

Proklos, *Stoicheiosis Theologike*

—

Grundkurs über Einheit

Einleitung, Lesetext nach Dodds, Übersetzung und Kommentar

Erwin Sonderegger

Juni 2023

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	6
I. Einleitung	9
1. Zum Werk von Proklos	11
2. Einige Grundlagen im Denken von Proklos	17
2.1. Proklos und seine Welt	17
2.2. Das „neuplatonische Problem“	24
2.3. Darstellung und Inhalt	26
2.4. Inhalt: Grundlinien einer Welt	28
2.5. Grund-Gliederungen und Grundbegriffe der <i>Stoicheiosis Theologike</i>	29
2.6. Sein – Wirklichkeit	31
2.7. Teilhaben	32
2.8. Proklos’ Monismus	33
2.9. Das Eine, das Proklos zu denken aufgibt	35
2.10. Ein eigentümlicher Umschlag	36
3. Zum Charakter der <i>Stoicheiosis Theologike</i> , literarisch, inhaltlich, methodisch	39
4. Bemerkungen zur Sprache von Proklos; Übersetzungskonventionen	45
4.1. Wortformen	45
4.2. Proklos’ sprachlicher Stil im <i>Grundkurs</i>	45
4.3. Einzelne Wörter	46
5. Wörterliste	51
6. Textgrundlage und Zeichen	57
II. Gliederung des <i>Grundkurses über Einheit</i>	59
7. Inhaltliche Übersicht	61
8. Inhaltsverzeichnis	63
III. Text und Übersetzung	65

IV. Kommentar	209
9. PP 1–112 Allgemeiner Teil, Grundbegriffe und Grundunterscheidungen	211
9.1. PP 1–6: Die Grundunterscheidung Vielheit – Einheit	211
9.2. PP 7–51 Verhältnisse zwischen den verschiedenen Vielheiten und Einheiten	213
9.2.1. PP 7–24: Begriffsfeld um “Grund”	213
9.2.1.1. PP 7–14: Begriffsfeld “Grund” im engeren Sinn	213
9.2.1.2. PP 15–24 Weitere Verhältnisse innerhalb der Grundunterscheidung	215
9.2.2. PP 25–39: “Sein” als Mone – Prohodos – Epistrophe	220
9.2.3. PP 40–51: Das sich selbst den Bestand Gebende, das Selbst-ständige	225
9.2.4. PP 52–96: Unterscheidungen im Vielen	227
9.2.4.1. a) PP 52–55: Zeitlich und ewig Seiendes	228
9.2.4.2. b) PP 56–65: Das Erste und das je Zweite bei den Gründen	229
9.2.4.3. c) PP 66–76: Ganzheit und Teil	231
9.2.4.4. d) PP 77–83, Möglichkeit und Wirklichkeit – hinsichtlich Begründen und Werden	233
9.2.4.5. e) PP 84–96: Seienderweise Seiendes in seinem Verhältnis zu ewig, unendlich, be- grenzt und unbegrenzt	233
9.3. PP 97–112: Reihen und das je Erste darin	235
9.3.1. PP 97–101: Allgemeines zu Reihen	235
9.3.2. PP 102–112: Grundsätzliches zu den Seinsweisen in den Reihen von Sein, Leben, Nous	236
10. PP 113–211: Spezieller Teil: Henaden, der Nous in der Vielheit, Seelen, Körper	239
10.1. PP 113–165: Verhältnisse des Teilhabenden zu den Henaden	239
10.1.1. PP 113–127: Gemeinsamkeiten und Unterschiede bei den Henaden	240
10.1.2. PP 128–140 Das Teilhabende	242
10.1.3. PP 141–165: Vorsehen als Wesen des Göttlichen	243
10.2. PP 166–183: Der Nous, an dem nichts teilhat, und der je einzelne Nous, an dem etwas teilhat	246
10.3. PP 184–204: Die Seelen	248
10.4. PP 205–211: Die Seele und ihr Gefährt	250
V. Zitierte Literatur, Index nominum, Index rerum, Index locorum	255
11. Zitierte Literatur	257
11.1. Antike und mittelalterliche Texte	257
11.2. Moderne Autoren	257
Register	259

Tabellenverzeichnis

9.1. Hypostasen, Weisen der Einheit, P 20	217
9.2. Seinsregionen im Einzelnen, P 21	217
9.3. Monade	219
9.4. Teilhabe	220
9.5. Regeln der Mone – Proodos – Epistrophe	221
9.6. Kombinationen der Momente in Mone – Proodos – Epistrophe	223
9.7. Seiendes – Ganzes – Eidos	232
9.8. Verhältnis von Sein zu Leben und Nous, und zu dem je daran Teilhabenden	236
9.9. Seinsweisen	237
9.10. Aion und Zeit als Mass des Seins	238
9.11. Reihenfolge	238
10.1. Gott und Göttliches	242
10.2. Sein und Wirklichkeit der Seele	249

Vorwort

Vorwort

Nach einer über viele Jahre dauernden Beschäftigung mit neuplatonischen Denkern reifte in einem Seminar, das ich an der Universität Zürich durchführte, der Entschluss, die Στοιχείωσις θεολογική von Proklos zu übersetzen. Die gedankliche Anstrengung von Proklos beeindruckte mich immer mehr und ich fand immer mehr Indizien dafür, dass der Text nicht in der Weise theologisch verstanden werden muss, wie er oft verstanden wird. In seiner extremen Form ist er eine der letztlich wenigen Ausarbeitungen der Frage nach dem Sein, und der Text ist für alle, die an der Frage nach der Einheit interessiert sind, von grosser Relevanz.

Ohne die Aufmunterung und Unterstützung von Prof. Andreas Graeser (Bern; † 2014), der die erste Fassung dieses Buches gelesen hat, wäre das Buch überhaupt nicht fertig geworden. Ich danke auch Dr. Gerald Bechtle (Bern) für seine Durchsicht einiger Teile des Buches, sowie der Lektorin des Verlags, die wesentlich zur Einheitlichkeit des Textes beigetragen hat.

Ein besonderer Dank gilt dem Schweizerischen Nationalfonds für die grosszügige Gewährung des Druckkostenzuschusses.

E. S., Wädenswil, im September 2003

Nachtrag zum Vorwort, 2022

Die Vermeidung des Adjektivs ‚theologisch‘ im Titel hat bei einigen Lesern zu Unverständnis geführt und bedarf offenbar einer näheren Begründung. Das Wort ‚theologisch‘ wird in verschiedenen Kontexten und von verschiedenen Personen unterschiedlich gebraucht, die Meisten werden heute das Wort im Sinne der christlichen Theologie verstehen, Philosophiehistoriker können es auch im Sinne jener Theologie, die im Neuplatonismus oder speziell bei Proklos gebraucht wird, verstehen, oder dann auch im Sinne, wie Aristoteles das Wort – selten genug – verwendet, und auch so, wie es ihm zugeschrieben wird, in einer Bedeutung, die wieder der christlichen Theologie nahe steht.

Das umfangreichste Werk von Proklos ist die *Platonische Theologie*, er hat auch Hymnen gedichtet, über Theurgie einen Traktat verfasst, Marinus beschreibt ihn wie einen Heiligen, der peinlich genau an den Opfern und Ritualen teilgenommen hat – was soll da hindern, auch in der *Stoicheiosis Theologike* eine Gotteslehre zu sehen, zumal der Titel authentisch ist? Auf die internen sachlichen Gründe, trotzdem den Begriff „theologisch“ im Titel zu vermeiden, werde ich unten näher eingehen (siehe p. 11 und p. 41), doch vorher noch möchte ich eine Bemerkung zu verschiedenen Weisen der Rezeption machen.

Wir können ältere philosophische Texte, wie auch alle anderen älteren Texte, mit verschiedenem Interesse lesen. Wir können sie einfach schön oder lehrreich finden, sogar dann, wenn wir sie nicht vor dem Hintergrund ihrer eigenen Welt verstehen (auch jemand, der nicht mykenischer Adliger ist, kann Ilias und Odysse schön finden); wir können ein rein historisches Interesse an ihnen haben; wir können versuchen, sie in ihre Vorgängertexte einzuordnen, wie es, wie mir scheint, Radek Chlup dies für Proklos in *Proclus, An Introduction*, Cambridge 2012, vorbildlich gemacht hat. Wir können

das historische Interesse an älteren geistigen Leistungen verbinden mit der Frage, was diese mit uns zu tun haben, wie sie uns beeinflusst haben, was von ihnen noch bei uns wirksam ist. Das ist die Arbeit der Wirkungsgeschichte.

Die Beschäftigung mit einem Werk aus einer anderen Welt kann zu einer Erfahrung von der Art führen, von der Rilke vor dem Torso des Apollo im Louvre berichtet hat. Der gleichsam interesselose¹ Betrachter fühlt sich dann selbst betrachtet, vielleicht sogar in Frage gestellt (wie der Gast aus Elea im *Sophistes*, als er meint, den Sophisten durch die Frage nach dem Nichtseienden aushebeln zu können – er gerät durch eben diese Frage selbst in die Aporie). Der interesselose Betrachter kann bemerken, dass das neutrale, gleichgültige museale Ding einen Anspruch an ihn stellt; im Betrachtet-Werden durch das Werk erfährt der Betrachter eine Herausforderung aus einer fremden Welt. Der Betrachter kann nicht mehr in der gleichen Art weiterleben wie bisher; das Ding, der Text, was auch immer es sei, macht ihm klar: „Du musst dein Leben ändern.“²

Dasselbe kann bei der Lektüre eines Textes geschehen, sei es einer von Platon, Aristoteles, oder eben auch Proklos. Die Begegnung, die aus neutralem historischem Interesse begann, kann Folgen haben, die das eigene Leben betreffen. Es kann sein, dass dann das historisch Wichtige zwar immer noch unerlässliche Voraussetzung des Verständnisses ist, und doch weniger wichtig wird als das, was für das eigene Denken und Leben bedeutsam wird.

Erfahrungen und Erlebnisse dieser Art sind privat. Vielleicht wird die Erfahrung aber doch allgemein, wenn die durch den Text angeregte Frage die Frage nach dem Sein ist. Die Frage nach dem Sein ist eine Frage, die in jeder Welt gestellt werden muss und faktisch auch wird. Manchmal, oft sogar, wenn nicht überhaupt in der Regel, wird diese Frage nicht explizit gestellt, sondern es wird eine Antwort ‚gelebt‘ oder agiert, vollzogen, in Unkenntnis darüber, dass der Antwort – dem eigenen Lebensvollzug – eine Frage zu Grunde liegt. Ungereimtheiten, Unstimmigkeiten im Leben oder anderes können die Frage nach der Basis des eigenen Lebensvollzugs wichtig werden lassen. Dann setzt eine Reflexion auf den Lebensvollzug ein.

In der *Stoicheiosis Theologike* ist die Rede von Göttern, sie spielen eine grundlegende Rolle, auch das Umfeld, die weiteren Texte von Proklos, belegen sein Interesse an Göttern. Dennoch ist mir nicht bekannt, dass irgend jemand, der für die theologische Interpretation der *Stoicheiosis Theologike* eintritt, theurgischen Praktiken ausführen würde oder die von Proklos gedichteten Hymnen singen würde. Die Götter von Proklos spielen im Leben dieser Gelehrten keine Rolle, die Proklische Theologie ist nur wichtig im Wissenschaftsbetrieb, in der historischen Aufarbeitung.

Im Unterschied dazu möchte ich ein Verständnis, eine Lektüre des Textes vorstellen, die uns alle betrifft, die uns zwingt, unser Leben, unser Denken zu verändern. Das ist deshalb möglich, weil Proklos in der *Stoicheiosis Theologike* die Frage nach dem Sein in einer sehr abstrakten, wenig an Zeitbedingungen gebundenen Darstellung ausgearbeitet hat. Zum Kern seiner Antwort auf die Frage nach dem Sein gehört der Gedanke der Einheit.

Unter solchen Voraussetzungen ist der Titel „theologisch“ nur irreführend.

Alois Rust, Zürich, danke ich für seine Geduld, meinen schwierigen und sich gegen den Strom stellenden Text zu lesen und mir mit gutem Rat beizustehen.

¹ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 2.

² Rilke, *Neue Gedichte*, 1908, „Archaischer Torso Apollon.“

Teil I.

Einleitung

1. Zum Werk von Proklos

Proklos hat ein sehr umfangreiches und sowohl inhaltlich, methodisch und formal sehr vielseitiges Werk hinterlassen. Eine Übersicht über das Werk von Proklos, soweit wir davon Kenntnis haben, soll die besondere Stellung der *Stoicheiosis Theologike* darin deutlich machen. Da sich keine begründete Chronologie von Proklos' Werken erstellen lässt, ist die Übersicht nicht chronologisch sondern nach Textart und Inhalt gegliedert.¹

Kommentare

Kommentare bilden den Kern und den umfangreichsten Teil des proklischen Werks. Während viele Neuplatoniker weniger Platons Dialoge als vielmehr Pragmatien von Aristoteles kommentiert haben,² ist es bei Proklos umgekehrt, er hat viele platonische Dialoge kommentiert, die *Politeia*, den *Parmenides*, den *Timaios*, den *Alkibiades I*, den *Kratylos* (einiges davon nur fragmentarisch erhalten). Weitere Kommentare werden in der Literatur erwähnt, sind aber nicht erhalten, etwa zum *Phaidon*, zum *Gorgias*, zum *Phaidros*, zum *Theaitet*, zum *Philebus*, zum *Sophistes*. Ob Proklos einen Kommentar zu Aristoteles' *De Anima* geschrieben hat, ist unsicher.

Erhalten ist jedoch der Kommentar zum ersten Buch der *Elemente* von Euklid.³ In diesem Kommentar behandelt Proklos zunächst nicht primär geometrische Fragen. Er verwendet die zwei Vorreden für allgemeine Überlegungen. Die wichtigste ist vielleicht die zum Status der Mathematik als Wissenschaft. Mathematik, eben auch die Geometrie Euklids, gehe hypothetisch vor, d. h. sie setze an den Anfang Definitionen und Axiome, um dann daraus das Weitere abzuleiten und zu begründen. Es gebe nur eine Wissenschaft, die ohne solche Voraussetzungen vorgehe (μία γὰρ ἡ ἀνυπόθετος, Friedlein, 75, 9), diese sei die erste Wissenschaft, sie habe keine Voraussetzungen, sie gebe solche allen anderen Wissenschaften.⁴ Diese eine und erste Wissenschaft ohne Voraussetzungen, die nicht mit der Methode von Mathematik generell

¹ Es gibt keine Gesamtausgabe der Schriften von Proklos, sie sind zerstreut publiziert. Eine gute Liste der erhaltenen Schriften bei Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Dritter Teil, Zweite Abteilung, (reprint der 5. Auflage Leipzig 1923, ausgeführt von der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt, 1963), 838, Anm. 2; eine Liste der nicht erhaltenen Schriften am selben Ort, 839, Anm. 1. Neuere Ausgaben (von einigen Werken gibt es bis heute nur die alten) finden sich bei L. Siorvanes, *Proclus*, New Haven & London 1996, pp. 316–319.

Weitere neuere Angaben zu den Werkausgaben geben:

Steel, Carlos, "Proclus: Fifteen Years of Research: A Critical Bibliography (1990–2004)," *Lustrum* 44 (2005).

In der Bibliographie des von Gwenaëlle Aubry, Luc Brisson, Philippe Hoffmann, Laurent Lavaud herausgegebenen Sammelbandes *Relire les Éléments de théologie de Proclus : Réceptions, interprétations antiques et modernes*, Hermann, Paris 2021, 425–427, fehlt einiges, die Hymnen (R. M. van den Berg, *Proclus' Hymns, Essays, Translations, Commentary*, Brill, Leiden 2001), die Fragmente zu den Chaldäischen Orakeln (Des Places, E., *Oracles chaldaïques*, Paris 1971), die Fragmente zu den astronomischen Hypothesen (*Procli Diadochi hypotyposis astronomicarum positionum*, herausgegeben von Carolus Manitius, Teubner, Leipzig 1909 (Nachdruck 1974)), die Proklos-Zitate aus Hesiod-Scholien (Marzillo, P., *Der Kommentar des Proklos zu Hesiods 'Werken und Tagen'*, Edition, Übersetzung und Erläuterung der Fragmente, Narr, Tübingen 2010); warum von Daniel Isaac nur der zweite Band zu den *Tria Opuscula* genannt wird ist unklar, der erste Band 1977 und der dritte 1982 gehören dazu, siehe Daniel Isaac, *Proclus: Trois études sur la providence*, Bd. 1: *Dix problèmes concernant la providence*; Bd. 2: *Providence, fatalité, liberté*; Bd. 3: *De l'existence du mal*. Paris 1977-1982, kritische Ausgabe der griechischen und lateinischen Texte mit französischer Übersetzung.

Eine neue und gute Übersicht über die Werke von Proklos in: Pieter d'Hoine, Marije Martijn, *All from One*, Oxford 2017, Appendix II.

Eine nachgeführte Bibliographie findet sich bei: hiw.kuleuven.be, sie wird erstellt vom De Wulf – Mansion Centre for Ancient, Medieval and Renaissance Philosophy.

Christoph Helmig und Carlos Steel haben im Artikel "Proclus" der *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/proclus/>> eine gute Werkliste erstellt. Damit verbunden ist die *Linked bibliography for the SEP article "Proclus"* by Christoph Helmig and Carlos Steel, herunterzuladen bei philpapers.org.

² Zu den letzteren siehe *Commentaria in Aristotelem Graeca*.

³ Siehe den Sammelband von Lernoold, A. (ed.), *Études sur le Commentaire de Proclus au premier livre des Éléments d'Euclide*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq (2010).

⁴ Des Proklos Ausführungen zum Thema 'Voraussetzungen' finden sich in Morrow, *Euclids Elements*, p. 62, und in *Procli Diadochi in primum Euclidis Elementorum Librum Commentarii*, G. Friedlein, Teubner, Leipzig 1873, p. 75.

oder Geometrie speziell vorgeht, ist die *Stoicheiosis Theologike*. Damit ist der methodische Unterschied der *Stoicheiosis Theologike* gegenüber Mathematik und Geometrie bezeichnet, und eben dieser Unterschied begründet deren einzigartige Stellung.

Proklos führt weiter aus, dass sich die Mathematik mit Gegenständen befasse, die nicht sinnlich wahrnehmbar seien, jedoch Voraussetzungen verwende. So habe sie eine vermittelnde Zwischenstellung zwischen Physik und erster Philosophie. Ebenso behandelt er die Frage nach dem ontologischen Status des Mathematischen (ist es aus Abstraktion entstanden oder nicht?), und die Frage nach der Herkunft des Wissens über sie (ist ihr Ursprung im Nous oder in der Seele?) Weiter diskutiert Proklos das, was er für das Grundprinzip der Mathematik hält, den Unterschied begrenzt – unbegrenzt;⁵ dieser Unterschied gehöre zwar nicht zu den ersten Prinzipien überhaupt, sei aber fundamental im mathematischen Bereich und im Bereich der Natur. In seinen Erörterungen stützt sich Proklos oft auf entsprechende Erörterungen im *Staat* Platons, er zitiert aber auch andere Dialoge, zudem auch gelegentlich Aristoteles, Archimedes, Apollonios.

Dass es um mehr als geometrische Fragen geht, zeigt schon die Behandlung der ersten Definition:

Der Punkt ist das, das keine Teile hat.

Die Diskussion dieser Definition füllt die Seiten 85 bis 96 in der Ausgabe von Friedlein. Proklos benutzt die erste Definition als Ausgangspunkt zur Erörterung von Fragen, die für den Neuplatonismus zentral sind: Was ist das Primäre, das Einfache oder das Zusammengesetzte? Der Geometer gehe vom Dreidimensionalen zurück auf das Zweidimensionale und von da auf den undimensionalen Punkt; wer sich mit Ideen befasse, für den sei das Einfache jeweils das Prinzipielle. Dann behandelt er die Frage, wie es mit dem Mathematischen oder dem Ideellen überhaupt steht, wenn es mit Körper verbunden ist. Er befasst sich mit der negativen Formulierung der Definition des Punktes als des ersten Prinzips der Geometrie und bemerkt dazu, dass diese Form für Prinzipien passend sei.⁶

...καὶ γὰρ οἱ ἀποφατικοὶ λόγοι προσήκουσι ταῖς ἀρχαῖς (Friedlein, 94,10–11)
...denn negative Formulierungen passen für die Prinzipien.

Die Diskussion weiterer Definitionen, Axiome und Postulate ist gemischt geometrisch–philosophisch, beispielsweise verwendet Proklos die ersten drei Postulate als Bestätigung der Struktur von Mone-Prohodos-Epistrophe (Friedlein, 187). Bemerkenswert ist, dass Proklos ausdrücklich festhält, dass Definitionen, Axiome und Postulate keines Beweises bedürfen, sondern als evident angenommen werden (Friedlein, 178ff.).

Für die *Stoicheiosis Theologike* folgt daraus, dass, wenn eine ihrer Propositionen Prinzipien dieser Art enthält, die Erörterungen dazu jedenfalls keine Beweise sind, sondern Hinführungen zu ihrem Verständnis anderer Art; einige sind vielleicht vergleichbar der ἐπαγωγή bei Aristoteles, andere mit dem indirekten Beweis, der *reductio ad absurdum*; immerhin beginnen sehr viele Erörterungen zu den Propositionen mit εἴ γὰρ ..., womit sich gut ein indirekter Beweis einleiten lässt.

In der Behandlung der Lehrsätze Euklids tritt das geometrische Interesse stärker hervor, auch wenn immer wieder Euklids Text dazu benutzt wird, neuplatonische Prinzipien zu exemplifizieren, etwa der Vorrang des Einen, der Hervorgang und die Rückkehr, die Dialektik des Begrenzt-Unbegrenzten; ein Satz wie der, der die Erläuterung der dritten Definition eröffnet, könnte in der *Stoicheiosis Theologike* stehen:

πᾶν τὸ σύνθετον ἀπὸ τοῦ ἀπλοῦ καὶ πᾶν τὸ μεριστὸν ἀπὸ τοῦ ἀμερίστου καταδέχεται τὸν ὅρον
Jedes Zusammengesetzte übernimmt seine Bestimmung vom Einfachen und jedes Teile Aufeisende vom Ungeteilten.

⁵ Von Platon zuerst behandelt im *Philebos*. Bei Proklos siehe *Stoicheiosis Theologike*, Prop. 89.

⁶ Eine Definition, die etwas dadurch bestimmt, das sie sagt, was etwas nicht ist, ist eher fehlerhaft und nicht informativ.

Dieses Vorgehen stimmt eigentlich mit den Zielen überein, die Platon dem Studium der Arithmetik, Geometrie, Stereometrie, Astronomie, Harmonie gab. Sie stellen ein Vorspiel, προοίμιον, zur Dialektik oder eine Einführung in sie dar (Staat, 531).

Im Weiteren sind Fragmente von Kommentaren zu den *Enneaden* Plotins und zu den chaldäischen Orakeln erhalten, sowie zum Kommentar zu den *Werken und Tagen* Hesiods, in dem Proklos Hesiod gleichsam zu einem vor-platonischen Platoniker zu machen versucht. Zu diesem Kommentar hat Patrizia Marzillo eine hervorragende Ausgabe mit Übersetzung und Kommentar verfasst.⁷

Fragen zur Natur

In den fragmentarisch erhaltenen *Astronomischen Hypothesen* nimmt Proklos kritisch Stellung zu Ptolemaios. Das Buch ist an einen Gefährten gerichtet, dessen Namen ich allerdings nicht gefunden habe. Proklos sagt, er wolle hier nicht bis zur Geschwindigkeit-selbst usw. gehen, wie Platon es tat, sondern sich mit dem faktisch sichtbaren Himmel und dessen Körpern befassen. Er geht aus von zehn Beobachtungen, die die Gleichmässigkeit und Einheitlichkeit der Himmelbewegungen fraglich werden lassen. Ausführlich kommt die exzentrische und die epizyklische Hypothese zur Sprache.

Die Fragmente zur Schrift *De Aeternitate Mundi / Zur Ewigkeit der Welt* stammen aus dem Physik-Kommentar von Philoponos. Proklos bezieht darin Position zur Frage nach der Ewigkeit der Welt, die in seiner Zeit auch unter Christen intensiv diskutiert worden ist.

Aus *De topo* hat Simplikios einige Stellen im *Corollarium de Loco* seines Physik-Kommentars zitiert (CAG IX, 611–614). Proklos bestimmt hier den τόπος im Gegensatz zu Aristoteles als σῶμα ἀκίνητον ἀδιαίρετον ἄυλον.

Die *Stoicheiosis Physike* gehört zu dieser Gruppe, von ihr wird gleich unten noch die Rede sein.

Religionstheoretische und ethische Fragen

Solche Fragen behandelt Proklos in den Schriften, die unter dem Titel *Tria opuscula* zusammengefasst werden; *De fato*, *De mali subsistentia*, *Decem dubitationes de providentia*. Diese sind nur in der Übersetzung von Moerbeke erhalten.⁸

Theurgie ist Thema in der Schrift *De sacrificio et magia*.

Hymnen

Neben den Kommentaren und den Traktaten gehören die Hymnen zu einer nochmals ganz anderen literarischen Gattung. Es sind Hymnen zu I. Helios, II. Aphrodite, III. den Musen, IV. Allgemeiner Hymnos auf die Götter, V. Lykischen Aphrodite, VI. zur Mutter der Götter und Hekate und Ianos, VII. Athena, erhalten.

Systematisches

Die *Platonische Theologie* ist eine umfangreiche Systematisierung der in Bezug auf die Götter relevanten Äusserungen im Werk Platons. Zum einen folgt Proklos darin einzelnen Dialogen, zum anderen stellt er Passagen aus verschiedenen Dialogen zusammen. Es ist bemerkenswert, dass Proklos selbst ausdrücklich auf seine Methode und seine Ziele dieser Arbeit reflektiert (Buch I, Kap. 2).⁹ Proklos will aus dem theologische Fragen nur andeutenden Text Platons einen Klartext machen.

⁷ Patrizia Marzillo, *Der Kommentar des Proklos zu Hesiods „Werken und Tagen“*, Edition, Übersetzung und Erläuterung der Fragmente, CLAssICA MONACENSIA, Münchener Studien zur Klassischen Philologie, herausgegeben von Niklas Holzberg und Martin Hose, Band 33, 2010, narr-Verlag, Tübingen 2010.

⁸ Ausgabe von Daniel Isaac, siehe oben; Boese, 1960, und Strobel, 2014, haben Rückübersetzungen ins Griechische versucht.

⁹ Cf. zum Ganzen die "Introduction" von Saffrey-Westerink, 1968, LX ff.

Neben all den bisher genannten Werken stehen zwei systematische Darstellungen, die sich in ihrem Stil von allen anderen Werken, aber auch noch voneinander unterscheiden, es sind die *Stoicheiosis Theologike* (vollständig erhalten) und die *Stoicheiosis Physike* (fragmentarisch erhalten). In diesen Büchern verwendet Proklos keine Autoritäten für seine Begründungen wie sonst, beispielsweise Syrian, Plotin, Platon, jedenfalls nicht im Sinne wörtlicher Zitierung oder Nennung des Namens; sachlich sind aber solche Bezüge unvermeidlich, Dodds verzeichnet viele davon in seinem Kommentar. Proklos sucht hier durch rein logische Entwicklung zu seinen Resultaten zu kommen.

Die *Stoicheiosis Theologike*, im Folgenden oft kurz *Stoicheiosis* genannt, hat im Werk des Proklos durch ihren Stil eine besondere Stellung (davon wird unten, p. 45, noch die Rede sein; für die *Stoicheiosis Physike* gilt Analoges). Sie besteht aus 211 Sätzen (ich nenne sie Propositionen, abgekürzt mit P, bei mehreren PP), die je einzeln erläutert oder begründet werden. Jeder dieser 211 Sätze ist allgemein. Gelegentlich fügt Proklos den Erläuterungen Korollarien hinzu, gekennzeichnet durch die formelhafte Einleitung ἐκ δὲ τούτων φανερόν ὅτι ...

Die *Stoicheiosis Theologike* lässt im Ganzen einen klaren und selten bestrittenen Aufbau erkennen. Die ersten sechs Sätze legen den Grund durch ihre Überlegungen zu Einheit und Vielheit. Der ganze erste Teil, der die Propositionen 7 bis 112 umfasst, bleibt in diesem Themenbereich. Auch er bleibt noch sehr formal, indem er verschiedene Verhältnisse zwischen verschiedenen Einheiten und verschiedenen Vielheiten, und Unterscheidungen im Vielen darstellt. Besonders hervorzuheben sind in diesem Teil die Propositionen 25–39, in denen Proklos seine Antwort auf die Frage nach dem Sein entwickelt: Sein ist Verweilen, Hervorgang und Rückkehr „zugleich“ – unzeitlich verstanden (PP25–39).

Auf die Darstellung der Prinzipien folgt die Darstellung ihrer Wirkung bei den Henaden, dem Nous (bzw. dessen Plural) und den Seelen. So bekommt der zweite Teil nach dem formalen ersten Teil sachlichen Inhalt, indem, beginnend mit P 113, untersucht wird, wie auf Grund des bisher Erkannten das Sein der einzelnen Seinsweisen, also von Hen, Nous, Psyche und Soma, zu verstehen ist.

Die *Stoicheiosis Theologike* ist die einzige systematische Darstellung aus der Zeit des Neuplatonismus. Oft wird behauptet, Proklos verfare darin *more geometrico*, doch das ist falsch, siehe die Bemerkungen oben, p. 11, weitere Argumente dafür folgen unten, p. 39. Proklos hatte ein klares Wissen um den *mos geometricus*, da er ja einen Kommentar zu den *Elementen* von Euklid geschrieben hat. Dass er aber in der *Stoicheiosis Theologike* gerade nicht *more geometrico* vorgegangen ist, sollte zu denken geben, es ist offenbar eine bewusste Wahl.¹⁰

Die *Stoicheiosis Physike* und die *Stoicheiosis Theologike* gehen formal sehr unterschiedlich vor. Sehr viele Erläuterungen oder Begründungen der Lehrsätze in der *Stoicheiosis Theologike* beginnen mit εἰ γάρ, eine Formulierung, mit welcher leicht ein indirekter Beweis geführt werden kann.

Die *Stoicheiosis Physike* befasst sich im Besonderen mit Aristoteles' *Physik* VI und VII und dem ersten Buch von *De Caelo*, deren leitenden Begriffen folgend.¹¹ In der *Stoicheiosis Physike* geht es um Grundbegriffe der Natur, um die Bewegung und was mit dieser zusammenhängt. Proklos beginnt das erste Buch mit den Definitionen von kontinuierlich, sich berührend, nächstfolgend, erste Zeit der Bewegung, erster Ort, ruhend. Er bezieht sich dabei im Besonderen auf *Physik*, E 4, 226 b18–227b2, und übernimmt oft die Bestimmungen von Aristoteles. Von diesen Definitionen ausgehend stellt er Lehrsätze auf. Der erste Lehrsatz des ersten Buches beispielsweise lautet: „Zwei teillose Dinge können sich nicht berühren.“¹² Für diese Lehrsätze stellt er Beweise auf, allenfalls auch alternative Beweise. Die Sprache ist stark

¹⁰ Darin hat D. O'Meara gegen J. MO. Lowry sehr Recht, siehe D. O. Meara, *La science métaphysique (ou théologique) de Proclus comme exercice spirituel*, in: A. Ph. Segonds, C. Steel (edd.) *Proclus et la théologie Platonicienne*, Leuven, 2000, 285. Opsomer hat sich in seinem Beitrag in *Relire* ... wieder sehr für den *mos geometricus* eingesetzt, einige Bemerkungen dazu siehe unten, p. 39; Alain Lernoould hat in seinem Beitrag im selben Sammelband die Argumente dagegen vorgetragen.

¹¹ Siehe die Beschreibung der *Stoicheiosis Physike* bei Mark Lamarre, "Epistemological aspects of Proclus' Elements of Physics" in: academia.edu, 2013.

¹² Futur für allgemein Gültiges oder Zeitloses.

euklidisch geprägt mit ἔστω, εἰλήφθω, διηρήσθω usw. Typisch ist die Wiederholung des Lehrsatzes am Schluss mit ἄρα wie Euklid es tut (τὸ ἄρα ...; οὐκ ἄρα ...usw.) womit festgehalten wird, dass der Satz bewiesen ist.

Zur Bedeutung von ‚theologisch‘ im Titel und zur Frage, ob das Buch theologischen oder religiösen Inhalt habe, siehe das Vorwort und gleich unten, p. 40.

Zur Nachwirkung

Um die Nachwirkung des Werks von Proklos und im Besonderen der *Stoicheiosis* darzustellen, reichen leider meine Kenntnisse in arabischer Sprache und Philosophie sowie in einigen Teilen der Rezeptionsgeschichte bei weitem nicht aus, auch Georgisch kann ich nicht, ich kann den Beitrag von Petrizi zum Text nicht beurteilen.¹³ Kurz, aber doch sehr informativ zur Nachwirkung sind die Texte in der Einleitung von E. R. Dodds, 1963, XXVI–XXXIII, sowie bei L. Siorvanes, 1996, 27–49; besonders die Bibliographie bei Siorvanes ist hilfreich, die neueste Bibliographie findet sich im Sammelband, der von Gwenaëlle Aubry, Luc Brisson, Philippe Hoffmann et Laurent Lavaud herausgegeben worden ist (siehe unten). Auch der Sammelband von G. Boss, C. G. Steel (edd), 1987, sowie der von E. P. Boss, P. A. Meijer (edd), 1992, und H. D. Saffrey, 2000, befassen sich mit der Nachwirkung von Proklos; für die arabische Tradition wichtig scheint mir D. Gutas, 1998, D. Gutas, 2000; A. Badawi, 1968; P. Morewedge (ed), 1992; eine Bibliographie zu Proklos hat Nicoletta Scotti Muth, erstellt: *Proclo negli ultimi quarant'anni: bibliografia ragionata della letteratura primaria e secondaria riguardante il pensiero procliano e i suoi influssi storici (anni 1949-1992)*, Vita e Pensiero, Milano, 1993. Die jüdischen Beziehung zum Neuplatonismus haben u. a. L. Goodman (ed), 1992, thematisiert; zum Einfluss in der Renaissance P. O. Kristeller, 1979. Umfangreich zu vielen Aspekten der Nachwirkung orientieren Peter Adamson und Filip Karfik, "Chapter 15, Proclus' Legacy" in: Pieter d'Hoine, Marije Martijn, *All From One, A Guide to Proclus*, Oxford 2017, 290–321, sowie die Kapitel VII–XIII in: Gwenaëlle Aubry, Luc Brisson, Philippe Hoffmann et Laurent Lavaud (edd.), *Relire les Éléments de Théologie de Proclus*, Hermann, Paris 2021, 251–420. Immer nachgeführt ist die Bibliographie der Proklos-Forscher in Leuven: <https://hiw.kuleuven.be/dwmc/ancientphilosophy/proclus/proclusbiblio.html>

Hier soll nur an die allbekannten Fakten der Wirkung von Proklos durch die Schriften des Ps.-Dionysios, die *Theologia Aristotelis* und den *Liber de Causis* erinnert werden. Die Person, die hinter Ps.-Dionysios steht, war vielleicht noch Hörer von Proklos. Durch ihn hat proklisches Gedankengut in christlichem Kleide es sogar zu kanonischer Geltung gebracht, was im Mittelalter zur Bearbeitung seiner Texte in einer Vielzahl von Kommentaren brachte (siehe R. Schönberger, B. Kible, 1994, 884–5).

Die *Stoicheiosis theologike* wurde früh ins Arabische übersetzt. Arabische, auf den Nachweis der Richtigkeit des Monotheismus ausgerichtete Exzerpte, vermutlich im 9. Jh. entstanden, wurden als *Liber de Causis* ins Latein übersetzt, Aristoteles zugeschrieben und hatten breiteste Wirkung.¹⁴ Im Verbund mit der aus Texten Plotins zusammengestellten, über das Arabische ins lateinische Mittelalter gekommenen pseudo-aristotelischen Schrift *Theologia Aristotelis* hatten alle diese Schriften einen unglaublich prägenden Einfluss. Dieser erstreckte sich nicht nur auf den intellektuellen Aufbau des Christentums, sondern auch darauf, was als Lehre von Aristoteles aufzufassen sei; dies bestimmt das Aristoteles-Verständnis ist bis heute, und nicht nur in der Neuscholastik, sondern allgemein in der Aristoteles-Literatur. Eigentümlich bleibt, dass, soweit ich das sehen und beurteilen kann, kein Denker des Mittelalters die neuplatonische Prägung seines eigenen Verstehens explizit reflektierte, ebensowenig wie heute in der Standardinterpretation von Aristoteles die Prägung des Aristoteles-Verständnisses durch die eben genannten pseudo-aristotelischen Schriften reflektiert wird.

¹³ Lela Alexidzé sieht gegenüber Dodds einiges Potential für die Verbesserung des Textes, siehe ihren Beitrag in: *Relire ...*, und die deutsche Ausgabe des Kommentars von Petrizi: Lela Alexidzé, Lutz Bergemann, Ioane Petrizi, *Kommentar zur Elementatio theologica des Proklos, Übersetzung aus dem Altgeorgischen, Anmerkungen, Indices und Einleitung*, Grüner, Amsterdam/Philadelphia 2009. Carlos Steel beurteilt den Einfluss der Übersetzung von Petrizi in seinem Beitrag in *Relire ...* jedoch anders.

¹⁴ Siehe dazu die eben zur Nachwirkung genannte Literatur, sowie Cristina D'Ancona Costa: *Recherches sur le Liber de causis*, Paris 1995, S. 73–95.

Was die Chronologie der Schriften von Proklos betrifft, lassen sich wenig zuverlässige Aussagen machen.¹⁵ Die Schriften von Proklos enthalten keine Hinweise auf zeitgenössische Ereignisse, die sich datieren liessen. Sein Biograph, Marinos, gibt zwar Auskunft über seinen Lebens- und Bildungsweg (geboren in Lykien, dann Aufenthalte in Alexandrien, Konstantinopel, Athen), er nennt seine Lehrer (verschiedene in Alexandrien in Kap. 8–9, von Kap. 10 an im Besonderen Syrian und Plutarch in Athen), doch zur Datierung seiner Schriften macht er nur die vage Angabe: „die Worte Syrians schrieb er verständnisvoll und mit Urteil auf, und in kurzer Zeit erreichte er so viel, dass er im Alter von achtundzwanzig Jahren neben vielen anderen Büchern auch die Erklärungen zum *Timaios* verfasste, die in der Tat einen sprachlich feinen Ausdruck und eine Fülle von Wissen offenbaren“ (Kap. 13). Ausser der Datierung des Kommentars zum *Timaios* auf etwa 440 bleibt nichts.

Auch die Querverweise in den Kommentaren lassen sich nicht unmittelbar für die Chronologie verwenden, da sie nachträglich bearbeitet worden sind. Immerhin ist es plausibel, dass die *Platonische Theologie* später, die *Stoicheiosis Theologike* früher als der *Timaios-Kommentar* ist. Für die vorliegende Darstellung spielt die Chronologie zum Glück keine Rolle. Die *Stoicheiosis Theologike* stellt sich sozusagen „absolut“ dar, gleichsam als Gedanke in Reinform, und so soll er hier auch genommen werden.

¹⁵ Cf. Dodds, 1963, XIV ff.

2. Einige Grundlagen im Denken von Proklos

Das Folgende soll der hier vorgestellten Lektüre der *Stoicheiosis* einen inhaltlichen Hintergrund zu geben. Es ist also weder eine Einführung in die Proklische Philosophie im Ganzen, dafür eignet sich das Buch von Radek Chlup hervorragend, noch eine philosophiegeschichtliche Übersicht über den Neuplatonismus, noch eine Einführung in diesen.¹ Die folgenden Bemerkungen haben nur das sehr beschränkte Ziel, dem hier vorzustellenden Verständnis der *Stoicheiosis Theologike*, das von anderen Darstellungen in seinem Ziel und seinem Ergebnis gelegentlich abweicht, etwas Hintergrund zu geben.

2.1. Proklos und seine Welt

Proklos lebte im fünften Jahrhundert, doch lohnt es sich, im Besonderen aus politischen und philosophischen Gründen, die Betrachtung seiner Welt mit dem dritten Jahrhundert zu beginnen, der Zeit, in der der Begründer des Neuplatonismus, Plotin, in Rom lebte.

Das dritte Jahrhundert ist eine Zeit der Krisen, die Plotin aus der Nähe miterlebt hat. Etwa im vierzigsten Lebensjahr kommt Plotin von Alexandrien nach Rom (243), wo er engen Kontakt mit den Kaisern und der Aristokratie hat. Sein lateinischer Name *Plotinus* könnte mit der Frau Trajans, Plotina, in Zusammenhang stehen, die allerdings zur Zeit seiner Ankunft schon längst verstorben war.² Zwar wird die Figur Trajans gegenwärtig kontrovers diskutiert,³ doch gewiss waren die Verhältnisse zur Zeit Trajans ruhiger als zur Zeit, in der Plotin nach Rom kam, sie war geprägt durch die Auflösung der kaiserlichen Macht und politische Unstabilität. Diese hat sich unter anderem in teils sehr kurzen Regierungszeiten

¹ Zum Neuplatonismus generell: Lange Zeit hat Werner Beierwaltes die deutschsprachige Szene beherrscht, zunächst mit seinem ersten Buch über Proklos: *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt 1965, 3. Auflage 2014, dann aber mit dem besonders wirkungsvollen *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt 1985, 2. Auflage 2016; neben diesen stehen viele weitere Bücher und Aufsätze.

Kurz aber informativ ist die "Introduction" von John Dillon, David D. Butorac and Danielle A. Layne, in: John Dillon, David D. Butorac and Danielle A. Layne (edd.), *Proclus and His Legacy*, De Gruyter, Berlin 2017, 1–13.

Etwas ausführlicher sind die Teile III "Plotinus" von A. H. Armstrong und IV "The Later Neoplatonists" von A. C. Lloyd in: A. H. Armstrong (ed.), *Later Greek & Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1970.

Wallis, Richard T., *Neoplatonism*, Second Edition, with a foreword and bibliography by Lloyd P. Gerson, London: Duckworth and Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1995.

Gerson, Lloyd P. (ed.), 2010, *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2 vols., Cambridge (England) and New York, NY: Cambridge University Press.

Wolfgang L. Gombocz, *Die Philosophie der ausgehenden Antike und des frühen Mittelalters*, Geschichte der Philosophie Band IV hrsg. von Wolfgang Röd, Beck, München 1997.

Speziell zu Proklos: Eine allgemeine Übersicht gibt E. R. Dodds in der *Introduction* seiner Ausgabe der *Elements of Theology*.

Insbesondere den athenischen Hintergrund von Proklos durchleuchtet die "Introduction" in: *Proclus, Théologie Platonicienne*, livre I, Texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink, Belles Lettres, Paris 1968.

Siorvanes, L., *Proclus: Neo-Platonic Philosophy and Science*, Edinburgh, 1996, geht ausführlich auf den philosophiegeschichtlichen und politischen Hintergrund ein.

Radek Chlup, *Proclus, An Introduction*, Cambridge 2012, geht nicht nur intensiv auf den philosophiegeschichtlichen Hintergrund ein, sondern stellt auch ein Interpretationsmodell vor, das mit *worldviews* operiert: Dadurch bekommen seinen Ausführungen ein wesentlich grösseres Gewicht als es andere bloss im Historischen verbleibenden Darstellungen haben; p. 3 erklärt Chlup, was er unter *Weltansicht* versteht: *I understand 'worldview' as a holistic set of all such preferences and basic assumptions that a single thinker has chosen to take for granted*. Das entspricht sehr gut meinem Verständnis von „Meinungswelten“, wenn die Meinungen, um die es geht, nicht solche der Wahl einzelner Denker sind, sondern, wie die *endoxa* bei Aristoteles, das allgemein für wahr Gehaltene.

² Auch Schwyzer, *Plotinos*, Sonderausgabe des entsprechenden Beitrags in RE-Band XXI,1, München 1978, Sp. 477, nennt zwar den Fakt, legt sich aber nicht fest.

³ Karl Strobel, *Trajan*, 2010, vertritt einen kritischen Standpunkt gegenüber der bisher üblichen positiven Wertung.

geäußert; in den Jahren von 235 bis 285 herrschten 22 Kaiser. Zugleich verlagerte sich auch die geographische und soziale Herkunft der Kaiser.⁴ Stammen sie ursprünglich aus stadtrömischen Adelsfamilien, kamen sie später aus Italien, Spanien, Afrika, schliesslich mehrheitlich aus dem Heer. Einige Putschversuche führten zum gewaltsamen Tod der Kaiser und Angehörigen. Vor der Ankunft Plotins in Rom wurde Elagabal, der den Baalkult in Rom eingeführt hatte, nach vier Regierungsjahren 222 ermordet. Auch der nach der Ermordung Elagabals regierende Severus Alexander wurde 235 ermordet, allerdings nach einer für die Zeit ungewöhnlich langen Regierungszeit. Auch Gordianus III (244), zu dem Plotin ein engeres Verhältnis gehabt hatte und den er auf der Zug gegen die Perser begleitet hatte wurde ermordet. Valerian starb 260 in Gefangenschaft. Plotin sah die Bedrohung der Provinzen durch angrenzende Völker, Germanen, Sarmaten, Perser (Reich der Sassaniden), Berber, Mauren, teils erlebt er sie selbst mit. Kurz von Plotins Tod wurde Gallienus, den er zur Gründung einer Philosophenstadt bewegen wollte, ermordet (268). Es ist eine turbulente, gewalttätige Zeit, in der Plotin lebt, nichts davon erscheint jedoch in seinem Werk.

Währungszersplitterung und Inflation,⁵ unsichere Verkehrswege, Verlust von Einnahmen aus den Provinzen, die sich immer mehr verselbständigen können (speziell Afrika), bei gleichbleibenden oder sogar sich vergrößernden Ausgaben für den Aufwand der Kaiser und für das Heer führen zur Vorstellung der „Krise des dritten Jahrhunderts“ und des „Niedergangs der Spätantike.“⁶ Allerdings sind diese Schlagworte unter Historikern neuerdings umstritten.⁸

Umwälzungen dieser Art bereiten die Gesellschaft vor für die Reformen Diokletians und Konstantins (ca. 284 bis 337). Der unter diesen beiden Kaisern aufgebaute Absolutismus des Staates bzw. des Kaisers ist gleichsam die politische Realisation der Einheitsphilosophie des Neuplatonismus. Der Staat könnte das lebendige Beispiel höchster Einheit sein.⁹ Demgegenüber kann dann, wenn sich Staat, Wirtschaft, Gesellschaft desintegrieren, die Einheit diesem Zustand als Ideal entgegengestellt werden.

Die *Tabula Peutingeriana*, in einer mittelalterlichen Kopie aus dem 12. Jh. erhalten, die vermutlich auf einer Karte aus dem 4. Jh. beruht, die selbst ihre Vorgänger hatte, bezeugt ein Bewusstsein von der Einheit des Raums, erschlossen durch ein enormes Strassennetz. Dieses Strassennetz – es reicht von Ägypten und Nordafrika bis Britannien, von Spanien bis an die Ostküste Indiens und Taprobane (Ceylon / Sri Lanka) – sowie weitere Zeugen römischer Ingenieurkunst im Tiefbau, wie Brücken, Wasserleitungen, Kanäle, Häfen zeigen den Willen und der Fähigkeit der Regierung, im ganzen weiten Reich präsent zu sein. Auch wenn vieles davon primär der militärischen Nutzung dienen sollte, einiges primär nahen regionalen urbanen Zwecken diene, so ist doch unzweifelhaft, dass es faktisch auch den weitläufigen Handel und Verkehr, die Wirtschaft im Ganzen, förderte.¹⁰

Durch Caracallas *Constitutio Antoniniana* (212) bekommen die Bewohner aller freien Provinzen die Vollbürgerschaft, dadurch wurde die Einheit des Imperiums gestärkt und der geographische Bereich vergrößert, die Provinzen werden enger eingebunden. Auch wenn der Hauptzweck der Massnahme vielleicht nur der war, die Steuereinnahmen zu vermehren, hatte sie einen sozialen Effekt.

⁴ Gute Übersicht bei Demandt, 20–21

⁵ Bsp. Tabelle von Jochen Martin, in *Oldenbourg Grundriss der Geschichte, Spätantike*, Oldenbourg 2001, p. 6.

⁶ Epochemachend das Werk von Edward Gibbon, ⁷, 1776–1788; ein modernes Riesenprojekt: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (ANRW) / *Rise and Decline of the Roman World*, Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung, Herausgegeben von: Hildegard Temporini und Wolfgang Haase, de Gruyter, 1972ff.

⁸ Karl Strobel, *Das Imperium Romanum im '3. Jahrhundert' Modell einer historischen Krise?*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1993, versucht mit umfangreichem Material, unter Berücksichtigung „mentaler Strukturen breiterer Bevölkerungsschichten,“ die traditionellen Vorstellung des 3. Jh als eines Krisenjahrhunderts zu korrigieren.

⁹ Siorvanes, 1996, 7ff. betont diesen Aspekt: *...there is the inescapable similarity between the hierarchy of late Neo-Platonic metaphysics and that of late Roman / Byzantine administration.*

¹⁰ Siehe H. J. Drexhage, H. Konen, K. Ruffing, „Die Wirtschaft der römischen Kaiserzeit in der modernen Deutung: Einige Überlegungen,“ in: Karl Strobel, *Die Ökonomie des Imperium Romanum*, Scripta Mercaturae Verlag, St. Katharinen, 2002, 1–66, mit vielen Beispielen; pp. 16–17 spez. zum Zusammenhang militärischer und wirtschaftlicher Interessen bei diese Bautätigkeiten.

Dem machtpolitischen Absolutismus von Konstantin und Theodosius entspricht es, dass es nur einen wahren Gott und nur eine wahre Religion geben kann. Die Einheit in der Spätantike kann aber nicht mehr eine einfache Einheit sein, wie etwa die Idee Platons eine Einheit ist. Es ist eine in sich verweilende Einheit, die sich in die Vielheit entäussert; das Resultat dieser Entäusserung ist jedoch die der entsprechenden Seinsweise gemässe Realisierung der ursprünglichen Einheit, die Zielpunkt allen Seins bleibt; *sein* heisst verweilen-hervorgehen-sich zurückwenden, und zwar für jedes beliebige Seiende, auch das politische Leben vollzieht sich in dieser Weise.

Gegenläufig zum Zentralismus erfordert die Verwaltung des grossen und komplexen Reichs eine immer stärkere Gliederung nach Ort und Funktion. Der einschneidendste Eingriff ist die Aufteilung des Reichs in Ost- und Westrom unter Theodosius dem Grossen (394–395). Innerhalb dieser neuen obersten Einheiten geht die Bildung neuer Verwaltungsebenen sehr viel weiter.¹¹

Das unter Theodosius dem Grossen geteilte Reich blieb zwar formell noch das *Imperium Romanum*, doch jetzt unterschieden in Ostrom und Westrom, ersteres mit griechischer Sprache und Kultur, mit Latein als gelernter Zweitsprache, letzteres lateinisch, mit Griechisch als Zweitsprache. Unter Theodosius selbst und den Nachfolgern, die, wie er, aus Militärkreisen stammten, war das Latein allerdings noch im Vordergrund, die von ihm veranlasste Sammlung römischen Rechts, der *Codex Theodosianus*, ist lateinisch (438).¹²

Das fünfte Jahrhundert ist für den Westen eine Krisenzeit, eine Zeit grundlegender Umwandlungen der politischen Ordnung, der Verteilung der Macht, der Verwandlung der Sprache, der religiösen Orientierung, der wirtschaftlichen Neuorientierung. Die Krise ist bedingt durch die Völkerwanderungen und sie leitet die Christianisierung und Romanisierung Europas ein. Auch der Osten hat seine Krisen, Demandt dokumentiert sie im Kapitel „Die Krise im Ostreich“¹³; Gründe dieser Krise sind Streitigkeiten um den Thron in Byzanz, die Abwehr eindringender Völker (Goten, Hunnen, aber auch Perser), Fragen religiöser Macht; diese sind teils Folgen der Unterschiede zwischen dem neuen Christentum und dem alten Heidentum, teils aber auch Folgen der Unterschiede innerhalb des Christentums. Trotzdem überlebte das Oströmische Reich die Krisen und Stürme der Völkerwanderungszeit und der religiösen Neuorientierung.¹⁴ Erbmonarchie, zentrale Bürokratie, ein zuverlässiges Heer haben im Osten zur Stabilität beigetragen,¹⁵ Siorvanes betont sehr die „Stabilität und Prosperität“ des Ostens im 5. Jh. Die Bevölkerung nahm zu, die Künste glänzten in Wandmalerei, Portraits, Mosaiken, Marmorskulpturen (Siorvanes, 1996, 20). Dem Fall von Rom (410) schaute Byzanz eher zu als dass es half, immerhin begann man die eigene Stadt mit einer Mauer zu schützen. Im lateinischen Westen dagegen mussten die Menschen sich in vielen Bereichen, politisch, wirtschaftlich, religiös, neu orientieren.¹⁶

Die Lebensverhältnisse von Plotin im 3. Jh. und von Proklos und Boethius im 5. Jh. waren sehr unterschiedlich. Plotin hat eine sehr turbulente Zeit hautnah erlebt, von der er aber in seinem Werk nie spricht, Proklos hatte das Glück, schon jung, etwa achtzehnjährig (ab 431) im verhältnismässig ruhigen Athen lernen und lehren zu können, in seiner Geburtsstadt Konstantinopel herrschten innerchristliche Auseinandersetzungen (spez. Fragen zur Trinität und zur Natur Christi), in seinem ersten Studienort, Alexandrien, war kurz vor seiner Ankunft Hapytia ermordet worden (415). Marinos schreibt die Übersiedlung des jungen Proklos von Alexandrien nach Athen dem Traum einer Gottheit zu (vermutlich Athena), es

¹¹ Viele Beispiele dafür in Demandt, 1998, „III. Die inneren Verhältnisse.“

¹² Brown, *Late Antiquity*, 138.

¹³ Demandt, Alexander, 1998, II, Kap. 11; Siorvanes, 1996, betont dagegen in seinem einleitenden Kapitel die Kontinuität des Ostens gegenüber der Krise des Westens. Immerhin bemerkt Demandt, 1998, 243, dass trotz des politischen Zerfalls und des Verlustes der Macht, das soziale System stabil blieb, d. h. die Gliederung an sich blieb bestehen (Oberschicht sind Senatoren, unterste Schicht Sklaven, Mittelschicht höhere Berufsgruppen wie Ärzte, Professoren, Architekten, dann Bauern, Handwerker, Händler, Soldaten, Beamte), und sie war durchlässig.

¹⁴ Franz Georg Maier, 1968, 137.

¹⁵ Franz Georg Maier, 1968, 140.

¹⁶ Warum das Römische Reich unterging, ist Gegenstand kontroverser Debatten, eine Übersicht bei Alexander Demandt, *Geschichte der Spätantike*, Beck, München 1998, Kapitel „IV. Die Deutung“.

kann aber auch gut sein, dass die angespannte religiöse Lage in Alexandrien mit zu diesem Entschluss beitrug. Boethius musste die Wirren seiner Zeit am eigenen Leib erleben und er starb sogar dafür.

Neben der philosophischen Tradition werden religiöse Traditionen immer wichtiger. Man beginnt sich für Gnosis, Hermetische Literatur, Chaldäische Orakel zu interessieren.¹⁷ Proklos nimmt diese Traditionen zur Kenntnis, systematisiert sie und reflektiert sie. Er stellt sich bewusst in noch andere Traditionen als bloss die platonisch-philosophische. Die chaldäischen Orakel, die Theurgie waren für ihn wichtig, und er hat selbst Götterhymnen gedichtet. Proklos hat sich zwar nicht wie Kelsos, Plotin, Porphyry, Julian ausdrücklich zum Christentum geäußert – was seine Rezeption in der christlichen Welt wesentlich erleichterte –, aber seine Betonung der griechischen Götterwelt, und zwar nicht nur auf kultischer, sondern auch auf philosophischer Ebene, muss als Versuch einer Antwort auf das mächtig gewordene Christentum verstanden werden.

Er praktiziert die alten Kulte auch nach der Niederlage der Nichtchristen im Streit um den Viktoria-Altar (357 erste Entfernung, 394 definitive Entfernung) und zu einer Zeit, in der die heidnischen Kulte verboten worden waren und das Christentum offizielle Staatsreligion geworden ist (seit 391). Er wirkt und schreibt, nachdem Augustinus *De Civitate Dei* geschrieben hat (413–426). In diesem Sinne ist Proklos ein mutiger Reaktionsär.

Auf Proklos folgen nur noch einige Schulleiter in Athen bis zu deren Schliessung (529), diese haben, abgesehen von Damaskios und dessen Schüler Simplikios, nur wenig philosophische Bedeutung, aber auch diese zwei verwalten hauptsächlich das gegebene Gedankengut.

Die Religion spielt weder im täglichen Leben noch in den Schriften Plotins eine wichtige Rolle, die Schrift gegen die Gnostiker (Enneade II 9) ist zwar scharf im Ton, hat jedoch philosophischen Inhalt, nicht religiöse Überzeugungen. Dillon hat allerdings versucht, aus den Texten nachzuweisen, dass Plotin selbst mystische Praktiken ausübte und entsprechende Erfahrungen machte.¹⁸ Doch dieser Nachweis fällt nicht leicht. Porphyry dagegen hat sich in einer Streitschrift gegen die Christen gewandt. Proklos hat sehr genau und pflichtbewusst an den religiösen Feiern teilgenommen, wie Marinos in seiner Biographie berichtet. Diese Traditionen dienen aber nicht nur als Material denkerischer Bewätigung, sondern durch ihre Praktiken der Theurgie und Magie sollen sie zur Vereinigung mit den Göttern führen, die Systempunkte im Ganzen sind. Das bloss Gedachte soll leibhaftig erlebt und vollzogen werden. Das ist im Besonderen bei Iamblich und seinen Schülern der Fall. Deren Ziel ist die $\delta\mu\omicron\iota\omega\sigma\iota\varsigma\ \theta\epsilon\acute{\omega}\nu$, von der Platon im *Theaitet* 176b gesprochen hat. Uns scheint es, dass Iamblich und andere Platon in diesem Punkt allzu wörtlich genommen haben; dies, wie auch die christliche Rezeption davon als $\theta\epsilon\omicron\pi\omicron\iota\eta\sigma\iota\varsigma$ ist in unseren Augen ein grosses Missverständnis, für sie selbst aber eine Realität ihrer Welt.¹⁹

Die Architektur wird gepflegt, im Westen sind besonders eindrucksvoll die Brücken, Aquaedukte, überwältigend die Diokletiansthermen, Maxentiusbasilika (Rom), Porta Nigra, Aula Palatina (Trier). Im Osten werden in den Kirchen besonders die Innenräume kunstvoll mit Mosaiken gestaltet, weniger die Fassaden, eines der Beispiele ist Ravenna, das seit 402 Reichshauptstadt ist, deren bedeutende Mosaiken aus dem 5. bis 7. Jahrhundert stammen und unter dem Einfluss des Ostens entstanden sind.

¹⁷ Der Bezug von Proklos zur Religion, dass es Proklos ernst war mit Theurgie und Ähnlichem, wird ganz generell hervorgehoben. Harold Tarrant, "Forgetting Procline Theology: the Alexandrian Story," in: David D. Butorac and Danielle A. Layne (edd.), *Proclus and his Legacy*, Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston 2017; Harold Tarrant, "Proclus and the Platonic Tradition," in: Pieter d'Hoine, Marije Martijn, 2017, 27–44; Chlup, Chapter 3; Siorvanes, 1996, Chapter 3.10. Luc Brisson, "La place des *Oracles Chaldaïques* dans la *Theologie Platonicienne*," in: Segonds, A. Ph. Segonds, Steel, C., *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Leuven, University Press / Les Belles Lettres Paris, 2000, 109–162.

¹⁸ John Dillon, "Intellect Sober and Intellect Drunk: Some Reflections on the Plotinian Ascent Narrative."

¹⁹ Zu Letzterem siehe Beierwaltes, *Proklos*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1979², Exkurs II. Im griechischen Kontext ist das Ähnlich-Werden mit Gott eine Leistung des Menschen selbst, im christlichen eine Gnade Gottes.

Während viele spätantike Münzen primitiver werden, wenigstens verglichen mit denen aus der Zeit Hadrians, zeugen gewisse Katakombenportraits, oder die ‚Familie auf dem Kreuz‘²⁰ hingegen von einer hochstehenden Malkunst.

Von der Literatur im engeren Sinne ist wenig geblieben, das heute noch von Interesse wäre.²¹ An Beginn der Epoche wäre Apuleius zu nennen, an deren Ende die *Consolatio* von Boethius; dazwischen entsteht eine erste christliche Dichtung, z. B. Prudentius, Ausonius. Es ist, in diesem Bereich, eher eine Epoche der Rezeption und Weitergabe des Vorhandenen, der bereits als klassisch empfundenen Literatur.

Die Geschichtsschreibung ist im Osten lebendiger als im Westen nach Tacitus, Florus und Sueton.²²

Die Rechtsliteratur ist umfangreich und hochstehend und von unglaublicher Nachwirkung, die meisten europäischen Staaten stützten sich zur Formulierung ihres Rechts auf die von Iustinian veranlasste Sammlung des *Corpus Iuris* (528–543). In der Spätantike wurde die klassische Rechtsliteratur vereinfacht, vereinheitlicht und dem Christentum angepasst.²³

In dieser Zeit hat sich der Übergang von der Papyrusrolle zum Pergamentcodex vollzogen. Aufgrund des grossen Preises kam der Kodex zuerst vor allem in Luxushandschriften zur Anwendung. Da lohnte sich denn auch eine aufwendige Buchmalerei. Gegen Ende der Antike war der Codex die Normalform des Buches. Seine Haltbarkeit machte den Preis wett. Mit der Umschrift der Literatur war natürlich auch eine Auswahl verbunden, wie nochmals später beim Übergang von der Majuskel zur Minuskel.

Die philosophische Tradition ist für unser Vorhaben hier die wichtigste.

Zu dieser gehört auch die christliche theologische Literatur dieser Epoche, sie ist geprägt durch die Rezeption und Aneignung der überkommenen philosophischen Schriften durch die Kirchenväter. Sie ist originell, vielseitig und äusserst umfangreich, und bei weitem nicht nur auf die Rezeption und Auslegung der Bibel beschränkt.²⁴

Von der philosophischen Literatur der Spätantike hat sich viel erhalten und von äusserst starker Nachwirkung auf das Mittelalter. Wir sind glücklich, das von Porphyry geordnete und herausgegebene Werk Plotins in guten modernen Ausgaben lesen zu können (Henry-Schwyzler, Harder-Beutler-Theiler). Tausende von Seiten wurden der Kommentierung aristotelischer Schriften gewidmet.²⁵ Von vielen anderen „Neuplatonikern“ (wie man sie seit dem 19. Jh. nennt) sind Schriften erhalten, im Besonderen von Jamblich, Proklos (mit umfangreichen Kommentaren zum Werk Platons), von Damaskios (*De Principiis*), von Simplikios (Kommentare zu Aristoteles in CAG).

Von der Wirkungszeit Platons in der ersten Hälfte des 4. Jh. v. Chr. bis zu der von Proklos in der zweiten Hälfte des 5. Jh. n. Chr. sind es mehr als 800 Jahre. Die philosophische Tradition, in der er steht, ist schriftlich bestens belegt, und Proklos kennt sie genau. Die Akademie hat massive Wandlungen durchgemacht, die durch die Stichworte Alte, Mittlere und Neue Akademie, dann durch den Mittel- und Neuplatonismus bezeichnet werden.

Die peripatetische Schule ist zwischenzeitlich nahezu eingegangen oder hat ihren selbständigen Charakter verloren; eine Wiederbelebung der Schule erfolgte durch die Neuausgabe der Schriften von Aristoteles, die Andronikos von Rhodos im 1. Jh. v. Chr. gemacht hat.

²⁰ Goldglasboden mit einem Familienporträt, Brescia, Museo di Santa Giulia

²¹ Das *Neue[s] Handbuch der Literaturwissenschaft, Spätantike*, herausgegeben von Ledowijk J. Engels und Heinz Hofmann, Aula-Verlag, Wiesbaden 1997, behandelt nur in je einem von siebzehn Kapiteln „Fiktionale Prosa“ und „Poesie“.

²² Geza Alföldi, *Zeitgeschichte und Krisenempfindung bei Herodian*, in: *Hermes*, 1971, 429; Alexander Demandt, 1998, 10.

²³ Peter E. Pieler, in: siehe oben, Anm. 21, 591–2.

²⁴ Migne, 1844-1855, 1857-1866; *Corpus Christianorum*, 1953ff, 1966ff., 1977ff.; *Fontes Christiani*, 1990ff.

²⁵ Siehe *Commentaria in Aristotelem Graeca*.

In der Zeit des Hellenismus haben sich alle Schulen ohnehin mehr um Fragen der Lebensführung gekümmert als um theoretische oder spekulative Fragen. Ebenso typisch wie erstaunlich ist die Tatsache, dass die Physik in den Dienst der Ethik gestellt wurde. Man suchte jene Physik zu konstruieren, die am besten die Lebensangst nahm. Stoa und Epikureismus waren für die neuen Bedürfnisse der Gesellschaft besser gerüstet als Akademie und Peripatos. Die dogmatischen Unterschiede haben sich etwas eingeebnet.

Den entschiedensten Anstoss erhielt der Neuplatonismus durch Plotin. Zeitlich kann Plotin (205–270) als Nachfolger des Mittelplatonismus betrachtet werden, doch möchte ich sein Denken gerne alleine stellen und nicht von irgendwo herleiten. Gewiss, er hat in Alexandria studiert, wo ihm Ammonios so die Augen für das Denken geöffnet hat, dass er elf Jahre lang bei ihm blieb. Und gewiss lässt sich auch bei Plotin eine Motivtradition aufzeigen und natürlich hat er dieselben Dialoge Platons gelesen wie alle anderen, doch, was ihm gesagt wurde und was er gelesen hat, hat er sich anders anverwandelt als alle anderen.

Jene, die den Anspruch erheben, sie könnten die ungeschriebene und auch unaufschreibbare Lehre Platons aufschreiben, nehmen eine untergründige Tradition an, die mit Plotin plötzlich an die Oberfläche kommt. Plotin soll das ausdrücken, was Platon in der esoterischen Lehre noch geheim halten wollte. Abgesehen davon, dass bei diesem Versuch noch nicht viel Nachdenkenswertes herausgekommen ist, kann man ebenso gut noch andere Gründe dafür finden, dass mit Plotin ein neuer Stil der Rede zu alten Fragen auftaucht. Tatsächlich versteht sich Plotin nicht als Neuerer, er sagt von sich selbst, er versuche nichts anderes, als das zu verstehen und auszulegen, was Platon gedacht habe (*Enneade* V 1, 8). Ich meine, dass dies ernst zu nehmen ist. Was wir bei Plotin lesen können, ist eine sowohl inhaltlich als auch quantitativ gigantische Reflexion auf das, was Platon zu denken aufgegeben hat, aber neu gedacht in einer neuen eigenen Welt.

Plotin lehrte etwa zehn Jahre nur mündlich, erst dann begann er aufzuschreiben, was er dachte (sein Lehrer Ammonios hat bewusst nie etwas geschrieben). In seinen Schriften geht er nicht systematisch vor, oder besser, er stellt nicht explizit ein System auf, sondern greift scheinbar einfach verschiedene Einzelfragen auf, vergleichbar der Art und Weise, wie Platons Sokrates Fragen aus jeweils konkretem Anlass stellt. Erst Porphyry, der Sammler und Herausgeber seiner Schriften, hat die Schriften Plotins systematisch geordnet. Er stellte drei Gruppen von Enneaden auf, die zweite mit den Schriften zu Seele und Geist (zwei mal neun Schriften), die dritte die Kategorienlehre und die Schriften über das Eine (neun Schriften), die erste mit dem Rest (drei mal neun Schriften).

Die Hinfälligkeit der Macht ist in der Zeit Plotins handgreiflich (siehe oben). Auf all das nimmt Plotin in seinen Schriften jedoch keinen Bezug. Es fehlt die politische Seite Platons bei ihm, dennoch hat er sich nach dem Zeugnis Porphyrys sozial sehr engagiert.

Der Neuplatonismus ist international. Seine Zentren liegen in Rom, Athen, Alexandrien, Syrien, Pergamon. Auch die Herkunft der Hauptvertreter des Neuplatonismus ist international; Plotin stammt aus Ägypten, Porphyry aus Tyros, Iamblich aus Chalkis (Koilosyrien, in der Nähe von Aleppo), Plutarch aus Athen,²⁶ Proklos aus Konstantinopel, Damaskios aus Damaskus, Simplicios aus Kilikien. Im Weiteren ist er eine Späterscheinung im griechischen Geistesleben, und Proklos seinerseits ist in dieser Späterscheinung ein später Vertreter. Sein Tod (17. 4. 485) liegt kurz vor dem Ende der Spätantike oder sogar kurz nach deren Ende, wenn man das Jahr 476, die Absetzung des Romulus Augustulus durch Odoaker, als Terminus dafür nimmt,²⁷ und nur etwas mehr als eine Generation vor dem Ende der Akademie (529). Wenige Jahre vor seinem Tode wurde Boethius geboren.

Treffend ist die Anekdote, die Marinus erzählt, (Kap. 10, Ende):

²⁶ Lebenszeit ca. 350 bis ca. 430; nicht identisch mit dem Plutarch aus Chaironea, der etwas vor und nach 100 *Parallelviten* und *Moralia* verfasste.

²⁷ Andere Daten zum Ende der Spätantike siehe A. Demandt, 1989, 478.

„Als er zur Akropolis hinaufstieg, begegnete ihm beim Eingang der Türhüter, der schon im Begriffe stand, die Türen zu verschliessen, und der zum ihm sprach (ich will die Worte des Mannes genau wiederholen): „Wahrhaftig, wenn du nicht gekommen wärest, hätte ich geschlossen.“²⁸

Wenn Proklos nicht gekommen wäre, hätte die Spätantike einfach so aufgehört, Proklos hält sie noch für eine kurze Zeit ,offen.‘

Beide, Boethius und Proklos, leben in einer Spätzeit, für welche gewisse Charakteristiken typisch sind. Sie sind oft zitierend, gliedernd, verwaltend, schulisch, systematisierend. Auch das ein Zeichen der Spätzeit: *back to the roots*. Das scheint nicht besonders originell zu sein, doch, neben diesen scheinbar eher negativen Aspekten, hat eine Spätzeit den grossen Vorteil, eine Masse von Überliefertem als Gegenstand der Reflexion vor sich zu haben, und diese Gelegenheit haben sowohl Proklos als auch Boethius ergriffen. Ein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden besteht darin, dass Proklos im Osten, Boethius im Westen lebte.

Schon mit Porphyry, definitiv mit Iamblich, erreicht der Neuplatonismus das scholastische Stadium, es geht um den Ausbau des Vorhandenen. Iamblich vermehrt Hypostasen und entsprechende Götterklassen. Diese Vermehrung ist begreiflich, da die Vermittlung zwischen dem sinnlich Wahrnehmbaren, das uns gegeben ist, und dem absolut jenseitigen Einen, von dem das uns Gegebene aber doch abhängig ist, ein fast unlösbares Problem darstellt. Je kleiner die Schritte der Vermittlung sind und je enger die vermittelnden Instanzen zusammenhängen, desto plausibler wird das System.

Iamblich entwickelt für seine konsequente Systematisierung eine eigene dialektische Technik von sich übergreifenden Triaden.

Mit Iamblich wird die religiöse Strömung im Neuplatonismus bestimmend, auch für Proklos war das, was wir heute die ,religiöse Seite‘ nennen würden wichtig, für ihn selbst war es wahrscheinlich keine ,Seite,‘ sonder ein integrierter Bestandteil einer Lebensführung.

Der Neuplatonismus im Allgemeinen, Proklos im Besonderen, haben ein Denken entwickelt, das dem Inhalt und der Intention nach genuin nicht-christlich ist, trotzdem hat es dem Christentum sehr genützt, etwa durch die Vermittlung proklischen Gedankengutes im *Liber de Causis* oder in der sich auf plotinische Schriften stützenden *Theologia Aristotelis*, der Schriften des Pseudo-Dionysios (später als Proklos). Einer der verschiedenen Gründe, die die Rezeption im Christentum erleichterten, waren Umfunktionierungen von Begriffen wie der der platonischen ,Teilhabe‘ zu ,Schöpfung‘ im *Liber de Causis*.²⁹

Die Zeit des Neuplatonismus ist eine Zeit der Kommentare.

Natürlich ist das Schreiben von Kommentaren ein Zeichen der Schule. Es ist nötig und praktisch, Auslegungen zu Texten zu haben, die zum *Curriculum* gehören. Und der Neuplatonismus hatte ein solches (Wallis, 19). Und dazu gehören eben die Dialoge Platons und Pragmatien von Aristoteles.

In der Kommentartätigkeit zeigt sich die hermeneutische Einsicht, dass der Text allein nicht für sich selbst spricht, der Text ist nicht schon sein Sinn, der Text muss und kann erläutert werden.

Bei Simplicios ist das Bewusstsein der unterschiedlichen Traditionen ganz klar. An etlichen Stellen, bei den heute so genannten Korollarien, äussert er sich zu einem Thema, das er vorher im aristotelischen Sinne erläutert hat, nochmals im

²⁸ Mit dieser Pointe beginnt auch Beierwaltes die Einleitung seines Buchs *Proklos*, Frankfurt am Main, 1965 und 1979.

²⁹ Weitere Umfunktionierungen auf dem Weg zu einem monotheistischen Schöpfer-Verständnis siehe Gerhard Endress, *Proclus Arabus, Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung*, Beyruth, Imprimerie Catholique, 1973; zitiert von Cristina d’Ancona, in *Relire* ..., 281; aus der Darstellung von Cristina d’Ancona folgt auch, dass die Anordnung der Paragraphen im *Liber de Causis* diesem Ziel dient; auch die Einführung von Substanzen gehört dazu.

neuplatonischen Sinn. Was unter Voraussetzungen des Aristoteles und mit seinem Vokabular zu sagen ist, will Simplicios unter ‚modernen‘ Voraussetzungen neu sagen.

2.2. Das „neuplatonische Problem“

Die Frage, wie und warum es ‚nach dem Einen‘ noch eine Vielheit geben könne, wird in vielen Welten gestellt, denn für das Denken ist immer die Einheit die Grundgegebenheit und das einzig zu Verstehende, für die sinnliche Wahrnehmung ist aber Vieles gegeben; die Vermittlung der denknötwendigen Einheit mit der erfahrenen Vielheit gehört zu den „Grundfragen.“ Die Begriffe, die zur Durchführung der Vermittlung nötig sind, beruhen auf den zugleich unverzichtbaren und nicht weiter reduzierbaren Reflexionsbegriffen der Identität und Differenz. Die Frage nach dieser Vermittlung durchzieht implizit das ganze Werk Plotins, ausdrücklich formuliert er dieses Thema in *Enneade* V 1, 6:

Wie sieht <der Nous> und was <sieht er>? und wie überhaupt kam er dazu zu sein, und <wie> entstand er aus jenem, damit er sehe? ...aber er strebt danach, zu wissen, was schon von den Alten oft gefragt worden ist, wie aus dem Einen, wie wir sagen, dass das Eine sei, irgendetwas noch Bestand haben kann, sei es Vielheit, Zweiheit oder Zahl, es <das Eine> aber nicht bei sich blieb, sondern eben diese Vielheit <aus ihm> ausfloss, die im Seienden sichtbar ist, ...

Im Neuplatonismus jedoch ist diese Frage besonders dringend, weil „das Eine“ energischer als sonst an die Spitze gestellt wird, und meistens wird das sehr oft massiv realistisch verstanden. Es sieht dann so aus, als ob Plotin oder Proklos (beispielsweise) „das Eine“ aus irgendwelchen Überzeugungen an den Anfang „gesetzt“ und sich damit eben die Schwierigkeit eingehandelt hätten, aus dem absolut Einen das Viele entwickeln zu müssen. In dieser Sicht könnte die Frage nach der Vermittlung von Einheit und Vielheit als das ‚neuplatonische Problem‘ bezeichnet werden, eigentlich ist es ein Problem der Rezeption.

Schon der Ausdruck „das Eine“ als Übersetzung von τὸ ἓν ist allerdings gefährlich, weil er zur Hypostasierung verleitet, d. h., er verleitet dazu, für das Eine „etwas“ einzusetzen, am ehesten wohl Gott. Somit scheint es, als ob Proklos und der Neuplatonismus die Vielheit, d. h. die vielen Dinge und die vielen Arten der Dinge, aus dem absoluten Einen hätten deduzieren wollen; es kann ja nicht sein, dass die vielen Dinge vor Gott sind.

Dem wird hier entgegengehalten, dass es Proklos um das Sein des Seienden geht, er will die Struktur und den Sinn von Sein zeigen, insofern ist das Buch ein Grundkurs; diese Struktur soll die Anleitung sein oder die Grundlage abgeben für das Verständnis der konkreten Welt. „Das Eine“ ist aber nicht eine a priori bekannte und erkannte Auskunft, die man zum Verständnis von allem voraussetzen oder verwenden kann, es ist das Gesuchte, das in verschiedenen Weisen je und je zu Findende; in dieser Hinsicht gleicht sie funktionell der πρώτη οὐσία bei Aristoteles. Es darf weiterhin nicht vergessen werden, dass τὸ ἓν nicht nur im Neuplatonismus sondern schon bei Aristoteles nicht nur als „das Eine“ (aber auch dann nicht als Ding), sondern ebenso sehr als „die Einheit“ gedacht werden muss – und als solche doch nicht eine Eigenschaft eines Dings ist; τὸ ἓν ist in diesem Punkte τὸ ὄν vergleichbar.

Es ist interessant, dem Werk eines Philosophen in die weitesten Verästelungen zu folgen. Das Bild wird dann nuancenreich. Ebenso interessant und legitim ist es aber auch, diese Vielfalt und diesen Reichtum auf Kernaussagen zu reduzieren, oder besser, die diese Vielfalt organisierenden und leitenden Fragen zu suchen. In diesem Sinne kann man sagen, dass das Fazit der Standardinterpretation darin besteht, dass Proklos und der Neuplatonismus generell die Vielheit, d. h. die vielen Arten von Dingen und die vielen Dinge in diesen Arten, aus dem Einen deduzieren wollten.³⁰ Die Art, wie die Dinge aus dem Einen deduziert werden, kann diskutiert werden, die Schöpfung ist nur die christliche Variante davon.

³⁰ Radek Chlup, 48:

“The alpha and omega of Neoplatonism is the assumption of the wholly transcendent One understood as the highest principle of all things. ...Plotinus ... (49) made it the cornerstone of his philosophical system. The Platonic tradition takes it for granted that this imperfect visible world of ours is derived from a higher kind of reality characterized by total perfection.”

Eine Alternative zu dieser Position wäre die Ansicht, dass der Neuplatonismus die faktisch vorhandenen vielen Dinge systematisch in Einheiten ordnen wollte. Beide jedoch enden in bestimmten Behauptungen über die Dinge.

Gegenüber solchen Versuchen, Proklos zu unterstellen, er habe die möglichen zentralen Behauptungen des neuplatonischen Systems daustellen wollen, versucht die vorliegende Darstellung aufzuzeigen, dass Proklos in der *Stoicheiosis* primär gar keine Behauptung aufstellen wollte, weder im realistischen noch im idealistischen Sinne.

Die Pointe der *Stoicheiosis Theologike* bestehe darin, so lautet die These, dass Proklos in diesem Text die Grundlinien der herrschenden Meinungen seiner Welt sucht und darstellt.

Diese Grundlinien konkretisieren sich in Grundunterscheidungen, Grundbegriffen und Grundwerken. Das Set dieser Grundmeinungen nenne ich Meinungswelt. Diese ist kein freischwebendes Modell, kein Entwurf des Denkers, der durch die Erfahrung in der Wirklichkeit bestätigt werden sollte, sondern sie sind Ergebnisse der Reduktion zeitgenössischer Meinungen auf ihre Prinzipien, selbstverständlich innerhalb einer Tradition, die dies auch schon gemacht hat.

So betrachtet fragt Proklos nicht primär, wie es nach dem „gesetzten Einen“ noch Vielheit geben könne. Seine Frage beginnt vielmehr bei der Erfahrung der Vielheit. Diese Erfahrung ist nicht jene Erfahrung, die sich der Realismus vorstellt, der meint, das ‚reine Ding‘ sei erfahrbar,³¹ sondern sie anerkennt, dass die Erfahrung je schon eingebettet ist in eine Meinungswelt, die es eben aufzuklären gilt.

Proklos fragt, wie oder über welche Vermittlungen dem Vielen in der Vielfalt seiner Einheitsweisen, die Einheit schlechthin vermittelt ist. Dieser Bezug des Vielen zur Einheit muss gedacht werden können, denn, wie schon Platon und Aristoteles erkannt haben, und wie es auch heute noch eine kaum zu umgehende Einsicht ist, gibt es ohne Einheit kein Sein und kein Verstehen. Darauf weist Proklos gleich zu Beginn der *Stoicheiosis* im ersten Satzes hin:

πάν πλήθος μετέχει πη τοῦ ἑνός.

Jede Vielheit hat in einer je bestimmten Weise an der Einheit teil.

Bei Aristoteles wurde diese Einsicht im Satz ἓν τὸ ὄν ausgesprochen, „das Seiende ist eines.“ Dieser Satz wurde allerdings ergänzt durch τὸ ὄν πολλαχῶς λέγεται, „das Wort ‚seiend‘ wird in vielfacher Weise ausgesagt.“ Damit wird auch die Einheit vielfältig, was auch bei Proklos der Fall ist. Beides jedoch, weder Sein noch Einheit sind mögliche Prädikate von irgendetwas, es sind nicht Bestimmungen einer Gattung sondern sie kommen jedem Einzelnen zu. Einheit ist keine Setzung, sie ist das, was vor aller Reflexion all unser Tun und Reden leitet und das, was die Reflexion aus der Einsicht in Grundlagen von Meinungen als ihr Resultat vorweisen kann.

Ein einflussreicher Strang neuplatonischer Interpretation behauptet, Proklos bezwecke mit seiner Philosophie letztlich den Vollzug theurgischer Praxis.³² Die einen sagen, in der Spätantike habe sich die Zuflucht zur Theurgie nahegelegt, weil die Distanz zwischen Mensch und Gott sich enorm vergrößert habe, so dass neue Mittel zur Vereinigung mit Gott gesucht werden mussten.³³ Andere argumentieren von einer religiös oder existenziell interessierten Position aus, die ihr gutes Recht hat. Die faktische Bedeutung des Kults für Proklos kann gar nicht bestritten werden, dafür ist sie zu gut bezeugt. Es ist aber nicht dasselbe, zu behaupten, Theurgie sei für Proklos persönlich sehr wichtig gewesen, oder zu behaupten, Theurgie sei der Punkt Omega im System oder der Zielpunkt seines Denkens gewesen.

Wenn der gelingende Vollzug theurgischer Praxis der Hauptpunkt der proklischen Philosophie sein sollte, stellen sich mindestens zwei Fragen. Die erste Frage lautet, ob der Vollzug theurgischer Praxis jenen Interpreten selbst gelungen ist, die diese Interpretation vertreten. Wenn dies die Pointe der Philosophie des Proklos sein soll, dann muss es auch

³¹ Der Realismus erkennt den Widerspruch nicht, der im Anspruch „das reine Ding erfahren“ liegt.

³² Beispielsweise Sara Rappe, 2000.

³³ H. D. Saffrey, 1990, 49 und 54.

irgendwie zu machen sein, sonst bleibt diese Philosophie ohne Wirkung. In der Literatur finde ich niemanden, der das von sich behauptet.³⁴

Die zweite Frage lautet, ob dieser Vollzug überhaupt in einem anderen als in einem rein persönlichen Sinne relevant sein könne, ob der Vollzug der Vereinigung mit Gott, das mystische Erlebnis, eine Bedeutung für andere als für den die Vereinigung je Vollziehenden hinaus habe.³⁵ Wenn das, wie zu vermuten, nicht der Fall ist, dann wäre dieser Punkt weiterhin weder verhandelbar noch der Argumentation unterworfen. Damit aber ist der Bezug zur Philosophie aufgegeben – was zu tun allerdings niemandem verboten ist. Wenn die Möglichkeit des Vollzugs theurgischer Praxis als gegenwärtig nicht relevant angesehen wird, aber das Hauptziel der proklischen Philosophie sein soll, dann ist diese eben in ihrem Hauptziel gegenwärtig nicht relevant.

Dem kann die Position gegenübergestellt werden, dass – wie auch immer es um die Theurgie stehen mag – Proklos eine Frage, die Frage nach dem Sein, gestellt hat, eine Frage, die auch wir stellen müssen, und dass seine Antwort, *sein* sei die Einheit, oder das Zugleich von Verweilen–Ausgang–Rückkehr, ebenfalls für uns heute noch sinnvoll und relevant ist.

2.3. Darstellung und Inhalt

Eine der Schwierigkeiten der Lektüre der *Stoicheiosis* besteht darin, dass es immer wieder so scheint, als ob Vorhandenes durch das Eine erzeugt oder hervorgebracht werde. Das bringt grösste Schwierigkeiten, weil das Hervorbringen (in welcher Weise auch immer) von Anderem Unterschiede in das Eine bringen, die nicht sein dürfen. Dasselbe Problem hat die christliche Variante der Schöpfung, wo vermieden werden muss, dass Gott durch diese irgendwie verändert wird. Aber auch, dass anderes durch das Einheitssystem geordnet werden sollte, ist ganz widersinnig, denn neben oder ausser oder vor der Einheit kann nichts *sein*, sogar das Vorhandene ist durch Einheit bestimmt.

Durch die Form seiner Darstellung macht Proklos deutlich, dass er in der *Stoicheiosis* seine wichtigste Einsicht möglichst rein, ohne jede Beimengung (beispielsweise durch Bezug auf das, was andere zur vorliegenden Frage gesagt haben oder durch Zitate von Autoritäten), darstellen will. Diese Einsicht besteht darin, dass der Einheitsgedanke *für alles* konsequent durchgeführt werden kann und muss. Was dabei wie ein Monismus aussieht, darf aber nicht im Sinne eines naiven Realismus verstanden werden, der damit rechnet, dass Proklos alle die vermittelnden Instanzen und Stationen als Entitäten unterschiedlicher Art besetzen will, wodurch eine grosse Zahl unterschiedlicher Sorten von Dingen entstehen. Dieser Schein hat oft Befremden hervorgerufen und als Anlass zur Kritik gedient. Doch der Monismus von Proklos ist nicht realistisch.³⁶ Durch die Darstellung der vermittelnden Instanzen soll vielmehr für ein jegliches vom Vielen die Möglichkeit sichtbar werden, dass alles in je seiner Weise Eines und Einheit sein kann. Deshalb zeigt Proklos vom je in Frage Stehenden einen Weg über Vermittlungen zur Einheit. Diesen Weg darzustellen ist der Sinn des Ausdrucks, dass das je Obere das je Untere in je verschiedener Weise „begründe.“ Dieses Vorgehen ermöglicht es, den Zusammenhang zwischen den je unterschiedlichen Weisen der Einheit des Einzelnen über eine letztlich geringe Anzahl von Stufen oder Schritten mit der schlichten und unteilbaren und unsagbaren Einheit darzustellen. Daraus erhellt, dass seine Einsicht ebenso wenig im Sinne einer Schöpfungs-idee verstanden werden darf, so als ob ein „Eines“ das Viele aus sich heraus

³⁴ Weder die bereits genannte S. Rappe noch D. Van Liefferinge, 1999, die immerhin die Theurgie das *relation privilégiée entre les dieux et les hommes* bestimmt (281) und für Proklos festhält, dass nur die Theurgie und nicht der Nous (262) zur Vereinigung mit Gott, dem eigentlichen Ziel des philosophischen Lebens, führe, tun das; noch viel weniger H. D. Saffrey, 1990, 153–171.

³⁵ Beierwaltes, Proklos, ²1979, 294–295: „Vollzug dieses Göttlichwerdens selbst ...ist nicht lediglich als eine „τέλος-Formel“ der Ethik als einer Disziplin der Philosophie zu begreifen, sondern als vollendendes Ziel von Philosophie überhaupt.“ Dergleichen ist möglich, weil „der Mensch durch den Rückgang des Denkens in sich selbst seinen göttlichen Grund entdeckt ...“ 296.

³⁶ Dass er dies sei, ist ganz allgemein als selbstverständlich angesehen. Beispiele: A. C. Lloyd, 1970, 305ff., oder R. T. Wallis, 1995 (2. Auflage), 124, schreibt Iamblich das *principle of logical Realism* zu, 125 mit Zustimmung zu Lloyd; bei A. C. Lloyd, 1990, 137, heisst es, auch die blossen Abwandlungen des eigentlich Seienden könnten noch genügend Ähnlichkeit mit diesem haben, so dass sie doch noch mehr oder weniger real seien, und die zwei Reihen (die der Abwandlungen und die des Seienden) würden eigentlich koinzidieren.

produzieren oder hervorgehen lassen würde. In der Durchführung des Einheitsgedankens soll nichts anderes einsichtig werden, als dass es für ein jegliches vom Vielen möglich ist, in je seiner Weise Eines und Einheit zu sein, denn ohne dieses gibt es kein Sein und kein Erkennen.

Es ist deshalb in grösstem Umfange mit bildlicher oder uneigentlicher Redeweise zu rechnen. Das ist nicht erstaunlich, wenn in allem Ernst vom Ersten gesprochen werden soll. Das Erste ist nie in direkter Weise fassbar oder artikulierbar. Von Proklos können wir lernen, dass Einheit und Sein nicht Fixes, Gegebenes, keine Data oder Tatsachen, noch viel weniger Dinge sind, dergleichen ist Seiendes. Einheit und Sein sind Prozess, Entwicklung, Einheit ist werdende Einheit, und Sein ist gerade auch im Sich-Unterscheiden, im Sich-anders-Werden Eines.³⁷

Für uns ist es zwar schwierig aber unerlässlich, die Darstellung von der Sache selbst zu unterscheiden. Die Sache ist der konsequent durchgeführte Einheitsgedanke. Das heisst, dass einerseits der einfache Gedanke der Einheit erfasst und ausgedrückt werden muss und andererseits gezeigt werden muss, dass diese Einheit in überhaupt allem, was ist, wirksam ist. Dabei ist zu berücksichtigen, dass das Insgesamt dessen, was ist, nicht ein Kontinuum zu bilden scheint, sondern diskret ist und sich in einige wenige bestimmte Weisen der Einheit ordnet. Das führt zu mehreren Weisen der Einheit neben oder unter der Einheit selbst. Diese Weisen der Einheit heissen im Neuplatonismus generell Hypostasen, in der *Stoicheiosis* im Besonderen sind es die Henaden, der Nous, die Seele und der Körper.

Proklos will in der *Stoicheiosis* nichts als die reine Ordnung und Gliederung seiner Antwort auf die Frage „Was heisst *sein*?“ darstellen. Diese Frage betrifft alles insgesamt, das je Einzelne nicht weniger als die Hypostasen von Körper – Seele – Geist – Einheit. Zur Darstellung seines Gedankens bedient er sich zum Teil synchronisch-statischer Metaphern. Zu diesen gehören die Ausdrucksweise der Teilhabe und die Rangordnung der Götter. Er bedient sich aber auch mehr diachronisch-dynamischer Metaphern. Dazu gehören das Hervorbringen und Hervorgehen, das Begründen. Beide Arten der Metaphern aber dienen dem gleichen Zweck. Beide haben die Funktion, die Sache selbst, die *sensu proprio* gar nicht gesagt werden kann, so wie es eben menschenmöglich ist, auszurücken. Beide sind nur Ausdrucksweisen, nicht die Sache selbst. Der Hauptpunkt des Systems besteht darin, dass sich die Grundstruktur der Mone–Prohodos–Epistrophe auf jeder Stufe an jedem Punkt wiederholt (P 25), deshalb hat das Seiende eine „kreisartige Wirklichkeit“ (P 33).

Proklos kennt und gebraucht zwar den Unterschied zwischen dem inhaltlichen und dem funktionalen Gebrauch von Begriffen, doch er kennzeichnet ihn kaum. Umso mehr muss dieser Unterschied beachtet werden. Es ist beispielsweise ein grosser Unterschied, ob von der „Seele“ die Rede ist, die wir als Menschen und Lebewesen haben oder sofern sie als eine der Weisen von Einheit fungiert. Die Nicht-Beachtung dieser Unterscheidung führt zur Vergegenständlichung, zur „Hypostasierung.“ Aus Ordnungsbegriffen bzw. Seinsbegriffen werden dann Dinge oder Gruppen von Dingen. Die *Stoicheiosis* beschränkt sich nahezu ganz auf den Gebrauch funktionaler Begriffe. Trotzdem sieht es oft so aus, als ob Proklos durch sein „System“ Vorhandenes erzeugen oder ordnen wollte, doch das Ziel seiner Überlegungen ist es, die Gliederung des Seins im Ganzen aufzuzeigen.³⁸

Durch die Art und Weise, wie Proklos die Götter einsetzt, soll die Hierarchie der Einheitsweisen in Bildern darstellbar werden, die seinen paganen Zeitgenossen verständlich sind. Die Frage nach der Einheit und die damit unmittelbar verknüpfte Frage nach der Vermittlung des gegebenen Vielen mit der Einheit sind die für den Gedanken relevanten Fragen. Die Götter haben bei Proklos eine vergleichbare Funktion wie in den Genealogien der Götter, die Hesiod darstellt. In beiden Fällen wird damit ein unzeitliches System – die Welt – darstellbar entfaltet. Sei es, dass Proklos hoffte, hiermit dem mächtig gewordenen Christentum etwas entgegenstellen zu können (so die These von Saffrey), oder sei es, dass dies nicht zutrifft, jedenfalls sind sein Bezug auf die Götter und auf die Idee einer durchgängigen Begründung zugleich

³⁷ Siehe die Bemerkungen zu Verweilen–Ausgang–Rückkehr.

³⁸ Es scheint mir, dass Dominic O'Meara, „La science métaphysique de Proclus,“ in: A. Ph. Segonds, C. Steel (edd.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Leuven / Paris 2000, etwas Ähnliches im Sinn hat, wenn er seine These wie folgt formuliert: „Les *Éléments de Théologie* de Proclus expriment la conception d'une science métaphysique découlant de la lecture proclienne de la deuxième partie du Parménide ...“

Tradition und Tribut an den Zeitgeist, und keinesfalls sind die Götter hier als reale *primi motores* gemeint. Die realistisch orientierte Standardinterpretation behauptet, dass Proklos „begründen“ so verstehe, dass damit die Welt aus dem Einen deduziert werde, sei das nun ideell oder real. Aber auch bei Proklos heisst „begründen“ viel mehr als bloss „herstellen.“ Das eigentlich zu Verstehende ist der Zusammenhang des Vielen mit der Einheit. Wir brauchen ein Verständnis davon, dass und wie das Viele in verschiedener Weise erst durch und dank der Einheit je ist, was es ist. Die Darstellung von Begründungsverhältnissen dient der Darstellung der Rangordnung. Sowohl die Rede von den Göttern wie auch die vielfachen Weisen, den Zusammenhang des Vielen mit der Einheit als ein Begründen darzustellen, gehören zur Form der Darstellung, nicht zur Sache. Mit ihnen soll die im proklischen Monismus herrschende Hierarchie sagbar und ausdrückbar gemacht werden.

2.4. Inhalt: Grundlinien einer Welt

Die Rezeptionsgeschichte proklischer Gedanken und Texte ist nicht zu vergleichen mit der von Platon oder Aristoteles. Die direkte Auseinandersetzung mit Proklos ist nicht kontinuierlich wie bei diesen, sondern beschränkt sich auf wenige Etappen der Geschichte, zunächst natürlich auf seine Nachfolger und Schüler, eine spätere sehr intensive Rezeption proklischer Gedanken hat im Deutschen Idealismus stattgefunden. In Proklos hat Hegel einen ehrwürdigen Vorfahr der dialektischen Bewegung gefunden.

Dennoch ist seine Wirkung enorm, die Umformung aristotelischer Gedanken und Fragen in theologische Thesen verdankt sich zu einem grossen Teil der indirekten Wirkung proklischer Texte im Mittelalter, als der *Liber de Causis* und die Schriften des Pseudo-Dionysios Areopagita rezipiert wurden, eine entsprechende Wirkung Plotins erfolgte über die *Theologia Aristotelis*.³⁹ Auf solchen Wegen haben Proklos und der Neuplatonismus im Allgemeinen Einfluss auf das christliche Gedankengut genommen, diese Vermittlung hat auf das Verständnis aristotelischer und proklischer Gedanken zurück gewirkt. Legt man die so entstandene und heute noch herrschende Standardinterpretation zu Grunde, muss man leider der Feststellung von Radek Chlup, 2012, 284, zustimmen:

Few of us would nowadays be willing to take seriously Proclus' ontological hypostases and consider them as completely realistic entities existing 'out there', independently from us.

Das bedeutet, dass die proklische Philosophie eigentlich bedeutungslos ist. Immerhin kann Radek Chlup auf die negative Theologie hinweisen, die sich auf Proklos beziehen kann – immerhin eine Theologie! – als etwas, das an Proklos heute noch relevant sein könnte, mindestens gilt das für einige aus dem zahlreichen Kreis katholischer Proklos-Interpreten.

Gegenüber der christlichen Vereinnahmung und dem Einbau in einen Idealismus steht hier der Versuch, zu zeigen, dass der Zielpunkt des *Grundkurses über Einheit* die Darstellung der Grundlinien von Proklos' Welt ist, und zwar in der Weise, dass die Reflexion auf seine Welt auch für uns hier und jetzt noch von Relevanz ist.

Ein Störfaktor im Verständnis von Proklos scheint die Theurgie zu sein. Wie kann man Gedankengebäude von der Komplexität errichten, wie es Proklos tut, und gleichzeitig an die Wirksamkeit magischer Praktiken glauben? Die Theurgie kann der persönlichen Seite von Proklos und nicht dem System selbst zugerechnet werden, auch wenn Proklos sein System für die Begründung der Theurgie benutzt hat. Auch für Plotin war die Einheitserfahrung möglicherweise einer der Anlässe zu seiner Philosophie, doch gegenüber der Magie war er zurückhaltend, wenn nicht gar negativ eingestellt.⁴⁰

³⁹ Siehe Siorvanes, 1996, 27–47, und Radek Chlup, Chapter 10.

⁴⁰ Cf. *Vita Plotini*, cap. 10; cf. dazu den Beitrag von Luc Brisson, 1992; cf auch John Dillon, "Intellect Sober and Intellect Drunk: Some Reflections on the Plotinian Ascent Narrative," Trinity College Dublin, 2000, download bei academia.edu.

Die Rede von den Göttern gehört mindestens in der *Stoicheiosis* bloss zur Ausdrucksweise und nicht zum Inhalt. Auch ihre Identifikation mit den Henaden zeigt, dass von Göttern deshalb die Rede ist, weil sie Funktionen in einem System sind, nicht aber, weil sie Bewohner eines Olymps oder Empfänger von Opfern sind. Proklos kann diese Ausdrucksweise verwenden, weil er damit an etwas appellieren kann, das seinen nichtchristlichen Zeitgenossen unmittelbar verständlich ist. Soweit apologetische Anliegen damit verknüpft sein sollten, gehören sie zwar wieder zum Inhalt, aber nicht zum philosophischen, sondern zum politischen.

Es ist legitim, zwischen dem Gedanken selbst und der Verwendung des Gedankens durch den Denkenden zu unterscheiden. Auch dann, wenn für den Autor selbst die Verbindung seiner Gedanken mit einer bestimmten Praxis sehr wichtig war, können seine Gedanken ohne diese Verbindung betrachtet werden. Gerade in der *Stoicheiosis* macht Proklos dies selbst. Die Unterscheidung eines Systems von seiner Verwendung durch dessen Autor ist insbesondere auch deshalb notwendig, weil gerade in die Verwendung zeitgebundene Zwecksetzungen einfließen. Der Begriff der Existenz bei Thomas beispielsweise lässt sich nachdenken, auch wenn man nicht im Sinne hat, selbst damit Gottesbeweise auszuführen; die Argumentation von Marx lässt sich verstehen, auch wenn man damit keine Revolution inszenieren will. Wenn man eben dies bei Proklos tut, wird man einen heute noch relevanten und denkwürdigen Gedanken finden – und einzig um diesen soll es hier gehen.⁴¹ Auch Proklos nämlich stellt die Frage „Was heisst *sein*?“ Seine Einsicht und seine Antwort darauf lauten: Sein heisst Eines-Sein. Doch davon gibt es Weisen und Formen. Damit reiht Proklos sich ein in die Tradition anderer Denker, die dieselbe Frage gestellt haben, beispielsweise Platon, der entdeckt hat, dass die Idee das Sein ist, Aristoteles, der, darauf reflektierend, die *νόησις* als das Sein gefunden hat.

Ich versuche in dieser Darstellung den Blick darauf zu lenken, dass der *Grundkurs über Einheit* die Grundlinien einer Welt zeigt. Die hauptsächlich christlichen Interpretationen, die sich unterdessen angelagert haben, sollen beiseite bleiben. Damit ist weder negiert noch bestritten, dass diese Interpretationen zu ihrer Zeit, im Mittelalter, sinnvoll waren. Die Aufnahme von Proklos – natürlich auch von Aristoteles – im Mittelalter zu eigenen Zwecken war ohne Zweifel zeitgemäss und sinnvoll, dass man heute noch dasselbe macht, eher nicht.

Die Grundstruktur der Weisen und Formen von *sein* ist nach der Einsicht von {Proklos Mone–Prohodos–Epistrophe}, d. h. {Verweilen–Hervorgehen–Sich-zurück-Wenden}. Vor allem diese Dreiheit darf nicht wiederum dinglich festgemacht werden, weder als Gruppen von Dingen noch auch als zeitliche Phasen einer Bewegung oder im Sein einer Sache. Die drei sind unzeitliche Seinsmomente des Seienden. Was auch immer und wie auch immer etwas im wesentlichen oder im unwesentlichen Sinne ist, *ist*, indem es zugleich verweilt, hervorgeht und sich auf sich zurückwendet. Bei der *ἐπιστροφή* scheint es offensichtlich zu sein, dass sie nicht realistisch zu verstehen ist. Proklos will nicht sagen, dass die Dinge faktisch zu ihrem Anfang zurückkehren. Dasselbe gilt aber auch für *μονή* und *πρόοδος* (hierzu vergleiche unten den Kommentar zu PP 25–39).

Im ersten Teil entwickelt Proklos aber nicht nur die Gliederung der Hypostasen Hen – Nous – Psyche – Soma (P 20), sondern auch die Unterscheidungen in Einheit und Vielheit, das ist die erste und absolut grundlegende Unterscheidung, in Grund – Begründetes, in Teilgebendes und Teilehmendes, in Ganzheit und Teil, in Verweilen – Ausgang – Rückkehr (PP 20–39), in Monaden und das diesen Folgende. Damit beschreibt Proklos seine Meinungswelt durch deren Grundunterscheidungen.

2.5. Grund-Gliederungen und Grundbegriffe der *Stoicheiosis Theologike*

Die wichtigste Gliederung bei Proklos ist gewiss, sowohl in der Standardinterpretation wie auch hier, die in Körper, Seele, Nous und Hen. Doch der Streit beginnt bei der Frage, was in dieser Gliederung gegliedert werde. Die Standard-

⁴¹ Wenigstens der Absicht nach ist R. B. Harris (ed.), 2002, zuzustimmen.

interpretation nimmt an, es seien Gegenstandsklassen in einem realistischen Sinn, inklusive das Eine, wofür dann, wer will, Gott einsetzen kann.⁴²

Hier steht der Versuch, die These plausibel zu machen, dass diese Gliederung eine Liste unterschiedlicher, aber voneinander abhängiger oder miteinander verknüpfter Weisen der Einheit ist, erweitert mit dem Prinzip Einheit selbst. Man könnte diese Gliederung formal so fassen:

{ [Körper / Seele / Vernunft] : Einheit }

Die Unterscheidungen von Proklos ermöglichen es, alles, was wir faktisch sehen, womit wir es je zu tun haben, womit wir handeln, was wir denken, in das Prinzip Einheit einzubeziehen. Ein und dasselbe Ding ist je nachdem in seiner körperlichen, in seiner psychischen oder eben in der noetischen Weise der Einheit. Über die Vermittlungen der Einheit selbst mit den einheitlichen Dingen wird nicht die Anzahl der Dinge („Entitäten“) vermehrt, wie man zu sagen pflegt, sondern ein und dasselbe erscheint in verschiedenen Weisen der Einheit, und durch die Hypostasen wird ersichtlich, wie und warum es überhaupt *sein* kann, womit auch, aber nicht primär und nicht nur „existieren“ gemeint ist. Proklos geht den vielfältigen Unterschieden des je unterschiedlichen Seins nach. Die Standardinterpretation stellt gerne die Hypostasen als Stufen oder Etappen von Dingen dar, die aus der obersten Hypostase, dem Einen, emanieren. Proklos gebraucht die Metaphorik von ‚oben‘ und ‚unten‘, dies hat vermutlich durch ihre eingängige Bildhaftigkeit viel zur modernen Hypostasierung und Verdinglichung der Hypostasen beigetragen.⁴³

Betrachten wir einmal ein anderes Bild für das System der Hypostasen, siehe Abbildung 2.1. Natürlich hat auch dieses andere Bild seine Tücken, immerhin lenkt es wenigstens von der linear vertikalen *top-down*-Hierarchie ab. Denken wir uns („zum Scherz,“ würde Plotin sagen) die Hypostasen als ein euklidisches Koordinatensystem, dessen Origo mit τὸ ἕν und dessen x-, y- und z-Achsen mit Nous, Psyche, Soma angeschrieben sind. In diesem Bild ist die Origo das Prinzip des Ganzen. In dieses Koordinatennetz kann man sich Kugeln eingeschrieben denken, mit einem beliebigen Mittelpunkt, auch Origo kann ein solcher sein; diese Kugeln sind nun je und je zugleich noetisch, psychisch und somatisch bestimmt sind, in je verschiedener Weise, je nachdem, auf welchem Punkt der Kugel man sich befindet. Und irgendwo sind auch die noetischen, psychischen oder somatischen Bestimmungen „gleich null,“ d. h., was wir betrachten, hat keine entsprechenden Bestimmungen. Die Origo kann als Metapher für die „Absolutheit“ der Einheit oder für die Einheit als Prinzip stehen, und die den drei Achsen nach sich erweiternden und immer grösser werdenden Kugeln für ihr „Hinausgehen“ in die Vielheit.

Gewiss gibt es auch für Proklos Gegenstandsklassen, doch das ist nicht der Punkt, um den es geht. Wer Gegenstandsklassen ansetzt, hat die Ordnung, die bei Proklos erst entwickelt wird, schon vorausgesetzt. Dieser Bleistift, mit dem ich das skizziere, dieses Laptop, mit dem ich schreibe, die Brille, die mir zu sehen erlaubt, was auch immer, auch die Freizeit, die ich mir zur Ausführung dieses Textes nehme, die Familie, die mir erlaubt, die dafür notwendige Gemütslage zu haben, die Griechischkenntnisse, die ich dafür einsetze – schlicht, was auch immer ich in den Blick fassen mag –, seine Position lässt sich auf einem der Kreise um die Origo finden, und es trägt entsprechend in unterschiedlicher Weise somatische, psychische und noetische Bestimmungen. Der Bleistift ist ein leicht teilbares Körperding, hat seine

⁴² Dies ist *communis opinio*; eine Vorstellung davon gibt die Lektüre des Kapitels *The One*, in Siorvanes 1996, 179–183; oder D. J. O’Meara, 1996, 67, der denkt, dass Proklos Dinge ordnen wolle: *In particular I suggest taking the terms “prior” (proteros) and “posterior” (husteros) as expressing a way of ordering things.*

⁴³ Emanation: Rudolf Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke, Berlin 1899, unter *Emanation*: „Die Emanation ist ein Hervorstrahlen (περίλαμψις) und damit ein Schaffen der Wesen aus dem für sich bleibenden göttlichen Lichte.“

Christian Wildberg wendet sich gegen die Realismus-nahe Fassung von Emanation: Wildberg, Christian, „Neoplatonism“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/neoplatonism/>>:

“Before we move on to discuss the outer effect of this inner activity of Consciousness, we must correct the common assertion that what we are dealing with here is a process of “emanation”. To be sure, Consciousness (or Intellect) somehow emerges from the activity of the First, but calling this a process of emanation, with its obviously materialist connotations, is misleading.”

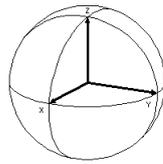


Abbildung 2.1.: Einheit – Origo

begrifflichen Bestimmungen und ist schliesslich Teil eines bestimmten Weltganzen (und zwar nicht eines realistischen, sondern eines durch Meinungen bestimmten, worin der Bleistift eine ganz bestimmte Stelle erlangt) – in dieser Weise ist er eben noetisch.

Die Hypostasen sind nicht Seiendes, auch Nous und Psyche nicht. Ὑπόστασις bedeutet im vorphilosophischen Sprachgebrauch den Bodensatz, der sich ergibt, wenn Flüssigkeiten wie Urin oder Fruchtsäfte eine Weile lang stehen gelassen werden. Im philosophischen Sprachgebrauch bezeichnen die Hypostasen Bereiche relativer Stabilität von Einheit, gleichsam „Verdichtungen von Sein,“ wie das, was sich in einer Flüssigkeit als Absatz zeigt, was vorher auch vorhanden, aber eben nicht sichtbar war. Wenn man die Hypostasen als „Ebenen“ relativer Stabilität von Einheit bezeichnet, könnte man sagen, dass in allen Hypostasen alles ist, nur in verschiedener Weise der Einheitlichkeit.

Ob das Sein ein Kontinuum bilde oder nicht, mag offen bleiben, doch offensichtlich erweisen sich einzelne Bereiche des Seins als relativ stabil. Hypostasen sind „Orte“ (auch wieder nur ein Bild), Weisen von Sein, Wirklichkeitsformen, in denen Seiendes sich je und je „verfestigen“ und relativ dauerhaft werden kann. Das Kriterium der Ordnung ist dabei der Grad der Einheitlichkeit. Die Hypostasen teilen nicht das Seiende im Ganzen in Gruppen von Entitäten auf, sondern alles, was ist, ist in allen drei Hypostasen, aber in verschiedenen Weisen von Einheitlichkeit. Z. B. in der Weise der Einheit, die ein Lebewesen aus Fleisch und Blut haben kann – so ist es in der Natur. Oder in der Weise der Einheit, die ein Gedanke haben kann – so ist es in der Seele. Oder als ein Knotenpunkt in im Netz einer Meinungswelt, so ist es im Nous (Vernunft). – Das kann mit dem eigenartigen Phänomen verglichen werden, dass in jedem einzelnen Satz einer Sprache je die ganze Sprache mit-enthalten sei. Der einzelne Satz hat seinen Sinn nur im Ganzen der Sprache. So steht es mit dem Seienden im Nous. Die Vernunft ist die Welt als Struktur (ich nenne sie Meinungswelt) gegenüber der Physis, welche die Welt als Dinge ist.

Hen, Nous, Psyche, Physis sind insofern nicht verschiedene Dinge, denn sie sind überhaupt nicht Dinge, sondern Stabilitätsphasen eines Prozesses, der Sein heisst, und dessen Prinzip die Einheit ist. In diesem Sinne sind es „Verdichtungen von Sein,“ was natürlich auch wieder nur metaphorisch gesagt ist. Doch das, was ist, hat je verschiedene Weisen der Wirklichkeit und Einheit.

2.6. Sein – Wirklichkeit

„Dem Sein nach“ und „der Wirklichkeit nach“ ist eine sehr häufige Unterscheidung in der *Stoicheiosis*. Sie wird in verschiedenen Zusammenhängen gebraucht, beim ἀνταρκέξ (PP 9 und 40), beim Sich-auf-sich-selbst-Zurückwenden (P 16), bei der Selbstbewegung der Seele (P 20), bei der Darstellung des durch die Zeit Gemessenen (P 50), beim αἰώνιον (P 52, P 104, P 106), für den Nous (PP 169 und 170), für die νοερά (P 183) und im Zusammenhang mit der Seele (P 191).

Mit „dem Sein nach“ (κατ’ οὐσίαν) meint Proklos hier, dass etwas betrachtet werden soll in der Hinsicht, dass es alle Bestimmungen hat, die es als Wesen haben kann (also unabhängig von deren gegenwärtiger faktischer Realisierung). „Der Mensch, dem Sein nach betrachtet,“ würde also beispielsweise alle verschiedenen Lebensalter mit enthalten, die der Mensch haben kann. „Der Wirklichkeit nach“ (κατ’ ἐνέργειαν) umfasst demgegenüber jene Bestimmungen, die zu einer gegebenen Zeit oder in einer gegebenen Situation sozusagen „aktiv“ sind. Z. B. ist dann der Mensch, seiner Wirklichkeit nach betrachtet, ein Kind, solange er Kind ist, erwachsen, solange er erwachsen ist usw.

2.7. Teilhaben

„Teilhaben“ ist ein Grundbegriff der *Stoicheiosis* und ein Grundbegriff aller Formen des Platonismus.⁴⁴ Selbstverständlich übernimmt Proklos hier die platonische Ausdrucksweise. Diese hat Aristoteles schon, sehr zu Recht, als eine poetische Metapher bezeichnet. Doch ist das gar keine Kritik, das ist eine Feststellung des begrifflichen Status von Teilhabe. Dass hier eine Metapher gebraucht werden muss, hängt damit zusammen, dass die platonische Idee, woran die Dinge teilhaben, kaum durch etwas anderes zu ersetzen ist, und doch nicht klar gesagt werden kann, wie der Zusammenhang zwischen der Idee und den an ihr teilhabenden Dingen zu verstehen ist. Konkrete Versuche, diese poetische Metapher in einen Klartext zu verwandeln, sind entweder gescheitert oder einfach durch eine andere Metapher ersetzt worden.

Jedoch lässt sich die Frage formulieren, die damals Plato und jetzt Proklos veranlasst hat, zur Idee Zuflucht zu nehmen.

Wir haben eine klare Erfahrung der Gegenstände der Gedankenwelt und der Sinnenwelt und eine ebenso klare Erfahrung des Unterschieds dieser zwei Welten. Der Ausdruck „Teilhaben“ ist ein Versuch, den Zusammenhang zwischen diesen zwei Welten artikulierbar und argumentierbar zu machen. Dass die Gedankenwelt als solche in einem strengen, realistischen Sinn unpartizipierbar ist, ist nahezu trivial, denn das ist gerade der Sinn der Trennung der beiden Welten. Ein Körperding, sagen wir ein Tisch, kann als solches nicht gedankliche Teile haben, ein Gedankending, sagen wir der Begriff des Tisches, kann keine körperlichen Eigenschaften haben (er kann z. B. nicht verbrannt werden); wenn die eine Welt faktisch an der anderen teilhaben könnte, wären sie nicht mehr verschieden. Wir „sehen“ die Idee, die wir denkend erfassen können, wir „sehen“ aber auch die „Idee im Ding.“ Aber obwohl „die Idee im Ding“ ist, ist sie kein feststellbarer materieller Teil in bzw. von ihm.

Wir kennen Weisen der Teilhabe, die alltäglich und unproblematisch sind. Wenn ein Redner spricht und eine gewisse Anzahl Zuhörer ihm zuhört, haben alle am Gesagten teil. Man kann Freud und Leid mit einem oder mit mehreren Mitmenschen teilen. Gerade Zahlen teilen sich in der Eigenschaft „gerade.“ Vielleicht helfen solche Erfahrungen zum Verständnis dessen, was mit der Metapher intendiert war, es sind ja Beispiele ungegenständlicher Teilhabe. Wer hier Auskunft über den „ontologischen Status“ der Idee verlangt, macht sich gleich der Vergegenständlichung schuldig. Nur dinglich genommen ist die Idee eine Eigenschaft. Im Ding ist die Idee als Eigenschaft, nicht aber als Idee.

An solchen alltäglichen Beispielen lassen sich durchaus Bestimmungen ablesen, die auch auf die platonischen Ideen zutreffen (z. B. so, wie sie im *Phaidon* dargestellt wird), und vielleicht das Verständnis der Teilhabe erleichtern können. Es zeigt sich, dass jeweils jedes Teilhabende die Sache, d. h. die Idee, für sich hat, und zwar ganz. Es kommt nicht darauf an, ob viele oder wenige jemandem zuhören, sie hören alles, was er sagt, allerdings jeder wieder auf seine Weise, die bestimmt ist durch sein Vorwissen, seine Vorgeschichte. Das Partizipierte ist im Teilhabenden in der Weise, wie dieses so-und-so bestimmt ist. Das Ding „hat“ als Teilhabendes die betreffende Bestimmung. Es ist weiter überall so, dass das Partizipierte durch die Tatsache, dass an ihm teilgenommen wird, nicht verkleinert oder sonst verändert wird, es bleibt integral, was es ist. Weiter ist es so, dass das, woran etwas teilhat, jenseits des Teilhabenden steht; das Partizipierte ist

⁴⁴ Nach Siorvanes, 1996, 72 f. eine Ähnlichkeitsbeziehung; für Radek Chlup ist Vereinigung, *unification*, eine Art der Teilhabe, 164, man beachte auch das Kapitel 2.4 zur Partizipation, pp. 99ff.

auch in den genannten oder anderen Beispielen nicht ein Element der Gruppe des Teilhabenden. – All dies trifft auch auf den Begriff der Teilhabe bei Proklos zu.

Daraus folgt, dass wir auch bei der Einteilung ἀμέθεκτον – μετεχόμενον – μετέχοντα versuchen müssen, dies nicht als drei Gruppen von Dingen (und seien es Gedankendinge) zu verstehen. Es ist immer dasselbe, aber in verschiedener Weise. Mein Körper hat teil am Leben, das ihm seine Seele verleiht; die Seele und das Leben sind „im Körper,“ der Körper hat an der Seele insofern teil, als er beseelt ist; entsprechend partizipiert er an der Seele. Insofern ist die Seele ein mundanes Lebensprinzip; an der Seele selbst aber, als Systempunkt in einer Welt, kann gar nicht partizipiert werden. Wie auch sollte Ausgedehntes und Materielles sich mit etwas Unausgedehntem und Nichtmateriellem „berühren,“ so dass das eine eine Wirkung auf das andere hätte? Und doch haben Körper und Seele miteinander zu tun. Das System selbst und auch die Systempunkte können unmöglich Teile von dem sein, wofür sie System und Systempunkte sind.

Das Prinzip des Teilhabens hinterlässt für mich allerdings eine Frage, die mir von Platon bis Proklos unbeantwortet scheint.

Das Teilhabende hat je schon eine Natur, welche bestimmt, woran es teilhaben kann oder nicht.

Proklos sagt oft, dass nicht das, woran etwas teilhat, bestimmt, was das Teilhabende annehmen kann oder nicht, sondern dieses selbst. Das Teilgebende gibt alles, das Teilnehmende nimmt, was es kann (P 173, aber auch sonst oft).⁴⁵ Auch im Grundsatz „Alles ist in allem, aber in jedem in je eigener Weise“ steckt dieses Dilemma. Das eine Bestimmung Übernehmende bestimmt selbst die Weise, in der es die Bestimmung übernimmt.

Einerseits bestimmt das Eine vermittelt der Henaden alles, andererseits bestimmt das Teilnehmende selbst, was es annimmt und was nicht. Das Teilhabende ist schon etwas, bevor es teilnimmt, und es bestimmt, woran es teilnimmt. Das schränkt die Macht des Teilgebenden erheblich ein.⁴⁶

2.8. Proklos' Monismus

Die Unsagbarkeit des Einen bzw. der Einheit ist kein sozusagen mystisches Phänomen, sie hat einfachen logischen Grund: „Das Eine“ ist ein einfacher Begriff. Gewiss, auch „das Eine“ oder „die Einheit“ kann in mehrfachem Sinn gebraucht werden, doch hier ist die Rede vom ἓν, wie es Proklos in der *Stoicheiosis* gebraucht. Man kann sagen, dass die Hypostasen Nous, Psyche, Soma, Einheit in verschiedenem Sinne realisieren, dass also Einheit in Bezug auf diese einen mehrfachen Sinn hat, doch in Bezug auf das Prinzip Einheit selbst gilt das nicht. Natürlich kann auch ein einfacher Begriff umschrieben werden, es kann eine Kennzeichnung von ihm gedacht werden, aber es kann keine Erklärung für ihn geben, die auf Einfacheres zurückgreifen könnte. Jede Erläuterung von Einheit setzt ihrerseits ein Verständnis von Einheit voraus. Einheit ist hier ein irreduzibler Begriff. Man kann von ihm nur reden, indem man „anderes sagt“ (: ἀλληγορεῖν; oder eben metaphorisch sprechen).

Die Unaussprechlichkeit und damit Unerkennbarkeit des Einen⁴⁷ muss nicht als Jenseitigkeit eines Gottes verstanden werden, es folgt auch keine negative Theologie daraus. Um die hypostasierende Wirkung der Übersetzung etwas zu mindern, werde ich τὸ ἓν in der Regel mit „Einheit“ übersetzen. Das Verständnis des Einen als Gott ist eben bereits ein wirkungsgeschichtliches, eine – zu Zeiten sinnvolle – Interpretation. Jetzt geht es aber darum, in philosophischem Kontext einzusehen, dass „das Eine“ offenbar der Terminus ist für ein Erstes, das nicht das Erste einer Reihe ist, es ist gleichsam ein Erstes, das schon das Ganze ist. Wie auch immer man es fasst, es ist klar, dass für das Ganze, für das Erste

⁴⁵ Vorgänger dieses Prinzips bei Porphyry, *Sententiae* 10, siehe d'Ancona, in *Relire* ...295, die den Weg dazu von Plotin her aufzeigt; im Mittelalter ist daraus das Prinzip geworden: *omne quod recipitur in aliquo ad modum rei recipientis recipitur*.

⁴⁶ Onnasch-Schomaker versuchen dies p. LXXX abzuwenden, aber der Wortlaut vieler Stellen in der *Stoicheiosis* steht gegen sie.

⁴⁷ Das ist die Frage, die sich Damaskios in *De primis principiis* stellt.

und für das System weder Fragen in der Terminologie und Begrifflichkeit seiner Elemente gestellt werden dürfen noch Antworten in dieser Weise zulässig sind. Das Erste lässt sich in keiner Weise aus dem Zweiten korrekt erklären. Eine andere Weise des Redens und Denkens ist uns aber gar nicht möglich. Wir selbst als Denkende, auch unsere Gedanken, stehen auf der Seite der Elemente des Ganzen.

Ein Ausgangspunkt der Frage nach der Einheit kann sein, dass nichts von dem, was wir unmittelbar kennen, auf sich selbst gestellt ist. Jedes gründet in einem anderen, jedes ruht auf einem anderen. Bei dieser Ausgangslage kommt schnell die Frage – sie hat auch zu Proklos' Zeiten schon eine lange philosophische Tradition – ob dieser Punkt sich immer wieder je zurückschiebt, so dass man nie zu einem Anfang, zu einem Ersten, kommt, oder ob ein solches denk- und seins-notwendig ist. Im letzteren Fall wäre noch zu bedenken, dass auch dann, wenn etwas denknotwendig ist, noch nicht mitgegeben ist, dass es auch seinsnotwendig ist. Weiter ist klar, dass die Denknotwendigkeit auf eine je bestimmte Welt bezogen ist; Denknotwendigkeiten verschiedener Welten können sich unterscheiden.

Es scheint also, dass das neuplatonische Philosophieren mit einer *Denk-Erfahrung* einsetzt, die auch wir nachvollziehen können, und *nicht*, wie oft behauptet wird, *mit einer Setzung* oder Behauptung des Einen als eines obersten Begriffs, oder einer obersten und ersten Sache, die als Setzung nur willkürlich sein kann. Demgegenüber ist das Erste ein Resultat, eine Antwort auf eine Frage.⁴⁸

Wenn in der neuplatonischen Philosophie eine Tendenz zur Zentralisierung oder Konzentrierung und eine gegenläufige zu immer weiterer Unterscheidung zu finden ist, so hat gerade das seine Entsprechung im politischen und geschichtlichen Prozess. Die Kaiserzeit und die Spätantike haben von Diokletian und Konstantin an bis ins 6. Jh. genau dies zu ihrem politischen und staatlichen Konzept gehabt. Zum einen ist immer mehr Kompetenz an die kaiserliche Zentralmacht gegangen, doch um diese Zentralisierung durchzusetzen, bedurfte es immer grösserer Aufteilung, Aufsplitterung der verwaltenden und ausführenden Stellen.⁴⁹ In diesem Punkt stimmt der Osten mit dem Westen überein, obwohl ansonsten im fünften Jahrhundert grosse Unterschiede zwischen beiden bestehen, der Osten ist politisch und wirtschaftlich stabil, der Westen macht grosse Krisen und Umwälzungen durch.

Wir haben die Erfahrung, dass wir etwas wissen können; das je Gewusste hat seine jeweilige Einheit. Es gibt Vieles – aber ohne Einheit bzw. Synthese gibt es kein Wissen.⁵⁰ Es gibt verschiedene Grade der Einheit: Körperliches hat eine andere Art und einen anderen Grad von Einheit als Gedankliches.⁵¹ Die Aufteilung eines Körperdings braucht andere Methoden und ist leichter durchführbar als die eines Gedankendings. Eine Fläche aus Papier lässt sich leicht zerschneiden, der Begriff der Fläche ist schwieriger zu analysieren, dazu bedarf es jedenfalls auch anderer Methoden. Er setzt den Begriff der Dimensionalität voraus und den den Anzahl, zudem den des Flachen und den der Krümmung. Aus Beobachtungen und Erfahrungen dieser Art ergibt sich die Einsicht in die Tatsache, dass es verschiedene Weisen der Einheit gibt.

Bei der Analyse von Begriffen wird man auf Unanalysierbares stossen, auf erste und einfache Begriffe,⁵² und auf Begriffe, welche die Analyse selbst gebraucht (Reflexionsbegriffe).⁵³ All dies provoziert die Frage nach den Weisen und Formen der Einheit. Der Ausgangspunkt der Frage gehört zu den Bedingungen der Frage und bestimmt so auch die Antwort. Von dem ausgehend, was uns alltäglich umgibt, sucht Proklos die notwendigen Vermittlungen zur Einheit selbst zu finden. Dass in der Rezeption diese Vermittlungsstationen dingfest, d. h. vergegenständlicht werden, hat Proklos ganz zu Unrecht

⁴⁸ Textstellen dafür, dass der Ausgang von der Erfahrung zu nehmen ist, finden sich bei Plotin, wo er von der Seele spricht, aber auch bei Iamblich, *Protr.* 40,1; cap. 2.

⁴⁹ Siehe die Darstellung von Demandt.

⁵⁰ Aristoteles, *Met.* IV 4, 1006b7, τὸ γὰρ μὴ ἓν τι σημαίνει οὐδὲν σημαίνει ἕστιν Plotin, *Enn.* VI 2, 3.

⁵¹ *Enn.* VI 2, 11.

⁵² Bei Damaskios der Begriff des Einen.

⁵³ Bei Kant: Bejahung – Verneinung, Identität – Differenz, Bestimmbares – Bestimmung, innen – aussen; bei Platon, *Sophistes*, 254e ff. Bewegung und Ruhe, Identität und Differenz in den μέγιστα γένη.

zum Vorwurf der uferlosen Vermehrung der Entitäten geführt.⁵⁴ Jedenfalls für die *Stoicheiosis theologike* trifft dieser Vorwurf nicht zu.

2.9. Das Eine, das Proklos zu denken aufgibt

Das Eine, das Proklos uns zu denken gibt, ist weniger eine Behauptung als eher ein Appell, in unserer zerklüfteten Welt die Einheit zu suchen und die Hoffnung, sie zu finden, nicht aufzugeben. Für das Insgesamt der Meinungen über die Vielfalt der Dinge, der Werte, der Ziele usw., die sich in den alltäglichen Tätigkeiten, im Spezialistenwissen, in der politischen Willensäußerung usw. zeigen, kann und soll ein einheitliches Ganzes gesucht werden. Von welcher Art dies ist, kann nicht *a priori* klar sein, es ist das erst zu Findende. Im Übrigen haben wir durchaus auch alltägliche Erfahrungen von Einheiten. Wir rechnen aus Erziehung und Erfahrung mit verschiedensten Weisen von Einheiten. Zusammengefügte Dinge sind solche Einheiten, auch soziale Gruppen, in denen wir leben, Ziele, die wir uns setzen.⁵⁵ Aus solchen Beispielen ergibt sich, dass sich die Einheit „verschiebt,“ je nach Situation und Interessenlage. Nicht nur der Tisch hier, sondern auch das Zimmer, in dem er steht, oder das ganze Haus gilt als Einheit; nicht nur die Familie, auch deren Freundeskreis und die politische Gemeinde sind Einheiten, welche andere, vorher erlebte Einheiten umfassen. Von daher stellt sich die Frage, ob es in dieser Stufung von Einheiten ein Ende habe oder nicht. Dieses Ende wäre die Einheit schlechthin, die nur noch Einheit und sonst nichts, auch nicht Einheit von etwas.

Mir scheint, dass Proklos uns auf diesen Weg schicken will. Das denkerisch Wertvolle dieser Aufgabenstellung beruht dann darauf, die Einheit schlechthin eben nicht als schlichte Fortsetzung im immer je Umgreifenderen zu suchen (so würde sie grundsätzlich auf der gleichen Ebene bleiben), sondern in dem, was alles je schon als Einheit bestimmt hat. Insofern ist die Einheit eher der Origo vergleichbar als den sich ins Unendliche ausdehnende Kugeln. Statt die immer wieder repetierte Behauptung, der Neuplatonismus oder Proklos im Besonderen behaupte ein undenkbares, unsagbares, unfindbares Eines (das doch immer nur in versteckter Weise Gott meint) noch einmal zu wiederholen, möchte ich vorschlagen, dass τὸ ἓν hier, in der *Stoicheiosis*, als Anzeige für dasselbe dient, wohin auch der moderne Begriff der Synthesis weist. Proklos und der Neuplatonismus fragen: „Was erbringt, begründet je und je die gegenständliche Einheit?“ und auch prinzipiell: „Was leistet die Synthesis überhaupt?“, und „Was ist Synthesis überhaupt?“

Proklos verwendet das Wort „Synthesis“ nur im Sinn der nachträglichen Zusammensetzung. Wenn hier nun Synthesis im modernen (kantischen) Sinne verwendet wird, um die Funktion des Hen auszurücken, hat das nur den Sinn, an einen bekannten Ausdruck zu erinnern, um damit das Verständnis des alten zu erleichtern. Es geht nicht um die Behauptung gleich lautender Thesen.

Die eigentliche Leistung des Hen besteht darin, alles unter die Einheit zu bringen, nicht nur die Einheit der Welt und die Einheit des Denkens, sondern auch die Einheit der Einheit der Welt und der Einheit des Denkens darzustellen. Die Möglichkeit dafür liegt darin, dass dies alles schon vor der Erfahrung zusammengeführt war (darin der νόησις νοήσεως νόησις bei Aristoteles vergleichbar).

Ein weiterer Versuch, das Eine aus seiner realistischen Verhaftung zu lösen, setzt beim Gedanken an, dass es neben dem Einen nichts Weiteres geben kann. Das Viele ist nichts anderes als das Eine, wenn es ist. Vieles und Eines sind nicht nebeneinander. In der Entfaltung des Seins zeigen sich gewisse Niveaus relativ stabiler Einheit, die als Nous (System), als Seele (sich entfaltendes und organisierendes Leben) und als Körper (materielles Dasein) bezeichnet werden können. Der

⁵⁴ Diese Kritik wird nicht nur von jenen angebracht, die ohnehin den Neuplatonismus als irrational ablehnen, sondern auch von dessen „Freunden,“ d. h. von grundsätzlich dem Neuplatonismus positiv eingestellten Darstellungen, siehe z. B. W., L. Gombocz, 1997, 211–222, spez. 217; Wallis, 1995 (2. Auflage), 123: *proliferation of Hypostases*, 131, dem Einfluss des *Law of Mean Terms* zugeschrieben: *And is was clearly a powerful factor in the post-Iambichian multiplication of Hypostases, leading as it inevitably did to the recognition of fresh and hitherto unsuspected intermediaries.*

⁵⁵ Auf diesen Aspekt weist Alexidzé hin, *Relire ...*, p. 84, *l'un spécifique dans les êtres.*

Körper hat eine relative Stabilität, er kann sich eine Weile erhalten, dann vergeht er wieder zu anderem, als was er war. Er ist aber doch auch leicht trennbar, auflösbar, bereits mit einfachen, eben auch körperlichen Mitteln. Letzteres ist beim Seelischen nicht möglich. Die Seele bezeichnet deshalb eine höhere Form der Einheit. Dennoch hat auch sie Formen der Vielheit, sofern sie Grund für vielfältige Formen des Lebens und der Bewegung ist. Zum einen hat sie ihr Sein in der Zeit, zum anderen kann sie denken, doch dieses Denken vollzieht sich als diskursives Denken in festen und (idealerweise) voneinander eindeutig unterschiedenen Begriffen. Diese seelische Weise von Vielheit hat wohl ihre Einheit, doch lässt sich noch Einheitlicheres denken. Es ist zwar immer noch dasselbe, nun aber unzeitlich und nicht diskursiv, sondern „zugleich ganz,“ wie bereits Parmenides sagte (28B8,5 DK). In dieser Weise wird eine neue Einheitsform sichtbar, jene des Nous, oder in moderner Ausdrucksweise, jene des Systems. Wie das System ist der Nous nicht ein Ding unter Dingen, sondern die Ordnung der Dinge. Als solche ordnet es alle ihm zugehörigen Dinge und bezieht sich insofern auf ein Ganzes, auf eine Totalität. Auch wenn die durch das System geordneten Dinge zeitlich sind oder wenn das System die Ordnung einer zeitlichen Entwicklung ist, ist es selbst gerade deswegen nicht auch zeitlich.

Das systematische Ganze ist unzeitlich und „zugleich ganz.“ In diesem Sinne lässt sich also der Nous bei Proklos im Begriff des Systems fassen. Τὸ ἓν ist der Ausdruck dafür, dass die Synthesis in jedem einzelnen Vorkommenden, in diesem oder jenem Körper und seinen Teilen, in diesem oder jenem Begriff und seinen Momenten, in diesem oder jenem Systempunkt und seiner Position im Ganzen, stattgefunden hat. Die Synthesis betrifft zugleich jedes Einzelne und das Gesamtsystem, denn ohne sie ist gar nichts. Sie ist alles. Sein heisst Einheit-Sein, heisst Synthesis in der Weise von Mone – Prohodos – Epistrophe.

2.10. Ein eigentümlicher Umschlag

Bezüglich der Einheit zeigt sich ein eigentümliches Umschlagen.

In der *Stoicheiosis* steht alles, was ist, in einer Hierarchie, in der die Distanz zum Einen so mit dem Wert verbunden ist, dass, je entfernter etwas vom Einen ist, sein Wert desto geringer ist. Zugleich gilt, dass das, was Grund von mehr ist, mächtiger und wertvoller ist als das, was Grund von weniger ist.⁵⁶ Man denke sich beispielsweise die sehr vielen Körper, die Grund von wiederum sehr vielem sind, doch die Seelen sind dennoch von mehr Grund, da sie auch Grund der Körper sind.⁵⁷ Sie sind auch wertvoller, weil sie dem Einen näher stehen als die Körper. Je höher der Wert von etwas ist, desto weniger davon gibt es, und desto weniger Bestimmungen trägt es, und von desto mehr ist es Grund. So muss die Einheit, als das Einfachste, auch das Unbestimmteste sein, zugleich ist sie das Wertvollste.

Dass die Einheit das Unbestimmteste sein soll, ist aber ausgeschlossen, insofern die Einheit schlicht alles ist, insofern es nichts neben der Einheit geben kann und diese alle Bestimmungen, die überhaupt möglich sind, als deren Grund abdecken, sie gleichsam „haben“ muss, wenn auch nicht in einem realistischen Sinne. Die Einheit muss nicht selbst so bestimmt sein wie das, was sie zur Synthese bringt, beispielsweise quantitativ, räumlich, zeitlich, aber sie muss solche Bestimmungen immerhin ermöglichen. Das Höhere (Wertvollere) ist das Tiefere „dem Grund nach“ (P 65). So ist Einheit zugleich das Unbestimmteste und das Bestimmteste oder wenigstens das, was alle Bestimmungen ermöglicht. Als sie selbst ist Einheit das Unbestimmteste, das die Einheit je konkret realisierende einheitliche Ding aber das Bestimmteste.

Was ergibt sich, wenn wir die *Stoicheiosis Theologike* einmal von ihrem Ende her lesen? Dodds hat zwar in seiner Übersetzung zu diesem Thema einen über die Quellenlage gut informierenden Appendix II beigesteuert, darin aber die

⁵⁶ *Stoicheiosis*, P 60.

⁵⁷ Grund ist hier wie sonst nicht als *causa efficiens* zu verstehen, sondern als Bedingung der Möglichkeit.

Thematik der letzten Propositionen nur als die Frage nach dem Astralkörper verstanden. Dadurch werden die Überlegungen von Proklos sofort auf eine realistisch-parapsychologische Ebene verschoben, es ist unwahrscheinlich, dass das eigentlich philosophische Interesse des Textes auf dieser Ebene liegt. Das ist eine mögliche Interpretation, aber sie führt vom philosophischen Gehalt weg.

Die betreffenden letzten Propositionen zum „Gefährt“ der Seele bilden immerhin den Abschluss dieses Buches.

Die Themen Henaden – Nous– Seele bilden offensichtlich eine absteigende Reihe in der Hierarchie, und das Gefährt der Seele ist darin nochmals am Schluss, es gehört also zu dem, was am wenigsten Wert hat. Vom System her gesehen ist das völlig korrekt. Trotzdem, wovon ist eigentlich unter diesem eigentümlichen Titel die Rede?

In diesen Schlusspropositionen fragt Proklos nach dem Verhältnis der Seele zu ihrem Körper. Er bezieht sich dabei ausdrücklich auf die Einzelseele (ab P 203, ψυχὴ μερικὴ) und deren Bezug zu ihrem je zugehörigen Körper (ab P 205, vorher schon Hinweis in P 196). Er sagt, dass, wenn die Seele ewig sei, kein vergänglicher Körper ihr eigentlicher Körper sein könne. Unser faktischer Körper ist aber offensichtlich vergänglich. So stellt sich die Frage nach einem „eigentlichen“ Körper der Seele.

Damit ordnet sich die Frage von Proklos in die Leib-Seele-Problematik ein, die den Menschen immer beschäftigt hat und ihn unmittelbar betrifft. Dem niedrigen Stand der Frage im System steht ein starkes Interesse für uns als Menschen gegenüber. Deshalb wäre einmal Proklos' Beitrag zum Leib-Seele-Problem abzuklären, wobei nicht von vornherein ein wie auch immer „realistischer“ Astralkörper als Antwort eingesetzt werden dürfte, sondern die Frage nach der Art eines Körpers, der fähig ist, einer Seele eine mundane Statt zu geben, auf die proklische Art nachvollzogen würde.

Was für einen Körper braucht eine unsterbliche Seele?

Ich versuche, am Ende, im Kommentar zu den PP 205–211 auf diese Frage einzugehen, siehe Kapitel 10.4.⁵⁸

⁵⁸ Zur Frage im Allgemeinen siehe A. Marmodoro and S. Cartwright (edd.), *A History of Mind and Body in Late Antiquity*, Cambridge 2018; darin zu Proklos Kapitel 8 von Jan Opsomer. Dieser betont die Parallelität der drei Körper mit den drei Seelen; p. 141: "In order to interact with our ordinary body, the rational soul depends on the irrational and the vegetative soul. It is only the vegetative soul that can be said to animate the human body directly." p. 142: "There are in fact three types of vehicle." Eine Frage, die Opsomer für besonders wichtig erachtet ist die nach der Unsterblichkeit der individuellen Seelen.

3. Zum Charakter der *Stoicheiosis Theologike*, literarisch, inhaltlich, methodisch

mos geometricus

Oft wird der *Stoicheiosis Theologike* zugesprochen, sie gehe *more geometrico* vor; diese Meinung wurde zuletzt vertreten von Gwenaëlle Aubry.¹ Sie und die weiteren Herausgeber des genannten Bandes hatten allerdings auch die Grösse, den Beitrag von Alain Lernoould aufzunehmen, der diese Meinung eindrücklich und hoffentlich definitiv widerlegt. Dass diese Meinung falsch ist, kann jeder sehen, der die *Elemente* von Euklid, die *Stoicheiosis Physike* von Proklos oder Spinozas *Ethik* selbst in die Hand nimmt. Die *Stoicheiosis Physike* des Proklos beginnt wenigstens mit Definitionen, die *Ethik* von Spinoza hat dazu noch Axiome, bei Euklid treten noch Postulate und Allgemeine Vorstellungen dazu. Die eben genannten Werke von Proklos und Spinoza gehen dann, wie Euklid, in Lehrsätzen vor, die unter Verwendung der vorangegangenen Sätze bewiesen werden. Für die *Stoicheiosis Theologike* trifft das nicht zu, sie legt weder Axiome, noch Definitionen und Postulate zu Grunde, um von diesen auszugehen.

Proklos entwickelt und erklärt in der ersten Hälfte der *Stoicheiosis Theologike* Grundsätze seines Denkens. Teils führt er erläuternd zur Einsicht in den jeweiligen Grundsatz, teils begründet er diese in der Form des indirekten Beweises, unter Verwendung der *reductio ad absurdum* und des Prinzips des Widerspruchs. Der *mos geometricus* hingegen begründet seine Grundsätze nicht, sondern setzt sie als die Grundlage alles Weiteren unbegründet an den Anfang.

In der *Stoicheiosis Theologike* erfolgt der Rückgriff auf vorangehende Propositionen nicht systematisch, eher gelegentlich, wenn es eben passt.² A. Lernooulds weist zu Recht darauf hin, dass Proklos dadurch, dass er gerade nicht den *mos geometricus* verwendet, zeigen kann, dass die Methode der Ersten Wissenschaft grundlegender ist als die der Geometrie, und die *Stoicheiosis Theologike* ist eben die Erste Wissenschaft. Opsomer in seinem Beitrag dagegen denkt, dass Proklos in der *Stoicheiosis Theologike* durchaus den gängigen Geometriehandbüchern folge und *more geometrico* argumentiere (p. 135); es scheint, als ob Opsomer es für hinreichend hält, dass argumentativ verfahren wird, um ein Verfahren „geometrisch“ zu nennen, das ist wohl zu wenig spezifisch; wenn er sagt, in P 1 und auch sonst oft verwende Proklos indirekte Beweis, dann ist das sehr korrekt, aber nicht, wenn er p. 158 behauptet, das sei typisch für das geometrische Vorgehen.

Opsomer will die formellen Definitionen, Axiome und Postulate in der Geometrie ersetzt sehen durch die *évidence immédiate des premières propositions* (ebenfalls p. 135); dieser Behauptung widerspricht, dass Proklos für seine Sätze argumentiert, dessen bedürfen Definitionen und Axiomen nicht.³

¹ In der „Introduction“ von *Relire les Éléments de Théologie de Proclus*, Hermann, Paris 2021, 5; Opsomer, *Relire ...*, 135, *Les Éléments de théologie sont effectivement organisés conformément à un modèle littéraire bien défini: celui des manuels de géométrie*. Er wiederholt das in seinem Beitrag „Proclus’ *Elements of Theology* and Platonic Dialectic“ in: Dragos Calma (ed.), *Reading Proclus and the Book of Causes, Volume 3*, Brill, Leiden 2022, 17–36, mit dem Satz: „Why did Proclus want to present his metaphysical system, that is, his and his colleagues’ views on Platonic theology, in the manner of the geometers?“ Schon in seinem Beitrag „La science métaphysique de Proclus“ in Segonds, Steel (edd.), 2000, 285, hat sich Dominic O’Meara klar gegen diese Ansicht geäußert: „Il faut souligner tout d’abord que le livre de Proclus n’est pas, à proprement parler, une métaphysique exposée *more geometrico*, comme on le dit souvent.“

² Siehe dazu den Beitrag von Alain Lernooulds „La Στοιχείωσις Θεολογική de Proclus. Science première de dépassement de la méthode hypothético-déductive,“ in: Gwenaëlle Aubry, Luc Brisson, Philippe Hoffmann, Laurent Lavaud (edd.), *Relire les Éléments de théologie de Proclus, Réceptions, interprétations antiques et modernes*, Hermann, Paris 2021, 91–131.

³ Opsomer sagt weiter, *Relire ...*, 139, diese Methode sei auf Aristoteles’ *Physik* VI und VIII sowie auf *De Caelo* I zurückführbar. Dieses Buch VI ist allerdings kein Methodenbuch, es behandelt einige grundlegende Begriffe der *Physik*. Auch in den übrigen genannten Texten ist keine Spur der Verwendung euklidischer Methode zu entdecken. Schliesslich, der Nachweis gewisser Aspekte des *mos geometricus* in der *Stoicheiosis Physike*, p. 139–141, sagt nichts aus über den Gebrauch dieser Methode in der *Stoicheiosis Theologike*. Der versuchte Nachweis des Ursprungs des *mos*

Dass Proklos in der *Stoicheiosis Theologike more geometrico* verfährt, ist sehr unplausibel, da er Euklid bestens kennt, er weiss also, wie diese Art der Erkenntnis methodisch vorgeht. In der *Stoicheiosis Physike* setzt er durchaus *more geometrico* Definitionen an den Anfang, in der *Stoicheiosis Theologike* jedoch nicht. Es besteht also ein leicht feststellbarer und klarer formaler Unterschied zwischen dem *mos geometricus* und dem Vorgehen des Proklos in der *Stoicheiosis Theologike*. Es ist also auffällig und signifikant, dass Proklos in der *Stoicheiosis Theologike* nicht wie Euklid mit Definitionen, Postulaten und Axiomen beginnt. Der Text enthält zwar durchaus entsprechende Sätze, sie befinden sich aber verstreut in den Propositionen, Erläuterungen und Begründungen.

Opsomer stellt durchaus die Frage, warum Proklos in der *Stoicheiosis* nicht mit Definitionen und Axiomen beginne (p. 155). Seine Antwort lautet, dass man sich befinde am absoluten Anfang der Philosophie befinde; wer argumentieren wolle, bedürfe eines Anfangspunktes. Hier müssten *ces points de départ ... constituer des évidences / [156] indubitables*, und diese Ausgangspunkte der Theologie seien die einfachsten und sichersten. Deshalb beginnt er nicht mit Axiomen, allgemeinen Begriffen und Definitionen, sondern appelliere an eingeborene Ideen. Proklos appelliere von Anfang an an das Wissen, dass Vielheit existiert. Deshalb müsse man die Existenz der Einheit als die Bedingung der Möglichkeit der Vielheit akzeptieren (p. 157). Opsomer wiederholt das p. 174f., es handle sich eben in den ersten Propositionen um einfache und erste Begriffe, *ces notions communes sont innées et dérivent directement de l'intellect*, eben deshalb bedürfe es keiner *listes de définitions et d'axiomes ...*

Die Argumente von A. Lernoulds sind überzeugender, da sie sich auf klare und nachprüfbare Kriterien des *mos geometricus* stützen. Um den „Anfang der Philosophie,“ den auch Opsomer in der *Stoicheiosis Theologike* erkennt, darzustellen, ist die geometrische Methode untauglich, denn sie hat eben Axiome, Definitionen, Postulate als ihre Voraussetzungen.

Der Titel

Mit „Elemente“ ist *Στοιχείωσις* im Titel jedenfalls nicht korrekt übersetzt, das wäre die Übersetzung von *Στοιχεῖα*.⁴ *Στοιχείωσις* ist *nomen actionis* zu *στοιχειώω*, „in die Grundlagen einführen.“ Epikur nennt seinen *Brief an Herodot* eine *στοιχείωσις*. Als Übersetzung kämen vielleicht „elementare Darstellung“ oder „Einführung“ in Frage, Onnasch-Schomakers haben „Grundlegung“ gewählt, p. LIII charakterisieren sie den Text sehr treffend als „didaktische Einführung in den Bereich der Theologie“ (zum Theologischen gleich mehr). Um den Charakter der Einführung gegenüber der doktrinären oder schulbuchmässigen Darstellung eines Lehrstoffs hervorzuheben, bevorzuge ich hier als Übersetzung „Grundkurs.“⁵

Schwieriger scheint die Frage zu beantworten, wie *θεολογική* im Titel übersetzt werden soll. Die mir bekannten Übersetzungen der *Stoicheiosis* in verschiedenen Sprachen belassen den Begriff der Theologie als Nomen oder als Adjektiv im Titel, auch die Sekundärliteratur zitiert das Buch in dieser Weise, wobei sich die Meisten damit natürlich auf den griechischen Originaltitel beziehen. Viele folgen Dodds (187), der *Theology* im Titel als aristotelische Metaphysik versteht.

Für uns bedeutet „theologisch“ die rationale Aufarbeitung religiöser Erfahrungen und Vorstellungen. Der westeuropäische Laie denkt dabei unwillkürlich an die christliche Theologie, der Religionswissenschaftler daran, wie verschiedene Gesellschaften ihre Vorstellungen des Bezugs der Menschen zu Gott oder Göttern zum Ausdruck bringen.⁶ Dergleichen gehört nicht zum Inhalt der *Stoicheiosis Theologike*. Hier fungieren die Götter nicht als religiöse oder kultische Grössen, sondern als Muster und Vermittler von Einheit. Proklos knüpft dabei an Vorstellungen der Tradition an, in die er sich

geometricus liegt völlig in der Luft. – Opsomer, p. 155, fragt sich auch, weshalb Proklos in der *Stoicheiosis Theologike* nicht auch formell dem *mos geometricus* folge; sein Argument dafür, dass eben die Ausgangspunkte der Theologie die einfachsten und sichersten sein müsse, überzeugt nicht.

⁴ Trotzdem übersetzt sogar Dodds den Titel mit *The Elements of ...*

⁵ Man denke daran, dass auch die *Summa Theologica* von Thomas als Einführung für Anfänger in der Theologie gedacht war.

⁶ Opsomer sagt, Proklos bezeichne den Inhalt der *Stoicheiosis* als *théologie, science des réalités divines*, in *Relire ...*, 134.

stellt, um dann das von ihm Intendierten herauszuheben. Wir dürfen nicht vergessen, dass Proklos in einer Zeit lebte, die machtpolitisch christlich geprägt war. Es wäre falsch, die *Stoicheiosis* eine „Rede über die Götter“ zu nennen, was eben „Theologie“ heisst, denn es wird nicht erklärt, was Götter seien, sie sind nicht das *explanandum*; es ist vorausgesetzt zu wissen, dass sie sind und was sie sind; die Götter dienen vielmehr der Erklärung dessen, was Einheit ist. Die ‚Rede von den Göttern‘ ist hier, in der *Stoicheiosis*, nur ein Mittel der Darstellung. Insofern die Rede von den Göttern dazu helfen soll, von Einheit reden zu können, wähle ich als Titel *Grundkurs über Einheit*.

Gewiss hat die *Stoicheiosis* keinen theologischen Inhalt, aber nicht aus dem von Onnasch-Schomakers genannten Grund, dass das Wort θεός im ersten Teil nur einmal vorkomme.⁷ Unter dem Titel der Henaden kommen die Götter auch im ersten Teil oft vor.

Wenn es Autoren gibt, die es unbedenklich finden, das Wort „theologisch“ zu belassen, da niemand heute mehr damit in die Irre geführt werden könnte, ist dem zu entgegen, dass die Irreführung sehr wohl andauert, feststellbar an der theologischen Interpretation von Aristoteles’ *Metaphysik* Λ; dass dieser Text bis heute noch meistens als theologischer wahrgenommen wird, verdankt er massgeblich dem *Liber de Causis*, ein Buch, das aus Exzerpten der *Stoicheiosis Theologike* besteht.

Der sprachliche und literarische Charakter der *Stoicheiosis*

Die *Stoicheiosis* unterscheidet sich in der Textart nicht nur von allen anderen Werken des Proklos, sondern auch von den Werken, in deren Tradition er steht; es ist kein Dialog, keine Pragmatie, kein Kommentar, kein Hymnus. Es ist eine Folge von 211 nummerierten Paragraphen.

Der Aufbau dieser Paragraphen ist stereotyp. Die Überschrift ist immer eine allgemeine Behauptung, es folgt ein – meist indirekter – Beweis dieser Behauptung, sehr oft eingeleitet mit εἰ γὰρ oder mit εἰ γὰρ μή ... Gelegentlich werden auch Alternativen zur Behauptung vorgestellt, die dann widerlegt oder ausgeschlossen werden. Oft wird am Ende die Behauptung mit ἄρα wiederholt und so als bewiesen bestätigt. Gelegentlich folgt ein Korollarium, eingeleitet mit ἐκ δὲ τούτων φανερόν ...

Das Vokabular ist sehr technisch und eingeschränkter als beispielsweise in der *Platonischen Theologie*.

Durch die Verschachtelung der Argumente entsteht bisweilen der Eindruck, dass die Sprache Proklos’ kompliziert sei, doch ist die Syntax sehr einfach, der Text besteht zum grössten Teil aus einfachen Aussagesätzen und Konditionalsätzen (meistens indefinite im Indikativ oder potentiale im Optativ); während εἰ in jeder Proposition einmal oder mehrmals vorkommt, erscheint ἵνα nur etwa 15 mal. Relativsätze sind selten, häufig dagegen abhängige Aussagesätze, eingeleitet mit ὅτι (typisch bei den Korollarien ἐκ δὲ τούτων φανερόν ὅτι ...) In der *Platonischen Theologie* verwendet Proklos eine sozusagen barockere Syntax.

These: Die *Stoicheiosis Theologike* enthält keine Theologie, sondern sie stellt die Struktur einer Welt dar

Die Rezeption der *Stoicheiosis* in der arabischen Welt hat dem Text durch wenige Veränderungen, beispielsweise dadurch, dass die platonisch-proklische μέθεξις durch „Schöpfung“ ersetzt wurde, eine klare theologische und monotheistische Richtung gegeben. Dem Mittelalter ist diese Richtung durch den *Liber de Causis* vermittelt worden. Da dieses Buch zunächst als authentisch aristotelisch galt, dann wenigstens als bestens kompatibel mit dem, was in *Metaphysik* Λ gedacht war, hat es das Verständnis der aristotelischen Philosophie im Ganzen, oder wenigstens an seiner Spitze bestimmt.

⁷ p. LIII: „Zunächst ist nämlich zu bemerken, dass in der ersten Hälfte der *Theologischen Grundlegung* von dem eigentlich theologischen Thema, nämlich von den Göttern, gar keine Rede ist.“ Contra: 1. Warum soll es auf die PP 113–211 nicht ankommen? 2. Die Henaden sind identisch mit den Göttern und von diesen ist im ersten Teil oft die Rede, siehe ihr „Terminologisches Register.“ Vielleicht war es auch nicht so ernst gemeint, etwas vorher, p. XXVIII, sprechen sie von der „...die Strukturen des Göttlichen skizzierenden *Theologische[n] Grundlegung*,“ dann, LV, erklären sie als den Zweck der *Stoicheiosis*, dass sie die Erfahrung des Göttlichen vorbereiten soll.

Dass dieser Strang der Rezeption noch stark ist, bezeugen Gwenaëlle Aubry und Laurent Lavaud, die in der Einleitung zu *Relire les Éléments de Théologie de Proclus*, hermann, Paris, 2021, 5, zustimmend H. D. Saffrey, *Proclus lecteur et interprète des Anciens*, Paris, CNRS, 1987, XXI, zitieren:

Les *Éléments de théologie* accomplissent ainsi le projet à la fois sans égal et paradoxal d'une «axiomatique de la théologie.»

Wer es scheut, die *Stoicheiosis* als Theologie im eigentlichen Sinne zu bezeichnen, versteht sie so, wie die Standardinterpretation die aristotelische Metaphysik als Theologie versteht.⁸ Es geht dann um eine Substanz-Metaphysik, an deren Spitze Gott steht.⁹

Onnasch-Schomakers (p.LVI–LV) stellen sich gegen eine solche Umwandlung bei Proklos; dieser habe immer Metaphysik und Theologie scharf unterschieden. Metaphysik sei ein begriffliches Unternehmen, Theologie jedoch wolle „vom Abbild aus nach dem Ursprung“ fragen und einen „erfahrenden Schritt hin zum Erkenntnistranszendenten“ vollziehen. Sie ist dann eine „Seelenhaltung ... , die vom Abbild aus den Ursprung sucht“ und so „folglich die Erfahrung des Göttlichen“ vorbereitet (letztlich folgen sie damit Vorgaben von Beierwaltes). Unter diesen Voraussetzungen ist leicht festzustellen, dass der letzte Zweck der Theologie in der *Stoicheiosis* darin besteht, der Theurgie eine theoretische Grundlage zu bieten (LXII). Damit hätte die *Stoicheiosis* zwar ein existenzielles Ziel (was auch mir sehr plausibel scheint), allerdings ein solches, das für uns heute nicht mehr relevant ist.

Der Gebrauch des Begriffs „metaphysisch“ bei Onnasch-Schomakers ist mir nicht klar geworden. Einerseits stellt die *Stoicheiosis* die Prinzipienverhältnisse der Kausalität dar (LXIX), wobei die Kausalität aber nicht physisch und nicht zeitlich wirkend gedacht ist, sondern als Struktur (LXXI); doch Prinzipien sind immer Prinzipien von etwas, nämlich „von einer Wirklichkeit, der sie immer schon angehören“ (LXIX). Auch die Bemerkungen zu P 59 (p. 271–272) haben mir nicht wirklich Klarheit darüber gebracht, wie Onnasch-Schomakers sich den Status der „metaphysischen Kausalität“ vorstellen. Wie können metaphysische Entitäten ins physische Geschehen eingreifen? Ist die metaphysische Kausalität doch mit einer konkreten Wirkung in der Wirklichkeit aufzufassen oder ist sie nur eine Beschreibung einer Struktur?

Sie geben eine schöne Tabelle metaphysischer Ursachen (das Eine, das wirklich Seiende, das Leben, der Intellekt, die Seele) und ihrer Leistungen, im Falle des Lebens beispielsweise die spontane Bewegung. Es findet sich auch fast so etwas wie eine Definition der metaphysischen Kausalität (p. 273, zu P 59): „Metaphysische Kausalität ist folglich als eine hierarchisch absteigende Konkretisierung des allgemeinen Potentials der höheren Ursachen zu verstehen.“

Jene, die trotz allem eine Theologie in der *Stoicheiosis* finden, müssen sie letztlich, von ihrem christlichen Standpunkt aus, als Aberglauben, wenn schon nicht nennen, so doch dafür halten. Proklos wird so betrachtet, wie Eingeborenenentänze vor einigen Generationen von der Ethnologie betrachtet worden sind. Die Ethnologie hat sich unterdessen eines Besseren besonnen.

Diese Haltung der *Stoicheiosis* gegenüber rührt daher, dass die Rezeption dem Text eine stillschweigende Interpretation gegeben hat. Diese Interpretation kann sich zwar durchaus zum Teil auf andere Schriften von Proklos berufen. Auch Dodds verwendet diese Methode ausgiebig. Es ist eines der Verdienste seiner Ausgabe der *Stoicheiosis*, dass er zu fast jedem Paragraphen Parallelen aus dem übrigen Werk angegeben hat.

Doch soll jetzt einmal darauf geachtet werden, dass Proklos sich hier offensichtlich bewusst anders ausdrückt als in der *Platonischen Theologie* oder in den Kommentaren. Was er hier faktisch präsentiert, sind Grundlinien seiner Welt. Es ist zwar durchaus statthaft, sich eine inhaltliche Interpretation davon vorzustellen – das ist vielleicht sogar vorgesehen –, aber

⁸ Beispielsweise Dodds oder Reale, siehe Hinweise bei Onnasch-Schomakers, p. LIV, Anm. 43.

⁹ Zum Ersatz der Theologie durch Metaphysik siehe Opsomer, in: *Relire* ..., 2021, 134.

die *Stoicheiosis* selbst enthält sie nicht. Die vorliegende Darstellung versucht, die Sensibilität für das bloss theoretische Gerüst zu fördern.

Die formalen Grundlinien der Welt, wie sie Proklos vorgestellt hat, sollen sichtbar werden und sonst nichts, ohne weitere inhaltliche Füllung. Dieses formale „Gerüst“ befasst sich mit dem Problem, das dadurch entsteht, dass sich die Welt als vielheitliche Einheit und als einheitliche Vielheit manifestiert. Der *Grundkurs* ist ein Versuch, alles, was ist, auf Einheit zu beziehen und diese Einheit nicht so sehr als numerisches Eines, als vielmehr als Wirkung eines in vielfältiger Weise wirkenden Prinzips darzustellen. Auf verschiedenen Stufen kommt Einheit zustande. Auf der Stufe des Systems hat die Einheit die Form der Vernunft (Nous), in der Ausführung der Elemente des Systems ist es die Einheit des seelischen Lebensvollzugs, und in der materiellen Darstellung davon als körperliche Einheit. Theologisch heisst dieser Grundkurs, weil er sich auf das Ganze der Welt und ihre mögliche Einheit bezieht und die Henaden, der Terminus für das, was sonst Götter heisst, die primären Vermittler der Einheit sind.

In der Kontroverse um die Textart des Grundkurses – theologischer Traktat *versus* rein formale Darstellung der Grundzüge einer Welt – wiederholt sich in abgewandelter Form der alte Streit um Platons *Parmenides*. Von Albinos (Eisagoge 3) und Alkinoos (Didaskalikos 4)¹⁰ über Plotin (z. B. *Enneade* VI 7) bis zu Proklos selbst (*In Parm.* 630 ff., *Plat. Theol.* I 8) wird darum gestritten, ob der *Parmenides* „nur“ als logische Übung oder aber als handfester theologischer Traktat zu verstehen sei.¹¹

Dem Neuplatonismus wird generell eine theologienahen Haltung zugeschrieben,¹² teils durchaus mit Anhaltspunkten in den Texten, besonders im späteren Neuplatonismus und bei Proklos; bei Plotin finden sich solche Anhaltspunkte etwas seltener. Doch ist gerade die Textart der *Stoicheiosis* so auffällig anders als die übrigen Werke von Proklos, dass bei diesem Text eine andere Absicht vermutet werden darf. Wenn Gemeinsamkeiten in literarischer Hinsicht für sie gesucht werden, lassen sie sich eher bei Wittgensteins *Traktat* oder Hegels *Logik* finden als in den *Elementen* Euklids.

Vor allem ist es immer legitim, in einem philosophischen Text nach dem rein gedanklichen Inhalt zu fragen. Die *Stoicheiosis* selbst bietet sich dar als ein Raster, ein Netz, ein Gerüst, das seine eigene Interpretation nicht enthält. Erst die Wirkungsgeschichte hat diesen Text sehr einseitig theologisch im Sinne des Christentums interpretiert. Nicht nur der *Liber de Causis* verfährt so, sondern auch die heutige Literatur zum Thema. Im Mittelalter war diese Lesart sinnvoll. Doch spricht gar nichts dafür, dass das im 21. Jh. auch noch so ist. Vielmehr spricht alles dafür, dass diesem Text nur dann eine Relevanz abgewonnen werden kann, wenn man diese Interpretation vermeidet. Es folgt hier deshalb der Versuch, die *Stoicheiosis* als die Darstellung der Grundzüge einer Welt darzustellen und von inhaltlichen Eintragungen in diese so weit als mögliche abzusehen. So wird es seine ursprüngliche Offenheit wieder erhalten. Dass dies aber selbst auch eine Interpretation ist, ist selbstverständlich – ohne Interpretation gibt es kein Verständnis.

¹⁰ Zur Frage der beiden Autoren Albinos und Alkinoos siehe J. Whittaker, 1990, T. Göransson, 1995, B. Reis, 1999.

¹¹ Moderne Positionen in der Deutung des *Parmenides* z. B. F. von Kutschera, 1995, 2–14.

¹² Unter Führung von W. Beierwaltes, *Proklos*, Frankfurt am Main 1965.

4. Bemerkungen zur Sprache von Proklos; Übersetzungskonventionen

4.1. Wortformen

Eine häufig auftretende Schwierigkeit für die Übersetzung der *Stoicheiosis* sind die griechischen Pluralformen bei Wörtern, bei welchen das Deutsche nur den Singular kennt, wie etwa γενέσεις „Werden,“ wörtlich wäre das „Werdungen, vielleicht vertretbar „Vorgänge des Werdens.“

Sehr oft verwendet Proklos Pronomina oder Adjektive im Plural, z. B. πάντα, alles, ὄντα, das Seiende, μετέχοντα das Teilhabende. Dergleichen kann im Deutschen nur im Singular wiedergegeben werden, der Unterschied zwischen τὸ ὄν und τὰ ὄντα geht dabei verloren. Der Gebrauch des Plurals und Singulars durch Proklos ist aber bewusst und bedeutsam. Um den Unterschied anzuzeigen, muss auf Umschreibungen oder Zusätze gegriffen werden. Da die neutrale Form des Plurals gerne komplexive Bedeutung hat, könnte sich beispielsweise „das Seiende im Ganzen“ für τὰ ὄντα anbieten. Ich werde versuchen, solche Übersetzungen zu finden, an vielen Stellen werde ich statt dessen nur die Angabe <: pl.> beifügen.

Der schwierigste Fall in diesem Bereich ist der Plural von Nous, νόες. Als Übersetzung dieses Plurals wird wahlweise „der je einzelne Nous,“ „der Nous in der Vielheit,“ „die Menge des Nous,“ „Realisierungen des Nous“ verwendet.

Ausserordentlich häufig ist die Form „πᾶν τὸ X.“ Im Attischen Griechisch heisst das „das X insgesamt,“ „das X als Ganzes betrachtet.“ Doch gibt es seit der Koine die Ausdruckweise in dieser Form mit der Bedeutung „jedes X,“ siehe Debrunner, P 413 und Kühner-Gerth, P 465. Das scheint auch Proklos so gemeint zu haben.

Das Futur (sehr häufig ἔσται, „wird sein“) meint das bestimmt Erwartete und das, was als Folge von vorher Gesagtem eintreffen dürfte. Oft wird ein Schluss in dieser Form gegeben. Je nach Situation wird dieses Futur entweder mit Futur, mit Irrealis oder mit „muss“ übersetzt.

4.2. Proklos' sprachlicher Stil im *Grundkurs*

Es fällt auf, dass der Sprachstil in der *Stoicheiosis* viel weniger ausschweifend und assoziativ ist als beispielsweise in der *Platonischen Theologie* oder in den Kommentaren. Trotzdem ist er aber oft umständlich und redundant, an etlichen, wohl aber nicht an allen Stellen aus logischen Gründen.¹ Beispiele dafür finden sich im Kommentar.

Proklos ist bemüht, formal vorzugehen, nur Implikationen aufzuzeigen. Zur Rechtfertigung seiner Schlüsse verwendet er keine Autoritäten, was in seinen übrigen Schriften üblich ist. Diese literarischen Eigenheiten weisen auf den besonderen Charakter der Schrift hin. Wie sich der formelle Stil dieser Schrift von allem anderen abhebt, was Proklos sonst geschrieben hat, so auch ihre Intention.²

¹ Dodds, p. 195 *Proclus is often his own glossator.*

² Lowry, 1980, 13, dehnt das sogar auf die ganze Antike aus: "It must in fact be admitted that we do not see anything like it in ancient philosophy."

Die Sonderstellung der *Stoicheiosis* bestätigt sich auch durch ihre Methode.³ Zunächst ist sehr auffällig und in dieser Auffälligkeit gewiss beabsichtigt, dass alle 211 Propositionen allgemein sind. Eine solche Ansammlung allgemeiner Sätze ist einmalig in der antiken Literatur. Weiter wird jeder Satz einzeln erläutert oder begründet. Dabei stützt sich Proklos auf einige wenige Schlussformen. Sehr oft enthalten die Erläuterungen oder Begründungen der Sätze Implikationen („wenn ..., dann ...“) oder Schlüsse aus der Parallelität von Verhältnissen („wie ..., so ...“).⁴ Besonders häufig werden der indirekte Beweis, das Regress-Argument, und das Verhältnis zwischen Begriffsumfang und Begriffsinhalt verwendet. Sofern die Propositionen Prinzipien formulieren, können sie natürlich nicht bewiesen werden. Dann stellt Proklos Erwägungen an, die zur Einsicht in die Prinzipien führen sollen, das könnte der Methode der *ἐπαγωγή* bei Aristoteles entsprechen. Im Weiteren verwendet Proklos möglichst oft früher begründete Sätze in späteren Sätzen; die von Dodds namhaft gemachten sind in der Übersetzung mit dem hochgestellten P-Zeichen angezeigt; man könnte hier noch weiter gehen. Schliesslich muss gesagt werden, dass Proklos durchaus Prinzipien und Definitionen in der *Stoicheiosis* verwendet, doch sind sie nicht wie bei Euklid oder in seiner *Stoicheiosis physike* vorangestellt, sondern im Text verteilt.

4.3. Einzelne Wörter

μερικός: Mit dem Zugehörigkeits- und Beziehungs-Suffix -ικός heisst das „zum Teil gehörig“, „teilartig“, aber die faktische Verwendung ist sehr häufig im Sinne von „einzeln, individuell“ (so übersetzen auch Chantraine und LSJ); entsprechend wird sein Gegensatz ὀλικός mit „ganzheitlich“ oder „allgemein“ übersetzt.

Für οὐσία wird grundsätzlich „Sein“ ohne weitere Angabe übersetzt (in wenigen Fällen wird es auch ausgelassen, ganz selten „Wesen“). Es erscheint auch im Plural nicht selten, dann bleibt meist ousiai, oder es ist mit „Wesen“ übersetzt. Der Infinitiv εἶναι wird entweder mit *sein* (kursiv) oder mit Zusatzangabe in der Form „Sein <: einai>“ übersetzt. Dadurch lässt sich unterscheiden, ob „Sein“ in der Übersetzung οὐσία oder εἶναι wiedergibt.

In einigen Fällen bleibt οὐσία unübersetzt.

- Beispielsweise in P 171 kann πᾶς νοῦς ἀμέριστος ἐστὶν οὐσία mit „jeder Nous ist eine unteilbare ousia,“ oder mit „jeder Nous hat ein unteilbares Sein,“ oder einfach als „jeder Nous ist unteilbar“ übersetzt werden;
- ähnlich in P 197: ψυχή ἐστὶ οὐσία ζωτικὴ καὶ γνωστικὴ, „die Seele ist ein lebendes und erkennendes Wesen,“
- P 197 οὐσία ἐν τοῖς σωματικοῖς: „Körper, Körperwesen“;
- oder P 171: „die Seele lebt und erkennt,“ statt „die Seele ist eine lebende und erkennende ousia“;
- P 191 wird von der Seele gesagt, sie sei eine ἀμέριστος οὐσία: Die Übersetzung davon lautet nur „die Seele ist unteilbar.“

Neutrale Ausdrücke wie τὸ ὅλον, τὸ καλόν usw. können je nachdem mit „das Ganze“ oder mit „die Ganzheit“ übersetzt werden. τὸ ἄπειρον: unbegrenzt, Unbegrenztheit; vor allem auch τὸ ὄν: das Seiende, das Sein; τὸ ἓν das Eine, die Einheit.

Ein zentraler Begriff in der *Stoicheiosis* ist ἀυθρόπιστατον. Dodds übersetzt in P 40 οὐσίαν ἀυθρόπιστατον mit *self-constituted substance*; Onnasch-Schomakers: „ein selbstbestehendes Wesen“; Zurbrügg: „ein selbstkonstituiertes Wesen“; Siorvanes (1996, 84) *self-substantiated*; meine erste Auflage: „das das Sein selbständig Habende“ (ganz falsch finde ich jetzt die Stellen an denen ich das Haben durch ein Geben ersetzt habe).

³ Allerdings scheint mir diese nicht linear-deduktiv zu sein, wie wie Lowry 1980, 37f., vorschlägt.

⁴ Weitere Details siehe zu den PP 1–6 im Kommentar.

Ich möchte im Folgenden meine neue Übersetzung „selbst-ständig“ begründen. Στατός ist das Verbaladjektiv zu passiv ἵσταμαι „kann hingestellt werden“ (gebräuchlich seit Homer); zu diesem Wort gibt es über 60 Präpositionalkomposita⁵; ὑπόστατος ist schon seit Euripides gebraucht (*Hiketiden*, 737), mit Negation mit der Bedeutung „unwiderstehlich.“ In der Stoa bedeutet ὑπόστασις (Grundbedeutung: Bodensatz in einer Flüssigkeit) den materiellen Körper; das wird identifiziert mit οὐσία; die hier gebrauchte Bedeutung von ὑπό hat sich dann auch bei ὑφίστημι durchgesetzt. Manche Komposita mit αὐτό- sind allgemeinsprachlich; Plotin erfindet Neubildungen, um die Form αὐτὸ τὸ καλόν usw. kürzer wiederzugeben: αὐτοαγαθόν, αὐτοκακόν, αὐτοκαλόν, αὐτοκίνησις, αὐτοέν usw. Αὐθυπόστατον ist im 4. Jh., bei Julian und Iamblich, erstmals bezeugt. Der Begriff der *causa sui* ist jedenfalls in αὐθυπόστατον nicht enthalten; die *causa sui* ist absolut singular, Proklos spricht aber von vielen αὐθυπόστατα.

Das „sich selbst begründen,“ von dem in den 40er Paragraphen die Rede ist, ist ein eingeschränktes Sich-selbst-begründen (wie ja auch der Begriff der Substanz einerseits strikt gedacht nur singular ist, in erweiterter Form aber viele Substanzen möglich sind). Als Vergleich denke man an den „selbständig Erwerbenden,“ an einen selbständigen Arzt, Juristen, Schreiner usw. Selbstverständlich sind diese nicht selbständig, sie sind abhängig von den Banken, die ihnen Kredit leihen, von den Kunden, die sie brauchen etc. Und doch nennt man sie selbständig im Unterschied zu Personen mit demselben Beruf, die in einer Firma arbeiten, von dieser bezahlt werden, einen Chef haben. Das αὐθυπόστατον ist sich selbst Grund, aber nicht im Sinne der *causa efficiens* oder der *causa sui*; das αὐθυπόστατον erzeugt sich nicht, vielmehr ist damit die logische oder systematische Basis angesprochen; da das System verschiedenen Niveaus hat, ist eine jeweilige Selbständigkeit auf einem jeweiligen Niveau möglich.

Als Übersetzung von αὐθυπόστατον wähle ich „selbst-ständig“; a) das selbst- soll erscheinen, b) die unübliche Wortform soll an den unüblichen Gedanken erinnern, c) es soll sich unterscheiden von „selbständig“; für die weitere Begründung siehe den Kommentar zu den PP 40–51, Kapitel 9.2.3.

Von der konsequenten Übersetzung von ἐνέργεια, ἐνεργεῖν mit Wirklichkeit, wirklich sein, musste ich abkommen, sie hat sich nicht bewährt. Die beiden Wörter werden jetzt oft auch mit Wirken und wirken übersetzt.

Ebenfalls ein schwieriges Wort ist χωριστός. Onnasch-Schomakers haben sich für die Übersetzung „abgetrennt“ entschieden, ich selbst habe in der ersten Auflage auch meistens mit „abgetrennt,“ dann auch mit „abtrennbar“ übersetzt. Die Verbaladjektive auf -τος können tatsächlich nicht nur das Bewirkbare (so meistens) sondern auch das Bewirkte bezeichnen. Doch diese Übersetzung erweckt den Anschein, dass etwas früher Verbundenes jetzt eben getrennt worden ist. Diese Übersetzung im Deutschen zu passiv, sie führt auch zu ganz unsinnigen Sätzen, wie etwa in P 16: „Alles sich auf sich selbst Hinwendende hat ein von jedem Körper abgetrenntes Wesen.“ Ein „abgetrenntes Wesen“ ist ein Unding, mein „abgetrenntes Sein“ an dieser Stelle war nicht besser, Dodds mit *separable* und *separate* ist besser. „Unterschieden“ oder „verschieden“ wäre normaler, auch „separat“ ist möglich.

In der nochmaligen Durchsicht der Stellen konnte ich keine für alle Stellen passende Übersetzung finden, je nach Kontext gebrauche ich abgetrennt, getrennt, separat, frei, unabhängig, verschieden, selbständig, sogar auch absolut.

zur Übersetzung

Sehr häufig muss in der Übersetzung von der griechischen Satzstellung abgewichen werden, besonders in folgenden Fällen kann die Satzstellung im Deutschen nicht beibehalten werden. Sehr oft steht bei Proklos das Prädikat oder das Prädikatsnomen vorweg. Auf das Subjekt eines Satzes folgt sehr oft ein prädikatives Partizip oder ein Nebensatz und erst darauf die Fortsetzung des Hauptsatzes. Sehr oft steht der *Genetivus comparationis* voraus, dann erst folgt das Vergleichene („Im Vergleich zu x ist y mächtiger ...“); das wird übersetzt mit „y ist mächtiger als x.“ Im Übrigen versuche ich, soweit als möglich, dem griechischen Satzablauf zu folgen.

⁵ C. D. Buck, W. Peterson, *A Reverse Index of Greek Nouns and Adjectives*, reprint der Ausgabe 1948, Olms, Hildesheim 1984, 476–477.

Die Kopula wird grundsätzlich ohne Bezeichnung ergänzt. Auch im Deutschen notwendige Pronomina als Objekte oder Subjekte (besonders „es“, „etwas“) werden ohne weitere Angabe ergänzt. Wenn ἔστιν Vollverb ist, wird es oft mit „es gibt“ übersetzt.

Proklos verwendet häufig auch gemeingriechisch mögliche substantivierte Präpositionalausdrücke wie etwa „das nach ihm“, „das vor ihm“ usw. Auch hier erfolgen keine Ergänzungen durch „Dinge“ oder „Seiendes.“ Deshalb wird bei Präpositionalausdrücken dieser Art die Erwartung einer Ergänzung im Deutschen häufig enttäuscht, z. B. P 7: „...da eben immer das Hervorbringende das nach ihm als in ihm selbst Gleiches aufstellt ...“

Proklos liebt die redundante Ausdruckweise. Diese wird in der Übersetzung beibehalten (Beispiele: P 24: “Wenn das Partizipierte irgendeinem gehört und nicht allen, dann hat es ein untergeordnetes Dasein gegenüber dem, was allem und nicht nur irgendeinem gehört, denn das eine ist dem Grund von allem verwandter, das andere weniger verwandt.” Oder P 28: “Wenn es aber nicht dasselbe und gleich ist, sondern verschieden und ungleich, dann...”)

Sehr häufig steht bei mehreren Prämissen nur bei der ersten εἰ; das wird in der Übersetzung ohne Angabe bei den folgenden ergänzt, auch das „dann“ wird ohne Angabe ergänzt.

Die nominale Ausdrucksweise “er ist Aufsteller von”, “er ist aufstellend” wird oft verbal übersetzt: “er stellt auf”, “er ist so, dass er aufstellen kann”, P 13 ἐστὶ σωστικόν “...erhält...” Manchmal wird die nominale Ausdrucksweise aber belassen. In P 30 ist “verweilend war” nicht ersetzt durch “verweilte”, häufiger aber ist die verbale Übersetzung wie P 197 πᾶσα ψυχὴ οὐσία ἐστὶ ζωτικὴ καὶ γνωστικὴ, “Jede Seele lebt und erkennt...”.

Die sehr formelhafte Sprache von Proklos in der *Stoicheiosis Theologike* wurde beibehalten. Es finden sich komplizierte umständliche Ausdrucksweisen, wie etwa in P 25: „Und das Vollkommenere, um wie viel vollkommener es ist, von um so viel mehr ist es Grund,“ das wird nicht verändert zu: „Je vollkommener etwas ist, von desto mehr ist es Grund.“

Die häufigen prädikativ gebrauchten Partizipien werden mit Hauptsatz, Nebensatz oder Präpositionalausdruck übersetzt, etwas seltener wörtlich, da dieser prädikative Gebrauch im Deutschen weniger üblich ist und oft mehrdeutig bleibt.

Ziel der Übersetzung und des Kommentars

Die vorliegende Übersetzung beruht auf dem Text, den Dodds für seine Übersetzung hergestellt hat, er ist aus der *Bibliotheca Augustana* kopiert. Dieser Text dient hier lediglich als Lesetext, deswegen fehlt auch der kritische Apparat von Dodds. An seinem Text selbst habe ich nichts verändert, die eckig eingeklammerten Teile sind ebenfalls ins Klammern übersetzt.⁶

In dieser Übersetzung versuche ich, so genau wie möglich Auskunft über den griechischen Textbestand zu geben. Selbstverständlich muss es gelegentlich Ausnahmen davon geben. Die Nachahmung gewisser Eigenheiten des Griechischen

⁶ Im „Editorischen Bericht“ erheben Onnasch-Schomakers den Anspruch, „einen neuen, philologisch und wissenschaftlich verlässlichen Text zu erstellen.“ ihre Ausgabe sollte also besser und verlässlicher sein als die von Dodds. Wie das ohne eigene Kollation und Errichtung eines Stemmas möglich ist, ist mir allerdings schleierhaft. Was es dafür braucht, zeigt Hans-Christian Günther, *Die Übersetzungen der Elementatio Theologica des Proklos und ihre Bedeutung für den Proklostext*, Brill, Leiden/Boston 2007, oder kürzer der Beitrag von Carlos Steel in *Relire ...*, Paris 2021. Ihre Abweichungen von Dodds begründen sie mit dem Einbezug der lateinischen Übersetzung von Wilhelm von Moerbeke und der altgeorgischen von Ioane Petritzi. Im Apparat findet man allerdings nirgends einen Hinweis auf einen der beiden. Sie haben sich vorgenommen, die Textabweichungen von der Ausgabe von Dodds anzugeben. Wenn im Apparat steht „D.“ oder auch „Dodds schreibt,“ macht es den Anschein, als ob wir eine Konjekture von Dodds vor uns hätten, der Onnasch-Schomakers nicht folgen wollen, doch das ist nur in ganz wenigen Fällen so, in der Regel handelt es sich um eine Bevorzugung eines Manuskripts oder einer Manuskriptgruppe, die Dodds jeweils auch begründet, und Onnasch-Schomakers wählen einfach einen anderen Codex oder eine Codexgruppe, ohne anzugeben welche und warum. Selten schreiben sie auch „D. konjiziert“ (z. B. P 141, P 148). Wenn sie schreiben „von Dodds ausgelassen,“ heisst das nicht, dass Dodds das vergessen hätte, sondern dass hier eine Tilgung vorliegt. Ihre Angaben sind nicht nur unzuverlässig sondern auch unvollständig, einige von Dodds getilgte Stellen, beispielsweise in P 129 oder in P 178, sind nicht notiert.

In der Einleitung beziehen Onnasch-Schomakers gelegentlich Sekundärliteratur mit ein, in den Anmerkungen überhaupt nicht (nicht einmal Beierwaltes, den sie sonst hochhalten). Als Ausgabe einfach eine Enttäuschung und ein Rückschritt, unverständlich, dass der Meiner-Verlag so etwas druckt.

(wie z. B. das Fehlen pronominaler Subjekte) würde zu völlig unmöglichen deutschen Sätzen führen, deshalb wurden solche rein grammatischen Ergänzungen ohne Anzeige gemacht, alles andere aber wurde als Ergänzung gekennzeichnet.

Die Übersetzung sollte von Leserinnen und Lesern verwendet werden können, unabhängig davon ob sie Griechischkenntnisse haben oder nicht. Den Kennern des Griechischen soll sie helfen, den oft sehr schwierigen Text schneller selbst zu verstehen, jenen, die des Griechischen nicht kundig sind, soll sie durch die möglichst konsequente Verwendung festgelegter Übersetzungen und möglichst getreuer Nachbildung der Syntax eine Vorstellung der Verhältnisse im Griechischen vermitteln. Durch dieses Vorgehen wird der bei Übersetzungen häufige Eindruck der Einfachheit und Schlankeheit vermieden. Es darf nicht verschleiert werden, dass der Text sprachlich schwierig und sehr abstrakt ist.

Sowohl Übersetzung wie auch Kommentar versuchen, zum Text *vor* seiner zu bestimmten Zwecken und Interessen kanonisch gewordenen theologischen und religiösen Wirkungsgeschichte vorzudringen. Der Kommentar soll die Durchführbarkeit dieses Interpretationsziels belegen. Er soll konkret zeigen, dass eine untheologische, aber philosophisch relevante Interpretation durchführbar ist. Die philosophische Relevanz besteht darin, dass Proklos in diesem Text der Frage nach dem Sein eine für seine Welt gültige Fassung gibt.

Der Kommentar ist kein Stellenkommentar, der punktuell zu dieser oder jener Stelle konsultiert werden kann, dafür hält man sich immer noch am besten an Dodds. Auch, was die philologischen und inhaltlichen Bezüge (zur übrigen griechischen Literatur und zu den übrigen Werken von Proklos) angeht, ersetzt mein Kommentar in keiner Weise Dodds' Kommentar.

Er soll vielmehr helfen, die Hauptlinien des Gedankengangs nachzuvollziehen.

5. Wörterliste

griechisch	Umschrift	Übersetzung
ἀεί	aei	immer
ἄπειρος	apeiros	unendlich
ἄρα	ara	folgich
αἰτιατός	aitiatos	begründet
αἰών	aion	Aion
αἰώνιος	aionios	von der Art des Aion
ἀγαθότητες	agathotetes	Weisen des Gutseins
ἀμέθεκτος	amethektos	woran nichts teilhat
ἀν-αρτάω	anartao	aufhängen, P: abhängig sein
ἀνατείνω	anateino	in die Höhe strecken, etwas emporheben, streben
ἀνατείνω εἰς	anateino eis	sich beziehen auf
ἀπλῶς	haplos	schlicht
ἀποτέλεσμα	apotelesma	Effekt, Endziel
ἀριθμός	arithmos	Zahl, Anzahl, Menge; ὁ θεῖος ἀριθμός: die Menge der Götter; alle Götter
ἀρχικός	archikos	anfänglich, ursprünglich
αὐθ-υπόστατον	auth-ypostaton	von sich selbst her bestehend; selbst-ständig
αὐταρκές	autarkes	selbständig, sich selbst genügend, autark
αὐτο-τελής	auto-teles	von sich selbst her vollkommen
αὐτό-εν	auto-hen	Einheit selbst
διά mit Akk.	dia	vermittels
δια-κόσμησις	dia-kosmesis	Welt-Ordnung, Ordnung
διάστασις	diastasis	Trennung; Dimension
δύναμις	dynamis	Kraft, Macht, Möglichkeit
εἶναι	einai	sein, oder: Sein <: einai>
εἶδος, εἶδη	eidos, eide	Eidos, pl.: Eide
εἷς, μία, ἓν	heis, mia, hen	einer, eine, eines; oft „numerisch eines,“ um es vom unbestimmten Artikel zu unterscheiden
ἐλλαμψις	ellampsis	Hineinscheinen, Erleuchten
ἓν	hen	Einheit, Eines, Synthesis, <numerisch> eines
ἕνωσις	henosis	Einigung
ἐν-θεόω	en-theoo	vergöttlichen
ἕνάς	henas	Henade, primäre Einheit, primär Eines
ἐνέργεια	energeia	häufig: Wirksamkeit, Wirken; selten: Wirklichkeit
ἐνεργέω	energeo	häufig: wirken; selten: wirklich sein
ἐνιαῖος	heniaios	von der Art der Einheit
ἐπιστρεπτικόν	epistreptikon	sich auf sich zurückwendend

ἐπιστροφή	epistrophe	Rückkehr, Reflexion
ἐξ-έχω	ex-echo	hervorragen
ἐξαιρετός	exairetos	herausgehoben aus..., ausgezeichnet, jenseitig, transzendent
ἐξαιρέω	exhaireo	herausnehmen, wegnehmen, absondern
ἐξάπτω	exapto	befestigen
ἐξημμένος	exemmenos	abhängig
γενέσεις	geneseis	Vorgänge des Werdens; wenn verschiedenes wird
ἡγεομαι	hegeomai	voran oder höher stehen, ranghöher sein
ἡνώμενον	henomenon	Geeintes
ιδιότης	idiotes	Eigenheit, spezifische Bestimmtheit
ιδρύω	hidryo	errichten, gründen
κατα-δεής	kata-dees	bedürftig, gering
κέκτημαι	kektemai	haben
λαγχάνω	lanchano	erhalten, bekommen
λόγος	logos	Bestimmung, Verhältnis, Begriff
μεριστός	meristos	geteilt
μερικός	merikos	(teilartig); individuell (: ein Element in der seira)
μετέχειν	metechein	teilhaben
μετεχόμενον	metechomenon	das, woran etwas teilhat; woran etwas partizipiert; das Partizipierte
μονο-γενής	mono-genes	einzig, singular
νοεῖν	noein	gewahren, vernehmen, bemerken, denken
νοερός	noeros	nousartig
νοητικός	noetikos	zum Nous gehörig, nousartig
νοητός	noetos	geistig
νοῦς	nous	Nous, Geist, Vernunft, Denken
νόες	noes	Instanzen von Nous; die vielen Nous; Nous in der Vielheit; der je einzelne Nous
νόησις	noesis	Gewahren, Bemerkten, Vernehmen
ὅλος χρόνος	holos chronos	Gesamt-Zeit
ὄν	on	Seiendes, Sein
ὀλικός	holikos	ganzheitlich, allgemein
οὐσία	ousia	Sein, Wesen, Seins-Bestand
παράγω	parago	hervorbringen
πᾶς ἀριθμός	pas arithmos	die Gesamtzahl, die gesamte Menge von ...; alle ...
παρακτικόν	paraktikon	das Hervorbringende, Hervorführende
πᾶσα ἡ ψυχή	pasa he psyche	jede Seele; Debrunner P 413: auch πᾶς mit Artikel = „jeder“, cf. Kühner-Gerth, P 465
πάθος	pathos	Erfahrung
πάρεστιν	parestin	es ist möglich
πάσχω	pascho	erfahren
πλεονάζω	pleonazo	mehr sein, Grenzen überschreiten
πλήθος	plethos	Vielheit, Menge

πληθύνω	plethyno	erfüllen, vermehren
ποιέω	poieo	schaffen, herstellen
πολλοστός	pollostos	einer von vielen
προ-ίόν	pro-ion	hervorgehend
προσεχῶς	prosechos	anschliessend, unmittelbar
προ-υπάρχω	pro-hyparcho	vor sich als Grund haben
πρό-οδος	pro-hodos	Hervorgang
σεῖρα	seira	Reihe, Klasse von Dingen
συμφυής	sumphyes	zusammen gewachsen, verbunden
συμπληρώω	sumpleroo	vollzählig machen
τάξις	taxis	Ordnung, Position in der Reihe der Dinge
τέλειον	teleion	das Vollendete, Vollkommene
τόδε τι	tode ti	irgendein Dieses (siehe Sonderegger, 2012, 171–174)
ὑπαρξίς	hyparxis	Dasein, Sein, Vorhanden sein
ὑπ-εξ-ίσταμαι	hyp-ex-istamai	aus dem Weg gehen, weichen
ὑπάρχω	hyparcho	anfangen, vorhanden sein, dasein
ὑπερ-ούσιος	hyper-ousios	über-dem-Sein
ὑπεροχή	hyperoche	Überlegenheit, Übermacht
ὑπομένω	hypomeno	sich unterziehen, auf sich nehmen, erwarten
ὑπόστασις	hypostasis	Bestand, Weise des Seins; Weise der Einheit
ὑφesis	hyphesis	Nachgeben, Abstieg
ὑφίσταμαι	hyphistamai	intr., M. vorhanden sein, bestehen; subsistieren; ὑποστός (Wurzelaorist dazu) bestehend
ὑφίστημι	hyphistemi	act, trans., darunter aufstellen; aufstellen, erstellen, Dasein geben
φύσις	physis	Natur, Art
χορηγέω	choregeo	ausstatten, den Tanz anführen
χορηγοῦν	choregoun	Ausstattendes
χωριστός	choristos	abgetrennt, getrennt, separat, frei, unabhängig, verschieden, selbständig; absolut
ψυχὴ μερική	psyche merike	einzelne, individuelle Seele

Übersetzung	griechisch	Umschrift
abgetrennt, getrennt, separat, frei, unabhängig, verschieden, selbständig; absolut	χωριστός	choristos
Aion	αἰών	aion
anfangen, vorhanden sein, dasein	ὑπάρχω	hyparcho
anfänglich, ursprünglich	ἀρχικός	archikos
anschliessend, unmittelbar	προσεχῶς	prosechos
aufhängen, P: abhängig sein	ἀν-αρτάω	anartao
aus dem Weg gehen, weichen	ὑπ-εξ-ίσταμαι	hyp-ex-istamai
ausstatten, den Tanz anführen	χορηγέω	choregeo
Ausstattendes	χορηγοῦν	choregoun
bedürftig, gering	κατα-δεής	kata-dees

befestigen; abhängig	ἐξάπτω, ἐξημμένος	exapto, exemmenos
begründet	αἰτιατός	aitiatos
Bestand, Weise des Seins, Weise der Einheit	ὑπόστασις	hypostasis
Bestimmung, Verhältnis, Begriff	λόγος	logos
darunter aufstellen (act, trans.); aufstellen, erstellen, Dasein geben	ὑφίστημι	hyphistemi
Dasein, Sein, Vorhanden sein	ὑπαρξίς	hyparxis
Dimension, Trennung	διάστασις	diastasis
Effekt, Endziel	ἀποτελεσμα	apotelesma
Eidos, pl.: Eide	εἶδος, εἶδη	eidos, eide
Eigenheit, spezifische Bestimmtheit	ιδιότης	idiotes
einer, eine, eines; oft „numerisch eines,“ um es vom unbestimmten Artikel zu unterscheiden	εἷς, μία, ἓν	heis, mia, hen
einer von vielen	πολλοστός	pollostos
Einheit, Eines, Synthesis, <numerisch> eines	ἓν	hen
Einheit selbst	αὐτόεν	autohen
Einigung	ἔνωσις	henosis
einzelne, individuelle Seele	ψυχὴ μερική	psyche merike
einzig, singulär	μονο-γενής	mono-genes
erfahren	πάσχω	pascho
Erfahrung	πάθος	pathos
erfüllen, vermehren	πληθύνω	plethyno
erhalten, bekommen	λαγχάνω	lanchano
errichten, gründen	ἰδρύω	hidryo
es ist möglich	πάρεστιν	parestin
folglich	ἄρα	ara
ganzheitlich, allgemein	ὀλικός	holikos
Geeintes	ἠνώμενον	henomenon
geistig	νοητός	noetos
Gesamtzahl, die; alle..., die gesamte Menge von...	πᾶς ἀριθμός	pas arithmos
Gesamt-Zeit	ὅλος χρόνος	holos chronos
geteilt	μεριστός	meristos
Gewahren, Vernehmen, Denken	νόησις	noesis
gewahren, vernehmen, bemerken, denken <noein>	νοεῖν	noein
haben	κέκτημαι	kektamai
Henade, primäre Einheit, primär Eines	ἑνάς	henas
herausgehoben aus..., ausgezeichnet, jenseitig, transzendent	ἐξαιρετός	exairetos
herausnehmen, wegnehmen, absondern	ἐξαίρειω	exaireo
hervorgehend	προ-ίον	pro-ion
Hervorbringende, das; Hervorführende	παρακτικόν	paraktikon
hervorbringen	παράγω	parago
Hervorgang	πρόοδος	prohodos

hervorragend	ἐξ-έχω	ex-echo
Hineinscheinen, Erleuchten	ἐλλαμψις	ellampsis
immer	ἀεί	aei
individuell (: ein Element in der seira)	μερικός	merikos
irgendein Dieses (siehe Sonderegger, 2012, 171–174)	τόδε τι	tode ti
jede Seele (Debrunner P 413: auch πᾶς mit Artikel = “jeder”; cf. Kühner-Gerth P 465)	πᾶσα ἡ ψυχὴ	pasa he psyche
Kraft, Macht, Möglichkeit	δύναμις	dynamis
mehr sein, Grenzen überschreiten	πλεονάζω	pleonazo
möglich, es ist	πάρεστιν	parestin
Nachgeben, Abstieg	ὑφesis	hyphesis
Natur, Art	φύσις	physis
Nous in der Vielheit; der je einzelne Nous, Instanzen von Nous; die vielen Nous	νόες	noes
Nous, Geist, Vernunft, Denken	νοῦς	Nous
nousartig	νοερός	noeros
nousartig, zum Nous gehörig	νοητικός	noetikos
Ordnung, Position in der Reihe der Dinge	τάξις	taxis
Reihe, Klasse von Dingen	σεῖρα	seira
Rückkehr, Reflexion	ἐπιστροφή	epistrophe
schaffen, herstellen	ποιέω	poieo
schlicht	ἀπλῶς	haplos
sein, oder: Sein <: einai>	εἶναι	einai
Seiendes, Sein	ὄν	on
Sein, Wesen, Sein-bestand	οὐσία	ousia
selbständig, sich selbst genügend, autark	αὐταρκές	autarkes
sich auf sich zurückwendend	ἐπιστρεπτικόν	epistreptikon
sich aufstellen, vorhanden sein, bestehen; “substituieren” (intr., M)	ὑφισταμαι	hyphistamai
sich beziehen auf	ἀνατείνω εἰς	anateino eis
sich unterziehen, auf sich nehmen, erwarten	ὑπομένω	hypomeno
streben, in die Höhe strecken, etwas emporheben	ἀνατείνω	anateino
teilartig; individuell (: ein Element in der seira)	μερικός	merikos
teilhaben	μετέχειν	metechein
über-dem-Sein	ὑπερ-ούσιος	hyper-ousios
Überlegenheit, Übermacht	ὑπεροχή	hyperoche
unendlich	ἄπειρος	apeiros
vergöttlichen	ἐν-θεόω	entheoo
vermittelt	διά mit Akk.	dia
Vielheit, Menge	πλήθος	plethos
Vollendete, das; Vollkommene	τέλειον	teleion
vollzählig machen	συμπληρόω	sumpleroo
von der Art der Einheit	ἐνιαῖος	heniaios

von der Art des Aion	αἰώνιος	aionios
von sich selbst her bestehend; selbst-ständig	αὐθυπόστατον	authypostaton
von sich selbst her vollkommen	αὐτο-τελής	auto-teles
vor sich als Grund haben	προ-υπάρχω	pro-hyparcho
voran oder höher stehen, ranghöher sein	ἡγέομαι	hegeomai
Vorgänge des Werdens; wenn verschiedenes wird	γενέσεις	geneseis
vorhanden sein (intr., M), bestehen; subsistieren;	ὑφίσταμαι	hyphistamai
ὑποστάς (Wurzelaorist dazu) bestehend		
Weisen des Gutseins	ἀγαθότητες	agathotetes
Welt-Ordnung, Ordnung	δια-κόσμησις	dia-kosmesis
wirken (häufig); wirklich sein (selten)	ἐνεργέω	energeo
Wirksamkeit, Wirken (oft); Wirklichkeit (selten)	ἐνέργεια	energeia
woran etwas teilhat; woran etwas partizipiert; das	μετεχόμενον	metechomenon
Partizipierte		
woran nichts teilhat	ἀμέθεκτος	amethektos
Zahl; Anzahl, Menge der Götter , alle Götter	ἀριθμός; ὁ θεῖος	arithmos; ho theios
	ἀριθμός	arithmos
zusammen gewachsen, verbunden	συμφυής	sumphyes

6. Textgrundlage und Zeichen

Ich verwende den Text von Dodds ohne jede Änderung. Die möglichen Rückschlüsse der altgeorgischen Übersetzung von Petrizi auf seine griechische Textgrundlage sind noch zu umstritten (siehe die Beiträge von Steel und Alexidzé in *Relire* ..., sowie die Ausgabe des Kommentars von Petrizi durch Lela Alexidzé, Lutz Bergemann, 2007) als dass ich sie einbeziehen könnte. Es ist auch unplausibel, dass sich allfällige Veränderungen im Text inhaltlich massiv auswirken würden, zu klar ist Proklos' Intention in den Grundzügen.

<...> im griechischen Text bedeutet eine Ergänzung von Dodds.

[...] im griechischen Text bedeutet eine Tilgung von Dodds.

ω in den Fussnoten bei Dodds bedeutet den *consensus codicum BCDMPQ*

<...> in der deutschen Übersetzung bedeutet eine Ergänzung von mir, meist aus sprachlichen Gründen; auch nachgetragene, von Proklos weggelassene Bezugswörter werden so bezeichnet.

<: ...> bedeutet eine Erläuterung inhaltlicher oder grammatischer Art, sowie wörtliche Übersetzungen an Stelle einer freieren im Haupttext.

Hochgestellte Propositionen-Zahlen (z. B. xxx^{P1}) bedeuten die von Dodds im Kommentar angegebenen Bezüge auf andere Propositionen.

C verweist auf das Corollarium des betreffenden Propositionen (meist beginnend mit ἐκ δὴ τούτων φανερόν ...).

Teil II.

Gliederung des *Grundkurses über Einheit*

7. Inhaltliche Übersicht

Eine Übersicht über die *Stoicheiosis* soll eine erste allgemeine Orientierung vermitteln. Unten folgt eine Übersicht in der Form eines Inhaltsverzeichnisses. Die Erläuterungen zum Text werden im Kommentar den hier gegebenen Abschnitten folgen.¹

Da alles Weitere auf den ersten sechs Paragraphen aufbaut, könnte man fast sagen, den PP 1–6 stünden die PP 7–211 gegenüber. Die ersten enthalten Grund-Entscheidungen und Grund-Unterscheidungen, die weiteren sind Ergänzungen dazu oder Folgerungen daraus. Trotzdem sind sie nicht als Definitionen oder Axiome ausgezeichnet, wie bei Euklid oder in der *Stoicheiosis Physike* von Proklos selbst.

Allerdings ist offensichtlich, dass dieser unverhältnismässige „Rest“ sich doch in verschiedener Weise auf die Grund-Unterscheidungen bezieht und somit eine Gliederung zulässt. O’Meara sieht das ähnlich, wenn er sagt, dass Proklos einen ganz kurzen Weg bis zum ersten Prinzip gehe (nach ihm in den PP 1–4), um dann einen langen Abstieg, ausgehend vom Einen, zu gehen.²

Es lässt sich jedenfalls ein erster allgemeiner Teil (PP 1 bis 96) von einem zweiten speziellen Teil (PP 113–211) unterscheiden. Der erste enthält die Grund-Unterscheidung von Vielheit und Einheit und Verhältnisse innerhalb des Unterschiedenen. Der zweite stellt die Henaden, den Nous in der Vielheit, die Seelen und die Körper vor. Zwischen diesen beiden Hauptteilen stehen die PP 97–112, die mit Überlegungen zu Reihen (*seira* und *taxis*) und dem je Ersten darin den speziellen Teil vorbereiten.

Die ersten sechs Paragraphen des ersten Teils stellen als die Grund-Unterscheidung die von Vielheit und Einheit auf. Dann lassen sich die PP 7–51 zusammenfassen. In diesen formuliert Proklos die Verhältnisse des in der Grund-Unterscheidung Unterschiedenen zunächst mehr von der Seite der Einheit aus (PP 7–51), dann eher von der Seite des Vielen aus (PP 52–96). In der ersten Hälfte stellen die Paragraphen 7–14, 15–24, 25–39 und 40–51 weitere Abschnitte dar. Darin stellt Proklos zunächst ein Vokabular bereit, um von den Verhältnissen zwischen der primären Einheit und den sekundären Vielheiten reden zu können. Aus dem bisher Dargestellten wird der Begriff dessen, „was sich auf sich selbst zurückwendet“, nochmals eigens thematisiert; in diesem Zusammenhang kommen die Grund-Ordnung in Körper – Seele – Nous – Hen und die Probleme der Teilhabe zur Sprache.

In der Darstellung eines ersten notwendigen Vokabulars hat sich aber gezeigt, dass das in der Grund-Unterscheidung Unterschiedene sehr komplex ist und weitere Unterscheidungen erfordert. Einzelne frühere Bemerkungen dazu werden in den PP 25–51 wesentlich ergänzt. Im Einzelnen sind es die Unterscheidungen Bleiben-Hervorgang-Rückwendung (PP 25–39), von Sein und Wirklichkeit (PP 40, 44, cf. schon PP 9 und 16), dann das, woran nichts teilhat, von dem, woran etwas teilhat, und dem Teilhabenden (P 23), die Unterscheidung zwischen Sein – Werden – Erkennen (P 39) und zwischen „in sich sein“ gegenüber dem „in einem anderen sein“ (P 41). Die Unterscheidung zwischen „dem Grund nach“, „dem Vorliegen nach“ und „der Teilhabe nach“ (P 5) wird zwar z.T. schon verwendet (etwa in P 5), spielt aber erst später eine grössere Rolle (PP 65, 67, 103, 118, 140).

¹ Man vergleiche die Gliederung in 14 gleichgestellte aber intern noch gegliederte Abschnitte bei Dodds; Zurbrüggen hat diese Gliederung übernommen; Onnasch-Schomakers, 2015, teilen den Text zwei Hauptteile: „I. Metaphysische Kausalität“ (Kap. 1–112) und „II. Die metaphysischen Bereiche“ (Kap. 113–211), in welchen sie engere Unterteilungen vorgenommen haben, die oft sowohl von Dodds’ Gliederung als auch von der hier vorgeschlagenen abweichen.

² O’Meara, 2000, 287.

Auf diese Unterscheidungen und diese für die Grund-Unterscheidung relevanten Gesichtspunkte folgt die Darstellung der Unterscheidungen im Vielen (PP 52–96). Relevante Unterscheidungen im Vielen sind zeitlich – ewig (PP 52–55), das Erste gegenüber dem Zweiten bei den Gründen (PP 56–65), Ganzes – Teil (PP 66–74), Grund – Begründetes (PP 75–76), Wirklichkeit – Möglichkeit (PP 77–86), *πέρας – ἄπειρον* beim *ὄντως ὄν* (PP 87–96). Die darauf folgenden PP 97–112 enthalten Überlegungen zu den Reihen im Vielen. Zunächst, PP 97–101, sind es verschiedene Überlegungen zu den Reihen und dem je Ersten darin (cf. bereits PP 40–51), dann folgt in den PP 102–112 Grundsätzliches zu den verschiedenen Weisen (bildlich Stufen) von Sein und Einheit. Sie bereiten unmittelbar den speziellen Teil vor.

Es sind vier solche Weisen zu betrachten: die Henaden, der Nous (bzw. der Plural davon), die Seelen und die Körper. Mit diesen verschiedenen Weisen von Sein und Einheit befasst sich der zweite Hauptteil (PP 113–211).

In einem ersten Abschnitt (PP 113–140) nennt Proklos Gemeinsamkeiten und Unterschiede innerhalb der Götter bzw. Henaden. Gott wird mit der Einheit und dem Guten identifiziert und andererseits von Sein, Leben und Nous abgesetzt. Die Teilhabe des Seienden an den Göttern wird hier thematisiert. Die Paragraphen 141–165 sprechen von der Vorsorge als der Hauptfunktion der Götter. Vorsehung und Vorsorge sind bildliche Ausdrücke für die Art, wie die Henaden dem Seienden, dem Teilhabenden generell, Einheit und damit Sein weitervermitteln. Der Abschnitt schliesst mit einer Darstellung der damit gegebenen Hierarchie, dargestellt als Hierarchie von Göttern. Hauptziel dieses Abschnittes ist es, zu zeigen, dass trotz der Vielheit der Henaden (sc. der Weisen der Einheit) und der Vielheit des Seienden das Prinzip der Einheit alles “durchziehen” kann.

Ein besonderes Problem ergibt sich dadurch, dass, wenn die Götter denn das Seiende hervorbringen und dessen Grund sind, sie von diesem durch den entsprechenden “Kontakt” befleckt sein könnten. Es ist zu zeigen, dass die Götter trotz ihrer Funktion, Grund des vielen Seienden zu sein, rein bleiben. In der Paragraphenfolge 151–159 geht Proklos auf diese Schwierigkeit ein.

Der Abschnitt mit den PP 166–183 handelt vom Nous. Proklos fragt nach dem Verhältnis von Nous, Göttern und Henaden und nach den Möglichkeiten von anderem, am Nous teilzuhaben. Weil die Vernunft selbst dem Kosmos gegenüber jenseitig ist, aber Innerkosmisches durchaus an deren Ordnung teilhaben muss, wird die Unterscheidung innerkosmisch / überkosmisch wichtig. Die Weise, wie der Nous denkt, thematisiert Proklos ab P 167, die Art, wie der Nous etwas hervorbringt, ab P 171, die Unterscheidung des Nous und des Nousartigen und dessen Beziehungen zur Seele ab P 175.

Von P 184 bis zum Schluss des Grundkurses thematisiert Proklos die Seele. Sie erscheint sofort als Vielheit, denn es gibt mehrere Arten davon. Proklos erläutert und begründet deren Bestimmungen (Unkörperlichkeit, Abtrennbarkeit vom Körper, Unzerstörbarkeit und Ewigkeit; besonders interessant ist die Äusserung in P 188, sie sei zugleich “Leben und Lebendiges”). Als Hauptmerkmale der Seele nennt er, dass sie von sich selbst her besteht und dass sie belebt. In ihr sind Sein und Erkennen unterschieden, wie es beim Nous noch nicht war; ihre Position hat sie in der Mitte zwischen dem Unteilbaren und dem körperlich Teilbaren, und schliesslich ist sie zeitlich. Ab P 194 ist vom Zusammenhang der Seele mit den Eide und dem Seienden die Rede. Proklos bespricht schliesslich Identität und Differenz von Sein, Leben und Erkennen in der Seele (P 197), von der „Messung“ ihres Seins durch Perioden <der Wiederverkörperungen> (PP 198–200), um zuletzt auf den Zusammenhang der göttlichen Seelen und der individuellen Seelen und deren „Gefährt“ einzugehen. Den Abschluss machen Überlegungen zu dem für sie notwendigen „primären Körper“ (in P 196 ein erster Hinweis) bzw. „Gefährt“ (ab P 205 bis zum Schluss thematisch).

8. Inhaltsverzeichnis

PP 1–112 Erster Teil, Grundbegriffe und Grundunterscheidungen und absolute Priorität der Einheit

PP 1–6 Die Grundunterscheidung Vielheit – Einheit

- P 1 Jede Vielheit hat an der Einheit teil
- P 2 Was an der Einheit teilhat, ist zugleich Einheit und Nicht-Einheit
- P 3 Was Einheit wird, wird es durch Teilhabe
- P 4 Das „Geeinte“ ist different von der Einheit selbst
- P 5 Vielheit ist sekundär gegenüber Einheit
- P 6 Vielheit besteht aus Geeintem (= sekundärer Einheit) und Henaden (= primärer Einheit)

PP 7–51 Verhältnisse zwischen den verschiedenen Vielheiten und den verschiedenen Einheiten

- PP 7–24 Begriffsfeld um „Grund“
 - P 7 Verhältnis Grund – Begründetes
 - P 8 Das Gute
- PP 9–10 Das Autarke
- P 11 Hervorgehen des Vielen aus dem Einen
- PP 12–13 Das Gute als Grund
- P 14 Unterscheidungen im Bewegt-Sein / sich bewegen
- PP 15–17 Das, was sich auf sich zurückwenden kann (das Reflexive)
- PP 18–19 Je Primäres
 - P 20 Grund-Ordnung: Körper – Psyche – Nous – Hen
 - PP 21–22 Jede Einheit hat die je ihr zugehörige Vielheit
- PP 23–24 Teilhabe
- PP 25–39 *sein* als *μονή πρόοδος* und *ἐπιστροφή*
- PP 40–51 *ἀυθύπόστατον*, das sich selbst den Bestand Gebende

PP 52–96 Unterscheidungen im Vielen

- PP 52–55 Zeitlich und ewig Seiendes
 - PP 56–65 Das Erste und das Zweite bei den Gründen
 - PP 66–76 Ganzheit und Teil
 - PP 77–79 Wirklichkeit und Möglichkeit hinsichtlich begründen und werden
 - PP 80–83 Wirken der Körper
 - PP 84–96 Seienderweise Seiendes in seinem Verhältnis zu ewig, unendlich, bewegt
- PP 97–112 Reihen und das je Erste darin

PP 113–211 Zweiter Teil, Die einzelnen Seinsweisen (sc. Hen, Nous, Psyche, Soma)

PP 113–165 Verhältnisse des Teilhabenden zu den Henaden

- PP 113–140 Gemeinsames und Unterschiede bei den Henaden
- PP 141–165 Vorsehen als Wesen des Göttlichen; Vorsehung ist die Art, wie die Henaden dem Teilhabenden das “Sein” vermitteln

PP 166–183 Der Nous, an dem nichts teilhat, und der je einzelne Nous, an dem etwas teilhat

- P 166 Hauptunterschied im Nous: unpartizipiert/singulär – partizipiert/viele
- P 167–170 Was der Nous tut: Der Nous denkt alles

PP 171–173 Was der Nous ist: Der Nous ist alles

P 175 Partizipation am Nous und deren Wirkungen

PP 176–178 Verhältnis Nous – Eide

P 180 Charakter des Nous: Totalität

P 181 Arten des Nous

P 182–183 Zusammenhang der Seele mit dem Nous

PP 184–204 Die Seelen

184–185 Arten von Seelen

PP 186–190 Hauptbestimmungen der Seelen: unkörperlich, unzerstörbar, leben von sich her, Mitte

PP 191–193 Sein und Wirklichkeit der Seele

P 194 Die Seele hat alle Eide

P 195 Die Seele ist alles

P 196 Die Seele hat einen für sie geeigneten Körper

P 197 Die Seele lebt und erkennt

P 198 Wie ihr Sein gemessen wird: durch Umläufe

PP 201–204 Arten der Seelen

PP 205–211 Die Seele und ihr Gefährt

Teil III.

Text und Übersetzung

...

— 1 —

Πᾶν πλήθος μετέχει πη τοῦ ἐνός.

εἰ γὰρ μηδαμῆ μετέχοι, οὔτε τὸ ὅλον ἐν ἔσται οὐδ' ἕκαστον τῶν πολλῶν ἐξ ὧν τὸ πλήθος, ἀλλ' ἔσται καὶ ἐκείνων ἕκαστον πλήθος, καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον, καὶ τῶν ἀπείρων τούτων ἕκαστον ἔσται πάλιν πλήθος ἄπειρον. μηδενὸς γὰρ ἐνός μηδαμῆ μετέχον μήτε καθ' ὅλον ἑαυτὸ μήτε καθ' ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ, πάντη ἄπειρον ἔσται καὶ κατὰ πᾶν. τῶν γὰρ πολλῶν ἕκαστον, ὅπερ ἂν λάβῃς, ἦτοι ἐν ἔσται ἢ οὐχ ἕν· καὶ εἰ οὐχ ἕν, ἦτοι πολλὰ ἢ οὐδέν. ἀλλ' εἰ μὲν ἕκαστον οὐδέν, καὶ τὸ ἐκ τούτων οὐδέν· εἰ δὲ πολλὰ, ἐξ ἀπειράκις ἀπείρων ἕκαστον. ταῦτα δὲ ἀδύνατα. οὔτε γὰρ ἐξ ἀπειράκις ἀπείρων ἐστὶ τι τῶν ὄντων (τοῦ γὰρ ἀπείρου πλέον οὐκ ἔστι, τὸ δὲ ἐκ πάντων ἐκάστου πλέον) οὔτε ἐκ τοῦ μηδενὸς συντίθεσθαι τι δυνατόν. πᾶν ἄρα πλήθος μετέχει πη τοῦ ἐνός.

— 2 —

Πᾶν τὸ μετέχον τοῦ ἐνός καὶ ἕν ἐστι καὶ οὐχ ἕν.

εἰ γὰρ μὴ ἔστιν αὐτοῦ (μετέχει γὰρ τοῦ ἐνός ἄλλο τι ὄν παρὰ τὸ ἕν), πέπονθε τὸ ἐν κατὰ τὴν μέθεξιν καὶ ὑπέμεινεν ἐν γενέσθαι. εἰ μὲν οὖν μηδέν ἐστι παρὰ τὸ ἕν, μόνον ἐστὶν ἕν· καὶ οὐ μεθέξει τοῦ ἐνός, ἀλλ' αὐτοῦ ἔσται. εἰ δ' ἐστὶ τι παρ' ἐκεῖνο, ὃ μὴ ἔστιν ἕν, [τὸ μετέχον τοῦ ἐνός καὶ οὐχ ἕν ἐστι καὶ ἕν, οὐχ ὅπερ ἐν ἀλλ' ἐν ὄν, ὡς μετέχον τοῦ ἐνός] τοῦτο¹ ἄρα οὐχ ἕν ἐστίν, οὐδ' ὅπερ ἕν· ἐν δὲ ὄν ἅμα καὶ μετέχον τοῦ ἐνός, καὶ διὰ τοῦτο οὐχ ἐν καθ' αὐτὸ ὑπάρχον, ἕν ἐστι καὶ οὐχ ἕν, παρὰ τὸ ἐν ἄλλο τι ὄν· ὃ μὲν ἐπλεόνασεν, οὐχ ἕν· ὃ δὲ πέπονθεν, ἕν. πᾶν ἄρα τὸ μετέχον τοῦ ἐνός καὶ ἕν ἐστι καὶ οὐχ ἕν.

— 3 —

Πᾶν τὸ γινόμενον ἐν μεθέξει τοῦ ἐνός γίνεται ἕν.

αὐτὸ μὲν γὰρ οὐχ ἕν ἐστι, καθὸ δὲ πέπονθε τὴν μετοχὴν τοῦ ἐνός, ἕν ἐστίν. εἰ γὰρ γίνοιτο ἐν ἃ μὴ ἔστιν ἐν καθ' αὐτά, συνιόντα δῆπου καὶ κοινωνοῦντα ἀλλήλοις γίνεται ἕν, καὶ ὑπομένει τὴν τοῦ ἐνός παρουσίαν οὐκ ὄντα ὅπερ ἕν. μετέχει ἄρα τοῦ ἐνός ταύτη, ἣ πάσχει τὸ ἐν γενέσθαι. εἰ μὲν γὰρ ἤδη ἐστὶν ἕν, οὐ γίνεται ἕν· τὸ γὰρ ὄν οὐ γίνεται ὃ ἤδη ἐστίν. εἰ δὲ γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ἐνός πρότερον, ἔξει τὸ ἐν ἐγγενομένου τινὸς ἐν αὐτοῖς ἐνός.

— 4 —

Πᾶν τὸ ἠνωμένον ἕτερόν ἐστι τοῦ αὐτοενός.

εἰ γὰρ ἐστὶν ἠνωμένον, μετέχοι ἂν πη τοῦ ἐνός ταύτη, ἣ καὶ ἠνωμένον λέγεται· τὸ δὲ μετέχον τοῦ ἐνός καὶ ἕν ἐστι καὶ οὐχ ἕν. τὸ δ' αὐτοῦ οὐχὶ καὶ ἕν ἐστι καὶ οὐχ ἕν.

¹ τοῦτο ω, τούτῳ Dodds.

– 1 –

Jede Vielheit hat irgendwie teil an der Einheit.

Wenn sie <: die Vielheit> nämlich nicht <an der Einheit> teil hätte, wäre weder das Ganze noch jedes Einzelne vom Vielen, woraus die Vielheit <besteht>, Eines, sondern auch von jenem <Vielen> wäre jedes eine Vielheit, und das ins Unendliche, und von diesen unendlich Vielen wäre jedes wiederum eine unendliche Vielheit. <Etwas>, das in keiner Weise an der Einheit teilhat, weder gemäss ihm selbst als Ganzes noch gemäss jedem, das in ihm ist, wird in jeder Weise unendlich sein, und zwar in jeder Hinsicht. Denn jedes vom Vielen, welches auch immer man nimmt, wird entweder Eines sein oder nicht; und wenn nicht Eines, dann entweder Vieles oder nichts. Aber wenn jedes nichts ist, ist auch das, woraus dieses ist, nichts; wenn <es> aber Vieles ist, ist jedes aus unendlich vielen Unendlichen. Das ist unmöglich. Denn weder ist irgendetwas vom Seienden aus unendlich vielem Unendlichen <: Pl.> (denn mehr als das Unendliche gibt es nicht, aber das aus allen <Unendlichen Bestehende> wäre mehr), noch ist es möglich, etwas aus dem Nichts zusammenzusetzen. Folglich hat jede Vielheit irgendwie an der Einheit teil.

– 2 –

Jedes an der Einheit Teilhabende ist sowohl Eines als auch nicht Eines.

Wenn es nicht Einheit selbst ist (denn an der Einheit hat es teil, weil es etwas anderes ist als die Einheit), dann ist ihm Einheit widerfahren im Sinne der Teilhabe, und es hat sich dem Eins-Werden unterzogen. Wenn es nun nichts neben der Einheit gibt, dann ist nur Einheit, und <diese> wird nicht an der Einheit teilhaben, sondern Einheit selbst sein. Wenn es aber etwas neben jener gibt, das nicht Einheit ist [das, was an der Einheit teilhat, ist sowohl nicht-Eines als auch Eines, jedoch nicht ein eigentlich Eines, sondern ein Eines-Seiendes, da es an der Einheit nur teilhat], dann ist dieses weder Eines noch Einheit im eigentlichen Sinn; sofern es aber zugleich Eines ist und an der Einheit teilhat, dann ist es gerade insofern nicht Einheit an sich, es ist Eines und nicht Eines, weil es eben neben der Einheit noch etwas anderes ist; wodurch es mehr ist, <dadurch> ist es nicht Eines; sofern ihm etwas widerfahren ist, <ist es> Eines. Folglich ist jedes an der Einheit Teilhabende sowohl Eines als auch nicht Eines.

– 3 –

Jedes Eines Werdende wird durch Teilhabe an der Einheit Eines.

Es selbst ist ja nicht Einheit, sofern es aber die Teilhabe an der Einheit erfahren hat, ist es Eines. Wenn allenfalls <etwas> Eines wird, das <: pl.> nicht an sich selbst Einheit ist, <dann> wird es offenbar Eines, indem es zusammengeht und sich miteinander vergemeinschaftet, und es unterzieht sich der Anwesenheit der Einheit, ohne selbst Einheit im eigentlichen Sinne zu sein. Es hat also an der Einheit in der Weise teil, als es das Eins-Werden erfährt. Denn wenn es schon Eines ist, wird es nicht Eines; das Seiende wird nicht, was es schon ist. Wenn es <: das Eine> aber aus einem vorher Nicht-Einen wird, dann wird es die Einheit haben, weil irgendwie Einheit in es <: pl.> eingeflossen ist.

– 4 –

Jedes Geeinte ist verschieden von der Einheit selbst.

Wenn es nämlich ein Geeintes ist, hat es wohl irgendwie teil an der Einheit in der Weise, wie man eben das Wort "Geeintes" meint;^{P3} das an der Einheit Teilhabende aber ist eben Eines und auch nicht Eines.^{P2} Die Einheit selbst aber ist nicht sowohl Eines wie auch nicht Eines.

εἰ γὰρ καὶ τοῦτο ἓν τε καὶ οὐχ ἓν, καὶ τὸ ἐν αὐτῷ πάλιν ἐν τὸ συναμφότερον ἔξει, καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον, μηδενὸς ὄντος αὐτοενὸς εἰς ὃ στήναι δυνατὸν, ἀλλὰ παντὸς ἑνὸς καὶ οὐχ ἑνὸς ὄντος. ἔστιν ἄρα τι τὸ ἠνωμένον τοῦ ἑνὸς ἕτερον. ταῦτὸν γὰρ ὄν τῷ ἠνωμένῳ, τὸ ἐν πληθὸς ἄπειρον ἔσται, καὶ ἕκαστον ὡσαύτως ἐκείνων ἐξ ὧν ἐστὶ τὸ ἠνωμένον.

— 5 —

Πᾶν πληθὸς δευτέρον ἐστὶ τοῦ ἑνός.

εἰ γὰρ ἔστι πληθὸς πρὸ τοῦ ἑνός, τὸ μὲν ἐν μεθέξει τοῦ πλήθους, τὸ δὲ πληθὸς τὸ πρὸ τοῦ ἑνός οὐ μεθέξει τοῦ ἑνός, εἴπερ, πρὶν γένηται ἓν, ἐστὶν ἐκεῖνο πληθὸς· τοῦ γὰρ μὴ ὄντος οὐ μετέχει· καὶ διότι τὸ μετέχον τοῦ ἑνός καὶ ἓν ἐστὶν ἅμα καὶ οὐχ ἓν, οὕτω δ' ὑπέστη ἓν, τοῦ πρώτου πλήθους ὄντος. ἀλλ' ἀδύνατον εἶναι τι πληθὸς μηδαμῆ ἑνὸς μετέχον. οὐκ ἄρα πρὸ τοῦ ἑνός τὸ πληθὸς.

εἰ δὲ δὴ ἅμα τῷ ἐνί, καὶ σύστοιχα ἀλλήλοις τῇ φύσει (χρόνῳ γὰρ οὐδὲν κωλύει), οὔτε τὸ ἐν καθ' αὐτὸ πολλά ἐστὶν οὔτε τὸ πληθὸς ἓν, ὡς ἀντιδιηρημένα ἅμα ὄντα τῇ φύσει εἴπερ μηδέτερον θατέρου πρότερον ἢ ὕστερον. τὸ οὖν πληθὸς καθ' αὐτὸ οὐχ ἓν ἔσται, καὶ ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ οὐχ ἓν, καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον· ὅπερ ἀδύνατον. μετέχει ἄρα τοῦ ἑνός κατὰ τὴν ἑαυτοῦ² φύσιν, καὶ οὐδὲν ἔσται αὐτοῦ λαβεῖν ὃ μὴ ἔστιν ἓν· μὴ ἐν γὰρ ὄν, ἐξ ἀπείρων ἄπειρον ἔσται, ὡς δέδεικται. πάντη ἄρα μετέχει τοῦ ἑνός.

εἰ μὲν οὖν τὸ ἓν, τὸ καθ' αὐτὸ ἐν ὄν, μηδαμῆ μετέχει πλήθους, ἔσται τὸ πληθὸς πάντη τοῦ ἑνός ὕστερον, μετέχον μὲν τοῦ ἑνός, οὐ μετεχόμενον δὲ ὑπὸ τοῦ ἑνός.

εἰ δὲ καὶ τὸ ἐν μετέχει πλήθους, κατὰ μὲν τὴν ὑπαρξιν ὡς ἐν ὑφεστός, κατὰ δὲ τὴν μέθεξιν οὐχ ἓν, πεπληθυσμένον ἔσται τὸ ἓν, ὥσπερ τὸ πληθὸς ἠνωμένον διὰ τὸ ἓν. κεκοινώνηκεν ἄρα τό τε ἐν τῷ πλήθει καὶ τὸ πληθὸς τῷ ἐνί· τὰ δὲ συνιόντα καὶ κοινωνοῦντά πη ἀλλήλοις εἰ μὲν ὑπ' ἄλλου συνάγεται, ἐκεῖνο πρὸ αὐτῶν ἐστὶν, εἰ δὲ αὐτὰ συνάγει ἑαυτά, οὐκ ἀντίκειται ἀλλήλοις· ἀντικείμενα γὰρ οὐ σπεύδει εἰς ἄλληλα. εἰ οὖν τὸ ἐν καὶ τὸ πληθὸς ἀντιδιήρηται, καὶ τὸ πληθὸς ἢ πληθὸς οὐχ ἓν, καὶ τὸ ἐν ἢ ἐν οὐ πληθὸς, οὐδέτερον ἐν θατέρῳ γενόμενον, ἐν ἅμα καὶ δύο ἔσται. ἀλλὰ μὴν εἰ ἔσται τι πρὸ αὐτῶν τὸ συνάγον, ἢ ἓν ἐστὶν ἢ οὐχ ἓν. ἀλλ' εἰ οὐχ ἓν, ἢ πολλὰ ἢ οὐδέν. οὔτε δὲ πολλὰ, ἵνα μὴ πληθὸς ἢ πρὸ ἑνός· οὔτε οὐδέν· πῶς γὰρ συνάξει τὸ οὐδέν; ἐν ἄρα μόνον· οὐ γὰρ δὴ καὶ τοῦτο τὸ ἐν πολλὰ, ἵνα μὴ εἰς ἄπειρον. ἔστιν ἄρα τὸ αὐτοέν· καὶ πᾶν πληθὸς ἀπὸ τοῦ αὐτοενός.

² αὐτοῦ ω, ἑαυτοῦ Dodds.

Denn, wenn auch diese <: die Einheit selbst> Eines und nicht Eines wäre, dann würde die Einheit in ihm <: im Einen> wiederum beides haben, und dies ins Unendliche, weil es keine Einheit selbst gäbe, bei der man zum Stand gelangen könnte, sondern eben alles sowohl Eines wie auch nicht Eines wäre. Das Geeinte ist also etwas von der Einheit Verschiedenes. Wenn <Letztere> dasselbe wäre wie das Geeinte, wäre das Eine eine unendliche Menge, und jedes von jenem, woraus das Geeinte ist, ebenso.

– 5 –

Jede Vielheit ist sekundär gegenüber der Einheit.

Wenn es nämlich eine Vielheit vor der Einheit gibt, dann muss die Einheit teilhaben an der Vielheit, aber die Vielheit vor der Einheit wird nicht an der Einheit teilhaben, wenn denn, bevor <etwas> Eines wird, jenes Vielheit ist; am Nicht-seienden wird es wohl nicht teilhaben; und weil das an der Einheit Teilhabende sowohl Eines ist als auch nicht Eines, besteht die Einheit gar nie, wenn denn die Vielheit das Erste ist. Aber es ist unmöglich, dass es irgendeine Vielheit gibt, die in keiner Weise an der Einheit teilhat.^{P1} Also ist die Vielheit nicht vor der Einheit.

Wenn sie aber zugleich mit der Einheit ist und sie miteinander von Natur aus in der gleichen Reihe sind (nichts hindert, dass sie das der Zeit nach sind), dann ist weder die Einheit an sich Vieles, noch die Vielheit Eines, weil sie der Natur nach zugleich voneinander unterschieden sind, wenn denn keines von beiden je prioritär oder sekundär <gegenüber dem anderen> ist. Die Vielheit an sich kann also nicht Einheit sein, und jedes von dem, was in ihr ist, <kann> nicht Eines <sein>, und dies ins Unendliche; das ist unmöglich.^{P1} Also hat sie <: die Vielheit> an der Einheit ihrer Natur gemäss teil. Und nichts an ihr <: der Vielheit> ist zu fassen, was nicht Eines ist; wenn es nicht Eines wäre, wäre es ein Unendliches aus Unendlichem, wie gezeigt.^{P4} Auf jede Weise hat sie also teil an der Einheit.

Wenn also die Einheit, das an sich Eins-Seiende, in keiner Weise an der Vielheit teilhat, dann muss die Vielheit jedenfalls sekundär gegenüber der Einheit sein; sie hat zwar teil an der Einheit, die Einheit aber hat nicht an ihr teil.

Wenn nämlich auch die Einheit an der Vielheit teilhat, dann besteht sie zwar dem Dasein nach als Einheit, der Teilhabe nach aber nicht als Einheit, dann wird die Einheit vervielfältigt sein, wie die Vielheit geeint durch die Einheit. Die Einheit hat also eine Gemeinschaft mit der Vielheit und die Vielheit mit der Einheit; wenn das irgendwie Zusammengehende und sich miteinander Vergemeinschaftende durch etwas anderes zusammengeführt wird, dann ist jenes vor ihnen, wenn es aber sich selbst zusammenführt, dann ist es einander nicht entgegengesetzt; Gegensätzliches strebt nicht zueinander. Wenn nun die Einheit und die Vielheit voneinander unterschieden sind und die Vielheit als Vielheit nicht Einheit und die Einheit als Einheit nicht Vielheit und keines von beiden im je anderen entsteht, dann wird es zugleich eines und zwei sein. Aber wenn etwas vor ihnen sie zusammenführt, ist <dieses> entweder Eines oder nicht Eines. Aber wenn es nicht Eines ist, ist es entweder Vieles oder nichts. Es ist aber weder Vieles, damit die Vielheit nicht vor der Einheit ist, noch auch nicht Nichts; wie könnte das Nichts zusammenführen? Es ist also nur Einheit; und diese Einheit ist allerdings nicht Vieles, damit es nicht ins Unendliche <weitergeht>. Es gibt also die Einheit selbst, und jede Vielheit stammt von der Einheit selbst ab.

Πᾶν πλῆθος ἢ ἐξ ἠνωμένων ἐστὶν ἢ ἐξ ἐνάδων.

ἕκαστον γὰρ τῶν πολλῶν ὅτι μὲν οὐκ ἔσται καὶ αὐτὸ πλῆθος μόνον καὶ τούτου πάλιν ἕκαστον πλῆθος, δῆλον. εἰ δὲ μὴ ἔστι πλῆθος μόνον, ἦτοι ἠνωμένον ἐστὶν ἢ ἐνάς.³ καὶ εἰ μὲν μετέχον τοῦ ἐνός, ἠνωμένον· εἰ δὲ ἐξ ὧν τὸ πρῶτως ἠνωμένον, ἐνάς.⁴ εἰ γὰρ ἔστι τὸ αὐτοῦ, ἔστι τὸ πρῶτως αὐτοῦ μετέχον καὶ πρῶτως ἠνωμένον. τοῦτο δὲ ἐξ ἐνάδων· εἰ γὰρ ἐξ ἠνωμένων, πάλιν τὰ ἠνωμένα ἔκ τινων, καὶ εἰς ἄπειρον. δεῖ δὴ εἶναι τὸ πρῶτως ἠνωμένον ἐξ ἐνάδων· καὶ εὕρομεν τὸ ἐξ ἀρχῆς.

Πᾶν τὸ παρακτικὸν ἄλλου κρεῖττόν ἐστι τῆς τοῦ παραγομένου φύσεως.

ἦτοι γὰρ κρεῖττόν ἐστιν ἢ χειρόν ἢ ἴσον.

ἔστω πρότερον ἴσον. τὸ τοίνυν ἀπὸ τούτου παραγόμενον ἢ δύναμιν ἔχει καὶ αὐτὸ παρακτικὴν ἄλλου τινὸς ἢ ἄγονον ὑπάρχει παντελῶς. ἀλλ' εἰ μὲν ἄγονον εἶη, κατ' αὐτὸ τοῦτο τοῦ παράγοντος ἠλάττωται, καὶ ἔστιν ἄνισον ἐκείνῳ, γονίμῳ ὄντι καὶ δύναμιν ἔχοντι τοῦ ποιεῖν, ἀδρανὲς ὄν. εἰ δὲ καὶ αὐτὸ παρακτικὸν ἐστὶν ἄλλων, ἢ καὶ αὐτὸ ἴσον ἑαυτῷ παράγει, καὶ τοῦτο ὡσαύτως ἐπὶ πάντων, καὶ ἔσται τὰ ὄντα πάντα ἴσα ἀλλήλοις καὶ οὐδὲν ἄλλο ἄλλου κρεῖττον, ἀεὶ τοῦ παράγοντος ἴσον ἑαυτῷ τὸ ἐφεξῆς ὑφιστάντος· ἢ ἄνισον, καὶ οὐκέτ' ἂν ἴσον εἶη τῷ αὐτὸ παράγοντι· δυνάμεων γὰρ ἴσων ἐστὶ τὸ τὰ ἴσα ποιεῖν· τὰ δ' ἐκ τούτων ἄνισα ἀλλήλοις, εἴπερ τὸ μὲν παράγον τῷ πρὸ αὐτοῦ ἴσον, αὐτῷ δὲ τὸ μετ' αὐτὸ ἄνισον. οὐκ ἄρα ἴσον εἶναι δεῖ τῷ παράγοντι τὸ παραγόμενον.

ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἔλαττον ἔσται ποτὲ τὸ παράγον. εἰ γὰρ αὐτὸ τὴν οὐσίαν τῷ παραγομένῳ δίδωσιν, αὐτὸ καὶ τὴν δύναμιν αὐτῷ χορηγεῖ κατὰ τὴν οὐσίαν. εἰ δὲ αὐτὸ παρακτικὸν ἐστὶ τῆς δυνάμεως τῷ μετ' αὐτὸ πάσης, κἂν ἑαυτὸ δύναται ποιεῖν τοιοῦτον, οἷον ἐκεῖνο. εἰ δὲ τοῦτο, καὶ ποιήσειεν ἂν ἑαυτὸ δυνατώτερον. οὔτε γὰρ τὸ μὴ δύνασθαι κωλύει, παρούσης τῆς ποιητικῆς δυνάμεως· οὔτε τὸ μὴ βούλεσθαι, πάντα γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ ὀρέγεται κατὰ φύσιν· ὥστε εἰ ἄλλο δύναται τελειότερον ἀπεργάσασθαι, κἂν ἑαυτὸ πρὸ τοῦ μετ' αὐτὸ τελειώσειεν.

οὔτε ἴσον ἄρα τῷ παράγοντι τὸ παραγόμενόν ἐστιν οὔτε κρεῖττον. πάντῃ ἄρα τὸ παράγον κρεῖττον τῆς τοῦ παραγομένου φύσεως.

Πάντων τῶν ὁπωσοῦν τοῦ ἀγαθοῦ μετεχόντων ἠγεῖται τὸ πρῶτως ἀγαθὸν καὶ ὃ μηδὲν ἐστὶν ἄλλο ἢ ἀγαθόν.

εἰ γὰρ πάντα τὰ ὄντα τοῦ ἀγαθοῦ ἐφίεται, δῆλον ὅτι τὸ πρῶτως ἀγαθὸν ἐπέκεινά ἐστι τῶν ὄντων. εἰ γὰρ ταῦτόν τι τῶν ὄντων, ἢ ταῦτόν ἐστιν ὃν καὶ τὰγαθόν, καὶ τοῦτο τὸ ὃν οὐκέτι ἂν ἐφιέμενον εἶη τοῦ ἀγαθοῦ, αὐτὸ τὰγαθὸν ὑπάρχον· τὸ γὰρ ὀρεγόμενόν του ἐνδεές ἐστὶν οὐ ὀρέγεται, καὶ τοῦ ὀρεκτοῦ [ἔτερον καὶ] ἀπεξενωμένον· ἢ τὸ μὲν ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο· καὶ τὸ μὲν μεθέξει, τὸ ὄν, τὸ δὲ ἔσται μετεχόμενον ἐν τούτῳ, τὸ ἀγαθόν.

³ ἐνάδες ω, ἐνάς Dodds.

⁴ ἐνάδες ω, ἐνάς Dodds.

– 6 –

Jede Vielheit besteht entweder aus Geeinten <: aus sekundär Eines Gewordenen> oder aus Henaden <: aus ursprünglich Einem>.

Dass jedes vom Vielen nicht selbst bloss Vielheit ist und von dieser wieder jede <sie zusammensetzende Vielheit> ihrerseits Vielheit ist, ist klar.^{P1} Wenn es nicht nur Vielheit gibt, dann ist es eben entweder Geeintes oder Henade <: sekundär oder primär Eines>. Wenn es an der Einheit teilhat, ist es Geeintes; wenn es <das ist>, woraus das Geeinte <sich zusammensetzt>, ist es Henade. Wenn es nämlich die Einheit selbst gibt,^{P4} dann ist das primär an ihr Teilhabende auch das primär Geeinte. Dieses besteht aus Henaden; wenn nämlich aus Geeintem, <dann wäre> wiederum das Geeinte <: pl.> aus irgendetwas <: pl.>, und so ins Unendliche. Es muss also das primär Geeinte aus Henaden bestehen <: einai>; und wir haben den Anfangssatz gefunden.

– 7 –

Jedes ein anderes Hervorbringende ist mächtiger als das Hervorgebrachte <: als die Natur des Hervorgebrachten>.

Denn es ist entweder mächtiger oder geringer oder gleich.

Sei es zuerst gleich. Das von diesem Hervorgebrachte hat also entweder auch selbst eine ein anderes hervorbringende Kraft, oder es ist gänzlich unfruchtbar. Wenn es aber unfruchtbar wäre, wäre es gerade in dieser Hinsicht geringer als das es Hervorbringende, und es wäre jenem ungleich, das zeugungsfähig ist und die Kraft hat, <etwas> herzustellen, während es selbst aber schwach ist. Wenn es aber selbst anderes hervorbringen kann, bringt es entweder sich selbst Gleiches hervor und dieses in gleicher Weise bei allem; dann wird alles Seiende einander gleich sein und keines mächtiger als ein anderes, da eben immer das Hervorbringende das nach ihm als ein ihm selbst Gleiches erstellt; oder <es bringt> ein sich Ungleiches <hervor>, und dieses wäre dem es Hervorbringenden nicht mehr gleich; es ist nämlich Zeichen gleicher Kräfte, Gleiches herzustellen. Was aus solchem <herkommt>, ist einander ungleich, wenn denn das Hervorbringende dem vor ihm gleich ist, das nach ihm aber ihm ungleich. Das Hervorgebrachte darf also dem Hervorbringenden nicht gleich sein.

Aber das Hervorbringende wird auch niemals geringer sein. Wenn es nämlich dem Hervorgebrachten das Sein gibt, stattet es jenes auch mit der seinem Sein angemessenen Kraft aus. Wenn es selbst jede Kraft für das nach ihm hervorbringt, könnte es wohl auch sich selbst zu einem solchen machen, wie jenes ist. Wenn aber dieses, würde es sich selbst mächtiger machen. Weder hindert nämlich das Unvermögen, wenn die Schaffenskraft da ist, noch auch das Nicht-Wollen, denn alles strebt seiner Natur nach zum Guten. Wenn es daher ein anderes vollendeter machen kann, dürfte es wohl auch sich selbst noch eher als das nach ihm vollkommen machen.

Folglich ist das Hervorgebrachte weder gleich noch mächtiger als das Hervorbringende. In jeder Weise also ist das Hervorbringende mächtiger als das Hervorgebrachte <: die Natur des Hervorgebrachten>.

– 8 –

Höher als alles wie auch immer am Guten Teilhabende steht das primär Gute, d. h. das, was nichts anderes ist als gut.

Wenn nämlich alles Seiende nach dem Guten strebt, dann ist offenbar, dass das primär Gute jenseits des Seienden ist. Wenn es nämlich identisch ist mit einem vom Seienden, sind entweder Seiendes und das Gute identisch, und dieses Seiende würde nicht nach dem Guten streben, da es selbst das Gute ist; denn was strebt, ist dessen, wonach es strebt, bedürftig und vom Erstrebten [verschieden und] <ihm> fremd, oder das eine ist dieses, das andere jenes; und das eine wird teilhaben, das Seiende <nämlich>, das andere ist das, woran in diesem partizipiert wird, das Gute.

τί ἄρα ἀγαθόν ἐστίν, ἐν τινὶ τῶν μετεχόντων ὄν, καὶ οὐδὲν τὸ μετασχὼν ἐφίεται μόνον, ἀλλ' οὐδὲν ἀπλῶς ἀγαθὸν καὶ οὐδὲν πάντα τὰ ὄντα ἐφίεται. τοῦτο μὲν γὰρ κοινὸν πάντων ἐστὶ τῶν ὄντων ἐφετόν· τὸ δὲ ἐν τινὶ γινόμενον ἐκείνου μόνον ἐστὶ τοῦ μετασχόντος.

τὸ ἄρα πρῶτως ἀγαθὸν οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ ἀγαθόν. ἂν γὰρ τι ἄλλο προσθῆς, ἡλάττωσας τῆ προσθέσει τὸ ἀγαθόν, τὸ ἀγαθὸν ποιήσας ἀντὶ τοῦ ἀγαθοῦ τοῦ ἀπλῶς· τὸ γὰρ προστεθέν, οὐκ ὄν τὸ ἀγαθὸν ἀλλ' ἔλαττον ἢ ἐκείνο, τῆ ἑαυτοῦ συνουσίαι τὸ ἀγαθὸν ἡλάττωσεν.

— 9 —

Πᾶν τὸ αὐτάρκες ἢ κατ' οὐσίαν ἢ κατ' ἐνέργειαν κρεῖττον ἐστὶ τοῦ μὴ αὐτάρκους ἀλλ' εἰς ἄλλην οὐσίαν⁵ ἀνηρημένου τὴν τῆς τελειότητος αἰτίαν.

εἰ γὰρ ἅπαντα τὰ ὄντα τοῦ ἀγαθοῦ κατὰ φύσιν ὀρέγεται, καὶ τὸ μὲν ἑαυτῷ παρεκτικόν ἐστὶ τοῦ εὖ, τὸ δὲ ἐπιδεῖς ἄλλου, καὶ τὸ μὲν παροῦσαν ἔχει τὴν τοῦ ἀγαθοῦ αἰτίαν, τὸ δὲ χωρὶς οὐσίαν, ὅσῳ δὴ οὖν ἐγγυτέρω τοῦτο τῆς τὸ ὀρεκτὸν χορηγούσης, τοσοῦτῳ κρεῖττον ἂν εἴη τοῦ τῆς κεχωρισμένης αἰτίας ἐνδεοῦς ὄντος καὶ ἀλλαχόθεν ὑποδεχομένου τὴν τελειότητα τῆς ὑπάρξεως ἢ τῆς ἐνεργείας. ἐπεὶ οὖν ὅτι [καὶ ὅμοιον καὶ ἡλαττωμένον] καὶ ὁμοιότερόν ἐστιν αὐτῷ τῷ ἀγαθῷ τὸ αὐτάρκες καὶ ἡλαττωμένον τῷ μετέχειν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ μὴ αὐτὸ εἶναι τὸ ἀγαθὸν πρῶτως, συγγενές πῶς ἐστὶν ἐκεῖνο, καθόσον παρ' ἑαυτοῦ δύναται τὸ ἀγαθὸν ἔχειν· τὸ δὲ μετέχον καὶ δι' ἄλλου μετέχον μειζρόνως ἀφέστηκε τοῦ πρῶτως ἀγαθοῦ καὶ ὁ μὴδὲν ἐστὶν ἄλλο ἢ ἀγαθόν.

— 10 —

Πᾶν τὸ αὐτάρκες τοῦ ἀπλῶς ἀγαθοῦ καταδεέστερόν ἐστι.

τί γὰρ ἐστὶν ἄλλο τὸ αὐτάρκες ἢ τὸ παρ' ἑαυτοῦ καὶ ἐν ἑαυτῷ τὸ ἀγαθὸν κεκτημένον; τοῦτο δὲ ἤδη πλήρες ἐστὶ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ μετέχον, ἀλλ' οὐχὶ αὐτὸ τὸ ἀπλῶς ἀγαθόν. ἐκείνο γὰρ καὶ τοῦ μετέχειν καὶ τοῦ πλήρες εἶναι κρεῖττον, ὡς δέδεικται. εἰ οὖν τὸ αὐτάρκες πεπλήρωκεν ἑαυτὸ τοῦ ἀγαθοῦ, τὸ ἀφ' οὗ πεπλήρωκεν ἑαυτὸ κρεῖττον ἂν εἴη τοῦ αὐτάρκους καὶ ὑπὲρ αὐτάρκειαν. καὶ οὔτε ἐνδεῖς τινος τὸ ἀπλῶς ἀγαθόν. οὐ γὰρ ἐφίεται ἄλλου (εἴη γὰρ ἂν ἐλλίπεδς ἀγαθοῦ κατὰ τὴν ἔφεσιν)· οὔτε αὐτάρκες· εἴη γὰρ ἂν πλήρες ἀγαθοῦ, καὶ οὐ τὰγαθὸν πρῶτως.

— 11 —

Πάντα τὰ ὄντα πρόεισιν ἀπὸ μιᾶς αἰτίας, τῆς πρώτης.

ἢ γὰρ οὐδενός ἐστὶν αἰτία τῶν ὄντων, ἢ κύκλω τὰ αἴτια πεπερασμένων τῶν πάντων, ἢ ἐπ' ἄπειρον ἢ ἄνοδος καὶ ἄλλο ἄλλου αἴτιον καὶ οὐδαμοῦ στήσεται ἡ τῆς αἰτίας προϋπόστασις.

ἀλλ' εἰ μὲν μηδενός εἴη τῶν ὄντων αἰτία, οὔτε τάξις ἔσται δευτέρων καὶ πρώτων, τελειούντων καὶ τελειουμένων, κοσμοῦντων καὶ κοσμουμένων, γεννώντων καὶ γεννωμένων, ποιούντων καὶ πασχόντων· οὔτε ἐπιστήμη τῶν ὄντων οὐδενός. ἢ γὰρ τῶν αἰτίων γνώσις ἐπιστήμης ἐστὶν ἔργον, καὶ τότε λέγομεν ἐπίστασθαι ὅταν τὰ αἴτια γνωρίσωμεν τῶν ὄντων.

εἰ δὲ κύκλω περίεσι τὰ αἴτια, τὰ αὐτὰ πρότερα ἔσται καὶ ὕστερα, δυνατώτερα τε καὶ ἀσθενέστερα· πᾶν γὰρ τὸ παράγον κρεῖττον ἐστὶ τῆς τοῦ παραγομένου φύσεως. διαφέρει δὲ οὐδὲν τὸ διὰ πλειόνων ἢ δι' ἔλαττόνων μέσων συνάπτειν τῷ αἰτιατῷ τὸ αἴτιον καὶ ποιεῖν ἀπ' ἐκείνου· καὶ γὰρ τῶν μεταξὺ πάντων ἔσται κρεῖττον ὧν ἐστὶν αἴτιον, καὶ ὅσῳ ἂν πλείω τὰ μέσα, τοσοῦτῳ μειζρόνως αἴτιον.

⁵ οὐσίαν Dodds, αἰτίου M¹, αἰτίαν cett.

Es ist also nur "etwas Gutes", es ist in einem Teilhabenden und wonach das Teilhabende nur strebt, aber nicht das schlicht Gute und das, wonach alles strebt. Dies nämlich ist das allgemein von allem Seienden Erstrebenswerte; das in etwas entstandene <Gute> gehört aber nur jenem Teilhabenden.

Das primär Gute ist aber nichts anderes als gut. Wenn man etwas anderes dazusetzt, vermindert man durch den Zusatz das Gute, man macht "etwas Gutes" anstelle des schlicht Guten; das Zugesezte vermindert durch sein Beisammensein das Gute, weil es nicht das Gute ist, sondern geringer als jenes.

– 9 –

Jedes Autarke ist entweder dem Sein oder der Wirksamkeit nach mächtiger als das, was nicht autark ist, sondern von einem anderen Sein als Grund seiner Vollkommenheit abhängig ist.

Wenn nämlich alles Seiende seiner Natur nach zum Guten <: agathon> strebt und das eine sich selbst das Gute <: eu> gewährt, das andere aber eines anderen bedarf, und das eine den Grund für das Gute vorliegen hat, das andere getrennt davon ist – um wie viel näher nun dieses dem das Erstrebte gewährenden <Grund> ist, um so viel mächtiger ist es als das des von ihm getrennten Grundes Bedürftige und von anderswo her die Vollkommenheit des Daseins oder der Wirksamkeit Empfangende. Da nun [weil es sowohl gleich als auch geringer ist] das Autarke dem Guten selbst zwar ähnlicher, aber doch geringer ist, weil es am Guten teilhat und nicht selbst das primär Gute ist, ist es doch irgendwie jenem verwandt, soweit es bei sich selbst das Gute halten kann; das Teilhabende, und <zwar> durch ein anderes Teilhabende, hat grösseren Abstand vom primär Guten und davon, was nichts anderes ist als gut.

– 10 –

Jedes Autarke ist bedürftiger als das schlicht Gute.

Was ist denn das Autarke anderes als das, welches das Gute bei sich und in sich hat? Dies ist sehr wohl voll des Guten und hat an ihm teil, aber es ist nicht das schlicht Gute. Jenes nämlich ist auch mächtiger als das Teilhabe und das Voll-Sein, wie gezeigt.^{P8} Wenn nun das Autarke voll des Guten ist, dann ist das, von woher es sich angefüllt hat, mächtiger als das Autarke und über dem Autark-Sein. Und das schlicht Gute bedarf nichts. Denn es strebt nicht nach anderem (denn dann hätte es entsprechend seinem Streben Mangel am Guten), noch auch genügt es sich selbst, so wäre es zwar voll des Guten, aber nicht das primär Gute.

– 11 –

Alles Seiende <: Pl.> geht aus von <numerisch> einem Grund, dem ersten.

Denn entweder gibt es von keinem Seienden einen Grund, oder die Gründe für das vollendete Ganze sind zirkulär, oder der Aufstieg <zum Grund geht> ins Unendliche, und das eine ist des anderen Grund, und nirgendwo wird das Dasein vorweg des Grundes zum Stand kommen.

Aber wenn es von keinem Seienden einen Grund gibt, wird es weder eine Ordnung des Sekundären und Primären, des Vollendenden und Vollendeten, des Ordnenen und Geordneten, des Zeugenden und Erzeugten, des Aktiven und Passiven geben; noch auch wird es ein Wissen von irgendeinem Seienden geben. Denn die Erkenntnis der Gründe ist die Leistung des Verstehens; dann nämlich sagen wir, dass wir verstehen, wenn wir die Gründe des Seienden erkennen.

Wenn die Gründe zirkulär sind, dann ist dasselbe primär und sekundär, mächtiger und zugleich auch schwächer; denn jedes Hervorbringende ist mächtiger als das <: die Natur des> Hervorgebrachte<n>.^{P7} Es macht keinen Unterschied, ob man über mehr oder weniger Mittelglieder den Grund mit dem Begründeten verknüpft und es von jenem her erstellt; es wird nämlich mächtiger sein als alles Mittlere, wovon es Grund ist, und je mehr Mittleres es gibt, umso mächtiger <wird es> Grund <sein>.

εἰ δ' ἐπ' ἄπειρον ἢ τῶν αἰτίων πρόσθεσις, καὶ ἄλλο πρὸ ἄλλου ἀεὶ, πάλιν οὐδενὸς ἐπιστήμη ἔσται. τῶν γὰρ ἀπείρων οὐδενὸς ἔστι γνῶσις· τῶν δὲ αἰτίων ἀγνοουμένων οὐδὲ τῶν ἐξῆς ἐπιστήμη ἔσται.

εἰ οὖν καὶ αἰτίαν εἶναι δεῖ τῶν ὄντων, καὶ διώριστα τὰ αἷτια τῶν αἰτιατῶν, καὶ οὐκ εἰς ἄπειρον ἢ ἄνοδος, ἔστιν αἰτία πρώτη τῶν ὄντων ἀφ' ἧς οἶον ἐκ ρίζης πρόεισιν ἕκαστα, τὰ μὲν ἐγγὺς ὄντα ἐκείνης, τὰ δὲ πορρώτερον· ὅτι γὰρ μίαν εἶναι δεῖ τὴν ἀρχὴν, δέδεικται, διότι πᾶν πλῆθος δεύτερον ὑφέστηκε τοῦ ἐνός.

— 12 —

Πάντων τῶν ὄντων ἀρχὴ καὶ αἰτία πρωτίστη τὸ ἀγαθόν ἐστιν.

εἰ γὰρ ἀπὸ μιᾶς αἰτίας πάντα πρόεισιν, ἐκείνην τὴν αἰτίαν ἢ τὰγαθὸν χρὴ λέγειν ἢ τὰγαθοῦ κρεῖττον. ἀλλ' εἰ μὲν κρεῖττων ἐκείνη τοῦ ἀγαθοῦ, πότερον ἦκει τι καὶ ἀπ' ἐκείνης εἰς τὰ ὄντα καὶ τὴν φύσιν τῶν ὄντων, ἢ οὐδέν; καὶ εἰ μὲν μηδέν, ἄτοπον· οὐ γὰρ ἂν ἔτι φυλάττοιμεν αὐτὴν ἐν αἰτίας τάξει, δεόν πανταχοῦ παρεῖναι τι τοῖς αἰτιατοῖς ἐκ τῆς αἰτίας, καὶ διαφερόντως ἐκ τῆς πρωτίστης, ἧς πάντα ἐξήρηται καὶ δι' ἣν ἔστιν ἕκαστα τῶν ὄντων. εἰ δὲ ἔστι μετουσία κάκεινης τοῖς οὖσιν, ὡσπερ καὶ τὰγαθοῦ, ἔσται τι τῆς ἀγαθότητος κρεῖττον ἐν τοῖς οὖσιν, ἐφήκον ἀπὸ τῆς πρωτίστης αἰτίας· οὐ γὰρ που, κρεῖττων οὖσα καὶ ὑπὲρ τὰγαθόν, καταδεέστερον τι δίδωσι τοῖς δευτέροις ὧν τὸ μετ' αὐτὴν δίδωσι. καὶ τί ἂν γένοιτο τῆς ἀγαθότητος κρεῖττον; ἐπεὶ καὶ αὐτὸ τὸ κρεῖττον τὸ μειζόνως ἀγαθοῦ μετεληφὸς εἶναι λέγομεν. εἰ οὖν οὐδὲ κρεῖττον ἂν λέγοιτο τὸ μὴ ἀγαθόν, τοῦ ἀγαθοῦ πάντως δεύτερον.

εἰ δὲ καὶ τὰ ὄντα πάντα τοῦ ἀγαθοῦ ἐφίεται, πῶς ἔτι πρὸ τῆς αἰτίας ταύτης εἶναι τι δυνατόν; εἴτε γὰρ ἐφίεται κάκεινου, πῶς τοῦ ἀγαθοῦ μάλιστα; εἴτε μὴ ἐφίεται, πῶς τῆς πάντων αἰτίας οὐκ ἐφίεται, προελθόντα ἀπ' αὐτῆς;

εἰ δὲ τὰγαθόν ἐστιν ἀφ' οὗ πάντα ἐξήρηται τὰ ὄντα, ἀρχὴ καὶ αἰτία πρωτίστη τῶν πάντων ἐστὶ τὰγαθόν.

— 13 —

Πᾶν ἀγαθὸν ἐνωτικὸν ἔστι τῶν μετεχόντων αὐτοῦ, καὶ πᾶσα ἔνωσις ἀγαθόν, καὶ τὰγαθὸν τῷ ἐνὶ ταυτόν.

εἰ γὰρ τὸ ἀγαθὸν ἔστι σωστικὸν τῶν ὄντων ἀπάντων (διὸ καὶ ἐφετὸν ὑπάρχει πᾶσι), τὸ δὲ σωστικὸν καὶ συνεκτικὸν τῆς ἐκάστων οὐσίας ἔστι τὸ ἐν (τῷ γὰρ ἐνὶ σώζεται πάντα, καὶ ὁ σκεδασμὸς ἕκαστον ἐξίστησι τῆς οὐσίας), τὸ ἀγαθόν, οἷς ἂν παρῆ, ταῦτα ἐν ἀπεργάζεται καὶ συνέχει κατὰ τὴν ἔνωσιν.

καὶ εἰ τὸ ἐν συναγωγόν ἐστι καὶ συνεκτικὸν τῶν ὄντων, ἕκαστον τελειοῖ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ παρουσίαν. καὶ ἀγαθὸν ἄρα ταύτη ἐστὶ τὸ ἠνωσθαι πᾶσιν.

εἰ δὲ καὶ ἡ ἔνωσις ἀγαθὸν καθ' αὐτὸ καὶ τὸ ἀγαθὸν ἐνοποιόν, τὸ ἀπλῶς ἀγαθὸν καὶ τὸ ἀπλῶς ἐν ταυτόν, ἐνίζον τε ἅμα καὶ ἀγαθύνον τὰ ὄντα. ὅθεν δὴ καὶ τὰ τοῦ ἀγαθοῦ τρόπον τινὰ ἀποπεσόντα καὶ τῆς τοῦ ἐνός ἅμα στέρεται μεθέξεως· καὶ τὰ τοῦ ἐνός ἄμοιρα γενόμενα, διαστάσεως ἀναπιμπλάμενα, καὶ τοῦ ἀγαθοῦ στέρεται κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον.

ἔστιν ἄρα καὶ ἡ ἀγαθότης ἔνωσις, καὶ ἡ ἔνωσις ἀγαθότης, καὶ τὸ ἀγαθὸν ἐν, καὶ τὸ ἐν πρώτως ἀγαθόν.

Wenn aber das Zusetzen der Gründe ins Unendliche geht und je und je eines für ein anderes <Grund ist>, dann wird es wiederum kein Verstehen von etwas geben. Vom Unendlichen nämlich gibt es keine Erkenntnis; wenn aber die Gründe unbekannt sind, wird es auch vom Folgenden kein Wissen geben.

Wenn es nun einen Grund geben muss vom Seienden und die Gründe vom Begründeten unterschieden sind und wenn der Weg nicht ins Unendliche gehen kann, dann gibt es einen ersten Grund vom Seienden, von dem her gleichsam wie aus einer Wurzel ein jedes hervorgeht, das eine <: pl.> ist nahe bei jener, das andere weiter entfernt;^{P5} dass nämlich der Anfang numerisch einer sein muss, ist gezeigt, weil eben jede Vielheit sekundär gegenüber der Einheit ist.

– 12 –

Ursprung und allererster Grund von allem Seienden <: Pl.> ist das Gute.

Wenn nämlich alles von <numerisch> einem Grund ausgeht,^{P11} muss man jenen Grund entweder “das Gute” nennen oder noch mächtiger als das Gute. Aber wenn jener <Grund> mächtiger als das Gute wäre – kommt etwas von jenem her ins Seiende und zur Natur des Seienden, oder nichts? Aber wenn nichts, wäre das ungereimt; wir würden ihn <: den Grund über dem Guten> wohl nicht mehr in der Gruppe <: Ordnung> des Grundes behalten, weil doch überall dem Begründeten etwas vom Grund her mit dabei sein muss und vorzüglich vom allerersten, von dem alles abhängt und durch den ein jedes vom Seienden ist. Wenn es ein Mit-Sein von jenem <Grund> für das Seiende gibt, wie auch vom Guten,^{P8} wird es etwas Mächtigeres als die Güte im Seienden geben, herkommend vom allerersten Grund; auf gar keinen Fall, wenn er denn mächtiger und über dem Guten ist, gibt er dem Zweiten Geringeres als das, was das nach ihm <: dem Folgenden> gibt. Was könnte denn mächtiger als die Güte sein? Nennen wir doch selbst das Mächtigere das, was mehr vom Guten mitbekommen hat. Wenn also das Nicht-Gute „nicht-mächtiger“ genannt werden kann, dann ist es jedenfalls sekundär gegenüber dem Guten.

Zudem, wenn alles Seiende nach dem Guten strebt, wie kann dann vor diesem Grund noch etwas sein? Sei es, dass es <: das Seiende> auch nach jenem <: dem Grund vor dem Guten> strebt – warum <strebt es> dann nach dem Guten am meisten? Sei es, dass es nicht <danach> strebt, warum strebt es nicht nach dem Grund von allem, da es doch von daher kommt?

Wenn das Gute das ist, woran alles Seiende hängt, dann ist das Gute Anfang und allererster Grund von allem.

– 13 –

Jedes Gute einigt das an ihm Teilhabende, und jede Einigung ist gut, und das Gute ist identisch mit Einheit.

Wenn nämlich das Gute alles Seiende erhält (deshalb ist es für alles erstrebenswert), das Erhaltende und Zusammenhaltende des Seins von jedem aber die Einheit ist (durch die Einheit wird alles erhalten, und die Zerstreuung nimmt ein jegliches aus dem Sein weg), <dann> macht das Gute jenes, bei dem es ist, zu *einem* und hält es gemäss dieser Einigung zusammen.

Und wenn die Einheit das Seiende <: pl.> zusammenführt und zusammenhält, vollendet es jedes gemäss der Art seiner Anwesenheit. Das Geeinigt-Werden ist also in dieser Weise für alles gut.

Zudem, wenn die Einigung gut an sich ist und das Gute einig macht, <dann> sind das schlichte Gute und die schlichte Einheit dasselbe, weil sie das Seiende zugleich einigen und gut machen. Von daher <stammt> auch das, was in gewisser Weise vom Guten “abfällt” und <damit> zugleich der Teilhabe an der Einheit beraubt wird; und, was der Einheit unteilhaftig geworden ist, ist voll von Entzweiung und wird des Guten gerade in dieser Weise beraubt.

Auch Güte ist also Einigung und die Einigung Güte und das Gute Einheit und die primäre Einheit gut.

Πᾶν τὸ ὄν ἢ ἀκίνητόν ἐστιν ἢ κινούμενον· καὶ εἰ κινούμενον, ἢ ὑφ' ἑαυτοῦ ἢ ὑπ' ἄλλου· καὶ εἰ μὲν ὑφ' ἑαυτοῦ, αὐτοκίνητόν ἐστιν· εἰ δὲ ὑπ' ἄλλου, ἑτεροκίνητον. πᾶν ἄρα ἢ ἀκίνητόν ἐστιν ἢ αὐτοκίνητον ἢ ἑτεροκίνητον.

ἀνάγκη γὰρ τῶν ἑτεροκινήτων ὄντων εἶναι καὶ τὸ ἀκίνητον, καὶ μεταξὺ τούτων τὸ αὐτοκίνητον.

εἰ γὰρ πᾶν τὸ ἑτεροκίνητον ὑπ' ἄλλου κινουμένου κινεῖται, ἢ κύκλω αἰ κινήσεις ἢ ἐπ' ἄπειρον· ἀλλ' οὔτε κύκλω οὔτε ἐπ' ἄπειρον, εἴπερ ὠρίσται τῇ ἀρχῇ τὰ ὄντα πάντα καὶ τὸ κινοῦν τοῦ κινουμένου κρεῖττον. ἔσται τι ἄρα ἀκίνητον πρῶτον κινοῦν.

ἀλλ' εἰ ταῦτα, ἀνάγκη καὶ τὸ αὐτοκίνητον εἶναι. εἰ γὰρ σταίη τὰ πάντα, τί ποτε ἔσται τὸ πρῶτως κινούμενον; οὔτε γὰρ τὸ ἀκίνητον (οὐ γὰρ πέφυκεν) οὔτε τὸ ἑτεροκίνητον (ὑπ' ἄλλου γὰρ κινεῖται)· λείπεται ἄρα τὸ αὐτοκίνητον εἶναι τὸ πρῶτως κινούμενον· ἐπεὶ καὶ τοῦτό ἐστι τὸ τῷ ἀκινήτῳ τὰ ἑτεροκίνητα συνάπτον, μέσον πως ὄν, κινοῦν τε ἅμα καὶ κινούμενον· ἐκείνων γὰρ τὸ μὲν κινεῖ μόνον, τὸ δὲ κινεῖται μόνον.

πᾶν ἄρα τὸ ὄν ἢ ἀκίνητόν ἐστιν ἢ αὐτοκίνητον ἢ ἑτεροκίνητον.

ἐκ δὴ τούτων κάκεινο φανερόν, ὅτι τῶν μὲν κινουμένων τὸ αὐτοκίνητον πρῶτον, τῶν δὲ κινούντων τὸ ἀκίνητον.

Πᾶν τὸ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικὸν ἀσώματόν ἐστιν.

οὐδὲν γὰρ τῶν σωμάτων πρὸς ἑαυτὸ πέφυκεν ἐπιστρέφειν. εἰ γὰρ τὸ ἐπιστρέφον πρὸς τι συνάπτεται ἐκείνῳ πρὸς ὃ ἐπιστρέφει, δῆλον δὴ ὅτι καὶ τὰ μέρη τοῦ σώματος πάντα πρὸς πάντα συνάψει τοῦ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστραφέντος· τοῦτο γὰρ ἦν τὸ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρέψαι, ὅταν ἐν γένηται ἄμφω, τό τε ἐπιστραφὲν καὶ πρὸς ὃ ἐπεστράφη. ἀδύνατον δὲ ἐπὶ σώματος τοῦτο, καὶ ὅλως τῶν μεριστῶν πάντων· οὐ γὰρ ὅλον ὅλῳ συνάπτεται ἑαυτῷ τὸ μεριστὸν διὰ τὸν τῶν μερῶν χωρισμόν, ἄλλων ἀλλαχοῦ κειμένων. οὐδὲν ἄρα σῶμα πρὸς ἑαυτὸ πέφυκεν ἐπιστρέφειν, ὡς ὅλον ἐπεστράφθαι πρὸς ὅλον. εἴ τι ἄρα πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικόν ἐστιν, ἀσώματόν ἐστι καὶ ἀμερές.

Jedes Seiende ist entweder unbewegt oder bewegt; und wenn es bewegt ist, entweder von sich selbst oder von einem anderen; wenn aber von sich selbst, ist es selbstbewegt; wenn von einem anderen, fremdbewegt. Jedes ist also entweder unbewegt oder selbstbewegt oder fremdbewegt.

Wenn es Fremdbewegtes gibt, muss zwingenderweise auch das Unbewegte sein, und zwischen diesen <beiden> das Selbstbewegte.

Wenn nämlich jedes Fremdbewegte von einem anderen Bewegten bewegt wird, sind die Bewegungen entweder zirkulär oder <gehen> ins Unendliche; sie sind aber weder zirkulär, noch <gehen sie> ins Unendliche, wenn denn alles Seiende durch den Anfang begrenzt ist^{P11} und das Bewegende mächtiger ist als das Bewegte.^{P7} Deshalb muss es ein unbewegt Bewegendes geben.

Aber wenn das so ist, gibt es zwingenderweise auch das Selbstbewegte. Wenn nämlich alles still stünde, was wäre das erste Bewegte? Weder nämlich das Unbewegte (denn das gibt es noch gar nicht) noch das Fremdbewegte (denn das wird von einem anderen bewegt); so bleibt, dass das Selbstbewegte das zuerst Bewegte ist; denn auch dieses verknüpft das Fremdbewegte mit dem Unbewegten, indem es irgendwie in der Mitte davon ist, weil es zugleich bewegend und bewegt ist; von jenem bewegt das eine nur, das andere wird nur bewegt.

Also ist jedes Seiende entweder unbewegt oder selbstbewegt oder fremdbewegt.

[C] Daraus wird auch jenes deutlich, dass im Bereich des Bewegten das Selbstbewegte primär ist, im Bereich des Bewegenden das Unbewegte.

Jedes Sich-auf-sich-selbst-Zurückwendende <: Reflexive> ist unkörperlich.

Kein Körper ist seiner Natur nach so, dass er auf sich selbst reflektieren kann <: sich auf sich selbst zurückwenden>. Wenn nämlich das sich auf etwas Zurückwendende verbunden ist mit jenem, worauf hin es sich zurückwendet, dann ist klar, dass auch alle Teile des Körpers, der sich auf sich zurückwendet, sich auf alle <anderen> zurückwenden; denn darin besteht doch gerade das Sich-auf-sich-selbst-Zurückwenden, wenn beides Eines wird, sowohl das Sich-Zurückwendende als auch das, woraufhin es sich zurückwendet. Beim Körper aber ist das unmöglich und überhaupt bei allem, was Teile hat; denn das, was Teile hat, hängt nicht als Ganzes mit sich als Ganzem zusammen wegen der Teilung der Glieder, von denen das eine hier, das andere dort liegt. Kein Körper also ist seiner Natur nach so, dass er sich auf sich selbst zurückwenden kann, wie ein Ganzes auf ein Ganzes zurückgewandt ist. Wenn also etwas sich auf sich selbst zurückwenden kann, ist es unkörperlich und hat keine Teile.

Πάν τὸ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικὸν χωριστὴν οὐσίαν ἔχει παντὸς σώματος.

εἰ γὰρ ἀχώριστον εἴη σώματος οὐτινοσοῦν, οὐχ ἔξει τινὰ ἐνέργειαν σώματος χωριστήν. ἀδύνατον γάρ, ἀχωρίστου τῆς οὐσίας σωμάτων οὔσης, τὴν ἀπὸ τῆς οὐσίας ἐνέργειαν εἶναι χωριστήν· ἔσται γὰρ οὕτως ἡ ἐνέργεια τῆς οὐσίας κρείττων, εἴπερ ἢ μὲν ἐπιδηῆς ἐστὶ σωμάτων, ἢ δὲ αὐτάρκης, ἑαυτῆς οὐσα καὶ οὐ σωμάτων. εἰ οὖν τι κατ' οὐσίαν ἐστὶν ἀχώριστον, καὶ κατ' ἐνέργειαν ὁμοίως ἢ καὶ ἔτι μᾶλλον ἀχώριστον. εἰ δὲ τοῦτο, οὐκ ἐπιστρέφει πρὸς ἑαυτό. τὸ γὰρ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρέφον, ἄλλο ὄν σώματος, ἐνέργειαν ἔχει χωριζομένην σώματος καὶ οὐ διὰ σώματος οὐδὲ μετὰ σώματος, εἴπερ ἢ τε ἐνέργεια καὶ τὸ πρὸς ὃ ἡ ἐνέργεια οὐδὲν δεῖται τοῦ σώματος. χωριστὸν ἄρα πάντη σωμάτων ἐστὶ τὸ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρέφον.

Πάν τὸ ἑαυτὸ κινοῦν πρώτως πρὸς ἑαυτό ἐστὶν ἐπιστρεπτικόν.

εἰ γὰρ κινεῖ ἑαυτό, καὶ ἡ κινητικὴ ἐνέργεια αὐτοῦ πρὸς ἑαυτό ἐστὶ, καὶ ἔν ἅμα τὸ κινοῦν καὶ τὸ κινούμενον. ἢ γὰρ μέρει μὲν κινεῖ, μέρει δὲ κινεῖται, ἢ ὅλον κινεῖ καὶ κινεῖται, ἢ ὅλον μὲν κινεῖ, μέρει δὲ κινεῖται, ἢ ἔμπαλιν. ἀλλ' εἰ μέρος μὲν ἄλλο ἐστὶ τὸ κινοῦν, μέρος δὲ ἄλλο τὸ κινούμενον, οὐκ ἔσται καθ' ἑαυτὸ αὐτοκίνητον, ἐκ μὴ αὐτοκινήτων ὑφεστός, ἀλλὰ δοκοῦν μὲν αὐτοκίνητον, οὐκ ὄν δὲ κατ' οὐσίαν τοιοῦτον. εἰ δὲ ὅλον κινεῖ, μέρος δὲ κινεῖται, ἢ ἔμπαλιν, ἔσται τι μέρος ἐν ἀμφοτέροις καθ' ἑν ἅμα κινοῦν καὶ κινούμενον, καὶ τοῦτό ἐστὶ τὸ πρώτως αὐτοκίνητον. εἰ δὲ ἔν καὶ ταῦτόν κινεῖ καὶ κινεῖται, τὴν τοῦ κινεῖν ἐνέργειαν πρὸς ἑαυτό ἔξει, κινητικὸν ἑαυτοῦ ὄν. πρὸς ὃ δὲ ἐνεργεῖ, πρὸς τοῦτο ἐπέστραπται. πᾶν ἄρα τὸ ἑαυτὸ κινοῦν πρώτως πρὸς ἑαυτό ἐστὶν ἐπιστρεπτικόν.

Πάν τὸ τῷ εἶναι⁶ χορηγοῦν ἄλλοις αὐτὸ πρώτως ἐστὶ τοῦτο, οὗ μεταδίδωσι τοῖς χορηγουμένοις.

εἰ γὰρ αὐτῷ τῷ εἶναι δίδωσι καὶ ἀπὸ τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας ποιεῖται τὴν μετάδοσιν, ὃ μὲν δίδωσιν ὑφειμένον ἐστὶ τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας, ὃ δὲ ἐστὶ, μειζόνως ἐστὶ καὶ τελειότερον, εἴπερ πᾶν τὸ ὑποστατικόν τινος κρείττον ἐστὶ τῆς τοῦ ὑφισταμένου φύσεως. τοῦ δοθέντος ἄρα τὸ ἐν αὐτῷ τῷ δεδωκότι προυπάρχον κρειπτόνως ἐστὶ· καὶ ὅπερ ἐκεῖνο μὲν ἐστὶν, ἀλλ' οὐ ταῦτόν ἐκείνῳ· πρώτως γὰρ ἐστὶ, τὸ δὲ δευτέρως. ἀνάγκη γὰρ ἢ τὸ αὐτὸ εἶναι ἐκάτερον καὶ ἕνα λόγον ἀμφοτέρων, ἢ μηδὲν εἶναι κοινὸν μηδὲ ταῦτόν ἐν ἀμφοῖν, ἢ τὸ μὲν πρώτως εἶναι, τὸ δὲ δευτέρως. ἀλλ' εἰ μὲν ὁ αὐτὸς λόγος, οὐκ ἂν ἔτι τὸ μὲν αἴτιον εἴη, τὸ δὲ ἀποτελεσμα· οὐδ' ἂν τὸ μὲν καθ' αὐτό, τὸ δ' ἐν τῷ μετασχόντι· οὐδὲ τὸ μὲν ποιοῦν, τὸ δὲ γινόμενον. εἰ δὲ μηδὲν ἔχοι ταῦτόν, οὐκ ἂν τῷ εἶναι θάτερον ὑφίστατο τὸ λοιπόν, μηδὲν πρὸς τὸ εἶναι τὸ ἐκείνου κοινωνοῦν. λείπεται ἄρα τὸ μὲν εἶναι πρώτως ὃ δίδωσι, τὸ δὲ δευτέρως ὃ τὸ διδόν ἐστὶν, ἐν οἷς αὐτῷ τῷ εἶναι θάτερον ἐκ θατέρου χορηγεῖται.

⁶ τὸ τῷ εἶναι Dodds, τὸ τὸ εἶναι M, τὸ εἶναι cett.

Jedes Sich-auf-sich-selbst-Wendende hat ein von jedem Körper unterschiedenes Sein.

Wenn es nämlich untrennbar wäre von einem Körper, welcher Art auch immer, dann könnte es keine vom Körper unterscheidbare Wirksamkeit haben. Denn, weil das Sein der Körper nicht abtrennbar ist <von deren Wirksamkeit>, ist es unmöglich, dass die Wirksamkeit, die sich aus dem Sein ergibt, abtrennbar ist. Die Wirksamkeit wäre dann mächtiger als das Sein, wenn denn das eine <: die Wirksamkeit> der Körper bedarf, das andere <: das Sein> sich selbst genügt, sich selbst gehört und nicht den Körpern. Wenn nun etwas dem Sein nach unseparierbar ist, dann ist es der Wirksamkeit nach in gleicher Weise oder noch mehr unseparierbar. Wenn aber dies, wendet es sich nicht auf sich zurück. Denn das Sich-auf-sich-selbst-Zurückwendende hat eine vom Körper unterschiedene Wirksamkeit,^{P15} weil es eben etwas anderes als ein Körper ist, und es hat seine vom Körper unabhängige Wirksamkeit weder vermittels des Körpers noch mit dem Körper zusammen, wenn denn sowohl die Wirksamkeit als auch das, in Bezug worauf sich die Wirksamkeit bezieht, nicht des Körpers bedarf. Das Sich-auf-sich-selbst-Zurückwendende ist also in jeder Weise vom Körper separierbar.

Jedes primär sich selbst Bewegende wendet sich auf sich selbst zurück.

Wenn es nämlich sich selbst bewegt, d. h., wenn sich seine Bewegungswirksamkeit auf sich selbst richtet, sind das Bewegende und das Bewegte zugleich Eines. Denn entweder bewegt es mit einem Teil und wird in einem <anderen> Teil bewegt, oder das Ganze bewegt und wird bewegt, oder <drittens> das Ganze bewegt, an einem Teil aber wird es bewegt, oder <viertens> noch umgekehrt. Aber wenn ein Teil bewegt ein anderer Teil bewegt wird, kann es nicht gemäss ihm selbst selbstbewegt sein, da es aus nicht-Selbstbewegtem besteht; sondern ein solches scheint zwar selbstbewegt, ist es aber nicht seinem Sein nach. Wenn aber das Ganze bewegt, ein Teil jedoch bewegt wird, oder umgekehrt, muss es in beiden Fällen einen Teil geben, der in einer Hinsicht zugleich bewegt und bewegt wird – und das ist das primär Selbstbewegte. Wenn aber ein und dasselbe bewegt und bewegt wird, muss es die Bewegungs-Wirksamkeit auf sich selbst gerichtet haben, da es eben sich selbst bewegt. Im Hinblick darauf, worauf es wirkt, zu dem ist es zurückgewendet. Also wendet sich jedes sich im primären Sinn selbst Bewegende auf sich selbst zurück.

Jedes durch sein Sein <: einai> anderes Ausstattende ist primär selbst dieses, woran es dem Ausgestatten Anteil gibt.

Wenn es nämlich durch sein Sein <: einai> selbst gibt, d. h. von seinem eigenen Sein <: ousia> aus gibt <: die Gabe leistet>, <dann> ist das, was es gibt, seinem eigenen Sein unterstellt, aber das, was es ist, ist grösser und vollendeter, wenn jedes, das etwas aufstellen kann, mächtiger ist als das Aufgestellte <: als die Natur des Aufgestellten>.^{P7} Was im Gebenden selbst vorliegt, ist also in kräftigerer Weise als das im Beschenkten; und was jenes im eigentlichen Sinn ist, ist doch nicht identisch mit jenem; denn jenes ist es primär, dieses aber sekundär. Denn es ist notwendig, dass beide entweder identisch sind und dass es von beidem nur eine Bestimmung <: logos> gibt, oder dass weder etwas Gemeinsames noch etwas Identisches in beiden ist, oder dass das eine primär ist, das andere sekundär. Aber wenn dieselbe Bestimmung <von beiden gilt>, dann dürfte wohl nicht mehr das eine Grund, das andere Begründetes sein; auch nicht das eine an sich, das andere im Teilhabenden sein; auch nicht das eine herstellend, das andere werdend. Wenn sie <die beiden: das Beschenkende und das Beschenkte> aber nichts Identisches haben, könnte nicht das eine von beiden durch das Sein <: einai> das andere danach erstellen, weil es keine Gemeinschaft hat zum Sein <: einai> von jenem. So bleibt also, dass das eine primär <das> ist, was es gibt, das andere sekundär <das> ist, was das Gebende ist; <so steht es> bei jenem, bei dem durch das Sein <: einai> selbst das eine das andere ausstattet.

Πάν τὸ πρῶτως ἐνυπάρχον τινὶ φύσει τῶν ὄντων πᾶσι πάρεστι τοῖς κατ' ἐκείνην τὴν φύσιν τεταγμένοις καθ' ἓνα λόγον καὶ ὡσαύτως.

εἰ γὰρ μὴ πᾶσιν ὡσαύτως, ἀλλὰ τοῖς μὲν, τοῖς δ' οὐ, δηλον ὡς οὐκ ἦν ἐν ἐκείνῃ τῇ φύσει πρῶτως, ἀλλ' ἐν ἄλλοις μὲν πρῶτως, ἐν ἄλλοις δὲ δευτέρως, τοῖς ποτε μετέχουσι. τὸ γὰρ ποτὲ μὲν ὑπάρχον, ποτὲ δὲ μή, οὐ πρῶτως οὐδὲ καθ' αὐτὸ ὑπάρχει, ἀλλ' ἐπεισοδιῶδές ἐστι καὶ ἀλλαχόθεν ἐφήκον, οἷς ἂν οὕτως ὑπάρχη.

Πάντων σωμάτων ἐπέκεινά ἐστιν ἡ ψυχῆς οὐσία, καὶ πασῶν ψυχῶν ἐπέκεινα ἡ νοερὰ φύσις, καὶ πασῶν τῶν νοερῶν ὑποστάσεων ἐπέκεινα τὸ ἓν.

πάν γὰρ σῶμα κινητόν ἐστιν ὑφ' ἑτέρου, κινεῖν δὲ ἑαυτὸ οὐ πέφυκεν, ἀλλὰ ψυχῆς μετουσίαι κινεῖται ἐξ ἑαυτοῦ, καὶ ζῆ διὰ ψυχὴν· καὶ παρουσίας μὲν ψυχῆς αὐτοκίνητον πῶς ἐστιν, ἀπουσίας δὲ ἑτεροκίνητον, ὡς ταύτην ἔχον καθ' αὐτὸ τὴν φύσιν, καὶ ὡς ψυχῆς τὴν αὐτοκίνητον οὐσίαν λαχούσης. ᾧ γὰρ ἂν παραγένηται, τούτῳ μεταδίδωσιν αὐτοκινησίας· οὐ δὲ μεταδίδωσιν αὐτῷ τῷ εἶναι, τοῦτο πολλῷ πρότερον αὐτῇ ἐστιν. ἐπέκεινα ἄρα σωμάτων ἐστίν, ὡς αὐτοκίνητος κατ' οὐσίαν, τῶν κατὰ μέθεξιν αὐτοκινήτων γινομένων.

πάλιν δὲ ἡ ψυχὴ κινουμένη ὑφ' ἑαυτῆς δευτέραν ἔχει τάξιν τῆς ἀκινήτου φύσεως καὶ κατ' ἐνεργεῖαν ἀκινήτου ὑφεστῶσης· διότι πάντων μὲν τῶν κινουμένων ἡγεῖται τὸ αὐτοκίνητον, πάντων δὲ τῶν κινούντων τὸ ἀκίνητον. εἰ οὖν ἡ ψυχὴ κινουμένη ὑφ' ἑαυτῆς τὰ ἄλλα κινεῖ, δεῖ πρὸ αὐτῆς εἶναι τὸ ἀκινήτως κινοῦν. νοῦς δὲ κινεῖ ἀκίνητος ὢν καὶ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ἐνεργῶν. καὶ γὰρ ἡ ψυχὴ διὰ νοῦν μετέχει τοῦ ἀεὶ νοεῖν, ὡσπερ σῶμα διὰ ψυχὴν τοῦ ἑαυτὸ κινεῖν. εἰ γὰρ ἦν ἐν ψυχῇ τὸ ἀεὶ νοεῖν πρῶτως, πάσαις ἂν ὑπῆρχε ψυχαῖς, ὡσπερ καὶ τὸ ἑαυτὴν κινεῖν. οὐκ ἄρα ψυχῇ τοῦτο ὑπάρχει πρῶτως· δεῖ ἄρα πρὸ αὐτῆς εἶναι τὸ πρῶτως νοητικόν· πρὸ τῶν ψυχῶν ἄρα ὁ νοῦς.

ἀλλὰ μὴν καὶ πρὸ τοῦ νοῦ τὸ ἓν. νοῦς γὰρ εἰ καὶ ἀκίνητος, ἀλλ' οὐχ ἓν· νοεῖ γὰρ ἑαυτὸν καὶ ἐνεργεῖ περὶ ἑαυτόν. καὶ τοῦ μὲν ἐνὸς πάντα μετέχει τὰ ὁπωσοῦν ὄντα, νοῦ δὲ οὐ πάντα· οἷς γὰρ ἂν παρῆ νοῦ μετουσία, ταῦτα γνώσεως ἀνάγκη μετέχειν, διότι ἡ νοερὰ γνῶσις ἐστιν ἀρχὴ καὶ αἰτία πρώτη τοῦ γινώσκειν. ἐπέκεινα ἄρα τὸ ἐν τοῦ νοῦ.

καὶ οὐκέτι τοῦ ἐνὸς ἄλλο ἐπέκεινα. ταῦτόν γὰρ ἐν καὶ τάγαθόν· ἀρχὴ ἄρα πάντων, ὡς δέδεικται.

Jedes irgendeinem Seienden <: irgendeiner Natur des Seienden, pl.> primär Zugrundeliegende ist allem, was gemäss jener Natur aufgestellt ist, nach <numerisch> einem Begriff und in gleicher Weise <: also streng univok> anwesend.

Wenn es nämlich nicht allem in gleicher Weise <anwesend wäre>, sondern zwar dem einen, dem anderen aber nicht, dann wäre es offenbar nicht in primärer Weise in jener Natur, sondern in einigem zwar primär, in anderem aber sekundär, <d.h. in solchem, das> nur je und je teilhat. Was einmal da ist, einmal nicht, liegt nicht primär vor, sondern es kommt nur äusserlich und als Einschub von anderswo her dem zu, dem es in dieser Weise zukommt.

Allen Körpern gegenüber jenseitig ist das Sein der Seele, und allen Seelen jenseitig ist die nousartige Natur, und allen nousartigen Weisen des Bestehens jenseitig ist die Einheit.

Jeder Körper nämlich ist bewegbar durch einen anderen, sich selbst bewegen aber kann er von Natur aus nicht, aber auf Grund des Mitseins der Seele bewegt er sich von sich aus, und er lebt dank der Seele; bei Anwesenheit der Seele ist er in gewissem Sinne selbstbewegt, bei Abwesenheit aber fremdbewegt, da er an sich diese Natur hat und weil <nur> die Seele das selbstbewegte Sein bekommen hat. Wem auch immer sie zukommt, dem gibt sie Anteil an <ihrer> Selbstbewegung; wovon sie Anteil gibt durch ihr Sein <: einai>, dies ist sie selbst noch um vieles eher. <Sie> ist also jenseits der Körper, da sie selbstbewegt ist dem Sein nach, <die Körper dagegen> werden der Teilhabe gemäss selbstbewegt.

Die Seele wiederum, sofern sie durch sich selbst bewegt ist, hat einen zweiten Rang in der unbewegten Natur, die <: καὶ> der Wirklichkeit nach unbewegt besteht; deswegen führt das Selbstbewegte alles Bewegte an, alles Bewegende aber das Unbewegte <:Subj.>. ^{P14C} Wenn nun die Seele, von sich her selbst bewegt, das andere bewegt, muss vor ihr das unbewegt Bewegende sein. Der Nous aber bewegt und <bleibt dabei> unbewegt und ist immer in gleicher Weise wirklich. Denn auch die Seele hat vermittels des Nous teil am Immer-Gewahren <: noein> wie der Körper vermittels der Seele am Sich-selbst-Bewegen. Wenn nämlich in der Seele das Immer-Gewahren primär wäre, wäre das bei allen Seelen da, wie auch das Sich-selbst-Bewegen. ^{P19} Das kommt also der Seele nicht primär zu; also muss vor ihr das primär zum Nous Gehörige sein; also ist der Nous vor den Seelen.

Aber noch vor dem Nous ist die Einheit. Denn, wenn auch der Nous unbewegt ist, ist er doch nicht Einheit; er denkt sich selbst und ist wirklich in Bezug auf sich selbst. Und an der Einheit hat alles teil, ^{P1} wie auch immer es sei, am Nous aber nicht alles; demjenigen, dem <: Pl.> das Mitsein des Nous zukommt, das hat zwingend auch an der Erkenntnis teil, weil die nousartige Erkenntnis Anfang und erster Grund des Erkennens ist. Die Einheit ist also dem Nous gegenüber jenseitig.

Aber jenseits der Einheit ist nichts anderes mehr. Denn Einheit und das Gute sind identisch; ^{P13} <sie sind> also Anfang von allem, wie gezeigt. ^{P12}

Πᾶσα τάξις ἀπὸ μονάδος ἀρχομένη πρόεισιν εἰς πλῆθος τῆ μονάδι σύστοιχον, καὶ πάσης τάξεως τὸ πλῆθος εἰς μίαν ἀνάγεται μονάδα.

ἢ μὲν γὰρ μονάς, ἀρχῆς ἔχουσα λόγον, ἀπογεννᾷ τὸ οἰκείον ἑαυτῆ πλῆθος· διὸ καὶ μία σειρὰ καὶ μία τάξις, ἢ ὅλη παρὰ τῆς μονάδος ἔχει τὴν εἰς τὸ πλῆθος ὑπόβασιν· οὐ γὰρ ἔτι τάξις οὐδὲ σειρά, τῆς μονάδος ἀγόνου μενούσης καθ' αὐτήν.

τὸ δὲ πλῆθος ἀνάγεται πάλιν εἰς μίαν τὴν κοινήν τῶν ὁμοταγῶν πάντων αἰτίαν. τὸ γὰρ ἐν παντὶ τῷ πλήθει ταυτὸν οὐκ ἀφ' ἑνὸς τῶν ἐν τῷ πλήθει τὴν πρόοδον ἔσχε· τὸ γὰρ ἀφ' ἑνὸς μόνου τῶν πολλῶν οὐ κοινὸν πάντων, ἀλλὰ τῆς ἐκείνου μόνης ιδιότητος ἐξείρετον. ἐπεὶ οὖν καθ' ἑκάστην τάξιν ἐστὶ τις καὶ κοινωνία καὶ συνέχεια καὶ ταυτότης, δι' ἣν καὶ τάδε μὲν ὁμοταγῆ λέγεται, τάδε δὲ ἑτεροταγῆ, δηλὸν ὡς ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς ἢ κει πάση τῆ τάξει τὸ ταυτὸν. ἔστιν ἄρα μονάς μία πρὸ τοῦ πλῆθους καθ' ἑκάστην τάξιν καὶ εἰρμὸν τὸν ἕνα λόγον τοῖς ἐν αὐτῇ τεταγμένοις παρεχομένη πρὸς τε ἄλληλα καὶ πρὸς τὸ ὅλον. ἄλλο μὲν γὰρ ἄλλου αἴτιον ἔστω τῶν ὑπὸ τὴν αὐτὴν σειράν· τὸ δὲ ὡς μιᾶς τῆς σειράς αἴτιον ἀνάγκη πρὸ τῶν πάντων εἶναι, καὶ ἀπ' αὐτοῦ πάντα ὡς ὁμοταγῆ γεννᾶσθαι, μὴ ὡς τότε τι ἕκαστον ἀλλ' ὡς τῆσδε τῆς τάξεως ὑπάρχον.

ἐκ δὴ τούτων φανερὸν ὅτι καὶ τῆ φύσει τοῦ σώματος ὑπάρχει τό τε ἐν καὶ τὸ πλῆθος, καὶ ἢ τε μία φύσις τὰς πολλὰς ἔχει συνηρημένas καὶ αἱ πολλὰι φύσεις ἐκ μιᾶς εἰσι τῆς τοῦ ὅλου φύσεως, καὶ τῆ τάξει τῶν ψυχῶν πάρεστιν ἐκ μιᾶς τε ἄρχεσθαι ψυχῆς τῆς πρώτης καὶ εἰς πλῆθος ψυχῶν ὑποβαίνειν καὶ τὸ πλῆθος εἰς τὴν μίαν ἀνάγειν, καὶ τῆ νοερᾶ οὐσίᾳ μονάδα τε εἶναι νοερὰν καὶ νόων πλῆθος ἐξ ἑνὸς νοῦ προελθὸν καὶ εἰς ἐκείνην ἐπιστρέφον, καὶ τῷ ἐνὶ τῷ πρὸ τῶν πάντων τὸ πλῆθος τῶν ἐνάδων καὶ ταῖς ἐνάσι τὴν εἰς τὸ ἐν ἀνάτασιν. μετὰ τὸ ἐν ἄρα τὸ πρῶτον ἐνάδες, καὶ μετὰ νοῦν τὸν πρῶτον νόες, καὶ μετὰ τὴν ψυχὴν τὴν πρώτην ψυχαί; καὶ μετὰ τὴν ὅλην φύσιν αἱ πολλὰι φύσεις.

Πᾶν τὸ πρῶτως καὶ ἀρχικῶς ὄν καθ' ἑκάστην τάξιν ἐν ἐστὶ, καὶ οὔτε δύο οὔτε πλείω δυεῖν, ἀλλὰ μονογενὲς πᾶν.

ἔστω γάρ, εἰ δυνατόν, δύο· τὸ γὰρ αὐτὸ ἀδύνατον καὶ πλειόνων ὄντων. ἢ οὖν ἐκάτερον τούτων ἐστὶν ὃ λέγεται πρῶτως ἢ τὸ ἐξ ἀμφοῖν. ἀλλ' εἰ μὲν τὸ ἐξ ἀμφοῖν, ἐν ἂν εἶη πάλιν καὶ οὐ δύο τὰ πρῶτα. εἰ δὲ ἐκάτερον, ἢ ἐκ θατέρου θάτερον, καὶ οὐ πρῶτον ἐκάτερον· ἢ ἐπίσης ἄμφω. ἀλλ' εἰ ἐπίσης, οὐδέτερον ἔτι ἔσται πρῶτως. εἰ γὰρ τὸ ἕτερον πρῶτως, τοῦτο δὲ οὐ ταυτὸν τῷ ἑτέρῳ, τί ἔσται τῆς τάξεως ἐκείνης; ὃ γὰρ μηδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ ὃ λέγεται, τοῦτο ἔστι πρῶτως· τούτων δὲ ἐκάτερον ἕτερον ὄν ἐστὶ τε ἅμα καὶ οὐκ ἔστιν ὃ λέγεται.

⁷ ἢ ω, ἢ Dodds

Jede Ordnung <: taxis> fängt von einer Monade an und geht weiter in eine Vielheit, die mit der Monade in der gleichen Reihe ist, und die Vielheit von jeder Ordnung wird zurückgeführt auf <numerisch> eine Monade.

Die Monade nämlich, weil sie wesentlich Prinzip ist <: den logos eines Prinzips hat>, erzeugt die ihr je eigene Vielheit; deshalb ist es <numerisch> eine Reihe und <numerisch> eine Ordnung, die als Ganze von der Monade aus in die Vielheit absteigt; denn es gibt weder Ordnung noch Reihe, wenn die Monade ihr selbst gemäss unfruchtbar bleibt.

Die Vielheit wird zurückgeführt wiederum zum <numerisch> einen und gemeinsamen Grund von allem, was <einander> gleichgestellt ist. Denn das in jeder Vielheit Identische hat seinen Hervorgang nicht von einem Einzelnen innerhalb dieser Vielheit; was nämlich nur von einem von den vielen <ausgeht>, ist nicht allen gemeinsam, sondern bloss der Eigenheit von jenem entnommen. Da nun in jeder Ordnung eine gewisse Gemeinschaft und ein Zusammenhalt und eine Identität besteht, infolge der dies eben zur gleichen Ordnung gehörend genannt wird, jenes zu einer verschiedenen Ordnung gehörend, ist klar, dass das Identische für jede Ordnung von <numerisch> einem Prinzip her kommt. Es gibt also numerisch eine Monade vor der Vielheit in jeder Ordnung und Verknüpfung, und sie gibt das numerisch eine Verhältnis dem in ihr Angeordneten sowohl in Bezug aufeinander wie auch in Bezug auf das Ganze. Gewiss ist das eine Grund des anderen von dem, was in derselben Reihe ist; es ist aber zwingend, dass <die Monade>, sofern sie Grund der numerisch einen Reihe ist, vor allem ist und dass alles von ihr, als zur gleichen Ordnung gehörend, erzeugt wird, nicht aber jedes wie irgendein Dieses, sondern wie <etwas>, das in dieser bestimmten Ordnung vorkommt.

[C] Daraus erhellt, dass auch der Natur des Körpers sowohl Einheit wie Vielheit zukommt, und dass die numerisch eine Natur die vielen <Naturen> zusammengefasst hat, und dass die vielen Naturen aus der numerisch einen sind, eben der Natur des Ganzen, und dass es der Ordnung der Seelen zukommt, von einer einzigen Seele her anzufangen, eben der ersten, und hinabzusteigen in die Vielheit der Seelen, und die Vielheit wiederum zur numerisch einen hinaufzuführen, und dass es auf Grund des nousartigen Seins eine geistige Monade gibt und die Vielheit des Nous aus numerisch einem Nous hervorkommt und sich zu jener <Monade> zurückwendet, und <weiter ist klar, dass> auf Grund der Einheit vor allem die Vielheit der Henaden <besteht> und dass vermittels der Henaden das Streben hinauf zur Einheit <erfolgt>. Also sind nach der ersten Einheit folglich die Henaden das Erste, und nach dem ersten Nous die <vielen> Nous als Einzelne, nach der ersten Seele die Seelen und nach der Natur im Ganzen die vielen Naturen.

Jedes primär und prinzipiell Seiende in jeder Ordnung ist numerisch eines, und weder zwei noch mehr als zwei, sondern ganz einzig.

Nehmen wir an, es seien zwei <: Seien es zwei>, wenn das möglich wäre – dieselbe Unmöglichkeit <folgt> auch, wenn es mehrere sind. Dann ist entweder jedes von diesen beiden das, was es genannt wird, im primären Sinn, oder das Aus-Beiden <ist das primär Seiende>. Aber wenn das Aus-Beiden, wäre wieder eines und nicht zwei das Erste. Wenn aber jedes von beiden <je einzeln das primär Seiende ist>, dann ist entweder das eine aus dem anderen und <deshalb> nicht beides Erstes; oder gleichermassen beides. Aber wenn gleichermassen, ist keines von beiden primär. Wenn nämlich das eine primär ist, dann ist es nicht identisch mit dem anderen, warum aber soll es dann zu jener Ordnung gehören? Was nämlich nichts anderes ist als <das,> was von ihm gesagt wird, dies ist in primärer Weise; von diesen, <die beide gleichermassen primär sind>, ist jedes von beiden je verschieden, und es ist und ist nicht, was von ihm gesagt wird.

εἰ οὖν ταῦτα διαφέρει μὲν ἀλλήλων, οὐ καθόσον δέ ἐστιν ὃ λέγεται πρώτως διαφέρει (τοῦτο γὰρ πρώτως ταῦτὸν πέπονθεν), οὐκ ἄμφω ἔσται πρώτως, ἀλλ' ἐκείνο, οὗ ἄμφω μετασχόντα πρώτως εἶναι λέγεται.

ἐκ δὴ τούτων φανερόν ὅτι καὶ τὸ πρώτως ὄν ἐν ἐστὶ μόνον, ἀλλ' οὐ δύο τὰ πρώτως ὄντα ἢ πλείω· καὶ ὁ πρώτιστος νοῦς εἷς μόνος, ἀλλ' οὐ δύο οἱ πρώτοι νόες· καὶ ἡ πρωτίστη ψυχὴ μία· καὶ ἐφ' ἐκάστου τῶν εἰδῶν, οἷον τὸ πρώτως καλόν, τὸ πρώτως ἴσον, καὶ ἐπὶ πάντων ὁμοίως· οὕτω δὲ καὶ τὸ τοῦ ζώου εἶδος ἐν τὸ πρώτον, καὶ τὸ τοῦ ἀνθρώπου· ἢ γὰρ αὐτὴ ἀπόδειξις.

— 23 —

Πᾶν τὸ ἀμέθεκτον ὑφίστησιν ἀφ' ἑαυτοῦ τὰ μετεχόμενα, καὶ πᾶσαι αἱ μετεχόμεναι ὑποστάσεις εἰς ἀμεθέκτους ὑπάρξεις ἀνατείνονται.

τὸ μὲν γὰρ ἀμέθεκτον, μονάδος ἔχον λόγον ὡς ἑαυτοῦ ὄν καὶ οὐκ ἄλλου καὶ ὡς ἐξηρημένον τῶν μετεχόντων, ἀπογεννᾷ τὰ μετέχεσθαι δυνάμενα. ἢ γὰρ ἄγονον ἐστήξεται καθ' αὐτό, καὶ οὐδὲν ἂν ἔχοι τίμιον· ἢ δώσει τι ἀφ' ἑαυτοῦ, καὶ τὸ μὲν λαβὼν μετέσχε, τὸ δὲ δοθὲν ὑπέστη μετεχομένως.

τὸ δὲ μετεχόμενον πᾶν, τινὸς γενόμενον ὑφ' οὗ μετέχεται, δευτέρον ἐστὶ τοῦ πᾶσιν ὁμοίως παρόντος καὶ πάντα ἀφ' ἑαυτοῦ πληρώσαντος. τὸ μὲν γὰρ ἐν ἐνὶ ὄν ἐν τοῖς ἄλλοις οὐκ ἔστιν· τὸ δὲ πᾶσιν ὡσαύτως παρόν, ἴνα πᾶσιν ἐλλάμπῃ, οὐκ ἐν ἐνὶ ἐστὶν, ἀλλὰ πρὸ τῶν πάντων. ἢ γὰρ ἐν πᾶσιν ἐστὶν ἢ ἐν ἐνὶ τῶν πάντων ἢ πρὸ τῶν πάντων. ἀλλὰ τὸ μὲν ἐν πᾶσιν ὄν, μερισθὲν εἰς πάντα, πάλιν ἄλλου ἂν δεοίτο τοῦ τὸ μερισθὲν ἐνίζοντος· καὶ οὐκέτ' ἂν τοῦ αὐτοῦ μετέχοι πάντα, ἀλλὰ τὸ μὲν ἄλλου, τὸ δὲ ἄλλου, τοῦ ἐνὸς μερισθέντος. εἰ δὲ ἐν ἐνὶ τῶν πάντων, οὐκέτι τῶν πάντων ἔσται, ἀλλ' ἐνός. εἰ οὖν καὶ κοινὸν τῶν μετέχειν δυναμένων καὶ τὸ αὐτὸ πάντων, πρὸ τῶν πάντων ἔσται τοῦτο δὲ ἀμέθεκτον.

— 24 —

Πᾶν τὸ μετέχον τοῦ μετεχομένου καταδεέστερον, καὶ τὸ μετεχόμενον τοῦ ἀμεθέκτου.

τὸ μὲν γὰρ μετέχον, πρὸ τῆς μεθέξεως ἀτελὲς ὄν, τέλειον δὲ τῇ μεθέξει γενόμενον, δευτέρον ἐστὶ πάντως τοῦ μετεχομένου, καθὼς τέλειόν ἐστι μετασχόν. ἢ γὰρ ἀτελὲς ἦν, ταύτη τοῦ μετασχεθέντος, ὃ ποιεῖ τέλειον αὐτό, καταδεέστερον.

τὸ δὲ μετεχόμενον, τινὸς ὄν καὶ οὐ πάντων, τοῦ πάντων ὄντος καὶ οὐ τινὸς πάλιν ὑφειμένην ἔλαχεν ὑπαρξιν· τὸ μὲν γὰρ τῷ πάντων αἰτίῳ συγγενέστερον, τὸ δὲ ἦττον συγγενές.

ἡγεῖται ἄρα τὸ μὲν ἀμέθεκτον τῶν μετεχομένων, ταῦτα δὲ τῶν μετεχόντων. ὡς γὰρ συνελόντι φάναι, τὸ μὲν ἐστὶν ἐν πρὸ τῶν πολλῶν· τὸ δὲ μετεχόμενον ἐν τοῖς πολλοῖς, ἐν ἅμα καὶ οὐχ ἓν· τὸ δὲ μετέχον πᾶν οὐχ ἐν ἅμα καὶ ἓν.

Wenn diese <beiden> nun sich voneinander zwar unterscheiden, aber nicht insofern, als sie <je> sind, was von ihnen in primärer Weise gesagt wird (das haben sie primär in identischer Weise erfahren), dann können nicht beide <zusammen> primär sein, sondern <nur> jenes, woran beide teilhaben, und nur deshalb von ihnen gesagt wird, sie seien primär.

[C] Daraus erhellt, dass auch das primär Seiende nur numerisch eines ist, das primär Seiende aber nicht zwei oder mehr <sein kann>; auch der allererste Nous ist nur numerisch einer, aber nicht zwei erste Nous; auch die allererste Seele ist eine; und <so> bei jedem Eidos, wie z. B. das primär Schöne, das primär Gleiche und bei allem in gleicher Weise; so aber ist auch das erste Eidos des Lebewesens ein einziges und das des Menschen; der Nachweis ist nämlich derselbe.

– 23 –

Jedes, woran nichts teilhat, stellt von sich her das auf, woran <etwas> teilhat, und alle Weisen des Bestehens, woran <etwas> teilhat, streben zu den <Weisen> des Daseins, woran nichts teilhat.

Denn das, woran nichts teilhat, ist wesentlich Monade <: es hat den logos einer Monade>, sofern es sich selbst gehört und nicht einem anderen; und weil es herausgehoben ist aus dem, was teilhat, bringt das hervor, woran etwas teilhaben kann. Denn entweder bleibt es unfruchtbar bei sich stehen und hat nichts Ehrendes an sich; oder es gibt etwas aus sich heraus, und jenes, das das aufnimmt, hat <darin> teil, das Gegebene aber besteht in der Form, dass etwas daran teilhaben kann.

Jedes, woran <etwas> teilhat, gehört zu jenem, von dem an ihm teilgenommen wird, und ist <deshalb> sekundär gegenüber dem, das allem in gleicher Weise anwesend ist und alles aus sich heraus erfüllt. Was in einem <Einzelnen> ist, ist nicht in den anderen; was allem in gleicher Weise anwesend ist, damit es alles erleuchte, ist nicht in einem <Einzelnen>, sondern vor allem. Denn entweder ist es in allem oder in einem von allem oder vor allem. Wenn aber das, das in allem wäre, verteilt in alles wäre, bedürfte es wiederum eines anderen, das das Zerteilte einigte; es hätte nicht mehr alles am selben teil, sondern das eine an diesem, das andere an jenem, weil das <numerisch> Einzelne zerteilt wäre. Wenn <es> aber in einem <numerisch Einzelnen> von allem ist, wird es nicht mehr allem gehören, sondern einem <Einzelnen>. Wenn nun <etwas> allem, das teilhaben kann, gemeinsam ist und für alle identisch ist, dann muss es vor allem sein; das ist eben das, woran nichts teilhat.

– 24 –

Jedes Teilhabende ist geringer als das, woran es teilhat, und das, woran <etwas> teilhat, <ist geringer> als das, woran nichts teilhat.

Denn das, was teilhat, ist vor der Teilhabe noch unvollkommen und wird erst vollkommen durch die Teilhabe; deshalb ist es in jeder Weise sekundär gegenüber dem, woran partizipiert wird, sofern es <nur> als Teilhabendes vollkommen ist. In der Beziehung, in der es unvollkommen war, ist es bedürftiger als das Partizipierte, das es vollkommen macht.

Wenn das Partizipierte irgendeinem gehört und nicht allen, dann hat es ein untergeordnetes Dasein gegenüber dem, was allem und nicht nur irgendeinem gehört; das eine ist nämlich dem Grund von allem verwandter, das andere weniger verwandt.

Das, woran nichts teilhat, ist also höher als das Partizipierte, dieses <höher als> das Teilhabende. Um es kurz zu sagen, das eine, <woran nichts teilhat>, ist Eines vor dem Vielen, das Partizipierte aber ist im Vielen, zugleich Eines und auch nicht-Eines; jedes Teilhabende aber ist Nicht-Eines zugleich und Eines.

Πᾶν τὸ τέλειον εἰς ἀπογεννήσεις πρόεισιν ὧν δύναται παράγειν, αὐτὸ μιμούμενον τὴν μίαν τῶν ὅλων ἀρχήν.

ὡς γὰρ ἐκείνη διὰ τὴν ἀγαθότητα τὴν ἑαυτῆς πάντων ἐστὶν ἐνιαίως ὑποστατικὴ τῶν ὄντων (ταὐτὸν γὰρ τὰγαθὸν καὶ τὸ ἔν, ὥστε καὶ τὸ ἀγαθοειδῶς τῷ ἐνιαίως ταύτόν), οὕτω καὶ τὰ μετ' ἐκείνην διὰ τὴν τελειότητα τὴν ἑαυτῶν ἄλλα γεννᾶν ἐπείγεται καταδεέστερα τῆς ἑαυτῶν οὐσίας. ἢ τε γὰρ τελειότης τὰγαθοῦ μοῖρά τις ἐστὶ καὶ τὸ τέλειον, ἢ τέλειον, μιμεῖται τὰγαθόν. ἐκεῖνο δὲ πάντων ἦν ὑποστατικόν· ὥστε καὶ τὸ τέλειον ὧν δύναται παρακτικόν ἐστὶ κατὰ φύσιν. καὶ τὸ μὲν τελειότερον, ὅσῳ περ ἂν ἦ τελειότερον, τοσοῦτῳ πλειόνων αἴτιον. τὸ γὰρ τελειότερον μᾶλλον τὰγαθοῦ μετέχει· τοῦτο δέ, ἐγγυτέρω τὰγαθοῦ· τοῦτο δέ, συγγενέστερον τῷ πάντων αἰτίῳ· τοῦτο δέ, πλειόνων αἴτιον. τὸ δὲ ἀτελέστερον, ὅσῳ περ ἂν ἀτελέστερον ἦ, τοσῶδε μᾶλλον ἐλαττόνων αἴτιον. πορρώτερον γὰρ ὄν τοῦ πάντα παράγοντος, ἐλαττόνων ἐστὶν ὑποστατικόν. τῷ γὰρ πάντα ὑφιστάνειν ἢ κοσμεῖν ἢ τελειοῦν ἢ συνέχειν ἢ ζωοποιεῖν ἢ δημιουργεῖν τὸ μὲν ἐπὶ πλειόνων ἕκαστα τούτων δρᾶν συγγενές, τὸ δὲ ἐπὶ ἐλαττόνων ἀλλοτριώτερον.

ἐκ δὴ τούτων φανερόν ὅτι τὸ πορρώτατον τῆς ἀρχῆς τῶν πάντων ἄγονόν ἐστὶ καὶ οὐδενὸς αἴτιον· εἰ γὰρ τι γεννᾷ καὶ ἔχει τι μετ' ἑαυτοῦ, δηλὸν ὡς οὐκέτ' ἂν εἴη πορρώτατον, ἀλλ' ὃ παρήγαγε πορρωτέρω ἐκείνης, αὐτὸ δὲ ἐγγύτερον τῷ παράγειν καὶ ὅτι ἄλλο, μιμούμενον τὴν πάντων παρακτικὴν τῶν ὄντων αἰτίαν.

Πᾶν τὸ παρακτικόν αἴτιον ἄλλων μένον αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ παράγει τὰ μετ' αὐτὸ καὶ τὰ ἐφεξῆς.

εἰ γὰρ μιμεῖται τὸ ἔν, ἐκεῖνο δὲ ἀκινήτως ὑφίστησι τὰ μετ' αὐτό, καὶ πᾶν τὸ παράγον ὡσαύτως ἔχει τὴν τοῦ παράγειν αἰτίαν. ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ ἐν ἀκινήτως ὑφίστησιν. εἰ γὰρ διὰ κινήσεως, ἢ ἐν αὐτῷ ἢ κίνησις, καὶ κινούμενον οὐδὲ ἐν ἔτι ἔσται, μεταβάλλον ἐκ τοῦ ἔν· ἢ εἰ μετ' αὐτὸ ἢ κίνησις, καὶ αὐτὴ ἐκ τοῦ ἐνός ἔσται, καὶ ἢ ἐπ' ἄπειρον, ἢ ἀκινήτως παράξει τὸ ἔν. καὶ πᾶν τὸ παράγον μιμήσεται τὸ ἐν καὶ τὴν παρακτικὴν τῶν ὅλων αἰτίαν. ἐκ γὰρ τοῦ πρώτως πανταχοῦ τὸ μὴ πρώτως· ὥστε καὶ ἐκ τοῦ πάντων παρακτικοῦ τὸ τινῶν παρακτικόν. καὶ ἅπαν ἄρα τὸ παράγον μένον ἐφ' ἑαυτοῦ παράγει τὰ ἐφεξῆς.

ἀνελαττώτων ἄρα τῶν παραγόντων μενόντων, τὰ δεύτερα παράγεται ὑπ' αὐτῶν· τὸ γὰρ ὁπωσοῦν ἐλαττούμενον μένειν ἀδύνατον οἶόν ἐστιν.

Jedes Vollkommene geht weiter zu Erzeugungen, die es hervorbringen kann, da es selbst den numerisch einen Ursprung der Ganzheiten <: der vielen ganzheitlichen Bereiche> nachahmt.

Wie nämlich jener <Ursprung> vermittelt seiner eigenen Güte alles Seiende in der Weise der Einheit erstellt (das Gute und die Einheit sind dasselbe,^{P13} daher ist auch das “gutartig” identisch mit dem Ausdruck “in der Weise der Einheit”), so wird auch das nach ihm auf Grund der ihm eigenen Vollkommenheit dazu gedrängt, anderes hervorzubringen, allerdings Bedürftigeres als das ihm je eigene Sein.^{P7} Die Vollkommenheit ist nämlich ein gewisser Anteil am Guten, und das Vollkommene, sofern es vollkommen ist, ahmt das Gute nach. Jenes war das, was allem Dasein gibt;^{P12} daher ist auch das Vollkommene etwas, das gemäss seiner Natur hervorbringt, was es kann. Und das Vollkommenere, je vollkommener es ist, von desto mehr ist es Grund. Das Vollkommenere nämlich hat mehr am Guten Anteil; das bedeutet aber, es ist näher beim Guten, das wiederum, es ist dem Grund von allem näher verwandt; das aber, es ist von mehr <Seiendem> Grund. Das weniger Vollkommene aber, je unvollkommener es ist, von umso weniger ist es Grund. Es ist weiter weg von dem, das alles hervorbringt, und gibt weniger <Seiendem> das Dasein. Dadurch, dass etwas alles erstellt oder ordnet oder vollendet oder zusammenhält oder belebt oder herstellt – jenes, das bei mehr <Seiendem> jedes davon tun kann, ist <der Einheit> verwandt, was über weniger, fremder.

[C] Daraus erhellt, dass das vom Ursprung Entfernteste unfruchtbar an allem ist und von nichts Grund; wenn es etwas erzeugt und etwas nach sich hat, ist offenbar, dass nicht mehr es das Fernste wäre, sondern das, was es hervorgebracht hat, das entfernter ist als es, es selbst näher <dem Einen> dadurch, dass es – was auch immer – anderes hervorbringt und so den Grund, der alles Seiende hervorbringt, nachahmt.

Jeder anderes <: Pl.> hervorbringende Grund bringt sowohl das nach ihm als auch das Weitere hervor, wobei er bei sich selbst bleibt.

Wenn er <: der anderes hervorbringende Grund> nämlich die Einheit nachahmt, jene aber unbewegt das nach ihr erstellt, hat auch jedes Hervorbringende in gleicher Weise den Grund für das Hervorbringen <in sich>. Die Einheit aber stellt <etwas> unbewegterweise auf. Wenn <sie das> nämlich mittels der Bewegung <täte>, wäre entweder die Bewegung in ihr, und sie wäre bewegt und nicht mehr Einheit, da sie sich aus der Einheit verändert hätte; oder, wenn die Bewegung nach ihr wäre, käme auch sie aus der Einheit hervor, und entweder <geht es> ins Unendliche, oder die Einheit bringt unbewegterweise hervor. Und jedes Hervorbringende wird die Einheit und den hervorbringenden Grund der Ganzheiten nachahmen. Aus dem Primären <kommt> auf jeden Fall das Nichtprimäre; daher <kommt> aus dem alles Hervorbringenden das irgendetwas Hervorbringende. Und jedes Hervorbringende bringt also das Folgende hervor, wobei es bei sich selbst bleibt.

Während das Hervorbringende also unvermindert bleibt, wird das Zweite von ihm hervorgebracht; das wie auch immer Verminderte kann nicht bleiben, wie es ist.

Πᾶν τὸ παράγον διὰ τελειότητα καὶ δυνάμεως περιουσίαν παρακτικὸν ἐστὶ τῶν δευτέρων.

εἰ γὰρ μὴ διὰ τὸ τέλειον, ἀλλ' ἔλλειπον κατὰ τὴν δύναμιν παρήγαγεν, οὐδ' ἂν τὴν ἑαυτοῦ τάξιν ἀκίνητον ἠδύνατο φυλάττειν. τὸ γὰρ δι' ἔλλειψιν καὶ ἀσθένειαν ἄλλω τὸ εἶναι παρεχόμενον τῇ ἑαυτοῦ τροπῇ καὶ ἀλλοιώσει τὴν ὑπόστασιν ἐκείνῳ παρέχεται. μένει δὲ οἷόν ἐστι πᾶν τὸ παράγον· καὶ μένοντος, τὸ μετ' αὐτὸ πρόεισι. πλήρες ἄρα καὶ τέλειον ὑπάρχον, τὰ δεύτερα ὑφίστησιν ἀκινήτως καὶ ἀνελαττώτως, αὐτὸ ὃν ὅπερ ἐστὶ καὶ οὔτε μεταβάλλον εἰς ἐκεῖνα οὔτε ἐλαττούμενον. οὐ γὰρ ἀπομερισμὸς ἐστὶ τοῦ παραγόντος τὸ παραγόμενον· οὐδὲ γὰρ γενέσει τοῦτο προσῆκεν, οὐδὲ τοῖς γεννητικοῖς αἰτίοις. οὐδὲ μετάβασις· οὐ γὰρ ὕλη γίνεται τοῦ προϊόντος· μένει γὰρ οἷόν ἐστι, καὶ τὸ παραγόμενον ἄλλο παρ' αὐτὸ ἐστίν. ἀναλλοιώτον ἄρα τὸ γεννῶν ἵδρυται καὶ ἀνελάττωτον, διὰ γόνιμον δύναμιν ἑαυτὸ πολλαπλασιάζον καὶ ἀφ' ἑαυτοῦ δευτέρας ὑποστάσεις παρεχόμενον.

Πᾶν τὸ παράγον τὰ ὅμοια πρὸς ἑαυτὸ πρὸ τῶν ἀνομοίων ὑφίστησιν.

ἐπεὶ γὰρ κρεῖττον ἐξ ἀνάγκης ἐστὶ τοῦ παραγομένου τὸ παράγον, τὰ αὐτὰ μὲν ἀπλῶς καὶ ἴσα κατὰ δύναμιν οὐκ ἂν ποτε εἴη ἀλλήλοισ. εἰ δὲ μὴ ἔστι ταῦτα καὶ ἴσα, ἀλλ' ἕτερα τε καὶ ἄνισα, ἢ πάντῃ διακέκριται ἀλλήλων ἢ καὶ ἥνωται καὶ διακέκριται.

ἀλλ' εἰ μὲν πάντῃ διακέκριται, ἀσύμβατα ἔσται, καὶ οὐδαμῇ τῷ αἰτίῳ τὸ ἀπ' αὐτοῦ συμπαθές. οὐδὲ μεθέξει τοίνυν θατέρου θάτερον, πάντῃ ἕτερα ὄντα· τὸ γὰρ μετεχόμενον κοινωσίαν δίδωσι τῷ μετασχόντι πρὸς τὸ οὐ μετέσχεν. ἀλλὰ μὴν ἀνάγκη τὸ αἰτιατὸν τοῦ αἰτίου μετέχειν, ὡς ἐκεῖθεν ἔχον τὴν οὐσίαν.

εἰ δὲ πῆ μὲν διακέκριται, πῆ δὲ ἥνωται τῷ παράγοντι τὸ παραγόμενον, εἰ μὲν ἐπίσης ἐκάτερον πέπονθεν, ἐπίσης ἂν αὐτοῦ μετέχοι τε καὶ οὐ μετέχοι· ὥστε καὶ ἔχοι ἂν τὴν οὐσίαν παρ' αὐτοῦ καὶ οὐκ ἔχοι τὸν αὐτὸν τρόπον. εἰ δὲ μᾶλλον εἴη διακεκριμένον, ἀλλότριον ἂν εἴη τοῦ γεννήσαντος μᾶλλον ἢ οἰκεῖον τὸ γεννηθέν, καὶ ἀνάρμοστον πρὸς αὐτὸ μᾶλλον ἢπερ ἠρμοσμένον, καὶ ἀσυμπαθές μᾶλλον ἢ συμπαθές. εἰ οὖν καὶ συγγενῇ τοῖς αἰτίοις κατ' αὐτὸ τὸ εἶναι καὶ συμπαθῆ τὰ ἀπ' αὐτῶν, καὶ ἐξήρηται αὐτῶν κατὰ φύσιν, καὶ ὀρέγεται τῆς πρὸς αὐτὰ συναφῆς, ὀρεγόμενα τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τυγχάνοντα διὰ τῆς αἰτίας τοῦ ὀρεκτοῦ, δῆλον δὲ ὅτι μᾶλλον ἥνωται τοῖς παράγουσι τὰ παραγόμενα ἢ διακέκριται ἀπ' αὐτῶν. τὰ δὲ μᾶλλον ἥνωμένα ὅμοιά ἐστι μᾶλλον ἢ ἀνόμοια τούτοις οἷς μάλιστα ἥνωται. τὰ ὅμοια ἄρα πρὸ τῶν ἀνομοίων ὑφίστησι πᾶν τὸ παρακτικὸν αἴτιον.

Πᾶσα πρόοδος δι' ὁμοιότητος ἀποτελεῖται τῶν δευτέρων πρὸς τὰ πρῶτα.

εἰ γὰρ τὸ παράγον τὰ ὅμοια πρὸ τῶν ἀνομοίων ὑφίστησιν, ἢ ὁμοιότης ἀπὸ τῶν παραγόντων ὑφίστησι τὰ παραγόμενα· τὰ γὰρ ὅμοια δι' ὁμοιότητος ὅμοια ἀποτελεῖται, ἀλλ' οὐ δι' ἀνομοιότητος.

Jedes Hervorbringende bringt das Zweite vermittle <seiner> Vollkommenheit und des Überschusses an Kraft hervor.

Wenn es nämlich nicht vermittle der Vollkommenheit, sondern aus Mangel an seiner Kraft <etwas> hervorbringen würde, könnte es wohl seine Position nicht unbewegt bewahren. Was aus Mangel und Kraftlosigkeit einem anderen das Sein <: einai> gewährt, gibt jenem den Bestand durch seine eigene Wandlung und Veränderung. Jedes Hervorbringende bleibt, wie es ist; und während es bleibt, geht das nach ihm hervor.^{P26} Es ist also voll und vollendet, es bringt das Zweite ins Dasein, unbewegt und unvermindert, es bleibt selbst, was es eigentlich ist, und weder verändert es sich in jenes, noch wird es geringer. Denn das Hervorgebrachte ist kein abgetrennter Teil des Hervorbringenden; weder durch Werden hat es dies entsandt noch durch Gründe wie beim Erzeugen. Es <findet> auch kein Übergang <statt>; es <: das Hervorbringende> wird nämlich nicht Hyle des Hervorgehenden; es bleibt <vielmehr>, was es eigentlich ist, und das Hervorgebrachte ist etwas anderes neben ihm. Das Erzeugende bleibt also unverändert und unvermindert, wegen seiner Zeugungskraft vervielfältigt es sich und gewährt aus sich heraus zweitrangige Bestehendes <: hypostaseis>.

Jedes Hervorbringende stellt eher das im Vergleich zu ihm Ähnliche her als das Unähnliche.

Weil das Hervorbringende notwendig mächtiger ist als das Hervorgebrachte,^{P7} können diese <: das Hervorbringende und das Hervorgebrachte> niemals schlicht dasselbe und der Kraft nach einander gleich sein. Wenn sie aber nicht dasselbe und gleich sind, sondern verschieden und ungleich, dann sind sie entweder in jeder Beziehung voneinander unterschieden oder sowohl vereint als auch verschieden.

Wenn sie aber in jeder Beziehung unterschieden sind, können sie nicht zusammenkommen, und mit dem Grund hat das von ihm her <Seiende> in keiner Weise eine Wechselwirkung. Es wird also auch nicht das eine am anderen teilhaben, weil es ja in jeder Weise verschieden ist; denn das Partizipierte gibt dem Teilhabenden Gemeinschaft in Hinblick auf das, woran es teilhat. Aber das Begründete muss zwingend am Grund teilhaben, da es von dorthin sein Sein hat.

Wenn das Hervorgebrachte gegenüber dem Hervorbringenden in gewisser Weise verschieden, in anderer Weise aber auch vereint ist und gleichermassen beides erfahren hat, dann hätte es auch gleichermassen sowohl teil als auch nicht. Daher hätte es auf dieselbe Weise sowohl das Sein von ihm her als auch nicht. Wenn es aber eher unterschieden wäre, wäre das Erzeugte eher fremd als verwandt gegenüber dem Erzeugenden, eher unangepasst an es als angepasst und eher ohne Wechselwirkung als mit einer solchen. Wenn also das aus den Gründen her <Abgeleitete> diesen dem Sein <: einai> selbst nach verwandt ist und mit ihnen eine Wechselwirkung hat und von ihnen abhängt ist der Natur nach und wenn es nach dem Kontakt mit ihm strebt, denn es strebt nach dem Guten und erreicht das Erstrebte vermittle des Grundes, dann ist klar, dass das Hervorgebrachte eher vereint ist mit den Hervorbringenden als von ihm unterschieden. Das eher Vereinte ist auch eher gleich als ungleich dem, mit dem es am meisten vereint ist. Der hervorbringende Grund bringt also eher das Gleiche hervor als das <ihm> Ungleiche.

Jeder Hervorgang vollendet sich durch Ähnlichkeit des Zweiten <: Pl.> gegenüber dem Ersten <: Pl.>.

Wenn nämlich das Hervorbringende eher das Ähnliche als das Unähnliche herstellt,^{P28} dann bringt die Ähnlichkeit vom Hervorbringenden her das Hervorgebrachte hervor; denn das Ähnliche wird durch die Ähnlichkeit zum Ähnlichen vollendet, aber nicht durch Unähnlichkeit.

εἰ οὖν ἡ πρόοδος ἐν τῇ ὑφέσει σώζει τὸ ταῦτόν τοῦ γεννηθέντος πρὸς τὸ γεννησαν, καὶ οἶον ἐκεῖνο πρῶτως, τοιοῦτον ἐκφαίνει τὸ μετ' αὐτὸ δευτέρως, δι' ὁμοιότητος ἔχει τὴν ὑπόστασιν.

— 30 —

Πᾶν τὸ ἀπὸ τινος παραγόμενον ἀμέσως μένει τε ἐν τῷ παράγοντι καὶ πρόεισιν ἀπ' αὐτοῦ.

εἰ γὰρ πᾶσα πρόοδος μενόντων τε γίνεται τῶν πρώτων καὶ δι' ὁμοιότητος ἀποτελεῖται, τῶν ὁμοίων πρὸ τῶν ἀνομοίων ὑφισταμένων, μένει πη καὶ τὸ παραγόμενον ἐν τῷ παράγοντι. τὸ γὰρ πάντη προῖον οὐδὲν ἂν ἔχοι ταῦτόν πρὸς τὸ μένον, ἀλλ' ἔστι πάντη διακεκριμένον· εἰ δὲ ἔξει τι κοινὸν καὶ ἠνωμένον πρὸς αὐτό, μένοι ἂν καὶ αὐτὸ ἐν ἐκείνῳ, ὡσπερ κάκεινο ἐφ' ἑαυτοῦ μένον ἦν. εἰ δὲ μένοι μόνον μὴ προῖον, οὐδὲν διοίσει τῆς αἰτίας οὐδὲ ἔσται μενούσης ἐκείνης ἄλλο γεγονός· εἰ γὰρ ἄλλο, διακέκριται καὶ ἔστι χωρὶς· εἰ δὲ χωρὶς, μένει δὲ ἐκείνη, προῆλθε τοῦτο ἀπ' αὐτῆς ἵνα διακριθῆ μενούσης. ἢ μὲν ἄρα ταῦτόν τι πρὸς τὸ παράγον ἔχει, τὸ παραγόμενον μένει ἐν αὐτῷ· ἢ δὲ ἕτερον, πρόεισιν ἀπ' αὐτοῦ. ὅμοιον δὲ ὄν, ταῦτόν πη ἅμα καὶ ἕτερόν ἐστι· μένει ἄρα καὶ πρόεισιν ἅμα, καὶ οὐδέτερον θατέρου χωρὶς.

— 31 —

Πᾶν τὸ προῖον ἀπὸ τινος κατ' οὐσίαν ἐπιστρέφεται πρὸς ἐκεῖνο ἀφ' οὗ πρόεισιν.

εἰ γὰρ προέρχοιτο μὲν, μὴ ἐπιστρέφοι δὲ πρὸς τὸ αἷτιον τῆς προόδου ταύτης, οὐκ ἂν ὀρέγοιτο τῆς αἰτίας· πᾶν γὰρ τὸ ὀρεγόμενον ἐπέστραπται πρὸς τὸ ὀρεκτόν. ἀλλὰ μὴν πᾶν τοῦ ἀγαθοῦ ἐφίεται, καὶ ἡ ἐκείνου τεύξις διὰ τῆς προσεχοῦς αἰτίας ἐκάστοις· ὀρέγεται ἄρα καὶ τῆς ἑαυτῶν αἰτίας ἕκαστα. δι' οὗ γὰρ τὸ εἶναι ἐκάστω, διὰ τούτου καὶ τὸ εἶ· δι' οὗ δὲ τὸ εἶ, πρὸς τοῦτο ἡ ὀρεξις πρῶτον· πρὸς ὃ δὲ πρῶτον ἡ ὀρεξις, πρὸς τοῦτο ἡ ἐπιστροφή.

— 32 —

Πᾶσα ἐπιστροφή δι' ὁμοιότητος ἀποτελεῖται τῶν ἐπιστρεφόμενων πρὸς ὃ ἐπιστρέφεται.

τὸ γὰρ ἐπιστρεφόμενον πᾶν πρὸς πᾶν συνάπτεσθαι σπεύδει καὶ ὀρέγεται τῆς πρὸς αὐτὸ κοινωνίας καὶ συνδέσεως. συνδεῖ δὲ πάντα ἡ ὁμοιότης, ὡσπερ διακρίνει ἡ ἀνομοιότης καὶ δίστησιν. εἰ οὖν ἡ ἐπιστροφή κοινωνία τίς ἐστι καὶ συναφή, πᾶσα δὲ κοινωνία καὶ συναφή πᾶσα δι' ὁμοιότητος, πᾶσα ἄρα ἐπιστροφή δι' ὁμοιότητος ἀποτελοῖτο ἂν.

— 33 —

Πᾶν τὸ προῖον ἀπὸ τινος καὶ ἐπιστρέφον κυκλικὴν ἔχει τὴν ἐνέργειαν.

εἰ γὰρ, ἀφ' οὗ πρόεισιν, εἰς τοῦτο ἐπιστρέφει, συνάπτει τῇ ἀρχῇ τὸ τέλος, καὶ ἔστι μία καὶ συνεχῆς ἡ κίνησις, τῆς μὲν ἀπὸ τοῦ μένοντος, τῆς δὲ πρὸς τὸ μείναν γινομένης· ὅθεν δὴ πάντα κύκλω πρόεισιν ἀπὸ τῶν αἰτίων ἐπὶ τὰ αἷτια.

Wenn nun der Hervorgang im Abstieg die Identität des Erzeugten mit dem Erzeugenden bewahrt und wie jenes in primärer Weise ist,^{P18} dann erscheint das nach ihm in sekundärer Weise als ein solches, es hat sein Bestehen durch Ähnlichkeit.

– 30 –

Jedes von etwas unmittelbar Hervorgebrachte bleibt sowohl im Hervorbringenden als auch entfernt es sich von ihm.

Wenn nämlich jeder Hervorgang sich so vollzieht, dass das Erste bleibt^{P26} und er sich vermittelt Ähnlichkeit vollzieht,^{P29} wobei das Ähnliche vor dem Unähnlichen besteht,^{P28} dann bleibt irgendwie das Hervorgebrachte im Hervorbringenden. Das vollständig sich Entfernende hätte nichts Identisches mehr mit dem Bleibenden, sondern wäre vollständig unterschieden; wenn es aber etwas Gemeinsames und Geeintes mit ihm hat, bleibt es wohl auch selbst in jenem, wie jenes bei sich selbst verweilend war. Wenn es aber nur bleibt und nicht hervorgeht, dann wird es sich in nichts mehr unterscheiden von seinem Grund, und wenn jener bleibt, wäre es nicht ein anderes geworden; wenn es nämlich ein anderes <geworden ist>, dann ist es auch unterschieden und getrennt; wenn aber getrennt, dann bleibt jener <Grund>, es aber kam hervor von ihm, um sich zu unterscheiden, während er bleibt. Sofern es also etwas Identisches in Bezug auf das Hervorbringende hat, bleibt das Hervorgebrachte in ihm, sofern etwas Verschiedenes, geht es aus ihm hervor. Sofern es ähnlich ist, ist es irgendwie zugleich identisch und verschieden; also bleibt es zugleich und geht hervor, und keines ist vom anderen getrennt.

– 31 –

Jedes aus etwas Hervorgehende wendet sich dem Sein nach auf jenes zurück, von dem es ausgeht.

Wenn es zwar hervorginge, aber nicht sich zurückwendete zu dem Grund seines Hervorgangs, würde es nicht nach seinem Grund streben. Denn jedes Strebende ist dem Erstrebten zugewendet. Aber jedes strebt nach dem Guten, und jenes <sc. das Gute> zu treffen, <ergibt sich> durch den nächsten Grund für jedes; jedes strebt also auch nach seinem je eigenen Grund. Wodurch jedem das Sein <: einai, zukommt>, dadurch <kommt ihm> auch das Wohl <zu>; wodurch das Wohl, darauf richtet sich das Streben zuerst; worauf das Streben zuerst <geht>, darauf eben das Sich-zurück-Wenden.

– 32 –

Jede Rückwendung vollendet sich durch Ähnlichkeit des Sich-Zurückwendenden <: Pl.> gegenüber dem, wohin es zurückkehrt.

Jedes Sich-Zurückwendende beeilt sich, sich mit jeder <Vermittlung des Grundes> zu verbinden, und strebt nach Gemeinschaft und Verbundenheit. Die Ähnlichkeit aber verbindet alles, wie die Unähnlichkeit unterscheidet und Abstand schafft. Wenn nun die Rückwendung eine Art Gemeinschaft und Verbindung ist, jede Gemeinschaft und Verbindung aber durch Ähnlichkeit <sich vollzieht>, dann vollzieht sich wohl auch jede Rückwendung durch Ähnlichkeit.

– 33 –

Jedes aus etwas Hervorgehende und Sich-Zurückwendende hat eine kreisartige Wirklichkeit.

Wenn es sich nämlich zu dem zurückwendet, von dem her es ausgeht,^{P31} verbindet es mit dem Anfang das Ende, und die Bewegung ist <numerisch> eine und kontinuierlich, die eine <Bewegung geht> vom beständig Verweilenden <: Part. Präs.> aus, die andere entsteht in Richtung auf das gerade Verweilende <: Part. Aor.>; daher geht alles im Kreis hervor, von den Gründen zu den Gründen.

μείζους δὲ κύκλοι καὶ ἐλάττους, τῶν μὲν ἐπιστροφῶν πρὸς τὰ ὑπερκείμενα προσεχῶς γινομένων, τῶν δὲ πρὸς τὰ ἀνωτέρω καὶ μέχρι τῆς πάντων ἀρχῆς· ἀπὸ γὰρ ἐκείνης πάντα καὶ πρὸς ἐκείνην.

— 34 —

Πᾶν τὸ κατὰ φύσιν ἐπιστρεφόμενον πρὸς ἐκεῖνο ποιεῖται τὴν ἐπιστροφήν, ἀφ' οὗ καὶ τὴν πρόοδον ἔσχε τῆς οἰκείας ὑποστάσεως.

εἰ γὰρ κατὰ φύσιν ἐπιστρέφεται, τὴν κατ' οὐσίαν ὄρεξιν πρὸς ἐκεῖνο κέκτηται, πρὸς ὃ ἐπιστρέφεται. εἰ δὲ τοῦτο, καὶ τὸ εἶναι αὐτοῦ πᾶν εἰς ἐκεῖνο ἀνήρηται, πρὸς ὃ τὴν οὐσιώδη ποιεῖται ἐπιστροφήν, καὶ ὅμοιον ἔστιν ἐκεῖνῳ κατ' οὐσίαν· διὸ καὶ συμπαθὲς ἐκεῖνῳ κατὰ φύσιν, ὡς τῇ οὐσίᾳ συγγενές. εἰ δὲ τοῦτο, ἢ ταυτόν ἐστι τὸ εἶναι ἀμφοτέρων ἢ ἐκ θατέρου θάτερον ἢ ἄμφω ἐξ ἑνὸς ἄλλου τὸ ὅμοιον ἔλαχεν. ἀλλ' εἰ μὲν ταυτόν τὸ εἶναι ἀμφοτέρων, πῶς κατὰ φύσιν θάτερον πρὸς θάτερον ἐπέστραπται; εἰ δὲ ἐξ ἑνὸς ἄμφω, πρὸς ἐκεῖνο ἂν εἴη τὸ κατὰ φύσιν ἐπιστρέφειν ἀμφοτέροις. λείπεται ἄρα ἐκ θατέρου θάτερον τὸ εἶναι ἔχειν. εἰ δὲ τοῦτο, καὶ ἡ πρόοδος ἀπ' ἐκείνου, πρὸς ὃ ἢ κατὰ φύσιν ἐπιστροφή.

ἐκ δὴ τούτων φανερόν ὅτι καὶ ὀρεκτὸν πᾶσι νοῦς, καὶ πρόεισι πάντα ἀπὸ νοῦ, καὶ πᾶς ὁ κόσμος ἀπὸ νοῦ τὴν οὐσίαν ἔχει, κἂν αἰδῖος ᾖ. καὶ οὐ διὰ τοῦτο οὐχὶ πρόεισιν ἀπὸ νοῦ, διότι αἰδῖος· οὐδὲ γὰρ διὰ τοῦτο οὐκ ἐπέστραπται, διότι αἰεὶ τέτακται· ἀλλὰ καὶ πρόεισιν αἰεὶ καὶ αἰδῖος κατ' οὐσίαν, καὶ ἐπέστραπται αἰεὶ καὶ ἄλυτος κατὰ τὴν τάξιν.

— 35 —

Πᾶν τὸ αἰτιατὸν καὶ μένει ἐν τῇ αὐτοῦ αἰτίᾳ καὶ πρόεισιν ἀπ' αὐτῆς καὶ ἐπιστρέφει πρὸς αὐτήν.

εἰ γὰρ μένοι μόνον, οὐδὲν διοίσει τῆς αἰτίας, ἀδιάκριτον ὄν· ἅμα γὰρ διακρίσει πρόοδος. εἰ δὲ προίτοι μόνον, ἀσύναπτον ἔσται πρὸς αὐτήν καὶ ἀσυμπαθές, μηδαμῇ τῇ αἰτίᾳ κοινωνοῦν. εἰ δὲ ἐπιστρέφοιτο μόνον, πῶς τὸ μὴ τὴν οὐσίαν ἀπ' αὐτῆς ἔχον κατ' οὐσίαν ποιεῖται τὴν πρὸς τὸ ἀλλότριον ἐπιστροφήν; εἰ δὲ μένοι μὲν καὶ προίτοι, μὴ ἐπιστρέφοιτο δέ, πῶς ἢ κατὰ φύσιν ὄρεξις ἐκάστω πρὸς τὸ εἶναι καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ ἢ ἐπὶ τὸ γεννησαν ἀνάτασις; εἰ δὲ προίτοι μὲν καὶ ἐπιστρέφοιτο, μὴ μένοι δέ, πῶς ἀποστὰν μὲν τῆς αἰτίας συνάπτεσθαι σπεύδει πρὸς αὐτήν, ἀσύναπτον δὲ ἦν πρὸ τῆς ἀποστάσεως; εἰ γὰρ συνῆπτο, κατ' ἐκεῖνο πάντως ἔμενεν. εἰ δὲ μένοι καὶ ἐπιστρέφοιτο, μὴ προέρχοιτο δέ, πῶς τὸ μὴ διακριθὲν ἐπιστρέφειν δυνατόν; τὸ γὰρ ἐπιστρέφον πᾶν ἀναλύοντι ἔοικεν εἰς ἐκεῖνο, ἀφ' οὗ διήρηται κατ' οὐσίαν.

ἀνάγκη δὲ ἢ μένειν μόνον ἢ ἐπιστρέφειν μόνον ἢ προῖεναι μόνον ἢ συνδεῖν τὰ ἄκρα μετ' ἀλλήλων ἢ τὸ μεταξὺ μεθ' ἑκατέρου τῶν ἄκρων ἢ τὰ σύμπαντα. λείπεται ἄρα καὶ μένειν πᾶν ἐν τῷ αἰτίῳ καὶ προῖεναι ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἐπιστρέφειν πρὸς αὐτό.

Die Kreise sind dabei grösser oder kleiner, weil die Rückwendungen zum einen sich auf das unmittelbar Vorausliegende <richten>, zum anderen zu weiter zurück Liegendem und bis zum Anfang von allem; von diesem <Grund> aus und zu jenem <geht> alles.

– 34 –

Jedes seiner Natur gemäss sich Zurückwendende führt die Rückwendung zu jenem aus, von dem es auch den Hervorgang des ihm eigenen Bestehens hatte.

Wenn sich etwas nämlich seiner Natur gemäss zurückwendet, hat es das seinsmässige Streben zu jenem, wohin es sich zurückwendet. Wenn das <so ist>, ist auch sein ganzes Sein <: einai> von jenem abhängig, zu dem es die seinsmässige Rückwendung ausführt, und ähnlich ist es jenem seinem Sein nach. Deswegen empfindet es mit jenem mit, seiner Natur entsprechend, da es eben im Sein <mit ihm> verwandt ist. Wenn dies, dann ist entweder das Sein <: einai> von beiden identisch, oder das eine <Sein> ist vom anderen <abgeleitet>, oder beide haben ihre Ähnlichkeit von einem anderen. Aber, wenn das Sein <: einai> von beiden identisch ist, wie wendet sich dann das eine der Natur nach auf das andere? Wenn beide von <numerisch> einem <herstammen>, dann hiesse „sich zurückwenden“ für beide <sich> in Richtung auf jenes <zurückwenden>.^{P31} So bleibt also, dass das eine das Sein <: einai> vom anderen hat. Wenn dies, dann ist auch der Hervorgang von jenem her, wohin die Rückwendung der Natur nach ist.

[C] Daraus erhellt, dass der Nous für alles erstrebenswert ist und dass alles vom Nous ausgeht und die ganze Welt ihr Sein vom Nous her hat, auch wenn sie ewig ist. Nicht etwa deswegen, weil sie ewig ist, geht sie nicht vom Nous aus; nicht einmal deswegen wendet sie sich nicht zurück, weil sie immer besteht, sondern sie geht sowohl immer und als ewige hervor dem Sein nach, als auch wendet sie sich immer zurück, unauflöslich in ihrer Ordnung.

– 35 –

Jedes Begründete bleibt sowohl in seinem Grund, geht auch aus ihm hervor und wendet sich zu ihm zurück.

Wenn es nur bleiben würde, würde es sich nicht von seinem Grund unterscheiden, da es ohne Unterschied wäre; denn der Hervorgang ist unmittelbar verbunden mit Unterscheidung. Wenn etwas nur hervorginge, wäre es unverbunden mit ihm <: dem Grund> und hätte keine Erfahrung von ihm, da es in keiner Art und Weise mit dem Grund etwas gemeinsam hätte. Wenn es sich nur zurückwendete, wie sollte auch etwas, das sein Sein nicht von ihm hat, dem Sein nach die Rückwendung ausführen zu einem <ihm> Fremden? Wenn <nur> es bliebe und hervorginge, aber nicht sich zurückwendete, wie <wäre> dann für ein jedes das naturgemäss e Streben zum Wohl und zum Guten und mit der Tendenz auf das Erzeugende hin <möglich>? Wenn es nur hervorginge und sich zurückwendete, nicht aber bliebe, wie könnte es dann sich bemühen, mit dem Grund sich zu verbinden, da es sich doch davon Abstand nahm und schon vor dem Abstand-Nehmen unverbunden war? Wenn es nämlich verbunden gewesen wäre, wäre es jedenfalls bei jenem geblieben. Wenn es nur bliebe und sich zurückwendete, aber nicht hervorginge, wie könnte das Nicht-Unterschiedene sich zurückwenden? Jedes Sich-Zurückwendende gleicht einem, das sich in jenes hinein auflöst, von dem es dem Sein nach unterscheidet.

Zwingend also muss es entweder nur bleiben oder sich nur zurückwenden oder nur hervorgehen, oder man muss die Aussenbegriffe miteinander verbinden, oder den Mittelbegriff mit einem von beiden oder alles zusammen. Es bleibt also, dass jedes in seinem Grund bleibt und hervorgeht von ihm und sich zu ihm hin zurückwendet.

Πάντων τῶν κατὰ πρόοδον πληθυνομένων τὰ πρῶτα τελειότερα τῶν δευτέρων ἐστί, καὶ τὰ δεύτερα τῶν μετ' αὐτά, καὶ ἐφεξῆς ὡσαύτως.

εἰ γὰρ αἱ πρόοδοι διακρίνουσιν ἀπὸ τῶν αἰτίων τὰ παραγόμενα, καὶ ὑφέσεις εἰσὶ πρὸς τὰ πρῶτα τῶν δευτέρων, τὰ μὲν πρῶτα προελθόντα συνήπται μᾶλλον τοῖς αἰτίοις, ἀπ' αὐτῶν ἐκείνων ἐκβλαστάνοντα, τὰ δὲ δεύτερα πορρωτέρω τῶν αἰτίων ἐστί, καὶ ἐξῆς ὁμοίως. τὰ δὲ ἐγγυτέρω καὶ τὰ συγγενέστερα τοῖς αἰτίοις τελειότερα (καὶ γὰρ τὰ αἷτια τῶν αἰτιατῶν)· τὰ δὲ πορρωτέρω ἀτελέστερα, ἀνομοιούμενα τοῖς αἰτίοις.

Πάντων τῶν κατ' ἐπιστροφὴν ὑφισταμένων τὰ πρῶτα ἀτελέστερα τῶν δευτέρων, καὶ τὰ δεύτερα τῶν ἐξῆς· τὰ δὲ ἔσχατα τελεώτατα.

εἰ γὰρ αἱ ἐπιστροφαὶ γίνονται κατὰ κύκλον, καὶ ἀφ' οὗ ἡ πρόοδος, εἰς τοῦτο ἡ ἐπιστροφή, ἀπὸ δὲ τοῦ τελειοτάτου ἢ πρόοδος, ἢ ἐπιστροφή ἄρα εἰς τὸ τελειότατον. καὶ εἰ, ἐφ' ὃ ἡ πρόοδος ἔσχατον, ἀπὸ τούτου πρώτου ἢ ἐπιστροφή, ἢ δὲ πρόοδος εἰς ἔσχατον τὸ ἀτελέστατον, καὶ ἡ ἐπιστροφή ἀπὸ τοῦ ἀτελεστάτου. πρῶτα μὲν ἄρα ἐν τοῖς κατ' ἐπιστροφὴν τὰ ἀτελέστατα, ἔσχατα δὲ τὰ τελεώτατα.

Πᾶν τὸ προῖον ἀπὸ τινων πλειόνων αἰτίων, δι' ὅσων πρόεισι, διὰ τοσούτων καὶ ἐπιστρέφεται· καὶ πᾶσα ἐπιστροφή διὰ τῶν αὐτῶν, δι' ὧν καὶ ἡ πρόοδος.

ἐπεὶ γὰρ δι' ὁμοιότητος ἑκατέρα γίνεται, τὸ μὲν ἀμέσως ἀπὸ τινος προελθὸν καὶ ἐπέστραπται ἀμέσως πρὸς αὐτό (ἢ γὰρ ὁμοιότητος ἄμεσος ἦν)· τὸ δὲ μεσότητος ἐν τῷ προῖονα δεόμενον μεσότητος δεῖται καὶ κατὰ τὴν ἐπιστροφὴν (δεῖ γὰρ πρὸς τὸ αὐτὸ ἑκατέραν γίνεσθαι), ὥστε πρὸς τὸ μέσον ἐπιστραφήσεται πρῶτον, ἔπειτα πρὸς τὸ τοῦ μέσου κρείττον. δι' ὅσων ἄρα τὸ εἶναι, διὰ τοσούτων καὶ τὸ εἶναι ἐκάστοις· καὶ ἔμπαλιν.

Πᾶν τὸ ὄν ἢ οὐσιωδῶς ἐπιστρέφει μόνον, ἢ ζωτικῶς, ἢ καὶ γνωστικῶς.

ἢ γὰρ τὸ εἶναι μόνον ἀπὸ τῆς αἰτίας κέκτηται, ἢ τὸ ζῆν μετὰ τοῦ εἶναι, ἢ καὶ γνωστικὴν ἐκεῖθεν ὑπεδέξατο δύναμιν. ἢ μὲν οὖν ἔστι μόνον, οὐσιώδη ποιεῖται τὴν ἐπιστροφὴν· ἢ δὲ καὶ ζῆν, καὶ ζωτικὴν· ἢ δὲ καὶ γινώσκει, καὶ γνωστικὴν. ὡς γὰρ προήλθεν, οὕτως ἐπέστραπται, καὶ τὰ μέτρα τῆς ἐπιστροφῆς ὀρίσται τοῖς κατὰ τὴν πρόοδον μέτροις. καὶ ἢ ὄρεξις οὖν τοῖς μὲν ἐστί κατ' αὐτὸ τὸ εἶναι μόνον, ἐπιτηδειότης οὖσα πρὸς τὴν μέθεξιν τῶν αἰτίων· τοῖς δὲ κατὰ τὴν ζωὴν, κίνησις οὖσα πρὸς τὰ κρείττονα· τοῖς δὲ κατὰ τὴν γνῶσιν, συναίσθησις οὖσα τῆς τῶν αἰτίων ἀγαθότητος.

– 36 –

Von allem in der Weise des Hervorgangs Vermehrten ist das Erste vollkommener als das Zweite und das Zweite <vollkommener> als das nach ihm und in gleicher Weise der Reihe nach weiter.

Wenn nämlich die Vollzüge des Hervorgehens das Hervorgegangene von je seinem Grund unterscheiden, und je ein Nachgeben ist vom Zweiten gegenüber dem Ersten,^{P28} dann bleibt das Erste eher mit seinen Gründen verknüpft, wenn es hervorgeht, da es aus jenem herauspriesst, das Zweite aber ist ferner den Gründen, und ebenso das Weitere. Das den Gründen Nähere und Verwandtere ist aber vollkommener (denn auch die Gründe <sind vollkommener> als das Begründete);^{P7} das Fernere weniger vollkommen, da es den Gründen weniger ähnlich ist.

– 37 –

Von allem, was der Rückwendung gemäss besteht, ist das Erste unvollkommener als das Zweite und das Zweite <unvollkommener> als das Weitere; das Letzte ist am vollkommensten.

Wenn nämlich die Rückwendungen sich kreisförmig vollziehen,^{P33} d. h. woher der Hervorgang <seinen Ausgang nimmt>, dahin <geht> die Rückwendung,^{P34}

<und wenn> der Hervorgang vom Vollkommensten her <beginnt>,^{P36} <dann geht> also die Rückwendung in Richtung auf das Vollkommenste. Und wenn von jenem her, bei dem der Hervorgang endet, von diesem her als dem Ersten die Rückwendung <beginnt>, dann <geht> der Hervorgang zum Unvollkommensten, und die Rückwendung <beginnt> beim Unvollkommensten. Das Erste bei der Rückwendung ist also das Unvollkommenste, das Letzte das Vollkommenste.

– 38 –

Jedes aus gewissen mehreren Gründen Hervorgehende kehrt durch ebenso viele <Gründe> wieder zurück, wie es ausging; und jede Rückkehr <geschieht> durch dieselben <Gründe>, durch die auch der Hervorgang <sich vollzog>.

Da beides sich durch Ähnlichkeit vollzieht,^{P29, P32} wendet sich das, was unmittelbar aus etwas hervorgegangen ist, auch wieder unmittelbar zu ihm zurück (denn die Ähnlichkeit war unmittelbar); was aber im Hervorgehen der Vermittlung bedarf, bedarf der Vermittlung auch beim Sich-Zurückwenden (jedes von beiden <: Hervorgehen, Rückwendung> muss zum selben hin sich vollziehen),^{P34} daher muss es sich zuerst zum Mittleren hin zurückwenden, dann zu dem, was mächtiger ist als das Mittlere. Vermittels wie vieler <Vermittlungen> folglich das Sein <: einai> <ist>, durch ebenso viele <Vermittlungen> ist für ein jegliches auch das Wohlsein – und auch umgekehrt.

– 39 –

Jedes Seiende kehrt entweder nur dem Sein nach zurück oder auch dem Leben und dem Erkennen nach.

Denn es hat entweder nur das Sein <: einai> vom Grund her oder das Leben mit dem Sein <: einai> zusammen, oder es hat von dorthier auch die Erkenntniskraft erhalten. Sofern es nun lediglich *ist*, vollzieht es seine Rückwendung dem Sein nach; sofern es lebt, auch lebensmässig, sofern es erkennt, auch erkenntnismässig. Wie es hervorkam, so wendet es sich zurück, und die Masse der Rückwendung sind bestimmt durch die dem Hervorgehen gemässen Masse. Und das Streben bezieht sich für das eine eben nur auf das Sein <: einai> selbst, da dieses die Eignung für die Teilhabe an den Gründen ist; für das andere auf das Leben, weil das eine Bewegung zu Mächtigerem ist; für noch anderes auf das Erkennen, weil das ein Bewusstsein <: eine Begleit-Wahrnehmung> der Güte der Gründe ist.

Πάντων τῶν ἀφ' ἐτέρας αἰτίας προϊόντων ἡγείται τὰ παρ' ἑαυτῶν ὑφιστάμενα καὶ τὴν οὐσίαν ἀνυπόστατον κεκτημένα.

εἰ γὰρ πᾶν τὸ αὐταρκες ἢ κατ' οὐσίαν ἢ κατ' ἐνέργειαν κρείττον τοῦ εἰς ἄλλην αἰτίαν ἀνηρημένου· τὸ δὲ ἑαυτὸ παράγον, ἑαυτῷ τοῦ εἶναι παρεκτικὸν ὑπάρχον, αὐταρκες πρὸς οὐσίαν, τὸ δὲ ἀπ' ἄλλου μόνον παραγόμενον οὐκ αὐταρκες· τῷ δὲ ἀγαθῷ συγγενέστερον τὸ αὐταρκες· τὰ δὲ συγγενέστερα καὶ ὁμοιότερα ταῖς αἰτίαις πρὸ τῶν ἀνομοίων ὑφέστηκεν ἐκ τῆς αἰτίας· τὰ ἄρα παρ' ἑαυτῶν παραγόμενα καὶ ἀνυπόστατα πρεσβύτερά ἐστι τῶν ἀφ' ἐτέρου μόνον εἰς τὸ εἶναι προελθόντων.

ἢ γὰρ οὐδὲν ἔσται ἀνυπόστατον, ἢ τὸ ἀγαθὸν τοιοῦτον, ἢ τὰ πρῶτα ἐκ τἀγαθοῦ ὑποστάντα. ἀλλ' εἰ μὲν μηδὲν ἀνυπόστατον, ἐν οὐδενὶ τὸ αὐταρκες ἔσται κατ' ἀλήθειαν. οὔτε γὰρ ἐν τἀγαθῷ (κρείττον γὰρ αὐταρκείας ἐν ὄν ἐκεῖνο καὶ αὐτοαγαθόν, ἀλλ' οὐχὶ ἔχον τἀγαθόν)· οὔτε ἐν τοῖς μετὰ τἀγαθόν (πᾶν γὰρ ἐνδεὲς ἄλλου ἔσται, τοῦ πρὸ αὐτοῦ μόνον <ὄν>⁸). εἰ δὲ τἀγαθὸν ἀνυπόστατον, αὐτὸ ἑαυτὸ παράγον οὐχ ἔν ἐσται· τὸ γὰρ ἀπὸ τοῦ ἐνὸς προϊόν οὐχ ἔν. ἀφ' ἑαυτοῦ γὰρ πρόεισιν, εἴπερ ἀνυπόστατον· ὥστε ἐν ἅμα καὶ οὐχ ἐν τὸ ἔν. ἀνάγκη ἄρα τὸ ἀνυπόστατον εἶναι μετὰ τὸ πρῶτον· καὶ δῆλον ὡς πρὸ τῶν ἀφ' ἐτέρας αἰτίας μόνον προελθόντων· κυριώτερον γὰρ ἐκείνων καὶ τἀγαθῷ συγγενέστερον, ὡς δέδεικται.

Πᾶν μὲν τὸ ἐν ἄλλῳ ὄν ἀπ' ἄλλου μόνον παράγεται· πᾶν δὲ τὸ ἐν ἑαυτῷ ὄν ἀνυπόστατόν ἐστι.

τὸ μὲν γὰρ ἐν ἄλλῳ ὄν καὶ ὑποκειμένου δεόμενον ἑαυτοῦ γεννητικὸν οὐκ ἂν ποτε εἴη· τὸ γὰρ γεννᾶν ἑαυτὸ πεφυκὸς ἔδρας ἄλλης οὐ δεῖται, συνεχόμενον ὑφ' ἑαυτοῦ καὶ σωζόμενον ἐν ἑαυτῷ τοῦ ὑποκειμένου χωρὶς. τὸ δὲ ἐν ἑαυτῷ μένειν καὶ ἰδρῦσθαι δυνάμενον ἑαυτοῦ παρακτικὸν ἐστίν, αὐτὸ εἰς ἑαυτὸ προϊόν, καὶ ἑαυτοῦ συνεκτικὸν ὑπάρχον, καὶ οὕτως ἐν ἑαυτῷ ὄν, ὡς ἐν αἰτίῳ τὸ αἰτιατόν. οὐ γὰρ ὡς ἐν τόπῳ, οὐδὲ ὡς ἐν ὑποκειμένῳ· καὶ γὰρ ὁ τόπος τοῦ ἐν τόπῳ ἕτερος, καὶ τοῦ ὑποκειμένου τὸ ἐν ὑποκειμένῳ ὄν· τοῦτο δὲ ἑαυτῷ ταυτόν. ἀνυποστάτως ἄρα καὶ ὡς ἐν αἰτία τὸ ἀπ' αἰτίας, οὕτως ἐν ἑαυτῷ ἐστίν.

Πᾶν τὸ ἀνυπόστατον πρὸς ἑαυτό ἐστιν ἐπιστρεπτικόν.

εἰ γὰρ ἀφ' ἑαυτοῦ πρόεισι, καὶ τὴν ἐπιστροφὴν ποιήσεται πρὸς ἑαυτό· ἀφ' οὗ γὰρ ἡ πρόοδος ἐκάστοις, εἰς τοῦτο καὶ ἡ τῆ προόδῳ σύστοιχος ἐπιστροφή. εἰ γὰρ πρόεισιν ἀφ' ἑαυτοῦ μόνον, μὴ ἐπιστρέφωιτο δὲ προϊόν εἰς ἑαυτό, οὐκ ἂν ποτε τοῦ οἰκείου ἀγαθοῦ ὀρέγοιτο καὶ ὁ δύναται ἑαυτῷ παρέχειν. δύναται δὲ πᾶν τὸ αἴτιον τῷ ἀπ' αὐτοῦ διδόναι μετὰ τῆς οὐσίας, ἥς δίδωσι, καὶ τὸ εἶ τῆς οὐσίας, ἥς δίδωσι, συζυγές· ὥστε καὶ αὐτὸ ἑαυτῷ. τοῦτο ἄρα τὸ οἰκείον τῷ ἀνυποστάτῳ ἀγαθόν.

⁸ ὄν Dodds: inserui

– 40 –

Was von sich selbst her besteht und das selbst-ständige Sein hat, steht höher als alles, das aus einem anderen Grund hervorgeht.

Wenn nämlich jedes Autarke entweder dem Sein nach oder dem Wirken nach mächtiger ist als das von einem anderen Grund Abhängige;^{P9} <und wenn> das sich selbst Hervorführende, weil es sich selbst das Sein <: einai> geben kann, dem Sein nach autark ist, während das nur von einem anderen Hervorgebrachte nicht autark ist, das Autarke aber dem Guten verwandter ist;^{P9} <und wenn> das den Gründen Verwandtere und Ähnlichere vor dem Unähnlichen aus seinem Grund entsteht; <dann> ist also das von sich selbst Hervorgebrachte und sich das Bestehen selbst Gebende ehrwürdiger als das nur von einem anderen her ins Sein <: einai> Hervorkommende <: pl.>.

Denn, entweder gibt es kein von sich selbst her Bestehendes, oder <nur> das Gute ist so beschaffen, oder das Erste <: Pl.>, das vom Guten her entsteht <ist so beschaffen>. Aber wenn nichts sich selbst den Bestand gibt, ist in nichts das Autarke im wahren Sinn. Weder nämlich im Guten (denn es steht über dem Autark-Sein,^{P10} weil es Einheit und das Gute selbst ist,^{P8} aber das Gute nicht nur hat)^{P13} noch in dem nach dem Guten (jedes bedarf eines anderen, weil es nur dem vor ihm eigen ist). Wenn das Gute sich den Bestand selbst gibt, wird es gerade deswegen, weil es sich selbst hervorbringt, nicht mehr Einheit sein; das aus der Einheit Hervorgehende ist nicht Einheit.^{P2} Denn es geht aus sich selbst hervor, wenn es sich selbst den Bestand gibt; daher wäre das Eine zugleich Eines und Nicht-Eines. Zwingend also muss das sich selbst den Bestand Gebende nach dem Ersten sein; und es ist offenbar vor dem, das nur von einem anderen Grund her kommt; denn es ist mächtiger und dem Guten näher verwandt, wie gezeigt.

– 41 –

Jedes in einem anderen Seiende wird nur von anderem hervorgebracht; jedes in sich selbst Seiende gibt sich seinen Bestand selbst.

Was in einem anderen ist und eines Zugrundeliegenden bedarf, kann wohl nicht sich-selbst-erzeugend sein; was nämlich seiner Natur nach sich selbst erzeugen kann, bedarf keines anderen Sitzes, es wird zusammengehalten von sich selbst und bewahrt sich in sich, ohne ein Zugrundeliegendes. Was in sich bleiben und <etwas> errichten kann, ist auch fähig, sich selbst hervorzubringen, indem es selbst in sich selbst hinein hervorgeht, und es ist da als <etwas>, das sich selbst zusammenhält, und so ist es in sich selbst, wie im Grund das Begründete. <Es ist in sich selbst> nicht wie in einem Ort noch so wie in einem Zugrundeliegenden; denn der Ort ist verschieden von dem im Ort und vom Zugrundeliegenden das im Zugrundeliegenden; dies aber <: das in sich selbst Seiende, das sich seinen Bestand selbst gibt> ist mit sich selbst identisch. In der Weise des Sich-selbst-den-Bestand-Gebens und wie im Grund das aus einem Grund, so ist es in sich.

– 42 –

Jedes, das sich seinen Bestand selbst gibt, wendet sich auf sich selbst zurück.

Wenn es nämlich von sich selbst ausgeht, muss es auch die Rückwendung auf sich selbst ausführen; woher der Hervorgang für ein jedes ist, dahin <findet> auch die mit dem Hervorgang zusammenhängende Rückwendung <statt>.^{P31} Wenn es nämlich nur von sich selbst her ausgeht, nicht aber, hervorgehend, zu sich selbst hin sich zurückwendete, würde es nicht nach seinem ihm eigentümlichen Guten streben und nach dem, das sich ihm selbst geben kann. Jeder Grund aber kann dem von ihm <Begründeten> mit dem Sein, das er gibt, auch das Wohl <geben>, das verbunden ist mit dem Sein, das er gibt; daher kann er das auch sich selbst <geben>. Dies ist also das demjenigen, das sich selbst den Bestand geben kann, eigentümliche Gute.

τούτου δὲ οὐκ ὀρέξεται τὸ ἀνεπίστροφον πρὸς ἑαυτό· μὴ ὀρεγόμενον δέ, οὐδ' ἂν τύχοι, καὶ μὴ τυγχάνον, ἀτελὲς ἂν εἶη καὶ οὐκ αὐτάρκες. ἀλλ' εἶπερ τῷ ἄλλῳ, προσήκει καὶ τῷ ἀυθυποστάτῳ αὐτάρκει καὶ τελείῳ εἶναι. καὶ τεύξεται ἄρα τοῦ οἰκείου καὶ ὀρέξεται καὶ πρὸς ἑαυτὸ στραφήσεται.

— 43 —

Πᾶν τὸ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικὸν ἀυθυπόστατόν ἐστιν.

εἰ γὰρ ἐπέστραπται πρὸς ἑαυτὸ κατὰ φύσιν καὶ ἔστι τέλειον ἐν τῇ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστροφῇ, καὶ τὴν οὐσίαν ἂν παρ' ἑαυτοῦ ἔχοι· πρὸς ὃ γὰρ ἢ κατὰ φύσιν ἐπιστροφή, ἀπὸ τούτου καὶ ἢ πρόοδος ἢ κατ' οὐσίαν ἐκάστοις. εἰ οὖν ἑαυτῷ τὸ εὔ εἶναι παρέχει, καὶ τὸ εἶναι δῆπου ἑαυτῷ παρέξει, καὶ ἔσται τῆς ἑαυτοῦ κύριον ὑποστάσεως. ἀυθυπόστατον ἄρα ἐστὶ τὸ πρὸς ἑαυτὸ δυνάμενον ἐπιστρέφειν.

— 44 —

Πᾶν τὸ κατ' ἐνέργειαν πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικὸν καὶ κατ' οὐσίαν ἐπέστραπται πρὸς ἑαυτό.

εἰ γὰρ τῇ μὲν ἐνεργείᾳ δύναται ἐπιστρέφεσθαι πρὸς ἑαυτό, τῇ δὲ οὐσίᾳ ἀνεπίστροφον ὑπάρχοι, κρεῖττον ἂν εἶη κατὰ τὴν ἐνέργειαν μᾶλλον ἢ κατὰ τὴν οὐσίαν, τῆς μὲν ἐπιστρεπτικῆς οὐσης, τῆς δὲ ἀνεπιστρόφου· τὸ γὰρ ἑαυτοῦ ὄν κρεῖττον ἢ τὸ ἄλλου μόνον, καὶ τὸ ἑαυτοῦ σωστικὸν τελειότερον ἢ τὸ ὑπ' ἄλλου μόνον σωζόμενον. εἰ ἄρα τι κατ' ἐνέργειαν ἐστὶ τὴν ἀπὸ τῆς οὐσίας πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικόν, καὶ τὴν οὐσίαν ἐπιστρεπτικὴν ἔλαχεν, ὡς μὴ ἐνεργεῖν πρὸς ἑαυτὸ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἑαυτοῦ εἶναι καὶ ὑφ' ἑαυτοῦ συνέχεσθαι καὶ τελειοῦσθαι.

— 45 —

Πᾶν τὸ ἀυθυπόστατον ἀγένητόν ἐστιν.

εἰ γὰρ γενητόν, διότι μὲν γενητόν, ἀτελὲς ἔσται καθ' ἑαυτὸ καὶ τῆς ἀπ' ἄλλου τελειώσεως ἐνδεές· διότι δὲ αὐτὸ ἑαυτὸ παράγει, τέλειον καὶ αὐτάρκες. πᾶν γὰρ γενητόν ὑπ' ἄλλου τελειοῦται τοῦ παρέχοντος αὐτῷ γένεσιν οὐκ ὄντι· καὶ γὰρ ἢ γένεσις ὁδός ἐστιν ἐκ τοῦ ἀτελοῦς εἰς τὸ ἐναντίον τέλειον. εἰ δ' ἑαυτὸ τι παράγει, τέλειον αἰεὶ ἐστίν, αἰεὶ τῇ ἑαυτοῦ αἰτίᾳ συνόν, μᾶλλον δὲ ἐνυπάρχον, πρὸς τὸ τῆς οὐσίας τελειωτικόν.

— 46 —

Πᾶν τὸ ἀυθυπόστατον ἀφθαρτόν ἐστιν.

εἰ γὰρ φθαρήσεται, ἀπολείψει ἑαυτὸ καὶ ἔσται ἑαυτοῦ χωρὶς, ἀλλὰ τοῦτο ἀδύνατον. ἐν γὰρ ὄν, ἅμα καὶ αἰτίον ἐστὶ καὶ αἰτιατόν. πᾶν δὲ τὸ φθειρόμενον ἀποστὰν τῆς ἑαυτοῦ αἰτίας φθείρεται· ἐν ὅσῳ γὰρ ἂν ἐξέχεται τοῦ συνέχοντος αὐτὸ καὶ σώζοντος, ἕκαστον συνέχεται καὶ σώζεται. οὐδέποτε δὲ ἀπολείπει τὴν αἰτίαν τὸ ἀυθυπόστατον, ἅτε ἑαυτὸ οὐκ ἀπολείπον· αἰτίον γὰρ αὐτὸ ἑαυτῷ ἐστίν. ἀφθαρτόν ἄρα ἐστὶ τὸ ἀυθυπόστατον πᾶν.

Danach würde es nicht streben, wenn es sich nicht auf sich selbst zurückwendete; wenn es nicht danach strebte, würde es dies auch nicht erlangen, und wenn es dies nicht erlangte, wäre es unvollendet und nicht autark. Aber wenn es überhaupt irgendetwas zukommt, kommt es auch dem Selbst-ständigen zu, autark und vollendet zu sein. Es wird also sein ihm eigentümliches <Gut> erhalten, <nach ihm> streben und sich auf sich selbst wenden.

– 43 –

Jedes Sich-auf-sich-selbst-Zurückwendende ist selbst-ständig.

Wenn es seiner Natur gemäss auf sich selbst zurückgewendet ist und in seiner Rückwendung auf sich selbst vollkommen ist, dann hat es wohl auch sein Sein von sich selbst her; woraufhin nämlich die naturgemäss e Rückwendung <sich richtet>, von dem her <kommt> auch der Hervorgang dem Sein nach für ein jegliches.^{P34} Wenn es nun sich selbst das Wohlsein gewährt, wird es wohl auch das Sein <: einai> sich selbst gewähren und Herr sein über sein eigenes Bestehen. Selbst-ständig ist also das, was sich auf sich selbst hin wenden kann.

– 44 –

Jedes dem Wirken nach Sich-auf-sich-selbst-Zurückwendende ist auch dem Sein nach auf sich selbst zurückgewendet.

Wenn es nämlich dem Wirken nach sich auf sich selbst wenden kann, dem Sein nach aber nicht, wäre es dem Wirken nach mächtiger als nach dem Sein, beim einen zur Rückwendung fähig, beim anderen nicht; was sich selbst gehört, ist mächtiger als das, was nur einem anderen gehört, und was sich selbst bewahrt, ist vollendeter als das nur von einem anderen Bewahrte.^{P9} Wenn also etwas dem Wirken nach, das sich vom Sein ableitet, sich auf sich selbst zurückwenden kann, dann hat es auch ein Sein bekommen, das sich auf sich selbst zurückwenden kann, so dass es nicht nur in Bezug auf sich selbst wirken kann, sondern auch sich selbst eigen ist und von sich selbst zusammengehalten und vollendet wird.

– 45 –

Jedes Selbst-ständige ist ungeworden.

Wenn es nämlich geworden wäre, wäre es, gerade als Gewordenes, unvollkommen gemäss sich selbst und der Vollendung durch ein anderes bedürftig; deswegen bringt es sich selbst hervor, vollkommen und autark. Jedes Gewordene nämlich wird von einem anderen vollendet, von jenem, das ihm als Nichtseiendem Werden verleiht; denn auch das Werden ist ein Weg aus dem Unvollkommenen in das ihm entgegengesetzte Vollkommene. Wenn aber etwas sich selbst hervorbringt, ist es je schon vollendet, weil es je schon mit dem Grund seiner selbst zusammen ist; mehr noch, es liegt vor bei dem, das sein Sein vollendet.

– 46 –

Jedes Selbst-ständige ist unvergänglich.

Wenn es nämlich zugrunde ginge, würde es von sich selbst ablassen, und es wäre von sich selbst getrennt. Das ist aber unmöglich. Da es numerisch eines ist, ist es zugleich sowohl Grund als auch Begründetes. Jedes Zugrundegehende geht zu Grunde, wenn es von seinem Grund Abstand nimmt; solange es verbunden ist mit dem es Zusammenhaltenden und Bewahrenden, wird jedes zusammengehalten und bewahrt. Das Selbst-ständige lässt aber nie ab von seinem Grund, da es doch nicht von sich selbst ablässt; denn es ist eben für sich selbst Grund. Folglich ist das Selbst-ständige unvergänglich.

Πᾶν τὸ ἀθυπόστατον ἀμερές ἐστὶ καὶ ἀπλοῦν.

εἰ γὰρ μεριστόν, ἀθυπόστατον ὄν, ὑποστήσει μεριστόν ἑαυτό, καὶ ὅλον αὐτὸ στραφήσεται πρὸς ἑαυτὸ καὶ πᾶν ἐν παντὶ ἑαυτῷ ἔσται. τοῦτο δὲ ἀδύνατον. ἀμερές ἄρα τὸ ἀθυπόστατον.

ἀλλὰ μὴν καὶ ἀπλοῦν. εἰ γὰρ σύνθετον, τὸ μὲν χεῖρον ἔσται ἐν αὐτῷ, τὸ δὲ βέλτιον, καὶ τό τε βέλτιον ἐκ τοῦ χείρονος ἔσται καὶ τὸ χεῖρον ἐκ τοῦ βελτίονος, εἴπερ ὅλον ἀφ' ὅλου ἑαυτοῦ πρόεισιν· ἔτι δὲ οὐκ αὐτάρκες, προσδεῆς ὄν τῶν ἑαυτοῦ στοιχείων, ἐξ ὧν ὑφέστηκεν. ἀπλοῦν ἄρα ἐστὶ πᾶν ὅπερ ἂν ἀθυπόστατον ἦ.

Πᾶν τὸ μὴ αἰδίον ἢ σύνθετόν ἐστίν, ἢ ἐν ἄλλῳ ὑφέστηκεν.

ἢ γὰρ διαλυτόν ἐστίν εἰς ταῦτα ἐξ ὧν ἐστὶ, καὶ πάντως σύγκειται ἐξ ἐκείνων εἰς ἃ διαλύεται· ἢ ὑποκειμένου δεόμενον, καὶ ἀπολείπον τὸ ὑποκείμενον οἴχεται εἰς τὸ μὴ ὄν. εἰ δὲ ἀπλοῦν εἴη καὶ ἐν ἑαυτῷ, ἀδιάλυτον ἔσται καὶ ἀσκέδαστον.

Πᾶν τὸ ἀθυπόστατον αἰδίον ἐστὶ.

δύο γάρ εἰσι τρόποι, καθ' οὓς ἀνάγκη τι μὴ αἰδίον εἶναι, ὅ τε ἀπὸ τῆς συνθέσεως καὶ ὁ ἀπὸ τῶν ἐν ἄλλῳ ὄντων. τὸ δὲ ἀθυπόστατον οὔτε σύνθετόν ἐστίν, ἀλλ' ἀπλοῦν· οὔτε ἐν ἄλλῳ, ἀλλ' ἐν ἑαυτῷ. αἰδίον ἄρα ἐστίν.

Πᾶν τὸ χρόνῳ μετρούμενον ἢ κατὰ τὴν οὐσίαν ἢ κατὰ τὴν ἐνέργειαν γένεσις ἐστὶ ταύτη, ἢ μετρεῖται κατὰ χρόνον.

εἰ γὰρ ὑπὸ χρόνου μετρεῖται, προσήκοι ἂν αὐτῷ τὸ κατὰ χρόνον εἶναι ἢ ἐνεργεῖν, καὶ τὸ ἦν καὶ τὸ ἔσται διαφέροντα ἀλλήλων· εἰ γὰρ ταῦτον κατὰ ἀριθμὸν τὸ ἦν καὶ τὸ ἔσται, οὐδὲν ὑπὸ χρόνου πέπονθε πορευομένου καὶ αἰεὶ ἄλλο τὸ πρότερον ἔχοντος καὶ τὸ ὕστερον. εἰ οὖν ἄλλο τὸ ἦν καὶ ἄλλο τὸ ἔσται, γινόμενον ἄρα ἐστὶ καὶ οὐδέποτε ὄν, ἀλλὰ τῷ χρόνῳ συμπορεύεται, ὑφ' οὗ μετρεῖται, ἐν τῷ γίνεσθαι ὄν καὶ οὐχ ἰστάμενον ἐν τῷ αὐτῷ εἶναι, ἀλλ' αἰεὶ δεχόμενον τὸ εἶναι ἄλλο καὶ ἄλλο, ὡς τὸ νῦν κατὰ τὸν χρόνον ἄλλο αἰεὶ καὶ ἄλλο διὰ τὴν τοῦ χρόνου πορείαν. οὐχ ἅμα ἄρα ὅλον ἐστίν, ἐν τῷ σκιδναμένῳ τῆς χρονικῆς παρατάσεως ὄν, καὶ συνεκτεινόμενον· τοῦτο δὲ ἐστίν ἐν τῷ μὴ εἶναι τὸ εἶναι ἔχειν· τὸ γὰρ γινόμενον ὃ γίνεται οὐκ ἔστι. γένεσις ἄρα ἐστὶ τὸ οὕτως ὄν.

– 47 –

Jedes Selbst-ständige hat keine Teile und ist einfach.

Wenn es nämlich teilbar wäre, obwohl es selbst-ständig ist, würde es sich selbst als teilbar erstellen, und es würde als Ganzes sich sowohl auf sich selbst wenden als auch wäre jedes in ihm selbst in jedem <seiner Teile>. Das ist aber unmöglich. Folglich ist das Selbst-ständige unteilbar.

Aber es ist auch einfach. Wäre es nämlich zusammengesetzt, wäre das eine in ihm geringer, das andere besser, und das Bessere wäre aus dem Geringeren und das Geringere aus dem Besseren, wenn es denn als Ganzes von sich als Ganzem ausgeht; zudem wäre es nicht sich selbst genügend, da es seiner eigenen Elemente, aus denen es besteht, bedürftig wäre. Folglich ist jedes Selbst-ständige einfach.

– 48 –

Jedes Nichtewige ist entweder zusammengesetzt oder hat sein Dasein in einem anderen.

Entweder ist es auflösbar in das, woraus es ist, und jedenfalls ist es aus jenem zusammengesetzt, in das es sich auflöst; oder es bedarf eines Zugrundeliegenden, und, wenn das Zugrundeliegende es verlässt, verschwindet es ins Nichtseiende. Wenn es aber einfach wäre und in sich selbst, wäre es unauflösbar und unzerstreubar.

– 49 –

Jede Selbst-ständige ist ewig.

Es gibt nämlich zwei Weisen, gemäss denen etwas zwingend nicht ewig ist; die eine <ist die> von der Zusammensetzung her und die andere <die> von dem In-einem-anderen-Sein her.^{P48} Das Selbst-ständige ist weder zusammengesetzt (sondern einfach),^{P47} noch ist es in einem anderen (sondern in sich selbst),^{P41} folglich ist es ewig.

– 50 –

Jedes durch die Zeit Gemessene ist entweder dem Sein nach oder der Wirken nach ein Werden insofern, als es zeitlich gemessen wird.

Wenn es nämlich durch die Zeit gemessen wird, dann kommt ihm wohl zu, dass sein Sein oder Wirken zeitlich ist, und das “Es war” und das “Es wird sein” sind <für es> voneinander verschieden; wenn es der Zahl nach dasselbe wäre, das “Es war” und das “Es ist”, dann hätte es nichts von der Zeit erfahren, die eben weitergeht und immer das Vorher und das Nachher als je Verschiedenes hat. Wenn nun das “Es war” und das “Es wird sein” je verschieden sind, dann ist es ein Werdendes und nicht ein Seiendes, sondern es marschiert mit der Zeit vorwärts, durch die es gemessen wird; es ist im Werden und nicht beständig im je selben Sein <: einai>, sondern je und je nimmt es ein je und je anderes Sein <: einai> an, wie das Jetzt der Zeit gemäss immer ein je anderes ist, wegen des Laufs der Zeit. Es ist also nicht zugleich ganz, sondern es ist in der Zerstretheit der zeitlichen Erstreckung, und es erstreckt sich zusammen <mit dieser>. Das heisst, im Nichtsein <: me einai> das Sein <: einai> zu haben; das Werdende, wenn es wird, *ist* eben nicht. Das in dieser Weise Seiende ist also ein Werden.

Πάν τὸ ἀνθυπόστατον ἐξήρηται τῶν ὑπὸ χρόνου μετρομένων κατὰ τὴν οὐσίαν.

εἰ γὰρ ἀγένητόν ἐστι τὸ ἀνθυπόστατον, οὐκ ἂν ὑπὸ χρόνου κατὰ τὸ εἶναι μετροίτο· γένεσις γὰρ περὶ τὴν ὑπὸ χρόνου μετρομένην φύσιν ἐστίν. οὐδὲν ἄρα τῶν ἀνθυποστάτων ἐν χρόνῳ ὑφέστηκεν.

Πάν τὸ αἰώνιον ὅλον ἅμα ἐστίν· εἴτε τὴν οὐσίαν ἔχει μόνον αἰώνιον, ὅλην ἅμα παροῦσαν αὐτὴν ἔχον, καὶ οὐ τὸ μὲν αὐτῆς ὑποστὰν ἤδη, τὸ δὲ εἰσαυθις ὑποστησόμενον, ὃ μήπω ἔστιν, ἀλλ' ὅπόσον εἶναι δύναται, τοσοῦτον ὅλον ἤδη κεκτημένον ἀνελαττώτως καὶ ἀνεπιτάτως· εἴτε τὴν ἐνέργειαν πρὸς τῇ οὐσίᾳ, καὶ ταύτην ἀθρόαν ἔχον καὶ ἐν τῷ αὐτῷ μέτρῳ τῆς τελειότητος ἐστηκυῖαν καὶ οἷον παγεῖσαν καθ' ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν ὅρον ἀκινήτως καὶ ἀμεταβάτως.

εἰ γὰρ αἰώνιον ἐστίν (ὡς καὶ τοῦνομα ἐμφαίνει) τὸ αἰεὶ ὄν, τὸ δὲ ποτὲ εἶναι καὶ τὸ γίνεσθαι ἕτερον τοῦ αἰεὶ ὄντος, οὐ δεῖ τὸ μὲν πρότερον εἶναι, τὸ δὲ ὕστερον· γένεσις γὰρ ἔσται, καὶ οὐκ ὄν. ὅπου δὲ μήτε τὸ πρότερον καὶ ὕστερον μήτε τὸ ἦν καὶ τὸ ἔσται, ἀλλὰ τὸ εἶναι μόνον ὃ ἐστίν, ὅλον ἅμα ἐστίν ἕκαστον ὃ ἐστί. τὸ δὲ αὐτὸ καὶ ἐπὶ τοῦ ἐνεργεῖν.

ἐκ δὲ τούτου φανερόν ὅτι τοῦ ὅλοις εἶναι ὁ αἰὼν αἴτιος, εἴπερ πᾶν τὸ αἰώνιον ἢ κατ' οὐσίαν ἢ κατ' ἐνέργειαν ὅλην ἅμα τὴν οὐσίαν ἢ τὴν ἐνέργειαν ἔχει παροῦσαν αὐτῷ.

Πάντων τῶν αἰώνιων προϋπάρχει ὁ αἰὼν, καὶ πάντων τῶν κατὰ χρόνον ὁ χρόνος προϋφέστηκεν.

εἰ γὰρ πανταχοῦ πρὸ τῶν μετεχόντων ἔστι τὰ μετεχόμενα καὶ πρὸ τῶν μετεχομένων τὰ ἀμέθεκτα, δῆλον ὅτι ἄλλο μὲν τὸ αἰώνιον, ἄλλο δὲ ὃ ἐν τῷ αἰωνίῳ αἰὼν, ἄλλο δὲ ὃ καθ' αὐτὸν αἰὼν, τὸ μὲν ὡς μετέχον, τὸ δὲ ὡς μετεχόμενον, ὃ δὲ ὡς ἀμέθεκτος· καὶ τὸ ἔγχρονον ἄλλο (μετέχον γάρ), καὶ ὃ ἐν τούτῳ χρόνος ἄλλος <μετεχόμενος γάρ>, καὶ ὃ πρὸ τούτου χρόνος, ἀμέθεκτος ὢν. καὶ τούτων μὲν ἑκάτερος τῶν ἀμεθέκτων πανταχοῦ καὶ ἐν πᾶσιν ὁ αὐτός· ὃ δὲ μετεχόμενος ἐν ἐκείνοις μόνον, ὑφ' ὧν μετέχεται. πολλὰ γὰρ καὶ τὰ αἰώνια καὶ τὰ ἔγχρονα, ἐν οἷς πᾶσιν αἰὼν ἐστὶ κατὰ μέθεξιν καὶ χρόνος διηρημένος· ὃ δὲ ἀδιαίρετος αἰὼν καὶ ὃ εἷς χρόνος πρὸ τούτων, καὶ ὃ μὲν αἰὼν αἰώνων, ὃ δὲ χρόνων χρόνος, τῶν μετεχομένων ὄντες ὑποστάται.

Πᾶς αἰὼν μέτρον ἐστὶ τῶν αἰωνίων, καὶ πᾶς χρόνος τῶν ἐν χρόνῳ· καὶ δύο ταῦτα μέτρα μόνα ἐστὶν ἐν τοῖς οὔσι τῆς ζωῆς καὶ τῆς κινήσεως.

πᾶν γὰρ τὸ μετροῦν ἢ κατὰ μέρος μετρεῖ ἢ ὅλον ἅμα ἐφαρμοσθὲν τῷ μετρομένῳ. τὸ μὲν οὖν καθ' ὅλον μετροῦν αἰὼν ἐστὶ, τὸ δὲ κατὰ μέρη χρόνος· δύο ἄρα μόνα τὰ μέτρα, τὸ μὲν τῶν αἰωνίων, τὸ δὲ τῶν ἐν χρόνῳ ὄντων.

– 51 –

Jedes Selbst-ständige ist dem Bereich dessen überhoben, dessen Sein durch die Zeit bemessen wird.

Wenn nämlich das Selbst-ständige ungeworden ist,^{P45} kann es wohl in seinem Sein <: einai> nicht durch die Zeit bemessen werden; “werden” bezieht sich eben auf die von der Zeit bemessene Natur.^{P50} Keines vom Selbst-ständigen besteht also in der Zeit.

– 52 –

Jedes Ewige ist zugleich ganz. Entweder hat es nur das Sein ewig, in der Weise, dass es dieses <: das Sein> zugleich und ganz gegenwärtig hat, also nicht so, dass das eine von ihm schon besteht, das andere, das noch nicht ist, ein anderes Mal bestehen wird, sondern so, dass es das, was es <überhaupt> sein kann, schon ganz hat, unverminderbar und unvermehrbar; oder es hat das Wirken <als ewiges> zum Sein hinzu, auch dieses hat es zusammengeballt, und es <: das Wirken> steht im selben Mass <: Grad> der Vollkommenheit und gleichsam fest gefroren in ein und derselben Begrenzung, ohne Bewegung und ohne Veränderung.

Wenn das ewig Seiende nämlich aionartig ist (wie auch schon das Wort anzeigt <: aionion = aei on>) und wenn das Je-einmal-Sein <: einai> und das Werden <: gignesthai> aber verschieden vom ewig Seienden sind, dann darf nicht das eine vorher sein, das andere nachher; das wäre Werden, nicht Sein <: öv, on>.^{P50} Wo weder das Vorher und Nachher noch auch das “Es war” und das “Es wird sein” ist, sondern nur das Sein <: einai>, was es ist, da ist jedes zugleich ganz das, was es ist. Dasselbe gilt auch beim Wirklich-Sein.

[C] Daraus erhellt, dass der Aion Grund dafür ist, dass es Ganzheiten gibt, wenn denn jedes Ewige entweder dem Sein nach oder der Wirklichkeit nach sein Sein oder die Wirklichkeit zugleich ganz und sich gegenwärtig hat.

– 53 –

Allem Ewigen vorweg ist die Ewigkeit, und vor allem Zeitlichen besteht die Zeit.

Wenn nämlich überall vor dem Teilhabenden das Partizipierte ist und vor dem Partizipierten das, woran nichts teilhat,^{P23} dann ist klar, dass das Ewige das eine, ein anderes aber der Aion im Ewigen, nochmals ein anderes aber der Aion gemäss ihm selbst ist; das eine, sofern es Teilhabendes ist, das andere, sofern etwas an ihm teilhat, der <Aion> aber, sofern nichts an ihm teilhat; auch das Innerzeitliche ist etwas anderes (denn es hat teil), und die Zeit in diesem ist etwas anderes (denn sie ist das, woran <das Zeitliche> teilhat) und auch die Zeit vor diesem (denn nichts hat daran teil). Jedes von diesen beiden <: Aion und Zeit>, woran nichts teilhat, ist überall und in allen je dasselbe;^{P19} <Aion und Zeit> aber, woran etwas teilhat, ist nur in jenen <dasselbe>, wovon an ihnen partizipiert wird. Denn es gibt viel Ewiges und Zeitliches. In diesen allen ist der Aion der Teilhabe gemäss beziehungsweise die Zeit geteilt; der unteilbare Aion und die einige Zeit ist vor diesen, sowohl der Aion <vor> den Aionen, die Zeit <vor> den Zeiten, weil sie dem Bestand geben, woran etwas teilhat.

– 54 –

Jeder Aion ist Mass des Ewigen und jede Zeit des in der Zeit <Seienden>; und es gibt nur diese zwei Masse des Lebens und der Bewegung im Seienden.

Jedes Messende nämlich misst Teil für Teil, oder <es misst> das Ganze, indem es unmittelbar <: zugleich> angepasst ist dem Gemessenen. Das gemäss dem Ganzen Messende ist der Aion, das nach dem Teil die Zeit; also gibt es nur diese zwei Masse, das eine vom Ewigen, das andere vom in der Zeit Seienden.

Πάν τὸ κατὰ χρόνον ὑφεστὸς ἢ τὸν ἀεὶ χρόνον ἔστιν ἢ ποτὲ ἐν μέρει χρόνου τὴν ὑπόστασιν κεκτημένον.

εἰ γὰρ αἱ πρόοδοι πᾶσαι δι' ὁμοιότητός εἰσι, καὶ πρὸ τῶν πάντη ἀνομοίων συνεχῆ τοῖς πρώτοις ὑφίσταται τὰ ὅμοια πρὸς αὐτὰ μᾶλλον ὄντα ἢ ἀνόμοια, τοῖς δὲ αἰώνιοις συνάπτειν τὰ ἐν μέρει χρόνου γινόμενα ἀδύνατον (καὶ γὰρ ὡς γινόμενα ἐκείνων ὄντων καὶ ὡς ποτὲ τῶν ἀεὶ ὑφεστηκότων διέστηκε), μέσα δὲ τούτων τε καὶ ἐκείνων ἔστι τὰ πῆ μὲν ὅμοια ἐκείνοις, πῆ δὲ ἀνόμοια, οὐκοῦν τῶν ποτὲ γινομένων καὶ τῶν ἀεὶ ὄντων μέσον ἢ τὸ ἀεὶ γινόμενον ἢ τὸ ποτὲ ὄν – τοῦτο δὲ ἔστιν ἢ τὸ ποτὲ οὐκ ὄντως ὄν ἢ τὸ ποτὲ ὄντως ὄν. ἀλλὰ τὸ ποτὲ ὄντως ὄν ἀδύνατον εἶναι, τὸ δὲ ποτὲ οὐκ ὄντως ὄν τῷ γινομένῳ ταῦτόν· οὐκ ἄρα μέσον τὸ ποτὲ ὄν. λείπεται ἄρα τὸ ἀεὶ γινόμενον εἶναι τὸ μέσον ἀμφοῖν, τῷ μὲν γίνεσθαι συνάπτον τοῖς χείροσι, τῷ δὲ ἀεὶ μιμούμενον τὴν αἰώνιον φύσιν.

ἐκ δὴ τούτων φανερόν ὅτι διττὴ ἦν ἡ ἀϊδιότης, αἰώνιος μὲν ἄλλη, κατὰ χρόνον δὲ ἄλλη· ἢ μὲν ἐστῶσα ἀϊδιότης, ἢ δὲ γινομένη· καὶ ἢ μὲν ἠθροισμένον ἔχουσα τὸ εἶναι καὶ ὁμοῦ πᾶν, ἢ δὲ ἐκχυθεῖσα καὶ ἐξαπλωθεῖσα κατὰ τὴν χρονικὴν παράτασιν· καὶ ἢ μὲν ὅλη καθ' αὐτήν, ἢ δὲ ἐκ μερῶν, ὧν ἕκαστον χωρὶς ἔστι κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.

Πάν τὸ ὑπὸ τῶν δευτέρων παραγόμενον καὶ ἀπὸ τῶν προτέρων καὶ αἰτιωτέρων παράγεται μειζόνως, ἀφ' ὧν καὶ τὰ δεύτερα παρήγετο.

εἰ γὰρ τὸ δεύτερον ὅλην ἔχει τὴν οὐσίαν ἀπὸ τοῦ πρὸ αὐτοῦ, καὶ ἡ δύναμις αὐτῷ τοῦ παράγειν ἐκείθεν· καὶ γὰρ αἱ δυνάμεις αἱ παρακτικαὶ κατ' οὐσίαν εἰσὶν ἐν τοῖς παράγουσι, καὶ συμπληροῦσιν αὐτῶν τὴν οὐσίαν. εἰ δὲ τὴν τοῦ παράγειν δύναμιν ἀπὸ τῆς ὑπερκειμένης αἰτίας ἔλαχε, παρ' ἐκείνης ἔχει τὸ εἶναι αἷτιον ὧν ἔστιν αἷτιον, μετρηθὲν ἐκείθεν κατὰ τὴν ὑποστατικὴν δύναμιν. εἰ δὲ τοῦτο, καὶ τὰ ἀπ' αὐτοῦ προϊόντα αἰτιατά ἔστι διὰ τὸ πρὸ αὐτοῦ· τὸ γὰρ θάτερον ἀποτελέσαν αἷτιον καὶ θάτερον αἰτιατὸν ἀποτελεῖ. εἰ δὲ τοῦτο, καὶ τὸ αἰτιατὸν ἐκείθεν ἀποτελεῖται τοιοῦτον.

ἀλλὰ μὴν ὅτι καὶ μειζόνως ἐκείθεν, δῆλον. εἰ γὰρ τὴν αἰτίαν τῷ δευτέρῳ τοῦ παράγειν αὐτὸ δέδωκεν, εἶχεν ἄρα πρώτως ταύτην τὴν αἰτίαν, καὶ διὰ τοῦτο καὶ τὸ δεύτερον γεννᾷ, τὴν τοῦ δευτέρως γεννᾶν δύναμιν ἐκείθεν λαβόν. εἰ δὲ τὸ μὲν κατὰ μέθεξιν ἐγένετο παρακτικόν, τὸ δὲ κατὰ μετάδοσιν καὶ πρώτως, μειζόνως αἷτιον ἐκείνο τὸ καὶ ἄλλῳ τῆς γεννητικῆς τῶν ἐφεξῆς δυνάμεως μεταδεδωκός.

Jedes zeitlich Bestehende ist entweder zeitlich immer <: während der ewigen Zeit>, oder es hat seinen Bestand je und je in einem Teil der Zeit.

Wenn nämlich alle Vorgänge des Hervorgehens sich vermittels der Ähnlichkeit vollziehen^{P29} und vor dem gänzlich Unähnlichen, dem Ersten <: pl.> unmittelbar folgend, eher das Ähnliche als das Unähnliche besteht,^{P28} wenn es aber unmöglich ist, mit dem Ewigen das in einem Teil der Zeit Werdende zu verbinden (denn, sofern dieses Gewordenes ist, während jenes Seiendes ist, und auch sofern es je <und je ist>, während jenes immer besteht, unterscheidet es sich), dann ist zwischen diesem und jenem das, was zwar in gewisser Weise jenem ähnlich ist, in gewisser Weise aber unähnlich, also eben in der Mitte zwischen dem je Werdenden und dem immer Seienden, entweder das immer Werdende oder das je einmal Seiende – dies heisst: entweder das je einmal nicht seienderweise Seiende oder das je einmal seienderweise Seiende. Aber das je einmal seienderweise Seiende kann nicht sein, das einmal nicht seienderweise Seiende ist identisch mit dem Werdenden; also ist das je einmal Seiende nicht in der Mitte. Es bleibt also, dass das immer Werdende in der Mitte von beidem sei; durch sein Werden verbindet es sich mit dem Geringeren, durch das “Immer” ahmt es die ewige Natur nach.

[C] Daraus erhellt, dass die Ewigkeit^{P48, P49} doppelt ist, die eine ewig, die andere zeitlich; das eine ist die stehende Ewigkeit, das andere die werdende; die eine hat das Sein <: einai> versammelt und zugleich ganz, die andere ergiesst sich und entfaltet sich gemäss der zeitlichen Erstreckung; die eine ist ganz an sich, die andere aus Teilen, wovon jeder separat ist gemäss dem Vorher und Nachher.

Jedes vom Zweiten <: Pl.> Hervorgebrachte wird auch, <sogar> mehr noch, vom Früheren <: Pl.> und im eigentlicheren Sinn Grund Seienden hervorgebracht, <d. h. das>, wovon auch das Zweite <: Pl.> hervorgebracht worden ist.

Wenn nämlich das Zweite <: Sg.> das ganze Sein von dem vor ihm hat, dann ist ihm auch die Kraft, hervorzubringen, von dorthen <gegeben>; die Hervorbringungs-Kräfte sind doch dem Sein entsprechend in den Hervorbringenden und erfüllen ihr Sein. Wenn etwas die Kraft hervorzubringen von dem vorausliegenden <: darüberliegenden> Grund erlangt hat, dann hat es von jenem auch <die Eigenschaft>, Grund <für das> zu sein, wofür es <faktisch> Grund ist, und von jenem her ist für dieses <das Grund-Sein> bemessen, entsprechend der Herstellungs-Kraft. Wenn dies, dann ist auch das von ihm her Hervorgehende begründet durch das vor ihm; das eine macht <Letzteres: Subj.> zum Grund, das andere zum Begründeten. Wenn dies, ist auch das Begründete von dorthen zu einem solchen gemacht.

Aber es ist klar, dass <es> sogar in höherem Masse von dorthen <begründet ist>. Wenn es nämlich dem Zweiten den Grund für das Hervorbringen gegeben hat, hatte es also diesen Grund primär, und deswegen zeugt auch das Zweite; es nimmt die Kraft zu zeugen von dorthen. Wenn das eine aber in der Weise der Teilhabe zu einem Hervorbringenden geworden ist, das andere in der Weise des Gebens und primär, dann ist dieses in höherem Masse Grund, weil es auch einem anderen die Zeugungskraft für Weiteres gegeben hat.

Πάν αίτιον καὶ πρὸ τοῦ αίτιατοῦ ἐνεργεῖ καὶ μετ' αὐτὸ πλειόνων ἐστὶν ὑποστατικόν.

εἰ γὰρ ἐστὶν αίτιον, τελειότερόν ἐστι καὶ δυνατώτερον τοῦ μετ' αὐτό. καὶ εἰ τοῦτο, πλειόνων αίτιον· δυνάμεως γὰρ μείζονος τὸ πλείω παράγειν, ἴσης δὲ τὰ ἴσα, καὶ τῆς ἐλάττονος ἐλάττω· καὶ ἡ μὲν τὰ μείζονα ἐν τοῖς ὁμοίοις δυναμένη δύναμις καὶ τὰ ἐλάττονα δύναται, ἡ δὲ τὰ ἐλάττονα δυναμένη οὐκ ἐξ ἀνάγκης τὰ μείζω δυνήσεται. εἰ οὖν δυνατώτερον τὸ αίτιον, πλειόνων ἐστὶ παρακτικόν.

ἀλλὰ μὴν καὶ ὅσα δύναται τὸ αίτιατόν, μείζονως ἐκείνο δύναται. πᾶν γὰρ τὸ ὑπὸ τῶν δευτέρων παραγόμενον ὑπὸ τῶν προτέρων καὶ αίτιωτέρων παράγεται μείζονως. συνυφίστησιν ἄρα αὐτῷ πάντα ὅσα πέφυκε παράγειν.

εἰ δὲ καὶ αὐτὸ πρότερον παράγει, δῆλον δῆπουθεν ὅτι πρὸ αὐτοῦ ἐνεργεῖ κατὰ τὴν παρακτικὴν αὐτοῦ ἐνέργειαν. ἅπαν ἄρα αίτιον καὶ πρὸ τοῦ αίτιατοῦ ἐνεργεῖ καὶ σὺν αὐτῷ καὶ μετ' αὐτὸ ἄλλα ὑφίστησιν.

ἐκ δὲ τούτων φανερόν ὅτι ὅσων μὲν αίτία ψυχὴ, καὶ νοῦς αίτιος, οὐχ ὅσων δὲ νοῦς, καὶ ψυχὴ αίτία· ἀλλὰ καὶ πρὸ ψυχῆς ἐνεργεῖ, καὶ ἂ δίδωσι ψυχὴ τοῖς δευτέροις, δίδωσι καὶ νοῦς μείζονως, καὶ μηκέτι ψυχῆς ἐνεργούσης νοῦς ἐλλάμπει τὰς ἑαυτοῦ δόσεις, οἷς μὴ δέδωκε ψυχὴ ἑαυτήν· καὶ γὰρ τὸ ἄψυχον, καθόσον εἶδους μετέσχε, νοῦ μετέχει καὶ τῆς τοῦ νοῦ ποιήσεως.

καὶ δὴ καὶ ὅσων νοῦς αίτιος, καὶ τὸ ἀγαθὸν αίτιον· οὐκ ἔμπαλιν δέ. καὶ γὰρ αἱ στερήσεις τῶν εἰδῶν ἐκείθεν (πάντα γὰρ ἐκείθεν)· νοῦς δὲ στερήσεως ὑποστάτης οὐκ ἔστιν, εἶδος ὢν.

Πάν τὸ ὑπὸ πλειόνων αίτιῶν παραγόμενον συνθετώτερόν ἐστι τοῦ ὑπὸ ἐλαττόνων παραγομένου.

εἰ γὰρ πᾶν αίτιον δίδωσι τι τῷ ἀπ' αὐτοῦ προϊόντι, τὰ μὲν πλείονα αίτια πλείονας ποιήσεται τὰς δόσεις, τὰ δὲ ἐλάττονα ἐλάττους, ὥστε καὶ τῶν μετασχόντων τὰ μὲν ἐκ πλειόνων ἔσται, τὰ δὲ ἐξ ἐλαττόνων, ὧν ἐκάτερα μετέσχε, τὰ μὲν διὰ τὴν ἐκ πλειόνων αίτιῶν πρόοδον, τὰ δὲ διὰ τὴν ἐκ τῶν ἐλαττόνων. τὰ δὲ ἐκ πλειόνων συνθετώτερα, τὰ δὲ ἐξ ἐλαττόνων τῶν αὐτῶν ἀπλούστερα. πᾶν ἄρα τὸ ὑπὸ πλειόνων αίτιῶν παραγόμενον συνθετώτερον, τὸ δὲ ὑπὸ ἐλαττόνων ἀπλούστερον· ὧν γὰρ θάτερον μετέχει, καὶ θάτερον· ἀλλ' οὐκ ἔμπαλιν.

Πάν τὸ ἀπλοῦν κατ' οὐσίαν ἢ κρεῖττόν ἐστι τῶν συνθέτων ἢ χειρόν.

εἰ γὰρ τὰ ἄκρα τῶν ὄντων ὑπὸ ἐλαττόνων καὶ ἀπλουστέρων παράγεται, τὰ δὲ μέσα ὑπὸ πλειόνων, ταῦτα μὲν ἔσται σύνθετα, τὰ δὲ ἄκρα τὰ μὲν κατὰ τὸ κρεῖττον ἀπλούστερα, τὰ δὲ κατὰ τὸ χειρόν.

Jeder Grund wirkt schon vor dem <von ihm> Begründeten und stellt auch danach vielerlei her.

Wenn er nämlich Grund ist, ist er vollkommener und mächtiger als das nach ihm.^{P7P 7} Wenn dies, ist er von mehrerem Grund; es ist nämlich charakteristisch für eine grössere Kraft, mehr hervorzubringen, für eine gleiche, Gleiches, für eine geringere, Geringeres; und die Kraft, die Grösseres bei Ähnlichem bewirken kann, kann auch das Geringere bewirken; <jene,> die aber nur weniger vermag, wird nicht zwingend auch das Grössere können. Wenn nun der Grund mächtiger ist, ist er von der Art, mehr hervorzubringen.

Aber auch, was das Begründete vermag, vermag jener <: sein Grund> in höherem Masse. Denn jedes vom Zweiten <: Pl.> Hervorgebrachte wird mehr noch vom Früheren und im eigentlicheren Sinn Grund Seienden <: vom Gründlicheren> hervorgebracht.^{P56} Er <: der ursprüngliche, höhere Grund> stellt mittels ihm <: dem zweiten Grund> alles auf, was er <: der zweite Grund> seiner Natur gemäss hervorbringen kann.

Wenn er <: der höhere Grund> ihn <: den zweiten Grund> prioritär hervorbringt, ist offensichtlich klar, dass er vor ihm wirkt, entsprechend seinem hervorbringenden Wirken. Jeder Grund wirkt also vor dem Begründeten und stellt anderes auf, sowohl mit ihm zusammen als auch nach ihm.

[C] Daraus erhellt, dass das, wovon die Seele Grund ist, auch der Nous Grund ist, nicht aber, wovon der Nous, davon auch die Seele Grund ist. Sondern er wirkt vor der Seele, und was die Seele dem Zweiten <: Pl.> gibt, gibt der Nous in höherem Mass, und auch, wenn die Seele gar nicht mehr wirkt, lässt der Nous noch seine eigenen Gaben leuchten, mit denen die Seele sich nicht selbst beschenkt hat; auch das, was keine Seele hat, hat doch, soweit es teilhat am Eidos, ebenfalls teil am Nous und am Schaffen des Nous <: Gen. subi.>.

Und schliesslich auch, wovon der Nous Grund ist, <davon> ist auch das Gute Grund; nicht aber umgekehrt. Denn von daher rühren auch die Privationen des Eidos <: Pl.> (denn alles ist von dorthier <: vom Guten>); der Nous dagegen ist nicht Ersteller von Privation, da er Eidos ist.

Jedes von mehreren Gründen Hervorgebrachte ist zusammengesetzter als das von weniger <Gründen> Hervorgebrachte.

Wenn nämlich jeder Grund etwas dem von ihm her Hervorgehenden gibt, werden mehr Gründe mehr Gaben bewirken, weniger aber weniger. Daher werden einige vom Teilhabenden <: Pl.> aus mehreren <Teilen bestehen>, andere aus weniger, <so> wie eben jedes daran teilhatte; das eine <hatte> den Hervorgang vermittels mehrerer Gründe, das andere vermittels weniger. Was aus mehr <Gründen ist>, ist zusammengesetzter, das aus weniger, ist einfacher als dieses. Jedes von mehr Gründen Hervorgebrachte ist also zusammengesetzter, das durch weniger, ist einfacher; woran nämlich das eine teilhat, hat auch das andere teil; umgekehrt aber nicht.

Jedes Einfache ist dem Sein nach entweder mächtiger als das Zusammengesetzte oder schwächer.

Wenn nämlich das Äusserste des Seienden von weniger und einfacheren <Gründen> hervorgebracht werden, das Mittlere aber von mehr, dann muss Letzteres zwar zusammengesetzt sein,^{P58} das Äusserste aber, auf der Seite des Mächtigeren, muss einfacher sein, aber auf der Seite des Geringeren <zusammengesetzter>.

ἀλλὰ μὴν ὅτι τὰ ἄκρα ὑπὸ ἐλαπτόνων παράγεται, δῆλον· διότι τὰ ἀνωτέρω καὶ ἄρχεται πρὸ τῶν καταδεεστέρων καὶ ὑπερεκτείνεται αὐτῶν ἐφ' ἃ μὴ πρόεισιν ἐκεῖνα δι' ὕφεσιν δυνάμεως. διὰ γὰρ τοῦτο καὶ τὸ ἔσχατον τῶν ὄντων ἀπλούστατον, ὡσπερ τὸ πρῶτον, ὅτι ἀπὸ μόνου πρόεισι τοῦ πρώτου· ἀλλ' ἡ ἀπλότης ἢ μὲν κατὰ τὸ κρεῖττον ἐστὶ πάσης συνθέσεως, ἢ δὲ κατὰ τὸ χειρὸν. καὶ ἐπὶ πάντων ὁ αὐτὸς ἐστὶ λόγος.

— 60 —

Πᾶν τὸ πλειόνων αἴτιον κρεῖττον ἐστὶ τοῦ πρὸς ἐλάττονα τὴν δυνάμιν λαχόντος καὶ μέρη παράγοντος ὧν θάτερον ὅλων ὑποστατικόν ἐστίν.

εἰ γὰρ τὸ μὲν ἐλαπτόνων, τὸ δὲ πλειόνων αἴτιον, μέρη δὲ τὰ ἕτερα τῶν ἐτέρων, ἃ μὲν ποιεῖ θάτερον, καὶ τὸ λοιπὸν ποιήσει, τὸ τῶν πλειόνων ὑποστατικόν· ἃ δὲ τοῦτο παράγει, τούτων οὐ πάντων ἐστὶν ἐκεῖνο παρακτικόν. δυνατώτερον ἄρα καὶ περιληπτικώτερον· ὡς γὰρ τὸ προελθὸν πρὸς τὸ προελθόν, οὕτω τὸ παραγαγὸν πρὸς τὸ παραγαγόν, κατ' ἄλληλα ληφθέντα, τὸ δὲ πλείω δυνάμενον μείζονα δυνάμιν ἔχει καὶ ὀλικωτέραν· τοῦτο δέ, ἐγγυτέρω τῆς πάντων αἰτίας· τὸ δὲ ἐγγυτέρω ταύτης μείζονως ἐστὶν ἀγαθόν, εἴπερ αὕτη τὸ ἀγαθόν. τὸ ἄρα πλειόνων αἴτιον κατ' οὐσίαν κρεῖττον ὑπάρχει τοῦ ἐλάττονα παράγοντος.

— 61 —

Πᾶσα δυνάμις ἀμερίστος μὲν οὐσα μείζων ἐστὶ, μερίζομένη δὲ ἐλάττων.

εἰ γὰρ μερίζεται, πρόεισιν εἰς πλῆθος· εἰ δὲ τοῦτο, πορρωτέρω γίνεται τοῦ ἐνός· εἰ δὲ τοῦτο, ἐλάττω δυνήσεται, τοῦ ἐνός καὶ τοῦ συνέχοντος αὐτὴν ἀφισταμένη· καὶ ἀτελής, εἴπερ τὸ ἐκάστου ἀγαθὸν ὑπάρχει κατὰ τὴν ἔνωσιν.

— 62 —

Πᾶν πλῆθος ἐγγυτέρω τοῦ ἐνός ὄν ποσῶ μὲν ἐστὶ τῶν πορρωτέρω ἔλαττων, τῇ δυνάμει δὲ μείζον.

ὅμοιον γὰρ τῷ ἐνὶ μᾶλλον τὸ ἐγγύτερον· τὸ δὲ ἐν πάντων ἦν ὑποστατικόν ἀπληθύντως. τὸ ἄρα ὁμοιώτερον αὐτῷ, πλειόνων αἴτιον ὑπάρχον, εἴπερ ἐκεῖνο πάντων, ἐνοειδέστερον ἔσται καὶ ἀμεριστότερον, εἴπερ ἐκεῖνο ἐν. ὡς μὲν οὖν ἐνὶ τῷ ἦττον πεπληθυσμένον μᾶλλον συγγενές, ὡς δὲ πάντων αἰτίῳ τὸ πλειόνων παρακτικόν· τοῦτο δέ, δυνατώτερον.

ἐκ δὴ τούτων φανερόν ὅτι πλείους μὲν αἰ σωματικαὶ φύσεις τῶν ψυχῶν, πλείους δὲ αὐταὶ τῶν νόων, οἱ δὲ νόες πλείους τῶν θείων ἐνάδων· καὶ ἐπὶ πάντων ὁ αὐτὸς λόγος.

— 63 —

Πᾶν τὸ ἀμεθεκτον διττὰς ὑφίστησι τῶν μετεχομένων τὰς τάξεις, τὴν μὲν ἐν τοῖς ποτέ μετέχουσι, τὴν δὲ ἐν τοῖς ἀεὶ καὶ συμφυῶς μετέχουσι.

τῷ γὰρ ἀμεθέκτῳ τὸ ἀεὶ μετεχόμενον ὁμοιώτερον ἢ τὸ ποτέ. πρὶν ἄρα ὑποστῆ τὸ ποτέ μεθεκτόν, τὸ ἀεὶ μεθεκτόν ὑποστήσεται, τῷ μὲν μετέχεσθαι τοῦ μετ' αὐτὸ μὴ διενεγκόν,

Dass aber das Äusserste von weniger hervorgebracht wird, ist klar; deswegen beginnt das Höhere vor dem Bedürftigeren und erstreckt sich weiter als dieses auf solches, worauf dieses nicht geht, wegen der Minderung an Kraft.^{P57} Und deswegen nämlich ist das Letzte im Seienden das Einfachste, wie das Erste, weil <dieses> nur vom Ersten ausgeht; aber die Einfachheit ist einerseits auf der Seite des Höheren als jede Zusammensetzung, andererseits auf der Seite des Geringeren. Und für alles gilt dieselbe Begründung.

– 60 –

Jeder Grund von mehrerem [A] ist mächtiger als <der,> der für weniger die Kraft erhalten hat und nur Teile hervorbringt [B], wovon der andere [A] Ganzes <: Pl.> aufstellt.⁹

Wenn nämlich das eine Grund für weniger [B], das andere <Grund> für mehr ist [A], <und wenn> das eine Teile [B] vom anderen sind [A], dann wird <jener Grund>, der das eine davon [A] herstellt, auch das Übrige herstellen [B], <gemeint ist> das, was <= jener Grund, der> mehr herstellt [A]; was <: Objekt> aber dieser <: Grund; Subjekt> [A] hervorbringt, davon ist jener [B] nicht von allem der Hersteller. Er [A] ist also mächtiger und zusammenfassender; wie <sich> das Hervorgegangene zum Hervorgegangenen <verhält>, so <verhält> sich das Hervorbringende zum Hervorbringenden, wechselweise genommen; was mehr vermag [A], hat grössere und allgemeinere Kraft; dies aber <heisst>, dass es näher dem Grund von allem ist; was diesem näher ist, ist in höherem Masse gut, wenn denn dieser <Grund> das Gute ist.^{P12} Der Grund von mehr [A] ist also seinem Sein nach mächtiger als der weniger hervorbringende <Grund> [B].

– 61 –

Jede Kraft ist grösser, wenn sie unteilbar ist, aber kleiner, wenn sie teilbar ist.

Wenn sie sich nämlich teilen lässt, geht sie weiter in die Vielheit; wenn dies, entfernt sie sich weiter von der Einheit; wenn dies, hat sie weniger Kraft, eben weil sie von der Einheit und dem sie Zusammenhaltenden sich entfernt; und sie ist unvollkommen, wenn denn das Gute eines jeden in der Einigung besteht.^{P13}

– 62 –

Für jede Vielheit, die der Einheit näher ist, <gilt>: je geringer sie <an Teilen> ist als die weiter entfernten <Vielheiten>, desto grösser ist sie an Kraft.

Das <der Einheit> Nähere ist der Einheit ähnlicher; die Einheit aber ist das, welches alles herstellt ohne sich zu vervielfältigen.^{P5} Also ist das ihr Ähnlichere, sofern es Grund von mehr ist (wenn jenes <: die Einheit> von allem <Grund ist>), mehr einheitsartig, und weniger teilartig, wenn jenes Einheit ist. Wie nun der Einheit das weniger Vervielfältigte verwandter ist, so ist dem Grund von allem das Hervorbringende von mehr <verwandter> – das heisst aber auch, dass es mächtiger ist.

[C] Daraus erhellt, dass die körperlichen Naturen zahlreicher sind als die Seelen, diese zahlreicher als der Nous in der Vielheit, der Nous in der Vielheit zahlreicher als die göttlichen Henaden; und bei allem gilt dieselbe Überlegung.

– 63 –

Jedes, woran nichts teilhaben kann, stellt eine doppelte Ordnung auf von dem, woran etwas teilhat; die eine in dem, was irgendwann einmal teilhat <an ihm>, die andere in dem, was immer und fest verbunden teilhat.

Dem, woran nichts teilhaben kann, ist das, woran immer etwas teilhat, ähnlicher als das, woran nur irgendwann einmal <etwas teilhat>. Bevor also das von Fall zu Fall Partizipierte besteht, muss das immer Partizipierte bestehen;^{P28} sofern etwas an ihm partizipiert, unterscheidet es sich zwar nicht von dem nach ihm,

⁹ Die den zwei Arten von Grund beigefügten A und B sollen das Verständnis der komplexen Argumentation erleichtern, hoffe ich.

τῷ δὲ αἰεὶ συγγενέστερον ὄν τῷ ἀμεθέκτῳ καὶ ὁμοιότερον.

καὶ οὔτε μόνᾳ ἔστι τὰ ποτὲ μετεχόμενα (πρὸ γὰρ τούτων τὰ αἰεὶ μετεχόμενα, δι' ὧν καὶ ταῦτα συνδέεται κατὰ τινα πρόοδον εὐτακτον τοῖς ἀμεθέκτοις)· οὔτε μόνᾳ τὰ αἰεὶ μετεχόμενα (καὶ γὰρ ταῦτα, δύναμιν ἔχοντα ἄσβεστον, εἴπερ αἰεὶ ἔστιν, ἄλλων ἐστὶν οἰστικὰ τῶν ποτὲ μετεχομένων· καὶ μέχρι τούτων ἡ ὕφεςις).

ἐκ δὴ τούτων φανερόν ὅτι καὶ αἰ ἀπὸ τοῦ ἐνὸς ἐνώσεις ἐλλαμπόμεναι τοῖς οὖσιν αἰ μὲν αἰεὶ μετέχονται, αἰ δὲ ποτέ, καὶ αἰ νοεραὶ μεθέξεις διτταὶ ὡσαύτως, καὶ αἰ τῶν ψυχῶν ψυχώσεις, καὶ αἰ τῶν ἄλλων εἰδῶν ὁμοίως· καὶ γὰρ τὸ κάλλος καὶ ἡ ὁμοιότης καὶ ἡ στάσις καὶ ἡ ταυτότης, ἀμέθεκτα ὄντα, ὑπὸ τε τῶν αἰεὶ μετεχόντων μετέχεται καὶ ὑπὸ τῶν ποτὲ δευτέρως κατὰ τὴν αὐτὴν τάξιν.

— 64 —

Πᾶσα ἀρχικὴ μονὰς διττὸν ὑφίστησιν ἀριθμὸν, τὸν μὲν αὐτοτελῶν ὑποστάσεων, τὸν δὲ ἐλλάμψεων ἐν ἑτέροις τὴν ὑπόστασιν κεκτημένων.

εἰ γὰρ καθ' ὕφεςιν ἡ πρόοδος διὰ τῶν οἰκείων τοῖς ὑποστατικοῖς αἰτίοις, καὶ ἀπὸ τῶν παντελείων τὰ τέλεια καὶ διὰ τούτων μέσων τὰ ἀτελεῖα πρόεισιν εὐτάκτως· ὥστε αἰ μὲν ἔσονται αὐτοτελεῖς ὑποστάσεις, αἰ δὲ ἀτελεῖς. καὶ αὗται μὲν γίνονται ἤδη τῶν μετεχόντων (ἀτελεῖς γὰρ οὔσαι δέονται τῶν ὑποκειμένων εἰς τὴν ἑαυτῶν ὑπαρξιν)· αἰ δὲ ἑαυτῶν ποιούσι τὰ μετέχοντα (τέλεια γὰρ οὔσαι πληροῦσι μὲν ἑαυτῶν ἐκείνα καὶ ἐδράζουσιν ἐν ἑαυταῖς, δέονται δὲ οὐδὲν τῶν καταδεεστέρων εἰς τὴν ὑπόστασιν τὴν ἑαυτῶν). αἰ μὲν οὖν αὐτοτελεῖς ὑποστάσεις, διὰ τὴν εἰς πλῆθος διάκρισιν ἠλαττωμένοι τῆς ἀρχικῆς αὐτῶν μονάδος, διὰ τὴν αὐτοτελεῖ ὑπαρξιν ὁμοιοῦνται πῆ πρὸς ἐκείνην· αἰ δὲ ἀτελεῖς καὶ τῷ ἐν ἄλλοις εἶναι τῆς καθ' αὐτὴν ὑφεστῶσης καὶ τῷ ἀτελεῖ τῆς πάντα τελειούσης ἀφεστήκασιν. αἰ δὲ πρόοδοι διὰ τῶν ὁμοίων ἄχρι τῶν πάντη ἀνομοίων. διττὸν ἄρα ὑφίστησιν ἀριθμὸν ἐκάστη τῶν ἀρχικῶν μονάδων.

ἐκ δὴ τούτων φανερόν ὅτι καὶ ἐνάδες αἰ μὲν αὐτοτελεῖς ἀπὸ τοῦ ἐνὸς προῆλθον, αἰ δὲ ἐλλάμψεις ἐνώσεων· καὶ νόες οἱ μὲν οὐσίαι αὐτοτελεῖς, οἱ δὲ νοεραὶ τινες τελειότητες· καὶ ψυχαὶ αἰ μὲν ἑαυτῶν οὔσαι, αἰ δὲ τῶν ψυχουμένων, ὡς ἰνδάματα μόνον οὔσαι ψυχῶν. καὶ οὕτως οὔτε πᾶσα ἐνώσις θεός, ἀλλ' ἡ αὐτοτελεῖς ἐνάς, οὔτε πᾶσα νοερά ἰδιότης νοῦς, ἀλλ' ἡ οὐσιώδης μόνον, οὔτε πᾶσα ψυχῆς ἔλλαμψις ψυχῆ, ἀλλ' ἔστι καὶ τὰ εἰδῶλα τῶν ψυχῶν.

— 65 —

Πᾶν τὸ ὀπωσοῦν ὑφεστὸς ἢ κατ' αἰτίαν ἔστιν ἀρχοειδῶς ἢ καθ' ὑπαρξιν ἢ κατὰ μέθεξιν εἰκονικῶς.

ἢ γὰρ ἐν τῷ παράγοντι τὸ παραγόμενον ὁρᾶται, ὡς ἐν αἰτίᾳ προϋπάρχον, διότι πᾶν τὸ αἴτιον ἐν ἑαυτῷ τὸ αἰτιατὸν προεἴληφε, πρῶτως ὄν ὅπερ ἐκείνο δευτέρως· ἢ ἐν τῷ παραγομένῳ τὸ παράγον (καὶ γὰρ τοῦτο, μετέχον τοῦ παράγοντος, ἐν ἑαυτῷ δείκνυσι δευτέρως ὃ τὸ παράγον ὑπάρχει πρῶτως)· ἢ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ τάξιν ἕκαστον θεωρεῖται, καὶ οὔτε ἐν τῷ αἰτίῳ οὔτε ἐν τῷ ἀποτελέσματι· τὸ μὲν γὰρ ἔστι κρειττόνως ἢ ἔστι, τὸ δὲ χειρόνως ἢ ἔστι, δεῖ δὲ πού εἶναι καὶ ὅ ἔστιν· ἔστι δὲ καθ' ὑπαρξιν ἐν τῇ ἑαυτοῦ τάξει ἕκαστον.

oder jedes [A] wird nach seiner ihm eigenen Ordnung betrachtet, und weder in seinem Grund noch in seinem Produkt; denn das eine ist mächtige als es [A] ist, das andere geringer als es ist, irgendwo muss aber sein, was es ist; ein jedes ist dem Dasein nach in der ihm eigenen Ordnung.

aber sofern immer <etwas an ihm partizipiert>, ist es dem, woran nichts teilhaben kann, verwandter und ähnlicher.

Es gibt weder nur das, woran nur von Fall zu Fall etwas teilhat (vor diesem ist eben das, woran immer etwas teilhat, vermittelt dessen auch dieses verbunden ist mit dem, woran nichts teilhaben kann, gemäss einem gewissen wohlgeordneten Hervorgehen), noch nur das, woran immer etwas teilhat (denn auch dieses mit seiner unzerstörbaren Kraft, wenn es denn immer ist, ist Träger dessen,^{P25} woran nur von Fall zu Fall etwas teilhat; und bis zu diesem geht der Abstieg).

[C] Daraus erhellt, dass auch die von der Einheit her rührenden Einigungen, die das Seiende erleuchten, die einen immer, die anderen nur je und je teilhaben; und die Nousartigen Teilhaben sind in gleicher Weise doppelt, und auch die Beseelungen der Seelen und in gleicher Weise die von den anderen Arten; denn auch an der Schönheit und der Gleichheit und am Stand und an der Identität hat zwar nichts teil, und doch wird an ihnen partizipiert von dem, was immer teilhat, und je von dem, was sekundär <teilhat> gemäss derselben Rangfolge.

– 64 –

Jede ursprüngliche Monade erstellt der Anzahl nach eine doppelte Reihe; die eine <Reihe> von selbst-vollkommenen Hypostasen, die andere von Strahlungen, die in anderem <: Pl.> ihren Bestand haben.

Wenn nämlich der Hervorgang, dem Abstieg folgend, vermittelt der den herstellenden Gründen eigentümlichen <Stufen sich vollzieht>,^{P28} dann geht auch wohlgeordnet vom gänzlich Vollkommenen das Vollkommene und vermittelt dieses Mittleren <: Pl.> das Unvollkommene hervor; daher müssen die einen Weisen des Bestehens in sich vollkommen sein, die anderen unvollkommen. Und diese gelangen bereits in den Bereich des Teilhabenden (denn weil sie unvollkommen sind, bedürfen sie für ihr Dasein des Zugrundeliegenden <: Pl.>); die anderen aber machen, dass das <an ihnen> Teilhabende zu ihnen gehört (denn weil sie vollkommen sind, erfüllen sie jene mit sich^{P25} und geben ihnen einen Sitz in sich selbst; sie bedürfen nicht des Mangelhafteren für ihren eigenen Bestand). Wenn die selbst-vollkommenen Weisen des Bestehens, weil sie sich zur Vielheit unterscheiden <: Substantiv>, geringer sind als ihre ursprüngliche Monade, gleichen sie sich doch durch das selbst-vollkommene Dasein irgendwie jener <: der Monade> wieder an; die unvollkommenen aber entfernen sich dadurch, dass sie in anderem sind als der gemäss sich selbst bestehenden <Monade>, und auch durch die Unvollkommenheit gegenüber der alles vervollkommnenden <Monade>. Die Hervorgänge <vollziehen sich> vermittelt des Ähnlichen bis zum gänzlich Unähnlichen.^{P28} Also stellt jede von den ursprünglichen Monaden eine der Anzahl nach doppelte <Reihe> her.

[C] Daraus erhellt, dass auch die selbst-vollkommenen Henaden zum einen von der Einheit her hervorgehen, die <anderen Henaden> Strahlungen der Einigungen sind; und auch beim Nous als je Einzelnem sind die einen selbst-vollkommene Wesen, die anderen gewisse nousartige Vollkommenheiten; auch die Seelen gehören zum einen nur sich selbst, zum anderen gehören sie dem Beseelten <: Pl.>, und sind so nur Abbilder von Seelen. Und so ist weder jede Einigung ein Gott, sondern <nur> die selbst-vollkommene Henade, noch auch ist jede nousartige Eigentümlichkeit Nous, sondern nur die seinsmässige, noch ist jede Strahlung der Seele Seele, sondern es gibt auch die Abbilder von den Seelen.

– 65 –

Alles wie auch immer Bestehende ist entweder hinsichtlich seines Grundes <selbst> ursprungsartig, oder es ist dem Dasein oder der Teilhabe nach abbildhaft.

Entweder nämlich kann man im Hervorbringenden das Hervorgebrachte sehen, sofern dieses in seinem Grund vorweg vorliegt, weil jeder Grund in sich selbst das Begründete vorweggenommen hat; er ist primär das, was jenes sekundär ist;^{P18} oder <man kann> im Hervorgebrachten das Hervorbringende <sehen> (auch dieses <: das Hervorgebrachte> nämlich, weil es am Hervorbringenden teilhat, zeigt in sich selbst in sekundärer Weise, was das Hervorbringende primär ist);

Πάντα τὰ ὄντα πρὸς ἄλληλα ἢ ὅλα ἐστὶν ἢ μέρη ἢ ταῦτά ἢ ἕτερα.

ἢ γὰρ περιέχει θάτερα, περιέχεται δὲ τὰ λοιπά· ἢ οὔτε περιέχει οὔτε περιέχεται, καὶ ἢ ταυτόν τι πέπονθεν, ὡς ἐνὸς μετέχοντα, ἢ διακέκριται ἀλλήλων. ἀλλ' εἰ μὲν περιέχει, ὅλα ἂν εἶη· εἰ δὲ περιέχοιτο, μέρη· εἰ δ' ἐνὸς τὰ πολλὰ μετέχοι, ταῦτά ἐστι κατὰ τὸ ἕν· εἰ δὲ πλείω μόνον εἶη, ἕτερα ἀλλήλων ταύτη, καθὸ πολλά ἐστὶν.

Πᾶσα ὁλότης ἢ πρὸ τῶν μερῶν ἐστὶν ἢ ἐκ τῶν μερῶν ἢ ἐν τῷ μέρει.

ἢ γὰρ ἐν τῇ αἰτίᾳ τὸ ἐκάστου θεωροῦμεν εἶδος, καὶ ὅλον ἐκεῖνο πρὸ τῶν μερῶν λέγομεν τὸ ἐν τῷ αἰτίῳ προϋποστάν· ἢ ἐν τοῖς μετέχουσιν αὐτῆς μέρεσι. καὶ τοῦτο διχῶς· ἢ γὰρ ἐν ἅπασιν ὁμοῦ τοῖς μέρεσι, καὶ ἔστι τοῦτο ἐκ τῶν μερῶν ὅλον, οὐ καὶ ὁτιοῦν μέρος ἀπὸν ἐλαττοῖ τὸ ὅλον· ἢ ἐν ἐκάστῳ τῶν μερῶν, ὡς καὶ τοῦ μέρους κατὰ μέθεξιν τοῦ ὅλου <ὅλου>¹⁰ γεγονότος, ὃ καὶ ποιεῖ τὸ μέρος εἶναι ὅλον μερικῶς. καθ' ὑπαρξιν μὲν οὖν ὅλον τὸ ἐκ τῶν μερῶν· κατ' αἰτίαν δὲ τὸ πρὸ τῶν μερῶν· κατὰ μέθεξιν δὲ τὸ ἐν τῷ μέρει. καὶ γὰρ τοῦτο κατ' ἐσχάτην ὑφασιν ὅλον, ἢ μιμεῖται τὸ ἐκ τῶν μερῶν ὅλον, ὅταν μὴ τὸ τυχὸν ἢ μέρος, ἀλλὰ τῷ ὅλῳ δυνάμενον ἀφομοιοῦσθαι οὐ καὶ τὰ μέρη ὅλα ἐστὶν.

Πᾶν τὸ ἐν τῷ μέρει ὅλον μέρος ἐστὶ τοῦ ἐκ τῶν μερῶν ὅλου.

εἰ γὰρ μέρος ἐστὶν, ὅλου τινός ἐστι μέρος· καὶ ἦτοι τοῦ ἐν αὐτῷ ὅλου, καθ' ὃ λέγεται ἐν τῷ μέρει ὅλον (ἀλλ' οὕτως αὐτὸ ἑαυτοῦ μέρος, καὶ ἴσον τῷ ὅλῳ τὸ μέρος ἔσται, καὶ ταυτόν ἐκάτερον)· ἢ ἄλλου τινός ὅλου. καὶ εἰ ἄλλου, ἢ μόνον ἐστὶν ἐκείνου μέρος, καὶ οὕτως οὐδὲν ἂν ἄλιν τοῦ ὅλου διαφέρει, ἐνὸς ὄντος ἐν ὄν μέρος· ἢ μεθ' ἑτέρου (παντὸς γὰρ ὅλου τὰ μέρη πλείω ἐνός), κάκεινο ἔσται, ἐκ πλειόνων ὄν, ὅλον ἐκ τῶν μερῶν ἐξ ὧν ἐστὶ· καὶ οὕτω τὸ ἐν τῷ μέρει ὅλον τοῦ ἐκ τῶν μερῶν ἐστὶ μέρος.

Πᾶν τὸ ἐκ τῶν μερῶν ὅλον μετέχει τῆς πρὸ τῶν μερῶν ὁλότητος.

εἰ γὰρ ἐκ μερῶν ἐστὶ, πεπονθός ἐστι τὸ ὅλον (τὰ γὰρ μέρη ἐν γενόμενα τὸ ὅλον διὰ τὴν ἔνωσιν πέπονθε), καὶ ἔστιν ὅλον ἐν μὴ ὄλοις τοῖς μέρεσι. παντὸς δὲ τοῦ μετεχομένου προῦφέστηκε τὸ ἀμέθεκτον. ἢ ἄρα ἀμέθεκτος ὁλότης προϋπάρχει τῆς μετεχομένης. ἔστιν ἄρα τι εἶδος ὁλότητος πρὸ τοῦ ἐκ τῶν μερῶν ὅλου, ὃ οὐ πεπονθός ἐστι τὸ ὅλον, ἀλλ' αὐτολότης, ἀφ' ἧς ἢ ἐκ τῶν μερῶν ὁλότης.

ἐπεὶ καὶ τὸ μὲν ἐκ τῶν μερῶν ὅλον πολλαχού καὶ ἐν πολλοῖς ἐστὶν, ἐν ἄλλοις καὶ ἐν ἄλλοις ἐκ μερῶν οὔσι, τοῖς μὲν ἄλλων, τοῖς δὲ ἄλλων· δεῖ δὲ εἶναι τὴν μονάδα πασῶν τῶν ὁλοτήτων καθ' αὐτήν.

¹⁰ <ὅλου>: Dodds: *scripsi*.

– 66 –

Alles Seiende<: pl.> <verhält sich> zueinander wie Ganzes <: pl.> und Teile, oder wie Identisches und Verschiedenes.

Entweder nämlich umfasst das eine, und das andere wird umfasst, oder weder umfasst <das eine das andere>, noch wird etwas umfasst; und, entweder ist das eine irgendwie Identität erfahren, weil es <: Pl.> an der Einheit teilhat, oder es ist voneinander verschieden. Aber wenn es umfasst, wären es Ganzheiten, wenn es umfasst würde, Teile; wenn das Viele an der Einheit teilhat, ist dieses identisch hinsichtlich der Einheit; wenn es nur mehreres wäre, wäre es voneinander verschieden, sofern es eben Vieles ist.

– 67 –

Jede Ganzheit <: ὁλότης> ist entweder “vor den Teilen” oder “aus den Teilen” oder “im Teil”.

Entweder nämlich betrachten wir das Eidos von einem jeden in seinem Grund und nennen “ganz” jenes vor den Teilen, das im Grund je schon <vorweg> besteht; oder <wir nennen “ganz” jenes> in den Teilen, das an ihm <: am Grund> teilhat. Und dies in doppelter Weise; entweder <betrachten wir es> in allen Teilen zugleich, und es ist ein Ganzes aus den Teilen; bei diesem <Ganzen> verkleinert jeder beliebige Teil das Ganze, wenn er fehlt; oder <wir betrachten das Ganze> in jedem seiner Teile, weil auch der Teil, der Teilhabe am Ganzen entsprechend, ein Ganzes geworden ist, was bewirkt, dass der Teil in teilhafter Weise ein Ganzes ist. Dem Dasein nach zwar ist das aus den Teilen ein Ganzes; dem Grund nach aber das vor den Teilen; der Teilhabe nach das im Teil.^{P65} Denn auch dieser <Teil> ist ein Ganzes dem letzten Abstieg nach, womit es das Ganze-aus-Teilen nachahmt, wenn es nicht nur ein beliebiger Teil ist, sondern einer, der sich dem Ganzen angleichen kann, dessen Teile eben auch Ganze sind.

– 68 –

Jedes im Teil Ganze ist Teil des aus den Teilen Ganzen.

Wenn es nämlich Teil ist, ist es Teil von einem Ganzen; und entweder ist es <Teil> des Ganzen in ihm, wonach es ein im Teil Ganzes genannt wird (aber so ist es sein eigener Teil, und der Teil wäre dem Ganzen gleich, und jedes von beiden wäre dasselbe), oder <es ist Teil> von einem anderen Ganzen. Und, wenn von einem anderen, dann ist es entweder nur der einzige Teil von jenem, und auch so würde es sich wiederum nicht vom Ganzen unterscheiden, weil es <numerisch> ein Teil von <numerisch> einem Seienden ist; oder es ist mit einem anderen zusammen <Teil> (bei jedem Ganzen sind die Teile mehr als einer), und weil es aus mehrerem besteht, wäre auch jenes ein Ganzes aus den Teilen, woraus es besteht; und so ist das im Teil Ganze ein Teil des aus Teilen <bestehenden Ganzen>.

– 69 –

Jedes aus Teilen Ganze hat Teil an der Ganzheit vor den Teilen.

Wenn es nämlich aus Teilen ist, hat es das Ganze erfahren (denn wenn die Teile eine Einheit geworden sind, hat es das Ganze vermittle der Einigung erfahren), und es ist ein Ganzes in den Teilen, die nicht Ganzes sind. Vor jedem Partizipierten besteht aber das, woran nichts teilhaben kann. Die Ganzheit, woran nichts teilhaben kann, ist der partizipierten gegenüber vorweg. Es gibt also eine Art von Ganzheit vor dem Aus-Teilen-Ganzen; diese <Art> hat das Ganze nicht “erfahren”, sondern es ist Ganzheit-selbst, von der <sich> die Ganzheit aus Teilen <ableitet>.

Da das Aus-den-Teilen-Ganze vielerorts und in vielem ist, wobei es einmal aus diesen dann aus jenen <Ganzen>-aus-Teilen ist, einmal von diesen, dann von jenen <Ganzen> – deshalb muss es die Monade an sich aller Ganzheiten geben.

οὔτε γὰρ εἰλικρινὲς ἕκαστον τῶν ὅλων τούτων, ἐπιδεὲς ὄν τῶν μερῶν ἐξ ὧν ἐστὶν οὐχ ὅλων ὄντων· οὔτε ἐν τινὶ γεγονὸς τοῖς ἄλλοις ἅπασιν αἴτιον εἶναι δύναται τοῦ εἶναι ὅλοις. τὸ ἄρα τοῦ ὅλοις εἶναι τοῖς ὅλοις ἅπασιν αἴτιον πρὸ τῶν μερῶν ἐστὶν. εἰ γὰρ καὶ τοῦτο ἐκ τῶν μερῶν, τὸ ὅλον ἔσται καὶ οὐχ ἀπλῶς ὅλον, καὶ πάλιν τοῦτο ἐξ ἄλλου, καὶ ἢ εἰς ἄπειρον ἢ ἔσται τὸ πρῶτως ὅλον, οὐκ ἐκ μερῶν ὅλον, ἀλλ' ὅ ἐστιν ὁλότης ὄν.

— 70 —

Πᾶν τὸ ὀλικώτερον ἐν τοῖς ἀρχηγικοῖς καὶ πρὸ τῶν μερικῶν εἰς τὰ μετέχοντα ἐλλάμπει καὶ δεύτερον ἐκείνων ἀπολείπει τὸ μετασχόν.

καὶ γὰρ ἄρχεται πρὸ τοῦ μετ' αὐτὸ τῆς ἐνεργείας τῆς εἰς τὰ δεύτερα, καὶ σὺν τῇ ἐκείνου παρουσίᾳ πάρεστι, καὶ ἐκείνου μηκέτι ἐνεργοῦντος ἔτι πάρεστι καὶ ἐνεργεῖ τὸ αἰτιώτερον· καὶ οὐκ ἐν διαφοροῖς μόνον ὑποκειμένοις, ἀλλὰ καὶ ἐν ἐκάστῳ τῶν ποτὲ μετεχόντων. δεῖ γὰρ (εἰ τύχοι) γενέσθαι πρῶτον ὄν, εἶτα ζῶν, εἶτα ἄνθρωπον. καὶ ἄνθρωπος οὐκέτι ἔστιν ἀπολιπούσης τῆς λογικῆς δυνάμεως, ζῶν δὲ ἔστιν ἐμπνέον καὶ αἰσθανόμενον· καὶ τοῦ ζῆν πάλιν ἀπολιπόντος μένει τὸ ὄν (καὶ γὰρ ὅταν μὴ ζῆ τὸ εἶναι πάρεστι). καὶ ἐπὶ πάντων ὡσαύτως. αἴτιον δέ, ὅτι δραστικώτερον ὑπάρχον τὸ αἰτιώτερον πρότερον εἰς τὸ μετέχον ἐνεργεῖ (τὸ γὰρ αὐτὸ ὑπὸ τοῦ δυνατωτέρου πάσχει προτέρου)· καὶ τοῦ δευτέρου πάλιν ἐνεργοῦντος κάκεινο συνεργεῖ, διότι πᾶν, ὅπερ ἂν ποιῆ τὸ δεύτερον, συναπογεννᾷ τούτῳ¹¹ καὶ τὸ αἰτιώτερον· καὶ ἀπολιπόντος ἐκείνου τοῦτο ἔτι πάρεστιν (ἢ γὰρ τοῦ δυνατωτέρου μετάδοσις, δρῶσα μειζρόνως, ὑστέρᾳ τὸ μετασχόν ἀπολείπει· καὶ γὰρ διὰ τῆς τοῦ δευτέρου μεταδόσεως τὴν ἑαυτῆς ἔλλαμψιν ἐδυνάμωσεν).

— 71 —

Πάντα τὰ ἐν τοῖς ἀρχηγικοῖς αἰτίοις ὀλικωτέραν καὶ ὑπερτέραν τάξιν ἔχοντα ἐν τοῖς ἀποτελέσμασι κατὰ τὰς ἀπ' αὐτῶν ἐλλάμψεις ὑποκείμενά πως γίνεται ταῖς τῶν μερικωτέρων μεταδόσεσι· καὶ αἱ μὲν ἀπὸ τῶν ἀνωτέρων ἐλλάμψεις ὑποδέχονται τὰς ἐκ τῶν δευτέρων προόδους, ἐκείναι δὲ ἐπὶ τούτων ἐδράζονται· καὶ οὕτω προηγούνται μεθέξεις ἄλλαι ἄλλων, καὶ ἐμφάσεις ἄλλαι ἐπ' ἄλλαις ἄνωθεν εἰς τὸ αὐτὸ φοιτῶσιν ὑποκείμενον, τῶν ὀλικωτέρων προενεργούντων, τῶν δὲ μερικωτέρων ἐπὶ ταῖς ἐκείνων ἐνεργείαις τὰς ἑαυτῶν μεταδόσεις χορηγούντων τοῖς μετέχουσιν.

εἰ γὰρ τὰ αἰτιώτερα πρὸ τῶν δευτέρων ἐνεργεῖ, διὰ περισυσίαν δυνάμεως καὶ τοῖς ἀτελεστέραν ἔχουσι τὴν ἐπιτηδειότητα παρόντα καὶ ἐλλάμποντα κάκεινοις, τὰ δὲ ὑφειμένα κατὰ τὴν τάξιν δεύτερα χορηγεῖ τὰ ἀπ' αὐτῶν, δῆλον ὡς αἱ τῶν ὑπερτέρων ἐλλάμψεις, προκαταλαμβάνουσαι τὸ μετέχον ἀμφοτέρων, ἐπερείδουσι τὰς τῶν ὑφειμένων μεταδόσεις· αἱ δὲ ταῖς ἀπ' ἐκείνων ἐμφάσεσιν ὑποβάθρῃαι χρῶνται, καὶ δρῶσιν εἰς τὸ μετέχον, προειργασμένον ὑπ' ἐκείνων.

¹¹ τούτῳ: Dodds: *scripsi*.

Denn weder ist jedes von diesen Ganzen rein, weil es der Teile bedarf, woraus es ist, die ihrerseits nicht Ganze sind; noch auch kann es, sofern es in irgendeinem ist <: geworden ist>, Grund sein für das Sein <: einai> für alle anderen Ganzen. Also ist der Grund für das Ganz-Sein von allen Ganzen <das Ganze> vor den Teilen. Wenn nämlich auch dies aus Teilen wäre, wäre es nur ein bestimmtes Ganzes und nicht ein Ganzes schlechthin, und wieder dies aus einem anderen, und entweder <ginge es so weiter> ins Unendliche, oder es ist das primär Ganze, ein Ganzes nicht aus Teilen, sondern das, was Ganzheit ist.

– 70 –

Jedes Allgemeinere im <Bereich des> Ursprünglichen <: Pl.> strahlt sowohl in das Teilhabende <: pl.> bevor <es in das> Individuelle <strahlt>, als auch verlässt es das Teilhabende <: Sg.> erst in nach jenem <: nach dem Individuellen>.

Denn es <: das Allgemeinere> beginnt vor dem nach ihm mit der Einwirkung auf das Zweite, und mit der Anwesenheit von jenem <: dem Allgemeinen> ist es <: das Sekundäre> da; auch wenn jenes <: das vermittelte Begründete> nicht mehr wirkt, ist das, was in höherem Sinne Grund ist, immer noch gegenwärtig und wirkt; und zwar nicht nur in dem je verschiedenen Zugrundeliegenden,^{P57} sondern auch in jedem der je einmal Teilhabenden. Es ist beispielsweise <: wenn es sich trifft> notwendig, dass <etwas> zuerst Seiendes, dann Lebewesen, dann Mensch wird. Und es ist nicht mehr Mensch, wenn die Denk-Fähigkeit es verlassen hat, aber es ist noch ein atmendes und wahrnehmendes Lebewesen; wenn es dann auch das Leben verloren hat, bleibt das Seiende (denn auch wenn es nicht mehr lebt, ist das Sein <: einai> noch da). Und bei allem in gleicher Weise. Grund dafür ist, dass das, was in höherem Sinne Grund ist, tatkräftiger ist^{P56} und vorher auf das Teilhabende wirkt (denn dieses erfährt die Wirkung vorher vom Mächtigeren); wenn das Zweite wieder wirkt, wirkt jenes mit, weil alles, was auch immer das Zweite tut, auch der höhere Grund mit diesem zusammen erzeugt; und wenn jenes <: das Zweite> aufhört, ist dieses <: das Ursprüngliche> noch da (das Geben des Kräftigeren verlässt das Teilhabende später, weil es mehr bewirkt; denn vermittels des Gebens des Zweiten hat es sein Leuchten stärker gemacht).

– 71 –

Alles, was in seinen ursprünglichen Gründen eine allgemeinere und höhere Position hat, wird in seinen Wirkungen gemäss den Einstrahlungen von ihnen her <: von den Gründen her> zum irgendwie Zugrundeliegenden für die Gaben des eher Individuellen; und die Einstrahlungen <: Subjekt> vom Oberen <: Pl.> her nehmen die Hervorgänge <: Objekt> des Zweiten <: Pl.> auf, jene aber beruhen auf diesen; und so stehen die einen Akte der Teilhabe höher als die anderen, und die einen Erleuchtungen kommen über die anderen, von oben her, über dasselbe Vorliegende, während das Allgemeinere <: Pl.> vorher schon wirkt, das Individuellere <: Pl.> in seinen Wirkungen seine Gaben dem Teilhabenden zuzeit werden lässt.

Wenn nämlich die höherrangigen Gründe vor den zweiten wirken^{P70} und wenn sie wegen des Übermasses an Macht auch bei dem, was eine weniger vollkommene Eignung hat, gegenwärtig sind und auch in jene hineinstrahlen^{P57} <und wenn> die in ihrer Ordnung niedrigeren <Gründe> aber das Zweite nach ihnen anführen, dann ist klar, dass die Erleuchtungen des Oberen das, was an beidem teilhat, vorwegnehmen und die Gaben des Niedrigeren stützen; sie aber verwenden den Schein von jenen her als Grundlage und wirken auf das Teilhabende, das vorweg schon gestaltet ist von jenen.

Πάντα τὰ ἐν τοῖς μετέχουσιν ὑποκειμένων ἔχοντα λόγον ἐκ τελειότερων πρόεισι καὶ ὀλικωτέρων αἰτίων.

τὰ γὰρ πλειόνων αἷτια δυνατώτερα ἐστὶ καὶ ὀλικώτερα καὶ ἐγγυτέρω τοῦ ἐνὸς ἢ τὰ τῶν ἐλαττόνων. τὰ δὲ τῶν προὑποκειμένων ἄλλοις ὑποστατικὰ πλειόνων αἷτια ἐστὶν, ὑφιστάντα καὶ τὰς ἐπιτηδειότητας πρὸς τῆς τῶν εἰδῶν παρουσίας. ὀλικώτερα ἄρα ταῦτα καὶ τελειότερα ἐστὶν ἐν τοῖς αἰτίοις.

ἐκ δὴ τούτων φανερόν διότι ἢ μὲν ὕλη, ἐκ τοῦ ἐνὸς ὑποστᾶσα, καθ' αὐτὴν εἶδους ἐστὶν ἄμοιρος· τὸ δὲ σῶμα καθ' αὐτό, εἰ καὶ τοῦ ὄντος μετέσχε, ψυχῆς ἀμέτοχόν ἐστὶν. ἢ μὲν γὰρ ὕλη, ὑποκείμενον οὐσα πάντων, ἐκ τοῦ πάντων αἰτίου προήλθε· τὸ δὲ σῶμα, ὑποκείμενον ὄν τῆς ψυχώσεως, ἐκ τοῦ ὀλικωτέρου τῆς ψυχῆς ὑφέστηκε, τοῦ ὄντος ὀπωσοῦν μετασχόν.

Πᾶν μὲν ὅλον ἅμα ὄν τί ἐστὶ, καὶ μετέχει τοῦ ὄντος· οὐ πᾶν δὲ ὄν ὅλον τυγχάνει ὄν.

ἢ γὰρ ταῦτόν ἐστὶν ὄν καὶ ὅλον, ἢ τὸ μὲν πρότερον, τὸ δὲ ὕστερον. ἀλλ' εἰ καὶ τὸ μέρος, ἢ μέρος, ὄν μὲν ἐστὶν (ἐκ γὰρ μερῶν ὄντων ἐστὶ τὸ ὅλον), οὐ μέντοι καὶ ὅλον καθ' αὐτό, οὐκ ἄρα ταῦτόν ἐστὶν ὄν καὶ ὅλον. εἴη γὰρ ἂν τὸ μέρος οὐκ ὄν· εἰ δὲ τὸ μέρος οὐκ ὄν, οὐδὲ τὸ ὅλον ἔστι. πᾶν γὰρ ὅλον μερῶν ἐστὶν ὅλον, ἢ ὡς πρὸ αὐτῶν ὄν ἢ ὡς ἐν αὐτοῖς· μὴ ὄντος οὖν τοῦ μέρους, οὐδὲ τὸ ὅλον εἶναι δυνατόν.

εἰ δὲ τὸ ὅλον πρὸ τοῦ ὄντος, ἔσται πᾶν ὄν ὅλον εὐθύς· οὐκ ἄρα ἔσται ἄλλιν τὸ μέρος μέρος. ἀλλὰ ἀδύνατον· εἰ γὰρ τὸ ὅλον ἐστὶν ὅλον, μέρους ὄν ὅλον, καὶ τὸ μέρος ἔσται μέρος, ὅλου μέρος ὄν. λείπεται ἄρα πᾶν μὲν εἶναι τὸ ὅλον ὄν, οὐ πᾶν δὲ τὸ ὄν ὅλον.

ἐκ δὴ τούτων φανερόν ὅτι τὸ πρῶτως ὄν ἐπέκεινα τῆς ὀλότητός ἐστὶν, εἴπερ τὸ μὲν πλείοσι πάρεστι, τὸ ὄν (καὶ γὰρ τοῖς μέρεσιν, ἢ μέρη, τὸ εἶναι ὑπάρχει), τὸ δὲ ἐλάττωσι. τὸ γὰρ πλειόνων αἷτιον κρεῖττον, τὸ δὲ ἐλαττόνων καταδεέστερον, ὡς δέδεικται.

Πᾶν μὲν εἶδος ὅλον τί ἐστὶν (ἐκ γὰρ πλειόνων ὑφέστηκεν, ὧν ἕκαστον συμπληροῖ τὸ εἶδος)· οὐ πᾶν δὲ ὅλον εἶδος.

καὶ γὰρ τὸ τί καὶ ἄτομον ὅλον μὲν ἐστὶν, ἢ ἄτομον, εἶδος δὲ οὐκ ἔστι. πᾶν γὰρ ὅλον ἐστὶ τὸ ἐκ μερῶν ὑφεστός, εἶδος δὲ τὸ εἰς πλείω τὰ καθέκαστα ἤδη τεμνόμενον. ἄλλο ἄρα τὸ ὅλον καὶ ἄλλο τὸ εἶδος· καὶ τὸ μὲν ὑπάρχει πλείοσι, τὸ δὲ ἐλάττωσιν. ὑπερ τὰ εἶδη ἄρα τῶν ὄντων ἐστὶ τὸ ὅλον.

ἐκ δὴ τούτων φανερόν ὅτι τὸ ὅλον μέσην ἔχει τάξιν τοῦ τε ὄντος καὶ τῶν εἰδῶν. ᾧ ἔπεται τὸ καὶ πρὸ τῶν εἰδῶν ὑφεστάναι τὸ ὄν, καὶ τὰ εἶδη ὄντα εἶναι, μὴ μέντοι πᾶν ὄν εἶδος. ὅθεν καὶ ἐν τοῖς ἀποτελέσμασιν αἱ στερήσεις ὄντα μὲν πῶς εἰσιν, εἶδη δὲ οὐκ εἰσι, διὰ τὴν ἐνιαίαν τοῦ ὄντος δύναμιν καὶ αὐταῖ¹² τοῦ εἶναι καταδεξάμεναί τινα ἀμυδρὰν ἔμφασιν.

¹² αὐταὶ ω, αὐταί Dodds: *scripsi*.

Alles, was im Teilhabenden den Begriff des Zugrundeliegenden hat, geht aus von vollkommeneren und allgemeineren Gründen.

Jene, die Gründe von mehr sind, sind nämlich mächtiger und allgemeiner und der Einheit näher als die von weniger.^{P60} Die <Gründe> von dem, das vorweg für anderes da ist, stellen als Gründe mehr auf, da sie auch die Geeignetheiten für die Anwesenheiten der Eide herstellen. Diese sind also allgemeiner und vollendeter innerhalb der Gründe.

[C] Daraus erhellt, weshalb die Hyle, obwohl sie aus der Einheit ihren Bestand hat, an sich nicht des Eidos teilhaftig ist; der Körper aber an sich hat, auch wenn er teilhat am Seienden, doch an der Seele nicht teil. Die Hyle zwar, als Grundlage von allem, kommt hervor aus dem Grund von allem; der Körper aber, als Grundlage der Beseelung, besteht auf Grund dessen, was allgemeiner ist als die Seele, und am Seienden hat er jedenfalls auch teil.

Jedes Ganze ist zugleich ein <: τι> Seiendes und hat teil am Seienden; aber nicht jedes Seiende ist gerade auch ein Ganzes.

Entweder nämlich ist Seiendes und Ganzes dasselbe, oder das eine ist vorher, das andere nachher. Aber wenn auch der Teil, sofern er Teil ist, ein Seiendes ist (das Ganze ist doch aus Teilen, die sind), ist er <: der Teil> doch nicht das Ganze an sich, also sind Seiendes und Ganzes nicht identisch. Dann wäre nämlich der Teil Nichtseiendes; wenn aber der Teil nicht ist, ist auch das Ganze nicht. Jedes Ganze nämlich ist ein Ganzes von Teilen, entweder so, dass es vor diesen ist, oder so, dass es in diesen ist;^{P67} wenn der Teil nun nicht wäre, könnte auch kein Ganzes sein.

Wenn aber das Ganze vor dem Seienden wäre, wäre jedes Seiende geradewegs auch ein Ganzes; dann wäre der Teil wiederum kein Teil mehr. Aber das ist unmöglich; wenn nämlich das Ganze ein Ganzes ist, weil es Ganzes für einen Teil ist, muss auch der Teil Teil sein, weil er Teil für ein Ganzes ist. So bleibt also, dass jedes Ganze ein Seiendes ist, nicht aber jedes Seiende ein Ganzes.

[C] Daraus erhellt, dass das primär Seiende jenseits der Ganzheit ist, wenn denn dieses, das Seiende, in mehrerem gegenwärtig ist (denn das Sein <: einai> kommt auch den Teilen zu, sofern sie Teile sind), jene aber <: die Ganzheit> in weniger. Denn der Grund von mehr ist mächtiger, der von weniger schwächer, wie gezeigt.^{P60}

Jedes Eidos ist ein <: τι> Ganzes (denn es besteht aus mehrerem, wovon jedes das Eidos vollständig macht), aber nicht jedes Ganze ist ein Eidos.

Denn auch das Irgendetwas und das Einzelwesen sind zwar ein Ganzes, sofern sie eben unteilbar sind, aber ein Eidos sind sie nicht. Jedes Ganze nämlich ist das, was aus Teilen besteht, ein Eidos ist das, was in mehreren Einzelnen verteilt wird. Das Ganze und das Eidos sind also je verschieden, das eine kommt mehrerem zu, das andere wenigerem. Über den Eide des Seienden ist also das Ganze.^{P60}

[C] Daraus erhellt, dass das Ganze eine mittlere Position hat zwischen dem Seienden und den Eide. Dem folgt auch, dass das Seiende vor den Eide besteht und dass die Eide Seiendes sind, aber nicht jedes Seiende auch Eidos. Daher sind in den Wirkungen auch die Privationen in gewisser Weise Seiendes, die Eide aber nicht; wegen der einigenden Kraft des Seienden haben auch diese <: die Privationen> einen gewissen undeutlichen Abglanz in sich aufgenommen.

Πάν τὸ κυρίως αἴτιον λεγόμενον ἐξήρηται τοῦ ἀποτελέσματος.

ἐν αὐτῷ γὰρ ὄν, ἢ συμπληρωτικὸν αὐτοῦ ὑπάρχον ἢ δεόμενόν πως αὐτοῦ πρὸς τὸ εἶναι, ἀτελέστερον ἂν εἴη ταύτη τοῦ αἰτιατοῦ. τὸ δὲ ἐν τῷ ἀποτελέσματι ὄν συναίτιόν ἐστι μᾶλλον ἢ αἴτιον, ἢ μέρος ὄν τοῦ γινομένου ἢ ὄργανον τοῦ ποιοῦντος· τό τε γὰρ μέρος ἐν τῷ γινομένῳ ἐστίν, ἀτελέστερον ὑπάρχον τοῦ ὅλου, καὶ τὸ ὄργανον τῷ ποιοῦντι πρὸς τὴν γένεσιν δουλεύει, τὰ μέτρα τῆς ποιήσεως ἀφορίζειν ἑαυτῷ μὴ δυνάμενον. ἅπαν ἄρα τὸ κυρίως αἴτιον, εἴ γε καὶ τελειότερόν ἐστι τοῦ ἀπ' αὐτοῦ καὶ τὸ μέτρον αὐτὸ τῇ γενέσει παρέχεται, καὶ τῶν ὀργάνων ἐξήρηται καὶ τῶν στοιχείων καὶ πάντων ἀπλῶς τῶν καλουμένων συναιτίων.

Πάν μὲν τὸ ἀπὸ ἀκινήτου γινόμενον αἰτίας ἀμετάβλητον ἔχει τὴν ὑπαρξιν· πᾶν δὲ τὸ ἀπὸ κινουμένης, μεταβλητὴν.

εἰ γὰρ ἀκινήτον ἐστὶ πάντη τὸ ποιοῦν, οὐ διὰ κινήσεως, ἀλλ' αὐτῷ τῷ εἶναι παράγει τὸ δεύτερον ἀφ' ἑαυτοῦ· εἰ δὲ τοῦτο, σύνδρομον ἔχει τῷ ἑαυτοῦ εἶναι τὸ ἀπ' αὐτοῦ· εἰ δὲ τοῦτο, ἕως ἂν ᾖ, παράγει. ἀεὶ δὲ ἔστιν· ἀεὶ ἄρα ὑφίστησι τὸ μετ' αὐτό· ὥστε καὶ τοῦτο ἀεὶ γίνεται ἐκεῖθεν καὶ ἀεὶ ἔστι, τῷ ἐκείνου ἀεὶ κατὰ τὴν ἐνέργειαν συνάψαν τὸ ἑαυτοῦ κατὰ τὴν πρόοδον ἀεὶ.

εἰ δὲ δὴ κινεῖται τὸ αἴτιον, καὶ τὸ ἀπ' αὐτοῦ γινόμενον ἔσται μεταβλητὸν κατ' οὐσίαν· ὅ γὰρ τὸ εἶναι διὰ κινήσεως, τοῦτο τοῦ κινουμένου μεταβάλλοντος μεταβάλλει τὸ εἶναι. εἰ γὰρ ἐκ κινήσεως παραγόμενον ἀμετάβλητον αὐτὸ μένοι, κρεῖττον ἔσται τῆς ὑποστήσεως αἰτίας. ἀλλ' ἀδύνατον. οὐκ ἄρα ἀμετάβλητον ἔσται. μεταβαλεῖ ἄρα καὶ κινήσεται κατ' οὐσίαν, τὴν ὑποστήσασαν αὐτὸ κινήσιν μιμούμενον.

Πάν τὸ δυνάμει ὄν ἐκ τοῦ κατ' ἐνέργειαν ὄντος ὃ τοῦτο δυνάμει ἐστὶν εἰς τὸ ἐνεργεῖα πρόεισι· τὸ μὲν πη δυνάμει ἐκ τοῦ πη κατ' ἐνέργειαν, ἢ αὐτὸ δυνάμει· τὸ δὲ πάντη δυνάμει ὄν ἐκ τοῦ πάντη κατ' ἐνέργειαν ὄντος.

αὐτὸ μὲν γὰρ ἑαυτὸ τὸ δυνάμει προάγειν εἰς ἐνέργειαν οὐ πέφυκεν, ἀτελὲς ὄν· εἰ γὰρ ἀτελὲς ὄν αἴτιον ἑαυτῷ γίνοιτο τοῦ τελείου καὶ κατ' ἐνέργειαν, τὸ αἴτιον ἔσται τοῦ ἀπ' αὐτοῦ γεγονότος ἀτελέστερον. οὐκ ἄρα τὸ δυνάμει, ἢ δυνάμει, ἑαυτῷ τοῦ κατ' ἐνέργειαν αἴτιον· ἔσται γὰρ, ἢ ἀτελές, τοῦ τελείου αἴτιον, εἴπερ τὸ δυνάμει πᾶν, ἢ δυνάμει, ἀτελές, τὸ δ' ἐνεργεῖα πᾶν, ἢ ἐνεργεῖα, τέλειον.

εἰ ἄρα ἔσται τὸ δυνάμει κατ' ἐνέργειαν, ἀπ' ἄλλου τινὸς ἔξει τὸ τέλειον· καὶ ἦτοι καὶ αὐτὸ δυνάμει (ἀλλ' ἔσται οὕτω πάλιν τὸ ἀτελὲς τοῦ τελείου γεννητικόν) ἢ ἐνεργεῖα, καὶ ἦτοι ἄλλο τι ἢ τοῦτο ὃ δυνάμει τὸ κατ' ἐνέργειαν γινόμενον ᾖν.

Alles, was im eigentlichen Sinn Grund genannt wird, ist dem, was durch ihn wird, überhoben.

Wenn er <: der Grund> in ihr <: der Wirkung> wäre, wäre er entweder etwas, was sie vollständig macht, oder er bedürfte irgendwie auch <der Wirkung>, um zu sein,^{P64} und so wäre er weniger vollkommen als das Begründete. Was in der Wirkung ist, ist aber eher nur Mit-Grund als Grund, oder Teil des Werdenden oder Werkzeug des Herstellenden; sowohl der Teil ist im Werdenden, unvollkommener als das Ganze, als auch dient das Werkzeug dem Herstellenden zum Werden, denn es <: das Werkzeug> kann die Masse des Herstellens nicht durch sich selbst bestimmen. Jeder Grund im eigentlichen Sinn also, wenn er vollkommener ist als das von ihm <Begründete>,^{P7} gibt dem Werden auch das Mass, und es ist der Werkzeuge enthoben, und der Elemente und allem, was man Mit-Grund nennt.

Jedes von einem unbewegten Grund her Gewordene hat ein unveränderliches Dasein; jedes von einem bewegten ein veränderliches.

Wenn nämlich das Herstellende gänzlich unbewegt ist, bringt es das Zweite nicht mittels einer Bewegung, sondern durch das blosse Sein <: einai> aus sich selbst hervor;^{P26} wenn dies, dann hat es zusammen mit seinem eigenen Sein <: einai> das <Sein> des von ihm her <Hergestellten>; wenn dies, bringt es hervor, solange es überhaupt ist. Es ist aber immer; also stellt es immer das nach ihm her; daher wird auch dieses immer von dorthier, und es ist immer, weil es mit dem “immer” von jenem seiner eigenen Wirklichkeit entsprechend das eigene <“immer”> gemäss seinem Hervorgehen verknüpft.

Wenn aber der Grund sich bewegt, muss auch das von ihm her Werdende dem Sein nach veränderlich sein; was das Sein <: einai> mittels der Bewegung hat, bei diesem Bewegten verändert sich auch das Sein <: einai>, wenn das Bewegende sich verändert. Wenn das aus der Bewegung Hervorgebrachte selbst unverändert bliebe, wäre es mächtiger als der hervorbringende Grund. Aber das ist unmöglich.^{P7} Also kann es nicht unveränderlich sein. Es wird sich ändern und sich dem Sein nach bewegen und so die es herstellende Bewegung nachahmen.

Jedes der Möglichkeit nach Seiende geht hervor aus dem der Wirklichkeit nach Seienden, das dieses der Möglichkeit nach ist, in das der Wirklichkeit nach <Seiende>; das nur in gewisser Weise der Möglichkeit nach <Seiende geht hervor> aus dem nur in gewisser Weise der Wirklichkeit nach <Seienden>, sofern es dies der Möglichkeit nach ist; das in jeder Weise der Möglichkeit nach Seiende <geht hervor> aus dem in jeder Weise der Wirklichkeit nach Seienden.

Das der Möglichkeit nach <Seiende> kann sich nicht selbst in die Wirklichkeit hervorbringen, weil es unvollkommen ist; wenn ein unvollkommen Seiendes für sich selbst Grund der Vollkommenheit – und zwar der Wirklichkeit nach – würde, wäre der Grund unvollkommener als das aus ihm Gewordene. Es ist also nicht das der Möglichkeit nach <Seiende>, sofern es der Möglichkeit nach ist, für sich selbst Grund für das Der-Wirklichkeit-nach-Sein. Es wäre, sofern es unvollkommen ist, Grund des Vollkommenen, wenn denn jedes der Möglichkeit nach <Seiende>, sofern es der Möglichkeit nach ist, unvollkommen ist, jedes der Wirklichkeit nach <Seiende> aber, sofern es der Wirklichkeit nach ist, vollkommen ist.

Wenn also das der Möglichkeit nach <Seiende> der Wirklichkeit nach sein soll, muss es von einem anderen die Vollkommenheit haben; und entweder ist dieses selbst nur der Möglichkeit nach (aber auf diese Weise erzeugt wiederum das Unvollkommene das Vollkommene) oder der Wirklichkeit nach, und dann ist wiederum entweder ein anderes <sein Grund> oder eben dies, das der Möglichkeit nach jenes ist, was das der Wirklichkeit nach Gewordene war.

ἀλλ' εἰ μὲν ἄλλο τι ἐνεργεῖα ὄν ποιεῖ, κατὰ τὴν ἑαυτοῦ ιδιότητα ποιοῦν οὐ τὸ δυνάμει τὸ ἐν θατέρῳ ποιήσει ἐνεργεῖα· οὐδὲ τοῦτο τοίνυν ἔσται κατ' ἐνεργεῖαν, εἴπερ μή, ἢ δυνάμει ἔστι, ταύτη γίνοιτο. λείπεται ἄρα ἐκ τοῦ κατ' ἐνεργεῖαν ὄντος ὃ δυνάμει τί ἐστιν εἰς τὸ ἐνεργεῖα μεταβάλλειν.

— 78 —

Πᾶσα δύναμις ἢ τελεία ἐστὶν ἢ ἀτελής.

ἢ μὲν γὰρ τῆς ἐνεργείας οἰστική τελεία δύναμις· καὶ γὰρ ἄλλα ποιεῖ τέλεια διὰ τῶν ἑαυτῆς ἐνεργειῶν, τὸ δὲ τελειωτικὸν ἄλλων μειζόνως αὐτὸ τελειότερον. ἢ δὲ ἄλλου του δεομένη τοῦ κατ' ἐνεργεῖαν προϋπάρχοντος, καθ' ἣν δυνάμει τι ἔστιν, ἀτελής· δεῖται γὰρ τοῦ τελείου ἐν ἄλλῳ ὄντος, ἵνα μετασχοῦσα ἐκείνου τελεία γένηται· καθ' αὐτὴν ἄρα ἀτελής ἐστὶν ἢ τοιαύτη δύναμις. ὥστε τελεία μὲν ἢ τοῦ κατ' ἐνεργεῖαν δύναμις, ἐνεργείας οὐσα γόνιμος· ἀτελής δὲ ἢ τοῦ δυνάμει, παρ' ἐκείνου κτωμένη τὸ τέλειον.

— 79 —

Πᾶν τὸ γινόμενον ἐκ τῆς διττῆς γίνεται δυνάμεως.

καὶ γὰρ αὐτὸ δεῖ ἐπιτήδειον εἶναι καὶ δυνάμιν ἀτελεῖ ἔχειν, καὶ τὸ ποιοῦν, κατ' ἐνεργεῖαν ὃ τοῦτο δυνάμει ἐστὶν ὑπάρχον, δύναμιν προειληφέναι τελείαν. πᾶσα γὰρ ἐνεργεῖα ἐκ δυνάμεως τῆς ἐνούσης πρόεισιν· εἴτε γὰρ τὸ ποιοῦν μὴ ἔχοι δύναμιν, πῶς ἐνεργήσει καὶ ποιήσει εἰς ἄλλο; εἴτε τὸ γινόμενον μὴ ἔχοι τὴν κατ' ἐπιτηδειότητα δύναμιν, πῶς ἂν γένοιτο; τὸ γὰρ ποιοῦν εἰς τὸ παθεῖν δυνάμενον ποιεῖ πᾶν, ἀλλ' οὐκ εἰς τὸ τυχόν καὶ ὃ μὴ πέφυκεν ὑπ' αὐτοῦ πάσχειν.

— 80 —

Πᾶν σῶμα πάσχειν καθ' αὐτὸ πέφυκε, πᾶν δὲ ἀσώματον ποιεῖν, τὸ μὲν ἀδρανὲς ὄν καθ' αὐτό, τὸ δὲ ἀπαθές· πάσχει δὲ καὶ τὸ ἀσώματον διὰ τὴν πρὸς τὸ σῶμα κοινωνίαν, ὡς δύναται ποιεῖν καὶ τὰ σώματα διὰ τὴν τῶν ἀσωμάτων μετουσίαν.

τὸ μὲν γὰρ σῶμα, ἢ σῶμα, διαιρετόν ἐστι μόνον, καὶ ταύτη παθητόν, πάντη ὄν μεριστόν, καὶ πάντη εἰς ἄπειρον. τὸ δὲ ἀσώματον, ἀπλοῦν ὄν, ἀπαθές ἐστὶν· οὔτε γὰρ διαιρεῖσθαι δύναται τὸ ἀμερὲς οὔτε ἀλλοιοῦσθαι τὸ μὴ σύνθετον. ἢ οὖν οὐδὲν ἔσται ποιητικὸν ἢ τὸ ἀσώματον, εἴπερ τὸ σῶμα, καθὸ σῶμα, οὐ ποιεῖ, πρὸς τὸ διαιρεῖσθαι μόνον καὶ πάσχειν ἐκκείμενον.

ἐπεὶ καὶ πᾶν τὸ ποιοῦν δύναμιν ἔχει ποιητικὴν· ἄποιον δὲ καὶ ἀδύναμον τὸ σῶμα καθ' αὐτό· ὥστε οὐ καθὸ σῶμα ποιήσει, ἀλλὰ κατὰ τὴν τοῦ ποιεῖν ἐν αὐτῷ δύναμιν· μεθέξει ἄρα δυνάμεως ποιεῖ, ὅταν ποιῇ.¹³

¹³ Dodds: ὥστε ...δύναμιν *et* ἄποιον ...καθ' αὐτό *transposui*.

Aber wenn ein anderes der Wirklichkeit nach Seiendes es herstellt und wenn es dieses nach seiner eigenen Eigenheit herstellt,^{P18} P 18 dann wird es nicht das im anderen der Möglichkeit nach <Seiende> der Wirklichkeit nach <herstellen>; gerade dieses wird also nicht der Wirklichkeit nach sein, wenn es nicht, wie es der Möglichkeit nach war, <jetzt> in der gleichen Weise der Wirklichkeit nach würde. Es bleibt also das Umschlagen aus dem der Wirklichkeit nach Seienden, das der Möglichkeit nach irgendetwas ist, in das der Wirklichkeit nach <Seiende>.

– 78 –

Jede Möglichkeit ist entweder vollkommen oder unvollkommen.

Die die Wirklichkeit hervorbringende Kraft ist vollkommen; denn sie macht anderes vollkommen vermittelt der ihr eigenen Tätigkeiten;¹⁴ das andere Vervollkommnende aber ist in höherem Masse selbst vollkommen. Wenn sie <: die δύναμις> aber eines anderen bedarf, das bereits der Wirklichkeit nach vorweg da ist,^{P77} in Bezug auf die es etwas der Möglichkeit nach ist, ist sie unvollkommen, denn sie bedarf der Vollkommenheit in einem anderen, damit sie durch Teilhabe an jener selbst vollkommen werde; ihr selbst gemäss ist eine solche Möglichkeit unvollkommen. Daher ist die Möglichkeit des der Wirklichkeit nach <Seienden> vollkommen, sie kann Wirklichkeit erzeugen; unvollkommen ist <die Möglichkeit> des nur der Möglichkeit nach <Seienden>, weil es von jenem das Vollkommene bekommt.

– 79 –

Jedes Werdende wird aus beiderlei Möglichkeit.

Denn es selbst muss geeignet sein und <wenigstens> eine unvollkommene Möglichkeit haben, und das Herstellende, als solches, das der Wirklichkeit nach ist, was dieses der Möglichkeit nach ist,^{P77} muss die vollkommene Möglichkeit vorweg haben. Jede Wirklichkeit nämlich geht hervor aus der Möglichkeit, die in ihr ist; sei es, dass das Herstellende die Möglichkeit nicht hat, wie wird es auf ein anderes einwirken und es herstellen? Sei es, dass das Werdende die Möglichkeit im Sinne der Geeignetheit gar nicht hat, wie könnte es dann werden? Das Herstellende stellt alles her, indem es auf das Betroffenen-werden-Könnende <einwirkt>, aber nicht auf ein Beliebiges, und auf solches, das nicht seiner Natur so ist, von ihm etwas zu erfahren.

– 80 –

Jeder Körper ist gemäss ihm selbst seiner Natur nach geeignet, etwas zu erfahren, jedes Unkörperliche, zu wirken; das eine ist un-tätig gemäss ihm selbst, das andere un-passiv; aber auch das Unkörperliche erleidet etwas wegen seiner Gemeinschaft mit dem Körper, wie auch die Körper handeln können wegen des Mit-Seins des Unkörperlichen.

Der Körper nämlich, sofern er Körper ist, ist bloss teilbar, und insofern kann ihm etwas widerfahren, da er ganz und gar teilbar ist, und zwar gänzlich ins Unendliche. Weil das Unkörperliche einfach ist, kann ihm nichts widerfahren; was keine Teile hat, kann weder zerteilt werden, noch kann das Nicht-Zusammengesetzte sich verändern.^{P48} Entweder also ist nichts herstellend als das Unkörperliche, wenn denn der Körper, sofern er Körper ist, nicht herstellt, sondern nur da ist, um zerteilt zu werden und <etwas> zu erleiden.

Da nun jedes Herstellende Herstellungskraft hat – der Körper aber an sich ohne Beschaffenheit und auch ohne Kraft ist –, daher stellt er nicht her, sofern er Körper ist, sondern gemäss der Kraft in ihm; durch Teilhabe an der Herstellungs-Kraft stellt er her, wenn er überhaupt herstellt.

¹⁴ Schneller Wechsel in der Bedeutung von ἐνέργεια, angedeutet durch den Wechsel vom Singular zum Plural.

καὶ μὴν καὶ τὰ ἀσώματα παθῶν μετέχει ἐν σώματι γεινόμενα, συνδιαιρούμενα σώμασι καὶ ἀπολαύοντα τῆς μεριστῆς ἐκείνων φύσεως, ἀμερῆ ὄντα κατὰ τὴν ἑαυτῶν οὐσίαν.

— 81 — Πᾶν τὸ χωριστῶς μετεχόμενον διὰ τινος ἀχωρίστου δυνάμεως, ἢ ἐνδίδωσι, τῷ μετέχοντι πάρεστιν.

εἰ γὰρ [καὶ]¹⁵ αὐτὸ χωριστὸν ὑπάρχει τοῦ μετέχοντος καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἐκείνῳ, ὡς τὴν ὑπόστασιν ἐν ἑαυτῷ κεκτημένον, δεῖ δὴ τινος αὐτοῖς μεσότητος συνεχούσης θάτερον πρὸς θάτερον, ὁμοιοτέρας τῷ μετεχομένῳ καίτοι¹⁶ ἐν αὐτῷ τῷ μετέχοντι οὔσης. εἰ γὰρ ἐκεῖνο χωριστόν ἐστι, πῶς τοῦτο μετέχει, μήτε αὐτὸ ἐκεῖνο ἔχον μήτε ἄλλο ἀπ' αὐτοῦ; δύναμις ἄρα ἀπ' ἐκείνου καὶ ἔλλαμψις εἰς τὸ μετέχον προελθοῦσα συνάψει ἄμφω· καὶ τὸ μὲν ἔσται δι' οὗ ἡ μέθεξις, τὸ δὲ μετεχόμενον, τὸ δὲ μετέχον.

— 82 — Πᾶν ἀσώματον, πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικὸν ὄν, ὑπ' ἄλλων μετεχόμενον χωριστῶς μετέχεται.

εἰ γὰρ ἀχωρίστως, ἢ ἐνέργεια αὐτοῦ οὐκ ἔσται χωριστὴ τοῦ μετέχοντος, ὥσπερ οὐδὲ ἡ οὐσία. εἰ δὲ τοῦτο, οὐκ ἐπιστρέφει πρὸς ἑαυτό· ἐπιστρέψαν γὰρ ἔσται τοῦ μετέχοντος χωρὶς, ἄλλου ὄντος αὐτὸ ἄλλο ὄν. εἰ ἄρα δύναται πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρέφειν, χωριστῶς μετέχεται, ὅταν μετέχεται ὑπ' ἄλλων.

— 83 — Πᾶν τὸ ἑαυτοῦ γνωστικὸν πρὸς ἑαυτὸ πάντῃ ἐπιστρεπτικόν ἐστιν.

ὅτι μὲν γὰρ τῇ ἐνεργείᾳ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρέφει, γινώσκον ἑαυτό, δηλόν· ἐν γὰρ ἐστὶ τὸ γινώσκον καὶ γινωσκόμενον, καὶ ἡ γνῶσις αὐτοῦ πρὸς ἑαυτὸ ὡς γνωστόν· ὡς μὲν γινώσκοντος, ἐνεργείᾳ τις οὔσα· αὐτοῦ δὲ πρὸς ἑαυτό, διότι ἑαυτοῦ γνωστικόν ἐστιν. ἀλλὰ μὴν ὅτι καὶ τῇ οὐσίᾳ, εἰ τῇ ἐνεργείᾳ, δέδεικται· πᾶν γὰρ τὸ τῷ ἐνεργεῖν πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικὸν καὶ οὐσίαν ἔχει πρὸς ἑαυτὴν συννεύουσαν καὶ ἐν ἑαυτῇ οὔσαν.

— 84 —

Πᾶν τὸ ἀεὶ ὄν ἀπειροδύναμόν ἐστιν.

εἰ γὰρ ἀνέκλειπτός ἐστιν αὐτοῦ ἡ ὑπόστασις, καὶ ἡ δύναμις, καθ' ἣν ἐστὶν ὅ ἐστι καὶ εἶναι δύναται, ἀπειρός ἐστι. πεπερασμένη γὰρ οὔσα ἢ κατὰ τὸ εἶναι δύναμις ἀπολίποι ἂν ποτε· ἀπολιποῦσα δέ, καὶ τὸ εἶναι τοῦ ἔχοντος αὐτὴν ἀπολίποι καὶ οὐκέτ' ἂν ἀεὶ ὄν ὑπάρχοι. δεῖ ἄρα τὴν τοῦ ἀεὶ ὄντος δύναμιν, τὴν συνέχουσαν αὐτὸ κατὰ τὴν οὐσίαν, ἀπειρον εἶναι.

¹⁵ Dodds: καὶ *seclusi*

¹⁶ καὶ τῆς ω, καίτοι Dodds *scripsi*

Und auch das Unkörperliche <: pl.> hat teil an dem, was im Körper geschieht, es wird mit-zerteilt mit den Körpern und erfährt etwas von seiner teilartigen Natur, obwohl es seinem eigenen Wesen nach unteilbar ist.

– 81 –

Jedes, woran <anderes> teilhat, <selbst> aber doch verschieden davon ist, bleibt wegen einer gewissen unablässlichen Kraft, die es eingibt, im Teilhabenden gegenwärtig.

Wenn es nämlich [auch] selbst verschieden ist vom Teilhabenden und nicht in jenem ist, weil es den Bestand in sich selbst hat, braucht es eine verbindende Vermittlung des einen zum anderen, die dann wohl ähnlicher ist dem Partizipierten, obwohl sie im Teilhabenden selbst ist. Wenn jenes <von ihm> verschieden ist, wie kann dieses teilhaben, wenn es weder jenes selbst hat noch etwas anderes von ihm? Also gehen von jenem die Kraft und das Leuchten in das Teilhabende ein und verknüpfen so beide; das eine muss das sein, wodurch die Teilhabe <stattfindet>, das andere das Partizipierte, das andere das Teilhabende.

– 82 –

An jedem Unkörperlichen, sofern es sich auf sich selbst zurückwendet, wird zwar von anderem partizipiert, aber es bleibt ein abgetrennt Partizipiertes.

Wenn nämlich <etwas an ihm> nicht abgetrennterweise <teilhätte>, dann könnte seine Wirklichkeit nicht abtrennbar vom Teilhabenden sein, wie auch nicht das Sein. Wenn dies, könnte es sich nicht auf sich selbst zurück wenden; das Sich-Zurückwendende wäre dann getrennt vom Teilhabenden, es gehörte einem anderen und wäre etwas anderes.^{P16P} 16 Wenn etwas also sich auf sich selbst wenden kann, kann <etwas anderes> an ihm nur getrennterweise teilhaben, wenn überhaupt etwas an ihm teilhat.

– 83 –

Jedes Sich-selbst-Erkennende wendet sich auf jede Weise zu sich selbst zurück.

Dass es dem Wirken nach sich auf sich selbst zurückwendet, wenn es sich erkennt, ist klar; denn <numerisch> eines sind das Erkennende und das Erkannte, und <auch> die Erkenntnis von ihm für es selbst als Erkennbares; sofern <die Erkenntnis> dem Erkennenden gehört, ist es eine Art Wirken; <es ist ein Wirken> von ihm für es selbst, weil es sich selbst erkennt. Aber dass es auch dem Sein nach <sich auf sich selbst zurückwendet>, wenn dem Wirken nach, ist gezeigt; denn jedes, das sich in seinem Wirken auf sich selbst richtet, hat auch sein Sein so, dass es dieses mit sich selbst verknüpft und es in ihm selbst ist.^{P44}

– 84 –

Jedes ewig Seiende hat unendliche Kraft.

Wenn sein Bestand unvergänglich ist, dann ist auch seine Kraft unendlich, nach der es ist, was es ist, und *sein* <: einai> kann. Wenn sie begrenzt wäre, würde die Kraft zu sein <: einai> es einmal verlassen; wenn diese es verlässt, würde auch das Sein <: einai> des sie Habenden es verlassen, und es wäre kein ewig Seiendes mehr. Es muss also die Kraft des ewig Seienden, die es dem Sein nach zusammenhält, unendlich sein.

Πάν τὸ αἰεὶ γινόμενον ἄπειρον τοῦ γίνεσθαι δύναμιν ἔχει.

εἰ γὰρ αἰεὶ γίνεται, ἀνέκλειπτός ἐστιν ἡ τῆς γενέσεως ἐν αὐτῷ δύναμις. πεπερασμένη γὰρ οὖσα, ἐν τῷ ἀπείρῳ χρόνῳ παύσεται· παυσαμένης δὲ τῆς τοῦ γίνεσθαι δυνάμεως παύσαιτο ἂν καὶ τὸ γινόμενον τὸ κατ' αὐτὴν γινόμενον, καὶ οὐκέτ' ἂν αἰεὶ γινόμενον εἴη. ἀλλὰ μὴν αἰεὶ ὑπόκειται γινόμενον· ἄπειρον ἄρα ἔχει τὴν τοῦ γίνεσθαι δύναμιν.

Πάν τὸ ὄντως ὄν ἄπειρόν ἐστιν οὔτε κατὰ τὸ πλήθος οὔτε κατὰ τὸ μέγεθος, ἀλλὰ κατὰ τὴν δύναμιν μόνην.

πάν [μὲν]¹⁷ γὰρ τὸ ἄπειρον ἢ ἐν ποσῷ ἐστιν ἢ ἐν πηλίκῳ ἢ ἐν δυνάμει. τὸ δ' ὄντως ὄν ἄπειρον μὲν ὡς ἄσβεστον ἔχον τὴν ζωὴν καὶ τὴν ὑπαρξιν ἀνέκλειπτον καὶ τὴν ἐνέργειαν ἀνελάττωτον· οὔτε δὲ διὰ μέγεθος ἐστιν ἄπειρον (ἀμέγεθες γὰρ τὸ ὄντως ὄν, ἀύθυποστάτως ὄν· πᾶν γὰρ τὸ ἀύθυποστάτως ὄν ἀμερές ἐστι καὶ ἀπλοῦν), οὔτε διὰ πλήθος (ἐνοειδέστατον γὰρ, ἅτε ἐγγυτάτω τοῦ ἐνὸς τεταγμένον, καὶ τῷ ἐνὶ συγγενέστατον), ἀλλὰ κατὰ τὴν δύναμιν ἄπειρον ἐκεῖνο. διὸ κατὰ ταῦτόν ἀμερές ἐκεῖνο καὶ ἄπειρον· καὶ ὅσῳ δὴ μᾶλλον ἐν καὶ μᾶλλον ἀμερές, τοσοῦτω καὶ ἄπειρον μᾶλλον. ἢ γὰρ μεριζομένη δύναμις ἀσθενῆς ἤδη καὶ πεπερασμένη, καὶ αἴ γε πάντη μερισταὶ δυνάμεις πεπερασμέναι πάντως εἰσὶν· αἱ γὰρ ἔσχαται καὶ πορρωτάτω τοῦ ἐνὸς διὰ τὸν μερισμὸν πεπερασμέναι πάντως εἰσὶν, αἱ δὲ πρῶται διὰ τὴν ἀμερείαν ἄπειροι· ὁ μὲν γὰρ μερισμὸς διαφορεῖ καὶ ἐκλύει τὴν ἐκάστου δύναμιν, ἡ δὲ ἀμερεία σφίγγουσα καὶ συσπειρῶσα ἀνέκλειπτον αὐτὴν καὶ ἀνελάττωτον ἐν ἑαυτῇ συνέχει. ἀλλὰ μὴν ἢ κατὰ μέγεθος ἀπειρία καὶ ἢ κατὰ πλήθος στέρησίς ἐστι πάντη τῆς ἀμερείας καὶ ἀπόπτωσις· ἐγγυτάτω μὲν γὰρ τοῦ ἀμεροῦς τὸ πεπερασμένον, πορρωτάτω δὲ τὸ ἄπειρον, πάντη τοῦ ἐνὸς ἐκβεβηκός. οὐκ ἄρα τὸ κατὰ δύναμιν ἄπειρον ἐν ἀπείρῳ κατὰ πλήθος ἐστιν ἢ μέγεθος, εἴπερ ἢ μὲν ἄπειρος δύναμις τῇ ἀμερείᾳ σύνεστι, τὸ δὲ πλήθει ἢ μεγέθει ἄπειρον πορρωτάτω τοῦ ἀμεροῦς ἐστιν. εἰ οὖν τὸ ὄν μεγέθει ἦν ἢ πλήθει ἄπειρον, οὐκ ἂν ἀπειροδύναμον ἦν· ἀλλὰ μὴν ἀπειροδύναμόν ἐστιν· οὐκ ἄρα ἄπειρον κατὰ πλήθος ἐστιν ἢ μέγεθος.

Πάν μὲν τὸ αἰώνιον ὄν ἐστιν, οὐ πᾶν δὲ τὸ ὄν αἰώνιον.

καὶ γὰρ τοῖς γενητοῖς ὑπάρχει πως τοῦ ὄντος μέθεξις, καθ' ὅσον οὐκ ἔστι ταῦτα τὸ μηδαμῶς ὄν, εἰ δὲ μὴ ἔστι τὸ γινόμενον οὐδαμῶς ὄν, ἔστι πως ὄν. τὸ δὲ αἰώνιον οὐδαμῆ τοῖς γενητοῖς ὑπάρχει, καὶ μάλισθ' ὅσα μηδὲ τῆς κατὰ χρόνον τὸν ὅλον ἀϊδιότητος μετείληφεν. ἀλλὰ μὴν πᾶν τὸ αἰώνιον αἰεὶ ἔστι· μετέχει γὰρ αἰῶνος, ὅς τὸ αἰεὶ εἶναι δίδωσιν ὑφ' ὧν ἂν μετέχηται. τὸ ἄρα ὄν ὑπὸ πλειόνων μετέχεται ἢ ὁ αἰών. ἐπέκεινα ἄρα τοῦ αἰῶνος τὸ ὄν· οἷς μὲν γὰρ αἰῶνος μέτεστι, καὶ τοῦ ὄντος· οἷς δὲ τοῦ ὄντος, οὐ πᾶσι καὶ αἰῶνος.

¹⁷ Dodds: μὲν *seclusi*

– 85 –

Jedes ewig Gewordene hat unendliche Kraft zu werden.

Wenn es nämlich immer wird, ist die Kraft des Werdens in ihm unvergänglich. Wäre sie begrenzt, würde sie in der unendlichen Zeit einmal aufhören. Wenn die Kraft des Werdens aufhört, würde auch das Werdende aufhören, das ihr gemäss wird, und es wäre kein ewig Werdendes mehr. Aber es gibt ewig Werdendes; also hat es die Kraft zu werden in unendlicher Weise.

– 86 –

Jedes seienderweise Seiende ist weder der Menge nach noch nach der Grösse unendlich, sondern allein nach der Kraft.

Jedes Unendliche <ist unendlich> entweder im Sinne des Wie viel? oder des Wie alt? oder der Kraft. Das seienderweise Seiende ist unendlich, sofern es das Leben unzerstörbar, das Dasein unvergänglich und das Wirken unverminderbar hat;^{P49, P48} weder vermittels der Grösse ist es unendlich (denn das seienderweise Seiende hat keine Grösse, weil es selbst-ständig ist; denn jedes Selbst-ständige hat keine Teile und ist einfach)^{P47} noch auch vermittels der Menge (denn es ist am meisten von der Art der Einheit, zumal es am nächsten bei der Einheit steht und der Einheit am verwandtesten ist),^{P62} aber der Kraft nach ist jenes unendlich. Daher ist jenes aus demselben <Grund> ohne Teile und unendlich. Und um wie viel mehr es Einheit ist, umso mehr auch ohne Teile, und um so viel mehr auch unendlich. Denn die zerteilte Kraft ist gerade deswegen schwach und begrenzt,^{P61} und in jeder Weise zerteilte Kräfte sind ganz und gar begrenzt; denn die letzten und der Einheit fernsten sind wegen der Teilung ganz und gar begrenzt, die ersten wegen der Teillosigkeit unendlich; die Teilung zerreisst die Kraft und löst sie von einem jeden auf, die Teillosigkeit dagegen schnürt und zieht sie zusammen, sie hält sie in sich selbst unvergänglich und unvermindert zusammen. Aber die Unendlichkeit der Grösse nach und die der Menge nach ist Privation der Teillosigkeit und Abirren davon; dem Teillosen am nächsten ist das Begrenzte, am entferntesten das Unendliche, das in jeder Weise aus der Einheit herausgetreten ist. Also ist das der Kraft nach Unendliche nicht unendlich im Sinne der Menge oder der Grösse, wenn denn die unendliche Kraft mit der Teillosigkeit zusammen ist, das der Menge oder Grösse nach Unendliche aber am entferntesten vom Teillosen ist. Wenn nun das Seiende der Grösse oder Menge nach unendlich wäre, hätte es keine unendliche Kraft; nun hat es aber unendliche Kraft;^{P84} also ist es nicht der Menge oder Grösse nach unendlich.

– 87 –

Jedes Ewige ist Seiendes, aber nicht jedes Seiende ist ewig.

Denn auch dem Werdenden kommt irgendwie die Teilhabe am Sein <: am Seienden> zu, sofern es nicht ganz und gar Nichtseiendes ist; wenn aber das Werdende nicht ganz und gar Nichtseiendes ist, dann ist es irgendwie seiend. Das Ewige kommt dem Werdenden gar nicht zu, am wenigsten, was auch nicht an der Ewigkeit im Sinne der Gesamt-Zeit Anteil hat. Aber jedes Aionartige ist immer; es hat nämlich am Aion teil, welcher das Ewig-Sein dem gibt, von dem an ihm partizipiert wird. Am Seienden also wird von mehr partizipiert als am Aion. Das Seiende ist also jenseits des Aion.^{P60} Wem Anteil am Aion zukommt, dem auch am Seienden; nicht aber allem, dem am Seienden <Anteil zukommt>, auch am Aion.

— 88 —

Πάν τὸ ὄντως ὄν ἢ πρὸ αἰώνος ἐστὶν ἢ ἐν τῷ αἰῶνι ἢ μετέχον αἰώνος.

ὅτι μὲν γὰρ ἐστὶ πρὸ αἰώνος, δέδεικται. ἀλλὰ μὴν καὶ ἐν τῷ αἰῶνι· ὁ γὰρ αἰὼν τὸ ἀεὶ μετὰ τοῦ ὄντος ἔχει. καὶ μετέχον αἰώνος· τὸ γὰρ αἰώνιον πᾶν μεθέξει καὶ τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ ὄντος αἰώνιον λέγεται. τοῦτο μὲν γὰρ κατὰ μέθεξιν ἄμφο ἔχει, καὶ τὸ ἀεὶ καὶ τὸ ὄν· ὁ δὲ αἰὼν τὸ μὲν ἀεὶ πρώτως, τὸ δὲ ὄν κατὰ μέθεξιν· τὸ δὲ ὄν αὐτὸ πρώτως ὄν ἐστὶν.

— 89 —

Πάν τὸ ὄντως ὄν ἐκ πέρατός ἐστι καὶ ἀπείρου.

εἰ γὰρ ἀπειροδύναμόν ἐστι, δηλὸν ὅτι ἄπειρόν ἐστι, καὶ ταύτη ἐκ τοῦ ἀπείρου ὑφέστηκεν. εἰ δὲ ἀμερὲς καὶ ἐνοσιδές, ταύτη πέρατος μετείληφε· τὸ γὰρ ἐνὸς μετασχὼν πεπερασται. ἀλλὰ μὴν ἀμερὲς ἅμα καὶ ἀπειροδύναμόν ἐστὶν. ἐκ πέρατος ἄρα ἐστὶ καὶ ἀπείρου πᾶν τὸ ὄντως ὄν.

— 90 —

Πάντων τῶν ἐκ πέρατος καὶ ἀπειρίας ὑποστάντων προϋπάρχει καθ' αὐτὰ τὸ πρῶτον πέρας καὶ ἡ πρώτη ἀπειρία.

εἰ γὰρ τῶν τινὸς ὄντων τὰ ἐφ' ἑαυτῶν ὄντα προϋφέστηκεν ὡς κοινὰ πάντων καὶ ἀρχηγικὰ αἴτια καὶ μὴ τινῶν, ἀλλὰ πάντων ἀπλῶς, δεῖ πρὸ τοῦ ἐξ ἄμφοῖν εἶναι τὸ πρῶτον πέρας καὶ τὸ πρώτως ἄπειρον. τὸ γὰρ ἐν τῷ μικτῷ πέρας ἀπειρίας ἐστὶ μετείληφός καὶ τὸ ἄπειρον πέρατος· τὸ δὲ πρῶτον ἐκάστου οὐκ ἄλλο ἐστὶν ἢ ὅ ἐστὶν· οὐκ ἄρα δεῖ περατοσιδές εἶναι τὸ πρώτως ἄπειρον καὶ ἀπειροσιδές τὸ πρῶτον πέρας· πρὸ τοῦ μικτοῦ ἄρα ταῦτα πρώτως.

— 91 —

Πᾶσα δύναμις ἢ πεπερασμένη ἐστὶν ἢ ἄπειρος· ἀλλ' ἢ μὲν πεπερασμένη πᾶσα ἐκ τῆς ἀπείρου δυνάμεως ὑφέστηκεν, ἢ δὲ ἄπειρος δύναμις ἐκ τῆς πρώτης ἀπειρίας.

αἰ μὲν γὰρ ποτὲ οὐσαι δυνάμεις πεπερασμέναί εἰσί, τῆς τοῦ ἀεὶ εἶναι ἀπειρίας ἀποπεσοῦσαι· αἰ δὲ τῶν ἀεὶ ὄντων ἄπειροι, μηδέποτε τὴν ἑαυτῶν ἀπολείπουσαι ὑπαρξιν.

— 92 —

Πάν τὸ πλῆθος τῶν ἀπείρων δυνάμεων μιᾶς ἐξήπται τῆς πρώτης ἀπειρίας, ἥτις οὐχ ὡς μετεχομένη δύναμις ἐστὶν, οὐδὲ ἐν τοῖς δυναμένοις ὑφέστηκεν, ἀλλὰ καθ' αὐτήν, οὐ τινὸς οὐσα δύναμις τοῦ μετέχοντος, ἀλλὰ πάντων αἰτία τῶν ὄντων.

εἰ γὰρ καὶ τὸ ὄν αὐτὸ τὸ πρῶτον ἔχει δύναμιν, ἀλλ' οὐκ ἐστὶν ἡ αὐτοδύναμις. ἔχει γὰρ καὶ πέρας· ἡ δὲ πρώτη δύναμις ἀπειρία ἐστίν. αἰ γὰρ ἄπειροι δυνάμεις διὰ μετουσίαν ἀπειρίας ἄπειροι· ἡ οὖν αὐτοαπειρία πρὸ πασῶν ἔσται δυνάμεων, δι' ἣν καὶ τὸ ὄν ἀπειροδύναμον καὶ πάντα μετέσχευ ἀπειρίας.

– 88 –

Jedes seienderweise Seiende ist entweder vor dem Aion oder im Aion, oder es hat teil am Aion.

Dass es vor dem Aion ist, ist gezeigt.^{P87} Aber es ist auch im Aion; denn der Aion hat das “immer” zusammen mit dem “Seiend.” Und es hat auch teil am Aion; denn jedes Aionartige wird auf Grund seiner Teilhabe am “immer” und am “Seiend” “ewig” genannt. Dieses nun hat der Teilhabe entsprechend beides, sowohl das “immer” wie auch das “seiend”; der Aion hat das “immer” primär, das “seiend” der Teilhabe entsprechend; das Seiende selbst ist primär seiend.

– 89 –

Jedes seienderweise Seiende besteht aus Grenze und Unbegrenztheit.

Wenn es nämlich unendlich an Kraft ist, ist klar, dass es unendlich ist, und in dieser Hinsicht besteht es aus der Unbegrenztheit. Wenn es aber unteilbar und einheitsförmig ist, hat es in dieser Hinsicht an der Grenze teil, denn was an der Einheit teilhat, ist begrenzt. Es ist aber zugleich unteilbar^{P47} und unendlich an Kraft.^{P84} Folglich besteht jedes seienderweise Seiende aus Grenze und Unbegrenztheit.

– 90 –

Allem aus Grenze und Unbegrenztheit Bestehenden gegenüber bestehen vorweg ihnen selbst gemäss die erste Grenze und die erste Unbegrenztheit.

Wenn nämlich vor dem etwas Seienden das an sich Seiende vorweg besteht als allem gemeinsamer und ursprünglicher Grund <: Pl.> und nicht nur von irgendwelchen <Seienden, Pl.>, sondern von allem schlechthin,^{P23} dann müssen vor dem Aus-beidem die erste Grenze und das primär Unendliche sein. Die Grenze im Gemischten <: im Aus-beidem> nimmt teil an der Unendlichkeit und die Unendlichkeit an der Grenze; das Erste von jedem ist aber nichts anderes, als was es ist: das primär Unendliche darf also nicht grenzartig sein und die erste Grenze nicht unendlichartig; dieses ist vor dem Gemischten in primärer Weise.

– 91 –

Jede Kraft ist entweder begrenzt oder unbegrenzt; aber jede begrenzte kommt ins Dasein aus der unbegrenzten Kraft, die unbegrenzte Kraft aber aus der ersten Unbegrenztheit.

Die Kräfte, die je einmal sind, sind begrenzt, denn sie sind herausgefallen aus der Unendlichkeit des Ewig-Seins <: einai>; die <Kräfte> des immer Seienden sind unendlich, da sie niemals ihr eigenes Dasein verlassen.

– 92 –

Alle unendlichen Kräfte¹⁸ hängen ab von der ersten Unbegrenztheit, die weder so ist wie eine Kraft, woran etwas teilhat, noch so, dass sie in Mächtigem <: pl.> besteht, sondern gemäss ihr selbst ist, nicht als Kraft von einem Teilhabenden, sondern als Grund von allem Seienden.^{P84, P85}

Auch wenn nämlich das erste Seiende selbst Kraft hat, ist es doch nicht Kraft selbst. Denn es <: das Seiende> hat eine Grenze;^{P89} die erste Kraft aber ist Unbegrenztheit. Die unendlichen Kräfte sind wegen ihres Mitseins mit der Unendlichkeit unendlich. Die Unendlichkeit selbst nun müsste vor allen Kräften sein, durch sie ist auch das Seiende unendlich an Kraft,^{P86} und <durch sie> hat alles an der Unendlichkeit teil.

¹⁸ Die ganze Menge der unendlichen Kräfte ...

οὔτε γὰρ τὸ πρῶτον ἡ ἀπειρία (μέτρον γὰρ πάντων ἐκεῖνο, τάγαθὸν ὑπάρχον καὶ ἓν) οὔτε τὸ ὄν (ἄπειρον γὰρ τοῦτο, ἀλλ' οὐκ ἀπειρία)· μεταξὺ ἄρα τοῦ πρώτου καὶ τοῦ ὄντος ἡ ἀπειρία, πάντων αἰτία τῶν ἀπειροδυνάμων καὶ αἰτία πάσης τῆς ἐν τοῖς οὖσιν ἀπειρίας.

— 93 —

Πᾶν τὸ ἄπειρον ἐν τοῖς οὖσιν οὔτε τοῖς ὑπερκειμένοις ἄπειρόν ἐστιν οὔτε ἑαυτῷ.

ὅ γὰρ ἄπειρον ἕκαστον, τούτῳ καὶ ἀπερίγραφον ὑπάρχει. πᾶν δὲ ἐν ἐκείνοις ἑαυτῷ τε ὄριστα καὶ τοῖς πρὸ αὐτοῦ πᾶσι. μόνοις δὲ λείπεται τοῖς καταδεεστέροις ἄπειρον εἶναι τὸ ἐν ἐκείνοις ἄπειρον, ὧν ὑπερήπλωται τῇ δυνάμει τοσοῦτον ὥστε πᾶσιν αὐτοῖς ἀπερίληπτον ὑπάρχειν. κἂν γὰρ ἐφ' ὅσον οὖν ἐκεῖνα πρὸς αὐτὸ ἀνατείνηται, ἀλλ' ἔχει τι πάντως ἀπ' αὐτῶν ἐξηρημένον· κἂν εἰσὶ πάντα εἰς αὐτό, ἀλλ' ἔχει τι κρύφιον τοῖς δευτέροις καὶ ἀκατάληπτον· κἂν ἐξελίττη τὰς ἐν αὐτῷ δυνάμεις, ἀλλ' ἔχει τι δι' ἔνωσην ἀνυπέρβλητον, συνεσπειραμένον, ἐκβεβηκὸς τῆς ἐκείνων ἀνελίξεως. ἑαυτὸ δὲ συνέχον καὶ ὀρίζον οὐκ ἂν ἑαυτῷ ἄπειρον ὑπάρχοι· οὐδὲ πολλῷ μᾶλλον τοῖς ὑπερκειμένοις, μοῖραν ἔχον τῆς ἐν ἐκείνοις ἀπειρίας· ἀπειρότεροι γὰρ αἱ τῶν ὀλικωτέρων δυνάμεις, ὀλικώτεροι οὖσαι καὶ ἐγγυτέρω τεταγμένα τῆς πρωτίστης ἀπειρίας.

— 94 —

Πᾶσα μὲν αἰδιότης ἀπειρία τίς ἐστιν· οὐ πᾶσα δὲ ἀπειρία αἰδιότης.

πολλὰ γὰρ τῶν ἀπείρων οὐ διὰ τὸ αἰεὶ ἔχει τὸ ἄπειρον, ὥσπερ καὶ ἡ κατὰ τὸ ποσὸν ἀπειρία καὶ ἡ κατὰ τὸ πηλίκον καὶ ἡ τῆς ὕλης ἀπειρία καὶ εἴ τι ἄλλο τοιοῦτον, ἢ διὰ τὸ ἀδιεξίτητον ἄπειρον ὑπάρχον ἢ διὰ τὸ ἀόριστον τῆς οὐσίας. ὅτι δὲ ἡ αἰδιότης ἀπειρία δηλον· τὸ γὰρ μηδέποτε ἐπιλείπον ἄπειρον· τοῦτο δὲ τὸ αἰεὶ, τὴν ὑπόστασιν ἀνέκλειπτον ἔχον. ἢ ἄρα ἀπειρία πρὸ τῆς αἰδιότητός ἐστι· τὸ γὰρ πλείονων ὑποστατικὸν καὶ ὀλικώτερον αἰτιώτερόν ἐστιν. ἐπέκεινα ἄρα τοῦ αἰῶνος ἡ πρώτη ἀπειρία [καὶ ἡ αὐτοαπειρία πρὸ αἰῶνος].¹⁹

— 95 —

Πᾶσα δύναμις ἐνικωτέρα οὖσα τῆς πληθυνομένης ἀπειροτέρα.

εἰ γὰρ ἡ πρώτη ἀπειρία τοῦ ἐνὸς ἐγγυτάτω, καὶ τῶν δυνάμεων ἡ τῷ ἐνὶ συγγενεστέρα τῆς ἀφισταμένης ἐκείνου μειζόνως ἄπειρος· πληθυνομένη γὰρ ἀπόλλυσι τὸ ἐνοειδές, ἐν ᾧ μένουσα τὴν πρὸς τὰς ἄλλας εἶχεν ὑπεροχὴν, συνεχομένη διὰ τὴν ἀμέρειαν. καὶ γὰρ ἐν τοῖς μεριστοῖς αἱ δυνάμεις συναγόμεναι μὲν πολλαπλασιάζονται, μεριζόμεναι δὲ ἀμυδροῦνται.

— 96 —

Παντὸς πεπερασμένου σώματος ἡ δύναμις, ἄπειρος οὖσα, ἀσώματος ἐστιν.

εἰ γὰρ σωματικὴ, εἰ μὲν τὸ σῶμα τοῦτο ἄπειρον, ἔσται ἐν πεπερασμένῳ ἄπειρον. εἰ δὲ πεπερασμένον, οὐ καθὸ σῶμα ἄρα, κατὰ τοῦτο δύναμις ἐστιν· εἰ γάρ, ἢ σῶμα, πεπεράσται, ἢ δὲ δύναμις, ἄπειρος, οὐκ ἔσται, καθὸ σῶμα, δύναμις. ἀσώματος ἄρα ἢ ἐν τῷ πεπερασμένῳ σώματι δύναμις ἐνοῦσα ἄπειρος.

¹⁹ Dodds: καὶ ἡ αὐτοαπειρία πρὸ αἰῶνος *seclusi*.

Aber weder ist die Unendlichkeit das Erste (Mass von allem ist jenes, das als das Gute^{P12} und Einheit ist)^{P13} noch auch das Seiende (dies ist zwar unendlich, aber nicht Unendlichkeit); also ist die Unendlichkeit zwischen dem Ersten und dem Seienden als Grund von allem, das unendliche Kraft hat, und als Grund jeder Unendlichkeit im Seienden <: pl.>.

– 93 –

Jedes Unendliche im Seienden <: pl.> ist unendlich weder für das, was über ihm liegt, noch für sich selbst.

Denn für jenes, wofür ein jedes unendlich ist, dafür ist es auch unbegrenzt. Jedes in jenem <: im Seienden, pl.> aber ist durch sich selbst begrenzt und auch durch alles vor ihm. So bleibt, dass unendlich zu sein in jenem nur für das Schwächere gilt in der Weise, wie in jenem das Unendliche ist, in Bezug worauf es so sehr über-vereinfacht ist durch die Kraft, dass es allem unfassbar ist. Denn wenn jenes <: das Schwächere> auch nur um ein wenig zu ihm <: dem Seienden> hin strebt, hat es doch jedenfalls etwas, das aus ihm herausgehoben ist; selbst wenn alles in es hinein ginge, hat es <: das Seiende> noch etwas dem Zweiten Verborgenes und Unfassbares; und wenn es die Kräfte in sich entfaltet, hat es doch etwas wegen der Einigung Unübertreffbares, etwas sich Zusammenziehendes, das die Entfaltung von jenem <: dem Schwächeren> übersteigt. Wenn es sich selbst zusammenhielte und begrenzte, wäre es nicht für sich selbst unendlich; und um vieles mehr noch nicht für das vor ihm Liegende, da es <nur> einen Anteil der Unendlichkeit in jenem hat; unendlicher nämlich sind die Kräfte des Allgemeineren; wenn sie allgemeiner sind, sind sie auch der allerersten Unbegrenztheit näher gestellt.

– 94 –

Jede Ewigkeit ist eine Art Unendlichkeit, aber nicht jede Unendlichkeit ist Ewigkeit.

Vieles vom Unendlichen hat das Unendliche nicht wegen des „immer,“ wie etwa die Unendlichkeit nach dem Irdendwieviel und die nach dem Irgendwie-alt und die Unendlichkeit der Hyle, und wenn es noch anderes dergleichen gibt; oder <dann liegt> Unendlichkeit vor, weil es nicht durchgegangen werden kann oder wegen der Unbestimmtheit des Seins. Dass die Ewigkeit aber Unendlichkeit ist, ist klar; das niemals Aufhörende ist eben unendlich. Dies aber ist das „immer“, den Bestand ohne Unterbrechung zu haben. Die Unendlichkeit ist folglich vor der Ewigkeit; was eben mehr aufstellt ist und allgemeiner ist, ist in höherem Masse Grund.^{P60} Jenseits des Aion ist also die erste Unbegrenztheit [und die Unbegrenztheit selbst vor dem Aion].

– 95 –

Jede Kraft, die eher einigt, ist in höherem Masse unendlich als eine, die vermehrt.

Wenn nämlich die erste Unendlichkeit der Einheit am nächsten ist,^{P92} dann ist auch von den Kräften die der Einheit verwandtere in höherem Masse unendlich als jene, die von jenem abfällt; denn die, die vermehrt, zerstört das Einheitsartige, wenn sie darin bliebe, hätte sie Überlegenheit gegenüber den anderen, da sie eben zusammen gehalten wäre durch die Teillosigkeit. Denn auch in dem, was Teile hat, werden die Kräfte, wenn sie zusammengeführt werden, verstärkt, wenn sie geteilt werden, geschwächt.

– 96 –

Die Kraft jedes begrenzten Körpers ist unkörperlich, wenn sie unendlich ist.

Wenn sie nämlich körperlich wäre und wenn dieser Körper unendlich wäre, wäre ein Unendliches in einem Begrenzten. Wenn er <: der Körper> aber begrenzt ist, dann hat er nicht in der Hinsicht Kraft, in der er Körper ist. Wenn er, sofern er Körper ist, begrenzt wäre, sofern er Kraft ist, unendlich wäre, dann wäre eben die Kraft nicht so wie der Körper. Folglich ist die in einem Körper seiende unendliche Kraft unkörperlich.

Πάν τὸ καθ' ἑκάστην σειρὰν ἀρχικὸν αἴτιον τῇ σειρᾷ πάση τῆς ἑαυτοῦ μεταδίδωσιν ιδιότητος· καὶ ὃ ἐστὶν ἐκεῖνο πρῶτως, τοῦτό ἐστὶν αὕτη καθ' ὑφesiν.

εἰ γὰρ ἠγεῖται τῆς ὅλης σειρᾶς, καὶ πάντα τὰ σύστοιχα πρὸς αὐτὸ συντέτακται, δῆλον δὴ ὅτι πᾶσι τὴν μίαν ιδέαν, καθ' ἣν ὑπὸ τὴν αὐτὴν τέτακται σειρὰν, ἐκεῖνο δίδωσιν. ἢ γὰρ ἀναιτίως πάντα τῆς πρὸς ἐκεῖνο μετέσχεν ὁμοιότητος ἢ ἀπ' ἐκείνου τὸ ταῦτόν ἐν πᾶσιν. ἀλλὰ τὸ ἀναιτίως ἀδύνατον· τὸ γὰρ ἀναιτίως καὶ αὐτόματον· τὸ δὲ αὐτόματον ἐν οἷς τάξις ἐστὶ καὶ ἀλληλουχία καὶ τὸ ἀεὶ ὡσαύτως οὐκ ἂν ποτε γένοιτο. ἀπ' ἐκείνου ἄρα τὴν ιδιότητα τῆς ἐκείνου ὑποστάσεως πᾶσα δέχεται ἢ σειρᾷ.

εἰ δὲ ἀπ' ἐκείνου, φανερόν ὅτι μετὰ ὑφέσεως καὶ τῆς προσηκούσης τοῖς δευτέροις ὑποβάσεως. ἢ γὰρ ὁμοίως ἐν τε τῷ ἠγουμένῳ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ἢ ιδιότης ὑπάρχει – καὶ πῶς ἔτι τὸ μὲν ἠγεῖται, τὰ δὲ μετ' ἐκεῖνο τὴν ὑπόστασιν ἔλαχεν; – ἢ ἀνομοίως· καὶ εἰ τοῦτο, δῆλον ὡς ἀφ' ἐνὸς τῷ πλήθει τὸ ταῦτόν, ἀλλ' οὐκ ἔμπαλιν, καὶ δευτέρως ἔστιν ἐν τῷ πλήθει τὸ πρῶτως ἐν τῷ ἐνὶ προϋπάρχον ἰδίωμα τῆς σειρᾶς ἐξαίρετον.

Πάν αἴτιον χωριστὸν πανταχοῦ ἐστὶν ἅμα καὶ οὐδαμοῦ.

τῇ μὲν γὰρ μεταδόσει τῆς ἑαυτοῦ δυνάμεώς ἐστὶ πανταχοῦ· τοῦτο γάρ ἐστὶν αἴτιον, τὸ πληρωτικὸν τῶν μεταλαγχάνειν αὐτοῦ πεφυκότων καὶ ἀρχικὸν τῶν δευτέρων πάντων καὶ παρὸν πᾶσι ταῖς τῶν ἐλλάμψεων γονίμοις προόδοις. τῇ δὲ ἀμίκτῳ πρὸς τὰ ἐν τόπῳ ὄντα οὐσία καὶ τῇ ἐξηρημένη καθαρότητι οὐδαμοῦ ἐστὶν· εἰ γὰρ χωριστὸν ἐστὶ τῶν ἀποτελεσμάτων, ὑπερίδρυται πάντων ὡσαύτως καὶ ἐν οὐδενί ἐστὶ τῶν ἑαυτοῦ καταδεεστέρων. εἴτε γὰρ πανταχοῦ μόνον ἦν, αἴτιον μὲν εἶναι οὐκ ἐκωλύετο καὶ ἐν πᾶσιν εἶναι τοῖς μετέχουσι, πρὸ πάντων δὲ οὐκ ἂν ἦν χωριστῶς· εἴτε οὐδαμοῦ, τοῦ πανταχοῦ χωρὶς, πρὸ πάντων μὲν εἶναι οὐκ ἐκωλύετο καὶ μηδενὸς εἶναι τῶν ὑποδεεστέρων, ἐν πᾶσι δὲ οὐκ ἂν ἦν ὡς τὰ αἴτια πέφυκεν ἐν τοῖς αἰτιατοῖς εἶναι, ταῖς ἑαυτῶν ἀφθόνοις μεταδόσεσιν. ἴν' οὖν καὶ αἴτιον ὑπάρχον ἐν πᾶσιν ἢ τοῖς δυναμένοις μετέχειν, καὶ χωριστὸν ὄν ἐφ' ἑαυτοῦ πρὸ πάντων ἢ τῶν ἀπ' αὐτοῦ πληρουμένων, πανταχοῦ ἐστὶν ἅμα καὶ οὐδαμοῦ.

καὶ οὐ μέρει μὲν πανταχοῦ, μέρει δὲ οὐδαμοῦ· οὕτως γὰρ ἂν αὐτὸ ἑαυτοῦ διεσπασμένον εἴη καὶ χωρὶς, εἴπερ τὸ μὲν αὐτοῦ πανταχοῦ καὶ ἐν πᾶσι, τὸ δὲ οὐδαμοῦ καὶ πρὸ τῶν πάντων· ἀλλ' ὅλον πανταχοῦ, καὶ οὐδαμοῦ ὡσαύτως. καὶ γὰρ τὰ μετέχειν αὐτοῦ δυνάμενα ὅλῳ ἐντυγχάνει καὶ ὅλον ἑαυτοῖς εὐρίσκει παρόν, κάκεινο ὅλον ἐξήρηται· τὸ γὰρ μετασχὼν οὐκ ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ κατέταξεν, ἀλλ' ἀπ' ἐκείνου μετέσχεν ὅσον χωρησαὶ δεδύνηται. καὶ οὔτε τῷ μεταδιδόναι ἑαυτοῦ στενοχωρεῖται ταῖς τῶν πλειόνων μεθέξεσι, χωρὶς ὄν· οὔτε τὰ μετέχοντα ἐλλιπῶς μεταλαγχάνει, πανταχοῦ ὄντος τοῦ μεταδιδόντος.

Jeder für die je entsprechende Reihe ursprüngliche Grund gibt der ganzen Reihe Anteil an seiner eigenen Eigenheit; und was jener im ersten Sinne ist, das ist diese <: die Reihe> in abgeschwächter Form.

Wenn er nämlich die ganze Reihe anführt und alles in derselben Reihe auf ihn hin ausgerichtet ist,^{P22} ist klar, dass jener <Grund> allem die eine Bestimmung <: Idee>, wonach es eben in dieser Reihe eingeordnet ist, gibt. Denn entweder hat alles ohne Grund an der Ähnlichkeit mit jenem teil, oder die Identität in allem <stammt> von jenem her. Aber dass es ohne Grund ist, ist unmöglich; denn das Grundlose ist auch das Spontane; das Spontane aber kommt wohl nicht vor bei dem, bei dem es Ordnung, Zusammenhalt, und das “immer in gleicher Weise” gibt. Von jenem her also übernimmt die ganze Reihe die Eigenheit der Bestehensweise von jenem.

Wenn aber von jenem, ist klar, dass das mit Schwächung und einem dem Zweiten angemessenen Abstieg <geschieht>. Entweder nämlich liegt die Eigenheit im Führenden und in dem anderen in gleicher Weise vor – wie aber wird dann das eine noch führen, aber das nach ihm den Bestand bloss bekommen? – oder eben ungleich; und wenn dies, ist klar, dass die Identität der Vielheit <: Dativ> von der Einheit her <gegeben wird>, aber nicht umgekehrt, und in der Vielheit ist sekundär das, was primär in der Einheit vorweg da ist, als Eigenart, die der Reihe enthoben ist.

Jeder absolute Grund ist zugleich überall und nirgendwo.

Durch die Vermittlung der ihm <: dem Grund> eigenen Kraft^{P97} ist es überall; dies eben ist der Grund, dass er das, was seiner Natur nach an ihm teilhaben kann, erfüllt und alles Zweite anführt und in allen fruchtbaren Hervorgängen der Erleuchtungen anwesend ist. Durch sein mit dem an einem Ort Seienden unvermischten Sein und durch seine herausgehobene Reinheit ist er nirgends; wenn er nämlich getrennt von seinen Wirkungen ist, ist er aufgestellt über allem in gleicher Weise, und er ist in keinem von dem, was schwächer ist als er. Wenn er nämlich nur überall wäre, würde er nicht gehindert, als Grund in allen Teilhabenden zu sein, er wäre aber nicht in absoluter Weise vor allem; wenn er <nur> nirgendwo wäre, ohne auch überall <zu sein>, würde nichts hindern, dass er vor allem ist und keinem von den Schwächeren gehört, aber in allen wäre er nicht, wie die Gründe aber ihrer Natur nach eben im Begründeten sein müssen mit ihren reichen Gaben. Damit nun der Grund in allem vorliegt, das an ihm teilhaben kann, und doch <davon> getrennt ist, bei sich selbst, vor allem, das von ihm her erfüllt wird, ist er überall zugleich und nirgendwo.

Dabei ist das nicht so, dass er mit einem Teil überall, mit einem anderen Teil nirgendwo wäre; so nämlich wäre er in sich selbst zerrissen und getrennt, wenn denn das eine von ihm überall und in allem, das andere nirgendwo und vor allem wäre; aber er ist ganz überall und nirgendwo in gleicher Weise. Denn auch das, was an ihm teilhaben kann, trifft auf ihn als Ganzen und findet ihn als Ganzen in sich selbst anwesend, und jener <: der Grund> ist als ganzer jenseitig; das Teilhabende hat ja nicht jenen <Grund> in sich selbst aufgestellt, sondern hat teil an jenem, soweit es ihm Platz geben kann. Und weder wird er beengt dadurch, dass er sich dadurch mitteilt, dass immer mehr teilhat <: Subst.> an ihm, da er getrennt davon ist, noch hat das Teilhabende nur mangelhaft teil, da er überall ist und sich mitteilt.

Πᾶν ἀμέθεκτον, ἢ ἀμέθεκτόν ἐστι, ταύτη ἀπ' ἄλλης αἰτίας οὐχ ὑφίσταται, ἀλλ' αὐτὸ ἀρχὴ ἐστὶ καὶ αἰτία τῶν μετεχομένων πάντων· καὶ οὕτως ἀρχὴ πᾶσα καθ' ἑκάστην σειρὰν ἀγένητος.

εἰ γὰρ ἐστὶν ἀμέθεκτον, ἐν τῇ οἰκείᾳ σειρᾷ τὸ πρωτεῖον ἔλαχε, καὶ οὐ πρόεισιν ἀπ' ἄλλων· οὐ γὰρ ἂν εἶη πρῶτον ἔτι, τὴν ιδιότητα ταύτην, καθ' ἣν ἐστὶν ἀμέθεκτον, παρ' ἄλλου τινὸς ὑποδεχόμενον. εἰ δὲ ἄλλων ἐστὶ καταδεέστερον καὶ ἀπ' ἐκείνων πρόεισιν, οὐχ ἢ ἀμέθεκτόν ἐστι, ταύτη πρόεισιν, ἀλλ' ἢ μετέχον. ἀφ' ὧν γὰρ ὥρμηται, τούτων δῆπου μετέχει, καὶ ὧν μετέχει, ταῦτα οὐκ ἔστι πρῶτως· ὃ δὲ ἀμεθέκτως ἐστὶ, τοῦτο πρῶτως ἐστίν· οὐκ ἄρα ἢ ἀμέθεκτον, ταύτη ἀπ' αἰτίας ἐστίν. ἢ μὲν γὰρ ἀπ' αἰτίας, μετέχον ἐστὶ καὶ οὐκ ἀμέθεκτον· ἢ δὲ ἀμέθεκτον, μετεχομένων αἴτιον, ἀλλ' οὐκ αὐτὸ μετέχον ἄλλων.

Πᾶσα μὲν σειρὰ τῶν ὅλων εἰς ἀμέθεκτον ἀρχὴν καὶ αἰτίαν ἀνατείνεται, πάντα δὲ τὰ ἀμέθεκτα τῆς μιᾶς ἐξέχεται τῶν πάντων ἀρχῆς.

εἰ γὰρ ἐκάστη σειρὰ ταυτόν τι πέπονθεν, ἔστι τι ἐν ἐκάστη ἡγεμονοῦν τὸ τῆς ταυτότητος αἴτιον· ὡς γὰρ τὰ ὄντα πάντα ἀφ' ἐνός, οὕτω καὶ πᾶσα σειρὰ ἀφ' ἐνός.

πᾶσαι δὲ αἰ ἀμέθεκτοι μονάδες εἰς τὸ ἐν ἀνάγονται, διότι πᾶσαι τῷ ἐνὶ ἀνάλογον· ἢ οὖν ταυτόν τι καὶ αὐταὶ πεπόνθησιν, τὴν πρὸς τὸ ἐν ἀναλογίαν, ταύτη εἰς τὸ ἐν αὐταῖς ἢ ἀναγωγὴ γίνεται. καὶ ἢ μὲν ἀπὸ τοῦ ἐνός πᾶσαι, οὐδεμία τούτων ἀρχὴ ἐστίν, ἀλλ' ὡς ἀπ' ἀρχῆς ἐκείνης· ἢ δὲ ἐκάστη ἀμέθεκτος, ταύτη ἀρχὴ ἐκάστη. τινῶν οὖν ἀρχαὶ οὐσαι τῆς πάντων ἀρχῆς ἐξέχονται. πάντων γὰρ ἀρχὴ ἐστὶν ἢς πάντα μετείληφε· μετείληφε δὲ μόνου πάντα τοῦ πρώτου, τῶν δὲ ἄλλων οὐ πάντα, ἀλλὰ τινά. διὸ καὶ τὸ ἀπλῶς πρῶτον ἐκεῖνο, τὰ δὲ ἄλλα πρὸς τινὰ μὲν τάξιν ἐστὶ πρῶτα, ἀπλῶς δὲ οὐ πρῶτα.

Πάντων τῶν νοῦ μετεχόντων ἡγεῖται ὁ ἀμέθεκτος νοῦς, καὶ τῶν τῆς ζωῆς ἢ ζωῆς, καὶ τῶν τοῦ ὄντος τὸ ὄν· αὐτῶν δὲ τούτων τὸ μὲν ὄν πρὸ τῆς ζωῆς, ἢ δὲ ζωὴ πρὸ τοῦ νοῦ.

διότι μὲν γὰρ ἐν ἐκάστη τάξει τῶν ὄντων πρὸ τῶν μετεχομένων ἐστὶ τὰ ἀμέθεκτα, δεῖ πρὸ τῶν νοερῶν εἶναι τὸν νοῦν καὶ πρὸ τῶν ζώντων τὴν ζωὴν καὶ πρὸ τῶν ὄντων τὸ ὄν. διότι δὲ προηγείται τὸ τῶν πλειόνων αἴτιον ἢ τὸ τῶν ἐλαττόνων, ἐν ἐκείνοις τὸ μὲν ὄν ἔσται πρώτιστον· πᾶσι γὰρ πάρεστιν, οἷς ζωὴ καὶ νοῦς (ζῶν γὰρ πᾶν καὶ νοήσεως μετέχον ἔστιν ἐξ ἀνάγκης), οὐκ ἔμπαλιν δέ (οὐ γὰρ τὰ ὄντα πάντα ζῆ καὶ νοεῖ). δευτέρα δὲ ἡ ζωὴ· πᾶσι γὰρ, οἷς νοῦ μέτεστι, καὶ ζωῆς μέτεστιν, οὐκ ἔμπαλιν δέ· πολλὰ γὰρ ζῆ μὲν, γνώσεως δὲ ἄμοιρα ἀπολείπεται. τρίτος δὲ ὁ νοῦς· πᾶν γὰρ τὸ γνωστικὸν ὁπωσοῦν καὶ ζῆ καὶ ἔστιν. εἰ οὖν πλειόνων αἴτιον τὸ ὄν, ἐλαττόνων δὲ ἡ ζωὴ, καὶ ἔτι ἐλαττόνων ὁ νοῦς, πρώτιστον τὸ ὄν, εἶτα ζωὴ, εἶτα νοῦς.

– 99 –

Jedes, woran nichts teilhat, besteht, sofern nichts an ihm teilhat, nicht von einem anderen Grund her, sondern ist selbst Ursprung und Grund von allem, woran etwas teilhat; und so ist jeder Ursprung bei jeder Reihe ungeworden.

Wenn nämlich nichts an ihm teilhat, hat es in der ihm eigenen Reihe den ersten Platz^{P24} und geht nicht hervor von anderem; denn dann wäre es nicht mehr Erstes, wenn es diese Eigenheit, nach der es unpartizipiert ist, von einem anderen übernommen hätte. Wenn es aber bedürftiger ist als anderes und von jenem her hervorgeht, geht es nicht insofern hervor, als es unpartizipiert ist, sondern sofern es teilhat. Wovon es seinen Ausgang nimmt, daran hat es doch teil, und woran es teilhat, dieses ist es nicht im primären Sinn; was es aber unpartizipiert ist, das ist es primär; es ist also nicht, insofern es unpartizipiert ist, von einem Grund her; sofern es nämlich von einem Grund her ist, hat es teil und ist nicht unpartizipiert, sofern es aber unpartizipiert ist, ist es Grund dessen, woran etwas teilhat, es hat aber nicht selbst teil an anderem.

– 100 –

Jede Reihe von Ganzen bezieht sich auf einen Ursprung und einen Grund, woran nichts teilhat, alles aber, woran nichts teilhat, hängt ab vom numerisch einen Ursprung von allem.

Wenn nämlich jede Reihe etwas irgendwie Identisches erfahren hat, gibt es in jeder etwas, das den Grund der Identität mit sich führt. Wie nämlich alles Seiende von der Einheit her ist,^{P11} so ist auch jede Reihe von der Einheit her.^{P21}

Alle Monaden, an denen nichts teilhat, lassen sich auf die Einheit zurück führen, weil alle der Einheit analog sind.^{P24} Inwiefern auch diese in etwa dieselbe Erfahrung haben, nämlich die Analogie in Bezug auf die Einheit, insofern gibt es nun auch die Hinführung für sie zur Einheit hin. Und insofern alle von der Einheit <abstammen>, ist keine davon Ursprung, sondern von jenem Ursprung her; insofern aber an keiner etwas teilhat, ist jede ein Ursprung.^{P99} Sie sind nun zwar Ursprünge von einigem, aber sie hängen ab vom Ursprung von allem. Ursprung von allem ist das, woran alles teilhat; alles hat aber nur am Ersten teil, am anderen nicht alles, sondern einiges. Deswegen ist jenes das schlicht Erste, das andere ist Erstes in Bezug auf eine gewisse Ordnung, aber nicht schlicht Erstes.

– 101 –

Höher als alles, was am Nous teilhat, steht der Nous, an dem nichts teilhat, und <höher als> das am Leben <Teilhabende> das Leben, und <höher als> das am Seienden <Teilhabende> das Seiende; im Bereich dieser selbst <: Nous, Leben, Seiendes> aber ist das Seiende prioritär gegenüber dem Leben, das Leben gegenüber dem Nous.

Weil nämlich in jeder Ordnung des Seienden vor dem, woran etwas teilhat, das ist, woran nichts teilhat,^{P100} muss vor dem Nousartigen der Nous, vor dem Lebendigen das Leben und vor dem <vielen> Seienden das <eine> Seiende sein. Weil der Grund von mehrerem vor dem von weniger steht,^{P60} ist unter jenen das Seiende das Allererste. Es ist nämlich allem gegenwärtig, dem auch Leben und Nous <gegenwärtig ist> (jedes Lebendige und am Denken Teilhabende *ist* notwendig), aber nicht umgekehrt (denn nicht alles Seiende lebt und denkt). Das Leben ist dabei das Zweite; alles, was Nous hat, hat auch Leben, aber nicht umgekehrt; vieles nämlich lebt, hat aber keinen Anteil an der Erkenntnis. Der Nous ist der Dritte; alles wie auch immer Erkennende lebt auch und *ist*. Wenn das Seiende nun Grund von mehrerem ist, das Leben von weniger und von noch weniger der Nous, dann ist das Seiende das Allererste, dann das Leben, dann der Nous.

Πάντα μὲν τὰ ὀπωσοῦν ὄντα ἐκ πέρατός ἐστι καὶ ἀπείρου διὰ τὸ πρότως ὄν· πάντα δὲ τὰ ζῶντα ἑαυτῶν κινητικὰ ἐστι διὰ τὴν ζωὴν τὴν πρώτην· πάντα δὲ τὰ γνωστικὰ γνώσεως μετέχει διὰ τὸν νοῦν τὸν πρῶτον.

εἰ γὰρ τὸ καθ' ἑκάστην σειρὰν ἀμέθεκτον τῆς οἰκείας ιδιότητος πᾶσι τοῖς ὑπὸ τὴν αὐτὴν σειρὰν μεταδίδωσι, δηλὸν δὴ ὅτι καὶ τὸ ὄν τὸ πρῶτιστον μεταδίδωσι πᾶσι πέρατος ἅμα καὶ ἀπειρίας, μικτὸν ὑπάρχον ἐκ τούτων πρότως· καὶ ἡ ζωὴ τῆς παρ' ἑαυτῆ κινήσεως (καὶ γὰρ ἡ ζωὴ πρώτη πρόοδος ἐστι καὶ κινήσις ἀπὸ τῆς μονίμου τοῦ ὄντος ὑποστάσεως)· καὶ ὁ νοῦς τῆς γνώσεως (πάσης γὰρ γνώσεως ἡ ἀκρότης ἐστὶν ἐν νῶ, καὶ νοῦς τὸ πρότως γνωστικόν).

Πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἑκάστῳ· καὶ γὰρ ἐν τῷ ὄντι καὶ ἡ ζωὴ καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῇ ζωῇ τὸ εἶναι καὶ τὸ νοεῖν, καὶ ἐν τῷ νῶ τὸ εἶναι καὶ τὸ ζῆν, ἀλλ' ὅπου μὲν νοερῶς, ὅπου δὲ ζωτικῶς, ὅπου δὲ ὄντως ὄντα πάντα.

ἐπεὶ γὰρ ἕκαστον ἢ κατ' αἰτίαν ἐστὶν ἢ καθ' ὑπαρξιν ἢ κατὰ μέθεξιν, ἐν τε τῷ πρώτῳ τὰ λοιπὰ κατ' αἰτίαν ἐστὶ, καὶ ἐν τῷ μέσῳ τὸ μὲν πρῶτον κατὰ μέθεξιν τὸ δὲ τρίτον κατ' αἰτίαν, καὶ ἐν τῷ τρίτῳ τὰ πρὸ αὐτοῦ κατὰ μέθεξιν, καὶ ἐν τῷ ὄντι ἄρα ζωὴ προεἰληπται καὶ νοῦς, ἑκάστου δὲ κατὰ τὴν ὑπαρξιν χαρακτηριζομένου καὶ οὔτε κατὰ τὴν αἰτίαν (ἄλλων γὰρ ἐστὶν αἴτιον) οὔτε κατὰ τὴν μέθεξιν (ἀλλαχόθεν γὰρ ἔχει τοῦτο, οὐ μετεἰληφεν), ὄντως ἐστὶν ἐκεῖ καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ νοεῖν, ζωὴ οὐσιώδης καὶ νοῦς οὐσιώδης· καὶ ἐν τῇ ζωῇ κατὰ μέθεξιν μὲν τὸ εἶναι, κατ' αἰτίαν δὲ τὸ νοεῖν, ἀλλὰ ζωτικῶς ἐκότερον (κατὰ τοῦτο γὰρ ἡ ὑπαρξιν)· καὶ ἐν τῷ νῶ καὶ ἡ ζωὴ καὶ ἡ οὐσία κατὰ μέθεξιν, καὶ νοερῶς ἐκότερον (καὶ γὰρ τὸ εἶναι τοῦ νοῦ γνωστικόν καὶ ἡ ζωὴ γνωσις).

Πᾶν τὸ πρότως αἰώνιον τὴν τε οὐσίαν καὶ τὴν ἐνέργειαν αἰώνιον ἔχει.

εἰ γὰρ πρότως μεταλαγχάνει τῆς τοῦ αἰῶνος ιδιότητος, οὐ τῇ μὲν αὐτοῦ μετέχει τῇ δὲ οὐ, ἀλλὰ πάντη μετέχει. ἢ γὰρ κατὰ τὴν ἐνέργειαν μετέχον οὐ μετέχει κατὰ τὴν οὐσίαν (ἀλλ' ἀδύνατον· ἢ γὰρ ἐνέργεια κρείττων ἔσται τῆς οὐσίας)· ἢ κατ' οὐσίαν μετέχον οὐ μετέχει κατὰ τὴν ἐνέργειαν, καὶ ἔσται πρότως αἰώνιον τὸ αὐτὸ καὶ χρόνου μετέχον πρότως, καὶ χρόνος μὲν τινων μετρήσει τὴν ἐνέργειαν πρότως, αἰῶν δὲ οὐδενός, ὁ παντὸς χρόνου κρείττων, εἴπερ τὸ πρότως αἰώνιον οὐ συνέχεται κατ' ἐνέργειαν ὑπὸ αἰῶνος. ἅπαν ἄρα τὸ πρότως αἰώνιον τὴν τε οὐσίαν ἔχει καὶ τὴν ἐνέργειαν αἰώνιον.

Πᾶν τὸ ἀθάνατον αἰδίων· οὐ πᾶν δὲ τὸ αἰδίων ἀθάνατον.

εἰ γὰρ ἀθάνατόν ἐστι τὸ αἰεὶ ζωῆς μετέχον, τὸ δὲ αἰεὶ ζωῆς μετέχον καὶ τοῦ εἶναι μετέχει, καὶ τὸ αἰεὶ ζῶν αἰεὶ ἔστιν· ὥστε τὸ ἀθάνατον πᾶν αἰδίων (ἔστι γὰρ τὸ ἀθάνατον τὸ ἀδεκτον θανάτου καὶ αἰεὶ ζῶν, αἰδίων δὲ τὸ ἀδεκτον τοῦ μὴ εἶναι καὶ αἰεὶ ὄν).

– 102 –

Alles wie auch immer Seiende ist aus Grenze und Unbegrenztheit wegen des primär Seienden; alles Lebende kann sich selbst bewegen wegen des primären Lebens; alles Erkennende hat an der Erkenntnis teil wegen des primären Nous.

Wenn nämlich das, woran in jeder Reihe nichts teilhat, allem in dieser Reihe Stehenden von seiner ihm eigenen Eigenheit Anteil gibt,^{P97} ist klar, dass das allererste Seiende allem an Grenze und Unbegrenztheit teil gibt, weil es <selbst> gemischt primär aus diesen besteht;^{P89} auch das Leben <gibt Anteil> an seiner ihm eigenen Bewegung (denn auch das erste Leben ist ein Hervorgang und eine Bewegung von der Bestehensweise des bleibenden Seienden her); auch der Nous <gibt Anteil> an der Erkenntnis (denn von jeder Erkenntnis ist der Höhepunkt im Nous, und der Nous ist das primär Erkennende).

– 103 –

Alles <ist> in allem, aber in jedem in je eigener Weise; denn auch im Seienden ist sowohl das Leben als auch der Nous und im Leben das Sein <: einai> und das Denken und im Nous das Sein <: einai> und das Leben, aber am einen Ort ist es in noetischer Weise, an einem anderen in der Weise des Lebens, an einem anderen seienderweise.

Weil jedes dem Grund oder dem Dasein oder der Teilhabe gemäss ist,^{P65} ist im Ersten das Übrige dem Grund nach, und im Mittleren <ist> einerseits das Erste der Teilhabe nach,²⁰ andererseits das Dritte dem Grund nach und im Dritten <ist> das vor ihm der Teilhabe nach; und im Seienden sind also Leben und Nous vorweggenommen, wobei jedes bestimmt ist dem Dasein nach und weder nach dem Grund (denn es ist des anderen Grund) noch auch der Teilhabe nach (denn es hat anderswo her das, woran es teilhat), in der Form des *seins* <: ὄντως> ist dort sowohl das Leben wie das Denken, das Leben seins-förmig und der Nous seinsförmig; und in dem Leben ist das Sein <: einai> der Teilhabe nach, dem Grund nach das Denken, aber in der Weise des Lebens beides (diesem gemäss nämlich ist sein Dasein); und in dem Nous sind auch das Leben und das Sein der Teilhabe nach, und in der Weise des Denkens beides (denn auch das Sein <: einai> des Nous ist erkennend, und das Leben ist Erkennen).

– 104 –

Jedes primär Ewige hat sowohl das Sein als auch das Wirken ewig.

Wenn es nämlich primär Anteil erlangt an der Eigenheit des Aion, dann hat es nicht nur in gewisser Weise an ihm teil, in gewisser Weise aber auch nicht, sondern es hat in jeder Weise teil. Entweder nämlich hat es teil dem Wirken nach, aber nicht dem Sein nach (aber das ist unmöglich: das Wirken wäre dann mächtiger als das Sein); oder es hat dem Sein nach teil, aber nicht nach dem Wirken; dann wäre dasselbe Primäre aionartig und hätte in primärer Weise an der Zeit teil, und die Zeit würde von einigem das Wirken in primärer Weise messen,^{P54} der Aion aber von nichts, obwohl er mächtiger ist als jede Zeit, wenn denn das primär Aionartige nicht dem Wirken nach vom Aion zusammengehalten wird. Jedes primär Aionartige also hat sowohl das Sein als auch das Wirken aionartig.

– 105 –

Jedes Unsterbliche ist ewig; aber nicht jedes Ewige ist unsterblich.

Wenn nämlich das unsterblich ist, was immer am Leben teilhat, und wenn das, was immer am Leben teilhat, auch am Sein <: einai> teilhat,^{P101} dann ist auch das immer Lebende immer; daher ist jedes Unsterbliche ewig (das Unsterbliche ist das, was den Tod nicht annimmt und immer lebt, ewig ist das, was das Nichtsein <: einai> nicht annimmt und immer ist).

²⁰ das heisst: das Mittlere hat am Ersten Teil.

εἰ δὲ πολλὰ τῶν ὄντων ἐστὶ καὶ κρεῖττονα καὶ χείρονα τῆς ζωῆς, ἄδεκτα ὄντα τοῦ ἀθανάτου, αἰεὶ δὲ ὄντα, οὐ πᾶν ἄρα τὸ αἰδίου ἀθάνατόν ἐστιν. ἀλλὰ μὴν ὅτι πολλὰ αἰεὶ ὄντα οὐκ ἀθάνατά ἐστι, δηλον· ἔστι γὰρ τινα τῶν ὄντων ἄμοιρα μὲν ζωῆς, αἰεὶ δὲ ὄντα καὶ ἀνώλεθρα. ὡς γὰρ ἔχει τὸ ὄν πρὸς τὴν ζωὴν, οὕτως τὸ αἰδίου πρὸς τὸ ἀθάνατον (ἢ γὰρ ἀναφαίρετος ζωὴ τὸ ἀθάνατόν ἐστι, καὶ τὸ ἀναφαιρέτως ὄν αἰδίου)· τὸ δὲ ὄν τῆς ζωῆς περιληπτικώτερον· καὶ τοῦ ἀθανάτου ἄρα τὸ αἰδίου.

— 106 —

Παντὸς τοῦ πάντη αἰωνίου κατὰ τε οὐσίαν καὶ ἐνέργειαν καὶ τοῦ τὴν οὐσίαν ἔχοντος ἐν χρόνῳ μέσον ἐστὶ τὸ πῆ μὲν αἰώνιον, πῆ δὲ χρόνῳ μετρούμενον.

τὸ γὰρ τὴν οὐσίαν ἔχον ὑπὸ χρόνου περιεχομένην κατὰ πάντα ἐστὶν ἔγχρονον (πολλῷ γὰρ πρότερον τοῦτο καὶ τὴν ἐνέργειαν ἔγχρονον ἔλαχε)· τὸ δὲ κατὰ πάντα ἔγχρονον τῷ κατὰ πάντα αἰωνίῳ πάντη ἀνόμοιον· αἰ δὲ πρόοδοι πᾶσαι διὰ τῶν ὁμοίων· ἔστιν ἄρα τι μεταξὺ τούτων. ἢ οὖν τῆ οὐσία αἰώνιον, τῆ ἐνεργείᾳ δὲ ἔγχρονον τὸ μέσον, ἢ ἀνάπαλιν. ἀλλὰ τοῦτο ἀδύνατον· ἔσται γὰρ τῆς οὐσίας ἢ ἐνεργείᾳ κρεῖττων. λείπεται δὴ θῆτερον εἶναι τὸ μέσον.

— 107 —

Πᾶν τὸ πῆ μὲν αἰώνιον, πῆ δὲ ἔγχρονον, ὄν τέ ἐστιν ἅμα καὶ γένεσις.

καὶ γὰρ τὸ αἰώνιον πᾶν ὄν ἐστι, καὶ τὸ μετρούμενον ὑπὸ χρόνου γένεσις· ὥστ' εἰ τὸ αὐτὸ χρόνου μετέχει καὶ αἰῶνος, οὐ κατὰ τὸ αὐτὸ δέ, καὶ τὸ αὐτὸ ἔσται ὄν τε καὶ γένεσις, οὐ καθ' ἓν ἄμφω.

ἐκ δὴ τούτων φανερόν ὅτι ἢ μὲν γένεσις, καὶ τὴν οὐσίαν ἔγχρονον ἔχουσα, ἀνήρηται εἰς τὸ πῆ μὲν ὄντος, πῆ δὲ γενέσεως κοινωνοῦν, αἰῶνος ἅμα καὶ χρόνου μετέχον· τοῦτο δὲ εἰς τὸ κατὰ πάντα αἰώνιον· τὸ δὲ κατὰ πάντα αἰώνιον εἰς τὸν αἰῶνα· ὁ δὲ αἰὼν εἰς τὸ ὄν τὸ προαιώνιον.

— 108 —

Πᾶν τὸ ἐν ἐκάστη τάξει μερικὸν διχῶς μετέχειν δύναται τῆς ἐν τῇ προσεχῶς ὑπερκειμένη διακοσμήσει μονάδος· ἢ διὰ τῆς οἰκείας ὁλότητος, ἢ διὰ τοῦ ἐν ἐκείνῃ μερικῷ καὶ συστοίχου πρὸς αὐτὸ κατὰ τὴν πρὸς ὅλην τὴν σειρὰν ἀναλογίαν.

εἰ γὰρ δι' ὁμοιότητος ἢ ἐπιστροφή πᾶσι, καὶ ἔστι τῷ ἐν τῇ ὑπερκειμένη τάξει μοναδικῷ καὶ ὅλῳ τὸ ἐν τῇ καταδεεστέροι μερικὸν ἀνόμοιον καὶ ὡς ὅλῳ μερικὸν καὶ ὡς τάξεως ἄλλης καὶ ἄλλης, πρὸς δὲ τὸ ἐκ τῆς αὐτῆς σειρᾶς ὅλον ὅμοιον διὰ τὴν τῆς ιδιότητος κοινωνίαν καὶ πρὸς τὸ τῆς ὑπερκειμένης προσεχῶς ὁμοταγὲς διὰ τὴν ἀνάλογον ὑπόστασιν, δηλον δὴ ὅτι διὰ τούτων αὐτῶ μέσων ἢ πρὸς ἐκεῖνο γίνεσθαι πέφυκεν ἐπιστροφή ὡς δι' ὁμοίων, ἀνόμοιον <ὄν>.²¹ τὸ μὲν γὰρ ὡς μερικῷ μερικὸν ὅμοιον, τὸ δὲ ὡς τῆς αὐτῆς ὄν σειρᾶς οἰκείον· ἐκεῖνο δὲ τὸ τῆς ὑπερκειμένης ὅλον κατ' ἀμφοτέρα ἀνόμοιον.

²¹ Dodds: ὄν *addidi*.

Wenn viele Seienden sowohl mächtiger als auch geringer als das Leben sind, weil sie zwar das Unsterbliche nicht annehmen, aber immer sind, dann ist nicht jedes Ewige unsterblich. Aber dass viele immer Seienden nicht unsterblich ist, ist klar; denn es gibt gewisse Seiende, die am Leben keinen Anteil haben, aber immer sind und unzerstörbar sind. Wie sich nämlich das Seiende zum Leben verhält, so das Ewige zum Unsterblichen (das Leben nämlich, das man nicht aufheben kann, ist das Unsterbliche, und das Seiende, das man nicht aufheben kann, ist ewig); das Seiende umfasst mehr als das Leben; deshalb <umfasst> auch das Ewige <mehr> als das Unsterbliche.

– 106 –

Von allem in jeder Weise Ewigen, sowohl dem Sein als auch dem Wirken nach, und von dem das Sein in der Zeit Habenden, steht in der Mitte das in gewisser Weise Ewige, in gewisser Weise aber durch die Zeit Gemessene.

Was nämlich sein Sein durch die Zeit umfasst hat, ist in jeder Hinsicht innerzeitlich (noch viel mehr hat dieses auch das Wirken innerzeitlich); das in jeder Hinsicht Innerzeitliche ist dem in jeder Hinsicht Aionartigen gänzlich ungleich; die Hervorgänge <vollziehen> sich immer durch Ähnliches;^{P29} es gibt also etwas zwischen diesen. Entweder also ist das Mittlere durch sein Sein aionartig, durch die Wirken aber innerzeitlich, oder umgekehrt. Aber dies ist unmöglich; so wäre das Wirken mächtiger als das Sein. So bleibt, dass das andere das Mittlere ist.

– 107 –

Jedes in gewisser Weise Ewige, in gewisser Weise aber Innerzeitliche ist zugleich Seiendes und Werdendes <: Werden>.

Denn auch jedes Ewige ist Seiendes,^{P87} und das durch die Zeit Gemessene ist Werdendes <: Werden>;^{P50} wenn daher dasselbe an der Zeit und am Aion teilhat, aber nicht in derselben Hinsicht, dann wäre dasselbe Seiendes und Werdendes, <allerdings> nicht beides in einer Hinsicht.

[C] Daraus erhellt, dass das Werden, da es auch sein Sein innerzeitlich hat, abhängt von dem, das in gewisser Weise zwar mit dem Seienden, in gewisser Weise aber auch mit dem Werden etwas gemeinsam hat und so zugleich am Aion und an der Zeit teilhat. Dies aber ist <abhängig> von dem in jeder Hinsicht Ewigen; das in jeder Hinsicht Ewige <ist abhängig> vom Aion,^{P53} der Aion vom vor-aionischen Seienden.^{P87}

– 108 –

Jedes Einzelne in jeder Ordnung <: taxis> kann in zweifacher Weise teilhaben an der Monade in der unmittelbar darüberliegenden Ordnung <: diakosmesis>; entweder durch die ihm <: dem Einzelnen> eigene Ganzheit oder durch das in jener <: diakosmesis> Einzelne und in Bezug auf es Gleichrangige, gemäss der Analogie für die ganze Reihe.

Wenn nämlich die Rückwendung für alles sich vermittelt Ähnlichkeit <vollzieht>^{P32} und auch gegenüber dem Monadischen und Ganzen in der darüberliegenden Ordnung <: taxis> das in der schwächeren <Ordnung> Einzelne ungleich ist, sowohl sofern es ein Einzelnes gegenüber einem Ganzen ist, als auch, sofern es einer je anderen Ordnung zugehört, <wenn es weiter> in Bezug auf das Ganze seiner eigenen Ordnung ähnlich ist wegen der Gemeinschaft der Eigenheit und in Bezug auf das unmittelbar darüberliegende Gleichrangige wegen der analogen Bestehensweise, dann ist klar, dass vermittelt dieser für es Mittleren die Rückwendung zu jenem entstehen kann, da sie sich durch Ähnliches <vollzieht>, es aber unähnlich ist. Das eine ist dem Einzelnen als Einzelnem gleich, das andere, sofern es zur gleichen Reihe gehört; jenes Ganze aber von der darüberliegenden <Diakosmesis> ist in beiden Hinsichten ungleich.

Πᾶς μερικὸς νοῦς μετέχει τῆς ὑπὲρ νοῦν καὶ πρωτίστης ἐνάδος διὰ τε τοῦ ὅλου νοῦ καὶ διὰ τῆς ὁμοταγοῦς αὐτῶ μερικῆς ἐνάδος· καὶ πᾶσα μερικὴ ψυχὴ τοῦ ὅλου μετέχει νοῦ διὰ τε τῆς ὅλης ψυχῆς καὶ τοῦ μερικοῦ νοῦ· καὶ πᾶσα σώματος μερικὴ φύσις διὰ τε τῆς ὅλης φύσεως καὶ μερικῆς ψυχῆς μετέχει τῆς ὅλης ψυχῆς.

πᾶν γὰρ μερικὸν μετέχει τῆς ἐν τῇ ὑπερκειμένη τάξει μονάδος ἢ διὰ τῆς οἰκείας ὀλότητος ἢ διὰ τοῦ ἐν ἐκείνῃ μερικοῦ καὶ πρὸς αὐτὸ ὁμοταγοῦς.

Πάντων τῶν καθ' ἐκάστην σειρὰν διατεταγμένων τὰ μὲν πρῶτα καὶ τῇ ἑαυτῶν μονάδι συνημμένα μετέχειν δύναται τῶν ἐν τῇ ὑπερκειμένη σειρᾷ προσεχῶς ἰδρυμένων διὰ τῆς ἀναλογίας, τὰ δὲ ἀτελέστερα καὶ πολλοστὰ ἀπὸ τῆς οἰκείας ἀρχῆς οὐ πέφυκεν ἐκείνων ἀπολαύειν.

διότι γὰρ τὰ μὲν ἐστὶ συγγενῆ πρὸς ἐκεῖνα, φύσιν ἐν τῇ σφετέρᾳ τάξει λαχόντα κρείττονα καὶ θειότερα, τὰ δὲ πορρώτερον προελήλυθε, δευτέραν καὶ ὑπηρετικὴν ἀλλ' οὐ πρωτοῦργον καὶ ἡγεμονικὴν ἐν τῇ σειρᾷ πάση κεκληρωμένα πρόοδον, ἐξ ἀνάγκης τὰ μὲν ὁμοφυῶς συζεύγνυται τοῖς ἐκ τῆς ὑπερκειμένης τάξεως, τὰ δὲ ἀσύναπτά ἐστὶ πρὸς ἐκείνην. οὐ γὰρ ἅπαντα τῆς ἴσης ἐστὶν ἀξίας, κἂν ἐκ τῆς αὐτῆς ἢ διακοσμήσεως· οὐδὲ γὰρ εἷς ὁ λόγος, ἀλλ' ὡς ἀφ' ἐνὸς καὶ πρὸς ἓν [πάντα πρόεισιν ἐκ τῆς οἰκείας μονάδος].²² ὥστε οὐδὲ δύναμιν ἔλαχε τὴν αὐτήν, ἀλλὰ τὰ μὲν ὑποδέχεσθαι δύναται τὰς τῶν ὑπερκειμένων προσεχῶς μεθέξεις, τὰ δὲ ἀνομοιούμενα ταῖς ἀπὸ τῶν ἀρχῶν ἐπὶ πλείστον προόδοις τῆς τοιαύτης παρήρηται δυνάμει.

Πάσης τῆς νοερᾶς σειρᾶς οἱ μὲν εἰσι θεῖοι νόες ὑποδεξάμενοι θεῶν μεθέξεις, οἱ δὲ νόες μόνον· καὶ πάσης τῆς ψυχικῆς αἱ μὲν εἰσι νοερὰ ψυχὰ εἰς νοῦς ἀνηρημένοι οἰκείους, αἱ δὲ ψυχὰ μόνον· καὶ πάσης τῆς σωματικῆς φύσεως αἱ μὲν καὶ ψυχὰς ἔχουσιν ἐφροστώσας ἄνωθεν, αἱ δὲ εἰσι φύσεις μόνον, τῆς τῶν ψυχῶν ἄμοιροι παρουσίας.

ἐκάστης γὰρ σειρᾶς οὐχ ὅλον τὸ γένος εἰς τὸ πρὸ αὐτοῦ ἀνηρηθῆναι πέφυκεν, ἀλλὰ τὸ ἐν αὐτῇ τελειότερον καὶ συμφύεσθαι τοῖς ὑπερκειμένοις ἰκανόν. οὔτε οὖν πᾶς νοῦς θεοῦ ἐξῆπται, ἀλλ' οἱ ἀκρότατοι καὶ ἐνικώτατοι τῶν νόων (οὔτοι γὰρ ταῖς θεαῖς ἐνάσι συγγενεῖς)· οὔτε πᾶσαι ψυχὰ μετέχουσι νοῦ τοῦ μεθεκτοῦ, ἀλλ' ὅσαι νοερώταται· οὔτε πᾶσαι σωματικὰ φύσεις ἀπολαύουσι ψυχῆς παρούσης καὶ μετεχομένης, ἀλλ' αἱ τελειότεραι καὶ λογοειδέστεραι. καὶ οὗτος ἐπὶ πάντων ὁ λόγος τῆς ἀποδείξεως.

Πάσης τάξεως τὰ πρῶτα μορφήν ἔχει τῶν πρὸ αὐτῶν.

τὰ γὰρ καθ' ἐκάστην ἀκρότατα γένη διὰ τὴν ὁμοιότητα συνάπτεται τοῖς ὑπερκειμένοις καὶ διὰ τὴν συνέχειαν τῆς προόδου τῶν ὅλων· ὥστε οἷα πέρ ἐστὶν ἐκεῖνα πρῶτως, τοιαύτην ἔλαχε καὶ ταῦτα μορφήν, συγγενῆ πρὸς τὴν ἐκείνων φύσιν· καὶ φαίνεται εἶναι τοιαῦτα κατὰ τὴν ιδιότητα τῆς ὑποστάσεως, οἷα τὰ πρὸ αὐτῶν.

²² Dodds: *seclusi*.

– 109 –

Jeder einzelne Nous hat teil an der allerersten Henade über dem Nous sowohl vermittle des allgemeinen Nous als auch vermittle des diesem gleichgestellten einzelnen Henade; und jede einzelne Seele hat am ganzen Nous teil wegen der allgemeinen Seele und des einzelnen Nous; und jeder einzelne Körper <: jede einzelne Natur des Körpers> hat teil an der allgemeinen Seele sowohl wegen der allgemeinen Natur als auch wegen der einzelnen Seele.

Jedes Einzelne hat teil an der Monade in der darüberliegenden Ordnung entweder wegen seiner eigenen Ganzheit oder wegen des Einzelnen in jener <Ganzheit> und der Gleichrangigkeit mit ihm.^{P108}

– 110 –

Von allem in einer jeden Reihe <: seira> Aufgestellten kann das Erste <: Pl.> und mit seiner Monade Zusammenhängende an dem in der unmittelbar darüberliegenden Reihe Aufgestellten teilhaben wegen der Analogie; das weniger Vollkommene und am meisten vom eigenen Ursprung <Entfernte> ist seiner Natur nach nicht so, dass es jenes geniessen kann.

Weil nämlich das eine verwandt ist mit jenem und eine mächtigere und göttlichere Natur hat in seiner jeweiligen Ordnung, das andere aber weiter weggekommen ist, und weil es einen sekundären und dienenden, aber nicht einen anführenden und leitenden Hervorgang in der gesamten Reihe erlangt hat, ist zwingend das, was eine gleiche Natur hat, verbunden mit dem aus der darüberliegenden Ordnung, das andere mit jener unverbunden. Denn nicht alles ist von gleichem Wert, selbst wenn es aus derselben Welt-Ordnung <: diakosmesis> stammt. Denn <ihr> Begriff ist nicht <numerisch> einer, sondern <ihr Begriff ist> von einem her<geleitet> und auf eines hin <bezogen> [geht alles aus der ihm eigenen Monade hervor]. Daher hat es nicht dieselbe Kraft erhalten, sondern das eine kann unmittelbar die Teilhabe <: Pl.> am Darüberliegenden aufnehmen, das andere ist den Hervorgängen aus den Ursprüngen sehr ungleich und deshalb dieser Möglichkeit beraubt.

– 111 –

In jeder noetischen Reihe steht einerseits der göttliche Nous in der Vielheit, der Teilhabe an den Göttern erhalten hat, andererseits der blosse Nous in der Vielheit; und bei jeder seelischen <Reihe> sind die einen nousartige Seelen, die abhängig sind vom zugehörigen Nous in der Vielheit, die anderen nur Seelen; und von jeder körperlichen Natur haben die einen auch Seelen, die von oben her über <ihnen> stehen, die anderen sind nur Naturen, unteilhaftig der Anwesenheit der Seelen.

Bei keiner Reihe ist nämlich die ganze Gattung an das vor ihm angeknüpft, sondern nur das, was in ihr vollkommener und geeignet ist, mit dem Darüberliegenden zusammenzuwachsen.^{P110} Weder also ist jeder Nous an Gott angeknüpft, sondern nur die obersten und am meisten einheitlichen vom Nous in der Vielheit (diese nämlich sind auch den göttlichen Henaden verwandt), noch haben alle Seelen teil am Nous, an dem etwas teilhaben kann, sondern nur die am meisten nousartigen, noch auch können alle Körper die Anwesenheit einer Seele geniessen, die an sich teilhaben lässt, sondern nur die vollkommeneren und vernunftartigeren. Und diese Weise des Beweises <gilt> für alles.

– 112 –

In jeder Ordnung <: taxis> hat das Erste <: Pl.> die Gestalt dessen vor ihm.

Die höchsten Gattungen bei einer jeden <Ordnung> hängen wegen der Ähnlichkeit zusammen mit den darüberliegenden <Gattungen> und auch wegen des Zusammenhangs des Hervorgangs des Ganzen <: Pl.>; daher, was jenes primär ist, diese Gestalt hat auch dieses, verwandt mit der Natur von jenem. Und es scheint so beschaffen zu sein gemäss der Eigenheit der Bestehensweise wie das vor ihm.

Πᾶς ὁ θεῖος ἀριθμὸς ἐνιαίος ἐστίν.

εἰ γὰρ ὁ θεῖος ἀριθμὸς αἰτίαν ἔχει προηγουμένην τὸ ἐν, ὡς ὁ νοερὸς τὸν νοῦν καὶ ὁ ψυχικὸς τὴν ψυχὴν, καὶ ἔστιν ἀνάλογον τὸ πλῆθος πανταχοῦ πρὸς τὴν αἰτίαν, δηλὸν δὴ ὅτι καὶ ὁ θεῖος ἀριθμὸς ἐνιαίος ἐστίν, εἴπερ τὸ ἐν θεός· τοῦτο δέ, εἴπερ τάγαθόν καὶ ἐν ταυτόν· καὶ γὰρ τάγαθόν καὶ θεὸς ταυτόν (οὐ γὰρ μηδὲν ἐστὶν ἐπέκεινα καὶ οὐ πάντα ἐφίεται, θεὸς τοῦτο· καὶ ἀφ' οὗ τὰ πάντα καὶ πρὸς ὅ, τοῦτο δὲ τάγαθόν). εἰ ἄρα ἔστι πλῆθος θεῶν, ἐνιαίόν ἐστὶ τὸ πλῆθος, ἀλλὰ μὴν ὅτι ἔστι, δηλὸν, εἴπερ πᾶν αἴτιον ἀρχικὸν οἰκείου πλήθους ἡγεῖται καὶ ὁμοίου πρὸς αὐτὸ καὶ συγγενούς.

Πᾶς θεὸς ἐνὰς ἐστὶν αὐτοτελής, καὶ πᾶσα αὐτοτελής ἐνὰς θεός.

εἰ γὰρ τῶν ἐνάδων διττὸς ὁ ἀριθμὸς, ὡς δέδεικται πρότερον, καὶ αἱ μὲν αὐτοτελεῖς εἰσὶν αἱ δὲ ἐλλάμψεις ἀπ' ἐκείνων, τῷ δὲ ἐνὶ καὶ τάγαθῷ συγγενῆς καὶ ὁμοφυῆς ὁ θεῖος ἀριθμὸς, ἐνάδες εἰσὶν αὐτοτελεῖς οἱ θεοί.

καὶ ἔμπαλιν, εἰ ἔστιν αὐτοτελής ἐνὰς, θεός ἐστι. καὶ γὰρ ὡς ἐνὰς τῷ ἐνὶ καὶ ὡς αὐτοτελής τάγαθῷ συγγενεστάτη διαφερόντως ἐστί, καὶ κατ' ἄμφω τῆς θείας ιδιότητος μετέχει, καὶ ἔστι θεός. εἰ δὲ ἦν ἐνὰς μὲν οὐκ αὐτοτελής δέ, ἢ αὐτοτελής μὲν ἢ ὑπόστασις οὐκέτι δὲ ἐνὰς, εἰς ἐτέραν ἂν ἐτάττετο τάξιν διὰ τὴν τῆς ιδιότητος ἐξαλλαγήν.

Πᾶς θεὸς ὑπερούσιος ἐστὶ καὶ ὑπέρζωος καὶ ὑπέρνους.

εἰ γὰρ ἐνὰς ἐστὶν ἕκαστος αὐτοτελής, ἕκαστον δὲ τούτων οὐχὶ ἐνὰς ἀλλ' ἠνωμένον, δηλὸν δὴ ὅτι πάντων ἐστὶν ἐπέκεινα τῶν εἰρημένων ἅπας θεός, οὐσίας καὶ ζωῆς καὶ νοῦ. εἰ γὰρ διέστηκε μὲν ταῦτα ἀλλήλων, πάντα δέ ἐστὶν ἐν πᾶσιν, ἕκαστον τὰ πάντα ὄν ἐν ἂν οὐκ ἂν εἶη μόνον.

ἔτι δέ, εἰ τὸ πρῶτον ὑπερούσιον, ἅπας δὲ θεὸς τῆς τοῦ πρώτου σειρᾶς ἐστὶν ἢ θεός, ὑπερούσιος ἕκαστος ἂν εἶη. ἀλλὰ μὴν ὅτι τὸ πρῶτον ὑπερούσιον, φανερόν. οὐ γὰρ ταυτόν ἐνὶ τε εἶναι καὶ οὐσίᾳ εἶναι, οὐδὲ ταυτόν τὸ ἔστι καὶ τὸ ἦνται. εἰ δὲ μὴ ταυτόν, ἢ ἄμφω τὸ πρῶτον, καὶ ἔσται οὐχ ἐν μόνον ἀλλὰ τι καὶ ἄλλο παρὰ τὸ ἐν, καὶ μετέχον δὴ λοιπὸν ἐνὸς ἀλλ' οὐκ αὐτοέν· ἢ θάτερον τούτων. ἀλλ' εἰ μὲν οὐσία, ἐνδεὲς ἔσται τοῦ ἐνός· ὅπερ ἀδύνατον, εἶναι τάγαθόν καὶ τὸ πρῶτον ἐνδεές. ἐν ἄρα μόνον ἐκεῖνο· ὥστε ὑπερούσιον. εἰ δέ, ὃ ἕκαστόν ἐστι πρώτως, τούτου τὴν ιδιότητα πάσῃ τῇ σειρᾷ δίδωσι, καὶ ὁ θεῖος ἀριθμὸς ἅπας ὑπερούσιος ἐστίν.

– 113 –

Alle Götter insgesamt <: „die ganze göttliche Zahl“> sind von der Art der Einheit.

Wenn alle Götter nämlich als vorangehenden Grund die Einheit haben, wie <die Menge> des Denkerischen den Nous und <die> des Seelischen die Seele, und wenn sich die Vielheit überall zu ihrem Grund analog verhält, dann ist klar, dass auch alle Götter <: die Menge der Götter> von der Art der Einheit ist, wenn denn die Einheit Gott ist; dies aber <ist der Fall>, wenn das Gute und die Einheit identisch sind;^{P13} auch das Gute und Gott sind nämlich identisch. (In Bezug worauf nämlich nichts jenseits ist und wonach alles strebt, das ist Gott; und wovon her alles <kommt> und wohin <alles strebt>, dies ist das Gute). Wenn es also viele Götter gibt, dann sind sie von der Art der Einheit. Aber dass es sie gibt, ist klar, wenn denn jeder ursprüngliche Grund höher steht als die ihm je eigene Vielheit, die auch ihm ähnlich ist und verwandt.

– 114 –

Jeder Gott ist eine von sich selbst her vollkommene Henade, und jede von sich selbst her vollkommene Henade ist ein Gott.

Wenn nämlich die Menge der Henaden von doppelter Art ist, wie vorher gezeigt worden ist,^{P64C} und die einen von sich selbst her vollkommen sind, die anderen Erleuchtungen von jenen her sind, und wenn die Menge der Götter der Einheit und dem Guten verwandt und gleicher Natur ist,^{P113} dann sind die Götter von sich selbst her vollkommene Henaden.

Und umgekehrt, wenn es eine von sich selbst her vollkommene Henade gibt, ist sie Gott. Denn als Henade ist sie der Einheit und als von sich selbst her Vollkommenes ist sie dem Guten am meisten verwandt, und nach beiden Hinsichten hat sie teil an der göttlichen Eigenheit, und ist Gott. Wenn sie aber zwar Henade wäre, aber nicht von sich selbst her vollkommen, oder wenn ihr Bestand zwar von sich her vollkommen wäre, aber nicht eine Henade, wäre sie in eine andere Ordnung gestellt wegen dieser Änderung ihrer Eigenheit.

– 115 –

Jeder Gott ist Über-dem-Sein und Über-dem-Leben und Über-dem-Nous.

Wenn jeder <Gott> eine von sich selbst her vollkommene Henade ist,^{P144} jedes von diesen <sc. Sein, Leben, Nous> aber nicht Henade sondern nur Geeintes ist, dann ist klar, dass jeder Gott jenseits des Genannten ist, also <jenseits von> Sein, Leben und Denken.^{P5} Wenn nämlich dies voneinander unterschieden wäre, aber doch alles in allem ist,^{P103} dann wäre jedes, wenn es alles ist <sc. Sein, Leben, Nous> nicht mehr nur Eines.

Schliesslich, wenn das Erste Über-dem-Sein ist, jeder Gott aber zum Ersten in jeder Reihe gehört, sofern er Gott ist,^{P113} wäre jeder Über-dem-Sein. Aber dass das Erste Über-dem-Sein ist, ist klar. Denn „Einheit-Sein“ <: heni-te-einai> und „Sein-sein“ <: ousiai-einai> ist nicht dasselbe, und das „Es ist“ und das „Es ist geeint“ sind nicht identisch. Wenn sie aber nicht identisch sind, dann wäre das Erste entweder beides <: Sein, Einheit>, und es wäre nicht nur Einheit, sondern auch noch ein anderes neben der Einheit, und zuletzt hätte es nur teil an der Einheit, wäre aber nicht Einheit selbst;^{P4} oder das <Erste wäre nur> eines von diesen beiden <: Sein, Einheit>. Aber wenn es <nur> Sein ist, hat es Einheit nicht; das ist aber unmöglich, dass das Gute und das Erste <einer Sache> bedürftig sind.^{P10, P12} Also ist jenes nur Eines; <: wenn das Erste nur Einheit ist>, daher ist es Über-dem-Sein. Wenn aber jedes der ganzen Reihe die Eigenheit gibt, die es selbst primär ist,^{P97} dann ist die ganze Menge der Götter Über-dem-Sein.

ἐπεὶ καὶ τὰ ὅμοια παράγει πρὸ τῶν ἀνομοίων ἕκαστον τῶν ἀρχικῶν αἰτίων· εἰ ἄρα ὁ πρῶτιστος θεὸς ὑπερούσιος, καὶ θεοὶ πάντες ὑπερούσιοι (ταύτη γὰρ ὅμοιοι ἔσονται)· οὐσίαι δὲ ὄντες, ἀπὸ οὐσίας ἂν παράγοντο τῆς πρώτης, ὡς μονάδος τῶν οὐσιῶν.

— 116 —

Πᾶς θεὸς μεθεκτός ἐστι, πλὴν τοῦ ἐνός.

ὅτι μὲν γὰρ ἐκεῖνο ἀμέθεκτον, δηλόν, ἵνα μὴ μετεχόμενον καὶ τινὸς διὰ τοῦτο γεγόμενον μηκέτι πάντων ὁμοίως ἢ τῶν τε προόντων καὶ τῶν ὄντων αἴτιον.

ὅτι δὲ αἱ ἄλλαι ἐνάδες μετέχονται ἤδη, δείξομεν οὕτως. εἰ γὰρ ἔστιν ἄλλη μετὰ τὸ πρῶτον ἀμέθεκτος ἐνάς, τί διοίσει τοῦ ἐνός; ἢ γὰρ ὡσαύτως ἐν ἔστιν ὡσπερ ἐκεῖνο – καὶ πῶς τὸ μὲν δεύτερον, τὸ δὲ πρῶτον; – ἢ οὐχ ὡσαύτως, καὶ τὸ μὲν αὐτοέν, τὸ δὲ ἐν τε καὶ οὐχ ἐν. ἀλλὰ τὸ οὐχ ἐν τοῦτο εἰ μὲν μηδεμία ὑπόστασις, ἔσται μόνον ἐν· εἰ δὲ ὑπόστασις τις ἄλλη παρὰ τὸ ἐν, μετεχόμενον ἔσται τὸ ἐν ὑπὸ τοῦ οὐχ ἐνός· καὶ τὸ μὲν αὐτοτελὲς τὸ ἐν, ᾧ συνάπτει πρὸς τὸ αὐτοέν, ὥστε τοῦτο πάλιν ὁ θεός, ἢ θεός· τὸ δὲ οὐχ ἐν²³ ὑποστὰν ἐν μεθέξει τοῦ ἐνός ὑφέστηκε. μεθεκτὴ ἄρα ἐστὶ πᾶσα ἐνάς μετὰ τὸ ἐν ὑποστᾶσα, καὶ πᾶς θεὸς μεθεκτός.

— 117 —

Πᾶς θεὸς μέτρον ἐστὶ τῶν ὄντων.

εἰ γὰρ ἔστιν ἐνιαῖος ἅπας θεός, τὰ πλήθη πάντα τῶν ὄντων ἀφορίζει καὶ μετρεῖ. πάντα μὲν γὰρ τὰ πλήθη, τῆ ἐαυτῶν φύσει ἀόριστα ὄντα, διὰ τὸ ἐν ὀρίζεται· τὸ δὲ ἐνιαῖον μετρεῖν καὶ περατοῦν, οἷς ἂν παρῆ, βούλεται, καὶ περιάγειν εἰς ὄρον τὸ μὴ τοιοῦτον κατὰ τὴν αὐτοῦ δύναμιν. γίνεται γὰρ κάκεινο ἐνοειδὲς τῆ μεθέξει· τοῦτο δέ, τῆς ἀοριστίας τε καὶ ἀπειρίας ἀφίσταται· καὶ ὅσῳ μᾶλλον ἐνοειδές, τοσοῦτῳ ἦττον ἀόριστον καὶ ἄμετρον. μετρεῖται ἄρα πᾶν πλήθος τῶν ὄντων ὑπὸ τῶν θείων ἐνάδων.

— 118 —

Πᾶν ὅ τι περ ἂν ἐν τοῖς θεοῖς ἢ, κατὰ τὴν αὐτῶν ιδιότητα προϋφέστηκεν ἐν αὐτοῖς, καὶ ἔστιν ἡ ιδιότης αὐτῶν ἐνιαία καὶ ὑπερούσιος· ἐνιαίως ἄρα καὶ ὑπερουσίως πάντα ἐν αὐτοῖς.

καὶ γὰρ εἰ τριχῶς ἕκαστον ὑφέστηκεν, ἢ κατ' αἰτίαν ἢ καθ' ὑπαρξιν ἢ κατὰ μέθεξιν, πρῶτος δὲ πάντων ἀριθμὸς ὁ θεῖος ἀριθμὸς, οὐδὲν ἐν αὐτοῖς ἔσται κατὰ μέθεξιν, ἀλλὰ πάντα καθ' ὑπαρξιν ἢ κατ' αἰτίαν. ἀλλὰ καὶ ὅσα ὡς αἴτιοι πάντων προειλήφασιν, οἰκείως τῆ ἐαυτῶν ἐνώσει προειλήφασιν· καὶ γὰρ πᾶν τὸ κατ' αἰτίαν τῶν δευτέρων ἡγεμονοῦν, ὡς αὐτὸ πέφυκεν, οὕτως ἔχει τὴν αἰτίαν τῶν καταδεεστέρων. πάντα ἄρα ἔστιν ἐν τοῖς θεοῖς ἐνιαίως καὶ ὑπερουσίως.

²³ ἐν: Dodds *scripsi*.

Da jeder der ursprünglichen Gründe Ähnliches vor dem Unähnlichen hervorbringt^{P28} – wenn also der allererste Gott über dem Sein ist –, dann sind auch alle <weiteren> Götter über dem Sein (in dieser Hinsicht nämlich sind sie dann gleich); wenn sie ousiai wären, würden sie von dem ersten Sein her entstehen, da dies die Monade der ousiai ist.

– 116 –

Jeder Gott ist partizipierbar, ausser die Einheit.

Dass an jener nichts teilhaben kann, ist klar, damit es nicht, sofern sie Partizipiertes wäre, etwas Bestimmtem gehören würde und nicht mehr in gleicher Weise von allem, von dem vor dem Seienden und vom Seienden, Grund wäre.^{P24}

Dass an den anderen Henaden aber bereits Teilhabe stattfindet, werden wir wie folgt zeigen. Wenn nämlich eine andere Henade nach dem Ersten wäre, an der nichts teilhätte, was würde sie noch von der Einheit unterscheiden? Entweder wäre sie in gleicher Weise Einheit wie jene – und wie wäre dann noch das eine das Zweite, das andere das Erste? – oder nicht in gleicher Weise, und das eine wäre die Einheit selbst, das andere sowohl Einheit wie auch Nicht-Einheit. Aber wenn diese Nicht-Einheit keine Weise des Bestehens ist, wäre allein die Einheit; wenn es eine andere Weise des Bestehens neben der Einheit gäbe, würde an der Einheit von der Nicht-Einheit partizipiert; und das von sich selbst her Vollkommene ist die Einheit, dadurch ist sie mit der die Einheit selbst verbunden, daher ist dieses wiederum Gott, sofern er Gott ist;^{P114} die Nicht-Einheit besteht als Einheit nur dank ihrer Teilhabe an der Einheit. So ist also jede Henade nach der Einheit so, dass etwas an ihr teilhaben kann, und an jedem Gott kann partizipiert werden.

– 117 –

Jeder Gott ist Mass des Seienden <: pl.>.

Wenn nämlich jeder Gott von der Art der Einheit ist,^{P113} begrenzt und bemisst er alle Vielheiten von Seiendem <: pl.>. Weil nämlich alle Vielheiten auf Grund ihrer eigenen Natur unbegrenzt sind, werden sie durch die Einheit bestimmt;^{P1} das Einigende will das messen und begrenzen, bei dem es anwesend ist, und begrenzen <: in die Grenze führen>, was nicht so ist gemäss seiner eigenen Kraft. So wird auch jenes einheitsartig durch Teilhabe; dieses aber entfernt sich von der Unbestimmtheit und Unbegrenztheit. Und je <: um wie viel> mehr es einheitsartig ist, desto <: um so viel> weniger ist es unbestimmt und ohne Mass. Also wird jede Vielheit des Seienden von den göttlichen Henaden bemessen.

– 118 –

Was auch immer in den Göttern ist <: ihre Eigenschaften>, besteht gemäss ihrer Eigenheit in ihnen vorweg, und ihre Eigenheit ist von der Art der Einheit^{P113} und des Über-dem-Sein;^{P115} alles ist also in der Weise der Einheit und in der Weise des Über-dem-Seins in ihnen.

Wenn nämlich jedes dreifach besteht, entweder dem Grund nach, dem Dasein nach oder der Teilhabe nach,^{P65} und wenn die Menge der Götter die erste Anzahl von allem ist, dann wird nichts in ihnen der Teilhabe nach sein, sondern alles dem Dasein oder dem Grund nach. Aber auch was sie als Gründe von allem vorweggenommen haben, haben sie durch ihre ihnen je eigene Einigung vorweggenommen; denn alles, was dem Grund nach ist und das Zweite anführt, hat das, was es der eigenen Natur nach ist, in gleicher Weise als Grund für das Schwächere.^{P18} Also ist alles in den Göttern in der Weise der Einheit und des Über-dem-Seins.

Πᾶς θεὸς κατὰ τὴν ὑπερούσιον ἀγαθότητα ὑφέστηκε, καὶ ἔστιν ἀγαθὸς οὔτε καθ' ἑξίν οὔτε κατ' οὐσίαν (καὶ γὰρ αἱ ἕξεις καὶ αἱ οὐσίαι δευτέραν καὶ πολλοστήν ἔλαχον τάξιν ἀπὸ τῶν θεῶν), ἀλλ' ὑπερουσίως.

εἰ γὰρ τὸ πρῶτον ἐν καὶ τὰγαθόν, καὶ ἢ ἐν, τὰγαθόν, καὶ ἢ τὰγαθόν, ἐν, καὶ πᾶσα ἡ σειρά τῶν θεῶν ἐνοειδῆς τέ ἐστι καὶ ἀγαθοειδῆς κατὰ μίαν ιδιότητα, καὶ οὐ κατ' ἄλλο ἕκαστος ἐνὰς καὶ ἀγαθότης, ἀλλ' ἢ ἐνὰς, ταύτη ἀγαθότης, καὶ ἢ ἀγαθότης, ἐνὰς· καὶ ὡς μὲν ἀπὸ τοῦ πρώτου προελθόντες, οἱ μετὰ τὸ πρῶτον ἀγαθοειδεῖς καὶ ἐνοειδεῖς, εἴπερ ἐκεῖνο ἐν καὶ τὰγαθόν· ὡς δὲ θεοί, πάντες ἐνάδες καὶ ἀγαθότητες. ὡς οὖν τὸ ἐν τὸ τῶν θεῶν ὑπερούσιον, οὕτω καὶ τὸ ἀγαθὸν αὐτῶν ὑπερούσιον, οὐκ ἄλλο τι ὄν παρὰ τὸ ἐν· οὐ γὰρ ἄλλο ἕκαστος, εἴτα ἀγαθόν, ἀλλὰ μόνον ἀγαθόν, ὡσπερ οὐδὲ ἄλλο, εἴτα ἐν, ἀλλὰ μόνον ἐν.

Πᾶς θεὸς ἐν τῇ ἑαυτοῦ ὑπάρξει τὸ προνοεῖν τῶν ὅλων κέκτηται· καὶ τὸ πρώτως προνοεῖν ἐν τοῖς θεοῖς.

τὰ μὲν γὰρ ἄλλα πάντα μετὰ θεοὺς ὄντα διὰ τὴν ἐκείνων μετουσίαν προνοεῖ, τοῖς δὲ θεοῖς ἡ πρόνοια συμφυῆς ἐστίν. εἰ γὰρ τὸ τῶν ἀγαθῶν μεταδιδόναι τοῖς προνοουμένοις ἐξαιρετόν ἐστι τῆς προνοητικῆς ιδιότητος, οἱ δὲ θεοὶ πάντες ἀγαθότητές εἰσιν, ἢ οὐδενὶ μεταδώσουσιν ἑαυτῶν, καὶ οὐδὲν ἔσται ἀγαθὸν ἐν τοῖς δευτέροις (πόθεν γὰρ τὸ κατὰ μέθεξιν ἢ ἀπὸ τῶν πρώτως τὰς ιδιότητας ἐχόντων;·) ἢ μεταδιδόντες ἀγαθῶν μεταδιδούσι, καὶ ταύτη προνοήσουσι τῶν πάντων. ἐν θεοῖς οὖν ἡ πρόνοια πρώτως. καὶ ποῦ γὰρ ἢ πρὸ νοῦ ἐνέργεια ἢ ἐν τοῖς ὑπερουσίοις; ἢ δὲ πρόνοια, ὡς τοῦνομα ἐμφαίνει, ἐνέργειά ἐστι πρὸ νοῦ. τῷ εἶναι ἄρα θεοὶ καὶ τῷ ἀγαθότητες εἶναι πάντων προνοοῦσι, πάντα τῆς πρὸ νοῦ πληροῦντες ἀγαθότητος.

Πᾶν τὸ θεῖον ὑπαρξιν μὲν ἔχει τὴν ἀγαθότητα, δύναμιν δὲ ἐνιαίαν καὶ γνώσιν κρύφιον καὶ ἄληπτον πᾶσιν ὁμοῦ τοῖς δευτέροις.

εἰ γὰρ ἐστὶ προνοητικὸν τῶν ὅλων, ἔστιν ἐν αὐτῷ δύναμις κρατητικὴ τῶν προνοουμένων, δι' ἣν, ἀκράτητον καὶ ἀπερίγραφον τοῖς πᾶσιν ὑπάρχουσαν, πάντα πεπληρώκασιν ἑαυτῶν, πάντα ὑποστρώσαντες ἑαυτοῖς· πᾶν γὰρ τὸ ἀρχικὸν ἄλλων αἴτιον καὶ κρατητικὸν διὰ δυνάμεως περιουσίαν ἄρχει καὶ κρατεῖ κατὰ φύσιν. ἔστι δὲ οὖν ἡ πρωτίστη δύναμις ἐν τοῖς θεοῖς, οὐ τῶν μὲν κρατοῦσα τῶν δὲ οὐ, πάντων δὲ ἐξ ἴσου προλαβοῦσα τὰς δυνάμεις ἐν ἑαυτῇ τῶν ὄντων, οὔτε οὐσιώδης οὔσα δύναμις οὔτε πολλῶ πλέον ἀνούσιος, ἀλλὰ τῇ ὑπάρξει τῶν θεῶν συμφυῆς καὶ ὑπερούσιος.

ἀλλὰ μὴν καὶ τὰ πέρατα πασῶν τῶν γνώσεων ἐνοειδῶς ἐν τοῖς θεοῖς προὑφέστηκε· διὰ γὰρ τὴν θεῖαν γνώσιν τὴν ἐξηρημένην τῶν ὅλων καὶ αἱ ἄλλα πᾶσαι γνώσεις ὑπέστησαν, οὔτε νοερὰν οὔσαν οὔτε ἔτι μᾶλλον τῶν μετὰ νοῦν τινα γνώσεων, ἀλλὰ κατὰ τὴν ιδιότητα τὴν θεῖαν ὑπὲρ νοῦν ἰδρυμένην.

– 119 –

Jeder Gott besteht gemäss der Gutheit-über-dem-Sein, und er ist gut weder im Sinne eines Verhaltens noch nach dem Sein (denn auch die Verhaltensweisen und die Seinsweisen haben eine Ordnung zweiten und geringen Ranges im Vergleich zu den Göttern), sondern in der Weise des Über-dem-Seins.

Wenn das Erste Einheit und das Gute ist, und sofern Einheit, auch das Gute, und sofern das Gute, auch Einheit,^{P13} dann ist jede Reihe der Götter einheitsartig zugleich und gutartig gemäss numerisch einer Eigenheit, und nicht ist jeder <Gott> in je anderer Hinsicht Henade und Gutheit, sondern sofern Henade, auch Gutheit, sofern Gutheit, auch Henade; und da sie vom Ersten her kommen, sind die Ersten nach dem Ersten gutartig und einheitsartig, wenn jenes Einheit und das Gute ist; als Götter sind alles Henaden und Gutheiten. Wie nun die Einheit der Götter Über-dem-Sein ist,^{P115} so ist auch ihr Gutes Über-dem-Sein und nicht etwas anderes neben der Einheit; und jeder <Gott> ist nicht zuerst etwas anderes und dann gut, sondern nur gut, wie auch nicht zuerst etwas anderes und dann Einheit, sondern nur Einheit.

– 120 –

Jeder Gott hat in seinem Dasein das Vorsehen über die Ganzheiten; und das Vorsehen im primären Sinn ist in den Göttern.

Alles andere nach den Göttern hat Vorsehung wegen des Mitseins von jenen, den Göttern ist das Vorsehen aber von der Natur gegeben. Wenn nämlich dem Besorgten am Guten Anteil zu geben vorzüglich Sache der vorsorglichen Eigenheit ist, die Götter aber alle Gutheiten sind,^{P119} geben sie entweder keinem etwas von sich, und nichts Gutes wird in dem Zweiten sein (woher denn soll das der Teilhabe gemäss <Seiende das Gute bekommen>, wenn nicht von dem primär diese Eigenheit Habenden?); oder sie geben das Gute <: pl.> weiter, und so sorgen sie vor für alles. In den Göttern ist nun die Vorsorge primär. Und wo könnte das Wirken vor dem Nous sein, wenn nicht im Bereich des Über-dem-Seins? Die Vorsorge, wie das Wort <: pro-noia> andeutet, ist Wirken vor dem Nous. Dadurch, dass sie sind, und dadurch, dass sie Gutheiten sind, sorgen sie vor und erfüllen alles mit der Gutheit vor dem Nous.

– 121 –

Alles Göttliche hat die Gutheit als sein Bestehen,^{P119} <es hat> eine Macht, die einigt, und ein für alles Zweite zugleich geheimes und unfassbares Wissen.

Wenn es nämlich für die Ganzheiten vorsorgt,^{P120} dann ist in ihm eine Macht, die das Besorgte beherrscht, durch die sie, weil sie unbesiegbar und unbegrenzt allem zukommt, alles mit sich erfüllt und alles sich unterwirft; jedes für anderes <: Pl.> Ursprüngliche herrscht nämlich als Grund und Beherrschendes wegen des Übermasses an Macht und beherrscht es seiner Natur nach. Die allererste Macht nun ist in den Göttern, aber nicht so, dass sie das eine beherrschte, das andere nicht, sondern von allem Seienden nimmt sie in gleicher Weise die Möglichkeiten in sich vorweg; sie ist weder Macht in der Weise des Seins noch viel weniger ohne Sein, sondern durch das Dasein der Götter, naturgegeben und in der Weise des Über-dem-Seins.^{P118}

Aber auch die Grenzen von allem Erkennen bestehen einheitsförmig in den Göttern vorweg; vermittels des göttlichen Wissens, das auch der Ganzheiten überhoben ist, besteht auch alles andere Wissen <: Pl.>; <dieses göttliche Wissen> ist weder nousartig und noch weniger von der Art des Wissens nach dem Nous, sondern es ist entsprechend der göttlichen über dem Nous errichteten Eigenheit.^{P118}

εἴτε ἄρα γνῶσις ἐστὶ θεία, κρύφιος ἐστὶν αὐτὴ καὶ ἐνοειδής ἢ γνῶσις· εἴτε δύναμις, ἀπερίγραφος πᾶσι καὶ περιληπτικὴ πάντων ὡσαύτως· εἴτε ἀγαθότης, τὴν ὑπαρξιν αὐτῶν ἀφορίζουσα. καὶ γὰρ εἰ πάντα ἐστὶν ἐν αὐτοῖς, γνῶσις δύναμις ἀγαθότης, ἀλλ' ἢ ὑπαρξιν τῷ ἀρίστῳ χαρακτηρίζεται καὶ ἢ ὑπόστασις κατὰ τὸ ἄριστον· τοῦτο δὲ ἢ ἀγαθότης.

— 122 —

Πᾶν τὸ θεῖον καὶ προνοεῖ τῶν δευτέρων καὶ ἐξήρηται τῶν προνοουμένων, μήτε τῆς προνοίας χαλῶσης τὴν ἄμικτον αὐτοῦ καὶ ἐνιαίαν ὑπεροχὴν μήτε τῆς χωριστῆς ἐνώσεως τὴν πρόνοιαν ἀφανιζούσης.

μένοντες γὰρ ἐν τῷ ἐνιαίῳ τῷ ἑαυτῶν καὶ ἐν τῇ ὑπάρξει τὰ πάντα πεπληρώκασι τῆς ἑαυτῶν δυνάμεως· καὶ πᾶν τὸ δυνάμενον αὐτῶν μεταλαγχάνειν ἀπολαύει τῶν ἀγαθῶν ὧν δέχεσθαι δύναται κατὰ τὰ μέτρα τῆς οἰκείας ὑποστάσεως, ἐκείνων αὐτῷ τῷ εἶναι, μᾶλλον δὲ προεῖναι, τάγαθὰ τοῖς οὖσιν ἐπιλαμβάνοντων. ὄντες γὰρ οὐδὲν ἄλλο ἢ ἀγαθότητες, αὐτῷ τῷ εἶναι τοῖς πᾶσιν ἀφθόνως τάγαθὰ χορηγοῦσιν, οὐ κατὰ λογισμὸν ποιούμενοι τὴν διανομήν, ἀλλὰ τούτων μὲν κατὰ τὴν αὐτῶν ἀξίαν δεχομένων, ἐκείνων δὲ κατὰ τὴν αὐτῶν ὑπαρξιν διδόντων. οὔτε οὖν προνοοῦντες σχέσιν ἀναδέχονται πρὸς τὰ προνοούμενα· τῷ γὰρ εἶναι ὅ εἰσι πάντα ἀγαθύνουσιν, πᾶν δὲ τὸ τῷ εἶναι ποιῶν ἀσχέτως ποιεῖ (ἢ γὰρ σχέσις πρόσθεσις ἐστὶ τοῦ εἶναι· διὸ καὶ παρὰ φύσιν)· οὔτε χωριστοὶ ὄντες ἀναιροῦσι τὴν πρόνοιαν· οὕτω γὰρ ἂν ἀναιροῖεν (ὃ μὴδὲ θέμις εἰπεῖν) τὴν ὑπαρξιν τὴν ἑαυτῶν, ἣς ιδιότης ἢ ἀγαθότης ἐστίν. ἀγαθοῦ γὰρ ἢ μετάδοσις εἰς πᾶν τὸ μετέχει δυνάμενον, καὶ τὸ μέγιστόν ἐστὶν οὐ τὸ ἀγαθοειδές, ἀλλὰ τὸ ἀγαθουργόν. τοῦτο τοῖνυν ἢ οὐδὲν ἔξει τῶν ὄντων ἢ θεοὶ πρὸ τῶν ὄντων· οὐ γὰρ ἂν που τοῖς μὲν κατὰ μέθεξιν ἀγαθοῖς ὑπάρχοι τὸ μείζον ἀγαθόν, τοῖς δὲ πρῶτως ἀγαθοῖς τὸ ἔλαττον.

— 123 —

Πᾶν τὸ θεῖον αὐτὸ μὲν διὰ τὴν ὑπερούσιον ἔνωσιν ἄρρητόν ἐστι καὶ ἄγνωστον πᾶσι τοῖς δευτέροις, ἀπὸ δὲ τῶν μετεχόντων ληπτόν ἐστι καὶ γνωστόν· διὸ μόνον τὸ πρῶτον παντελῶς ἄγνωστον, ἄτε ἀμέθεκτον ὄν.

πᾶσα γὰρ ἢ διὰ λόγου γνῶσις τῶν ὄντων ἐστὶ καὶ ἐν τοῖς οὖσιν ἔχει τὸ τῆς ἀληθείας καταληπτικόν (καὶ γὰρ νοημάτων ἐφάπτεται καὶ ἐν νοήσεσιν ὑφέστηκεν)· οἱ δὲ θεοὶ πάντων εἰσὶν ἐπέκεινα τῶν ὄντων. οὔτε οὖν δοξαστόν τὸ θεῖον οὔτε διανοητόν οὔτε νοητόν. πᾶν γὰρ τὸ ὄν ἢ αἰσθητόν ἐστὶ, καὶ διὰ τοῦτο δοξαστόν· ἢ ὄντως ὄν, καὶ διὰ τοῦτο νοητόν· ἢ μεταξὺ τούτων, ὄν ἅμα καὶ γενητόν, καὶ διὰ τοῦτο διανοητόν. εἰ οὖν οἱ θεοὶ ὑπερούσιοι καὶ πρὸ τῶν ὄντων ὑφεστήκασιν, οὔτε δόξα ἔστιν αὐτῶν οὔτε ἐπιστήμη καὶ διάνοια οὔτε νόησις.

ἀλλ' ἀπὸ τῶν ἐξηρητημένων οἰαί πέρ εἰσιν αὐτῶν αἱ ιδιότητες γνωρίζονται, καὶ τοῦτο ἀναγκαίως. κατὰ γὰρ τὰς τῶν μετεχομένων ιδιότητας καὶ αἱ τῶν μετεχόντων συνδιαιροῦνται διαφορότητες, καὶ οὔτε πᾶν μετέχει παντός (οὐ γὰρ ἔστι σύνταξις τῶν πάντη ἀνομοίων) οὔτε τὸ τυχὸν τοῦ τυχόντος μετέχει, ἀλλὰ τὸ συγγενές ἐκάστῳ συνήπται καὶ ἀφ' ἐκάστου πρόεισιν.

Sei es, dass es ein göttliches Wissen gibt, dann ist dieses Wissen verborgen und einheitsförmig; sei es, dass es eine Kraft ist, <dann ist sie> unbeschreibbar für alles und alles in gleicher Weise umfassend; sei es Gutheit, <dann> bestimmt sie deren <: der Götter> Dasein. Auch wenn nämlich alles in ihnen ist – Wissen, Kraft, Gutheit –, wird doch ihr Dasein gekennzeichnet durch das Beste und das Bestehen gemäss dem Besten; das aber ist Gutheit.

– 122 –

Alles Göttliche sorgt sowohl für das Zweite vor und ist dem überhoben, wofür es vorsorgt, wobei das Vorsorgen weder seine ungemischte und einheitsartige Übermacht schwächt, noch seine Einigung, weil sie <davon> getrennt ist, die Vorsorge vermindert.

Sie <: die Götter> bleiben nämlich in dem Einheitsartigen ihrer selbst, und in dem Dasein haben sie alles erfüllt mit ihrer Kraft;^{P111} und alles, was Anteil nehmen kann an ihnen, geniesst das Gute, soweit es dieses aufnehmen kann und dem Masse seines eigenen Bestehens entsprechend. Jene strahlen durch ihr Sein <: einai>, eher noch durch das Vorweg-Sein, dem Seienden das Gute ein. Sie sind nichts anderes als Gutheiten, durch das Sein <: einai> selbst rüsten sie alles reichlich mit Gutem aus, sie verteilen nicht nach Berechnung, sondern diese nehmen auf, wie sie es wert sind, jene geben nach ihrer eigenen Seinsweise. Obwohl sie vorsorgen, nehmen sie nicht ein Verhältnis ein zu dem, wofür sie vorsorgen; durch das Sein <: einai>, das sie sind, machen sie alles gut; jedes aber, das durch sein Sein <: einai> handelt, handelt ohne Verhältnis (das Verhältnis ist ein Zusatz zum Sein <: einai>; deshalb ist es neben seiner Natur); obwohl sie <von diesen> getrennt sind, heben sie die Vorsorge nicht auf; so würden sie ja ihr eigenes Dasein aufheben (was man gar nicht sagen darf), dessen Eigenheit eben die Gutheit ist.^{P119} Es ist Zeichen des Guten, jedem, das daran teilhaben kann, <das Gute> zu übergeben. Das grösste <Gute> ist nicht jenes, das die Art des Guten hat, sondern das gut wirkt <: agathourgon>. Dies hat nun entweder überhaupt kein Seiendes oder die Götter vor dem Seienden; es ist wohl nicht so, dass dem Guten der Teilhabe nach das grössere Gute zukommt, dem primären Guten aber das geringere.

– 123 –

Jedes Göttliche selbst ist zwar unsagbar wegen seiner über-dem-Sein-artigen Einigung und unerkennbar für alles Zweite, von dem Teilhabenden her aber fassbar und erkennbar; deshalb ist nur das Erste gänzlich unerkennbar, da es eben keine Teilhabe an ihm gibt.

Jede diskursive Erkenntnis <: Erkenntnis durch logos> bezieht sich auf das Seiende und will die Wahrheit im Seienden erfassen (denn sie erfasst Gedanken und besteht in Gedanken); die Götter aber sind jenseits von allem Seienden.^{P115} Das Göttliche kann also weder vermeint noch diskursiv oder intuitiv erfasst werden. Jedes Seiende nämlich ist entweder ein Wahrnehmbares und deswegen der Meinung zugänglich; oder es ist seienderweise Seiendes und deswegen ein Denkbares; oder es ist zwischen diesen, zugleich seiend und geworden,^{P107} und deswegen diskursiv erfassbar. Wenn aber die Götter Über-dem-Sein und vor dem Seienden sind, gibt es weder eine Meinung noch ein Wissen, noch einen diskursiven noch intuitiven Gedanken von ihnen.

Aber von dem her, was sich an sie anhängt, können ihre Eigenheiten von ihnen, wie sie sind, erkannt werden, und dies sogar zwingend. Gemäss den Eigenheiten dessen, woran etwas teilhat, werden auch die Differenzen des Teilhabenden unterschieden, und weder hat jedes an jedem teil (denn es gibt kein Zusammen-sein <: Zusammenstellung> des gänzlich Unähnlichen),^{P29} noch hat zufällig eines an einem anderen teil, sondern das Verwandte ist jedem verbunden und geht von jedem hervor.

Πᾶς θεὸς ἀμερίστως μὲν τὰ μεριστὰ γινώσκει, ἀχρόνως δὲ τὰ ἔγχρονα, τὰ δὲ μὴ ἀναγκαῖα ἀναγκαίως, καὶ τὰ μεταβλητὰ ἀμεταβλήτως, καὶ ὅλως πάντα κρειττόνως ἢ κατὰ τὴν αὐτῶν τάξιν.

εἰ γὰρ ἅπαν, ὅ τι περ ἂν ἦ παρὰ τοῖς θεοῖς, κατὰ τὴν αὐτῶν ἔστιν ιδιότητα, δῆλον δῆπουθεν ὡς οὐχὶ κατὰ τὴν τῶν χειρόνων φύσιν ἐν τοῖς θεοῖς οὐσα ἢ γνῶσις αὐτῶν ἔσται, ἀλλὰ κατὰ τὴν αὐτῶν ἐκείνων ἐξηρημένην ὑπεροχὴν. ἐνοειδῆς ἄρα καὶ ἀπαθῆς ἢ γνῶσις ἔσται τῶν πεπληθυσμένων καὶ παθητῶν. εἰ ἄρα καὶ τὸ γνωστὸν εἴη μεριστόν, ἀλλ' ἢ θεία γνῶσις ἀμερίστος καὶ ἢ τῶν μεριστῶν· καὶ εἰ μεταβλητόν, ἀμετάβλητος· καὶ εἰ ἐνδεχόμενον, ἀναγκαῖα· καὶ εἰ ἀόριστον, ὠρισμένη. οὐ γὰρ ἀπὸ τῶν χειρόνων εἰσδέχεται τὸ θεῖον τὴν γνῶσιν, ἵνα οὕτως ἢ γνῶσις ἔχη, ὡς τὸ γνωστὸν ἔχει φύσεως. ἀλλὰ τὰ χείρονα περὶ τὸ ὠρισμένον τῶν θεῶν ἀορισταίνε, καὶ περὶ τὸ ἀμετάβλητον μεταβάλλει, καὶ τὸ ἀπαθὲς παθητικῶς ὑποδέχεται καὶ τὸ ἄχρονον ἐγχρόνως. τοῖς μὲν γὰρ χείροσιν ἀπὸ τῶν κρειττόνων παρεκβαίνε δυνάτον, τοῖς δὲ θεοῖς εἰσδέχεσθαι τι παρὰ τῶν χειρόνων οὐ θέμις.

Πᾶς θεός, ἀφ' ἧς ἂν ἄρξηται τάξεως ἐκφαίνε ἐαυτόν, πρόεισι διὰ πάντων τῶν δευτέρων, ἀεὶ μὲν πληθύνων τὰς ἐαυτοῦ μεταδόσεις καὶ μερίζων, φυλάττων δὲ τὴν ιδιότητα τῆς οἰκείας ὑποστάσεως.

αἱ μὲν γὰρ πρόοδοι δι' ὑφέσεως γινόμεναι τὰ πρῶτα πανταχοῦ πληθύνουσιν εἰς τὰς τῶν δευτέρων ὑποβάσεις, τὰ δὲ προϊόντα κατὰ τὴν πρὸς τὰ παράγοντα ὁμοιότητα τὴν ἐαυτῶν ὑποδέχεται διάταξιν, ὥστε τὸ ὅλον ταυτόν πως εἶναι, καὶ ἕτερον τὸ προϊόν τῷ μένοντι, διὰ μὲν τὴν ὑφῆσιν ἄλλοιον φαινόμενον, διὰ δὲ τὴν συνέχειαν τὴν πρὸς ἐκεῖνο τῆς ταυτότητος οὐκ ἐξιστάμενον, οἶον δὲ ἔστιν ἐκεῖνο ἐν τοῖς πρώτοις, τοιοῦτον ἐν τοῖς δευτέροις ὑφιστάμενον αὐτό, καὶ τῆς σειρᾶς τὴν ἀδιάλυτον κοινωνίαν διαφυλάττων. ἐκφαίνεται μὲν οὖν ἕκαστος τῶν θεῶν οἰκείως ταῖς τάξεσιν, ἐν αἷς ποιεῖται τὴν ἔκφανσιν, πρόεισι δὲ ἐντεῦθεν ἄχρι τῶν ἐσχάτων διὰ τὴν γεννητικὴν τῶν πρώτων δύναμιν· πληθύνεται δὲ ἀεὶ διὰ τὴν πρόοδον ἀφ' ἑνὸς εἰς πλῆθος γινομένην, φυλάττει δὲ τὸ ταυτόν ἐν τῇ προόδῳ διὰ τὴν ὁμοιότητα τῶν προϊόντων πρὸς τὸ ἐκάστης σειρᾶς ἡγεμονοῦν καὶ πρωτοῦργον αἴτιον.

Πᾶς θεὸς ὀλικώτερος μὲν ἐστὶν ὁ τοῦ ἐνὸς ἐγγυτέρω, μερικώτερος δὲ ὁ πορρώτερον.

τοῦ γὰρ πάντα παράγοντος ὁ πλειόνων αἴτιος ἐγγυτέρω, ὁ δὲ ἐλαττόνων πορρωτέρω· καὶ ὁ μὲν πλειόνων αἴτιος ὀλικώτερος, ὁ δὲ ἐλαττόνων μερικώτερος. καὶ ἐκάτερος μὲν ἐνάς ἐστὶν· ἀλλ' ὁ μὲν δυνάμει μείζων, ὁ δὲ ἐλάττων κατὰ τὴν δύναμιν. καὶ οἱ μερικώτεροι γεννῶνται ἐκ τῶν ὀλικωτέρων οὔτε μεριζομένων ἐκείνων (ἐνάδες γάρ) οὔτε ἀλλοιουμένων (ἀκίνητοι γάρ) οὔτε σχέσει πληθυνομένων (ἀμιγῆς γάρ), ἀλλ' ἀφ' ἐαυτῶν δευτέρας ἀπογεννῶντων προόδους διὰ δυνάμεως περιουσίαν, ὑφειμένως τῶν πρὸ αὐτῶν.

– 124 –

Jeder Gott erkennt unzerteilt das Teilartige, unzeitlich das Innerzeitliche, das nicht Notwendige notwendigerweise und das Veränderliche unveränderlich und allgemein alles in kräftigerer Weise als nach dessen eigener Ordnung.

Wenn nämlich alles, was auch immer bei den Göttern ist, nach ihrer Eigenheit dort ist,^{P118} dann ist völlig klar, dass die Erkenntnis von ihnen nicht nach der Natur der Geringeren bei den Göttern ist, sondern entsprechend ihrer eigenen ausgezeichneten Überlegenheit. Die Erkenntnis des Viervielfältigen und Erfahrenden muss also einheitsartig und ohne Erfahrung sein. Wenn also auch das Erkennbare teilbar wäre, wäre doch die göttliche Erkenntnis <davon> ohne Teile, auch die vom Teilbaren; und wenn <das Erkannte> veränderlich wäre, unveränderlich; wenn nur möglich, zwingend; und wenn unbestimmt, bestimmt. Denn das Göttliche nimmt seine Erkenntnis nicht von dem Geringeren her, damit die Erkenntnis sich so verhalte, wie das Erkannte sich in seiner Natur verhält. Aber das Geringere erkennt unbestimmt das, was bei den Göttern bestimmt ist, und beim Unveränderlichen nimmt es Veränderung wahr, und das, dem nichts widerfährt, vernimmt es etwas erfahrend, und das Unzeitliche innerzeitlich. Dem Geringeren ist es zwar möglich, vom Mächtigeren auszugehen, den Göttern aber ist es nicht erlaubt, etwas vom Geringeren aufzunehmen.

– 125 –

Jeder Gott geht von der Ordnung aus, von der her er anfänglich sich selbst zeigte, durch alles Zweite, dabei vermehrt und verteilt er immer seine Gaben, zugleich aber bewahrt er dabei die Eigenheit der ihm eigenen Weise des Bestehens.

Weil die Vorgänge des Hervorgehens sich durch Abschwächung vollziehen, vervielfältigen sie immer das Erste in die Vorgänge des Abstiegs des Zweiten,^{P62} das Hervorgehende nimmt seine Ordnung entsprechend der Ähnlichkeit zum Hervorbringenden auf;^{P28} daher ist das Ganze irgendwie identisch, aber das Hervorgehende ist ein anderes als das Bleibende, wegen der Abschwächung scheinbar ein verschiedenes, wegen des Zusammenhangs mit jenem tritt es aber doch nicht aus der Identität heraus. Wie jenes in dem Ersten ist, so besteht es im Zweiten und bewahrt die unauflöbliche Gemeinschaft der Reihe. Jeder der Götter erscheint nun in seiner den Ordnungen je passenden Weise, in denen er sein Scheinen vollbringt, er geht hervor von dort bis zum Letzten dank der Zeugungskraft des Ersten <: pl.>; er vervielfältigt zwar immer wegen des Hervorgangs, der sich aus dem Einen in die Vielheit vollzieht, bewahrt aber die Identität im Hervorgang wegen der Gleichheit des Hervorgehenden im Hinblick auf den führenden und erstwirkenden Grund jeder Reihe.

– 126 –

Jeder Gott ist umso allgemeiner, je näher er der Einheit ist, umso individueller, je weiter entfernt er ist.

Denn der <Gott>, der von mehr Grund ist, ist dem alles Hervorbringenden näher, der von weniger, ferner.^{P60} Und wenn er von mehr Grund ist, ist er allgemeiner, der von weniger individueller.^{P60} Und jeder von beiden ist Henade; aber der eine ist der Macht nach grösser, der andere geringer in seiner Macht.^{P61} Und die individuelleren werden aus den allgemeineren erzeugt, wobei diese aber nicht zerteilt werden (denn es sind Henaden) noch auch sich ändern (denn sie sind unbewegt), noch vervielfältigen sie sich auf Grund des Verhältnisses (sie vermischen sich mit nichts), sondern dank des Übermasses an Macht^{P27} erzeugen sie aus sich selbst die zweiten Hervorgänge, die schwächer sind als die vor ihnen.

Πάν τὸ θεῖον ἀπλοῦν πρῶτως ἐστὶ καὶ μάλιστα, καὶ διὰ τοῦτο αὐταρκέστατον.

ὅτι μὲν γὰρ ἀπλοῦν, ἐκ τῆς ἐνώσεως φανερόν· ἐνικώτατον γὰρ ἐστὶ πᾶν, τὸ δὲ τοιοῦτον διαφερόντως ἀπλοῦν. ὅτι δὲ αὐταρκέστατον, μάθοι τις ἂν ἐννοήσας ὅτι τὸ μὲν σύνθετον ἐνδεές ἐστιν, εἰ καὶ μὴ τῶν ἄλλων, ὧν ἐστὶν ἕξω, ἀλλ' ἐκείνων γε, ἐξ ὧν συνετέθη· τὸ δὲ ἀπλούστατον καὶ ἐνιαῖον καὶ τὸ ἐν τῷ ἀγαθῷ ταῦτον προστησάμενον αὐταρκέστατον· τοιοῦτον δὲ τὸ θεῖον πᾶν. οὔτε οὖν τῶν ἄλλων δεῖται, αὐτοαγαθότης ὑπάρχον, οὔτε ἐξ ὧν ὑφέστηκεν, ἐνιαῖον ὑπάρχον.

Πᾶς θεός, ὑπὸ μὲν τῶν ἐγγυτέρω μετεχόμενος, ἀμέσως μετέχεται· ὑπὸ δὲ τῶν πορρωτέρω, διὰ μέσων ἢ ἐλαττόνων ἢ πλειόνων τινῶν.

τὰ μὲν γάρ, διὰ συγγένειαν ἐνοειδῆ καὶ αὐτὰ ὄντα, μετέχειν αὐτόθεν δύναται τῶν θεῶν ἐνάδων· τὰ δὲ δι' ὑφεσιν καὶ τὴν εἰς πλήθος ἕκτασιν ἄλλων δεῖται τῶν μᾶλλον ἠνωμένων ἴνα μετάσχη τῶν αὐτοενάδων οὐσῶν, ἀλλ' οὐχ ἠνωμένων. τῆς γὰρ ἐνάδος μεταξὺ καὶ τοῦ διηρημένου πλήθους ἐστὶ τὸ ἠνωμένον πλήθος, συμφύεσθαι μὲν τῇ ἐνάδι δυνάμενον διὰ τὴν ἔνωσιν, συγγενές δὲ πως ὄν καὶ τῷ διηρημένῳ πλήθει διὰ τὴν τοῦ πλήθους ἔμφασιν.

Πάν μὲν σῶμα θεῖον διὰ ψυχῆς ἐστὶ θεῖον τῆς ἐκθεουμένης, πᾶσα δὲ ψυχὴ θεία διὰ τοῦ θείου νοῦ,²⁴ πᾶς δὲ νοῦς [θεῖος]²⁵ κατὰ μέθεξιν τῆς θείας ἐνάδος· καὶ ἡ μὲν ἐνάς αὐτόθεν θεός, ὁ δὲ νοῦς θεϊότατος, ἡ δὲ ψυχὴ θεία, τὸ δὲ σῶμα θεοειδές.

εἰ γὰρ ὑπὲρ νοῦν ἐστὶν ἅπας ὁ τῶν θεῶν ἀριθμὸς, αἱ δὲ μεθέξεις διὰ τῶν συγγενῶν καὶ τῶν ὁμοίων ἐπιτελοῦνται, ἡ μὲν ἀμέριστος οὐσία μεθέξει πρῶτως τῶν ὑπερουσίῶν ἐνάδων, δευτέρως δὲ ἡ γενέσεως ἐφαπτομένη, τρίτως δὲ ἡ γένεσις· καὶ ἕκαστα διὰ τῶν προσεχῶς ὑπερκειμένων. καὶ φοιτᾷ μὲν ἄχρι τῶν ἐσχάτων ἐν τοῖς μετέχουσιν ἢ τῶν θεῶν ιδιότης, διὰ μέσων δὲ τῶν πρὸς ἑαυτὴν συγγενῶν. ἡ γὰρ ἐνάς πρῶτον μὲν τῷ νῷ δίδωσι τὴν ἑαυτῆς ἐξαιρέτον ἐν τοῖς θείοις δύναμιν, καὶ ἀποτελεῖ κάκεινον τοιοῦτον νοῦν, οἷα ἐστὶ καὶ αὐτὴ κατὰ τὸ ἐνιαῖον πλήθος. διὰ δὲ νοῦ καὶ ψυχῆ πάρεστι, συνεξάπτουσα κάκεινην τῷ νῷ καὶ συνεκκυροῦσα, εἰ ὁ νοῦς οὗτος εἴη μεθεκτός. διὰ δὲ ψυχῆς ἀπήχημα τῆς οἰκείας ιδιότητος καὶ τῷ σώματι δίδωσιν, εἰ μετέχει τι σῶμα ψυχῆς· καὶ οὕτω γίνεται τὸ σῶμα οὐ μόνον ἔμψυχον καὶ νοερόν, ἀλλὰ καὶ θεῖον, ζῶν καὶ κίνησιν λαβὼν παρὰ ψυχῆς, διαμονὴν δὲ ἄλυτον ἀπὸ νοῦ, ἔνωσιν δὲ θεῖαν ἀπὸ τῆς μετεχομένης ἐνάδος· ἕκαστον γὰρ τῆς ἑαυτοῦ ὑπάρξεως μεταδίδωσι τοῖς ἐφεξῆς.

Πάσης θείας τάξεως τὰ πρῶτα μειζόνως ἐξήρηται τῶν προσεχῶς ὑπ' αὐτὰ τεταγμένων ἢ ταῦτα τῶν ἐφεξῆς, καὶ μειζόνως ἐξέχεται τὰ δεύτερα τῶν προσεχῶς ὑπερκειμένων ἢ τούτων τὰ μετὰ ταῦτα.

ὅσῳ γὰρ ἂν ἐνικώτερον ἢ τι καὶ ὀλικώτερον, τοσούτῳ καὶ τὴν ὑπεροχὴν ἔλαχε μείζονα πρὸς τὰ ἐφεξῆς, ὅσῳ δ' ἂν ὑφειμένον κατὰ τὴν δύναμιν, τοσούτῳ μᾶλλον ἐστὶ τοῖς μετ' αὐτὸ συμφύεστερον· καὶ τὰ μὲν ὑψηλότερα μᾶλλον ἐνίσχεται τοῖς ἐαυτῶν αἰτιωτέροις, τὰ δὲ καταδεέστερα ἦττον.

²⁴ τὸν θεῖον νοῦν: ω, διὰ τοῦ θείου νοῦ: Dodds: *scripsi*.

²⁵ θεῖος. Dodds: *seclusi*.

– 127 –

Jedes Göttliche ist primär und am meisten einfach und eben deswegen vollkommen autark.

Dass es einfach ist, ist klar von der Einigung her; jedes <Göttliche> ist im Höchstmass von der Art der Einheit,^{P113} ein solches aber ist in ausgezeichneter Weise einfach. Dass es vollkommen autark ist, kann man erkennen, wenn man bedenkt, dass das Zusammengesetzte bedürftig ist, wenn schon nicht anderer <Dinge>, in Bezug auf welche es sich ausserhalb befindet, dann jedenfalls in Bezug auf jene, woraus es zusammengesetzt ist; das Einfachste und Einige und jenes, das die Einheit mit dem Guten identisch vorstellt,^{P13} ist das vollkommen Autarke. Derart ist aber jedes Göttliche. Es bedarf also weder eines anderen <: Pl.>, da es als Gutheit selbst besteht,^{P119} noch dessen, woraus es besteht, da es einheitlich ist.

– 128 –

An jedem Gott, an dem Näheres teilhat, hat <dieses> unmittelbar teil; wenn Ferneres an ihm teilhat, dann vermittels weniger oder mehr <Vermittlungen>.

Einiges kann wegen seiner einheitsartigen Verwandtschaft^{P62} an den göttlichen Henaden teilhaben; anderes aber bedarf wegen der Abschwächung und des Heraustretens in die Vielheit des mehr Geeinten, damit es teilhat an den Henaden selbst und nicht nur am Geeinten. Zwischen der Henade und der zerteilten Vielheit ist die geeinte Vielheit, die mit der Henade zusammenwachsen kann wegen der Einigung und irgendwie auch mit der zerteilten Vielheit verwandt ist wegen ihres Anscheins von Vielheit.

– 129 –

Jeder göttliche Körper ist wegen der vergöttlichenden Seele göttlich, jede Seele ist göttlich wegen des göttlichen Nous, jeder Nous gemäss der Teilhabe an der göttlichen Henade; und die Henade ist daher Gott, der Nous das Göttlichste, die Seele göttlich, der Körper gottartig.

Wenn alle Götter²⁶ über dem Nous ist^{P115} und wenn die Vorgänge des Teilhabens vermittels des Verwandten und des Ähnlichen sich vollziehen,^{P32} dann hat primär das unteilbare Sein teil an den Henaden über dem Sein, sekundär <das Sein, das> das Werden erfasst, drittens das Werden; und jedes vermittels des unmittelbar Darüberliegenden. Und die Eigenheit der Götter geht bis zum Letzten im Teilhabenden,^{P125} über das ihr verwandte Mittlere <: Pl.>. Die Henade nämlich gibt zuerst dem Nous ihre hervorragende Kraft im Göttlichen und vollendet jenen als einen solchen Nous, wie auch sie selbst ist in Bezug auf die einheitliche Vielheit. Vermittels des Nous ist sie auch der Seele gegenwärtig,^{P56} sie verknüpft jene mit dem Nous und entzündet sie, wenn an diesem Nous partizipiert werden kann. Vermittels der Seele gibt sie <: die Henade> dem Körper einen Widerhall der ihr eigenen Eigenheit, wenn der Körper an der Seele teilhat; und so wird der Körper nicht nur beseelt und nousartig, sondern auch göttlich, denn er bekommt Leben und Bewegung von der Seele, ein vom Nous unlösliches Verbleiben, eine göttliche Einigung von der Henade her, an der er teilhat; denn jedes gibt nämlich dem ihm Folgenden an dem ihm je eigenen Dasein teil.^{P18}

– 130 –

Das Erste in jeder göttlichen Ordnung überragt das unmittelbar unter es Gestellte mehr als dieses das Folgende, und das Zweite ist mehr verbunden mit dem unmittelbar Darüberliegenden als das nach ihm mit diesem.

Um wie viel einheitlicher und allgemeiner etwas ist, eine um so viel grössere Überlegenheit hat es auch gegenüber dem ihm Folgenden; um wie viel dieses der Macht nach schwächer ist, umso mehr ist es mit dem nach ihm verwachsen. Und das Höhere ist eher geeint mit dem, was mehr Grund ist als es, das Schwächere ist weniger <mit diesem vereint>.

²⁶ „Die Gesamtmenge der Götter ...“

δυνάμεως γάρ ἐστι μείζονος τὸ μάλλον ἐξηρηθῆναι τῶν ὑφειμένων καὶ μάλλον ἠνώσθαι τοῖς κρείττοσιν· ὥσπερ αὖ ἔμπαλιν τὸ τῶν μὲν ἀφίστασθαι μάλλον, τοῖς δὲ συμπάσχειν, ἐλάττωσίς ἐστι δυνάμεως, ὃ δὴ συμβαίνει τοῖς δευτέροις καθ' ἑκάστην τάξιν, ἀλλ' οὐ τοῖς πρώτοις.

— 131 —

Πᾶς θεὸς ἀφ' ἑαυτοῦ τῆς οἰκείας ἐνεργείας ἄρχεται.

τὴν γὰρ ιδιότητα τῆς εἰς τὰ δεύτερα παρουσίας ἐν ἑαυτῷ πρῶτον ἐπιδείκνυσι· διότι δὴ καὶ τοῖς ἄλλοις ἑαυτοῦ μεταδίδωσι, κατὰ τὸ ὑπέρπληρες ἑαυτοῦ. οὔτε γὰρ τὸ ἐλλεῖπον οἰκεῖον τοῖς θεοῖς οὔτε τὸ πλήρες μόνον. τὸ μὲν γὰρ ἐλλεῖπον πᾶν ἀτελὲς ὑπάρχει, καὶ ἄλλο τέλειον ποιεῖν, αὐτὸ μὴ τέλειον ὑπάρχον, ἀμήχανον· τὸ δὲ πλήρες αὐταρκες μόνον, οὔπω δὲ εἰς μετάδοσιν ἔτοιμον. ὑπέρπληρες ἄρα εἶναι δεῖ τὸ πληρωτικὸν ἄλλων καὶ εἰς ἄλλα διατεῖνον τὰς ἑαυτοῦ χορηγίας. εἰ οὖν τὸ θεῖον ἅπαντα ἀφ' ἑαυτοῦ πληροῖ τῶν ἀγαθῶν τῶν ἐν αὐτῷ, ἕκαστον ὑπέρπληρές ἐστιν· εἰ δὲ τοῦτο, ἐν ἑαυτῷ πρῶτον τὴν ιδιότητα ἰδρυσάμενον ὧν δίδωσι τοῖς ἄλλοις, οὕτω δὴ κακείνοις ἐπορέγει τὰς μεταδόσεις τῆς ὑπερπλήρους ἀγαθότητος.

— 132 —

Πᾶσαι τῶν θεῶν αἱ τάξεις μεσότητι συνδέδενται.

καὶ γὰρ πᾶσαι τῶν ὄντων αἱ πρόοδοι διὰ τῶν ὁμοίων ἀποτελοῦνται· καὶ πολλῷ δὴ μάλλον αἱ τῶν θεῶν διακοσμήσεις ἀδιάλυτον κέκτηνται τὴν συνέχειαν, ἅτε ἐνοειδῶς ὑφεστηκυῖαι καὶ κατὰ τὸ ἐν ἀφορισμέναι τὸ ἀρχηγικὸν αὐτῶν αἴτιον. ἠνωμένως οὖν αἱ ὑφέσεις γίνονται καὶ μειζόνως ἢ κατὰ τὴν ἐν τοῖς οὐσί τῶν δευτέρων πρὸς τὰ πρῶτα ὁμοιότητα, ὅσῳ δὴ καὶ ἡ τῶν θεῶν ὑπαρξίς ἐν τῷ ἠνώσθαι τῶν ὄντων μάλλον ὑφέστηκε. πάντα οὖν τὰ θεῖα γένη συνδέδεται ταῖς οἰκείαις μεσότησι, καὶ οὐκ ἀμέσως ἐπὶ τὰς διαφορούσας πάντη προόδους χωρεῖ τὰ πρῶτα, ἀλλὰ διὰ τῶν ἑκατέρωθεν κοινῶν γενῶν, ἀφ' ὧν τε πρόεισι καὶ ὧν ἐστὶν ἀμέσως αἴτια· ταῦτα γὰρ συνάγει τὰ ἄκρα κατὰ μίαν ἔνωσιν, τοῖς μὲν ὑπεστρωμένα συμφυῶς, τῶν δὲ ἐξηρημένα προσεχῶς, καὶ τὴν εὐτακτον διαφυλάττει τῶν θεῶν ἀπογέννησιν.

Es ist Zeichen grösserer Macht, mehr dem Schwächeren enthoben zu sein und mehr mit dem Stärkeren vereinigt zu sein; wie umgekehrt das Mehr-Abstand-Haben von der Einheit, mehr Mit-Erfahren mit dem anderen, eine Schwächung der Kraft ist, was eben dem Zweiten <: pl.> geschieht in jeder Ordnung, nicht aber dem Ersten <: pl.>.

– 131 –

Jeder Gott beginnt mit dem ihm eigenen Wirken von sich selbst her.

Er zeigt die Eigenheit seiner Anwesenheit im Zweiten zuerst in sich selbst; deshalb gibt er auch dem anderen an sich selbst teil, entsprechend seiner Überfülle. Weder der Mangel noch das bloss Volle ist den Göttern eigen. Denn jeder Mangel ist unvollkommen, und dass etwas ein anderes vollkommen macht, das nicht selbst vollkommen ist, ist unmöglich; das Volle ist aber nur autark, nicht aber geeignet zur Weitergabe. Übervoll muss also das anderes Erfüllende sein und das anderem seine Ausstattungen Darbietende. Wenn nun das Göttliche alles von sich selbst her erfüllt mit dem Guten in ihm,^{P120} ist jedes übervoll; wenn dies, hat es in sich zuerst die Eigenheit errichtet, wovon es dem anderen gibt, so spornt es auch jenes an, von seiner übervollen Gutheit mitzuteilen <: Subst.>.

– 132 –

Alle Ordnungen der Götter sind durch eine Vermittlung <miteinander> verknüpft.

Denn alle Hervorgänge von Seiendem vollziehen sich vermittelt eines Ähnlichen.^{P29} Um noch viel mehr aber die Ordnungen der Götter, die einen unauflösbaren Zusammenhang haben, zumal sie in der Weise der Einheit bestehen und der Einheit gemäss bestimmt sind, ihrem ursprünglichen Grund.^{P113} In der Weise der Einigung also gehen der Vollzüge des Abstiegs vor sich, und je mehr <der Abstieg> des Zweiten im Verhältnis zum Ersten im Bereich des Seienden gemäss der Ähnlichkeit <vor sich geht>, umso viel mehr also besteht auch das Dasein der Götter im Geeint-Sein als das Dasein des Seienden <: Pl.>.²⁷ Alle göttlichen Gattungen sind verbunden durch ihnen je eigene Vermittlungen, und nicht unvermittelt geht das Erste in die gänzlich unterschiedenen Hervorgänge, sondern vermittelt beider gemeinsamer Gattungen, von denen her es hervorgeht und deren Gründe sie unmittelbar sind; dies führt die Enden zusammen zu numerisch einer Einigung, den einen als Unterlage, aber doch gleicher Natur, den anderen überhoben und benachbart, und <dies> bewahrt die wohlgeordnete Erzeugung des Göttlichen <: Pl.>.

²⁷ Siehe Dodds *ad loc.*

Πᾶς μὲν θεὸς ἓνας ἐστὶν ἀγαθουργὸς ἢ ἀγαθότης ἐνοποιός, καὶ ταύτην ἔχει τὴν ὑπαρξιν καθόσον ἕκαστος θεός· ἀλλ' ὁ μὲν πρῶτιστος ἀπλῶς ἀγαθὸν καὶ ἀπλῶς ἔν, τῶν δὲ μετὰ τὸν πρῶτον ἕκαστος τις ἀγαθότης ἐστὶ καὶ τις ἓνας.

ἢ γὰρ ιδιότης ἢ θεία διέστησε τὰς ἐνάδας καὶ τὰς ἀγαθότητας τῶν θεῶν, ὥστε ἕκαστον κατὰ τι τῆς ἀγαθότητος ἰδίωμα πάντα ἀγαθύνειν, οἷον τελεσιουργεῖν ἢ συνέχειν ἢ φρουρεῖν· τούτων γὰρ ἕκαστον τι ἀγαθόν ἐστὶν, ἀλλ' οὐ πᾶν τὸ ἀγαθόν, οὐ τὴν ἐνιαίαν αἰτίαν τὸ πρῶτον προσετίησατο· διὸ καὶ ἀγαθόν ἐστὶν ἐκεῖνο, ὡς πάσης ἀγαθότητος ὑποστατικόν. οὐδὲ γὰρ αἱ πᾶσαι τῶν θεῶν ὑπάρξεις ἅμα παρισσύνονται τῷ ἐνί· τοσαύτην ἐκεῖνο πρὸς τὸ πλήθος τῶν θεῶν ἔλαχεν ὑπερβολήν.

Πᾶς θεῖος νοῦς νοεῖ μὲν ὡς νοῦς, προνοεῖ δὲ ὡς θεός.

τοῦ μὲν γὰρ νοῦ τὸ γινώσκειν τὰ ὄντα καὶ ἐν νοήσεσιν ἔχειν τὸ τέλειον ἐξαίρετόν ἐστι· τοῦ δὲ θεοῦ τὸ προνοεῖν καὶ ἀγαθὸν πάντα πληροῦν. ἢ δὲ μετάδοσις αὐτῆ καὶ ἢ πλήρωσις δι' ἔνωσιν γίνεται τῶν πληρουμένων πρὸς τὰ πρὸ αὐτῶν· ἢν καὶ ὁ νοῦς μιμούμενος εἰς ταύτῳ ἔρχεται τοῖς νοητοῖς. ἢ οὖν προνοεῖ, θεός, ἐν τῇ πρὸ νοῦ ἐνεργείᾳ τῆς προνοίας ἰσταμένης, διὸ καὶ πᾶσι μὲν ἑαυτοῦ μεταδίδωσιν ὡς θεοῦ, οὐ πᾶσι δὲ πάρεστιν ὡς νοῦς· καὶ γὰρ ἐφ' ἃ τὸ νοερὸν ἰδίωμα μὴ πρόεισιν, ἐπὶ ταῦτα φθάνει τὸ θεῖον. καὶ γὰρ τὰ μὴ νοοῦντα προνοεῖσθαι βούλεται καὶ ἀγαθοῦ τινος μεταλαγχάνειν· τοῦτο δὲ διότι νοῦ μὲν οὐ πάντα ἐφίεται, οὐδὲ οἷς μετασχεῖν δυνατόν, τοῦ δὲ ἀγαθοῦ πάντα ἐφίεται καὶ σπεύδει τυχεῖν.

Πᾶσα θεία ἓνας ὑφ' ἑνός τινος μετέχεται τῶν ὄντων ἀμέσως, καὶ πᾶν τὸ ἐκθεοῦμενον εἰς μίαν ἐνάδα θεϊαν ἀνατείνεται· καὶ ὅσαι αἱ μετεχόμεναι ἐνάδες, τοσαῦτα καὶ τὰ μετέχοντα γένη τῶν ὄντων.

οὔτε γὰρ δύο ἢ πλείους ἐνάδες ὑφ' ἑνός μετέχονται (πῶς γὰρ, τῶν ἐν αὐταῖς ιδιοτήτων ἐξηλλαγμένων, οὐχὶ καὶ τὸ ἐκάστη συμφυόμενον ἐξήλλακται, δι' ὁμοιότητος τῆς συναφῆς γινομένης;) οὔτε μία ἓνας ὑπὸ πλειόνων μετέχεται διηρημένως. ἀσύναπτα γὰρ τὰ πολλὰ ὄντα τῇ ἐνάδι, καὶ ὡς ὄντα τῇ πρὸ τῶν ὄντων καὶ ὡς πολλὰ ἐνάδι· δεῖ δὲ τὸ μετέχον πῆ μὲν ὅμοιον εἶναι τῷ μετεχομένῳ, πῆ δὲ ἕτερον καὶ ἀνόμοιον. ἐπεὶ οὖν τὸ μετέχον τῶν ὄντων τί ἐστὶν, ἢ δὲ ἓνας ὑπερούσιος, καὶ κατὰ τοῦτο ἀνωμοίωνται, ἐν ἅρα εἶναι χρὴ τὸ μετέχον, ἵνα καὶ κατὰ τοῦτο ὅμοιον ἢ τῷ μετεχομένῳ ἐνί, εἰ καὶ τὸ μὲν οὕτως ἐν ὡς ἓνας, τὸ δὲ ὡς πεπονθὸς τὸ ἐν καὶ ἠνωμένον διὰ τὴν ἐκείνης μέθεξιν.

– 133 –

Jeder Gott ist eine Gutes stiftende Henade oder eine Einheit schaffende Gutheit, und ein solches Dasein hat jeder, sofern er Gott ist;^{P119} aber der Allererste ist schlicht das Gute und schlicht Einheit, jeder von denen nach dem Ersten <: sg.> ist eine gewisse Gutheit und eine gewisse Einheit.

Die göttliche Eigenheit hat die Henaden und die Gutheiten der Götter voneinander unterschieden, so dass jede Besonderheit der Gutheit in gewisser Hinsicht alles gut macht, beispielsweise, indem es es vervollkommnet, zusammenhält oder bewahrt; davon ist jedes etwas Gutes, aber nicht das Gute insgesamt, dessen einheitlichen Grund das Erste vorweg aufgestellt hat. Deshalb ist jenes das Gute, weil es alle Gutheit aufstellt.^{P8} Denn auch das Dasein aller Götter zusammen kommt nicht der Einheit gleich; einen solchen Überschuss hat jenes gegenüber der Menge der Götter.

– 134 –

Jeder göttliche Nous denkt als Nous und sorgt vor als Gott.

Dem Nous ist eigen, das Seiende zu erkennen und in Gedanken seine ausgezeichnete Vollkommenheit zu haben; dem Gott ist eigen, vorzusorgen und alles mit Gutem zu erfüllen.^{P120} Diese Weitergabe und die Erfüllung vollziehen sich durch Einigung des Erfüllten mit dem vor ihm; diese <Einigung> ahmt auch der Nous nach und wird so mit dem Gedachten identisch. Sofern er nun vorsorgt, ist er Gott, weil die Vorsorge im Wirken vor dem Nous aufgestellt ist. Deshalb gibt er als Gott allem an sich teil, aber er ist nicht allem gegenwärtig als Nous; denn auch das, worauf die nousartige Eigenheit nicht geht, erreicht das Göttliche.^{P57C} Auch das nicht Denkende will Vorsorge bekommen und teilhaben an etwas Gutem. Weil nicht alles nach <dem> Nous strebt, kann dieses auch nicht daran teilhaben, nach dem Guten aber strebt alles und bemüht sich, es zu erlangen.

– 135 –

An jeder göttlichen Henade hat irgendeines vom Seienden <: Pl.> unmittelbar teil, und jedes Vergöttlichte strebt zu numerisch einer göttlichen Henade; und es gibt so viel teilhabende Gattungen des Seienden, wie es Henaden gibt, an denen <etwas> teilhat.

Denn es wird nicht an zwei oder mehr Henaden partizipiert von numerisch einem (wie auch <sollte das möglich sein>? Da die Eigenheiten in ihnen verschieden sind, ändert sich dann nicht auch das mit jeder Zusammengewachsene wegen der Gleichheit, die durch den Kontakt entsteht?),^{P29} noch auch wird an einer Henade von mehrerem unterschiedlich partizipiert. Das viele Seiende ist nicht mit der Henade verbunden, sowohl sofern es Seiendes ist gegenüber der <Henade> vor dem Seienden,^{P115} als auch sofern es Vieles ist gegenüber der Henade; das Teilhabende muss doch irgendwie ähnlich sein dem Partizipierten, irgendwie aber auch verschieden und unähnlich. Da nun das Teilhabende ein Seiendes ist, die Henade aber über dem Sein ist, sind sie nach dieser Hinsicht verschieden, also muss das Teilhabende numerisch eines sein, damit es in dieser Hinsicht gleich mit der partizipierten Einheit ist, wenn das in dieser Weise Eine als Henade, das andere als das die Einheit Erfahrende und als durch die Teilhabe an jener Geeintes ist.

Πᾶς θεὸς ὀλικώτερος μὲν ὑπάρχων καὶ ἐγγυτέρω τοῦ πρώτου τεταγμένος ὑπὸ ὀλικωτέρου γένους τῶν ὄντων μετέχεται, μερικώτερος δὲ καὶ πορρώτερον, ὑπὸ μερικωτέρου· καὶ ὡς τὸ ὄν πρὸς τὸ ὄν, οὕτως ἡ ἐνάς πρὸς τὴν ἐνάδα τὴν θείαν.

εἰ γὰρ ὅσα τὰ ὄντα, τοσαῦται καὶ αἱ ἐνάδες, καὶ ἔμπαλιν, μιᾶς ὑφ' ἐνὸς μετεχομένης, δῆλον δὴ ὅτι κατὰ τὴν τῶν ἐνάδων τάξιν ἢ τῶν ὄντων πρόεισι τάξεις, ὁμοιουμένη τῇ πρὸ αὐτῆς, καὶ ταῖς μὲν ὀλικωτέραις τὰ ὀλικώτερα συμφύεται, ταῖς δὲ μερικωτέραις ἐνάσι τὰ μερικώτερα ὄντα. εἰ γὰρ μή, πάλιν τὰ ἀνόμοια τοῖς ἀνομοίοις συνάγει, καὶ ἢ κατ' ἀξίαν διανομὴ οὐκ ἔσται. ταῦτα δὲ ἀδύνατα, εἴπερ καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασι τὸ ἐν καὶ τὸ οἰκεῖον μέτρον ἐκείθεν ἐπιλάμπεται καὶ ἀπ' ἐκείνων ἐφήκει· πολλῶ δὴ οὖν μάλλον ἐν αὐτοῖς τάξεις ἔσται τῆς μεθέξεως, τὰ ὅμοια κατὰ τὴν δύναμιν τῶν ὁμοίων ἐξάπτουσα.

Πᾶσα ἐνάς συνυφίστησι τῷ ἐνὶ τὸ μετέχον αὐτῆς ὄν.

τὸ μὲν γὰρ ἐν, ὡς πάντων ἐστὶν ὑποστατικόν, οὕτω καὶ τῶν ἐνάδων τῶν μετεχομένων καὶ τῶν ὄντων τῶν εἰς τὰς ἐνάδας ἀνηρημένων αἴτιον, τὸ δὲ ἐκάστης ἐξημμένον ἢ ἐνάς ἢ εἰς αὐτὸ ἐλλάμπουσα παράγει· ἀπλῶς μὲν εἶναι τοῦ ἐνὸς ποιούντος, τὸ δὲ συμφυὲς εἶναι τῆς ἐνάδος ἀπεργαζομένης, ἢ ἐστὶ συμφυὲς. αὕτη οὖν ἐστὶν ἢ καθ' ἑαυτὴν ἀφορίζουσα τὸ μετέχον αὐτῆς ὄν καὶ τὴν ιδιότητα τὴν ὑπερούσιον ἐν αὐτῷ δεικνύουσα οὐσιωδῶς· ἐκ γὰρ τοῦ πρώτως πανταχοῦ τῷ δευτέρως ὑπάρχει τὸ εἶναι τοῦτο, ὅ ἐστιν. ἥτις οὖν ἐστὶ τῆς θεότητος ὑπερούσιος ιδιότης, αὕτη καὶ τοῦ ὄντος ἐστὶ, τοῦ μετέχοντος αὐτῆς, οὐσιωδῶς.

Πάντων τῶν μετεχόντων τῆς θείας ιδιότητος καὶ ἐκθεουμένων πρώτιστόν ἐστὶ καὶ ἀκρότατον τὸ ὄν.

εἰ γὰρ καὶ τοῦ νοῦ καὶ τῆς ζωῆς ἐπέκεινα τὸ ὄν, ὡς δέδεικται, εἴπερ πλείστων τοῦτο μετὰ τὸ ἐν αἴτιον, ἀκρότατον ἂν εἴη τὸ ὄν. τούτων μὲν γὰρ ἐνικώτερον, καὶ διὰ τοῦτο πάντως σεμνότερον· ἄλλο δὲ πρὸ αὐτοῦ οὐκ ἔστι πλὴν τοῦ ἐνός. πρὸ γὰρ τοῦ ἐνιαίου πλήθους τί ἄλλο ἢ τὸ ἐν; πλήθος δὲ ἐνιαῖον τὸ ὄν, ὡς ἐκ πέρατος ὄν καὶ ἀπίρου. καὶ ὅλως πρὸ τῆς οὐσίας τὸ ὑπερούσιον μόνον.²⁸ ἐπεὶ καὶ ἐν ταῖς εἰς τὰ δεύτερα ἐλλάμψεσι μόνον τὸ ἐν ἐπέκεινα φθάνει τοῦ ὄντος, τὸ δὲ ὄν εὐθύς μετὰ τὸ ἐν. τὸ γὰρ δυνάμει ὄν, οὕτω δὲ ὄν, ἐν ἐστὶ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν· καὶ τὸ μετὰ τοῦτο ἤδη ἐνεργεία ὄν. καὶ ἐν ταῖς ἀρχαῖς ἄρα τοῦ ὄντος ἐπέκεινα εὐθύς τὸ μὴ ὄν ὡς κρεῖττον τοῦ ὄντος καὶ ἐν.

²⁸ ὄν: ω, μόνον: Dodds: scripsi.

– 136 –

An jedem Gott, je allgemeiner er ist und je näher dem Ersten seine Stellung ist, hat eine umso allgemeinere Gattung teil;^{P126} je individueller er ist und entfernter, eine individuellere; und wie das Seiende sich zu Seiendem <verhält>, so <verhält> sich die Henade zur göttlichen Henade.

Wenn es nämlich so viele Henaden gibt wie Seiendes, und umgekehrt, wenn an einer <Henade> ein <Seiendes> partizipiert,^{P135} dann ist klar, dass entsprechend der Ordnung der Henaden die Ordnung des Seienden hervorgeht, die sich angleicht an die <Ordnung> vor ihr, und mit dem Allgemeineren das Allgemeinere zusammenwächst, mit den individuelleren Henaden das individuellere Seiende. Wenn nicht, dann verknüpft es wieder das Ungleiche mit dem Ungleichen, und es wird keine Verteilung der Würde nach geben. Das ist aber unmöglich, wenn schon die Einheit und das eigene Mass allem anderen von dorthin leuchtet und von jenem her zukommt: noch viel mehr muss in ihnen eine Ordnung der Teilhabe sein, die nach Möglichkeit das Gleiche mit dem Gleichen entsprechend verknüpft.

– 137 –

Jede Henade stellt gemeinsam mit der Einheit das an ihr <: der Henade> teilhabende Seiende auf.

Wie die Einheit nämlich alles aufstellt,^{P12, P13} so ist sie auch Grund der partizipierten Henaden und der von diesen Henaden abhängigen Seienden. Das von jeder <Henade> Abhängige <: Objekt> bringt die Henade, in es hineinscheinend, hervor;^{P125} das Eine stellt schlicht das Sein <: einai> her, das Zusammen-gewachsen-Sein stellt die Henade her, mit der es <: das Seiende> verbunden ist. Sie selbst nun bestimmt ihr selbst gemäss das an ihr teilhabende Seiende und zeigt in ihm die Eigenheit über dem Sein in der Weise des Seins; denn vom Primären her kommt überall dem Sekundären das Sein <: einai> zu, das es ist.^{P18} Welches nun die überseiende Eigenheit der Gottheit ist, das ist auch <die> des Seienden, das an ihr teilhat, aber auf die Weise des Seins.

– 138 –

Von allem, das an der göttlichen Eigenheit teilhat und <insofern> vergöttlicht ist, ist das Seiende das Allererste und Höchste.

Wenn nämlich das Seiende jenseits des Nous und des Lebens ist, wie gezeigt,^{P101} wenn denn dieses – nach der Einheit – vom meisten Grund ist, dann wäre wohl das Seiende das Höchste. Es ist einheitsartiger als dieses <: Nous, Leben>, deswegen ganz und gar ehrwürdiger;^{P67} vor ihm ist nichts anderes mehr als die Einheit. Was anderes als die Einheit könnte noch vor der einheitlichen Vielheit sein? Das Seiende ist aber eine einheitliche Vielheit, da es aus Grenze und Unbegrenztheit besteht.^{P89} Und überhaupt ist vor dem Sein nur das Über-dem-Sein; da in den Strahlungen in das Zweite nur die jenseitige Einheit dem Seienden vorweg ist,^{P72C} ist das Seiende sofort nach der Einheit. Das der Möglichkeit nach Seiende, aber noch nicht Seiende ist entsprechend seiner eigenen Natur Eines; auch das nach diesem, bereits der Wirklichkeit nach Seiende. Und in den Ursprüngen also, jenseits des Seienden, ist sofort das Nichtseiende, als Mächtigeres als das Seiende und als Einheit.

Πάντα τὰ μετέχοντα τῶν θείων ἐνάδων, ἀρχόμενα ἀπὸ τοῦ ὄντος, εἰς τὴν σωματικὴν τελευτᾶ φύσιν· τὸ γὰρ πρῶτόν ἐστι τῶν μετεχόντων τὸ ὄν, ἔσχατον δὲ τὸ σῶμα (καὶ γὰρ σώματα θεῖα εἶναι φαμεν).

πάντων γὰρ τῶν γενῶν τὰ ἀκρότατα τοῖς θεοῖς ἀνεῖται, σωμάτων, ψυχῶν, νόων, ἵνα ἐν πάσῃ τάξει τὰ τοῖς θεοῖς ἀναλογούντα συνεκτικὰ καὶ σωστικὰ τῶν δευτέρων ὑπάρχη, καὶ ἕκαστος ἀριθμὸς ὅλος ἢ κατὰ τὸ ἐν τῷ μέρει ὅλον, ἔχων ἐν ἑαυτῷ πάντα καὶ πρὸ τῶν ἄλλων τὴν θεῖαν ιδιότητα. ἔστιν οὖν καὶ σωματικῶς καὶ ψυχικῶς καὶ νοερῶς τὸ θεῖον γένος. καὶ δῆλον ὅτι πάντα ταῦτα θεῖα κατὰ μέθεξιν· τὸ γὰρ πρῶτως θεῖον ἐν ταῖς ἐνάσιν ὑφέστηκε. τὰ ἄρα μετέχοντα τῶν θείων ἐνάδων ἀρχεται μὲν ἀπὸ τοῦ ὄντος, λήγει δὲ εἰς τὴν σωματικὴν φύσιν.

Πᾶσαι τῶν θεῶν αἱ δυνάμεις ἄνωθεν ἀρχόμεναι καὶ διὰ τῶν οἰκείων προῖοῦσαι μεσοτήτων μέχρι τῶν ἐσχάτων καθήκουσι καὶ τῶν περὶ γῆν τόπων.

οὔτε γὰρ ἐκεῖνας διείργει τι καὶ ἀποκωλύει τῆς εἰς πάντα παρουσίας (οὐδὲ γὰρ δέονται τόπων καὶ διαστάσεων, διὰ τὴν ἄσχετον πρὸς πάντα ὑπεροχὴν καὶ τὴν ἄμικτον πανταχοῦ παρουσίαν), οὔτε τὸ μετέχειν αὐτῶν ἐπιτήδειον κωλύεται τῆς μεθέξεως, ἀλλ' ἅμα τέ τι πρὸς τὴν μετουσίαν ἔτοιμον γίνεται κάκεῖναι πάρεισιν, οὔτε τότε παραγενόμεναι οὔτε πρότερον ἀποῦσαι, ἀλλ' αἰεὶ ὡσαύτως ἔχουσαι. ἐὰν οὖν τι τῶν περὶ γῆν ἐπιτήδειον ἢ μετέχειν, καὶ τούτῳ πάρεισι· καὶ πάντα πεπληρώκασιν ἑαυτῶν, καὶ τοῖς μὲν ὑπερτέροις μειζόνως πάρεισι, τοῖς δὲ μέσοις κατὰ τὴν αὐτῶν τάξιν, τοῖς δὲ ἐσχάτοις ἐσχάτως. ἄνωθεν οὖν μέχρι τῶν τελευταίων ἐκτείνουσιν ἑαυτάς· ὅθεν καὶ ἐν τούτοις εἰσὶ τῶν πρῶτων ἐμφάσεις, καὶ συμπαθῆ πάντα πᾶσιν, ἐν μὲν τοῖς πρῶτοις τῶν δευτέρων προῦπαρχόντων, ἐν δὲ τοῖς δευτέροις τῶν πρῶτων ἐμφαινομένων· τριχῶς γὰρ ἦν ἕκαστον, ἢ κατ' αἰτίαν ἢ κατ' ὑπαρξιν ἢ κατὰ μέθεξιν.

Πᾶσα πρόνοια θεῖων²⁹ ἢ μὲν ἐξηρημένη τῶν προνοουμένων ἐστίν, ἢ δὲ συντεταγμένη.

τὰ μὲν γὰρ κατὰ τὴν ὑπαρξιν καὶ τὴν τῆς τάξεως ιδιότητα παντελῶς ὑπερήπλωται τῶν ἐλλαμπομένων· τὰ δὲ τῆς αὐτῆς ὄντα διακοσμήσεως προνοεῖ τῶν ὑφειμένων τῆς αὐτῆς συστοιχίας, μιμούμενα καὶ ταῦτα τὴν τῶν ἐξηρημένων θεῶν προνοητικὴν ἐνέργειαν καὶ πληροῦν ἐφιέμενα τὰ δεύτερα τῶν ἀγαθῶν, ὧν δύνανται.

²⁹ θεῶν: ω, εἰών: Dodds: *scripsi*.

– 139 –

Alles, was an den göttlichen Henaden teil hat, fängt vom Seienden <: Sg.> an und vollendet sich in einer körperlichen Natur; denn das Erste im Bereich des Teilhabenden <: Pl.> ist das Seiende,^{P138} das Letzte aber der Körper (denn wir sagen auch, dass es göttliche Körper gibt).

Von allen Gattungen ist das Oberste den Göttern überlassen (gemeint <das Oberste> von den Körpern, den Seelen, dem Nous in der Vielheit), damit in jeder Ordnung das den Göttern Entsprechende das Zweite verbinde und bewahre und damit jede Anzahl ganz sei im Sinne der “Teil-für-Teil-Ganzheit”,^{P67} weil sie alles in sich hat^{P103} und vor dem Übrigen die göttliche Eigenheit. Nun ist die göttliche Gattung auch in körperlicher, in seelischer, in geistiger Weise. Und es ist klar, dass all dies göttlich ist gemäss der Teilhabe. Denn das primär Göttliche besteht in den Henaden. Das an den göttlichen Henaden Teilhabende also beginnt beim Seienden, es endet in der körperlichen Natur.

– 140 –

Alle Kräfte der Götter fangen von oben her an und gehen weiter durch ihre je eigenen Vermittlungen, bis sie zu den letzten gelangen und zu den irdischen Orten.

Weder nämlich verdrängt etwas jene <Kräfte> und hält etwas sie ab von der Anwesenheit in allem <: in alles hinein, Akk.> (denn sie brauchen keine Orte und Distanzen, wegen ihrer unwiderstehlichen Übermacht und der unvermischbaren Anwesenheit überall),^{P98} noch wird das, was fähig ist, an ihm teilzuhaben, an der Teilhabe gehindert, sondern sogleich, wenn etwas fähig wird zum Mitsein, sind auch jene anwesend, sie entstehen nicht erst dann, noch sind sie vorher abwesend, sondern sie verhalten immer gleich. Wann immer nun etwas auf der Erde geeignet ist, teilzuhaben, sind sie bei diesem. Und sie machen alles voll von sich, dem Oberen sind sie mehr anwesend, dem Mittleren gemäss dessen Ordnung, dem Letzten in der bescheidensten Weise. Von oben her bis zum Letzten erstrecken sie sich also. Daher gibt es auch in diesen Einstrahlungen des Ersten, und alles hat mit allem gemeinsame Erfahrungen; im Ersten, weil es dem Zweiten vorweg zugrunde liegt, im Zweiten, weil das Erste darin erscheint; dreifach war eben jedes, entweder dem Grund nach, dem Dasein nach oder der Teilhabe nach.^{P65}

– 141 –

Jede Vorsehung des Göttlichen <: Pl.> ist entweder jenseits von dem, dem die Vorsehung gilt, oder <mit diesem> zusammengestellt.

Einiges ist eben dem Dasein und der Eigenheit der Ordnung nach gänzlich vereinfacht gegenüber dem, was es erleuchtet;^{P122} anderes gehört zur selben Ordnung und sorgt vor für das Niedrigere in derselben Reihe, wobei auch dieses die vorsorgende Wirklichkeit der ausgezeichneten Götter nachahmt und versucht, das Zweite mit den Gütern zu versorgen, soweit es kann.

Πᾶσι μὲν οἱ θεοὶ πάρεσιν ὡσαύτως· οὐ πάντα δὲ ὡσαύτως τοῖς θεοῖς πάρεσιν, ἀλλ' ἕκαστα κατὰ τὴν αὐτῶν τάξιν τε καὶ δύνάμιν μεταλαγχάνει τῆς ἐκείνων παρουσίας, τὰ μὲν ἐνοειδῶς, τὰ δὲ πεπληθυσμένως, καὶ τὰ μὲν αἰδίως, τὰ δὲ κατὰ χρόνον, καὶ τὰ μὲν ἀσωμάτως, τὰ δὲ σωματικῶς.

ἀνάγκη γὰρ τὴν διάφορον μέθεξιν τῶν αὐτῶν ἢ παρὰ τὸ μετέχον γίνεσθαι διάφορον ἢ παρὰ τὸ μετεχόμενον. ἀλλὰ τὸ θεῖον πᾶν αἰεὶ τὴν αὐτὴν ἔχει τάξιν, καὶ ἄσχετόν ἐστι πρὸς πάντα καὶ ἄμικτον. παρὰ τὸ μετέχον ἄρα μόνον λείπεται τὴν ἐξαλλαγὴν ὑφίστασθαι, καὶ τὸ οὐχ ὡσαύτως ἐν τούτοις εἶναι, καὶ ταῦτα ἄλλοτε ἄλλως καὶ ἄλλα ἄλλως παρεῖναι τοῖς θεοῖς· ὥστε πᾶσιν ἐκείνων ὡσαύτως παρόντων, τὰ πάντα οὐχ ὡσαύτως πάρεσιν ἐκείνοις, ἀλλ' ὡς ἕκαστα δύναται, πάρεστι, καὶ ὡς πάρεσιν, οὕτως ἐκείνων ἀπολαύει· κατὰ γὰρ τὸ μέτρον τῆς τούτων παρουσίας ἢ μέθεξις.

Πάντα τὰ καταδεέστερα τῇ παρουσίᾳ τῶν θεῶν ὑπεξίσταται· κἂν ἐπιτήδειον ἦ τὸ μετέχον, πᾶν μὲν τὸ ἀλλότριον τοῦ θείου φωτὸς ἐκποδῶν γίνεται, καταλάμπεται δὲ πάντα ἀθρόως ὑπὸ τῶν θεῶν.

αἰεὶ μὲν γὰρ τὰ θεῖα περιληπτικώτερα καὶ δυνατώτερα τῶν ἀπ' αὐτῶν προελθόντων ἐστίν, ἢ δὲ τῶν μετεχόντων ἀνεπιτηδειότης τῆς ἐλλείψεως τοῦ θείου φωτὸς αἰτία γίνεται· ἀμυδροὶ γὰρ κἀκεῖνο τῇ ἐαυτῆς ἀσθενείᾳ. ἐκείνου δὲ ἀμυδρουμένου ἄλλο τι δοκεῖ τὴν ἐπικράτειαν μεταλαμβάνειν, οὐ κατὰ τὴν αὐτοῦ δύναμιν, ἀλλὰ κατὰ τὴν τοῦ μετέχοντος ἀδυναμίαν κατεξανίστασθαι δοκοῦν τοῦ θείου τῆς ἐλλάμψεως εἴδους.

Πάντα τὰ ὄντα καὶ πᾶσαι τῶν ὄντων αἰ διακοσμήσεις ἐπὶ τοσοῦτον προεληλύθασιν, ἐφ' ὅσον καὶ αἰ τῶν θεῶν διατάξεις.

καὶ γὰρ ἑαυτοῖς οἱ θεοὶ τὰ ὄντα συμπαρήγαγον, καὶ οὐδὲν οἷόν τε ἦν ὑποστῆναι καὶ μέτρου καὶ τάξεως τυχεῖν ἔξω τῶν θεῶν· καὶ γὰρ τελειοῦνται πάντα κατὰ τὴν αὐτῶν δύναμιν, καὶ τάττεται καὶ μετρεῖται παρὰ τῶν θεῶν. καὶ πρὸ τῶν ἐσχάτων οὖν ἐν τοῖς οὐσι γενῶν προὑπάρχουσιν οἱ καὶ ταῦτα κοσμοῦντες θεοὶ καὶ διδόντες καὶ τούτοις ζωὴν καὶ εἰδοποιαν καὶ τελειότητα καὶ ἐπιστρέφοντες καὶ ταῦτα πρὸς τὸ ἀγαθόν, καὶ πρὸ τῶν μέσων ὡσαύτως, καὶ πρὸ τῶν πρώτων. καὶ πάντα ἐνδέδεται καὶ ἐνεργίζονται τοῖς θεοῖς, καὶ σώζεται διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν· ἀποστὰν δέ τι τῶν θεῶν, καὶ ἔρημον γενόμενον παντελῶς, εἰς τὸ μὴ ὄν ὑπεξίσταται καὶ ἀφανίζεται, τῶν συνεχόντων αὐτὸ πάντη στερούμενον.

– 142 –

Die Götter sind allem in gleicher Weise gegenwärtig; nicht alles aber ist in gleicher Weise bei den Göttern, sondern jedes erlangt Teil an ihrer Anwesenheit sowohl gemäss seiner Ordnung als auch <gemäss seiner> Fähigkeit; das eine in der Art der Einheit, das andere in der Art der Vielfalt, das eine in ewiger Weise, das andere gemäss der Zeit, das eine unkörperlich, das andere körperlich.

Die unterschiedliche Teilhabe am selben muss zwingend entweder vom Teilhabenden her kommen oder vom Partizipierenden. Aber alles Göttliche hat immer dieselbe Position und ist unwiderstehlich gegenüber allem und mischt sich nicht.^{P98} So bleibt also nur, dass die Variation auf der Seite des Teilhabenden besteht und dass das “nicht in gleicher Weise” in diesem ist, und dieses einmal so, einmal anders ist und dass es einmal so, einmal anders bei den Göttern ist; während daher diese allem in gleicher Weise anwesend sind, aber alles nicht in gleicher Weise bei ihnen, sondern so anwesend ist, wie eben jedes kann, deshalb geniesst es jenes, wie es je anwesend ist; nach dem Masse der Anwesenheit dieser <findet> die Teilhabe statt.

– 143 –

Alles Bedürftigere weicht der Anwesenheit der Götter; und wenn das Teilhabende allenfalls geeignet ist, steht das dem göttlichen Licht Fremde <diesem> nicht im Wege, sondern alles wird unablässig von den Göttern erleuchtet.

Immer nämlich ist das Göttlichere umfassender und mächtiger als das, was von ihm ausgeht,^{P57} die Ungeeignetheit des Teilhabenden wird Grund des Mangels an göttlichem Licht;^{P142} jenes verdunkelt sich durch seine eigene Kraftlosigkeit. Wenn es verdunkelt ist, scheint etwas anderes die Herrschaft zu übernehmen, nicht nach seiner Kraft, sondern nach der Ohnmacht des Teilhabenden, und scheint sich zu erheben gegen die göttliche Art der Erleuchtung.

– 144 –

Alles Seiende und alle Ordnungen des Seienden sind so weit hervorgegangen, wie die Ordnungen der Götter.

Denn die Götter haben das Seiende auch mit sich selbst hervorgebracht, und nichts konnte bestehen und Mass und Ordnung bekommen ausserhalb der Götter; denn sie vollenden alles gemäss ihrer Macht, und es wird <alles> von den Göttern her geordnet und bemessen. Auch vor den letzten Gattungen im Seienden sind die auch dieses noch ordnenden Götter da und geben auch ihnen Leben und Geformtheit und Vollkommenheit und wenden es um zum Guten, und vor den mittleren genauso, und auch vor den ersten. Und alles ist vergebunden mit und verwurzelt in den Göttern und wird bewahrt aus diesem Grunde; wenn etwas wegstreift von den Göttern, ist es gänzlich einsam geworden, es tritt zurück ins Nichtseiende und verschwindet, da es gänzlich dessen beraubt ist, was es zusammenhält.

Πάσης θείας τάξεως <ή>³⁰ ιδιότης διὰ πάντων φοιτᾶ τῶν δευτέρων, καὶ δίδωσιν ἑαυτὴν ἅπασιν τοῖς καταδεεστέροις γένεσιν.

εἰ γὰρ ἄχρι τοσούτου τὰ ὄντα πρόεισιν, ἕως οὗ καὶ τῶν θεῶν οἱ διάκοσμοι προεληλύθασιν, ἐν ἑκάστοις γένεσιν ἐστὶν ἡ τῶν θείων δυνάμεων ιδιότης, ἄνωθεν ἐλλαμπομένη· κομίζεται γὰρ ἕκαστον ἀπὸ τῆς οἰκείας προσεχοῦς αἰτίας τὴν ιδιότητα, καθ' ἣν ἐκείνη τὴν ὑπόστασιν ἔλαχε. λέγω δὲ οἶον εἴ τις ἔστι θεότης καθαρτική, καὶ ἐν ψυχαῖς ἔστι κάθαρσις καὶ ἐν ζώοις καὶ ἐν φυτοῖς καὶ ἐν λίθοις· καὶ εἴ τις φρουρητική, ὡσαύτως, καὶ εἴ τις ἐπιστρεπτική, καὶ εἰ τελεσιουργός, καὶ εἰ ζωοποιός, ὁμοίως. καὶ ὁ μὲν λίθος μετέχει τῆς καθαρτικῆς δυνάμεως σωματικῶς μόνον, τὸ δὲ φυτὸν ἔτι τρανέστερον κατὰ τὴν ζωὴν, τὸ δὲ ζῶον ἔχει καὶ κατὰ τὴν ὁρμὴν τὸ εἶδος τοῦτο, ψυχὴ δὲ λογικὴ λογικῶς, νοῦς δὲ νοερῶς, οἱ δὲ θεοὶ ὑπερουσίως καὶ ἐνιαίως· καὶ πᾶσα ἡ σειρὰ τὴν αὐτὴν ἔχει δύνάμιν ἀπὸ μιᾶς τῆς θείας αἰτίας. καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν ὁ αὐτὸς λόγος. πάντα γὰρ ἐξήπται τῶν θεῶν, καὶ τὰ μὲν ἐξ ἄλλων, τὰ δὲ ἐξ ἄλλων προλάμπεται, καὶ αἱ σειραὶ μέχρι τῶν ἐσχάτων καθήκουσι· καὶ τὰ μὲν ἀμέσως, τὰ δὲ διὰ μέσων πλειόνων ἢ ἐλαττόνων εἰς ἐκείνους ἀνήρτηται· μεστὰ δὲ πάντα θεῶν, καὶ ὁ ἕκαστον ἔχει κατὰ φύσιν, ἐκεῖθεν ἔχει.

Πασῶν τῶν θείων προόδων τὰ τέλη πρὸς τὰς ἑαυτῶν ἀρχὰς ὁμοιοῦται, κύκλον ἀναρχον καὶ ἀτελεύτητον σώζοντα διὰ τῆς πρὸς τὰς ἀρχὰς ἐπιστροφῆς.

εἰ γὰρ καὶ ἕκαστον τῶν προελθόντων ἐπιστρέφεται πρὸς τὴν οἰκείαν ἀρχὴν, ἀφ' ἧς προελήλυθε, πολλῶ δῆπου μᾶλλον αἱ ὅλαι τάξεις, ἀπὸ τῆς ἑαυτῶν ἀκρότητος προελθοῦσαι, πάλιν ἐπιστρέφονται πρὸς ἐκείνην. ἡ δὲ ἐπιστροφή τοῦ τέλους εἰς τὴν ἀρχὴν μίαν ἀπεργάζεται πᾶσαν καὶ ὠρισμένην καὶ εἰς ἑαυτὴν συννεύουσαν καὶ ἐν τῷ πλήθει τὸ ἐνοειδὲς ἐπιδεικνυμένην διὰ τῆς συννεύσεως.

Πάντων τῶν θείων διακόσμων τὰ ἀκρότατα τοῖς πέρασιν ὁμοιοῦται τῶν ὑπερκειμένων.

εἰ γὰρ δεῖ συνέχειαν εἶναι τῆς θείας προόδου καὶ ταῖς οἰκείαις ἐκάστην τάξιν συνδεδέσθαι μεσότησιν, ἀνάγκη τὰς ἀκρότητας τῶν δευτέρων συνάπτειν ταῖς ἀποπερατώσεσι τῶν πρώτων· ἡ δὲ συναφὴ δι' ὁμοιότητος. ὁμοιότης ἄρα ἔσται τῶν ἀρχῶν τῆς ὑφειμένης τάξεως πρὸς τὰ τέλη τῆς ὑπεριδρυμένης.

³⁰ ἢ: Dodds: *supplevi*.

– 145 –

Die Eigenheit jeder göttlichen Ordnung geht durch alles Zweite hindurch und teilt sich selbst allen schwächeren Werdensprozessen mit.

Wenn nämlich das Seiende soweit hervorgeht, wie die Ordnungen der Götter hervorgegangen sind,^{P144} dann erleuchtet die Eigenheit der göttlichen Mächte in jedem Werden <: Pl.> <dieses> von oben her; denn jedes verschafft sich von dem je eigenen unmittelbar anschliessenden Grund her seine Eigenheit, nach der auch jener <Grund> seinen Bestand bekam. Ich meine beispielsweise, wenn es eine reinigende Gottheit gibt, dann ist auch in den Seelen Reinigung und in den Lebewesen und in den Pflanzen und in den Steinen; und wenn es eine schützende <Gottheit> gibt, dann gleicherweise, und wenn eine sich zurückwendende, wenn eine vervollkommnende, wenn eine Leben spendende, <immer> in gleicher Weise. Auch der Stein hat teil an der reinigenden Kraft, allerdings nur in körperlicher Weise, die Pflanze eine schon deutlichere ihrem Leben gemäss; das Lebewesen hat nach seinem Trieb diese Art, die denkende Seele aber denkenderweise, der Geist geistigerweise, die Götter in der Weise des Über-dem-Seins und der Einheit; und jede Reihe hat dieselbe Kraft von numerisch einem göttlichen Grund her. Und bei dem Übrigen gilt dieselbe Überlegung. Alles ist befestigt an den Göttern, das eine scheint auf von diesen <Göttern>, das andere von jenen, und die Reihen kommen herab bis zum Letzten <: Pl.>; das eine ist ohne Vermittlung, das andere ist über mehr oder weniger Vermittlungen hinweg von jenen abhängig;^{P128} „Alles ist voll von Göttern,“ und was jedes seiner Natur nach hat, hat es von dorthier.

– 146 –

Das, worauf alle göttlichen Hervorgänge hinauslaufen,³¹ gleicht sich den eigenen Anfängen an; es erhält den anfangs- und endlosen Kreis durch die Rückkehr zu den Ursprüngen.

Wenn nämlich jedes Einzelne vom Hervorgehenden sich zurückwendet zu seinem ursprünglichen Anfang, von dem her es hervorging,^{P31} umso viel mehr wenden sich dann die ganzen Reihen zurück auf jenen höchsten Punkt hin, von dem sie ausgegangen sind. Die Rückwendung des Endes auf den Anfang macht die ganze <Reihe> zu numerisch einer, zu einer bestimmten, zu einer mit sich selbst zusammenhängenden und in der Vielheit das Einheitsartige zeigend vermittelt eben dieser Verknüpfung.

– 147 –

Von allen göttlichen Ordnungen gleicht sich das Höchste <: pl.> den Grenzen des Darüberliegenden an.

Wenn nämlich ein Zusammenhang sein muss zwischen dem göttlichen Hervorgang und den je eigenen <Hervorgängen>, dann muss jede Ordnung verbunden sein durch Vermittlungen;^{P132} es ist nötig, dass die höchsten Punkte des Zweiten sich mit den Grenzen des Ersten vereinigen; der Zusammenhang aber <findet statt> durch Ähnlichkeit.^{P29, P32} Es muss also eine Ähnlichkeit der Anfänge der absteigenden Ordnung mit den Enden der übergeordneten bestehen.

³¹ „Das Ende <: pl.> aller göttlichen Hervorgänge ...“

Πᾶσα θεία τάξις ἑαυτῆ συνήνεται τριχῶς, ἀπό τε τῆς ἀκρότητος τῆς ἐν αὐτῆ καὶ ἀπὸ τῆς μεσότητος καὶ ἀπὸ τοῦ τέλους.

ἢ μὲν γάρ, ἐνικωτάτην ἔχουσα δύναμιν, εἰς πᾶσαν αὐτὴν διαπέμπει τὴν ἔνωσιν καὶ ἐνοὶ πᾶσαν ἄνωθεν, μένουσα ἐφ' ἑαυτῆς. ἢ δὲ μεσότης, ἐπ' ἄμφω τὰ ἄκρα διατείνουσα, συνδεῖ πᾶσαν περὶ ἑαυτὴν, τῶν μὲν πρώτων διαφορθεύουσα τὰς δόσεις, τῶν δὲ τελευταίων ἀνατείνουσα τὰς δυνάμεις, καὶ πᾶσι κοινωνίαν ἐντιθεῖσα καὶ σύνδεσιν πρὸς ἄλληλα· μία γὰρ οὕτως ἢ ὅλη γίνεται διάταξις ἕκ τε τῶν πληρούντων καὶ τῶν πληρουμένων, ὥσπερ εἷς τι κέντρον εἰς τὴν μεσότητα συννευόντων. ἢ δὲ ἀποπεράτωσις, ἐπιστρέφουσα πάλιν εἰς τὴν ἀρχὴν καὶ τὰς προελθούσας ἐπανάγουσα δυνάμεις, ὁμοιότητα καὶ σύννευσιν τῆ ὅλη τάξει παρέχεται. καὶ οὕτως ὁ σύμπας διάκοσμος εἷς ἐστὶ διὰ τῆς ἐνοποιῶ τῶν πρώτων δυνάμεως <καὶ>³² διὰ τῆς ἐν τῆ μεσότητι συνοχῆς καὶ διὰ τῆς τοῦ τέλους εἰς τὴν ἀρχὴν τῶν προόδων ἐπιστροφῆς.

Πᾶν τὸ πλήθος τῶν θείων ἐνάδων πεπερασμένον ἐστὶ κατὰ ἀριθμόν.

εἰ γὰρ ἐγγυτάτω τοῦ ἐνός ἐστὶν, οὐκ ἂν ἄπειρον ὑπάρχοι· οὐ γὰρ συμφυῆς τῷ ἐνὶ τὸ ἄπειρον, ἀλλὰ ἀλλότριον. εἰ γὰρ καὶ τὸ πλήθος καθ' αὐτὸ ἀφίσταται τοῦ ἐνός, τὸ ἄπειρον πλήθος δῆλον ὡς παντελῶς ἔρημον ἐκείνου· διὸ καὶ ἀδύναμον καὶ ἀδρανές. οὐκ ἄρα ἄπειρον τὸ τῶν θεῶν πλήθος, ἐνοειδὲς ἄρα καὶ πεπερασμένον, καὶ παντὸς ἄλλου πλήθους μᾶλλον πεπερασμένον· παντὸς γὰρ ἄλλου πλήθους μᾶλλον τῷ ἐνὶ συγγενές. εἰ μὲν οὖν ἢ ἀρχὴ πλήθος, ἔδει τὸ ἐγγυτέρω τῆς ἀρχῆς τοῦ πορρώτερον μᾶλλον εἶναι πλήθος (ὁμοιότερον γὰρ τὸ ἐγγύτερον)· ἐπεὶ δὲ ἐν ἐστὶ τὸ πρῶτον, τὸ ἐκείνῳ συναφές πλήθος ἦττον πλήθος τοῦ πορρώτερον· τὸ δὲ ἄπειρον οὐχ ἦττον πλήθος, ἀλλὰ μάλιστα πλήθος.

Πᾶν τὸ προῖον ἐν ταῖς θείαις τάξεσι πάσας ὑποδέχεσθαι τὰς τοῦ παράγοντος δυνάμεις οὐ πέφυκεν, οὐδὲ ὄλως τὰ δεύτερα πάσας τὰς τῶν πρὸ αὐτῶν, ἀλλ' ἔχει τινὰς ἐκείνα τῶν καταδεεστέρων ἐξηρημέναις δυνάμεις καὶ ἀπεριλήπτους τοῖς μετ' αὐτά.

εἰ γὰρ αἱ τῶν θεῶν ιδιότητες διαφέρουσιν, αἱ μὲν τῶν ὑφειμένων ἐν τοῖς ὑπερτέροις προϋπάρχουσιν, αἱ δὲ τῶν ὑπερτέρων, ὀλικωτέρων ὄντων, ἐν τοῖς ὑφειμένοις οὐκ εἰσιν, ἀλλὰ τὰς μὲν ἐνδίδωσι τὰ κρείττονα τοῖς ἀπ' αὐτῶν παραγομένοις, τὰς δὲ ἐν αὐτοῖς προείληφεν ἐξηρημένως. δέδεικται γὰρ ὅτι ὀλικώτεροι μὲν εἰσιν οἱ ἐγγυτέρω τοῦ ἐνός, μερικώτεροι δὲ οἱ πορρώτερον· οἱ δὲ ὀλικώτεροι τῶν μερικωτέρων περιληπτικωτέρας ἔχουσι δυνάμεις· οὐκ ἄρα τὴν ἐκείνων δύναμιν οἱ δευτέραν ἔχοντες τάξιν καὶ μερικωτέραν περιλήφονται. ἔστιν ἄρα ἐν τοῖς ὑπερτέροις ἀπερίληπτόν τι καὶ ἀπερίγραφον τοῖς ὑφειμένοις.

³² Dodds: καὶ *addidi*, *W secutus*. [W = Moerbeke]

Jede göttliche Ordnung ist mit sich selbst in dreifacher Weise vereint, vom höchsten Punkt in ihr her, von ihrer Vermittlung her und von ihrem Ende her.

Da er <: der höchste Punkt> eine einigende Kraft im höchsten Masse besitzt, sendet er die Einigung durch die ganze <göttliche Ordnung> hindurch und einigt sie insgesamt von oben her, bleibt dabei aber bei sich.^{P125} Da sich die Vermittlung auf beide Enden hin erstreckt, bindet sie die ganze <göttliche Ordnung> um sich selbst zusammen;^{P132} sie bringt die Gaben des Ersten weiter, die Kräfte des Letzten spannt sie nach oben, und allem gibt sie Gemeinschaft und Verbindung zueinander. So entsteht numerisch eine gesamthafte Ordnung aus dem Erfüllenden und Erfüllten, wie wenn sie sich gemeinsam zu ihrer Vermittlung als ihrer Mitte neigten. Die Begrenzung aber wendet sich wieder auf ihren Anfang zurück und führt die hervorgegangenen Kräfte zurück, sie gewährt der ganzen Ordnung Ähnlichkeit und Verbindung.^{P146} Und so ist die ganze Ordnung der Welt <: sympas diakosmos> eine einzige vermittels der einigmachenden Kraft des Ersten <: pl.> und vermittels des Zusammenhalts in der Vermittlung und vermittels der Rückwendung des Endes auf den Anfang der Hervorgänge hin.

Jede Vielheit von göttlichen Monaden ist der Zahl nach begrenzt.

Wenn sie sehr nahe bei der Einheit steht,^{P113} kann sie wohl nicht unbegrenzt sein; denn dem Einen ist das Unbegrenzte nicht naturgemäss, sondern fremd. Wenn nämlich auch die Vielheit an sich von der Einheit Abstand nimmt, dann ist die unendliche Vielheit offenbar gänzlich ohne jene. Deswegen ist sie kraftlos und schwach. Also ist die Menge der Götter nicht unendlich. Von der Art der Einheit also und begrenzt, und <sogar> mehr als jede andere Vielheit begrenzt; denn sie ist mehr als jede andere Vielheit der Einheit verwandt. Wenn nun der Anfang Vielheit wäre, dann müsste das dem Anfang Nähere mehr Vielheit sein als das Fernere (denn das Nähere ist ähnlicher); da jetzt aber die Einheit das Erste ist,^{P5} ist das an sie Anschliessende weniger Vielheit als das Fernere; das Unendliche ist nicht weniger Vielheit, sondern am meisten Vielheit.

Kein in den göttlichen Ordnungen Hervorgehendes ist von Natur aus so, dass es alle Kräfte des Hervorbringenden übernehmen kann, noch auch <kann> allgemein das Zweite <: pl.> alles von dem vor ihm <übernehmen>, sondern jenes hat gewisse Kräfte, die dem Bedürftigeren jenseitig und nicht erfassbar sind für das nach ihm.

Wenn sich nämlich die Eigenheiten der Götter unterscheiden und die einen <Eigenheiten> des Niedrigeren im Höheren vorweg da sind, die anderen des Höheren, da sie allgemeiner sind, im Niedrigeren aber nicht sind, dann gibt das Mächtigere die einen <Eigenheiten> dem von ihm Hervorgebrachten, die anderen hat es nur in überragender Weise vorweggenommen. Es ist nämlich gezeigt,^{P126} dass die allgemeineren <Götter> der Einheit näher sind, die individuelleren ferner; die allgemeineren haben umfassendere Kräfte als die individuelleren; jene, die den zweiten Rang einnehmen, haben also nicht die Kraft von jenen und umfassen nur eine individuellere Ordnung in sich. So ist also im Höheren etwas vom Niedrigeren nicht Umfasstes und Unbeschreibbares.

καὶ γὰρ ἄπειρον ἕκαστον τῶν θεῶν οὕτως οὔτε ἑαυτῷ δέδεικται ὄν οὔτε τοῖς ὑπὲρ αὐτὸ πολλῶ πρότερον, ἀλλὰ τοῖς μεθ' ἑαυτὸ πᾶσιν· ἡ δὲ ἀπειρία κατὰ τὴν δύναμιν ἐν ἐκείνοις· τὸ δὲ ἄπειρον ἀπερίληπτον, οἷς ἐστὶν ἄπειρον· οὐκ ἄρα πασῶν μετέχει τῶν δυνάμεων τὰ καταδεέστερα, ὧν ἐν ἑαυτοῖς τὰ κρείττονα προεἴληφεν (ἦν γὰρ ἂν ἐκεῖνα περιληπτὰ τοῖς δευτέροις, ὡσπερ δὴ καὶ αὐτοῖς τὰ δεύτερα). οὔτε οὖν πάσας ἔχει ταῦτα τὰς ἐκείνων, διὰ τὸ μερικώτερον· οὔτε ἂς ἔχει, τὸν αὐτὸν ἐκεῖνοις ἔχει τρόπον, διὰ τὴν ἀπειρίαν τὴν ἐκεῖνα ὑπερφέρειν τῶν καταδεεστέρων ποιούσαν.

— 151 —

Πᾶν τὸ πατρικὸν ἐν τοῖς θεοῖς πρωτουργὸν ἐστὶ καὶ ἐν τάγαθῷ τάξει προϊστάμενον κατὰ πάσας τὰς θείας διακοσμήσεις.

τὰς γὰρ ὑπάρξεις τῶν δευτέρων καὶ τὰς δυνάμεις ὅλας καὶ τὰς οὐσίας αὐτὸ παράγει κατὰ μίαν ἄρρητον ὑπεροχὴν· διὸ καὶ πατρικὸν ἐπονομάζεται, τὴν ἠνωμένην καὶ ἀγαθοειδῆ τοῦ ἐνὸς δύναμιν ἐμφαίνον καὶ τὴν ὑποστατικὴν τῶν δευτέρων αἰτίαν. καὶ καθ' ἑκάστην τῶν θεῶν τάξιν τὸ πατρικὸν ἠγεῖται γένος, παράγον ἀφ' ἑαυτοῦ πάντα καὶ κοσμοῦν, ἅτε τῷ ἀγαθῷ τεταγμένον ἀνάλογον. καὶ πατέρες οἱ μὲν ὀλικώτεροι, οἱ δὲ μερικώτεροι, καθάπερ καὶ αὐταὶ τῶν θεῶν αἱ τάξεις τῷ ὀλικωτέρῳ καὶ μερικωτέρῳ διαφέρουσι, κατὰ τὸν τῆς αἰτίας λόγον· ὅσα οὖν αἱ ὅλαι τῶν θεῶν πρόοδοι, τοσαῦται καὶ αἱ τῶν πατέρων διαφορότητες. εἰ γὰρ ἔστι τι κατὰ πᾶσαν τάξιν ἀνάλογον τάγαθῷ, δεῖ τὸ πατρικὸν ἐν πάσαις εἶναι, καὶ προϊέναι ἀπὸ τῆς πατρικῆς ἐνώσεως ἐκάστην.

— 152 —

Πᾶν τὸ γεννητικὸν τῶν θεῶν κατὰ τὴν ἀπειρίαν τῆς θείας δυνάμεως πρόεισι, πολλαπλασιάζον ἑαυτὸ καὶ διὰ πάντων χωροῦν, καὶ τὸ ἀνέκλειπτον ἐν ταῖς τῶν δευτέρων προόδοις διαφερόντως ἐπιδεικνύμενον.

τὸ γὰρ πληθύνειν τὰ προϊόντα καὶ ἀπὸ τῆς ἐν ταῖς αἰτίαις κρυφίας περιοχῆς προάγειν εἰς ἀπογεννήσεις τίνος ἐξαίρετόν ἐστὶν ἢ τῆς ἀπείρου τῶν θεῶν δυνάμεως, δι' ἣν πάντα γονίμων ἀγαθῶν πεπλήρωται τὰ θεῖα, παντὸς τοῦ πλήρους ἄλλ' ἀφ' ἑαυτοῦ παράγοντος κατὰ τὴν ὑπερπλήρη δύναμιν; γεννητικῆς οὖν θεότητος ἴδιον ἢ τῆς δυνάμεως ἐπικράτεια, πολλαπλασιάζουσα τὰς τῶν γεννωμένων δυνάμεις καὶ γονίμους ἀπεργαζομένη καὶ ἀνεγείρουσα πρὸς τὸ γεννᾶν ἄλλα καὶ ὑφιστάνειν. εἰ γὰρ ἕκαστον τῆς οἰκείας ιδιότητος, ἦν ἔχει πρῶτως, τοῖς ἄλλοις μεταδίδωσι, πᾶν δήπου τὸ γόνιμον καὶ τοῖς μεθ' ἑαυτὸ τὴν γόνιμον ἐνδίδωσι πρόοδον καὶ τὴν ἀπειρίαν ἐνεικονίζεται τὴν τῶν ὄλων ἀρχέγονον, ἀφ' ἧς πᾶσα γεννητικὴ προήλθε δύναμις, τὰς ἀενάους τῶν θεῶν προόδους ἐξηρημένως ἀπορρέουσα.

— 153 —

Πᾶν τὸ τέλειον ἐν τοῖς θεοῖς τῆς θείας ἐστὶ τελειότητος αἴτιον.

ὡς γὰρ ἄλλαι τῶν ὄντων εἰσὶν ὑποστάσεις, ἄλλαι τῶν ὑπερουσίων, οὕτω δὴ καὶ τελειότητες ἄλλαι μὲν αἱ τῶν θεῶν αὐτῶν κατὰ τὴν ὑπαρξιν, ἄλλαι δὲ αἱ τῶν ὄντων δεύτεραι μετ' ἐκείνας· καὶ αἱ μὲν αὐτοτελεῖς καὶ πρωτουργοί, διότι καὶ τὸ ἀγαθὸν ἐν ἐκείνοις πρῶτως, αἱ δὲ κατὰ μέθεξιν ἔχουσαι τὸ τέλειον. ἄλλη μὲν οὖν διὰ ταῦτα ἢ τῶν θεῶν τελειότης καὶ ἄλλη τῶν ἐκθεουμένων.

Denn es ist gezeigt,^{P93} dass ein jedes vom Göttlichen in diesem Sinn unendlich ist, aber weder für sich, noch viel weniger für das über ihm und Frühere, sondern <nur> für alles nach ihm; die Unendlichkeit ist in jenem der Möglichkeit nach;^{P86} das Unendliche ist nicht fassbar für jenes, wofür es unendlich ist; also hat das Schwächere nicht an allen Kräften teil, die das Mächtigere in sich umfasst (denn dann wäre jenes für das Zweite fassbar wie für es <: das Erste> das Zweite). Weder also hat dieses alle <Kräfte> von jenen, weil es individueller ist, noch hat es die <Kräfte>, die es hat, auf dieselbe Weise wie jenes, wegen der Unbegrenztheit, die macht, dass jenes <: das Höhere> das Geringere übertrifft.

– 151 –

Jedes Väterliche bei den Göttern ist primär wirkend und vorweg bei allen göttlichen Ordnungen in der Position des Guten gesetzt.

Es bringt das Dasein des Zweiten hervor <: beides pl.> und sowohl die gesamten Kräfte als auch das Sein <: pl.> gemäss seiner einzigen unaussprechlichen Überlegenheit. Deswegen hat es als Beinamen “väterlich”, weil dies die einigende und gutartige Kraft der Einheit erscheinen lässt und den das Zweite aufstellenden Grund. Und bei jeder Ordnung der Götter führt die väterliche Art an, sie bringt von sich selbst her alles hervor und ordnet es, zumal es an einer dem Guten analogen Stelle steht. Auch bei den Vätern sind die einen allgemeiner, die anderen individueller, zumal auch selbst die Ordnungen der Götter sich dadurch unterscheiden, dass sie allgemeiner und individueller sind,^{P136} entsprechend dem Verhältnis, in dem sie Grund sind; wie viele Hervorgänge es von den Göttern im Ganzen gibt, eben so viele Unterschiede gibt es bei den Vätern. Wenn nämlich in jeder Ordnung etwas dem Guten Analoges ist, muss das Väterliche in allen sein, und jede <Ordnung> muss von der väterlichen Einigung ausgehen.

– 152 –

Jedes Erzeugende bei den Göttern geht gemäss der Unendlichkeit der göttlichen Macht hervor, es vervielfältigt sich dabei und geht durch alles hindurch, es zeigt im Besonderen die Unablässigkeit in den Hervorgängen des Zweiten <: pl.>.

Das Hervorgehende zu vervielfältigen und aus der geheimen Umfassung in den Gründen herauszuführen in Erzeugungen von etwas – ist das nicht das Auszeichnende der unendlichen Macht der Götter, durch die alles Göttliche erfüllt ist von fruchtbarem Guten, wobei aber jedes Volle aus sich selbst hervorbringt^{P25} gemäss seiner übervollen Kraft?^{P27P 27} Der erzeugenden Gottheit ist das Übermass an Kraft eigen, sie vervielfältigt die Kräfte des Erzeugten, sie macht sie fruchtbar und erweckt sie dazu, anderes zu erzeugen und herzustellen. Wenn nämlich jedes von seiner ihm eigenen Eigenheit, die es selbst primär hat, dem anderen Anteil gibt,^{P97} dann gibt jedes Zeugende auch dem nach ihm den zeugungsfähigen Hervorgang und <prägt> die Unbegrenztheit ein, die Ursprung des Ganzen ist, von der her jede erzeugende Macht herkommt,^{P92} sie fliesst aus den immerfliessenden Hervorgängen der Götter in ausgezeichneter Weise hervor.

– 153 –

Alles, was in den Göttern vollkommen ist, ist Grund der göttlichen Vollkommenheit.

Wie nämlich die einen Bestehensweisen von Seiendem <: Pl.> sind, die anderen solche von Über-dem-Sein, so sind auch die Vollkommenheiten unterschieden; die einen sind die von den Göttern selbst, ihrem Dasein nach, die anderen <sind die> vom Seienden, als Zweites nach jenen; so sind auch die einen selbst-vollkommen und primär-wirkend, weil in ihnen auch das Gute in primärer Weise ist,^{P119} andere haben das Vollkommene aber nur der Teilhabe nach. Deswegen ist das eine die Vollkommenheit der Götter, das andere die des Vergöttlichten.

τὸ δὲ ἐν τοῖς θεοῖς πρώτως τέλειον οὐ μόνον τοῖς ἐκθεουμένοις τῆς τελειότητος αἴτιον, ἀλλὰ καὶ τοῖς θεοῖς αὐτοῖς. εἰ γὰρ, ἢ τέλειον ἕκαστον, ἐπέστραπται πρὸς τὴν οἰκείαν ἀρχὴν, τὸ πάσης τῆς θείας ἐπιστροφῆς αἴτιον τελεσιουργόν ἐστι τοῦ τῶν θεῶν γένους.

— 154 —

Πᾶν τὸ φρουρητικὸν ἐν τοῖς θεοῖς ἕκαστον ἐν τῇ οἰκείᾳ τάξει διαφυλάττει τῶν δευτέρων ἐνοειδῶς ἐξηρημένον καὶ τοῖς πρώτοις ἐνιδρυμένον.

εἰ γὰρ ἡ φρουρὰ τὸ τῆς ἐκάστου τάξεως μέτρον ἀτρέπτως διασώζει καὶ συνέχει πάντα τὰ φρουρούμενα ἐν τῇ οἰκείᾳ τελειότητι, πᾶσιν ἐνδίδωσι τὴν ἀπὸ τῶν καταδεεστέρων ὑπεροχὴν, καὶ ἄμικτον ἕκαστον ἴστησιν ἐφ' ἑαυτοῦ μονίμως, καθαρότητος ἀχράντου τοῖς φρουρουμένοις αἴτιον ὑπάρχον, καὶ ἐνιδρύει τοῖς ὑπερτέροις. τέλειον γὰρ πᾶν ἐστι τῶν μὲν πρώτων ἀντεχόμενον, ἐν ἑαυτῷ δὲ μένον, καὶ τῶν καταδεεστέρων ὑπερηπλωμένον.

— 155 —

Πᾶν μὲν τὸ ζωογόνον ἐν τοῖς θεοῖς γένεσιν αἴτιον γεννητικόν ἐστιν, οὐ πᾶσα δὲ ἡ γόνιμος τάξις ζωογόνος ἐστίν· ὀλικωτέρα γὰρ ἡ γεννητικὴ τῆς ζωογονικῆς καὶ ἐγγυτέρω τῆς ἀρχῆς.

ἡ μὲν γὰρ γέννησις τὴν εἰς πλῆθος τὰ ὄντα προάγουσαν αἰτίαν δηλοῖ, ἡ δὲ ζωογονία τὴν χορηγὸν ἀπάσης ζωῆς θεότητα παρίστησιν. εἰ οὖν ἡ μὲν τῶν ὄντων πολλαπλασιάζει τὰς ὑποστάσεις, ἡ δὲ τὰς τῆς ζωῆς προόδους ὑφίστησιν, ὡς ἔχει τὸ ὄν πρὸς τὴν ζωὴν, οὕτως ἡ γεννητικὴ τάξις ἔξει πρὸς τὴν ζωογόνον σειρᾶν. ὀλικωτέρα δὴ οὖν ἔσται καὶ πλειόνων αἰτία, καὶ διὰ τοῦτο ἐγγυτέρω τῆς ἀρχῆς.

— 156 —

Πᾶν μὲν τὸ τῆς καθαρότητος αἴτιον ἐν τῇ φρουρητικῇ περιέχεται τάξει, οὐκ ἔμπαλιν δὲ πᾶν τὸ φρουρητικὸν τῷ καθαρτικῷ γένει ταῦτόν.

ἡ μὲν γὰρ καθαρότης τὸ ἀμιγῆς ἐνδίδωσι πρὸς τὰ χείρονα πᾶσι τοῖς θεοῖς καὶ τὸ ἄχραντον ἐν τῇ προνοίᾳ τῶν δευτέρων, ἡ δὲ φρουρὰ καὶ τοῦτο ἀπεργάζεται καὶ ἐν ἑαυτοῖς πάντα συνέχει καὶ σταθερῶς ἐντίθησι τοῖς ὑπερτέροις. ὀλικώτερον ἄρα τοῦ καθαρτικοῦ τὸ φρουρητικόν ἐστιν· ἴδιον γὰρ ἀπλῶς φρουρᾶς μὲν τὸ τὴν αὐτὴν ἐκάστου τάξιν διατηρεῖν πρὸς τε ἑαυτὸ καὶ τὰ πρὸ αὐτοῦ καὶ τὰ μετ' αὐτό, καθαρότητος δὲ τὸ ἐξαιρεῖν³³ τῶν καταδεεστέρων τὰ κρείττονα. ταῦτα δὲ ἐστὶ πρώτως ἐν τοῖς θεοῖς. τοῦ γὰρ ἐν πᾶσιν ὄντος δεῖ μίαν αἰτίαν προηγείσθαι· καὶ ὅλως πάντων τῶν ἀγαθῶν τὰ ἐνοειδῆ μέτρα παρ' ἐκείνοις προεῖληπται, καὶ οὐδέν ἐστιν ἐν τοῖς δευτέροις ἀγαθόν, ὃ μὴ προῦφέστηκεν ἐν τοῖς θεοῖς (πόθεν γὰρ ἔσται τοῦτο, καὶ τίνα ἔξει τὴν αἰτίαν;). ἐν ἐκείνοις ἄρα καὶ ἡ καθαρότης πρώτως, ἀγαθὸν οὔσα, καὶ ἡ φρουρὰ καὶ πᾶν ὅ τι τοιοῦτον.

³³ ἐξαιρεῖν: ω, ἐξαιρεῖν: Dodds, *scripsi*.

Das primär Vollkommene in den Göttern ist nicht nur Grund der Vollkommenheit im Vergöttlichten, sondern auch für die Götter selbst. Wenn nämlich jedes, sofern es vollkommen ist, sich zurückgewendet hat zu seinem ihm eigenen Anfang,^{P31} dann macht der Grund jeder göttlichen Rückwendung die Gattung der Götter vollkommen.

– 154 –

Jedes Beschützende bei den Göttern beschützt jedes vom Zweiten in der ihm je eigenen Ordnung als ein in der Art der Einheit Ausgezeichnetes und im Ersten <: pl.> Errichtetes.

Wenn nämlich der Schutz das Mass der Ordnung eines jeden unabwendbar durchhält und alles Geschützte zusammenhält in der ihm je eigenen Vollkommenheit, dann gibt es allem die Übermacht im Vergleich zum Schwächeren und stellt jedes bei sich als ein Ungemischtes hin in beständiger Weise; es ist da als Grund unvermischter Reinheit für das Geschützte, und stellt es durch das Höhere auf <: Pl.>. Denn jedes ist vollkommen, das sich an das Erste hält, in sich bleibt, und es ist von höherer Einheit als das Schwächere.

– 155 –

Jedes Leben Erzeugende in den göttlichen Gattungen ist ein erzeugender Grund, aber nicht jede zeugende Ordnung ist Leben erzeugend; die erzeugende Ordnung ist allgemeiner als die Leben erzeugende und näher beim Ursprung.

Die Erzeugung nämlich zeigt den Grund, der das Seiende in die Vielheit hervorbringt, das Spenden von Leben aber zeigt die alles Leben ausstattende Gottheit <: Objekt>. Wenn nun das eine die Bestände des Seienden vervielfältigt, das andere die Hervorgänge des Lebens errichtet, dann wird, wie sich das Seiende zum Leben verhält, die erzeugende <Reihe> eine Stellung haben zu der Leben spendenden Reihe. Sie wird also allgemeiner sein^{P101} und Grund von mehr und deswegen näher am Anfang.^{P60}

– 156 –

Jeder Grund der Reinheit wird umfasst in der Beschützungs-Ordnung, aber umgekehrt ist nicht jedes Beschützende dasselbe wie die reinigende Gattung.

Die Reinheit nämlich gibt allen Göttern die Unvermischtheit mit dem Geringeren und die Unbeflecktheit in der Vorsorge über das Zweite; die Beschützung aber tut dies auch und hält alles in sich selbst zusammen und stellt es fest auf durch das Höhere.^{P154} Das Schützende ist deshalb allgemeiner als das Reinigende; denn dem Schutz ist schlechthin eigen, dieselbe Reihe eines jeden zu bewahren in Bezug auf sich selbst und das vor ihm und das nach ihm, der Reinheit aber <ist eigen>, das Bessere aus dem Schwächeren herauszuheben. Das ist primär in den Göttern. Denn es muss numerisch ein Grund für das, was in allem ist, voran gehen;^{P21} und allgemein sind die einheitsartigen Masse des Guten <: Pl.> von jenen vorweggenommen, und es gibt kein Gutes im Zweiten, das nicht vorher in den Göttern bestanden hätte (woher sollte dies auch sein, und was für einen <anderen> Grund könnte es haben?). In jenem also ist auch die Reinheit primär, da sie ein Wert ist, und der Schutz und alles, was es noch dergleichen gibt.

Πᾶν μὲν τὸ πατρικὸν αἴτιον τοῦ εἶναι πᾶσιν ἐστὶ χορηγὸν καὶ τὰς ὑπάρξεις τῶν ὄντων ὑφίστησι· πᾶν δὲ τὸ δημιουργικὸν τῆς εἰδοποιίας τῶν συνθέτων προέστηκε καὶ τῆς τάξεως καὶ τῆς κατ' ἀριθμὸν αὐτῶν διαιρέσεως, καὶ ἔστι τῆς αὐτῆς τῷ πατρικῷ συστοιχίας ἐν μερικωτέροις γένεσιν.

ἐκάτερον γὰρ τῆς τοῦ πέρατος ἐστὶ τάξεως, ἐπεὶ καὶ ἡ ὑπάρξις καὶ ὁ ἀριθμὸς καὶ τὸ εἶδος περατοειδῆ πάντα ἐστίν· ὥστε ταύτη σύστοιχα ἀλλήλοις. ἀλλὰ τὸ μὲν δημιουργικὸν εἰς πλῆθος προάγει τὴν ποιήσιν, τὸ δὲ ἐνοειδῶς³⁴ παρέχεται τὰς τῶν ὄντων προόδους· καὶ τὸ μὲν εἰδοποιὸν ἐστὶ, τὸ δὲ οὐσιοποιόν. ἢ οὖν ταῦτα διέστηκεν ἀλλήλων, τὸ τε εἶδος καὶ τὸ ὄν, ταύτη τοῦ δημιουργικοῦ τὸ πατρικὸν διέστηκεν. ἔστι δέ τι ὄν τὸ εἶδος.

ὀλικώτερον ἄρα καὶ αἰτιώτερον <ὄν>³⁵ τὸ πατρικὸν ἐστὶν ἐπέκεινα τοῦ δημιουργικοῦ γένους, ὡς τὸ ὄν τοῦ εἴδους.

Πᾶν τὸ ἀναγωγὸν αἴτιον ἐν τοῖς θεοῖς καὶ τοῦ καθαρτικοῦ διαφέρει καὶ τῶν ἐπιστρεπτικῶν γενῶν.

ὅτι μὲν γὰρ εἶναι δεῖ καὶ τοῦτο πρώτως ἐν ἐκείνοις δῆλον, ἐπειδὴ τῶν ὄλων ἀγαθῶν ἐκεῖ τὰ αἴτια πάντα προῦφέστηκεν. ἀλλὰ τοῦ μὲν καθαρτικοῦ προῦπάρχει, διότι τὸ μὲν ἀπολύει τῶν χειρόνων, τοῦτο δὲ συνάπτει τοῖς κρείττοσι· τοῦ δὲ ἐπιστρεπτικοῦ μερικωτέραν ἔχει τάξιν, διότι πᾶν τὸ ἐπιστρέφον ἢ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρέφει ἢ πρὸς τὸ κρείττον, τοῦ δὲ ἀναγωγῷ τὸ ἐνέργημα κατὰ τὴν πρὸς τὸ κρείττον ἐπιστροφὴν χαρακτηρίζεται, ὡς εἰς τὸ ἄνω καὶ τὸ θειότερον ἄγον τὸ ἐπιστρεφόμενον.

Πᾶσα τάξις θεῶν ἐκ τῶν πρώτων ἐστὶν ἀρχῶν, πέρατος καὶ ἀπειρίας· ἀλλ' ἢ μὲν πρὸς τῆς τοῦ πέρατος αἰτίας μᾶλλον, ἢ δὲ πρὸς τῆς ἀπειρίας.

πᾶσα μὲν γὰρ ἐξ ἀμφοτέρων πρόεισι, διότι τῶν πρώτων αἰτίων αἱ μεταδόσεις διήκουσι διὰ πάντων τῶν δευτέρων. ἀλλ' ὅπου μὲν τὸ πέρας ἐνδυναστεύει κατὰ τὴν μίξιν, ὅπου δὲ τὸ ἀπειρον· καὶ οὕτω δὴ τὸ μὲν περατοειδὲς ἀποτελεῖται γένος, ἐν ᾧ τὰ τοῦ πέρατος κρατεῖ· τὸ δὲ ἀπειροειδές, ἐν ᾧ τὰ τῆς ἀπειρίας.

Πᾶς ὁ θεῖος νοῦς ἐνοειδῆς ἐστὶ καὶ τέλειος καὶ πρώτως νοῦς, ἀφ' ἑαυτοῦ καὶ τοὺς ἄλλους νόας παράγων.

εἰ γὰρ θεῖός ἐστι, πεπλήρωται τῶν θείων ἐνάδων καὶ ἔστιν ἐνοειδῆς· εἰ δὲ τοῦτο, καὶ τέλειος, τῆς ἀγαθότητος τῆς θείας πλήρης ὑπάρχων. εἰ δὲ ταῦτα, καὶ πρώτως ἐστὶ νοῦς, ἅτε τοῖς θεοῖς ἠνωμένος· παντὸς γὰρ νοῦ κρείττων ὁ ἐκθεοῦμενος νοῦς. πρώτως δὲ ὢν νοῦς, καὶ τοῖς ἄλλοις αὐτὸς δίδωσι τὴν ὑπόστασιν· ἀπὸ γὰρ τῶν πρώτων ὄντων πάντα τὰ δευτέρως ὄντα τὴν ὑπάρξιν κέκτηται.

³⁴ ἐνοειδές: ω, ἐνοειδῶς: Dodds: *scripsi*.

³⁵ ὄν: Dodds: *inserui*.

– 157 –

Jeder väterliche Grund stattet alles aus mit Sein <: einai> und stellt das Dasein des Seienden <: beides pl.> auf; jedes Herstellende besteht vor der Eidos-Bildung des Zusammengesetzten <: pl.> und vor der Ordnung und vor ihrer zahlenmässigen Unterscheidung, und es gehört in dieselbe Reihe wie das Väterliche in den individuelleren Arten <von Göttern>.

Denn beide <Gründe> gehören zur Ordnung der Grenze, da alles, sowohl das Dasein als auch die Anzahl und das Eidos, grenzartig sind; daher sind sie insofern in derselben Reihe. Aber der herstellende Grund führt sein Herstellen in die Vielheit weiter, der andere gewährt einheitsartig die Hervorgänge des Seienden;^{P51} und das eine macht das Eidos, das andere das Sein <: ousia>. Inwiefern sich das nun voneinander unterscheidet, das Eidos und das Seiende, insofern unterscheidet sich auch der väterliche vom herstellenden Grund. Das Eidos ist ein etwas Seiendes.^{P74C} Weil also das Väterliche allgemeiner und in höherem Masse Grund ist, ist es jenseits von der herstellenden Art, wie das Seiende <höher> ist als das Eidos.

– 158 –

Jeder hinaufführende Grund bei den Göttern unterscheidet sich vom reinigenden und von den Gattungen des Sich-Zurückwendenden.

Dass nämlich auch dieser <Grund> primär in jenen sein muss, ist klar, weil alle Gründe für alles Gute insgesamt dort vorweg bestehen müssen. Aber er besteht vor dem reinigenden <Grund>, weil dieser vom Geringeren befreit,^{P156} jener aber mit dem Besseren verknüpft; er hat eine Position, die spezieller ist als das Sich-Zurückwendende, weil jedes Sich-Zurückwendende entweder sich zu sich selbst zurückwendet oder zu dem Besseren, während die Auswirkung des Hinaufführenden aber bestimmt ist nach der Wendung zum Besseren, sofern es, sich zurückwendend, nach oben und zum Göttlicheren führt.

– 159 –

Jede Ordnung der Götter ist von den ersten Ursprüngen her, <nämlich von der> Grenze und Unbegrenztheit <her>; aber die eine eher vom Grund im Sinne der Grenze her, die andere von der Unbegrenztheit her.

Jede <Ordnung> nämlich geht aus beidem hervor, weil die Gaben der ersten Gründe durch alles Zweite <: Pl.> hindurchgehen.^{P97} Aber an einem Ort herrscht die Grenze bei der Mischung vor, an einem anderen Ort die Unbegrenztheit. Und so vollendet sich <einerseits> die Gattung des Grenzartigen, in welchem eben die <Eigenheiten> der Grenze vorherrschen; <andererseits> die <Gattung> von der Art der Unbegrenztheit, worin <die Eigenheiten> der Unbegrenztheit <vorherrschen>.

– 160 –

Jeder göttliche Nous ist einheitsartig und vollendet und primär Nous, von sich selbst her führt er die vielen anderen Nous hervor.

Wenn er nämlich göttlich ist, ist er erfüllt von den göttlichen Henaden und ist einheitsartig; wenn dies, ist er auch vollkommen, und er ist da, voll von göttlicher Güte.^{P133} Wenn dies, dann ist er primär Nous, zumal er mit den Göttern vereint ist; der vergöttlichte Nous ist besser als jeder Nous.^{P112} Primär ist er Nous, und den anderen <: dem Nous in der Vielheit> gibt er das Bestehen; von dem primär Seienden hat alles sekundär Seiende das Dasein bekommen.^{P18}

Πάν τὸ ὄντως ὄν τῶν θεῶν ἐξημμένον θεῖόν ἐστι νοητὸν καὶ ἀμέθεκτον.

ἐπεὶ γὰρ πρῶτόν ἐστι τῶν τῆς θείας ἐνώσεως μετεχόντων τὸ ὄντως ὄν, ὡς δέδεικται, καὶ πληροὶ τὸν νοῦν ἀφ' ἑαυτοῦ (καὶ γὰρ ὁ νοῦς ὄν ἐστίν, ὡς τοῦ ὄντος πληρούμενος), θεῖόν ἐστι δήπου νοητόν· ὡς μὲν ἐκθεοῦμενον, θεῖον, ὡς δὲ πληρωτικὸν τοῦ νοῦ καὶ ὑπ' αὐτοῦ μετεχόμενον, νοητόν.

καὶ ὁ μὲν νοῦς ὄν διὰ τὸ πρῶτως ὄν, αὐτὸ δὲ τὸ πρῶτως ὄν χωριστόν ἐστιν ἀπὸ τοῦ νοῦ, διότι μετὰ τὸ ὄν ἐστίν ὁ νοῦς. τὰ δὲ ἀμέθεκτα πρὸ τῶν μετεχομένων ὑφέστηκεν· ὥστε καὶ τοῦ συζύγου πρὸς τὸν νοῦν ὄντος προϋπάρχει τὸ καθ' αὐτὸ καὶ ἀμεθέκτως ὄν. νοητὸν γὰρ ἐστίν οὐχ ὡς τῷ νῷ συντεταγμένον, ἀλλ' ὡς τελειοῦν ἐξηρημένως τὸν νοῦν, διότι κάκείνῳ τοῦ εἶναι μεταδίδωσι καὶ πληροὶ κάκείνον τῆς ὄντως οὔσης οὐσίας.

Πάν τὸ καταλάμπον τὸ ὄντως ὄν πλῆθος τῶν ἐνάδων κρύφιον καὶ νοητόν ἐστι· κρύφιον μὲν ὡς τῷ ἐνὶ συνημμένον, νοητὸν δὲ ὡς ὑπὸ τοῦ ὄντος μετεχόμενον.

ἀπὸ γὰρ τῶν ἐξημμένων πάντες οἱ θεοὶ καλοῦνται, διότι καὶ τὰς ὑποστάσεις αὐτῶν τὰς διαφοροὺς ἀπὸ τούτων, ἀγνώστους ὑπαρχούσας, γνῶναι δυνατὸν. ἄρρητον γὰρ καθ' αὐτὸ πᾶν τὸ θεῖον καὶ ἄγνωστον, ὡς τῷ ἐνὶ τῷ ἀρρήτῳ συμφυές· ἀπὸ δὲ τῆς τῶν μετεχόντων ἐξαλλαγῆς καὶ τὰς ἐκείνων ιδιότητος γνωρίζεσθαι συμβαίνει. νοητοὶ δὲ οὖν εἰσιν οἱ τὸ ὄντως ὄν καταλάμποντες, διότι δὴ τὸ ὄντως ὄν νοητόν ἐστι θεῖον καὶ ἀμέθεκτον, τοῦ νοῦ προϋφεισθηκός. οὐ γὰρ ἂν τοῦτο τῶν πρωτίστων ἐξῆπτο θεῶν, εἰ μὴ κάκείνοι πρωτουργὸν εἶχον ὑπόστασιν καὶ δύναμιν τελειωτικὴν τῶν ἄλλων θεῶν, εἴπερ ὡς τὰ μετέχοντα πρὸς ἄλληλα, οὕτω καὶ αἱ τῶν μετεχομένων ἔχουσιν ὑπάρξεις.

Πάν τὸ πλῆθος τῶν ἐνάδων τὸ μετεχόμενον ὑπὸ τοῦ ἀμεθέκτου νοῦ νοερόν ἐστιν.

ὡς γὰρ ἔχει νοῦς πρὸς τὸ ὄντως ὄν, οὕτως αἱ ἐνάδες αὐταὶ πρὸς τὰς ἐνάδας τὰς νοητὰς ἔχουσιν. ἦπερ οὖν καὶ ἐκεῖναι, καταλάμπουσαι τὸ ὄν, νοηταὶ εἰσι, ταύτη καὶ αὐταὶ, καταλάμπουσαι τὸν θεῖον καὶ ἀμέθεκτον νοῦν, νοεραὶ εἰσιν, ἀλλ' οὐχ οὕτω νοεραὶ ὡς ἐν νῷ ὑφεισθηκῆναι, ἀλλ' ὡς καθ' αἰτίαν τοῦ νοῦ προϋπάρχουσαι καὶ ἀπογεννώσαι τὸν νοῦν.

Πάν τὸ πλῆθος τῶν ἐνάδων τὸ μετεχόμενον ὑπὸ τῆς ἀμεθέκτου πάσης ψυχῆς ὑπερκόσμιόν ἐστι.

διότι γὰρ ἡ ἀμέθεκτος ψυχὴ πρῶτως ὑπὲρ τὸν κόσμον ἐστί, καὶ οἱ μετεχόμενοι ὑπ' αὐτῆς θεοὶ ὑπερκόσμιοί εἰσιν, ἀνὰ λόγον ὄντες πρὸς τοὺς νοεροὺς καὶ νοητούς, ὃν ἔχει ψυχὴ πρὸς νοῦν καὶ νοῦς πρὸς τὸ ὄντως ὄν. ὡς οὖν ψυχὴ πᾶσα εἰς νοῦς ἀνήρηται καὶ νοῦς εἰς τὸ νοητὸν ἐπέστραπται, οὕτω δὴ καὶ οἱ ὑπερκόσμιοι θεοὶ τῶν νοερῶν ἐξέχονται, καθάπερ δὴ καὶ οὗτοι τῶν νοητῶν.

– 161 –

Jedes seienderweise Seiende, das den Göttern anhaftet, ist ein göttliches Geistiges <: noeton>, und nichts hat teil an ihm.

Da das seienderweise Seiende das Erste ist, das teilhat an der göttlichen Einigung, wie gezeigt,^{P138} erfüllt es auch den Nous von sich her (auch der Nous nämlich ist Seiendes, da er erfüllt ist vom Seienden), es <: das Seiende> ist also ein göttliches Geistiges. Als Vergöttlichtes ist es göttlich, als den Nous erfüllend und als von ihm partizipiert, ein Geistiges.

Und der Nous ist zwar vermittelt des primär Seienden, das primär Seiende selbst aber ist losgelöst / unabhängig vom Nous, weil der Nous nach dem Seienden ist.^{P101} Das, woran nichts teilhat, besteht aber vor jenem, woran etwas teilhat;^{P23} daher besteht auch vor dem mit dem Nous verbundenen Seienden das Seiende selbst und ohne dass etwas daran teilhat. Geistig ist es nicht deswegen, weil es mit dem Nous zusammengestellt ist, sondern weil es den Nous, jenseits <bleibend>, vervollkommenet dadurch, dass es jenem am Sein <: einai> Anteil gibt und jenen erfüllt mit dem seienderweise seienden Sein.

– 162 –

Die ganze Menge der Henaden, die das seienderweise Seiende <: Objekt> erleuchtet, ist geheim und geistig: geheim insofern, als sie mit der Einheit verbunden ist, geistig, weil das Seiende an ihr teilhat.

Von dem <von ihnen> Abhängigen her werden die Götter benannt, weil es möglich ist, ihre unterschiedlichen Bestehensweisen von diesen her zu erkennen, obwohl sie <: ihre hypostaseis; eigentlich> unerkennbar sind. Denn jedes Göttliche kann weder gesagt noch erkannt werden, da es mit der unsagbaren Einheit verbunden ist; von der Variation des Teilhabenden her kommt es, dass man die Eigenheiten von jenen erkennen kann.^{P123} Geistig sind also die das seienderweise Seiende erleuchtenden <Götter>, weil das seienderweise Seiende ein göttliches Geistiges ist, woran nichts teilhat, und schon dem Nous gegenüber vorweg besteht.^{P161} Denn dieses haftete nicht den ersten Göttern an, wenn nicht auch jene einen erst-wirkenden Bestand hätten und eine Macht, die andere Götter vollendet, wenn sich denn wie das Teilhabende zueinander, so auch die Daseinsweisen des Partizipierten zueinander verhalten.

– 163 –

Die ganze Menge der Henaden, woran der Nous, an dem nichts teilhat, teilhat, ist nousartig.

Wie sich nämlich der Nous zum seienderweise Seienden verhält, so diese Henaden zu den noetischen Henaden. Wie nun auch diese geistig sind, weil sie das Seiende erleuchten,^{P162} so sind auch jene nousartig, weil sie den göttlichen Nous, an dem nichts teilhat, erleuchten; sie sind aber nicht in der Weise nousartig, als ob sie im Nous bestünden, sondern insofern, als sie dem Grund nach^{P65} dem Nous gegenüber vorweg da sind und den Nous erzeugen.

– 164 –

Alle Henaden,³⁶ woran jede Seele, an der nichts teilhat, teilhat, sind überkosmisch.

Weil nämlich die Seele, woran nichts teilhat, primär über dem Kosmos ist, und die Götter, an denen durch sie partizipiert wird, überkosmisch sind, sind sie in einem entsprechenden Verhältnis gegenüber den nousartigen und geistigen <Göttern>, wie die Seele gegenüber dem Nous und der Nous gegenüber dem seienderweise Seienden. Wie also jede Seele abhängig ist vom Nous <: pl.>^{P20} und der Nous sich zum Geistigen zurückgewendet hat,^{P161} so sind auch die überkosmischen Götter dem Nousartigen enthoben wie diese den geistigen <Göttern>.

³⁶ Die ganze Menge der Henaden ,...

Πᾶν τὸ πλῆθος τῶν ἐνάδων τῶν μετεχομένων ὑπό τινος αἰσθητοῦ σώματος ἐγκόσμιόν ἐστιν.

ἐλλάμπει γὰρ εἷς τι τῶν τοῦ κόσμου μερῶν διὰ μέσων τοῦ νοῦ καὶ τῆς ψυχῆς. οὔτε γὰρ νοῦς ἄνευ ψυχῆς πάρεστί τινα τῶν ἐγκοσμίων σωμάτων οὔτε θεότης ἀμέσως συνάπτεται ψυχῇ (διὰ γὰρ τῶν ὁμοίων αἰ μεθέξεις)· καὶ αὐτὸς ὁ νοῦς κατὰ τὸ νοητὸν τὸ ἑαυτοῦ καὶ τὸ ἀκρότατον μετέχει τῆς ἐνάδος. ἐγκόσμιοι οὖν αἰ ἐνάδες ὡς συμπληροῦσαι τὸν ὅλον κόσμον καὶ ὡς ἐκθεωτικά τῶν ἐμφανῶν σωμάτων.

θεῖον γὰρ καὶ τούτων ἕκαστόν ἐστιν, οὐ διὰ τὴν ψυχὴν (οὐ γὰρ πρώτως αὕτη θεός), οὐδὲ διὰ τὸν νοῦν (οὐδὲ γὰρ οὗτος τῷ ἐνὶ ὃ αὐτός), ἀλλ' ἔμψυχον μὲν καὶ ἐξ ἑαυτοῦ κινούμενον διὰ ψυχὴν, ἀεὶ δὲ ὡσαύτως ἔχον καὶ τάξει τῇ ἀρίστη φερόμενον διὰ τὸν νοῦν, θεῖον δὲ διὰ τὴν ἔνωσιν· καὶ εἰ δύναμιν ἔχει προνοητικὴν, διὰ ταύτην ἐστὶ τὴν αἰτίαν τοιοῦτον.

Πᾶς νοῦς ἢ ἀμέθεκτός ἐστιν ἢ μεθεκτός· καὶ εἰ μεθεκτός, ἢ ὑπὸ τῶν ὑπερκοσμίων ψυχῶν μετεχόμενος ἢ ὑπὸ τῶν ἐγκοσμίων.

παντὸς μὲν γὰρ τοῦ πλήθους τῶν νόων ὁ ἀμέθεκτος ἠγεῖται, πρωτίστην ἔχων ὑπαρξιν· τῶν δὲ μετεχομένων οἱ μὲν τὴν ὑπερκόσμιον καὶ ἀμέθεκτον ἐλλάμπουσι ψυχὴν, οἱ δὲ τὴν ἐγκόσμιον. οὔτε γὰρ ἀπὸ τοῦ ἀμεθέκτου τὸ πλῆθος εὐθύς τὸ ἐγκόσμιον, εἴπερ αἰ πρόοδοι διὰ τῶν ὁμοίων, ὁμοιότερον δὲ τῷ ἀμεθέκτῳ τὸ χωριστὸν τοῦ κόσμου μάλλον ἢ τὸ διηρημένον περὶ αὐτόν· οὔτε μόνον τὸ ὑπερκόσμιον ὑπέστη πλῆθος, ἀλλ' εἰσὶ καὶ ἐγκόσμιοι, εἴπερ καὶ θεῶν ἐγκοσμίων πλῆθος, καὶ αὐτὸς ὁ κόσμος ἔμψυχος ἅμα καὶ ἔννοος ἐστὶ, καὶ ἡ μέθεξις ταῖς ἐγκοσμίοις ψυχαῖς τῶν ὑπερκοσμίων νόων διὰ μέσων ἐστὶ τῶν ἐγκοσμίων νόων.

Πᾶς νοῦς ἑαυτὸν νοεῖ· ἀλλ' ὁ μὲν πρώτιστος ἑαυτὸν μόνον, καὶ ἔν κατ' ἀριθμὸν ἐν τούτῳ νοῦς καὶ νοητόν· ἕκαστος δὲ τῶν ἐφεξῆς ἑαυτὸν ἅμα καὶ τὰ πρὸ αὐτοῦ, καὶ νοητόν ἐστὶ τούτῳ τὸ μὲν ὅ ἐστι, τὸ δὲ ἄφ' οὗ ἐστίν.

ἢ γὰρ ἑαυτὸν νοεῖ πᾶς νοῦς ἢ τὸ ὑπὲρ ἑαυτὸν ἢ τὸ μεθ' ἑαυτόν.

ἀλλ' εἰ μὲν τὸ μεθ' ἑαυτόν, πρὸς τὸ χεῖρον ἐπιστρέφει νοῦς ὢν. καὶ οὐδὲ οὕτως ἐκεῖνο αὐτὸ γινώσεται, πρὸς ὃ ἐπέστρεψεν, ἅτε οὐκ ὦν ἐν αὐτῷ, ἀλλ' ἔξω αὐτοῦ, τὸν δὲ ἄπ' αὐτοῦ τύπον μόνον, ὃς ἐν αὐτῷ γέγονεν ἄπ' ἐκείνου· ὃ γὰρ ἔχει, οἶδε, καὶ ὃ πέπονθεν, οὐχ ὃ μὴ ἔχει καὶ ἄφ' οὗ [οὐ]³⁷ πέπονθεν.

³⁷ οὐ: Dodds: *seclusi*.

Alle Henaden,³⁸ an denen irgendein wahrnehmbarer Körper teilhat, sind innerkosmisch.

Denn sie <: die Menge der Henaden> strahlt in irgendeinen Teil der Welt über die Vermittlungen des Nous und der Seele. Weder ist der Nous für irgendeinen der innerkosmischen Körper da ohne die Seele, noch ist die Gottheit unvermittelt mit der Seele verknüpft (denn vermittelt des Ähnlichen <vollziehen sich> die Teilhaben);^{P32} auch der Nous selbst hat an der Henade teil, gemäss dem Geistigen, das ihm selbst gehört und das Höchste <an ihm> ist. Die Henaden sind also innerweltlich, insofern sie den ganzen Kosmos erfüllen und weil sie die sichtbaren Körper vergöttlichen. Göttlich ist nämlich auch jeder von diesen, nicht vermittelt der Seele (denn diese ist nicht primär Gott) noch auch vermittelt des Nous (denn auch dieser ist nicht identisch mit der Einheit), sondern er ist beseelt, und er bewegt sich von selbst vermittelt der Seele, und er verhält sich dabei immer gleich und bewegt sich in der besten Ordnung vermittelt des Nous; so ist er göttlich vermittelt der Einigung;^{P129} und wenn er eine Vorsorge-Macht hat, ist er vermittelt eben dieses Grundes so beschaffen.^{P120}

An jedem Nous kann entweder nichts oder etwas teilhaben; und wenn etwas <an ihm> teilhaben kann, dann wird <an ihm> entweder von überkosmischen Seelen oder innerkosmischen Seelen partizipiert.

Die vielen Noes führt der <Nous im Singular> an, an dem nichts teilhat, da er das allererste Dasein hat;^{P23, P24} von den partizipierten <Noes> erleuchten die einen die überkosmische Seele, an der <ebenfalls> nichts teilhat, die anderen die innerkosmische. Denn nicht unmittelbar von dem <Nous>, an dem nichts teilhat, kommt das Innerkosmische her, wenn die Hervorgänge durch Ähnliches <sich vollziehen>;^{P29} ähnlicher aber dem, woran nichts teilhat, ist das vom Kosmos Unterschiedene, eher als das in seinem Bereich schon Unterschiedene; denn es besteht nicht nur die überkosmische Vielheit <des Nous>, sondern es gibt auch innerkosmische <Noes in der Vielheit>, wenn es auch eine Menge von innerkosmischen Göttern <gibt>^{P165} und wenn der Kosmos selbst beseelt ist und Nous hat und die Teilhabe am überkosmischen Nous in der Vielheit für die innerkosmischen Seelen vermittelt des mittleren innerkosmischen Nous in der Vielheit <geschieht>.^{P109}

Jeder Nous denkt sich selbst; aber der allererste <denkt> ausschliesslich sich selbst, und Nous und Gedachtes sind in diesem der Zahl nach eines; jeder der folgenden <denkt> zugleich sich und das <: Pl.> vor ihm, und das Gedachte ist für ihn zum einen das, was er ist, zum anderen <das>, woher er ist.

Entweder nämlich denkt jeder Nous sich selbst oder das über ihm oder das nach ihm.

Aber wenn er das nach ihm denkt, wendet er sich auf das Geringere, obwohl er doch Nous ist. Und nicht einmal so wird er jenes erkennen, wohin er sich gewendet hat – zumal wenn es nicht in ihm ist, sondern ausserhalb seiner – sondern nur die Prägung von ihm her, die in jenem von ihm her entstand. Was er hat, das weiss er, auch was er erfuhr, nicht aber, was er nicht hat und von was er es [nicht] erfuhr.

³⁸ Wie P 164.

εἰ δὲ τὸ ὑπὲρ αὐτόν, εἰ μὲν διὰ τῆς ἑαυτοῦ γνώσεως, ἑαυτὸν ἅμα κάκεινο γινώσεται· εἰ δὲ ἐκεῖνο μόνον, ἑαυτὸν ἀγνοήσει νοῦς ὢν. ὅλως δέ, τὸ πρὸ αὐτοῦ γινώσκων, οἶδεν ἄρα ὅτι καὶ αἷτιόν ἐστιν ἐκεῖνο, καὶ ὢν αἷτιον· εἰ γὰρ ταῦτα ἀγνοήσει, κάκεινο ἀγνοήσει τὸ τῷ εἶναι παράγον, [ἂ παράγει, καὶ]³⁹ ἂ παράγει μὴ γινώσκων. ὁ δὲ ὑφίστησι καὶ ὢν αἷτιον τὸ πρὸ αὐτοῦ γινώσκων, καὶ ἑαυτὸν ἐκεῖθεν ὑποστάντα γινώσεται. πάντως ἄρα τὸ πρὸ αὐτοῦ γινώσκων γινώσεται καὶ ἑαυτόν.

εἰ οὖν τις ἔστι νοῦς νοητός, ἐκεῖνος ἑαυτὸν εἰδὼς καὶ τὸ νοητὸν οἶδε, νοητὸς ὢν, ὅ ἐστιν αὐτός· ἕκαστος δὲ τῶν μετ' ἐκείνων τὸ ἐν αὐτῷ νοητὸν νοεῖ ἅμα καὶ τὸ πρὸ αὐτοῦ. ἔστιν ἄρα καὶ ἐν τῷ νῷ νοητὸν καὶ ἐν τῷ νοητῷ νοῦς· ἀλλ' ὁ μὲν τῷ νοητῷ ὁ αὐτός, ὁ δὲ [τῷ νοοῦντι]⁴⁰ τῷ μὲν ἐν αὐτῷ ὁ αὐτός, τῷ πρὸ αὐτοῦ δὲ οὐχ ὁ αὐτός· ἄλλο γὰρ τὸ ἀπλῶς νοητὸν καὶ ἄλλο τὸ ἐν τῷ νοοῦντι νοητόν.

— 168 —

Πᾶς νοῦς κατ' ἐνέργειαν οἶδεν ὅτι νοεῖ· καὶ οὐκ ἄλλου μὲν ἴδιον τὸ νοεῖν, ἄλλου δὲ τὸ νοεῖν ὅτι νοεῖ.

εἰ γὰρ ἐστὶ κατ' ἐνέργειαν νοῦς καὶ νοεῖ ἑαυτὸν οὐκ ἄλλον ὄντα παρὰ τὸ νοούμενον, οἶδεν ἑαυτὸν καὶ ὁρᾷ ἑαυτόν. ὁρῶν δὲ νοοῦντα καὶ ὁρῶντα γινώσκων, οἶδεν ὅτι νοῦς ἐστὶ κατ' ἐνέργειαν· τοῦτο δὲ εἰδὼς, οἶδεν ὅτι νοεῖ, καὶ οὐχ ἂ νοεῖ μόνον. ἅμα ἄρα ἄμφω οἶδε, καὶ τὸ νοητὸν καὶ ὅτι νοεῖ ἐκεῖνο καὶ νοεῖται ὑφ' ἑαυτοῦ νοοῦντος.

— 169 —

Πᾶς νοῦς ἐν αἰῶνι τὴν τε οὐσίαν ἔχει καὶ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐνέργειαν.

εἰ γὰρ ἑαυτὸν νοεῖ καὶ ταῦτὸν νοῦς καὶ νοητόν, καὶ ἡ νόησις τῷ νῷ ταῦτὸν καὶ τῷ νοητῷ· μέση γὰρ οὖσα τοῦ τε νοοῦντος καὶ τοῦ νοουμένου, τῶν αὐτῶν ἐκείνων ὄντων, ἔσται δήπου καὶ ἡ νόησις ἡ αὐτὴ πρὸς ἄμφω. ἀλλὰ μὴν ὅτι ἡ οὐσία τοῦ νοῦ αἰώνιος, <δηλον>⁴¹ ὅλη γὰρ ἅμα ἐστί. καὶ ἡ νόησις ὡσαύτως, εἴπερ τῇ οὐσίᾳ ταυτόν· εἰ γὰρ ἀκίνητος ὁ νοῦς, οὐκ ἂν ὑπὸ χρόνου μετροῖτο οὔτε κατὰ τὸ εἶναι οὔτε κατὰ τὴν ἐνέργειαν. τούτων δὲ ὡσαύτως ἐχόντων, καὶ ἡ δύναμις αἰώνιος.

— 170 —

Πᾶς νοῦς πάντα ἅμα νοεῖ· ἀλλ' ὁ μὲν ἀμέθεκτος ἀπλῶς πάντα, τῶν δὲ μετ' ἐκείνων ἕκαστος καθ' ἑνὲν πάντα.

εἰ γὰρ ἅπας νοῦς ἐν αἰῶνι τὴν τε οὐσίαν ἰδρύσατο τὴν ἑαυτοῦ καὶ ἅμα τῇ οὐσίᾳ τὴν ἐνέργειαν, πάντα ἅμα νοήσει πᾶς. εἰ⁴² γὰρ κατὰ μέρος καὶ ἄλλο καὶ ἄλλο τῶν ἐφεξῆς, οὐκ ἐν αἰῶνι· τὸ γὰρ ἐφεξῆς ἐν χρόνῳ πᾶν· πρότερον γὰρ καὶ ὕστερον τὸ ἐφεξῆς, ἀλλ' οὐχ ὁμοῦ πᾶν.

³⁹ ἂ παράγει, καὶ Dodds: *seclusi*.

⁴⁰ τῷ νοοῦντι: Dodds *seclusi*.

⁴¹ δηλον: *addidit* T. Taylor.

⁴² πᾶς. εἰ Dodds *scripsi*: *πᾶσι MW.*.

Wenn <er> das über ihm <denkt>, <und zwar> durch die Erkenntnis seiner selbst, würde er zugleich sich selbst und jenes erkennen. Wenn er nur jenes erkennt, weiss er von sich selbst nichts, obwohl er Nous ist. Allgemein aber, wenn er das vor ihm erkennt, weiss er also, dass jenes Grund ist und wovon es Grund ist; wenn er das nicht wüsste, würde er auch jenes, das er durch sein Sein <: einai> hervorbringt, nicht erkennen [was er hervorbringt, und] wenn er nicht erkennt, was er hervorbringt.^{P18} Er erkennt aber, was das vor ihm aufstellt und wovon es Grund ist, und er muss sich selbst erkennen da er von dort her sein Dasein hat. Jedenfalls also wird er sich selbst erkennen, wenn er das vor ihm erkennt.

Wenn es nun einen geistigen Nous gibt, dann weiss jener sich selbst, und er als Gedachter weiss auch das Gedachte, das er selbst ist; jeder aber von denen <: vom Nous in der Vielheit> nach jenem denkt das in ihm Gedachte zugleich und das vor ihm. Es gibt also sowohl das Gedachte im Nous als auch den Nous im Gedachten. Aber der eine ist mit dem Gedachten identisch, der andere aber ist identisch [mit dem Denkenden] mit dem *in* ihm, mit dem *vor* ihm aber nicht identisch; also ist das eine das schlicht Gedachte und das andere das im Denkenden Gedachte.

– 168 –

Jeder Nous im Modus der Wirklichkeit weiss, dass er denkt; es ist nicht Sache des einen <Nous>, zu denken, eines anderen, zu denken, dass er denkt.

Wenn er nämlich der Nous der Wirklichkeit nach ist und sich selbst als einen nicht anderen neben dem Gedachten denkt,^{P167} dann weiss er sich selbst und sieht sich selbst. Wenn er den denkenden und sehenden <Nous> sieht und erkennt, weiss er, dass er Nous der Wirklichkeit nach ist. Wenn er aber dies weiss, weiss er, dass er denkt, und nicht nur, was er denkt. Zugleich also weiss er beides, sowohl das Gedachte als auch, dass er jenes denkt und dass es von ihm als Denkendem gedacht wird.

– 169 –

Jeder Nous hat sowohl sein Sein als auch seine Macht und seine Wirklichkeit im Aion.

Wenn er sich selbst denkt und wenn der Nous und das Gedachte identisch sind,^{P167} dann ist auch das Denken <: noesis> mit dem Nous identisch und auch mit dem Gedachten. Denn es <: das Denken> ist die Mitte zwischen dem Denkenden und dem Gedachten, wobei jene beiden dasselbe sind; dann muss auch das Denken dasselbe sein im Verhältnis zu beiden. Aber es ist auch <klar>, dass das Sein des Nous von der Art des Aion ist; es ist nämlich zugleich ganz.^{P52} Auch das Denken ist in solcher Weise, wenn es mit dem Sein identisch ist; wenn nämlich der Nous unbewegt ist, wird er wohl nicht durch die Zeit gemessen, weder dem Sein <: einai> nach noch der Wirklichkeit nach.^{P50} Wenn diese sich gleich verhalten, dann ist auch seine Macht aionartig.

– 170 –

Jeder Nous denkt alles zugleich; aber der, an dem nichts teilhat, <denkt> schlicht alles, vom Nous als Einzellnem nach jenem <denkt> jeder alles je einzeln.

Wenn jeder Nous im Aion sein Sein errichtet hätte und zugleich mit seinem Sein auch seine Wirklichkeit / sein Wirken,^{P169} dann würde jeder alles zugleich denken. Wenn <er alles> nämlich nur Teil für Teil <denken würde> und je und je ein anderes der Reihe nach, dann wäre er nicht im Aion; denn jedes “der Reihe nach” ist in der Zeit; das “der Reihe nach” ist nämlich früher und später, aber nicht zugleich ganz.^{P52}

εἰ μὲν οὖν ὁμοίως πάντα νοήσουσι πάντες, οὐ διοίσουσιν ἀλλήλων. εἰ γὰρ ὁμοίως πάντα νοοῦσιν, ὁμοίως πάντα εἰσίν, ἃ νοοῦσιν ὄντες· ὁμοίως δὲ πάντα ὄντες, οὐχ ὁ μὲν ἀμέθεκτος, ὁ δὲ οὐ. ὦν γὰρ αἱ νοήσεις αἱ αὐταί, καὶ αἱ οὐσίαι, εἴπερ ἡ νόησις ἡ ἐκάστου ταυτὸν τῷ ἐκάστῳ εἶναι, καὶ ἕκαστος ἄμφω, καὶ ἡ νόησις καὶ τὸ εἶναι.

λείπεται δὴ οὖν, εἰ μὴ⁴³ ὁμοίως, ἢ <μὴ>⁴⁴ πάντα νοεῖν ἕκαστον, ἀλλ' ἔν· ἢ πλείω, μὴ πάντα δὲ ὅμως· ἢ πάντα καθ' ἔν. ἀλλὰ τὸ μὲν μὴ πάντα νοεῖν λέγειν νοῦν ἐστὶ ποιεῖν ἀγνοοῦντά τι τῶν ὄντων· οὐδὲ γὰρ μεταβήσεται καὶ νοήσει ἢ μὴ πρότερον, ἀκίνητος ὢν· καὶ ἔσται ψυχῆς χεῖρων τῆς ἐν τῷ κινεῖσθαι πάντα νοούσης, διὰ τὸ μένειν ἐν μόνον νοῶν.

πάντα ἄρα νοήσει καθ' ἔν (ἢ γὰρ πάντα ἢ ἐν ἢ πάντα καθ' ἔν), τῆς νοήσεως ἀεὶ μὲν καὶ ἐν πᾶσι πάντων οὔσης, τὰ δὲ πάντα ἐνὶ τῶν πάντων ὀριζούσης· ὥστε εἶναι τι κρατοῦν ἐν τῇ νοήσει καὶ τοῖς νοουμένοις ἐν, πάντων ἅμα κατὰ τὸ ἐν νοουμένων, καὶ τοῦ ἐνὸς αὐτῷ τὰ πάντα χαρακτηρίζοντος.

— 171 —

Πᾶς νοῦς ἀμέριστός ἐστιν οὐσία.

εἰ γὰρ ἀμεγέθης καὶ ἀσώματος καὶ ἀκίνητος, ἀμέριστός ἐστι. πᾶν γὰρ τὸ ὅπως οὖν μεριστὸν ἢ κατὰ πλῆθος ἢ κατὰ μέγεθος ἢ κατὰ τὰς ἐνεργείας ἐστὶ μεριστὸν ἐν χρόνῳ φερομένης· ὁ δὲ νοῦς κατὰ πάντα αἰώνιος, καὶ ἐπέκεινα σωμάτων, καὶ ἤνωται τὸ ἐν αὐτῷ πλῆθος· ἀμέριστος ἄρα ἐστίν.

ὅτι μὲν οὖν ἀσώματος ὁ νοῦς, ἢ πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστροφή δηλοῖ· τῶν γὰρ σωμάτων οὐδὲν πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρέφεται. ὅτι δὲ αἰώνιος, ἢ τῆς ἐνεργείας πρὸς τὴν οὐσίαν ταυτότης· οὕτω γὰρ δέδεικται πρότερον. ὅτι δὲ ἤνωται τὸ πλῆθος, ἢ πρὸς τὰς ἐνάδας τὰς θείας τοῦ νοεροῦ πλῆθους συνέχεια· αἱ μὲν γὰρ εἰσι πρῶτον πλῆθος, οἱ δὲ νόες μετ' ἐκείνας. εἰ οὖν καὶ πλῆθος ἅπας νοῦς, ἀλλ' ἠνωμένον πλῆθος· πρὸ γὰρ τοῦ διηρημένου τὸ συνεπτυγμένον καὶ ἐγγυτέρω τοῦ ἐνός.

— 172 —

Πᾶς νοῦς αἰδίων ἐστὶ προσεχῶς καὶ ἀμεταβλήτων κατ' οὐσίαν ὑποστάτης.

τὸ γὰρ ἀπὸ ἀκινήτου παραγόμενον αἰτίας ἅπαν ἀμετάβλητόν ἐστι κατὰ τὴν οὐσίαν· νοῦς δὲ ἀκίνητος, αἰώνιος⁴⁵ πάντη ὦν καὶ ἐν αἰῶνι μένων. καὶ τῷ εἶναι παράγει ἢ ἂν παράγη· εἰ δὲ ἀεὶ ἔστι καὶ ὡσαύτως ἔστιν, ἀεὶ παράγει καὶ ὡσαύτως· οὐκ ἄρα ποτὲ μὲν ὄντων, ποτὲ δὲ μὴ ὄντων αἰτίας, ἀλλὰ τῶν ἀεὶ ὄντων.

⁴³ ἢ μὴ ω, εἰ μὴ Dodds: *scripsi*.

⁴⁴ μὴ *inserui*

⁴⁵ αἰωνίως ω, αἰώνιος Dodds *scripsi*.

Wenn alle <: die vielen Nous> nun alles gleicherweise dächten, würden sie sich nicht voneinander unterscheiden. Wenn sie nämlich alles gleicherweise denken, sind sie alles gleicherweise, was sie denken, indem sie sind;^{P167} da sie alles in gleicher Weise wären, wäre nicht der eine unpartizipiert, der andere nicht. Wovon die Gedanken <: noeseis> dieselben sind, <davon> ist auch das Sein <: pl.; dasselbe>, wenn denn das Denken eines jeden identisch ist mit dem Sein eines jeden, und jeder beides ist, sowohl das Denken als auch das Sein <: einai>.

Es bleibt also, wenn <Gedanken und Sein> nicht in gleicher Weise <dasselbe sind>, <dass> entweder nicht jeder alles zugleich denkt, sondern eines; oder zwar mehreres, dennoch nicht alles; oder alles je einzeln. Aber zu sagen, dass der Nous nicht alles denke, heisst, ihn unwissend über irgendein Seiendes zu machen; denn er kann nicht weitergehen und erkennen, was <er> nicht vorher <schon erkannt hat>, da er unbewegt ist. Und er würde geringer als die Seele sein, die im Sichbewegen alles denkt, weil er <stehen> bleibt, wenn er nur eines denkt.

Er wird also alles je einzeln denken (denn <er denkt> entweder alles oder eines oder alles je einzeln), wobei das Denken <: noesis> von allem zwar immer in allen <: im Nous als Einzelnem> ist, es <: das Denken; Subj.> aber alles durch eines von allem begrenzt; daher ist ein bestimmtes Herrschendes in dem Denken und im Gedachten, weil alles zugleich gemäss der Einheit gedacht ist und weil die Einheit für ihn <: den Nous> alles prägt.

– 171 –

Jeder Nous ist ein unteilbares Sein.

Wenn er ohne Grösse und ohne Körper und ohne Bewegung ist, dann ist er auch ohne Teile. Denn jedes auf irgendeine Art Teilbare ist entweder der Menge oder der Grösse nach oder gemäss seinen in der Zeit sich bewegenden Realisierungen <: Wirklichkeiten> teilbar; der Nous aber ist in jeder Hinsicht aionartig und jenseits der Körper, und in ihm ist die Vielheit vereint. Er ist also unteilbar.

Dass nun der Nous ohne Körper ist, zeigt seine Rückwendung auf sich selbst.^{P167} Von den Körpern wendet sich keiner auf sich selbst zurück. Dass er aionartig ist, <zeigt> die Identität seiner Wirklichkeit mit seinem Sein; so ist es vorher gezeigt worden.^{P169} Dass seine Vielheit vereint ist, <zeigt> der Zusammenhang mit den göttlichen Henaden der nousartigen Vielheit;^{P160} die einen <Henaden> sind die erste Vielheit,^{P113} die vielen Nous sind nach jenen. Wenn nun zwar auch jeder Nous eine Vielheit ist, ist er doch geeinte Vielheit; vor dem Zerteilten nämlich ist das Zusammengefaltete, und es ist auch näher der Einheit.^{P62}

– 172 –

Jeder Nous stellt Ewiges und unmittelbar damit dem Sein <: ousia> nach Unveränderliches her.⁴⁶

Alles von einem unbewegten Grund Hervorgebrachte ist seinem Sein <: ousia> nach unveränderlich; P 76 der Nous ist aber unbewegt, aionartig in jeder Weise und im Aion bleibend.^{P169} Und er bringt durch sein Sein <: einai> hervor, was auch immer er hervorbringt;^{P26} wenn er immer ist und immer gleich ist, bringt er auch immer gleicherweise hervor. Er ist also nicht Grund von etwas, das einmal ist und dann wieder nicht, sondern von solchem, das immer ist.

⁴⁶ Substantivisch: „ist Hersteller ...“

Πᾶς νοῦς νοερῶς ἐστι καὶ τὰ πρὸ αὐτοῦ καὶ τὰ μετ' αὐτόν· τὰ μὲν γὰρ ἐστι κατ' αἰτίαν, ὅσα μετ' αὐτόν, τὰ δὲ κατὰ μέθεξιν, ὅσα πρὸ αὐτοῦ· νοῦς δὲ αὐτός ἐστι καὶ νοερὰν ἔλαχεν οὐσίαν· κατὰ τὴν ἑαυτοῦ ἄρα ὑπαρξιν ἀφορίζει πάντα, καὶ ἂ κατ' αἰτίαν ἐστὶ καὶ ἂ κατὰ μέθεξιν.

καὶ γὰρ ἕκαστον, ὡς πέφυκεν, οὕτω μετέχει τῶν κρειττόνων, ἀλλ' οὐχ ὡς ἐκεῖνα ἔστιν. ἤδη⁴⁷ γὰρ ἂν ὡσαύτως ὑπὸ πάντων μετέχεται· μετέχει δὲ ἄλλα ἄλλως· κατὰ τὴν ιδιότητα ἄρα τῶν μετεχόντων καὶ δύναμιν αἰ μεθέξει, νοερῶς ἄρα ἐν τῷ νῷ τὰ πρὸ αὐτοῦ.

ἀλλὰ μὴν καὶ τὰ μετ' αὐτόν νοερῶς ἐστίν. οὐ γὰρ ἐκ τῶν ἀποτελεσμάτων ἐστίν, οὐδὲ ἐκεῖνα ἔχει ἐν ἑαυτῷ, ἀλλὰ τὰς αἰτίας τὰς ἐκείνων· ἔστι δὲ πάντων τῷ εἶναι αἴτιος· τὸ δὲ εἶναι αὐτοῦ νοερόν· καὶ τὰ αἴτια ἄρα νοερῶς ἔχει τῶν πάντων.

ὥστε πάντα νοερῶς ἐστὶ πᾶς νοῦς, καὶ τὰ πρὸ αὐτοῦ καὶ τὰ μετ' αὐτόν. ὡς οὖν τὰ νοητὰ νοερῶς ἔχει πᾶς, οὕτω καὶ τὰ αἰσθητὰ νοερῶς.

Πᾶς νοῦς τῷ νοεῖν ὑφίστησι τὰ μετ' αὐτόν, καὶ ἡ ποιήσις ἐν τῷ νοεῖν, καὶ ἡ νόησις ἐν τῷ ποιεῖν.

εἰ γὰρ νοητόν ἐστι καὶ νοῦς ταυτόν καὶ τὸ εἶναι ἐκάστου τῇ νοήσει τῇ ἐν ἑαυτῷ [ταυτόν],⁴⁸ ποιεῖ δὲ ἂ ποιεῖ τῷ εἶναι, καὶ παράγει κατὰ τὸ εἶναι ὅ ἐστι, καὶ τῷ νοεῖν ἂν παράγοι τὰ παραγόμενα. τὸ γὰρ εἶναι καὶ τὸ νοεῖν ἐν ἄμφω· καὶ γὰρ ὁ νοῦς καὶ [πᾶν]⁴⁹ τὸ ὄν τὸ ἐν αὐτῷ ταυτόν. εἰ οὖν ποιεῖ τῷ εἶναι, τὸ δὲ εἶναι νοεῖν ἐστὶ, ποιεῖ τῷ νοεῖν.

καὶ ἡ νόησις ἢ κατ' ἐνέργειαν ἐν τῷ νοεῖν· τοῦτο δὲ τῷ εἶναι ταυτόν· τὸ δὲ εἶναι ἐν τῷ ποιεῖν (τὸ γὰρ ἀκινήτως ποιοῦν τὸ εἶναι ἐν τῷ ποιεῖν ἀεὶ ἔχει)· καὶ ἡ νόησις ἄρα ἐν τῷ ποιεῖν.

Πᾶς νοῦς ὑπὸ τῶν κατ' οὐσίαν ἅμα καὶ ἐνέργειαν νοερῶν μετέχεται πρώτως.

ἀνάγκη γὰρ ἢ ὑπὸ τούτων ἢ ὑπ' ἄλλων τῶν νοερῶν μὲν ἐχόντων τὴν οὐσίαν, μὴ ἀεὶ δὲ νοούντων. ἀλλ' ὑπ' ἐκείνων ἀδύνατον. καὶ γὰρ ἡ ἐνέργεια τοῦ νοῦ ἀκίνητος· καὶ ὑφ' ὧν ἄρα μετέχεται, ταῦτα ἀεὶ νοοῦντα ἀεὶ μετέχει, τῆς νοερᾶς ἐνεργείας ἀεὶ νοερὰ τὰ μετέχοντα ποιούσης. τῷ γὰρ αἰωνίῳ τῆς ἐνεργείας τὸ ἐν μέρει τινὶ τοῦ χρόνου τὴν ἐνέργειαν ἔχον ἀσύναπτον· μεταξὺ δέ, ὥσπερ ἐν ταῖς οὐσίαις, οὕτω δὴ καὶ ἐν ταῖς τῶν ἐνεργειῶν ἐξαλλαγαῖς τῆς αἰωνίου πάσης ἐνεργείας καὶ τῆς ἐν τινὶ χρόνῳ τελείας ἢ κατὰ πάντα τὸν χρόνον ἔχουσα τὸ τέλειον. οὐδαμοῦ γὰρ αἱ πρόοδοι γίνονται ἀμέσως, ἀλλὰ διὰ τῶν συγγενῶν καὶ ὁμοίων κατὰ τε τὰς ὑποστάσεις καὶ τὰς τῶν ἐνεργειῶν τελειότητας ὡσαύτως. πᾶς ἄρα νοῦς ὑπ' ἐκείνων μετέχεται πρώτως τῶν κατὰ πάντα χρόνον νοεῖν δυναμένων καὶ ἀεὶ νοούντων, εἰ καὶ κατὰ χρόνον ἀλλὰ μὴ αἰωνίως ἢ νόησις.

⁴⁷ ἤδη Dodds *scripsi*.

⁴⁸ ταυτόν Dodds *seclusi*.

⁴⁹ πᾶν Dodds *seclusi*.

– 173 –

Jeder Nous ist in nousartiger Weise sowohl das vor ihm als auch das nach ihm; das eine ist er dem Grund nach, nämlich, was nach ihm ist, das andere der Teilhabe nach, nämlich, was vor ihm ist; er ist Nous selbst und hat ein nousartiges Sein; gemäss seinem eigenen Dasein bestimmt er alles, sowohl das, was er dem Grund nach ist, als auch das, was er der Teilhabe nach <ist>.

Denn jedes hat so teil am Mächtigeren, wie es seiner Natur nach ist, aber nicht so wie jenes ist. Denn dann würde von allem in gleicher Weise an ihm partizipiert. Aber das eine hat in dieser Weise, das andere in anderer Weise teil; der Eigenheit und der Kraft des Teilhabenden <: pl.> entsprechend <findet> das Teilhaben < pl.; statt>. Auf noetische Art ist also das vor ihm im Nous.

Aber auch das nach ihm ist <in ihm> auf noetische Weise. Denn weder besteht er aus den Wirkungen, noch hat er jenes in sich selbst, sondern nur die Gründe von jenem; er ist für alles durch sein Sein <: einai> Grund;^{P26} sein Sein <: einai> aber ist nousartig; also hat er auch die Gründe von allem nousartig.

Daher ist jeder Nous alles auf nousartige Weise, sowohl das vor ihm als auch das nach ihm. Wie nun jeder das Gedachte nousartig hat, so hat er auch das Wahrnehmbare nousartig.

– 174 –

Jeder Nous stellt das nach ihm durch das Denken <: noein> hin, und die Herstellung ist im Denken <: noesis> und das Denken <: noesis> im Tun.

Wenn nämlich das Gedachte und der Nous dasselbe sind^{P167} und das Sein <: einai> eines jeden mit dem Denken <: noesis> in ihm [dasselbe ist],^{P169} dann macht er, was er macht, durch sein Sein <: einai>, und er bringt gemäss seinem Sein <: einai> hervor, was er ist,^{P26} also dürfte er wohl durch sein Denken <: noein> das Hervorgebrachte hervorbringen. Das Sein <: einai> und das Denken <: noein> sind beide Eines; denn auch der Nous und [jedes] das Seiende in ihm sind dasselbe. Wenn er nun durch sein Sein <: einai> herstellt, das Sein <: einai> aber Denken <noein> ist, stellt er durch das Denken <: noein> her.

Und das Denken <: noesis> der Wirklichkeit nach ist im Vollzug des Denkens <: noein>; dies aber ist identisch mit dem Sein <: einai>; das Sein <: einai> aber ist in seinem Tun <: poein> (was unbewegterweise herstellt, hat das Sein <: einai> immer in seinem Herstellen); also ist auch das Denken <: noesis> im Herstellen.

– 175 –

An jedem Nous wird primär von dem dem Sein nach und zugleich von dem der Wirklichkeit nach Nousartigen partizipiert.

Zwingend nämlich <wird an ihm partizipiert> entweder von diesem oder von anderem, das zwar das nousartige Sein hat, aber nicht immer denkt. Aber es ist unmöglich, dass von Letzterem <an ihm partizipiert wird>. Denn die Wirklichkeit des Nous ist unbewegt;^{P169} was an ihm partizipiert, das denkt immer und hat immer teil, weil die nousartige Wirklichkeit das Teilhabende immer zu Nousartigem macht. Mit dem, dessen Wirklichkeit ewig ist, kann das in einem Teil der Zeit die Wirklichkeit Habende nicht verknüpft werden; dazwischen aber, wie bei den Seinsweisen <: ousiai>,^{P55} so <verhält es sich> auch bei den Veränderungen der Wirklichkeiten; zwischen jeder ewigen Wirklichkeit und der in irgendeiner Zeit sich vollendenden ist die, welche die Vollkommenheit während der ganzen Zeit hat. Nirgendwo finden die Hervorgänge unvermittelt statt, sondern vermittels des Verwandten und Ähnlichen,^{P29} beim Dasein und bei den Vollkommenheiten der Wirklichkeiten in gleicher Weise. Also wird an jedem Nous von jenem primär partizipiert, das die ganze Zeit denken kann und immer denkt, wenn denn auch das Denken gemäss der Zeit und nicht in der Weise des Aion ist.

ἐκ δὴ τούτου φανερόν ὅτι ψυχὴν ποτὲ νοοῦσαν, ποτὲ δὲ μή, νοῦ προσεχῶς μετέχειν ἀδύνατον.

— 176 —

Πάντα τὰ νοερά εἶδη καὶ ἐν ἀλλήλοις εἰσὶ καὶ καθ' αὐτὸ ἕκαστον.

εἰ γὰρ ἀμερίστος πᾶς νοῦς καὶ ἠνωμένον διὰ τὴν νοερὰν ἀμέρειαν καὶ τὸ ἐν αὐτῷ πλήθος, ἐν ἐνὶ πάντα ὄντα καὶ ἀμερεῖ ἦνωται ἀλλήλοις, καὶ φοιτᾷ πάντα διὰ πάντων· εἰ δὲ ἀύλως ἔστι πάντα καὶ ἀσωμάτως, ἀσύγχυτά ἐστι πρὸς ἀλληλα, καὶ χωρὶς ἕκαστον φυλάττον τὴν ἑαυτοῦ καθαρότητα μένει ὅ ἐστι.

δηλοῖ δὲ τὸ μὲν ἀσύγχυτον τῶν νοερῶν εἰδῶν ἢ τῶν ἑκάστου διακεκριμένως μετεχόντων ἰδιάζουσα μέθεξις. εἰ μὴ γὰρ τὰ μετεχόμενα διεκέκριτο καὶ ἦν χωρὶς ἀλλήλων, οὐδ' ἂν τὰ μετέχοντα αὐτῶν ἑκάστου μετείχε διακεκριμένως, ἀλλ' ἦν ἂν πολλῶ μᾶλλον ἐν τοῖς καταδεεστέροις ἀδιάκριτος σύγχυσις, χείροσιν οὖσι κατὰ τὴν τάξιν· πόθεν γὰρ ἂν ἐγένετο διάκρισις, τῶν ὑφιστάτων αὐτὰ καὶ τελειούντων ἀδιακρίτων ὄντων καὶ συγκεχυμένων;

τὸ δὲ αὐτὸ ἠνωμένον τῶν εἰδῶν ἢ τοῦ περιέχοντος ἀμερῆς ὑπόστασις τεκμηριοῦται καὶ ἡ ἐνοειδῆς οὐσία. τὰ γὰρ ἐν ἀμερεῖ καὶ ἐνοειδεῖ τὴν ὑπαρξιν ἔχοντα, ἐν τῷ αὐτῷ ἀμερίστως ὄντα (πῶς γὰρ ἂν μερίσαις τὸ ἀμερὲς καὶ τὸ ἐν;), ὁμοῦ ἐστι καὶ ἐν ἀλλήλοις, ὅλα δι' ὅλων φοιτῶντα ἀδιαστάτως. οὐ γὰρ διαστατὸν τὸ περιέχον, καὶ ὡς ἐν διαστατῷ τὸ μὲν ἐν τῷδί, τὸ δὲ ἀλλαχοῦ, ἀλλ' ἅμα ἐν τῷ ἀμερεῖ καὶ ἐνὶ πᾶν· ὥστε καὶ ἐν ἀλλήλοις.

πάντα ἄρα τὰ νοερά εἶδη καὶ ἐν ἀλλήλοις ἐστὶν ἠνωμένως καὶ χωρὶς ἕκαστον διακεκριμένως. εἰ δέ τις ἐπὶ ταῖς δεξις ἀποδείξει καὶ παραδειγμάτων δέοιτο, τὰ θεωρήματα νοεῖτω τὰ ἐν μιᾷ ψυχῇ· ἃ δὴ πάντα ἐν τῇ αὐτῇ ὄντα ἀμεγέθει οὐσίᾳ καὶ ἦνωται ἀλλήλοις (τὸ γὰρ ἀμέγεθες οὐ τοπικῶς ἔχει τὰ ἐν αὐτῷ, ἀλλ' ἀμερίστως καὶ ἀδιαστάτως) [καὶ ἦνωται]⁵⁰ καὶ διακέκριται· πάντα γὰρ εἰλικρινῶς ἢ ψυχὴ προάγει καὶ χωρὶς ἕκαστον, μηδὲν ἐφέλκουσα ἀπὸ τῶν λοιπῶν, ἃ εἰ μὴ διεκέκριτο ἀεὶ κατὰ τὴν ἕξιν οὐδ' ἂν ἡ ἐνέργεια διέκρινε τῆς ψυχῆς.

— 177 —

Πᾶς νοῦς πλήρωμα ὢν εἰδῶν, ὁ μὲν ὀλικωτέρων, ὁ δὲ μερικωτέρων ἐστὶ περιεκτικὸς εἰδῶν· καὶ οἱ μὲν ἀνωτέρω νόες ὀλικώτερον ἔχουσιν ὅσα μερικώτερον οἱ μετ' αὐτούς, οἱ δὲ κατωτέρω μερικώτερον ὅσα ὀλικώτερον οἱ πρὸ αὐτῶν.

οἱ μὲν γὰρ ἀνωτέρω δυνάμεσι χρῶνται μείζοσιν, ἐνοειδέστεροι τῶν δευτέρων ὄντες· οἱ δὲ κατωτέρω, πληθυνόμενοι μᾶλλον, ἐλαττοῦσι τὰς δυνάμεις ἃς ἔχουσι. τὰ γὰρ τῷ ἐνὶ συγγενέστερα, τῷ ποσῷ συνεσταλμένα, τῇ δυνάμει τὰ μετ' αὐτὰ ὑπεραίρει· καὶ τὰ τοῦ ἐνὸς πορρώτερον ἔμπαλιν. δυνάμιν οὖν οἱ ἀνωτέρω προσησάμενοι μείζονα, πλήθος δὲ ἔλαττον, δι' ἐλαττόνων κατὰ τὸ ποσὸν εἰδῶν πλείω παράγουσι διὰ τὴν δυνάμιν· οἱ δὲ μετ' ἐκείνους διὰ πλειόνων ἐλάττω κατὰ τὴν τῆς δυνάμεως ἔλλειψιν. εἰ οὖν ἐκείνοι δι' ἐλαττόνων πλείονα παράγουσιν, ὀλικώτερα τὰ ἐν αὐτοῖς εἶδη· καὶ εἰ οἶδε διὰ πλειόνων ἐλάττονα, μερικώτερα τὰ ἐν τούτοις.

⁵⁰ καὶ ἦνωται Dodds *seclusi*.

[C] Daraus erhellt, dass die Seele, weil sie manchmal denkt, manchmal nicht, am Nous nicht unablässig teilhaben kann.

– 176 –

Alle nousartigen Eide sind sowohl je ineinander als auch sind sie je für sich.

Wenn nämlich jeder Nous unteilbar ist und wenn vermittelt der nousartigen Unteilbarkeit auch die Vielheit in ihm geeint ist, <wenn weiter> alles in einem ist und in der Unteilbarkeit miteinander vereint ist,^{P171} dann geht alles unablässig durch alles; wenn er alles ist, nur ohne Materie und ohne Körper, bleibt <alles> ohne gegenseitige Vermischung, und jedes <: eidos> bewahrt separat seine eigene Reinheit und bleibt, was es ist.

Dass die nousartigen Eide nicht miteinander vermischbar sind, zeigt die individualisierende Teilhabe des unterschiedlich an jedem <Eidos> Teilhabenden. Wenn das Partizipierte nicht unterschieden würde und separat voneinander wäre, würde auch das an einem jeden von ihnen Teilhabende nicht unterschiedlich teilhaben, sondern es wäre viel eher in dem Schwächeren eine un-unterschiedenes Zusammenfließen, weil es eben geringer in seiner Position ist: Woher sollte denn die Unterscheidung kommen, wenn doch jenes, das es aufstellt und vollendet, <selbst> un-unterschieden und vermischt wäre?

Dass die Eide geeint sind, bezeugt das nicht teilartige Dasein des <sie> umfassenden <Nous> und ihr einheitsartiges Sein. Was sein Dasein im Unteilbaren und im Einheitsartigen hat, ist in ihm ohne Teile (wie denn könnte man das Unteilbare und die Einheit zerteilen?), es ist zugleich auch ineinander, es geht ohne Dimension als Ganzes durch Ganzes. Das Umfassende ist nämlich ohne Dimension, und wie in dem, das Dimension hat, das eine hier, das andere dort ist, ist aber im Unteilbaren und in der Einheit alles zugleich, daher auch ineinander.

Alle nousartigen Eide sind also sowohl ineinander in geeinter Weise als auch ein jedes separat in unterschiedener Weise. Wenn jemand für diese Nachweise auch noch der Beispiele bedürfte, soll er an die Gedanken denken, die in <numerisch> einer Seele sind; alles, was in ihr ist, hat ein grössenloses Sein und ist miteinander verbunden (das Grössenlose hat das in ihm nicht im Sinne des Ortes, sondern ohne Teile und ohne Dimension) [und ist geeint] und ist doch unterschieden; alles bringt die Seele klar hervor und separat ein jedes, sie zieht nichts vom Rest hinzu; wenn das nicht je schon seiner Eignung nach unterschieden wäre, könnte es auch die Aktivität der Seele nicht unterscheiden.

– 177 –

Weil jeder Nous die Fülle der Eide ist, der eine von eher allgemeinen, der andere von eher individuellen, umfasst er die Eide; der höhere Nous in der Vielheit hat in einer allgemeineren Weise, was der nach ihnen eher individuell hat, der untere eher individuell, was der vor ihm allgemeiner hat.

Der höhere <Nous in der Vielheit> hat grössere Kräfte, weil er mehr von der Art der Einheit ist als das Zweite; der Untere verringert seine Kräfte, die er hat, weil er mehr in der Vielfalt ist. Das der Einheit Verwandtere, quantitativ aber <: dem Wieviel nach> Beschränkte, übertrifft der Kraft nach das nach ihm – und das der Einheit Fernere umgekehrt.^{P62} Der obere <Nous in der Vielheit> stellt eine grössere Kraft auf; obwohl der Zahl nach geringer, bringt er durch quantitativ <: dem Wieviel nach> weniger Eide mehr hervor dank seiner Kraft. Der <Nous in der Vielheit> nach ihm <bringt> durch <anzahlmässig> mehr Geringeres <hervor>, dem Mangel an Kraft entsprechend. Wenn nun jene <Noes> durch weniger mehr hervorbringen, sind auch die Eide bei ihnen allgemeiner; und wenn diese durch mehr weniger <hervorbringen>, sind die Eide in ihnen individueller.

ἐξ ὧν δὴ συμβαίνει τὰ καθ' ἓν εἶδος ἐκ τῶν ὑπερτέρων ἀπογεννώμενα κατὰ πλείους ιδέας ἐκ τῶν δευτέρων διηρημένως παράγεσθαι, καὶ ἔμπαλιν τὰ διὰ πολλῶν καὶ διακεκριμένων ιδεῶν ὑπὸ τῶν καταδεεστέρων παραγόμενα δι' ἑλαττόνων καὶ ὀλιγωτέρων ὑπὸ τῶν ἀνωτέρω παράγεσθαι· καὶ τὸ μὲν ὅλον καὶ κοινὸν πᾶσι τοῖς μετέχουσιν ἄνωθεν παραγίνεσθαι, τὸ δὲ μεμερισμένον καὶ τὸ ἴδιον ἐκ τῶν δευτέρων. ὅθεν οἱ δεύτεροι νόες ταῖς τῶν εἰδῶν μερικωτέρας διακρίσεις ἐπιδιαρθροῦσί πως καὶ λεπτοουργοῦσι τὰς τῶν πρώτων εἰδοποιίας.

— 178 —

Πᾶν νοερὸν εἶδος αἰδίων ἐστὶν ὑποστατικόν.

εἰ γὰρ αἰώνιον ἐστὶ καὶ ἀκίνητον πᾶν, ἀμεταβλήτων ἐστὶ κατ' οὐσίαν αἴτιον καὶ αἰδίων ὑποστάσεων, ἀλλ' οὐ γινομένων καὶ φθειρομένων· ὥστε πᾶν τὸ κατ' εἶδος [νοερὸν] ⁵¹ ὑποστὰν νοερὸν αἰδίων ἐστὶ.

καὶ γὰρ εἰ αὐτῷ τῷ εἶναι πάντα τὰ εἶδη παράγει τὰ μετ' αὐτά, τὸ δὲ εἶναι αὐτῶν ἀεὶ ὡσαύτως ἔχει, καὶ τὰ [παραγόμενα] ⁵² ἀπ' αὐτῶν ὡσαύτως ἔξει καὶ αἰδία ἔσται. οὔτε ἄρα τὰ γενητὰ κατὰ τινα χρόνον ἀπ' αἰτίας ὑφέστηκεν εἰδητικῆς οὔτε τὰ φθαρτά, ἢ φθαρτά, εἶδος ἔχει νοερὸν προϋπάρχον· ἦν γὰρ ἂν ἄφθαρτα καὶ ἀγένητα, πρὸς ἐκεῖνα τὴν ὑπόστασιν ἔχοντα.

— 179 —

Πᾶς ὁ νοερὸς ἀριθμὸς πεπέρασται.

εἰ γὰρ ἔστι μετ' αὐτὸν ἄλλο πλῆθος κατ' οὐσίαν ὑφειμένον, καὶ οὗτος ἐγγυτέρω τοῦ ἐνός, ἐκεῖνο δὲ πορρώτερον, τὸ δὲ ἐγγυτέρω τοῦ ἐνός ἔλαττον κατὰ τὸ ποσόν, πλείον δὲ τὸ πορρώτερον, καὶ ὁ νοερὸς ἀριθμὸς ἐλάττων ἂν εἴη παντὸς τοῦ μετ' αὐτὸν πλῆθους. οὐκ ἄρα ἄπειρός ἐστι· πεπέρασται ἄρα τὸ πλῆθος τῶν νόων. τὸ γὰρ τινὸς ἔλαττον οὐκ ἄπειρον, διότι τὸ ἄπειρον οὐδενὸς ἔλαττον, ἢ ἄπειρον.

— 180 —

Πᾶς νοῦς ὅλος ἐστίν, <οὐχ> ⁵³ ὡς ἐκ μερῶν ὑποστάς [ἕκαστος καὶ ἦνωται τοῖς ἄλλοις καὶ διακέκριται ἀπ' αὐτῶν], ⁵⁴ ἀλλ' ὁ μὲν ἀμέθεκτος νοῦς ἀπλῶς ὅλος, ὡς καὶ τὰ μέρη πάντα ὀλικῶς ἔχων ἐν ἑαυτῷ, τῶν δὲ μερικῶν ἕκαστος ὡς ἐν μέρει τὸ ὅλον ἔχει, καὶ οὕτως πάντα ἐστὶ μερικῶς. ⁵⁵

εἰ γὰρ καθ' ἓν πάντα, τὸ δὲ καθ' ἓν οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ μερικῶς, τὸ ἄρα ὅλον οὕτως ἐστὶν ἐν ἑκάστῳ τούτων μερικῶς, καθ' ἓν τι τῶν μερικῶν ἐπικρατοῦν ἐν τοῖς πᾶσιν ἀφοριζόμενον.

⁵¹ νοερὸν Dodds *seclusi*.

⁵² παραγόμενα Dodds *seclusi*.

⁵³ οὐχ Dodds *inserui*.

⁵⁴ ἕκαστος καὶ ἦνωται τοῖς ἄλλοις καὶ διακέκριται ἀπ' αὐτῶν Dodds *seclusi*.

⁵⁵ Pieter d'Hoine, *Relire* ...189–191, macht die Konjektur und die Tilgung von Dodds rückgängig.

Daraus ergibt sich, dass das, was aus den Höheren nach <numerisch> einem Eidos erzeugt ist, nach mehreren Ideen aus den Zweiten <: Nous> unterschiedenerweise hervorgebracht wird, und umgekehrt, dass das durch viele und unterschiedene Ideen vom Schwächeren Hervorgebrachte durch weniger und Allgemeineres vom Höheren hervorgebracht wird; und das Ganze und für alle Teilhabenden Gemeinsame kommt von oben her, das Zerteilte und je Eigene vom Zweiten. Daher zergliedern die zweit<rangigen> Nous durch die individuelleren Unterscheidungen der Eide irgendwie und bringen in die Ideenproduktion des Ersten feinere Unterschiede hinein.

– 178 –

Jedes nousartige Eidos stellt Ewiges auf.

Wenn nämlich jedes <Eidos> ewig und unbewegt ist, ist es Grund für dem Sein nach Unveränderliches und von ewigen Bestehensweisen, aber nicht von Werdendem und Vergehendem; daher ist jedes einem nousartigen Eidos gemäss Bestehende [nousartig] ewig.

Und, wenn nämlich alle Eide durch das Sein <: einai> selbst das nach ihnen hervorbringen und sich ihr Sein <: einai> immer gleich verhält, muss auch das aus ihnen [Hervorgebrachte] sich gleich verhalten und ewig sein. Weder also besteht das in einer gewissen Zeit Gewordene von einem eidetischen Grund her, noch hat das Vergängliche, sofern es vergänglich ist, ein nousartiges Eidos vor sich; sonst wäre es nämlich unvergänglich und ungeworden, wenn es Bezug hätte zu jenem in seinem Bestehen.

– 179 –

Die Anzahl des Nousartigen im Ganzen ist begrenzt.

Wenn nämlich nach ihr <: der Anzahl des Nousartigen> eine andere Vielheit ist, dem Sein nach geringer, und jene der Einheit näher, diese aber ferner, und wenn das der Einheit Nähere anzahlmässig <: gemäss dem Wie viel> geringer ist, zahlreicher aber das Fernere,^{P62} dann ist die Anzahl des Nousartigen geringer als jede ihr folgende Menge. Also ist sie nicht unendlich; folglich ist die Menge der vielen Nous begrenzt. Was geringer ist als etwas, ist nicht unendlich, weil das Unendliche nicht geringer ist als irgendetwas, sofern es unendlich ist.

– 180 –

Jeder Nous ist ganz, <nicht> so, als ob er aus <vereinten> Teilen bestünde^{P171} [jeder ist sowohl mit den anderen vereint als auch von ihnen getrennt], sondern der Nous, an dem nichts teilhat, ist schlicht ganz, da er auch alle Teile ganzheitlich in sich hat, jeder von den individuellen <Noes> hat das Ganze gleichsam Teil für Teil, und so ist er <zwar> alles, <aber> auf teilartige Weise.⁵⁶

Wenn <er> nämlich alles je einzeln ist,^{P170} das “je einzeln” aber nichts anderes ist als “individuell”, dann ist folglich auch das Ganze in jedem von diesen in dieser Weise, nämlich individuell, <und das Ganze> ist in allem, bestimmt gemäss dem, das beim je einzelnen des Individuellen vorherrscht.

⁵⁶ Übersetzung mit dem von d’Hoine angenommenen Text, ohne die Konjektur und die Tilgung von Dodds: „Jeder Nous ist ganz, insofern er <als ganzer> aus Teilen besteht [: Ganzes und Teil sind Reflexionsbegriffe], <und> jeder <Nous> ist sowohl mit den anderen vereint als auch von ihnen getrennt; aber der Nous, an dem nichts teilhat, ...“

Πᾶς ὁ μετεχόμενος νοῦς ἢ θεῖος ἐστίν, ὡς θεῶν ἐξημμένος, ἢ νοερός μόνον.

εἰ γὰρ ἔστιν ὁ θεῖος καὶ ἀμέθεκτος νοῦς πρώτως, τούτῳ δῆπου συγγενής ἐστίν οὐχ ὁ κατ' ἀμφοτέρα διαφέρων, καὶ τῷ μὴ εἶναι θεῖος καὶ τῷ μὴ ἀμέθεκτος εἶναι· τὰ γὰρ κατ' ἄμφω ἀνόμοια ἀσύναπτα ἀλλήλοις. δῆλον δὲ οὖν ὅτι τῇ μὲν ὁμοίον ἐστὶ τῷ πρώτως ὄντι νῶ τὸ μέσον, τῇ δὲ ἀνόμοιον.

ἢ οὖν ἀμέθεκτόν ἐστὶ καὶ οὐ θεῖον ἢ μετεχόμενον καὶ θεῖον. ἀλλὰ πᾶν τὸ ἀμέθεκτον θεῖον, ὡς τῷ ἐνὶ τὴν ἀνάλογον τάξιν ἐν τῷ πλήθει λαχόν. ἔσται ἄρα τις νοῦς θεῖος ἅμα καὶ μετεχόμενος.

ἀλλὰ μὴν εἶναι δεῖ νοῦν καὶ μὴ μετέχοντα τῶν θεῶν ἐνάδων, ἀλλὰ νοοῦντα μόνον· καθ' ἐκάστην γὰρ σειρὰν τὰ μὲν πρῶτα καὶ τῇ ἑαυτῶν μονάδι συνημμένα μετέχειν δύνανται τῶν ἐν τῇ ὑπερκειμένη προσεχῶς τάξει, τὰ δὲ πολλοστὰ ἀπὸ τῆς ἀρχικῆς μονάδος οὐχ οἷά τέ ἐστίν ἐκείνων ἐξῆφθαι.

ἔστιν ἄρα καὶ νοῦς θεῖος καὶ νοῦς τις νοερός μόνον, ὁ μὲν κατὰ τὴν ιδιότητα τὴν νοερὰν ἰστάμενος, ἢ ἀπὸ τῆς ἑαυτοῦ μονάδος ἔχει [καὶ τοῦ ἀμεθέκτου].⁵⁷ ὁ δὲ κατὰ τὴν ἔνωσην, ἢ ἀπὸ τῆς μετεχομένης ἐνάδος ὑπεδέξατο.

Πᾶς θεῖος νοῦς μετεχόμενος ὑπὸ ψυχῶν μετέχεται θεῶν.

εἰ γὰρ ἡ μέθεξις ἐξομοιοῖ τῷ μετεχομένῳ τὸ μετέχον καὶ συμφυεὶς ἀποτελεῖ, δῆλον δὲ ὅτι θεῖαν εἶναι ψυχὴν ἀνάγκη τὴν τοῦ θεῖου νοῦ μετέχουσαν καὶ εἰς θεῖον νοῦν ἀνηρημένην, καὶ διὰ μέσου τοῦ νοῦ τῆς ἐν αὐτῷ θεότητος μετέχειν. ἢ γὰρ θεότης συνεξάπτει τῷ νῶ τὴν μετέχουσαν αὐτοῦ ψυχὴν καὶ συνδεῖ τῷ θεῖῳ τὸ θεῖον.

Πᾶς νοῦς μετεχόμενος μὲν, νοερός δὲ μόνον ὢν, μετέχεται ὑπὸ ψυχῶν οὔτε θεῶν οὔτε νοῦ καὶ ἀνοίας ἐν μεταβολῇ γινομένων.

οὔτε γὰρ θεῖαι ψυχαὶ εἰσὶν αἰ τοιαῦται, οὐδὲ νοῦ μετέχουσαι <θεῖου>.⁵⁸ θεῶν γὰρ αἰ ψυχαὶ διὰ νοῦ μετέχουσιν, ὡς δέδεικται πρότερον· οὔτε [αἰ]⁵⁹ μεταβολῆς δεκτικαί· πᾶς γὰρ νοῦς ὑπὸ τῶν κατ' οὐσίαν αἰ καὶ κατ' ἐνέργειαν νοερῶν μετέχεται (καὶ γὰρ τοῦτο δῆλον ἐκ τῶν ἔμπροσθεν).

Πᾶσα ψυχὴ ἢ θεῖα ἐστίν, ἢ μεταβάλλουσα ἀπὸ νοῦ εἰς ἄνοιαν, ἢ μεταξὺ τούτων αἰ μὲν νοοῦσα, καταδεεστέρα δὲ τῶν θεῶν ψυχῶν.

εἰ γὰρ ὁ μὲν θεῖος νοῦς ὑπὸ θεῶν μετέχεται ψυχῶν, ὁ δὲ νοερός μόνον ὑπὸ τῶν μήτε θεῶν μήτε μεταβολῆς δεκτικῶν ἀπὸ νοήσεως εἰς ἄνοιαν, εἰσὶ δὲ καὶ αἰ τοῦτο πάσχουσαι καὶ ποτὲ μὲν νοοῦσαι, ποτὲ δὲ μή, φανερόν ὅτι τρία γένη τῶν ψυχῶν εἰσὶν· καὶ πρῶται μὲν αἰ θεῖαι, δευτέραι δὲ τῶν μὴ θεῶν αἰ αἰ νοῦ μετέχουσαι, τρίται δὲ αἰ ποτὲ μὲν εἰς νοῦν, ποτὲ δὲ εἰς ἄνοιαν μεταβάλλουσαι.

⁵⁷ καὶ τοῦ ἀμεθέκτου *Dodds seclusi*.

⁵⁸ θεῖου *Dodds addidi ex Nicolai coniectura*.

⁵⁹ αἰ *Dodds seclusi*.

– 181 –

Jeder Nous, an dem <etwas> teilhat, ist entweder göttlich, weil er Göttern anhaftet, oder nur nousartig.

Wenn nämlich der göttliche^{P160} und unpartizipierte Nous primär ist,^{P166} dann ist der <Nous>, der sich in beiden Hinsichten unterscheidet, diesem nicht verwandt, sowohl, weil er nichtgöttlich ist, als auch, weil er nicht unpartizipiert ist. Was in beiden Hinsichten ungleich ist, kann nicht miteinander verknüpft werden.^{P28} Es ist nun klar, dass der mittlere in gewisser Weise dem primär Nous-Seienden ähnlich, in anderer Weise unähnlich ist.

Entweder also ist er unpartizipiert und nicht göttlich, oder er ist partizipiert und göttlich. Aber jedes Unpartizipierte ist göttlich, weil es die der Einheit entsprechende Position in der Vielheit hat.^{P24} Folglich muss es einen gewissen Nous geben, der zugleich göttlich und partizipiert ist.

Aber es muss ein Nous sein, der nicht teilhat an den göttlichen Henaden, sondern ein nur denkender; in jeder Reihe kann das Erste und mit der ihm eigenen Monade Verknüpfte teilhaben an der unmittelbar übergeordneten Ordnung; jenes aber, das auf vielfache Weise von der ursprünglichen Monade <entfernt ist>, ist nicht fähig, an jenes anzuschliessen.^{P110}

Also gibt es einen göttlichen Nous und einen nur nousartigen Nous, der eine ist aufgestellt gemäss der nousartigen Eigenheit, den er von seiner Monade her hat [und vom Unpartizipierten], der andere gemäss der Einigung, die er von der partizipierten Monade übernommen hat.

– 182 –

An jedem göttlichen Nous haben göttliche Seelen teil.

Wenn nämlich die Teilhabe das Teilhabende dem Partizipierten angleicht und <ihm> verbunden macht, ist klar, dass es zwingend eine göttliche Seele gibt, die am göttlichen Nous teilhat und verbunden ist mit dem göttlichen Nous, und vermittelt des mittleren Nous an der Göttlichkeit in ihm teilhat. Die Göttlichkeit nämlich verbindet die an ihm teilhabende Seele mit dem Nous und verbindet das Göttliche mit dem Göttlichen.^{P56}

– 183 –

An jedem Nous, an dem zwar <etwas> teilhat, der aber nur nousartig ist, haben zwar Seelen teil, aber weder göttliche noch solche, die im Wechsel von Vernunft zu Unvernunft entstehen.

Denn solche sind nicht göttliche Seelen, noch haben sie am <göttlichen> Nous teil. Die Seelen haben an den Göttern teil vermittelt des Nous, wie früher gezeigt;^{P129} sie nehmen auch keinen Wechsel an; an jedem Nous nämlich wird von dem immer dem Sein und der Wirklichkeit nach Nousartigen partizipiert (denn auch dies ist klar aus dem Vorstehenden).^{P175}

– 184 –

Jede Seele ist entweder göttlich, oder sie wechselt von Vernunft zur Unvernunft, oder sie befindet sich zwischen diesen beiden und denkt zwar immer, ist aber doch bedürftiger als die göttlichen Seelen.

Wenn nämlich am göttlichen Nous zwar von den göttlichen Seelen partizipiert wird,^{P192} aber am nur Nousartigen weder von den göttlichen noch von den den Wechsel von Vernunft zur Unvernunft aufnehmenden,^{P193} P 183 und wenn es aber auch solche gibt, denen dies widerfährt, die manchmal denken, manchmal nicht,^{P63} dann ist klar, dass es drei Gattungen der Seelen gibt. Die ersten sind die göttlichen, die zweiten, aus dem Bereich der nichtgöttlichen, jene, die immer am Nous teilhaben, die dritten jene, die manchmal zur Vernunft, manchmal zur Unvernunft umschlagen.

— 185 —

Πᾶσαι μὲν αἰ θεῖαι ψυχαὶ θεοὶ εἰσι ψυχικῶς, πᾶσαι δὲ αἰ τοῦ νοεροῦ μετέχουσαι νοῦ θεῶν ὅπαδοὶ αἰεὶ, πᾶσαι δὲ αἰ μεταβολῆς δεκτικαὶ θεῶν ὅπαδοὶ ποτέ.

εἰ γὰρ αἰ μὲν ἔχουσι τὸ θεῖον φῶς ἄνωθεν ἐπιλάμπον, αἰ δὲ αἰεὶ νοοῦσιν, αἰ δὲ ποτὲ ταύτης μεταλαγχάνουσι τῆς τελειότητος, αἰ μὲν ἐν τῷ πλήθει τῶν ψυχῶν ἀνάλογον ἴστανται θεοῖς· αἰ δὲ αἰεὶ συνέπονται θεοῖς, κατὰ νοῦν ἐνεργεῖν αἰεὶ, καὶ τῶν θεῶν ἐξήρτηνται ψυχῶν, τοῦτον ἔχουσαι πρὸς αὐτὰς λόγον, ὃν τὸ νοερὸν πρὸς τὸ θεῖον· αἰ δὲ ποτὲ νοοῦσαι καὶ ἔπονται ποτὲ θεοῖς, οὔτε νοῦ μετέχειν αἰεὶ ὡσαύτως οὔτε ταῖς θεαῖς συνεπιστρέφεσθαι ψυχαῖς αἰεὶ δυνάμεναι (τὸ γὰρ ποτὲ νοῦ μεταλαγχάνον οὐδεμία μηχανὴ τοῖς θεοῖς αἰεὶ συνάπτεσθαι).

— 186 —

Πᾶσα ψυχὴ ἀσώματός ἐστιν οὐσία καὶ χωριστὴ σώματος.

εἰ γὰρ γινώσκει ἑαυτήν, πᾶν δὲ τὸ ἑαυτὸ γινώσκον πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρέφεται, τὸ δὲ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρέφον οὔτε σῶμά ἐστι (πᾶν γὰρ σῶμα πρὸς ἑαυτὸ ἀνεπίστροφον) οὔτε σώματος ἀχώριστον (καὶ γὰρ τὸ σώματος ἀχώριστον οὐ πέφυκε πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρέφειν· χωρίζοιτο γὰρ ἂν ταύτῃ σώματος), ἢ ἄρα ψυχὴ οὔτε σωματικὴ ἐστὶν οὐσία οὔτε σώματος ἀχώριστος. ἀλλὰ μὴν ὅτι γινώσκει ἑαυτήν, φανερόν· εἰ γὰρ καὶ τὰ ὑπὲρ αὐτὴν γινώσκει, καὶ ἑαυτὴν πέφυκε γινώσκειν πολλῷ μείζονως, ἂπ' αἰτίων τῶν πρὸ αὐτῆς γινώσκουσα ἑαυτήν.

— 187 —

Πᾶσα ψυχὴ ἀνώλεθρός ἐστι καὶ ἄφθαρτος.

πᾶν γὰρ τὸ ὅπως οὖν διαλύεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι δυνάμενον ἢ σωματικόν ἐστὶ καὶ σύνθετον ἢ ἐν ὑποκειμένῳ τὴν ὑπόστασιν ἔλαχε· καὶ τὸ μὲν διαλυόμενον, ὡς ἐκ πολλῶν ὑπάρχον, φθείρεται· τὸ δὲ ἐν ἑτέρῳ εἶναι πεφυκὸς τοῦ ὑποκειμένου χωριζόμενον ἀφανίζεται εἰς τὸ μὴ ὄν. ἀλλὰ μὴν ἡ ψυχὴ καὶ ἀσώματός ἐστι καὶ ἔξω παντὸς ὑποκειμένου, ἐν ἑαυτῇ οὐσα καὶ πρὸς ἑαυτὴν ἐπιστρέφουσα. ἀνώλεθρος ἄρα ἐστὶ καὶ ἄφθαρτος.

— 188 —

Πᾶσα ψυχὴ καὶ ζωὴ ἐστὶ καὶ ζῶν.

ὅτι γὰρ ἂν παραγένηται ψυχὴ, τοῦτο ζῆ ἐξ ἀνάγκης· καὶ τὸ ψυχῆς ἐστερημένον ζωῆς εὐθὺς ἄμοιρον ἀπολείπεται. ἢ οὖν διὰ ψυχὴν ζῆ, ἢ δι' ἄλλο τι καὶ οὐ διὰ ψυχὴν. ἀλλὰ δι' ἄλλο τι μόνον, ἀδύνατον. πᾶν γὰρ τὸ μετεχόμενον ἢ ἑαυτὸ ἢ ἑαυτοῦ τι τῷ μετέχοντι δίδωσι, μηδέτερον δὲ παρέχον, οὐδ' ἂν μετέχοιτο· ψυχὴ δὲ μετέχεται ὑπ' ἐκείνου, ὅτι ἂν παρῆ, καὶ ἔμψυχον ἐκεῖνο λέγεται τὸ ψυχῆς μετέχον.

– 185 –

Alle göttlichen Seelen sind Götter in seelischer Weise, alle, die am nousartigen Nous teilhaben, sind immer Begleiter der Götter, alle, welche die Veränderung annehmen, sind manchmal Begleiter der Götter.

Wenn nämlich die einen das göttliche, von oben her einstrahlende Licht haben, die anderen immer denken, wieder andere <nur> manchmal dieser Vollkommenheit teilhaftig werden,^{P184} <dann> haben die einen in der Menge der Seelen einen Stand entsprechend den Göttern; die anderen folgen immer den Göttern; hinsichtlich des Nous sind sie immer wirklich, und sie sind verbunden mit den göttlichen Seelen; sie haben ein solches Verhältnis zu ihnen wie das Denkerische zum Göttlichen; die weiteren, manchmal denkenden, folgen auch <nur> manchmal den Göttern, sie können aber weder am Nous immer in gleicher Weise teilhaben noch sich mit den göttlichen Seelen zurückwenden (was nämlich nur je und je am Nous teilhat, kann niemals immer den Göttern sich verbinden).

– 186 –

Jede Seele ist unkörperlich und verschieden vom Körper.

Wenn sie sich selbst erkennt, jedes sich selbst Erkennende aber sich auf sich selbst zurückwendet^{P83} und das Sich-auf-sich-selbst-Zurückwendende weder Körper ist (denn kein Körper wendet sich auf sich selbst zurück)^{P15} noch untrennbar vom Körper (denn das vom Körper Untrennbare ist seiner Natur nach nicht so, dass es sich zu sich selbst zurückwendet – so würde es ja getrennt vom Körper),^{P16} dann ist also die Seele weder körperlich noch untrennbar vom Körper. Aber dass sie sich selbst erkennt, ist offenbar; wenn sie nämlich auch das über ihr erkennt, ist sie ihrer Natur nach so, dass sie auch um viel mehr noch sich selbst erkennt, weil sie ja auch sich selbst aus den Gründen vor ihr erkennt.

– 187 –

Jede Seele ist unzerstörbar und unvergänglich.

Jedes, was sich irgendwie auflösen kann und zerstört werden kann, ist entweder körperlich und zusammengesetzt, oder hat seinen Bestand in einem Zugrundeliegenden; das eine vergeht, wenn es aufgelöst wird, weil es aus vielem besteht; das andere, das seiner Natur nach in einem anderen ist, verschwindet ins Nichtseiende, wenn es getrennt wird von dem ihm Zugrundeliegenden.^{P48} Aber die Seele ist sowohl unkörperlich als auch ausserhalb von jedem Zugrundeliegenden, sie ist in sich selbst und wendet sich auf sich selbst zurück.^{P186} Also ist sie unzerstörbar und unvergänglich.

– 188 –

Jede Seele ist sowohl Leben als auch Lebendiges.

Welchem auch immer Seele zuteil wird, das lebt notwendigerweise. Und das der Seele Beraubte bleibt sofort ohne Leben. Entweder lebt etwas nun vermittels der Seele oder vermittels von etwas anderem und nicht vermittels der Seele. Aber nur durch etwas anderes, ist unmöglich. Denn jedes, woran partizipiert wird, gibt entweder sich oder etwas von sich dem Teilhabenden; wenn es keines von beiden gäbe <: wenn das Partizipierte weder sich noch etwas von sich mitteilte>, hätte auch nichts an ihm teil. An der Seele wird partizipiert von dem, bei dem sie anwesend ist, und jenes wird beseelt genannt und hat an der Seele teil.

εἰ οὖν ζῶν ἐπιφέρει τοῖς ἐμψύχοις, ἢ ζῶν ἐστὶν ἢ ζῶν μόνον ἢ τὸ συνάμφω, ζῶν ἅμα καὶ ζῶν. ἀλλ' εἰ μὲν ζῶν μόνον, οὐκέτι δὲ ζῶν, ἔσται ἐκ ζῶν καὶ μὴ ζῶν· οὐκ ἄρα γινώσκει ἑαυτὴν οὐδὲ ἐπιστρέφεται πρὸς ἑαυτήν· ζῶν γὰρ ἢ γνῶσις, καὶ τὸ γνωστικόν, ἢ τοιοῦτον, ζῶν· εἰ οὖν τι ἐν αὐτῇ ἄζῶν ἐστὶ, τοῦτο οὐκ ἔχει καθ' αὐτὸ τὴν τοῦ γινώσκειν δύναμιν.

εἰ δὲ ζῶν μόνον ἐστὶν, οὐκέτι μεθέξει τῆς νοερᾶς ζῶν. τὸ γὰρ ζῶν μετέχον ζῶν ἐστὶ καὶ οὐ ζῶν μόνον· ζῶν γὰρ μόνον ἢ πρώτη καὶ ἀμέθεκτος, ἢ δὲ μετ' ἐκείνην ζῶν ἅμα καὶ ζῶν· ψυχὴ δὲ οὐκ ἐστὶν ἢ ἀμέθεκτος ζῶν. ἅμα ἄρα ζῶν ἐστὶ καὶ ζῶν ἢ ψυχὴ.

— 189 —

Πᾶσα ψυχὴ αὐτόζως ἐστὶν.

εἰ γὰρ ἐπιστρεπτικὴ πρὸς ἑαυτήν, τὸ δὲ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικόν πᾶν ἀνθυπόστατον, καὶ ἢ ψυχὴ ἄρα ἀνθυπόστατος καὶ ἑαυτὴν ὑφίστησιν. ἀλλὰ μὴν καὶ ζῶν ἐστὶ καὶ ζῶν, καὶ ἢ ὑπαρξὶς αὐτῆς κατὰ τὸ ζῶν· καὶ γὰρ οἷς ἂν παρῆ ζῶν μεταδίδωσιν αὐτῷ τῷ εἶναι, κἂν ἢ τὸ μετέχον ἐπιτήδειον, εὐθύς ἐμψυχον γίνεται καὶ ζῶν, οὐ λογισαμένης τῆς ψυχῆς καὶ προελομένης, οὐδὲ λογισμῷ καὶ κρίσει ζῶν ποιούσης, ἀλλ' αὐτῷ τῷ εἶναι ὅ ἐστι τὴν ζῶν τῷ μεθεκτικῷ χορηγούσης. τὸ ἄρα εἶναι αὐτῆς ταῦτόν τῷ ζῶν. εἰ οὖν τὸ εἶναι παρ' ἑαυτῆς ἔχει, τοῦτο δὲ τῷ ζῶν ταῦτόν καὶ ἔχει κατ' οὐσίαν τὸ ζῶν, καὶ τὴν ζῶν ἂν ἑαυτῇ παρέχοι καὶ παρ' ἑαυτῆς ἔχοι. εἰ δὲ τοῦτο, αὐτόζως ἂν εἴη ἢ ψυχὴ.

— 190 —

Πᾶσα ψυχὴ μέση τῶν ἀμερίστων ἐστὶ καὶ τῶν περὶ τοῖς σώμασι μεριστῶν.

εἰ γὰρ αὐτόζως ἐστὶ καὶ ἀνθυπόστατος καὶ χωριστὴν ἔχει σωμάτων τὴν ὑπαρξίν, ἐξήρηται κρείττων οὐσα τῶν μεριστῶν πάντων περὶ τοῖς σώμασιν· ἐκεῖνα γὰρ ἀχώριστα πάντη τῶν ὑποκειμένων ἐστὶ, συμμερισθέντα τοῖς μεριστοῖς ὅγκοις, καὶ ἑαυτῶν μὲν ἐκστάντα καὶ τῆς ἑαυτῶν ἀμερείας συνδιαστάντα δὲ τοῖς σώμασι, κἂν ἐν ζῶν ὑφίστηκη, οὐκ ἑαυτῶν ζῶν ὄντα, ἀλλὰ τῶν μετασχόντων, κἂν ἐν οὐσίᾳ καὶ ἐν εἶδεσιν ὑπάρχη, οὐκ ἑαυτῶν ὄντα εἶδη, ἀλλὰ τῶν εἰδοπεποιημένων.

εἰ δὲ μὴ ταῦτα μόνον ἐστὶν ἢ ψυχὴ, οὐσία ἀνθυπόστατος καὶ ζῶν αὐτόζως καὶ γνῶσις ἑαυτῆς γνωστικὴ, καὶ χωριστὴ κατὰ πάντα ταῦτα σωμάτων, ἀλλὰ καὶ μετέχον ζῶν, εἰ δὲ τοῦτο, καὶ οὐσίας μετέχον, μετέχει δὲ καὶ γνώσεως ἀπ' ἄλλων αἰτίων, δῆλον δὲ ὅτι καταδεεστέρα τῶν ἀμερίστων ἐστὶν. ὅτι μὲν οὖν ζῶν ἀλλαχόθεν πληροῦται (ἀλλὰ καὶ οὐσίας, εἴπερ καὶ ζῶν), δῆλον· πρὸ γὰρ ψυχῆς καὶ ἢ ἀμέθεκτος ζῶν καὶ ἢ ἀμέθεκτος οὐσία. ὅτι δὲ καὶ τὸ πρῶτως γνωστικόν οὐκ ἔστι, φανερόν, εἴπερ καθὸ μὲν ψυχὴ, πᾶσα ζῶν, οὐ καθὸ δὲ ψυχὴ, πᾶσα γνῶσιν ἔχει· καὶ γὰρ ἀγνοεῖ τὰ ὄντα ψυχὴ τις μένουσα ψυχὴ. οὐκ ἄρα πρῶτως ἐστὶ γνωστικόν, οὐδὲ αὐτῷ τῷ εἶναι γνῶσις ἐστὶ. δευτέραν ἄρα τὴν οὐσίαν ἔχει τῶν πρῶτως καὶ αὐτῷ τῷ εἶναι γνωστικῶν.

Wenn sie nun dem Beseelten Leben bringt, ist sie entweder Leben oder ein Lebendiges oder beides zusammen, Leben zugleich und Lebendiges. Aber wenn nur Lebendiges, nicht aber Leben, wird sie aus Leben und Nichtleben bestehen; also wird sie sich nicht selbst erkennen und sich nicht auf sich selbst zurückwenden; die Erkenntnis nämlich ist Leben, und das Erkennende als ein solches lebt; wenn nun etwas Unlebendiges in ihr ist, hat dieses an sich nicht die Kraft des Erkennens.

Wenn sie <: die Seele> nur Leben ist, hat sie nicht teil am geistigen Leben. Das am Leben Teilhabende nämlich ist ein Lebendiges und nicht nur Leben; Leben ist nur die erste <Seele>, an der nichts teilhat, P 101 die nach jener ist zugleich Lebendiges und Leben; die Seele aber ist nicht das Leben, woran nichts teilhat. Also ist die Seele zugleich Leben und Lebendiges.

– 189 –

Jede Seele hat das Leben von sich her.

Wenn sie nämlich sich auf sich selbst zurückwenden kann^{P186} und wenn alles, was sich auf sich selbst zurückwenden kann selbst-ständig ist,^{P43}P 43 dann ist auch die Seele selbst-ständig und stellt sich selbst auf. Aber sie ist nun sowohl Leben als auch Lebendiges,^{P188} und ihr Dasein entspricht dem Lebendigen; und, wem sie anwesend ist, dem gibt sie Anteil am Leben durch ihr Sein <: einai> selbst, und wenn das Teilhabende dafür geeignet ist, wird es sofort beseelt und lebendig; dabei rechnet die Seele nicht und wählt auch nicht, sie macht nicht lebendig durch Schluss und Entscheidung, sondern dadurch, dass sie ist, was sie ist, stattet sie das, was teilhaben kann, mit Leben aus. P 26 Ihr Sein <: einai> ist also identisch mit ihrem Leben <: zen>. Wenn sie nun das Sein <: einai> von sich her hat, dieses aber identisch ist mit dem Leben, dann hat sie auch das Leben <: zen> dem Sein nach und gewährt wohl auch das Leben <: zoe> sich selbst und von sich selbst her. Wenn dies, dann hätte die Seele das Leben von sich selbst her.

– 190 –

Jede Seele ist in der Mitte zwischen dem Unteilbaren <: pl.> und dem körperlich Teilbaren.

Wenn sie das Leben von sich selbst her hat und selbst-ständig ist^{P189} und ein von den Körpern losgelöstes Dasein hat,^{P180} ist sie ausgezeichnet, weil sie mächtiger ist als alles Teilartige bei den Körpern; jenes <Teilartige bei den Körpern> nämlich ist gänzlich unabtrennbar von dem ihm Zugrundeliegenden, es ist zugleich geteilt mit den teilbaren Massen, es tritt heraus aus der ihm eigenen Teillosigkeit und tritt zusammen mit den Körpern in das Dimensionale; auch wenn es im Leben des vielen Lebenden <: en tais zoais, pl.> seinen Bestand hat, ist es nicht das Leben <: pl.> von ihm selbst, sondern vom Teilhabenden, und wenn es im Sein und in den Eide vorliegt, sind es nicht ihre eigenen Eide, sondern von dem, das eidosartig gemacht ist.

Wenn die Seele nicht nur dies ist, <nämlich> ein selbst-ständiges Sein und ein Leben aus sich selbst und sich selbst erkennendes Erkennen, und sie in all diesen Hinsichten vom Körper verschieden ist, sondern <wenn sie> auch am Leben und, wenn dies, auch am Sein teilhat, wenn sie weiter auch an der Erkenntnis teilhat aus anderen Gründen, dann ist klar, dass sie schwächer ist als das Unteilbare. Dass sie nun mit Leben von anderswo her erfüllt wird (aber auch mit Sein, wenn denn mit Leben), ist klar; vor der Seele ist nämlich das Leben, woran nichts teilhat, und das Sein, woran nichts teilhat.^{P101} Dass sie aber auch nicht das primäre Erkennende ist, ist klar, wenn jede denn, sofern sie Seele ist, zwar lebt,^{P189} nicht aber jede, sofern sie Seele ist, auch Erkenntnis hat; denn irgendeine Seele kann vom Seienden kein Wissen haben und doch Seele bleiben. Sie ist also nicht primär Erkennendes, noch ist sie durch ihr Sein <: einai> Erkenntnis. Sie hat ein sekundäres Sein <: ousia> gegenüber dem, das primär und durch das Sein <: einai> selbst Erkennendes ist.

ἐπεὶ δὲ ταύτης τὸ εἶναι διήρηται τῆς γνώσεως, οὐκ ἄρα τῶν ἀμερίστων ἐστὶν ἡ ψυχὴ. δέδεικται δὲ ὅτι οὐδὲ τῶν περὶ τοῖς σώμασι μεριστῶν. μέση ἄρα ἀμφοτέρων ἐστίν.

— 191 —

Πᾶσα ψυχὴ μεθεκτὴ τὴν μὲν οὐσίαν αἰώνιον ἔχει, τὴν δὲ ἐνέργειαν κατὰ χρόνον.

ἢ γὰρ ἄμφω αἰωνίως ἔξει, ἢ ἄμφω κατὰ χρόνον, ἢ τὸ μὲν αἰωνίως, τὸ δὲ κατὰ χρόνον. ἀλλ' οὔτε ἄμφω αἰωνίως (ἔσται γὰρ ἀμέριστος οὐσία, καὶ οὐδὲν διοίσει τῆς νοερᾶς ὑποστάσεως ἢ ψυχῆς φύσις, τῆς ἀκινήτου ἢ αὐτοκίνητου) οὔτε ἄμφω κατὰ χρόνον· εἴη γὰρ ἂν γενητὴ μόνον καὶ οὔτε αὐτόζως οὔτε ἀνυπόστατος· οὐδὲν γὰρ τῶν ὑπὸ χρόνου κατ' οὐσίαν μετρούμενων ἀνυπόστατον. ἢ δὲ ψυχὴ ἀνυπόστατος· τὸ γὰρ κατ' ἐνέργειαν πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρέφον καὶ κατ' οὐσίαν ἐπιστρεπτικόν ἐστι πρὸς ἑαυτὸ καὶ ἀφ' ἑαυτοῦ προϊόν.

λείπεται ἄρα τῇ μὲν αἰώνιον εἶναι ψυχὴν πᾶσαν, τῇ δὲ χρόνου μετέχουσαν. ἢ οὖν κατ' οὐσίαν αἰωνίως ἐστὶ, κατ' ἐνέργειαν δὲ χρόνου μέτοχος· ἢ ἔμπαλιν. ἀλλὰ τοῦτο ἀδύνατον. πᾶσα ἄρα ψυχὴ μεθεκτὴ τὴν μὲν οὐσίαν αἰώνιον ἔλαχε, τὴν δὲ ἐνέργειαν κατὰ χρόνον.

— 192 —

Πᾶσα ψυχὴ μεθεκτὴ τῶν τε ἀεὶ ὄντων ἐστὶ καὶ πρώτη τῶν γενητῶν.

εἰ γὰρ αἰωνίως ἐστὶ κατ' οὐσίαν, ὄντως ὄν ἐστὶ κατὰ τὴν ὑπαρξιν καὶ ἀεὶ ὄν· τὸ γὰρ αἰῶνος μετέχον τοῦ ἀεὶ εἶναι μετέιληφεν. εἰ δὲ κατὰ τὴν ἐνέργειαν ἐστὶν ἐν χρόνῳ, γενητὴ ἐστὶ· πᾶν γὰρ τὸ χρόνου μετέχον, γινόμενον ἀεὶ κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον τοῦ χρόνου καὶ οὐχὶ ἅμα ὃ ἐστὶν ὄν ὅλον, γενητόν ἐστὶν. εἰ δὲ πῆ γενητὴ ἐστὶ πᾶσα ψυχὴ, κατ' ἐνέργειαν, πρώτη ἂν εἴη τῶν γενητῶν· τὸ γὰρ πάντῃ γενητόν πορρωτέρω τῶν αἰωνίων.

— 193 —

Πᾶσα ψυχὴ προσεχῶς ἀπὸ νοῦ ὑφέστηκεν.

εἰ γὰρ ἀμετάβλητον ἔχει τὴν οὐσίαν καὶ αἰώνιον, ἀπὸ ἀκινήτου πρόεισιν αἰτίας· τὸ γὰρ ἀπὸ κινουμένης προῖον αἰτίας πᾶν⁶⁰ μεταβάλλει κατὰ τὴν οὐσίαν. ἀκίνητον ἄρα τὸ τῆς ψυχῆς πάσης αἴτιον. εἰ δὲ προσεχῶς ὑπὸ νοῦ τελειοῦται, καὶ ἐπιστρέφεται πρὸς νοῦν·

καὶ εἰ μετέχει τῆς γνώσεως, ἢ ὁ νοῦς δίδωσι τοῖς μετέχειν δυναμένοις (πᾶσα γὰρ γνώσις ἀπὸ νοῦ πᾶσιν ἐστὶν, οἷς ἐστὶν), εἰς ὃ δὲ πάντα ἐπιστρέφεται κατὰ φύσιν, ἀπὸ τούτου καὶ τὴν πρόοδον ἔχει κατ' οὐσίαν, πᾶσα ἄρα ψυχὴ ἀπὸ νοῦ πρόεισιν.

— 194 —

Πᾶσα ψυχὴ πάντα ἔχει τὰ εἶδη, ἃ ὁ νοῦς πρώτως ἔχει.

εἰ γὰρ ἀπὸ νοῦ πρόεισιν καὶ νοῦς ὑποστάτης ψυχῆς, καὶ αὐτῷ τῷ εἶναι ἀκίνητος ὢν πάντα ὁ νοῦς παράγει, δώσει καὶ τῇ ψυχῇ τῇ ὑφισταμένη τῶν ἐν αὐτῷ πάντων οὐσιώδεις λόγους· πᾶν γὰρ τὸ τῷ εἶναι ποιοῦν, ὃ ἐστὶ πρώτως, τοῦτο τῷ γινομένῳ δευτέρως ἐνδίδωσι. τῶν νοερῶν ἄρα εἰδῶν ψυχὴ δευτέρως ἔχει τὰς ἐμφάσεις.

⁶⁰ πάντα ω, πᾶν Dodds scripsi.

Da bei ihr nun das Sein <: einai> unterschieden ist vom Erkennen, gehört die Seele nicht zum Unteilbaren. Es ist gezeigt, dass sie auch nicht zu dem Teilbaren bei den Körpern gehört. Folglich ist sie in der Mitte von beiden.

– 191 –

Jede Seele, an der etwas teilhat, hat ihr Sein als ein ewiges, ihre Wirklichkeit aber in der Zeit.

Denn entweder hat sie beides aionartig, oder beides zeitlich oder das eine aionartig, das andere aber zeitlich. Aber sie hat weder beides aionartig (dann wäre sie ein unteilbares Sein, und die Natur der Seele würde sich in nichts unterscheiden von der geistigen Bestehensweise, von der unbewegten, während sie selbst bewegt ist^{P20P 20}) noch beides zeitlich. Dann wäre sie ja nur geworden und nicht von sich selbst her lebend noch selbst-ständig. Nichts dem Sein nach von der Zeit Bemessenes ist selbst-ständig.^{P51} Die Seele ist aber selbst-ständig; das der Wirklichkeit nach Sich-auf-sich-selbst-Zurückwendende wendet sich auch dem Sein nach auf sich selbst zurück^{P44} und geht auch aus sich selbst hervor.^{P43}

Es bleibt also, dass jede Seele einerseits aionartig ist, andererseits an der Zeit teilhat. Entweder also ist sie dem Sein nach aionartig, der Wirklichkeit nach aber der Zeit teilhaftig – oder umgekehrt. Aber Letzteres ist unmöglich. Also hat jede Seele, an der etwas teilhat, das Sein aionartig, die Wirklichkeit aber zeitlich.

– 192 –

Jede Seele, an der etwas teilhat, gehört zum ewig Seienden und ist das Erste im Bereich des Gewordenen.

Wenn sie nämlich aionartig dem Sein nach ist,^{P191} ist sie ein seienderweise Seiendes dem Dasein nach^{P87} und ein Ewig-Seiendes; das am Aion Teilhabende hat auch teil am Ewig-Sein <: einai>. Wenn sie aber der Wirklichkeit nach in der Zeit ist,^{P191} ist sie geworden; jedes an der Zeit Teilhabende nämlich ist immer ein Werdendes gemäss dem vorher und nachher der Zeit und ist nicht zugleich ganz das, was es ist, da es eben geworden ist.^{P50} Wenn jede Seele in gewisser Hinsicht geworden ist, nämlich der Wirklichkeit nach, dann wäre sie das Erste des Gewordenen. Das gänzlich Gewordene ist weiter weg vom Aionartigen.

– 193 –

Jede Seele hat ihren Bestand unmittelbar vom Nous her.

Wenn sie nämlich das Sein unveränderlich und aionartig hat,^{P191} geht sie hervor von einem unbewegten Grund. Alles von einem bewegten Grund Ausgehende verändert sich dem Sein nach.^{P76} Also ist der Grund jeder Seele unbewegt. Wenn sie unmittelbar von einem Nous vollendet wird, dann wendet sie sich auch zum Nous zurück.

Und wenn sie teilhat an der Erkenntnis, die der Nous dem, was daran teilhaben kann, gibt (für alle gilt: jedes Wissen stammt vom Nous her), wonach aber jedes seiner Natur nach strebt, von dem hat es auch seinen Hervorgang dem Sein nach,^{P34} also geht jede Seele vom Nous aus.

– 194 –

Jede Seele hat alle Eide, die der Nous primär hat.

Wenn sie vom Nous ausgeht und der Nous die Seele aufstellt^{P193} und wenn der Nous alles durch das Sein <: einai> selbst unbewegt hervorbringt,^{P26} wird er auch der <von ihm> aufgestellten Seele die seinsartigen Begriffe <: logoi> von allem in ihm geben. Jedes durch sein Sein <: einai> Herstellende, gibt das, was es selbst primär ist, dem Werdenden in sekundärer Weise. Die Seele hat also in sekundärer Weise die Einstrahlungen der geistigen Eide.

Πᾶσα ψυχὴ πάντα ἐστὶ τὰ πράγματα, παραδειγματικῶς μὲν τὰ αἰσθητά, εἰκονικῶς δὲ τὰ νοητά.

μέση γὰρ οὖσα τῶν ἀμερίστων καὶ τῶν περὶ τὸ σῶμα μεριστῶν, τὰ μὲν παράγει καὶ ὑφίστησι, τὰ δὲ αἷτια προεστήσατο ἑαυτῆς, ἀφ' ὧν προελήλυθεν. ὧν μὲν οὖν αἷτια προϋπάρχει, ταῦτα προεἴληφε παραδειγματικῶς· ἀφ' ὧν δὲ ὑπέστη, ταῦτα κατὰ μέθεξιν ἔχει καὶ ὡς γεννήματα τῶν πρώτων. τὰ μὲν ἄρα αἰσθητὰ πάντα κατ' αἷτιαν προεἴληφε, καὶ τοὺς λόγους τῶν ἐνύλων ἀύλως καὶ τῶν σωματικῶν ἀσωμάτως καὶ τῶν διαστατῶν ἀδιαστάτως ἔχει· τὰ δὲ νοητὰ εἰκονικῶς, καὶ τὰ εἶδη τὰ ἐκείνων μεριστῶς μὲν τῶν ἀμερίστων, πεπληθυσμένως δὲ τῶν ἐνιαίων, αὐτοκινήτως δὲ τῶν ἀκινήτων ὑπεδέξατο. πάντα ἄρα ἐστὶ τὰ ὄντα, τὰ μὲν κατὰ μέθεξιν, τὰ πρῶτα· τὰ δὲ παραδειγματικῶς, τὰ μετ' αὐτήν.

Πᾶσα ψυχὴ μεθεκτὴ σώματι χρῆται πρῶτῳ αἰδίῳ καὶ ἀγένητον ἔχοντι τὴν ὑπόστασιν καὶ ἀφθαρτον.

εἰ γὰρ πᾶσα ψυχὴ κατ' οὐσίαν ἐστὶν αἰδίος καὶ αὐτῷ τῷ εἶναι πρώτως ψυχοῖ τι τῶν σωμάτων, ἀεὶ αὐτὸ ψυχοῖ· τὸ γὰρ εἶναι πάσης ψυχῆς ἀμετάβλητον. εἰ δὲ τοῦτο, καὶ τὸ ψυχούμενον ἀεὶ ψυχοῦται καὶ ἀεὶ μετέχει ζωῆς· τὸ δὲ ἀεὶ ζῶν πολλῶ πρότερον ἀεὶ ἔστι· τὸ δὲ ἀεὶ ὄν αἰδίον· τὸ ἄρα πρώτως ἔμψυχον σῶμα καὶ πρώτως ἐξημμένον [ἐκάστης]⁶¹ πάσης ψυχῆς αἰδίον ἐστίν. ἀλλὰ μὴν πᾶσα μεθεκτὴ ψυχὴ ὑπὸ σώματός τινος μετέχεται πρώτως, εἴπερ καὶ μεθεκτὴ ἐστίν, ἀλλ' οὐκ ἀμέθεκτος, καὶ αὐτῷ τῷ εἶναι ψυχοῖ τὸ μετέχον. πᾶσα ἄρα ψυχὴ μετεχομένη σώματι χρῆται πρῶτῳ αἰδίῳ καὶ ἀγενήτῳ καὶ ἀφθάρτῳ κατὰ τὴν οὐσίαν.

Πᾶσα ψυχὴ οὐσία ἐστὶ ζωτικὴ καὶ γνωστικὴ, καὶ ζωὴ οὐσιώδης καὶ γνωστικὴ, καὶ γνῶσις ὡς οὐσία καὶ ζωὴ· καὶ ἅμα ἐν αὐτῇ πάντα, τὸ οὐσιώδες, τὸ ζωτικόν, τὸ γνωστικόν, καὶ πάντα ἐν πᾶσι καὶ χωρὶς ἕκαστον.

εἰ γὰρ μέση τῶν ἀμερίστων ἐστὶ καὶ τῶν περὶ σῶμα μεριζομένων εἰδῶν, οὔτε οὕτως ἀμέριστός ἐστιν ὡς τὰ νοερὰ πάντα οὔτε οὕτω μεριστὴ ὡς τὰ σωματοειδῆ, διηρημένων οὖν ἐν τοῖς σωματικοῖς τῶν οὐσιῶν καὶ ζῶν καὶ γνώσεων, ἀμερίστως ἐστὶν ἐν ψυχαῖς ταῦτα καὶ ἠνωμένως καὶ ἀσωμάτως, καὶ ὁμοῦ πάντα διὰ τὴν ἀύλιαν καὶ τὴν ἀμέρειαν· καὶ ἐν τοῖς νοεροῖς πάντων καθ' ἕνωσιν ὄντων, διακέκριται ἐν ψυχαῖς καὶ μεμέρισται. πάντα ἄρα καὶ ὁμοῦ καὶ χωρὶς. εἰ δὲ ὁμοῦ καὶ ἐν ἐνὶ πάντα ἀμερεῖ, δι' ἀλλήλων πεφοίτηκε· καὶ εἰ χωρὶς, διήρηται πάλιν ἀσυγχύτως· ὥστε καὶ ἐφ' ἑαυτοῦ ἕκαστον καὶ πάντα ἐν πᾶσι.

καὶ γὰρ ἐν τῇ οὐσίᾳ ἡ ζωὴ καὶ ἡ γνῶσις· εἰ γὰρ μή, οὐ γινώσεται πᾶσα ἑαυτήν, εἴπερ ἡ οὐσία ἡ ἄζως καὶ γνώσεως ἐστέρηται καθ' αὐτήν. καὶ ἐν τῇ ζωῇ ἢ τε οὐσία καὶ ἡ γνῶσις· ἡ γὰρ ἀνούσιος ζωὴ καὶ ἡ ἄνευ γνώσεως ταῖς ἐνύλοις προσήκει ζωαῖς, αἱ μῆτε γινώσκουν ἑαυτὰς δύνανται μῆτε οὐσίαι εἰσὶν εἰλικρινεῖς. καὶ ἡ γνῶσις ἡ ἀνούσιος καὶ ἄζως ἀνυπόστατος· πᾶσα γὰρ γνῶσις καὶ ζῶντός ἐστι καὶ οὐσίαν καθ' αὐτὸ λαχόντος.

⁶¹ ἐκάστης Dodds *seclusi*.

Jede Seele ist alle Dinge, in der Weise des Vorbildes das Wahrnehmbare, in der Weise des Abbildes das Denkbare.

Sie ist nämlich in der Mitte zwischen dem Unteilbaren und dem körperlich Teilbaren;^{P190} P 190 das eine <: das zuletzt Genannte> bringt sie hervor und stellt es auf, die Gründe dagegen ihrer selbst, von denen sie ausgegangen ist, hat sie schon dargelegt. Wovon sie nun als Grund vorweg da ist, das hat <die Seele> in der Weise des Beispiels vorweggenommen. Das, wovon her sie besteht, das hat sie der Teilhabe nach und als Erzeugungen des Ersten <:pl.>. Alles Wahrnehmbare hat sie dem Grund nach vorweggenommen, und die Begriffe des in der Hyle <Seienden> hat sie ohne Hyle, von den Körper unkörperlich, vom Dimension Habenden ohne Dimension. Das Gedachte hat sie in abbildhafter Weise, und die Eide von jenem Ungeteilten in geteilter Weise, in vervielfältigter Weise <die Eide> von Einheitsartigem, in selbstbewegter Weise <die Eide> von Unbewegtem. Folglich ist sie alles Seiende, das eine der Teilhabe nach, nämlich das Erste, das andere in der Weise des Beispiels, nämlich das nach ihr.

Jede Seele, an der etwas teilhat, hat zu ihrem Gebrauch einen primären, ewigen Körper, der auch einen ungewordenen und unvergänglichen Bestand hat.

Wenn nämlich jede Seele dem Sein nach ewig ist^{P192} und durch das Sein <: einai> selbst primär irgendeinen von den Körpern beseelte, dann würde sie immer dasselbe beseelen; das Sein <: einai> jeder Seele ist nämlich unveränderlich.^{P191} Wenn dies, dann wird das Beseelte immer beseelt und hat immer teil am Leben; das Immer-Lebende aber ist noch viel eher immer; das Immer-Seiende ist ewig; der primär beseelte Körper also und das primär an [jeder] jeder Seele Anhaftende ist ewig. Aber an jeder Seele wird von irgendeinem Körper in primärer Weise partizipiert, wenn sie überhaupt an sich teilhaben lässt und nicht so ist, dass nichts daran teilhat, und durch ihr Sein <: einai> selbst das Teilhabende beseelt. Also hat jede Seele, an der partizipiert wird, einen dem Sein <: einai> nach primären ewigen und ungewordenen und unvergänglichen Körper.

Jede Seele ist ein lebendiges und erkennendes Wesen, und <ihr> Leben ist seinsmässig und erkennend und <ihr> Erkennen wie Sein und Leben; und alles ist zugleich in ihr, das Seinsartige, das Lebenartige, das Erkenntnisartige, und alles in allem und <doch> ein jedes getrennter Weise.

Wenn sie nämlich die Mitte ist zwischen dem Unteilbaren <: Pl.> und den auf den Körper bezogenen zerteilten Eide,^{P190} ist sie weder so unteilbar wie alles Nousartige noch so teilbar wie das Körperartige. Da Körperwesen zerteilt sind, sind auch ihr Leben und Erkennen <zerteilt>; in den Seelen ist dies aber unzerteilterweise und geeinterweise und unkörperlich, und zugleich alles, wegen ihrer Hyle-Losigkeit^{P196} und Ungeteiltheit; und während in dem Nousartigen alles der Einigung gemäss ist,^{P176} ist es in den Seelen unterschieden und zerteilt. Alles also ist sowohl zusammen als auch getrennt. Wenn aber alles zusammen und in unteilbarer Einheit ist, geht es durch einander hindurch; und wenn getrennt, ist es unterschieden wiederum, aber nicht zusammengeschüttet; daher ist jedes sowohl bei sich selbst als auch alles in allem.

Und zwar sind im Sein <der Seele> auch das Leben und die Erkenntnis, wenn nicht, könnte nicht jede sich selbst erkennen, wenn das Sein ohne Leben wäre und an sich der Erkenntnis beraubt wäre. Und im Leben ist sowohl das Sein als auch die Erkenntnis; ein seinsloses Leben und eines ohne Erkenntnis kommt den Lebensformen in der Hyle zu, die weder sich selbst erkennen können noch reines Sein <: pl.> sind. Und die Erkenntnis ohne Sein und ohne Leben hätte keinen Bestand; jede Erkenntnis ist eine solche eines Lebenden und von etwas, das das Sein an sich hat.

Πάν τὸ χρόνου μετέχον, ἀεὶ δὲ κινούμενον, περιόδοις μετρεῖται.

διότι μὲν γὰρ χρόνου μετέχει, μέτρου καὶ ὅρου μετεῖληφεν ἡ κίνησις, καὶ κατ' ἀριθμὸν πορεύεται· διότι δὲ ἀεὶ κινεῖται, καὶ τὸ ἀεὶ τοῦτο οὐκ αἰώνιον ἐστίν, ἀλλὰ χρονικόν, ἀνάγκη χρησθῆναι περιόδοις. ἡ μὲν γὰρ κίνησις μεταβολὴ τίς ἐστίν ἀφ' ἐτέρων εἰς ἕτερα· τὰ δὲ ὄντα ὄρισται καὶ τοῖς πλήθεσι καὶ τοῖς μεγέθεσι· τούτων δὲ ὄρισμένων, οὔτε κατ' εὐθείαν ἄπειρον ἢ μετάβασίς ἐστίν οὔτε τὸ ἀεὶ κινούμενον πεπερασμένως μεταβαίνειν δυνατόν. ἀπὸ τῶν αὐτῶν ἄρα ἐπὶ τὰ αὐτὰ πάλιν ἤξει τὸ ἀεὶ κινούμενον, ὥστε ποιῆσαι περίοδον.

Πᾶσα ψυχὴ ἐγκόσμιος περιόδοις χρῆται τῆς οἰκείας ζωῆς καὶ ἀποκαταστάσεσιν.

εἰ γὰρ ὑπὸ χρόνου μετρεῖται καὶ μεταβατικῶς ἐνεργεῖ, καὶ ἔστιν αὐτῆς ἰδίᾳ κίνησις, πᾶν δὲ τὸ κινούμενον καὶ χρόνου μετέχον, αἰδίον ὄν, χρῆται περιόδοις καὶ περιοδικῶς ἀνακυκλεῖται καὶ ἀποκαθίσταται ἀπὸ τῶν αὐτῶν ἐπὶ τὰ αὐτά, δῆλον ὅτι καὶ πᾶσα ψυχὴ ἐγκόσμιος, κίνησιν ἔχουσα καὶ ἐνεργοῦσα κατὰ χρόνον, περιόδους τε τῶν κινήσεων ἔξει καὶ ἀποκαταστάσεις· πᾶσα γὰρ περίοδος τῶν αἰδίων ἀποκαταστατικὴ ἐστίν.

Πᾶσα ψυχῆς περίοδος χρόνῳ μετρεῖται· ἀλλ' ἡ μὲν τῶν ἄλλων ψυχῶν περίοδος τινὲ χρόνῳ μετρεῖται, ἡ δὲ τῆς πρώτης ὑπὸ χρόνου μετρομένης τῷ σύμπαντι χρόνῳ.

εἰ γὰρ καὶ πᾶσαι αἰ κινήσεις τὸ πρότερον ἔχουσι καὶ ὕστερον, καὶ αἰ περίοδοι ἄρα· καὶ διὰ τοῦτο χρόνου μετέχουσι, καὶ τὸ μετροῦν ἀπάσας τὰς περιόδους τῶν ψυχῶν χρόνος ἐστίν. ἀλλ' εἰ μὲν αἰ αὐταὶ πασῶν ἦσαν περίοδοι καὶ περὶ τὰ αὐτά, καὶ χρόνος ἂν ἦν πασῶν ὁ αὐτός· εἰ δὲ ἄλλαι ἄλλων ἀποκαταστάσεις, καὶ χρόνος περιοδικὸς ἄλλος ἄλλων καὶ ἀποκαταστατικός.

ὅτι μὲν οὖν ἡ πρώτως ὑπὸ χρόνου μετρομένη ψυχὴ τῷ σύμπαντι χρόνῳ μετρεῖται, δῆλον. εἰ γὰρ μέτρον ὁ χρόνος κινήσεως ἀπάσης, τὸ πρώτως κινούμενον ἔσται παντὸς τοῦ χρόνου μετέχον καὶ ὑπὸ παντὸς μεμετρημένον· μὴ γὰρ τὸ πρώτως μετέχον μετρήσας ὁ σύμπας χρόνος οὐδὲ ἄλλο μετρήσει καθ' ὅλον ἑαυτὸν οὐδέν.

ὅτι δὲ καὶ πᾶσαι αἰ ἄλλαι ψυχαὶ μερικωτέροις τοῦ σύμπαντος χρόνου μετροῦνται τισὶ μέτροις, φανερόν ἐκ τούτων. εἰ γὰρ μερικώτεροι τῆς ψυχῆς εἰσι τῆς πρώτως χρόνου μετεχούσης, οὐδὲ χρόνῳ τῷ σύμπαντι τὰς ἑαυτῶν ἐφαρμόσουσι περιόδους, ἀλλ' αἰ πολλὰ αὐτῶν ἀποκαταστάσεις μέρη ἔσονται μιᾶς περιόδου καὶ ἀποκαταστάσεως, ἢν ἡ χρόνου μετέχουσα πρώτως ἀποκαθίσταται· τῆς γὰρ ἐλάττωτος δυνάμεως ἢ μερικώτερα μέγεθις, τῆς δὲ μείζονος ἢ ὀλιγωτέρας. ὅλον οὖν τὸ χρονικὸν μέτρον κατὰ μίαν ζωὴν αἰ ἄλλαι ψυχὰς δέχεσθαι οὐ πεφύκασι, τῆς πρώτως <ὑπὸ>⁶² χρόνου μετρομένης ὑφειμένην λαχοῦσαι τάξιν.

⁶² ὑπὸ Dodds *addidi*.

– 198 –

Alles, was zwar an der Zeit teilhat, aber immer bewegt ist, wird durch Umläufe gemessen.

Weil es nämlich an der Zeit teilhat, hat seine Bewegung <auch> etwas mitbekommen von Mass und Grenze^{P54} und geht zahlenmässig vorwärts. Weil es sich immer bewegt und dieses “immer” nicht das ewige ist, sondern das zeitliche, muss es sich zwingend in Umläufen vollziehen <: Umläufe gebrauchen>. Die Bewegung ist nämlich eine Art Umschlag vom einen ins andere <: pl.>; das Seiende ist begrenzt, sowohl mengenmässig als grössenmässig. Wenn dies <: die Menge und Grösse> begrenzt ist, gibt es kein Weitergehen, etwa einer unendlichen Geraden nach, noch kann das immer Bewegte bloss endlich <: begrenztweise> weitergehen. Vom selben zum selben <Ort> wiederum wird das sich immer Bewegende folglich gehen und daher einen Umlauf vollziehen.

– 199 –

Jede innerkosmische Seele gebraucht Umläufe für das ihr eigene Leben und für ihre Wiederkehren.

Wenn sie durch die Zeit bemessen wird und im Übergang wirklich ist^{P191} und es von ihr eine eigene Bewegung gibt,^{P20} wenn aber jedes Bewegte auch an der Zeit teilhat <und> wenn es ewig ist, Umläufe gebraucht und umlaufmässig kreist und in den früheren Zustand zurückkehrt vom selben <Ort> zum selben,^{P198} dann ist klar, dass jede innerkosmische Seele, weil sie Bewegung hat und zeitlich wirklich ist, Umläufe von Bewegungen haben muss und Rückkehren zum früheren Zustand; jeder Umlauf von Ewigem ist nämlich von der Art einer solchen Rückkehr.

– 200 –

Jeder Umlauf der Seele wird durch die Zeit gemessen; aber während der Umlauf der übrigen Seelen durch eine gewisse Zeit gemessen wird, wird der <Umlauf> der ersten <Seele> dagegen durch die Gesamtzeit bemessen.

Wenn nämlich alle Bewegungen das vorher und nachher haben, dann auch die Umläufe; und deswegen haben sie an der Zeit teil, und das alle Umläufe der Seelen Messende ist die Zeit.^{P54} Aber wenn alle <Seelen> dieselben Umläufe hätten und auch um dasselbe <sich vollzögen>, wäre auch die Zeit für alle dieselbe; wenn es aber immer wieder andere Rückkehren in den ursprünglichen Zustand gibt, dann ist auch die Umlaufzeit eine immer wieder andere und von der Art der Rückkehr in den je ursprünglichen Zustand.

Dass nun die primär von der Zeit bemessene Seele von der Gesamt-Zeit bemessen wird, ist klar. Wenn nämlich die Zeit das Mass jeder Bewegung ist,^{P50} dann muss das primär Bewegte aber teilhaben an der ganzen Zeit, und von der Gesamt-<Zeit> bemessen sein; wenn nämlich die Ganz-Zeit nicht das primär Teilhabende bemessen würde, würde sie auch nichts anderes gemäss ihrer Ganzheit bemessen.

Dass aber alle anderen Seelen in individuelleren Massen, als es die Gesamt-Zeit ist, bemessen werden, ist daraus klar. Wenn die anderen Seelen nämlich individueller sind als die Seele, die teilhat an der primären Zeit, passen sie ihre Umläufe auch nicht an die Ganz-Zeit an, sondern die vielen Rückkehren in den früheren Zustand von ihnen werden Teile sein des <numerisch> einen Umlaufs und Rückkehr, den die <Seele>, die an der Zeit primär teilhat, vollzieht. Die individuellere Teilhabe ist von geringerer Kraft, die allgemeinere von grösserer. Die anderen Seelen sind ihrer Natur nach also nicht so, dass sie das Ganz-Zeit-Mass aufnehmen können in <numerisch> einem Leben, denn sie haben eine niedrige Position gegenüber der <von> der primären Zeit bemessenen <Seele>.

Πᾶσαι αἱ θεῖαι ψυχαὶ τριπλᾶς ἔχουσιν ἐνεργείας, τὰς μὲν ὡς ψυχαί, τὰς δὲ ὡς νοῦν ὑποδεξάμεναι θεῖον, τὰς δὲ ὡς θεῶν ἐξηρημέναι· καὶ προνοοῦσι μὲν τῶν ὅλων ὡς θεοί, γινώσκουσι δὲ τὰ πάντα κατὰ τὴν νοερὰν ζωὴν, κινοῦσι δὲ τὰ σώματα κατὰ τὴν αὐτοκίνητον ὑπαρξιν.

διότι γὰρ συμφυῶς μετέχουσι τῶν ὑπερκειμένων καὶ εἰσιν οὐ ψυχαὶ ἀπλῶς, ἀλλὰ θεῖαι ψυχαί, τὴν ἀνάλογον τοῖς θεοῖς ἐν τῷ ψυχικῷ πλάτει προστησάμεναι τάξιν, ἐνεργοῦσιν οὐ ψυχικῶς μόνον, ἀλλὰ καὶ θείως, τὴν ἀκρότητα τῆς ἑαυτῶν οὐσίας ἐνθεον λαχοῦσαι. καὶ διότι νοερὰν ὑπόστασιν ἔχουσι, δι' ἣν καὶ ὑπεστρωμέναι ταῖς νοεραῖς οὐσίαις τυγχάνουσιν, ἐνεργοῦσιν οὖν οὐ θείως μόνον, ἀλλὰ καὶ νοερῶς, τὴν μὲν κατὰ τὸ ἐν τὸ ἐν αὐταῖς, τὴν δὲ κατὰ τὸν νοῦν ἰδρύσασθαι ἐνέργειαν. τρίτη δὲ αὐταῖς πάρεστιν ἢ κατὰ τὴν ἰδίαν ὑπαρξιν ἐνέργεια, κινητικὴ μὲν ὑπάρχουσα τῶν φύσει ἑτεροκινήτων, ζωοποιὸς δὲ τῶν ἐπίσακτον ἐχόντων τὴν ζωὴν· πάσης γὰρ ψυχῆς τοῦτό ἐστι τὸ ἴδιον ἐνέργημα, τὰ δὲ ἄλλα κατὰ μέθεξιν, ὡς τὸ νοεῖν καὶ προνοεῖν.

Πᾶσαι ψυχαὶ θεῶν ὅπαδοὶ καὶ αἰεὶ ἐπόμεναι θεοῖς καταδεέστεραι μὲν εἰσι τῶν θεῶν, ὑπερήπλωνται δὲ τῶν μερικῶν ψυχῶν.

αἱ μὲν γὰρ θεῖαι καὶ νοῦ μετέχουσι καὶ θεότητος (διὸ νοεραὶ τέ εἰσιν ἅμα καὶ θεῖαι) καὶ τῶν ἄλλων ψυχῶν ἡγεμονοῦσι, καθόσον καὶ οἱ θεοὶ τῶν ὄντων ἀπάντων· αἱ δὲ μερικαὶ ψυχαὶ καὶ τῆς εἰς νοῦν ἀναρτήσεως παρήρηνται, μὴ δυνάμεναι προσεχῶς τῆς νοερᾶς οὐσίας μετέχειν· οὐδὲ γὰρ ἂν τῆς νοερᾶς ἐνεργείας ἀπέπιπτον κατ' οὐσίαν μετέχουσαι τοῦ νοῦ, καθάπερ δέδεικται πρότερον.

μέσαι ἄρα εἰσιν αἱ αἰεὶ θεοῖς ἐπόμεναι ψυχαί, νοῦν μὲν ὑποδεξάμεναι τέλειον καὶ ταύτη τῶν μερικῶν ὑπερφέρουσαι, οὐκέτι δὲ καὶ θεῶν ἐνάδων ἐξημημέναι· οὐ γὰρ θεῖος ἦν ὁ μετεχόμενος ὑπ' αὐτῶν νοῦς.

Παντὸς τοῦ ψυχικοῦ πλήθους αἱ μὲν θεῖαι ψυχαί, τῇ δυνάμει μείζους οὔσαι τῶν ἄλλων, συνήρηνται κατὰ τὸν ἀριθμὸν· αἱ δὲ αἰεὶ αὐταῖς ἐπόμεναι καὶ τῇ δυνάμει καὶ τῷ ποσῷ μέσην ἔχουσιν ἐν πάσαις τάξιν· αἱ δὲ μερικαὶ τῇ μὲν δυνάμει καταδεέστεραι τῶν ἄλλων εἰσίν, εἰς ἀριθμὸν δὲ πλείονα προεληλύθασιν.

αἱ μὲν γὰρ εἰσι τῷ ἐνὶ συγγενέστεραι διὰ τὴν ὑπαρξιν θεῖαν οὔσαν, αἱ δὲ μέσαι διὰ τὴν νοῦ μετουσίαν, αἱ δὲ ἔσχαται κατὰ τὴν τάξιν, ἀνομοιώδεις κατὰ τὴν οὐσίαν ταῖς τε μέσαις καὶ ταῖς πρώταις. τὰ δὲ ἐγγυτέρω τοῦ ἐνὸς ἐν τοῖς αἰδίοις τῶν πορρωτέρων ἀριθμῷ ἐνικώτερα ἐστὶ καὶ συνήρηται κατὰ τὸ πλῆθος, τὰ δὲ πορρωτέρω μᾶλλον πληθύνεται. αἱ τε οὖν δυνάμεις τῶν ἀνωτέρω μείζους, καὶ τοῦτον ἔχουσι τὸν λόγον πρὸς τὰς δευτέρας, ὃν τὸ θεῖον πρὸς τὸ νοερὸν καὶ τοῦτο πρὸς τὸ ψυχικόν· καὶ αἱ ποσότητες τῶν κατωτέρω πλείους· τὸ γὰρ πορρωτέρω τοῦ ἐνὸς πλῆθος μᾶλλον ἐστὶ καὶ τὸ ἐγγύτερον ἦττον.

– 201 –

Alle göttlichen Seelen haben eine dreifache Wirklichkeit: die eine, sofern sie Seelen sind, die weitere, sofern die den göttlichen Nous aufnehmen, die letzte, sofern sie verknüpft sind mit den Göttern; und sie sehen vor für das Ganze <: Pl.> wie die Götter, sie erkennen alles gemäss ihrem denkerischen Leben, sie bewegen die Körper gemäss ihrem selbstbewegten Dasein.

Weil sie nämlich natürlicherweise teilhaben an dem Darüberliegenden und nicht nur Seelen, sondern göttliche Seelen sind, und so eine Position, die den Göttern entspricht, auf der seelischen Ebene aufstellen,^{P185} sind sie nicht nur seelisch wirklich, sondern auch göttlich und haben den Höhepunkt ihres Seins in göttlicher Form. Und weil sie einen nousartigen Bestand haben, wodurch sie die Unterlage bilden für die nousartigen Wesen,^{P182} sind sie nicht nur in göttlicher Weise wirklich, sondern auch in noetischer Weise; die eine <Wirklichkeit> haben sie gemäss der Einheit in sich, die andere haben sie gemäss dem Nous errichtet. Als dritte ist bei ihnen die Wirklichkeit gemäss dem eigenen Dasein; diese bewegt das seiner Natur nach Fremdbewegte,^{P20} sie ist lebenspendend jenem, dem Leben zugeführt werden kann;^{P188} das ist die jeder Seele eigene Wirkung, das andere ist gemäss der Teilhabe, wie das Denken und das Vorsorgen.

– 202 –

Alle Seelen, die Begleiter der Götter sind und immer den Göttern folgen, sind zwar bedürftiger als die göttlichen <Seelen>, aber einheitlicher als die individuellen Seelen.

Die göttlichen <Seelen> nämlich haben sowohl am Nous als auch an der Göttlichkeit teil^{P129} (deshalb sind sie sowohl geistig als auch göttlich zugleich),^{P201} und sie führen die anderen Seelen an wie auch die Götter alles Seiende;^{P144} den individuellen Seelen aber ist auch die Anknüpfung an den Nous genommen, weil sie nicht unmittelbar am nousartigen Sein teilhaben können; sie wären nicht abgefallen von der nousartigen Wirklichkeit, wenn sie dem Sein nach am Nous teilhätten, wie vorher gezeigt.^{P175}

Folglich sind die immer den Göttern folgenden Seelen in der Mitte, sie nehmen den vollkommenen Nous auf und überragen so die individuellen <Seelen>, obwohl sie nicht an den göttlichen Henaden anhaften; denn der Nous, an dem von ihnen partizipiert wurde, war nicht göttlich.^{P185}

– 203 –

Aus der ganzen Menge der Seelen sind die einen die göttlichen Seelen, weil sie grösser an Macht sind als die anderen, sie sind aber geringer an Zahl; die anderen, die diesen immer folgen, haben an Macht und an Anzahl <: an Wieviel> eine mittlere Stellung unter allen; die individuellen schliesslich sind an Macht bedürftiger als die anderen, aber zu einer grösseren Anzahl hervorgegangen.

Die einen nämlich sind der Einheit verwandter, ihres göttlichen Daseins wegen,^{P113} die mittleren wegen des Mitseins des Nous, die letzten sind, gemäss ihrer Position, den mittleren und ersten ungleichartig hinsichtlich des Seins.^{P202} Das der Einheit Nähere im Ewigen ist im Sinne der Zahl mehr von der Art der Einheit als das Fernere und ist geringer der Menge nach, das Fernere vervielfältigt sich mehr. P 62 Nun sind die Kräfte des Höheren grösser, und sie haben ein solches Verhältnis zum Zweiten, wie das Göttliche zum Nousartigen und dieses zum Seelischen;^{P201, P202} auch die Beschaffenheiten des Unteren sind zahlreicher; das der Einheit Fernere ist mehr Vielheit und das Nähere weniger.

Πᾶσα θεία ψυχή πολλῶν μὲν ἡγεῖται ψυχῶν ἀεὶ θεοῖς ἐπομένων, πλειόνων δὲ ἔτι τῶν ποτὲ ταύτην τὴν τάξιν δεχομένων.

θεῖαν μὲν γὰρ οὖσαν, πάντων ἡγεμονικὴν τάξιν εἰληχένας δεῖ καὶ πρωτουργὸν ἐν ταῖς ψυχαῖς (καὶ γὰρ τὸ θεῖον ἐν πᾶσι τοῖς οὖσιν ἡγεῖται τῶν ὄλων)· οὔτε δὲ τῶν ἀεὶ ἐπομένων μόνον ἐκάστην ἄρχειν οὔτε τῶν ποτὲ μόνον. εἰ μὲν γὰρ τῶν ποτὲ ἐπομένων ἡγοῖτό τις μόνων, πῶς ἢ συναφὴ ταύταις ἔσται πρὸς τὴν θεῖαν ψυχὴν, πάντη διαφερούσας καὶ μήτε νοῦ προσεχῶς μετεχούσας μήτε πολλῶ πλέον θεῶν; εἰ δὲ τῶν ἀεὶ ἐπομένων, πῶς μέχρις ἐκείνων ἢ σειρὰ προήλθεν; ἔσται γὰρ οὕτως ἔσχατα τὰ νοερὰ καὶ ἄγωνα, καὶ τελειοῦν ἄλλα καὶ ἀνάγειν οὐ πεφυκότα. ἀνάγκη ἄρα πάσης ψυχῆς θείας πρώτως μὲν ἐξηρηθησθαι τὰς ἀεὶ ἐπομένας ψυχὰς καὶ κατὰ νοῦν ἐνεργούσας καὶ εἰς νόας ἀνηγμένας μερικωτέρους τῶν θεῶν νόων, δευτέρας δὲ τὰς μερικὰς καὶ διὰ τούτων μέσων νοῦ μετέχειν καὶ τῆς θείας ζωῆς δυναμένας· διὰ γὰρ τῶν ἀεὶ μετεχόντων τῆς κρείττονος μοίρας τὰ ποτὲ μετέχοντα τελειοῦται.

καὶ αὖ πάλιν πλείους εἶναι περὶ ἐκάστην ψυχὴν θεῖαν τὰς ποτὲ ἐπομένας ψυχὰς τῶν ἀεὶ ἐπομένων· ἢ γὰρ τῆς μονάδος δύναμις κατὰ τὴν ὑφ᾽ ἑαυτῆς εἰς πλῆθος ἀεὶ πρόεισι, τῇ μὲν δυνάμει λειπόμενον, τῷ δὲ ἀριθμῷ πλεονάζον. ἐπεὶ καὶ ἐκάστη ψυχὴ τῶν ἀεὶ θεοῖς ἐπομένων πλειόνων ἡγεῖται μερικῶν ψυχῶν, μιμουμένη τὴν θεῖαν ψυχὴν, καὶ πλείους ἀνέλκει ψυχὰς εἰς τὴν πρωτουργὸν μονάδα τῆς ὅλης σειρᾶς. πᾶσα ἄρα θεία ψυχή πολλῶν μὲν ἡγεῖται ψυχῶν τῶν ἀεὶ θεοῖς ἐπομένων, πλειόνων δὲ ἔτι τῶν ποτὲ τὴν τάξιν ταύτην δεχομένων.

Πᾶσα ψυχή μερικὴ τοῦτον ἔχει τὸν λόγον πρὸς τὴν θεῖαν ψυχὴν, ὑφ' ἣν τέτακται κατ' οὐσίαν, ὃν τὸ ὄχημα αὐτῆς πρὸς τὸ ἐκείνης ὄχημα.

εἰ γὰρ κατὰ φύσιν ἢ διανομὴ τῶν ὀχημάτων ἐκάστῃ, ἀνάγκη πάσης μερικῆς ψυχῆς ὀχήματι τοῦτον εἶναι τὸν λόγον πρὸς τὸ ὄχημα τῆς ὅλης, ὅς ἐστιν αὐτῆς πρὸς ἐκείνην. ἀλλὰ μὴν ἢ διανομὴ κατὰ φύσιν· τὰ γὰρ πρώτως μετέχοντα αὐτοφυῶς συνήπται τοῖς μετεχομένοις. εἰ οὖν ὡς ἢ θεία πρὸς τὸ θεῖον σῶμα, οὕτως ἢ μερικὴ πρὸς τὸ μερικόν, αὐτῷ τῷ εἶναι μετεχομένης ἐκατέρας, καὶ τὸ ἐξ ἀρχῆς ἀληθές, ὅτι καὶ τὰ ὀχήματα ταῖς ψυχαῖς τὸν αὐτὸν ἔχει πρὸς ἄλληλα λόγον.

Πᾶσα ψυχή μερικὴ κατῖναι τε εἰς γένεσιν ἐπ' ἄπειρον καὶ ἀνίνα δύναται ἀπὸ γενέσεως εἰς τὸ ὄν.

εἰ γὰρ ποτὲ μὲν ἔπεται θεοῖς, ποτὲ δὲ ἀποπίπτει τῆς πρὸς τὸ θεῖον ἀνατάσεως, νοῦ τε καὶ ἀνοίας μετέχει, δῆλον δὴ ὅτι παρὰ μέρος ἐν τῇ γενέσει γίνεται καὶ ἐν τοῖς θεοῖς ἔστιν. οὐδὲ γὰρ <τὸν ἄπειρον οὖσα χρόνον ἐν σώμασιν ἐνύλοις ἔπειτα ἕτερον τοιοῦτον χρόνον ἔσται ἐν τοῖς θεοῖς, οὐδὲ>⁶³ τὸν ἄπειρον οὖσα χρόνον ἐν τοῖς θεοῖς αὐθις ὅλον τὸν ἐφεξῆς χρόνον ἔσται ἐν τοῖς σώμασι· τὸ γὰρ ἀρχὴν χρονικὴν μὴ ἔχον οὐδὲ τελευτὴν ποτε ἔξει, καὶ τὸ μηδεμίαν ἔχον τελευτὴν ἀνάγκη μηδὲ ἀρχὴν ἔχειν.

⁶³ τὸν ἄπειρον οὖσα χρόνον ἐν σώμασιν ἐνύλοις ἔπειτα ἕτερον τοιοῦτον χρόνον ἔσται ἐν τοῖς θεοῖς, οὐδὲ Dodds *lacunam statui et exempli gratia explevi*.

Jede göttliche Seele führt viele Seelen an, die immer den Göttern folgen, noch mehr aber solche, die nur zeitweise diese Stellung einnehmen.

Wenn sie <: die Seele> göttlich ist, muss sie eine für alles führende Stellung erlangt haben und unter den Seelen erstwirkend sein (denn unter allem Seienden steht das Göttliche über den Ganzheiten);^{P144} sie muss weder nur jede von den immer folgenden führen noch auch nur die je einmal <folgenden>. Wenn nämlich eine <göttliche Seele> nur die nur je einmal folgende führen würde, wie könnte es dann für diese einen Zusammenhalt geben mit der göttlichen Seele, da sie sich gänzlich unterscheiden und weder am Nous unmittelbar teilhaben noch um viel weniger an den Göttern? Wenn aber <nur> die immer folgenden, wie wäre dann die Reihe bis zu jenen je hervorgekommen? So wäre das Nousartige und Unfruchtbare das Äusserste, würde aber seiner Natur nach nicht anderes vervollkommen und hinaufführen. Zwingend sind also mit jeder göttlichen Seele primär die immer folgenden Seelen verbunden, dann die, die dem Nous gemäss wirklich sind, dann die, die zu den vielen Nous hingeführt sind, der individueller ist als die vielen göttlichen Nous;^{P183} <weiter sind verbunden> die zweiten <Arten von Seelen> aber, die individuellen, und jene, die vermittels dieser mittleren am Nous und am göttlichen Leben teilhaben können; vermittels der immer am höheren Geschick Teilhabenden werden auch die nur je und je Teilhabenden vollendet.

Und umgekehrt sind bei jeder göttlichen Seele die nur je folgenden Seelen zahlreicher als die immer folgenden; die Kraft der Monade nämlich geht immer in die Vielheit, entsprechend der Abschwächung, der Kraft nach wird sie verringert, der Anzahl nach vermehrt. Da jede Seele von denen, die immer den Göttern folgen, mehrere individuelle Seelen führt und dabei die göttliche Seele nachahmt, zieht sie mehr Seelen hinauf zur ersttätigen Monade der ganzen Reihe. Jede göttliche Seele folglich führt viele immer den Göttern folgende, noch mehr aber solche, die nur je und je diese Position einnehmen.

Jede individuelle Seele hat ein solches Verhältnis zu <jener> göttlichen Seele, unter die sie dem Sein nach gestellt ist, wie es ihr Gefährt zum Gefährt von jener hat.

Wenn die Verteilung der Gefährte jedem der Natur gemäss <erfolgte>, dann muss für das Gefährt jeder individuellen Seele das Verhältnis zum Gefährt der ganzen <Seele> so sein, wie es von ihr <: der individuellen Seele> selbst zu jener ist. Aber die Verteilung erfolgt der Natur gemäss ; das primär Teilhabende <: Pl.> ist von seiner eigenen Natur aus verbunden mit dem Partizipierten.^{P65} Wenn sich nun wie die göttliche <Seele> zum göttlichen Körper, so die individuelle <Seele> zum individuellen <Körper> verhält, wobei an beiden durch das Sein <: einai> selbst partizipiert wird, dann ist auch das am Anfang <Gesagte> wahr, dass die Gefährte für die Seelen dasselbe Verhältnis haben zueinander wie die Seelen.

Jede individuelle Seele kann unendlich oft ins Werden hinabgehen und hinaufgehen vom Werden zum Sein <: on>.

Wenn sie nämlich je und je den Göttern folgt, dann einmal abfällt von dem Streben zum Göttlichen und wenn sie sowohl an Vernunft wie an Unvernunft teilhat,^{P202} dann ist klar, dass sie der Reihe nach sowohl im Werden wird als auch bei den Göttern ist. Weder nämlich <ist sie während unendlicher Zeit in den hyletischen Körpern und dann eine andere ebensolche Zeit bei den Göttern, noch>⁶⁴ ist sie eine unendliche Zeit bei den Göttern und wiederum der Reihe nach die ganze Zeit in den Körpern; was keinen zeitlichen Anfang hat, hat auch nie eine Ende, und was keine Ende hat, hat zwingend auch keinen Anfang.

⁶⁴ Von Dodds *exempli gratia* ausgefüllte Lücke im Text.

λείπεται ἄρα περιόδους ἐκάστην ποιείσθαι ἀνόδων τε ἐκ τῆς γενέσεως καὶ τῶν εἰς γένεσιν καθόδων, καὶ τοῦτο ἄπαστον εἶναι διὰ τὸν ἄπειρον χρόνον. ἐκάστη ἄρα ψυχὴ μερικὴ κατιέναι τε ἐπ' ἄπειρον δύναται καὶ ἀνιέναι, καὶ τοῦτο οὐ μὴ παύσεται περὶ ἀπάσας τὸ πάθημα γινόμενον.

— 207 —

Πάσης μερικῆς ψυχῆς τὸ ὄχημα ἀπὸ αἰτίας ἀκινήτου δεδημιούργηται.

εἰ γὰρ αἰδίως ἐξήρηται τῆς χρωμένης αὐτῷ ψυχῆς καὶ συμφυῶς, ἀμετάβλητον ὄν κατ' οὐσίαν, ἀπ' αἰτίας ἀκινήτου τὴν ὑπόστασιν ἔλαχε· τὸ γὰρ ἐκ κινουμένων αἰτίων γεγρονὸς μεταβάλλει πᾶν κατὰ τὴν οὐσίαν. ἀλλὰ μὴν πᾶσα ψυχὴ αἰδίου ἔχει σῶμα, τὸ πρώτως αὐτῆς μετέχον· ὥστε καὶ ἡ μερικὴ ψυχὴ. καὶ τὸ αἴτιον ἄρα τοῦ ὀχήματος αὐτῆς ἀκίνητόν ἐστι, καὶ διὰ τοῦτο ὑπερκόσμιον.

— 208 —

Πάσης μερικῆς ψυχῆς τὸ ὄχημα ἄυλον ἐστὶ καὶ ἀδιαίρετον κατ' οὐσίαν καὶ ἀπαθές.

εἰ γὰρ ἐξ ἀκινήτου προῆλθε δημιουργίας καὶ ἔστιν αἰδίου, ἄυλον ὑπόστασιν ἔχει καὶ ἀπαθῆ. τὰ γὰρ πάσχειν κατὰ τὴν οὐσίαν πεφυκότα καὶ μεταβάλλει καὶ ἔνυλα πάντα ἐστί, καὶ ἄλλοτε ἄλλως ἔχοντα τῶν κινουμένων αἰτίων ἐξήρηται· διὸ καὶ μεταβολὴν ἐπιδέχεται παντοίαν, συγκινούμενα ταῖς ἑαυτῶν ἀρχικαῖς αἰτίαις.

ἀλλὰ μὴν ὅτι καὶ ἀδιαίρετον, δηλον. τὸ γὰρ διαιρούμενον πᾶν ταύτη φθείρεται, ἢ διαιρεῖται, τοῦ τε ὅλου καὶ τῆς συνεχείας ἀφιστάμενον· εἰ οὖν ἀμετάβλητον κατὰ τὴν οὐσίαν καὶ ἀπαθές, ἀδιαίρετον ἂν εἴη.

— 209 —

Πάσης μερικῆς ψυχῆς τὸ ὄχημα κάτεισι μὲν προσθέσει χιτώνων ἐνυλοτέρων, συ<να>ανάγεται⁶⁵ δὲ τῇ ψυχῇ δι' ἀφαιρέσεως παντὸς τοῦ ἐνύλου καὶ τῆς εἰς τὸ οἰκίον εἶδος ἀναδρομῆς, ἀνάλογον τῇ χρωμένῃ ψυχῇ· καὶ γὰρ ἐκείνη κάτεισι μὲν ἀλόγους προσλαβοῦσα ζωάς, ἄνεισι δὲ ἀποσκευασαμένη πάσας τὰς γενεσιουργοὺς δυνάμεις, ὡς ἐν τῇ καθόδῳ περιεβάλλετο, καὶ γενομένη καθαρὰ καὶ γυμνὴ τῶν τοιούτων πασῶν δυνάμεων ὅσαι πρὸς τὴν τῆς γενέσεως χρείαν ὑπηρετοῦσι.

τὰ γὰρ συμφυῆ ὀχήματα μιμεῖται τὰς ζωὰς τῶν χρωμένων ψυχῶν, καὶ συγκινεῖται κινουμέναις αὐταῖς πανταχοῦ· καὶ τῶν μὲν τὰς νοήσεις ἀπεικονίζεται ταῖς ἑαυτῶν περιφοραῖς, τῶν δὲ τὰς ἀποπτώσεις ταῖς εἰς τὴν γένεσιν ῥοπαῖς, τῶν δὲ τὰς καθάρσεις ταῖς εἰς τὸ ἄυλον περιαγωγαῖς. διότι γὰρ αὐτῷ τῷ εἶναι τὰς ψυχὰς ζωοποιεῖται παρ' αὐτῶν καὶ ἔστι συμφυῆ ἐκείναις, παντοίως συμεταβάλλει ταῖς ἐκείνων ἐνεργείαις καὶ συνέπεται πάντη, παθαινομέναις τε συμπάσχει καὶ κεκαθαρμέναις συναποκαθίσταται καὶ ἀναγομέναις συνεπαίρεται, τῆς ἑαυτῶν ἐφιέμενα τελειότητος· πᾶν γὰρ τελειοῦται τῆς οἰκείας ὁλότητος τυχόν.

⁶⁵ συ<να>ανάγεται Dodds *scripsi*.

Es bleibt also, dass jede <Seele> Kreisläufe von Aufstiegen aus dem Werden und von Abstiegen ins Werden vollzieht und dass dies unablässig ist während unendlicher Zeit. Also kann jede individuelle Seele unendlich oft absteigen und aufsteigen, und diese Erfahrung wird nie aufhören bei allen.

– 207 –

Das Gefährt jeder individuellen Seele ist von einem unbewegten Grund erschaffen.

Wenn nämlich <das Gefährt> in ewiger Weise mit der es gebrauchenden Seele verbunden und “verwachsen” ist, dann ist es unveränderlich dem Sein nach und hat das Dasein von einem unbewegten Grund erhalten; jedes aus bewegten Gründen Entstandene verändert sich dem Sein nach.^{P76} Aber jede Seele hat einen ewigen Körper, der primär an ihr teilhat, daher auch die individuelle Seele.^{P196} Und der Grund ihres Gefährts ist unbewegt und deswegen überkosmisch.

– 208 –

Das Gefährt jeder individuellen Seele ist ohne Hyle und unteilbar dem Sein nach, und es erleidet nichts.

Wenn es aus einer unbewegten Herstellung gekommen ist^{P207} und ewig ist,^{P196} dann hat es ein nicht-hyletisches und nichts erleidendes Dasein. Alles, was seiner Natur nach so ist, dass es seinem Sein nach etwas erfahren kann, all das verändert sich auch und ist hyletisch,^{P80} und es verhält sich einmal so, einmal anders, und es hängt ab von bewegten Gründen;^{P76} Deswegen nimmt es mannigfache Veränderung an, es ist mitbewegt mit seinen ursprünglichen Gründen.

Aber dass es auch unteilbar ist, ist klar. Alles Zerteilte geht in dem Sinne zu Grunde, wie es zerteilt wird, wenn es <nämlich> aus seiner Ganzheit und seinem Zusammenhalt tritt. Wenn es nun seinem Sein nach unveränderlich ist und ihm nichts widerfahren kann, dann ist es wohl auch unteilbar.

– 209 –

Das Gefährt jeder individuellen Seele steigt hinab durch die Zusetzung von hyletischeren Bekleidungen, es wird hinaufgeführt durch die Seele mittels der Abtrennung alles Hyletischen dadurch, dass es in die eigentliche Gestalt hinaufsteigt, entsprechend der es <: das Gefährt> gebrauchenden Seele; denn auch jene geht hinab, indem sie vernunftlose Lebensformen annimmt, und geht hinauf, indem sie alle Werden erzeugenden Kräfte fortschafft, die sie sich beim Hinuntergang umgeworfen hatte, rein und bloss aller solcher Kräfte, die dem Werden dienen.

Die eng <mit der Seele> verbundenen Gefährte ahmen die Lebensformen der sie gebrauchenden Seelen nach und bewegen sich überall mit ihnen zusammen; von den einen bilden sie das Denken <: noesis> ab mit ihren Umläufen, von den anderen das Abfallen <:Pl.> durch die Neigungen zum Werden, von noch anderen die Reinigungen durch die Hinführungen zum Nichthyletischen. Weil nämlich <die Gefährte> dadurch, dass die Seelen <bei ihnen> sind, von ihnen belebt werden und verwachsen sind mit jenen,^{P196} verändern sie sich mit den Wirklichkeiten von jenen und folgen ihnen auf jede Weise; wenn sie leiden, leiden sie mit, und wenn sie gereinigt sind, kommen auch sie in den ursprünglichen Zustand zurück; wenn sie erhoben werden, dann auch sie; sie streben eben nach ihrer eigenen Vollkommenheit; jedes vollendet sich, wenn es die ihm eigene Ganzheit erhält.

Πάν ψυχῆς ὄχημα συμφυῆς καὶ σχῆμα τὸ αὐτὸ αἰεὶ καὶ μέγεθος ἔχει, μείζον δὲ καὶ ἔλαττον ὁράται καὶ ἀνομοιόσημον δι' ἄλλων σωμάτων προσθέσεις καὶ ἀφαιρέσεις.

εἰ γὰρ ἐξ αἰτίας ἀκινήτου τὴν οὐσίαν ἔχει, δῆλον δὴ ὅτι καὶ τὸ σχῆμα καὶ τὸ μέγεθος αὐτῷ παρὰ τῆς αἰτίας ἀφώρισται, καὶ ἔστιν ἀμετάβλητον καὶ ἀνεξάλλακτον ἐκότερον. ἀλλὰ μὴν ἄλλοτε ἄλλοιον φαντάζεται καὶ μείζον καὶ ἔλαττον. δι' ἄλλα ἄρα σώματα ἀπὸ τῶν ὑλικῶν στοιχείων προστιθέμενα καὶ αὐθις ἀφαιρούμενα τοιόνδε ἢ τοιόνδε καὶ τοσόνδε ἢ τοσόνδε φαίνεται.

Πᾶσα μερικὴ ψυχὴ κατιοῦσα εἰς γένεσιν ὅλη κάτεισι, καὶ οὐ τὸ μὲν αὐτῆς ἄνω μένει, τὸ δὲ κάτεισιν.

εἰ γὰρ τι μένοι τῆς ψυχῆς ἐν τῷ νοητῷ, ἢ ἀμεταβάτως νοήσει αἰεὶ ἢ μεταβατικῶς. ἀλλ' εἰ μὲν ἀμεταβάτως, νοῦς ἔσται καὶ οὐ μέρος ψυχῆς, καὶ ἔσται ἡ ψυχὴ προσεχῶς νοῦ μετέχουσα· τοῦτο δὲ ἀδύνατον. εἰ δὲ μεταβατικῶς, ἐκ τοῦ αἰεὶ νοοῦντος καὶ <τοῦ>⁶⁶ ποτὲ νοοῦντος μία οὐσία ἔσται. ἀλλ' ἀδύνατον· ταῦτα γὰρ εἶδει διαφέρει, ὡς δέδεικται, πρὸς τῷ καὶ ἄτοπον εἶναι τὸ τῆς ψυχῆς ἀκρότατον, αἰεὶ τέλειον ὄν, μὴ κρατεῖν τῶν ἄλλων δυνάμεων κάκεινας τελείας⁶⁸ ποιεῖν. πᾶσα ἄρα ψυχὴ <μερικὴ ὅλη>⁶⁹ κάτεισιν.

⁶⁶ τοῦ ⁶⁷.

⁶⁸ κάκεινα τέλεια MQW : κάκεινας τελείας con. Aemilius Portus (ed. 1618).

⁶⁹ μερικὴ ὅλη Dodds *scripsi*.

– 210 –

Jedes mit der Seele fest verbundene Gefährt hat immer dieselbe Gestalt und Grösse, es scheint grösser und kleiner und ungleichgestaltig wegen der Zufügungen und Wegnahmen anderer Körper.

Wenn es sein Sein von einem unbewegten Grund hat,^{P207} ist klar, dass auch die Gestalt und die Grösse von diesem Grund her bestimmt sind, und beides ist ohne Umschlag und unveränderlich. Aber es erscheint einmal so und einmal anders, sowohl grösser als auch kleiner. Weil also andere Körper von den hyletischen Elementen hinzugefügt und wiederum weggenommen werden,^{P209} erscheint es einmal so oder so und einmal so gross oder so gross.

– 211 –

Jede individuelle Seele geht als Ganze ins Werden, wenn sie hinabsteigt, es bleibt nicht etwas von ihr oben, <und nur> das andere steigt hinab.

Wenn nämlich etwas von der Seele im Noetischen bliebe, würde sie entweder immer ohne Übergang denken oder mit Übergang <sc. von einem zum anderen: diskursiv>. Wenn aber ohne Übergang, wäre sie Nous und nicht Teil der Seele, und die Seele wäre unmittelbar Teilhaber am Nous; dies ist aber unmöglich. Wenn aber mit Übergang, dann wäre <sie numerisch> ein Wesen aus dem Immer-Denkenden und dem Je-einmal-Denkenden. Das ist unmöglich;^{P202} dergleichen unterscheidet sich durch das Eidos, wie gezeigt,^{P184} zudem wäre es ungereimt, dass das Oberste der Seele, da es doch immer vollkommen ist, die anderen Kräfte nicht beherrschen und jene auch vollkommen machen könnte. Also steigt jede <individuelle> Seele <ganz> ab.

Teil IV.

Kommentar

9. PP 1–112 Allgemeiner Teil, Grundbegriffe und Grundunterscheidungen

9.1. PP 1–6: Die Grundunterscheidung Vielheit – Einheit

Die ersten sechs Propositionen bilden die Grundlage des Grundkurses über Einheit, entsprechend oft kommt Proklos auf sie zurück, entsprechend sorgfältig müssen sie interpretiert werden. Bereits in den ersten Worten entscheidet sich, wohin die spätere Auslegung gelangen wird, je nachdem, wie hier schon Einheit und Vielheit verstanden werden. Wir betrachten zuerst den Inhalt dieser ersten sechs Propositionen, dann die verwendeten Argumentationsmittel, die es erlauben, daraus Schlüsse ziehen.

P 1 führt die für alles Folgende massgebliche Grundunterscheidung zwischen Vielheit und Einheit ein und legt das Verhältnis zwischen dem so Unterschiedenen fest. Die Einheit hat, wie sich später zeigen wird, kein Verhältnis zur Vielheit, aber Vielheit setzt Einheit voraus und hat an ihr teil. Es ist beachtlich, dass Proklos mit der Vielheit, also mit dem Ordnungsprinzip des uns faktisch Gegebenen, einsetzt. Dies widerspricht schon *a limine* den üblichen Versuchen, ihm eine Deduktion der vielheitlichen Welt aus dem Einen zu unterstellen.¹

Wenn Proklos sagt, jede Vielheit habe “irgendwie” an der Einheit teil, dann bereitet er damit die verschiedenen Möglichkeiten vor, in denen Seiendes an der Einheit teilhaben kann. Auf diese verschiedenen Weisen geht Proklos in P 1 noch nicht im Einzelnen ein, die Formulierung soll dies lediglich für die spätere Behandlung offen halten. Die wichtigsten Weisen, wie etwas an der Einheit unterschiedlich teilhaben kann, sind die Hypostasen Vernunft, Seele, Körper.²

P 2 befasst sich mit dem Teilhabenden, von dem in P 1 die Rede war. Die an der Einheit je teilhabende Vielheit (P 1), heisst es hier, ist sowohl Einheit als auch nicht, sie vereinigt – allerdings nur scheinbar – widersprüchliche Merkmale in sich. Der Widerspruch löst sich auf, wenn die verschiedenen Hinsichten beachtet werden. Dass die teilhabende Vielheit nicht Einheit selbst ist, ist trivial, sie ist eben Vielheit. Doch als teilhabende ist sie teilhabenderweise ebenso sehr Einheit. Um zu sein, muss auch jede teilhabende Vielheit Einheit sein. Dieses Einheit-Sein ist aber für es nur ein *πάθος*, nicht sein eigenes Sein. Das Viele hat Einheit erfahren, aber das jeweilige Viele ist noch anderes als Einheit (z. B. ein Tisch, eine Wolke, ein Gedanke).

Das unterstreicht Proklos in P 3, indem er die passive Ausdrucksweise verwendet. Die an der Einheit teilhabende Vielheit ist “Einheit geworden” und insofern sekundär.

¹ Einheit und Vielheit sind nicht *elements of the world of experience* (Dodds, 187), denn sie sind keine Erfahrungstatsachen; Einheit und Vielheit ist eine Grundunterscheidung, die Erfahrung ordnet und möglich macht. Wer von realistischen Einheiten ausgeht, wird für diese bald auch eine realistische transzendente Einheit finden. – Auch Jean Trouillard, *Proclus, Éléments de Théologie*, Aubier, Paris 1965, 47, unterstutzt die realistische Ansicht der Deduktion, wenn er sagt, *la première partie est théogonique et cosmogonique. Elle part en quelque sorte de l'Un.*

² Es ist unwahrscheinlich, dass Ziel des ersten Propositionen ist, nachzuweisen, *that the universe consists of 'ones'*, wie Dodds 189 sagt. Da hat Opsomer sehr recht, wenn er, p.152, sagt, dass P 1 nicht die Existenz von etwas behauptet, sondern ein allgemeines Prinzip des Verhältnisses von Einheit und Vielheit. Opsomer sieht dann allerdings die Existenz des Einen in P 5 'bewiesen'. Doch auch P 5 handelt nur von einem Prinzip eines Verhältnisses, nämlich dass Vielheit sekundär gegenüber Einheit sei, weswegen, der Begriff der Vielheit zwingend den der Einheit voraussetze; in diesem Sinne *ist* Einheit. Demgegenüber ist wieder sehr einleuchtend, wenn Opsomer, p. 153, sagt: *Les premières propositions ainsi que leurs démonstrations reposent sur le sens de certains concepts fondamentaux et des rapports que existent entre eux ...*, doch aus dergleichen ist eben keine Existenz zu gewinnen; das war ja das Problem des Ontologischen Gottesbeweises. – Opsomer denkt, dass Proklos in den ersten Paragraphen *notions communes*, κοινὰ ἔννοια, anführe, womit er wieder in die Nähe Euklids kommt. Vielleicht kann man das tatsächlich so bezeichnen, doch es ist ebenso klar, dass es bei Euklid nirgendwo um einen Existenznachweis geht.

Das Einheit Gewordene ist ein Geeintes und bleibt gegenüber Einheit selbst different, sagt Proklos in P 4. Diese These wird mit logischen Überlegungen zum Verhältnis von Ganzem und Teil gestützt. Geeintes hat immer mehrere Teile, sonst kann es nicht Geeintes sein; weiter ist in P 2 klar geworden, dass das an der Einheit Teilhabende immer sowohl Eines als auch nicht Eines ist. Das kann aber auf die Einheit selbst niemals zutreffen, sonst ergäbe sich der zu vermeidende Regress. Geeintes als Geeintes muss von der Einheit selbst verschieden sein.³

In P 5 befasst sich Proklos mit der Rangordnung von Einheit und Vielheit. Die an der Einheit teilhabende geeinte Vielheit ist dieser gegenüber nicht nur different, sondern auch sekundär. Proklos begründet das, indem er zuerst Konsequenzen aus der Negation dieses Satzes zieht. Wenn nicht die Einheit, sondern die Vielheit prioritär wäre, dann könnte Vielheit nicht an der Einheit teilhaben, wie es nach P 1 aber zwingend sein muss. Ein anderer Fall wäre die Ranggleichheit von Einheit und Vielheit. Auch dieser Fall scheidet aus, weil dann keines von beiden das andere bestimmen könnte, so dass es keine einheitliche Vielheit gäbe. Wenn nun Vielheit der Einheit gegenüber weder prioritär noch ranggleich ist und wenn Einheit nicht an der Vielheit teilhat, dann ist eben Vielheit sekundär. Es ist aber noch ein letzter Fall ausgeschlossen, nämlich, dass ein Drittes Einheit und Vielheit (im Falle des Geeinten) zusammenbrächte. Dieses Dritte müsste wieder entweder Eines oder Vieles sein, dann wiederholt sich die obige Überlegung zur Priorität von Einheit und Vielheit; oder wenn es keines von beiden sein soll, müsste man annehmen, es sei nichts, nichts aber einigt nicht.

In der Vielheit, die nicht Einheit selbst ist, ist noch ein weiterer Unterschied zu beachten. Vielheit ist offenbar nicht in schlicht einfacher Weise viel, sondern in unterschiedlicher Weise. Jede Vielheit, sagt Proklos, bestehe als Nicht-Einheit entweder aus primär Einem, das ist die Henade, oder aus sekundär Einem, das ist das Geeinte (P 6).⁴ Damit ist die Grundlage gelegt für das, was man behelfsmässig Stufen der Einheit nennen könnte; späterhin werden diese eine sehr wichtige Rolle spielen. In der Rückführung dessen, womit wir es je zu tun haben, müssen wir über verschiedene Vielheiten auch auf primäre Einheiten stossen, die zwar nicht Einheiten selbst sind, aber doch von sich aus Einheiten – und nicht nur Geeintes – sind. Wäre überhaupt alles nur Geeintes, was nach der Einheit selbst kommt, ergäbe sich wiederum der zu vermeidende Regress.

In den Argumentationen zu den einzelnen Propositionen (das wird sich durch alle weiteren Propositionen hindurch bestätigen) verwendet Proklos im Besonderen drei Argumentationsformen. Zunächst macht er Gebrauch vom indirekten Beweis (*reductio ad absurdum*). Aus der Annahme der Negation eines Satzes zieht er Schlüsse, die zu Widersprüchen führen. Dann kehrt er zur positiven Formulierung des Satzes zurück. Proklos variiert dies bisweilen so, dass er negativ formulierte Alternativen ansetzt und, indem er aus der einen davon wiederum widersprüchliche Folgerungen zieht, auf die Wahrheit des anderen Teils der Alternative schliesst (so schon in P 1). Im Weiteren gebraucht Proklos hier wie auch später häufig das Regress-Argument (z. B. P 4). In einer weiteren, besonders in späteren Propositionen sehr oft verwendeten Argumentationsform benutzt Proklos Überlegungen aus dem Zusammenhang von Begriffsumfang und Begriffsinhalt (vergleichbar Aristoteles in der *Topik*). Je individueller ein Begriff bestimmt ist, desto weniger Dinge fallen darunter, je allgemeiner er ist, desto mehr. Proklos fügt hinzu, dass etwas, je mehr es Grund von anderem sei, es umso allgemeiner und ranghöher sei. Dem entspricht die hierarchische Ordnung. Je allgemeiner und höher etwas ist, desto weniger Exemplare gibt es davon, diese aber sind um umso mehr Grund.

Die sechs ersten Propositionen sind sehr kurz. Auf Grund des eminenten Gewichts, das sie haben, dürfen sie im weiteren Verlauf des Textes nicht ausser Acht bleiben, geschweige denn vergessen werden. Der hier gesetzte Rahmen bleibt unübersteigbar. Als ihr sachliches Resultat lässt sich Folgendes festhalten. Der Unterschied Vielheit – Einheit ist ein Grundunterschied, d. h., er ist nicht auf einen anderen Unterschied reduzierbar. Proklos beginnt mit dieser Unterscheidung, nicht mit der Ansetzung eines Wesens oder Dings oder einer Eigenschaft (etwa, wie man häufig meint, mit der

³ Wenn Dodds, 190, sagt, Ziel des P 4 sei es, *the actual existence* des Einen zu beweisen, so ist das eine Folge des realistischen Ansatzes in P 1.

⁴ Dodds, 192, sieht hier das Grundprinzip des ganzen Neuplatonischen Systems angewendet, die Gleichsetzung von logischer und metaphysischer Priorität.

Ansetzung des „Einen“). Die Unterscheidung ist nicht symmetrisch, denn die Einheit darin ist irreduzibel primär. Dennoch ist Einheit nicht einfach. Auch von ihr gibt es „Weisen“, und diese stehen in einer Rangordnung. Die Vielheit ist mit der Einheit durch Teilhabe verbunden, und auch die Weisen der Vielheit stehen in einer Rangordnung.

9.2. PP 7–51 Verhältnisse zwischen den verschiedenen Vielheiten und Einheiten

Die Propositionen 7–51 bilden einen zweiten Teil des ersten Hauptteils. Dieser Teil gehört noch eng zu den ersten Propositionen, insofern er sich unmittelbar auf die darin getroffene Grundunterscheidung bezieht. Da es nach den dortigen Überlegungen viele Weisen der Einheit und viele verschiedene Vielheiten gibt, wird es nötig, deren Verhältnisse untereinander darzustellen. Das ist die Aufgabe dieses zweiten Teils. Zugleich entwickelt Proklos hier ein Vokabular und eine Syntax, um über diese Verhältnisse zu reden. Hierzu gehört die Ausdrucksweise von Hervorbringen (P 7)⁵ und Hervorgehen (P 11), die Paare Grund – Begründetes (P 9), bewegen – bewegt werden (P 14). Als fundamental für den Fortgang des ganzen Buches wird sich der Begriff „Sich-auf-sich-selbst-zurückwenden“ erweisen (PP 15–17). Hier bereits (PP 18–19), wie später nochmals (PP 97–101), wird der Begriff der Primären thematisch. P 20 nennt, in dieser Reihenfolge, die Grund-Ordnung σώματα, ψυχῆς οὐσία – νοερά φύσις / νοερά ὑποστάσεις – ἐν (Körper, Seele, Nous, Hen). Der zweite Hauptteil der *Stoicheiosis* (PP 97–211) wird sich, in umgekehrter Reihenfolge, von den Henaden ausgehend zu den Körpern schreitend, mit diesen Hypostasen befassen. Proklos unterscheidet die Ordnung als τάξις von der Ordnung als σειρά. Die τάξις meint eher die Ordnung als solche und die Position in dieser, die σειρά eher die geordnete Gruppe von Dingen, beispielsweise eine Reihe von Begründetem oder eine Reihe von Teilhabendem. Sein Verständnis von Teilhabe stellt er in den PP 23–24 dar. Die Ausdrucksweise „teilhaben“ ist im Übrigen sozusagen allgegenwärtig. Für die Rezeption des aristotelischen Denkens ist der Ersatz dieses Begriffs in der arabischen Tradition durch den der Schöpfung und die Vermittlung davon durch den *Liber de Causis* entscheidend geworden. Von grösstem Gewicht ist die Folge der Propositionen 25–39, in denen Proklos *sein* als Mone – Prohodos – Epistrophe, {Verweilen – Hervorgang – Rückkehr} bestimmt. Den abschliessenden Überlegungen zu ἀυτοπόστατον, dem Selbst-ständigen (PP 40–51) haben die zum αὐταρκες, das Autarke (PP 9–10), präludiert.

Nur aus Gründen der Handlichkeit soll dieser Teil, die Propositionen 7–51, in drei kleinere Teile, nämlich in die PP 7–24 mit der Darstellung einzelner Begriffe im Begriffsfeld „Grund“, die PP 25–39 mit der Darstellung von *sein* als {Verweilen – Hervorgang – Rückkehr}, sowie zuletzt die PP 40–51 mit den Überlegungen zu dem, was sich den Bestand selbst gibt, geteilt werden.

9.2.1. PP 7–24: Begriffsfeld um „Grund“

9.2.1.1. PP 7–14: Begriffsfeld „Grund“ im engeren Sinn

Innerhalb der allgemeinen Überlegungen zum Begriffsfeld „Grund“ (PP 7–24) bilden die Überlegungen zum Ersten und Guten (PP 7–14) eine Untergruppe. Proklos beginnt die Darstellung der verschiedenen Verhältnisse zwischen Einheit und Vielheit mit der Unterscheidung des Hervorbringenden und des Hervorgebrachten (P 7). Dieses Ausdruckspaar ist hier formal und ganz allgemein zu nehmen. Es wird sich im Verlauf zeigen, dass es austauschbar ist mit anderen Ausdrücken (z.B. „begründen – begründet werden“ und Weiteres), und dass das durch es ausgedrückte Verhältnis unter Perspektivenwechsel selbst auch anders formuliert werden kann (z.B. als hervorgehen). Die Unterscheidung hervorbringend – hervorgebracht wird sofort für die Rangordnung benutzt, um die es eigentlich geht. Diesem Unterschied schliesst sich in

⁵ Auch hier sieht Dodds, 193, ein weiteres Grundprinzip des Neuplatonismus: wenn etwas entsteht, geschieht das dank einer höheren Instanz, die bereits existiert.

P 8 der Unterschied des am Guten Teilhabenden und des primär Guten an.⁶ Dieser Unterschied ist anders als die bisherigen, denn er ist singular. Während die bisherigen Verhältnisse sich iterieren oder wenigstens auf viele verschiedene Fälle beziehen liessen, ist das primär Gute einzig. Für die Begründung der hier herrschenden Rangfolge verwendet Proklos den Satz „Alles Seiende strebt nach dem Guten.“ Aus dem Begriff des Strebens schliesst Proklos, dass

- a) das Gute jenseits alles Seienden sei, denn es zeigt in keinerlei Weise irgendein Streben, und
- b) dass es das Ranghöchste sei.

Den Unterschied zwischen dem teilhabenden Guten und dem primär Guten formuliert er auch als “etwas Gutes” (τὶ ἄρα ἀγαθόν) gegenüber dem “schlechthin Guten” (τὸ ἀπλῶς ἀγαθόν). Diese Unterscheidung ist jener vergleichbar, die Aristoteles zwischen dem “schlechthin Seienden” und dem “etwas Seienden” zieht, wobei das schlechthin Seiende das primär Seiende, die πρώτη οὐσία, ist (siehe Aristoteles, *Metaphysik*, VII 1, 1028a30).

Die PP 9 und 10 handeln vom αὐτάρκης.⁷ Die Übersetzung des Wortes ist schwierig. Die Übersetzung mit „selbstgenügsam“ wird gemieden wegen der falschen Konnotation der Bescheidenheit. Auch „das Sich-selbst-Genügende“ ist zu harmlos, denn der Begriff will nicht das Zufrieden-sein mit sich selbst bezeichnen, gleichsam einen privaten Bereich, sondern er bezeichnet die Eigenschaft der Subsistenz, des Bestehens aus sich selbst, nicht in Abhängigkeit von einem anderen zu sein. Das ist der Kern des klassischen Verständnisses von Substanz. Die Übersetzungen „unabhängig“ oder „selbständig“ wären wohl sachlich zutreffend. „Selbst-ständig“ wird später, PP 40–51, für das ἀὐθυτόστατον gebraucht, das zusätzlich noch die Komponente *causa sui* enthält. So belasse ich es beim Fremdwort „autark“, was aber nur aus Verlegenheit geschieht.

Proklos führt hiermit ein neues Thema ein. Einerseits schliesst es an die Erörterungen zum schlicht Guten an, insofern dieses jedenfalls auch keines anderen bedarf um zu sein, das eigentlich Autarke nimmt also einen hohen Rang ein. Andererseits kann so thematisiert werden, dass zwischen dem in verschiedenen Graden Autarken und dem in verschiedenen Graden Nicht-Autarken gleiche Verhältnisse der Rangordnung bestehen wie zwischen dem am Guten Teilhabenden und dem primär Guten. Jedenfalls ergibt sich, dass auch das eigentlich Autarke noch vom Guten zu unterscheiden ist.

Proklos sagt, das αὐτάρκης sei “des Guten voll”. Eben deswegen genügt es sich selbst und bedarf keines Weiteren, um gut zu sein. Doch eben dieser Umstand, “des Guten voll zu sein”, macht es geringer als das schlicht Gute. Was “des Guten voll” ist, von dem kann man korrekterweise sagen, dass es eben am Guten nur teilhat, und dies trifft auf das primär Gute nicht zu.

In P 9 taucht erstmals der Begriff “Grund” (αἰτία) auf. Irgendein anderes als es selbst muss Grund der Vollkommenheit des Nicht-Autarken sein. In P 11 bringt Proklos “hervorbringen”, “hervorgehen” (das Verb erstmals in P 11; πρόοδος in P 21, PP 29ff.) und “Grund” zusammen. “Hervorgehen” heisst: einen Grund haben, hervorbringen heisst: begründen. Dass alles aus numerisch einem Grund hervorgeht, entwickelt Proklos im Eliminationsverfahren, von den vier Möglichkeiten ist nur die erste akzeptabel:

1. alles hat numerisch einen Grund,
2. kein Seiendes hat einen Grund,
3. der Grund von allem ist zirkulär,
4. die Begründung geht ins Unendliche.

⁶ Für Dodds, 194, der Nachweis der Existenz eines transzendenten Guten.

⁷ Zum αὐτάρκης bei Aristoteles cf. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, X 7, 1177a; weiteres Vorkommen von αὐτάρκης bei Proklos: PP 40 ff., PP 127 ff.

Zugleich bezieht Proklos das Konzept des Begründens auf die Grund-Unterscheidung von Vielheit und Einheit. Hauptpunkt bleibt aber auch in P 11 die Ordnung.⁸ Wenn es keinen Grund gäbe, dann gäbe es auch keine Ordnung – und dies ist die Prämisse, die beibehalten werden muss. Ein einziger Grund ist Grund der Vielheit des Seienden. Dieser eine Grund ist identifizierbar mit dem Guten (P 12).⁹ Wie die Einheit in verschiedenen Formen wirklich sein kann, so auch das Gute (P 13). Die Funktion des Guten aber in jeder Form besteht darin, dass es einigt, denn das Gute und die Einheit sind miteinander identisch (P 13). Dieser Proposition enthält einen gewissen Zusatz zu P 8. Zwar bringt jedes Gute etwas hervor und jedes Gute einigt wie die Einheit selbst, aber bei beidem geschieht das in unterschiedlicher Weise und in verschiedenen Graden.

Die Ordnung dieser Grade der Einheit ist wichtiger für das System als die Ausdrucksweise, dass das Obere das Untere begründe. Wenn man das nicht beachtet, gerät die Interpretation leicht in eine realistische Schiefelage. Nie darf vergessen werden, dass Proklos hier die Welt als Gedanken und nicht als Menge von Dingen ordnet. Die Ausdrucksweise verliert im Folgenden ihren letzten Anschein einer realistisch verstandenen *causa efficiens*, wenn sie ersetzt wird durch “sein” als {Verweilen – Hervorgang – Rückkehr} (PP 25ff.). Darin ist “begründen” und “begründet werden” nur noch ein Moment von “sein”. P 14 führt zu den bisherigen Ausdruckweisen “hervorgehen – hervorbringen” und “begründen – begründet werden” noch die von “bewegen – bewegt werden” hinzu. Mit dieser Terminologie kann Proklos die Hierarchie im Seienden, wie sie die Tradition des griechischen Denkens von Platon bis zum Neuplatonismus gesehen hat, darstellen. Vom Seienden als Unbewegtem ist das Seiende als Bewegtes zu unterscheiden, Letzteres gliedert sich seinerseits in Selbstbewegtes und Fremdbewegtes. Im Kreis des Bewegten ist das Selbstbewegte primär, im Kreis des Bewegenden das Unbewegte (Korollar zu P 14).¹⁰

9.2.1.2. PP 15–24 Weitere Verhältnisse innerhalb der Grundunterscheidung

Die PP 15–24 lassen sich wie folgt zusammenfassen.¹¹ In diesen Propositionen werden weitere Verhältnisse innerhalb der Grundunterscheidung getroffen, und Proklos bereitet schon hier das Verständnis von “sein” als {Verweilen – Hervorgang – Rückkehr} vor. Gleich mit P 15 geschieht das durch die Einführung des für uns schwierigen Begriffs τὸ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικόν, das sich auf sich selbst Zurückwendende. Die PP 15–17 enthalten drei Bestimmungen des “Sich-auf-sich-selbst-zurück-Wendens”:

- a) es ist unkörperlich (P 15),
- b) sein Sein ist unabhängig vom Körper (P 16),
- c) und das sich primär selbst Bewegende wendet sich auf sich selbst zurück (P 17).

P 15 enthält eine gewisse Erläuterung des Ausdrucks selbst. Proklos sagt, “sich auf sich selbst zurückwenden” heisse “dass beides Eines wird, das Sich-Zurückwendende und das, worauf es sich zurückwendet”, das aber sei beim Körper ausgeschlossen.

Der Ausdruck τὸ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικόν kann mithilfe des Begriffs der Reflexion erläutert werden.¹² Ich fasse einen Gedanken, z. B. “Jede Vielheit hat irgendwie an der Einheit teil” (P 1). – Ich reflektiere darauf, was in diesem Satz gesagt sein soll. Es ist ein allgemeiner Satz über Vielheit, er behauptet eine Teilhabe aller Vielheiten an der Einheit. Die Weise der Teilhabe kann offenbar vielfältig sein, da viele verschiedene Vielheiten an der Einheit in verschiedener Weise

⁸ Dodds, 197, in P 11 Einheit und Transzendenz *of the efficient cause* wie vorher, P 8, Einheit und Transzendenz *of the final cause*.

⁹ Dodds, 198, vergleicht das mit Platon, *Staat*, 509b, wo, wie hier bei Proklos, die *causa finalis* mit der *causa efficiens* identifiziert werden soll.

¹⁰ Dodds sieht in P 14 den Nachweis der Existenz des Unbewegten Bewegers.

¹¹ Dodds sieht, 200, in den 11 14–24 die vier Grade der Wirklichkeit, Körper, Seelen, Intelligenzen, das Eine, dargestellt.

¹² Auch Dodds, 202, wendet sich dagegen, die Rückwendung auf sich selbst als mystische *introversion* zu verstehen.

teilhaben können. – Mit Überlegungen dieser Art ist der Gedanke zu sich selbst zurückgekommen. Genau das hat der ursprüngliche Ausdruck gemeint. Formulierung, Explikation und Sinn des Satzes sind eines geworden.

Die hier behandelte Reflexion muss sich später als ein Spezialfall der allgemeinen ἐπιστροφή verstehen lassen. Warum aber wird Reflexion in P 15 Thema? Der Proposition gehört zur Erläuterung des Sich-selbst-Bewegenden. Dieses könnte durchaus als etwas Primäres und Erstes betrachtet werden. In P 14 zeigt aber Proklos, dass es nicht die Position des Ersten einnehmen kann, welche der Einheit und dem Guten zukommen. Das primär sich selbst Bewegende ist das auf sich Reflektierende. Es bewegt sich selbst (P 14 und P 17), ist unkörperlich, hat keine Teile (P 15: cf. P 186) und ist vom Körper unabhängig (P 16, cf. P 186). Mit “Selbstbewegung” ist hier nicht gemeint, dass ein Teil der Sache einen anderen Teil bewege, sondern dass sich die Sache insgesamt bewege (cf. Aristoteles, *Physik* VII 1). Diese Bestimmungen zusammengenommen passen auf die Seele. Es ergibt sich, dass die Reflexion die Wirklichkeit und Tätigkeit der Seele ist. Das bestätigt sich in den späteren Propositionen zur Seele (PP 184 ff.).

P 18 verwendet einen neuen Begriff von “begründen”: τὸ τῷ εἶναι χορηγοῦν, das durch sein Sein <anderes> Ausstattende. Der Ausdruck τῷ εἶναι sei, heisst es, als ἀπὸ τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας zu verstehen, er meint also “das, was allein durch sein Sein etwas anderes anführt oder ausstattet”. Indem Proklos den Begriff χορηγεῖν, Chorege sein, d. h. die Kosten für die Ausstattung des Theaters übernehmen, verwendet, zeigt er auch hier wieder, dass “begründen” nicht primär von der *causa efficiens* her gedacht werden soll. Offenbar kann etwas, was anderes ausstattet, dies auf verschiedene Weise tun. Hier, P 18, geht es darum, dass es dies “durch sein Sein” tut. Diese Weise steht anderen Weisen gegenüber. In P 76 ist von einer Ausstattung διὰ κινήσεως, vermittels Bewegung, die Rede, in den PP 122 und 189 von einer Ausstattung διὰ λογισμοῦ, durch Überlegung. In P 122 steht dem eben genannten Verhältnis das durch das Sein wirkende als das “unmittelbare” oder “unvermittelte” (ἀσχέτως) gegenüber: πᾶν δὲ τῷ εἶναι ποιοῦν ἀσχέτως ποιεῖ (ἢ γὰρ σχέσις πρόσθεσις ἐστὶ τοῦ εἶναι). In P 172 heisst es, was der Nous hervorbringe, bringe er durch sein Sein hervor (so auch PP 173, 174: πᾶς νοῦς τῷ νοεῖν ὑφίστησι τὰ μετ’ αὐτοῦ). In den Propositionen zur Seele (PP 184 ff.) ist öfter zu lesen, dass die Seele den ihr zugehörigen Körper “durch ihr Sein selbst” beseele.

Immer ist mit dieser Ausdrucksweise gemeint, dass eine Wirkung vorliegt, die nicht als Resultat einer *causa efficiens* zu denken ist. Proklos bringt mit τῷ εἶναι χορηγοῦν zum Ausdruck, dass das, “was anderem rein durch sein So- und Dasein etwas gibt”, nicht noch ein Mittel dafür braucht. Was in dieser Weise Grund ist, heisst es in P 18, ist die Bestimmung, die es weitergibt, in primärer Weise; das Bestimmte ist die Bestimmung in sekundärer Weise. P 19 ergänzt das damit, dass das, was dem Seiendem primär zukomme, ihm streng univok zukomme.

In P 20 stellt Proklos die traditionellste und wichtigste Reihe der Hypostasen, d. h. der Formen der Einheit, auf. Natürlich ist das auch eine Liste von Klassen von Dingen, aber nur in sehr abgeleitetem Sinne, eben erst auf der Ebene der Dinge, nicht auf der Ebene der Einheitsformen.¹³ Schon in P 1 war charakteristisch, dass Proklos mit der Vielheit begann, ebenso charakteristisch beginnt er hier aufsteigend mit dem Körper, um nachher Seele und Nous als weitere Formen der Einheit zu nennen. Er begründet diese Reihenfolge einerseits mit den verschiedenen Möglichkeiten der Bewegung, die Uneinheit in die Einheit bringt (P 20). So entstehen verschiedene Weisen der Einheit, wobei als Kriterium gilt, dass etwas umso ursprünglicher und der Einheit näher ist, je unbewegter es ist. Mit dem Kriterium der Bewegung (cf. P 14) wird die Reihe des fremdbewegten Körpers, der sich selbst bewegenden Seele, des zwar unbewegten, aber doch sich selbst denkenden Nous gebildet, woran sich als das Höchste die absolut unbewegte Einheit und das Gute anschliessen.

Proklos verknüpft die unterschiedliche Bewegtheit mit der Unterscheidung, dass etwas eine Bestimmung (z. B. “sich selbst bewegen”, oder “immer denken”) κατ’ οὐσίαν oder κατὰ μέθεξις haben kann. Das Erste meint, das die betreffende

¹³ Dodds sagt, 206, Proklos begründe hier die drei Hypostasen Seele, Nous, Eines, und weist darauf hin, dass die Neuplatoniker das Eine im *Parmenides* mit dem Demiurgen im *Timaios* und der Weltseele im *Timaios* und in *Gesetze* X, kombiniert hätten.

Bestimmung zu seinem eigenen Sein gehört, das Zweite, dass es diese Bestimmung durch ein anderes habe (P 20), siehe Tabelle 9.1.

<i>Bewegung, κίνησις</i>	<i>νόησις: Struktur einer Welt</i>	<i>Seinsweisen relativer Stabilität in einer Welt</i>	<i>Platz in der Meinungswelt</i>
κατὰ μέθεξιν, fremdbewegt, an der Bewegung teilhabend	ἀνόητος	Körper	Knotenpunkt im Netz unter den Bedingungen der Natur; Einzelding, mundane Realisierung
κατ' οὐσίαν, selbstbewegt	κατὰ μέθεξιν, an der νόησις teilhabend	Seele	die Seele vermittelt dem Einzelding die Struktur, indem sie es in eine Meinungswelt setzt
ἄκίνητος, unbewegt	κατ' οὐσίαν, νόησις ist sein Sein	Nous	Meinungswelt als Struktur
{Einheit >< das Gute}			Prinzip der Struktur

Tabelle 9.1.: Hypostasen, Weisen der Einheit, P 20

Der Körper bewegt sich nur scheinbar echt “selbst”, hinter seiner Selbstbewegung steht die Seele, die dies wirklich zu tun vermag. Dies bestätigt und untermauert die Rangordnung. Der Körper ist zuunterst, da er das im vielfachsten Sinne Bewegliche ist. Der Nous steht zuoberst, weil er unbewegt ist. Immerhin ist der Nous nicht die Einheit selbst, denn er denkt noch sich selbst. So steht die Einheit noch über ihm. Das Prinzip Einheit steht jenseits von allem Einheitlichen.

Was ist nun der Sinn dieser Ordnung? Es scheint das Insgesamt dessen zu sein, womit wir es je zu tun haben können und wovon wir je reden können, Seins-Regionen der Welt, die Welt im Ganzen in ihrem Aufbau. Sofern Körper – Seele – Nous durch die verschiedenen Weisen von Bewegtheit unterschieden werden, diese aber nur verschiedene Weisen sind, Vielheit darzustellen, sind es auch verschiedene Weisen von Vielheit, dann aber, nach P 2, auch verschiedene Weisen von Einheit. Die Einheit ist gegenüber Körper – Seele – Nous nicht nochmals eine weitere Seins-Region, sondern das Prinzip des Unterschieds der Regionen. Es realisiert sich aber doch auch noch als Prinzip der Regionen im Einzelnen, das sind die Henaden. Das ist dargestellt in Tabelle 9.2.

Einheit als Prinzip	<i>Hen</i>	in der noetischen Welt	in der faktischen Welt
Weisen der Einheit	<i>Nous</i>	Henaden, Götter	Götter
	<i>Psyche</i>	Nous-Monade	viele Noes
	<i>Soma</i>	Seelen-Monade	viele Seelen
		Physis im Ganzen	viele Naturen

Tabelle 9.2.: Seinsregionen im Einzelnen, P 21

Um den Unterschied des in der Tabelle Unterschiedenen zu bezeichnen, gebraucht Proklos hier die Ausdrücke “hervorgehen – sich zurückwenden”. Dadurch ergibt sich eine Art “Verschachtelung”. Das je hierarchisch Höhere “umfasst” das hierarchisch Untere, von dem es aber anzahlmässig mehr gibt. Viele Körper sind nicht “rein” Körper, sie sind “eingeschlossen” in der Seele, mit dieser im Nous, mit diesem im Hen. Der Körper kann von der Seele erfasst werden, dadurch ist er “in der Seele” und damit beseelt; er stellt eine Position in der Weltstruktur dar, dadurch ist er “im Nous”. Und er *ist* – auch als unbeseelter und wie alles andere auch – überhaupt nur dank Synthesis: Dadurch ist er im Hen. Die Grundunterscheidung Einheit – Vielheit wiederholt sich in allen im P 20 genannten Einheitsbereichen. Das je Eine

der Einheitsbereiche wird als Monade bezeichnet, das je Viele macht die faktische Welt aus. Die faktische Welt kann in verschiedene Gegenstandsbereiche eingeteilt werden, jedoch ἔν, νοῦς, ψυχή, σῶμα sind primär keine Bereiche von Dingen, sondern Bereiche bestimmter Formen der Einheit. Sie können keine Gegenstandsbereiche eigenen Rechts sein, weil neben der Einheit oder ohne Einheit nicht noch anderes in einem strengen Sinne *sein* kann.

In P 21 taucht erstmals das Wort Monade auf, von der Henade war bereits in P 6 die Rede.¹⁴ Die Monade entspricht, wie sich gleich ergeben wird, eher der inhaltlichen Seite der Idee, die Henade ist dagegen die höchste Form der Einheit nach der Einheit selbst, sie entspricht eher dem formalen Aspekt der Idee. Proklos argumentiert hier in Bezug auf die Monade gleich wie Aristoteles in *De ideis* in Bezug auf die Idee: Zwar sind die Ideen dem, wovon sie Ideen sind, ähnlich, doch daraus folgt nicht, dass sie Dinge unter Dingen sind.¹⁵ Die Monade kann, so wenig wie die Idee, eines von den Elementen sein, deren Allgemeines sie ist. Proklos betont, dass die Monade nicht Grund für irgendein Dieses ist (so wäre sie *causa efficiens*), sondern Grund für seine Position in der Ordnung. Damit wird wieder die realistische Deutung des Grundes im Sinne der *causa efficiens* abgelehnt. Im Korollar des Propositionen spricht er von den Henaden. Diese haben bereichsweise die Funktion, welche die Einheit selbst für alles hat, sie vermitteln gleichsam die Einheit selbst an die bereichsspezifische Prinzipien der Einheit und das entsprechende Seiende.

In den PP 21–22 spricht Proklos von Ordnungen. Er verwendet zwei Ausdrücke für Ordnung, die aber nicht genau dasselbe bezeichnen (cf. oben p. 213). Der eine ist τάξις. Damit meint er eher die Ordnung als solche, als System, auch die Position im System (z. B. P 20 ἡ ψυχή...δευτέρων ἔχει τάξιν...). Der andere ist σειρά, der die in diesem System geordneten Dinge bezeichnet. Das Kriterium dafür, in eine σειρά zu gehören, kann die Nähe zur Einheit selbst, der Rang der Teilhabe oder der Begründung oder noch anderes sein.

Proklos spricht auch hier ganz allgemein. Was er sagt, muss auf jede beliebige τάξις und σειρά anwendbar sein. Trotzdem wird die primäre Anwendung die auf das in P 20 Unterschiedene und Geordnete sein: Körper, Seele, Noes, Hen. Diese sind sowohl als τάξις als auch als σειρά zu begreifen, und zwar in doppelter Weise. Zum einen ist die Reihe von Körper, Seele, Noes, Hen im Ganzen sowohl τάξις als auch σειρά, zum anderen ist jede einzelne Position (der Körper für sich, die Seele für sich usw.) darin wiederum Anfang einer eigenen Ordnung und Reihe.

In diesen Reihen gibt es je ein erstes Glied, Proklos nennt es Monade. Von dieser geht je die ihr zugehörige Vielheit aus; es heisst sogar, die Monade “erzeuge” je ihre Vielheit. Die Versuchung, das zu hypostasieren, ist verständlicherweise sehr gross. Sie ist geringer, wenn “erzeugen” und weitere Ausdruckweisen metaphorisch zu verstehen sind. Zudem sagt Proklos selbst ausdrücklich, dass die Monade nicht irgendein Dieses erzeuge (P 21).

Was wird aber insgesamt in den PP 21 und 22 von der Monade und der ihr zugehörigen Vielheit gesagt? In der folgenden Liste 9.3, die dem Text der PP 21 und 22 folgt, sind die Aussagen von Proklos zusammengestellt.

- Von der Monade als Prinzip geht die Vielheit aus, und zu ihr geht das Viele auch wieder als zur Einheit zurück.
- Die Monade “hat den λόγος eines Prinzips”, d. h., ihr Verhältnis zum anderen ist das eines Prinzips.
- Sie ist das primär Seiende.
- Nur je eine Reihe (σειρά) und eine Ordnung (τάξις) gehen von ihr aus in die Vielheit.
- Die je von den Monaden ausgehende Vielheit kehrt wieder zu ihr zurück.
- Die Vielheit geht nicht von einem Einzelnen der Vielheit in die Vielheit aus, sonst könnte kein allem Einzelnen Gemeinsames sein. D. h., die Monade ist kein Einzelnes aus der Gruppe.
- Vor der Vielheit steht numerisch eine Monade, und diese gibt das Prinzip ab für deren Ordnung.

¹⁴ Auch in P 21 sieht Dodds die unmittelbare Übertragung der logischen Struktur auf die Realität.

¹⁵ Aristoteles, *De ideis*, CAG I, 80, 11; cf. Platon im *Parmenides*, 131e ff.

- Das Erzeugen der Monade ist nicht wie das Erzeugen von Dingen zu verstehen, sie erzeugt, was sie erzeugt, nicht wie irgendein Dieses ein anderes Dieses erzeugt.
- All das gilt für den Nous und die Seele ohnehin, aber es gilt auch für den Körper; d. h., auch beim Körper ist das eine die eine Monade und das andere die von dieser ausgehende Vielheit der Realisationen.
- Als die von der Einheit ausgehende Reihe kann vielleicht nur die Reihe Nous – Psyche – Körper betrachtet werden enthalten “Realisationen” von Einheit, aber weder als Dinge noch als Klassen von Dingen, sondern als Formen von Einheit.
- Die Monade ist einzig, singular (diesem Gedanken ist der ganze P 22 gewidmet).
- Die Monade ist das primär Seiende (P 22); dabei heisst “primär” das, was nichts anderes ist als das, was von ihm gesagt wird.

Tabelle 9.3.: Monade

Wenn man das über die Monade Gesagte zusammennimmt, ergibt sich, dass das genau auf die platonische Idee zutrifft. Das bestätigt sich im Korollar zu P 22, wo Proklos das für die Monade Gesagte unmittelbar auf die Ideen bezieht. Wenn nun die Monade das Eidos bzw. die Idee ist, dann ist zu prüfen, ob es mit der Monade in Bezug auf die Teilhabe gleich wie mit dem Eidos steht. Beides müsste sowohl ἀμέθεκτον als auch μετεχόμενον sein. Proklos stellt die Grundlagen für diese Prüfung in den PP 22–24 in einer Reflexion auf “teilhabe” bereit. Dass diese Reflexion irgendwann einmal einsetzen muss, ist klar, denn der Gedanke der Teilhabe ist bereits in P 1 gebraucht worden. In P 23 unterscheidet Proklos das, woran nichts teilhat, von dem, woran etwas teilhat, und vom Teilhabenden.¹⁶

Das, woran nichts teilhat und nichts teilhaben kann, ist sozusagen ausserhalb unserer faktischen Welt. Trotzdem müssen die entsprechenden Einheiten als Monaden eine Funktion für das Viele in der Welt haben. Proklos sagt, diese “erzeugen” Vielheit. “Erzeugen” im vorher besprochenen Sinn ist Ausdrucksweise für die Hierarchie. Dann heisst das, dass diese Einheit, woran nichts im eigentlichen Sinne teilhaben kann, hierarchisch über dem steht, woran etwas teilhaben kann und einheitlicher ist als das Spiegelbild von sich, woran nun Vieles teilhaben kann. Das im Weiteren aus der Idee “entstehende” Viele strebt über ihre Vermittlung zu jenem, woran nichts teilhaben kann. Damit verbunden ist der Gedanke, dass das “Erzeugende” die begriffliche Grundlage weiterer Spezifikationen abgibt.

Der Unterschied zwischen dem, woran nichts teilhaben kann, und dem, woran etwas teilhaben kann (die Idee), ist noch in anderer Weise gefasst worden. Schon Émile Bréhier, ihm folgend G. Reale, haben zu diesem Punkt den Vorschlag gemacht, ἀμέθεκτον, μετέχοντα und μετεχόμενα rein logisch als Begriffsinhalt und als Begriffsumfang, sowie als das, was jene beiden verbindet, zu verstehen seien.¹⁷ So ergibt sich für Reale, dass die Ideen als μετεχόμενα zugleich immanent und transzendent sein müssen. Damit lässt sich kombinieren, dass das, woran nichts teilhat, die Einheit vor der Vielheit meint, das, woran etwas teilhat, die Einheit in der Vielheit und das Teilhabende schliesslich die Einheit und Nicht-Einheit. Mit dieser Zuordnung schliesst Proklos den P 24.

An diesem Vorschlag ist sympathisch, dass er jedenfalls aus dem ἀμέθεκτον nicht eine eigene Gegenstandsklasse macht, etwa eine wiederum neue Sorte von Göttern, sondern über Begriffsinhalt und -umfang sozusagen bei der Sache bleibt. Dass das Partizipierte zwischen dem woran nichts teilhaben kann und dem Teilhabenden vermitteln soll, ist *a priori* klar. Schwer verständlich hingegen ist, wie das geschehen kann, wie etwas gleichzeitig die erforderlichen widersprüchlichen Bestimmungen haben kann.

¹⁶ Zu sowohl ἀμέθεκτον als auch μετεχόμενον cf. L. M. De Rijk, 1992, 1–34, spez. 17–29. Dodds, 211, zitiert zustimmend Bréhier, der ἀμέθεκτον als Intension, μετέχοντα als Extension des Begriffs versteht und μετεχόμενον als das, *which links intension with extension*.

¹⁷ É. Bréhier, 1981, 3. Aufl.; G. Reale, *Proclo*, 1985 und 1999, zu CXVI und CXVII.

So viel ist jedenfalls Konsens, dass das Partizipierte die Ideen sind – das war ja schon bei Platon die Hauptfunktion der Ideen – und dass das Teilhabende die Dinge sind. Oder man könnte, in kantischer Ausdruckweise, diese Unterscheidung als die der Bestimmung und des Bestimmten im Sinne der Reflexionsbegriffe verstehen (also nicht im Sinne einer Ding-Eigenschaft-Metaphysik). “Teilhaben” bedeutet dann, dass das Bestimmte jenes *als Bestimmung hat*, was die Bestimmung *ist*. Dabei geht es um Bestimmungen, die nicht kontingent, beliebig, veränderlich, sondern wesentlich sind.

Das ἀμέθεκτον drückt aus, dass die Idee zur “Welt vorweg” gehört, dass sie anderer Art ist als die faktische mundane Welt, dass sie es aber dennoch uns ermöglicht, in dieser zu leben, als eine Art “Gesamt-Orientierungsschema”. Am Ende von P 63 gibt Proklos Beispiele von solchem, was er für ἀμέθεκτα hält, nämlich Schönheit, Gleichheit, Stand, Identität.

Wie kann ein Ding an Gedanklichem “teilhaben”? Die Teilhabe eines Körperlichen an einem Gedanken ist schwer denkbar, doch ohne solche Teilhabe kann das Ding nicht begriffen werden. Das ἀμέθεκτον als solches ist von so sehr anderer Art als die “Welt, in der wir leben”, dass der Gedanke einer realen Teilhabe dieser an jenem sinnlos ist. Doch die Frage, wie sich Dinge auf Gedanken beziehen lassen oder an ihnen “teilhaben” können oder unter ihnen befasst werden können, ist auch anderswo gestellt worden. Die Frage, wie faktische Dinge gedankliche Bestimmungen haben können, wird beispielsweise bei Kant in der Frage des Schematismus gestellt. Damit lässt sich die Funktion des ἀμέθεκτον für unsere Welt vergleichen. Die Unterscheidung zwischen dem, woran etwas teilhaben kann und dem Teilhabenden erinnert an die Unterscheidung von *type* und *token*. Ist die Unterscheidung zwischen ἀμέθεκτον und μετεχόμενον eine Iteration davon?

Das, woran etwas teilhaben kann, ist sozusagen “verwickelt” mit dem an ihm Teilhabenden und deswegen im Rang niedriger als jenes, woran nichts teilhaben kann. Letzteres ist allem gegenüber je schon vorweg, und es ist immer in gleicher Weise. Das, woran etwas teilhaben kann, ist im Einzelnen das, was das an ihm Teilhabende als Bestimmung nur *hat*. Es ist deshalb in individueller Verschiedenheit (bei Aristoteles der ὁ τις ἀνθρώπος).

Der die Gedankenreihe abschliessende P 24 befestigt nochmals die Rangordnung vom obersten ἀμέθεκτον, dem folgenden μετεχόμενον und den vielen μετέχοντα. Proklos begründet die Rangfolge durch die unterschiedliche Vollkommenheit. Das Teilhabende wird erst eigentlich das, was es ist, durch das Teilhaben, das ἀμέθεκτον ist je schon das, was es ist. Proklos ordnet in P 24 die an der Teilhabe beteiligten Komponenten mit der Einheit wie folgt:

ἀμέθεκτον	ist	τὸ ἐν πρὸ τῶν πόλλων; das Eine vor dem Vielen: eine jeweilige Bestimmung schlechthin als absolut eine
μετεχόμενον	ist	τὸ ἐν ἐν τοῖς πολλοῖς, ἐν ᾧμα καὶ οὐχ ἓν; das Eine im Vielen: die Bestimmung eines Bestimmten als ein Allgemeines im Vielen
μετέχον	ist	οὐχ ἐν καὶ ἓν; das viele Bestimmte

Tabelle 9.4.: Teilhabe

9.2.2. PP 25–39: “Sein” als Mone – Prohodos – Epistrophe

Die PP 25–51 enthalten Ausführungen zur Mone – Prohodos – Epistrophe ({Verweilen – Hervorgang – Rückkehr}). Sie können nochmals unterteilt werden in die PP 25–39, die im engeren Sinn mit {Verweilen – Hervorgang – Rückkehr} zu tun haben, und die PP 40–51, in denen der Begriff des αὐθυπόστατον, des Selbst-ständigen, zusätzlich in den Vordergrund rückt.

Bereits in P 15 hat Proklos die in P 11 mit dem Verb *πρόεισι*ν eher beiläufig eingeleitete Vorbereitung für das Konzept der {Verweilen – Hervorgang – Rückkehr} begonnen. Hier, mit P 25, geschieht das nun ausdrücklicher.¹⁸ Das bisher nur in den Ausdrucksweisen “hervorgehen” und “hervorbringen”, “begründen” und “bewegen” zum Ausdruck gebrachte Verhältnis der Grundunterscheidung von Einheit und Vielheit genügt in keiner Weise, wenn es auf das Seiende und auf das Werdende bezogen wird, sie sind alle zu gegenständlich. Deshalb beginnt Proklos in den Propositionen 25–35, die Seinsstruktur explizit als {Verweilen – Hervorgang – Rückkehr} darzustellen. Proklos entwickelt langsam, wie erzeugen, hervorbringen, begründen, und deren konverse Relationen, zu verstehen sind, um sie schliesslich in P 35 als “Bleiben – Hervorgehen – Zurückkehren” zusammenzufassen.

In den ersten Propositionen dieses Abschnitts stellt er gewisse “Regeln” auf, die dieses “Sein” (bzw. das “Werden”) steuern. Die folgende Liste, Tabelle 9.5, fasst sie zusammen.¹⁹

- Das Erzeugende erzeugt, weil es die Einheit “nachahmt” (P 25).
- Das Erzeugende bleibt, während es erzeugt, bei sich selbst; darin besteht die *μονή*, das Bleiben des Erzeugenden (P 26).
- Motiv des Erzeugens ist immer Kraft, Überschuss, Fülle (P 27).
- Der hervorbringende Grund bringt eher ihm Gleiches hervor als ihm Ungleiches (P 28).
- Das Hervorgebrachte ist in sekundärer Weise das, was das Hervorbringende primär ist (P 29).
- Das Hervorgebrachte geht vom Hervorbringenden aus und bleibt doch in ihm, auch das ist *μονή*. Proklos gibt dieser Ausdrucksweise den Sinn, dass das Hervorgebrachte zugleich identisch mit und different von dem Hervorbringenden sei (P 30).
- Das Hervorgehende wendet sich wieder auf jenes zurück, von dem es ausgegangen ist (P 31); d. h., dass es, nachdem es different geworden ist, wieder identisch wird.
- Die Rückwendung vollzieht sich retrograd über dieselben Ähnlichkeitsstufen (P 32) wie das Erzeugen oder Hervorgehen (P 28).
- Daraus folgt, dass das Hervorgehende eine “kreisartige Wirklichkeit” hat, eben weil es sich im Hervorgehen selbst wieder zurückwendet (P 33); daraus folgt, dass {Verweilen – Hervorgang – Rückkehr} jedenfalls nicht als zeitlich einander folgende Prozesse oder Zustände eines solchen gedacht sind.
- Die Rückwendung geht zu dem hin, wovon es seiner ihm eigenen Seinsweise nach den Ausgang nahm (P 34).
- Aus diesem allgemein Gesagten schliesst Proklos im Korollar zu P 34, dass dieser Rückkehrpunkt im Falle des Kosmos der *Nous* ist.

Tabelle 9.5.: Regeln der *Mone* – *Proodos* – *Epistrophe*

Proklos fasst dies in P 35 in folgender Weise zusammen: “Jedes Begründete bleibt sowohl in seinem Grund als auch geht es aus ihm hervor und wendet sich zu ihm zurück.” Da es sich bei {Verweilen – Hervorgang – Rückkehr} um eine grundlegende Gedankenfigur handelt, und da dies die Proklische Weise des Verständnisses vom Sein des Seienden und vom Werden des Werdenden ist, ist hier kurz einzuhalten.²⁰

¹⁸ Dodds, 212, sieht in P 25 das Prinzip ausgedrückt, dass die Existenz des Universums ausserhalb des Einen garantiert; das Prinzip beruht nach ihm offensichtlich auf der *animal reproduction*. Dodds bezieht den Hinweis auf das Gute auf *Timaios* 29. – Dort ist allerdings vom Demiurgen die Rede, der Vorhandenes ordnet, hier vom Grundprinzip der Einheit. Dass man den Demiurgen immer noch gegen den Text und gegen den Sinn als göttlichen Schöpfer und als *productive cause* betrachtet, zeigt neben vielen anderen Beispielen Jan Opsomer, in Pieter d’Hoine, Marije Martijn, *All from One, A Guide to Proclus*, Oxford 2017, 142: “The world is created by a divine craftsman, the demiurge.”

¹⁹ Dodds bezieht P 26 auf die Ideen: *The Representation of reality as a chain of spiritual forms ...*, für Proklos seien die Formen *at once paradigmatic and creative*. – Beachte das gute Material zu *ἐπιστροφή* bei Dodds, 218, zu P 31. Allerdings bringt er *ἐπιστροφή* in Zusammenhang mit dem Willen und der Ethik, während *πρόοδος* eher zur Metaphysik gehört, was für ihn dann, 219, zu P 34, dazu führt, hier eine Verbindung von Ethik und Metaphysik zu sehen, was allerdings nicht im Text steht; 220, identifiziert Dodds den Platonischen Demiurgen, den aristotelischen *νοῦς* und den *νοῦς* bei Proklos. – Im Verständnis von P 28 folge ich Opsomer, 2015.

²⁰ Dodds, 221, zu P 35: *μονή* - *πρόοδος* - *ἐπιστροφή* habe Plotin noch als *different aspects of a single reality* betrachtet, erst spätere hätten daraus *three separate realities, such as Being, Life and (intellective) Intelligence* gemacht.

Die eminente Wichtigkeit der Überlegungen in dieser Propositionenfolge rechtfertigt ein Eingehen auf sie schon an dieser Stelle, am Anfang, bei P 35. Gewiss kommen in den späteren zwei Abschnitten (PP 36–39 und PP 40–51) noch wesentliche Unterscheidungen hinzu, in P 39 jene zwischen Sein, Leben und Wissen, Hinsichten, nach denen die Rückkehr vor sich gehen kann, verbunden mit Bemerkungen zur Rangordnung, teils in Parallele zu P 28 und P 32. Den Abschluss finden die Überlegungen über das Sein als {Verweilen – Hervorgang – Rückkehr} nach der Unterscheidung In-einem-anderen-Sein / In-sich-selbst-Sein (P 41) und (nach Früherem) mit dem Unterschied der Wirklichkeit nach / dem Sein nach (P 44) erst mit den Überlegungen zum “selbständig Seienden” (P 51). Dennoch, weil gerade hier, bei {Verweilen – Hervorgang – Rückkehr}, das realistische Missverständnis besonders nahe liegt, ist eine frühe Bemerkung angebracht.

Als Folie diene ein realistisches Verständnis der {Verweilen – Hervorgang – Rückkehr}. Es ist interessant zu sehen, wie Siorvanes zuerst (1996, 105–109) eine der hier vorliegenden nahe stehende Darstellung der {Verweilen – Hervorgang – Rückkehr} gibt, um dann (122) doch mit folgendem Statement zu schliessen:

However, according to Platonic realism, constitutive properties already exist as substances in their own right.

Man hat {Verweilen – Hervorgang – Rückkehr} gerne auf Hen – Nous – Psyche bezogen, so dass das Hen das Verweilen, der Nous den Hervorgang, die Seele die Rückwendung zum Hen meint, und zwar so, dass sowohl dies wie auch alle weitere Entwicklung als *the constitution of things by the One* im Sinne einer *derivation* besteht.²¹ Eine übliche Ansicht unterstellt Proklos und dem Neuplatonismus generell, dass sie die Vielheit, d. h. die vielen verschiedenen Dinge, aus dem absolut Einen herleiten wollen.²² Natürlich ist all das auch richtig. Sehr wohl bezieht sich {Verweilen – Hervorgang – Rückkehr} auf Hen – Nous – Psyche, wenn damit das *sein* der Einheit gemeint ist. Doch diese Entfaltung des “Seins” der Einheit als {Verweilen – Hervorgang – Rückkehr} darf nicht wie die Entfaltung einer Sache in Phasen verstanden werden, man nehme als Beispiel die Phasen Raupe – Puppe – Schmetterling. Sehr wohl ist *sein* im Sinne von Verweilen – Hervorgehen – Zurückkehren als Prozess zu verstehen, aber als Prozess von etwas, von numerisch Einem, nicht von Dreien, und das Verweilen ist zugleich Hervorgehen und Zurückkehren, das Hervorgehen auch Verweilen und Zurückkehren, das Zurückkehren auch Verweilen und Hervorgehen. Nicht nur die drei “Phasen” sind {Verweilen – Hervorgang – Rückkehr}, nein, auch das Sein der Raupe, in sich selbst betrachtet, muss wiederum in der Weise von {Verweilen – Hervorgang – Rückkehr} formuliert werden – usf.

Proklos versucht im *Grundkurs über Einheit* seinen Einheitsgedanken so konsequent und so abstrakt wie möglich durchzuführen. Zur Darstellung dieses Gedankens bedient er sich sowohl eher synchronisch-statischer als auch eher diachronisch-dynamischer Metaphern. Zu den Ersteren gehören die “nebeneinander bestehenden Hypostasen” von Körper – Seele – Geist – Einheit. Aber auch Teilhabe und, im zweiten Teil (ab P 113) besonders wichtig, die Rangordnung der Götter dienen dem Ausdruck desselben. Zur zweiten Art von Metapher gehört die Ausdruckweise des Hervorbringens, Hervorgehens sowie des Begründens. Beide Typen von Metaphern dienen aber demselben Zweck, sie sollen es ermöglichen, von der Sache – vom Sein des Seienden – zu reden, was unmittelbar und unmetaphorisch unmöglich ist.

Ebenfalls zu Darstellungsweise und nicht zum Gedanken gehört es, wenn Proklos scheinbar allerhand aus dem Einen entwickelt oder hervorgehen lässt. Das ist nie der Gedanke, denn immer sind wir nur auf der Suche nach der Einheit als dem Sein des Seienden. Auch der Gedanke, dass neben dem Einen noch mit anderem selbständig Seienden zu rechnen wäre, etwa mit einer Vielheit von Nous, Seele und Körper, ist völlig abwegig. Wenn es bei Proklos einen Satz zu behalten gibt, dann den, dass ausserhalb der Einheit von *sein* nicht die Rede sein kann. Und es wurde oben schon klar, dass die Einheit nicht eine Menge mit einem Unikum neben den anderen Mengen von Nous, Seele und Körper darstellt, sondern das Prinzip ist, wonach die Einheitsweisen von Nous, Seele und Körper sich gliedern.

²¹ Das ist ja auch eine der Kernthesen zur Ungeschriebenen Lehre, da spricht man gerne von „Derivationssystem.“

²² Z. B. J. Dillon, 1996; D. O’Meara, 1993, 60, drückt damit die *communis opinio* aus, auch L. Siorvanes, 1996, hat dies als Gesamtmeinung, man beachte vor allem die Kapitel über das Eine.

Gegenstandsklassen sind uns – wie natürlich auch Proklos – trivialerweise bekannt. Dass Tiere und Steine, Pflanzen und Menschen verschieden sind, ist gegeben und genügend gut durch unser Alltagsdenken unterschieden. Hingegen, wenn all das jetzt nicht mehr als Tier, Stein, Pflanze, Mensch genommen wird, sondern als Seiendes, und wenn weiter nach dem Sein dieses unterschiedlich Seienden gefragt wird, hört das alltäglich Banale schnell auf. Und eine ausdruckskräftige Darstellung der Weise, wie diese Einheiten sind, ist {Verweilen – Hervorgang – Rückkehr}. Mone – Proodos – Epistrophe ist die bestmögliche Weise, das Sein des Seienden, das Werden des werdenden Vielen überhaupt, aber auch das Sein und Werden des je einzeln Seienden und Werdenden zu sagen. Alles, wovon wir im strengen und auch im weiten Sinn “sein” sagen, wird durch diese Figur erfasst. Sie betrifft alle je relativen Einheiten, die ein Seiendes ausmachen. Von all dem ist {Verweilen – Hervorgang – Rückkehr} die konkrete Durchführung der Synthesis. Zwar expliziert Proklos die {Verweilen – Hervorgang – Rückkehr} in P 35 anhand des Begründenden und des Begründeten, doch ist dies zum einen eine der Ausdruckweisen, wie Gliederung und Hierarchie dargestellt werden können, zum anderen geht es beim Begründen in P 35 gerade darum, dass sein Sein begründet ist.

Proklos geht in P 35 sehr systematisch vor, indem er alle möglichen sinnvoll prüfbar Kombinationen von {Verweilen – Hervorgang – Rückkehr} durchgeht, wie Tabelle 9.6 zeigt.

		Bleiben	Hervorgehen	Zurückwenden
ein Moment	1	+	–	–
	2	–	+	–
	3	–	–	+
zwei Momente	4	+	+	–
	5	–	+	+
	6	+	–	+
drei Momente	7	+	+	+
	8	–	–	–

Tabelle 9.6.: Kombinationen der Momente in Mone – Proodos – Epistrophe

ad 1: “Das Begründete bleibt in seinem Grund”, denn jenes ist in seinem Sein durch diesen bestimmt. Wenn es aber nur in seinem Grund bliebe, gäbe es gar kein Zweites, kein Hervorgehen.

ad 4 (und 2 implizit): “Das Begründete bleibt nicht nur in seinem Grund, sondern geht auch aus ihm hervor.” Bliebe es nur, wäre es nicht als eigenes Seiendes vom Grund unterscheidbar. “Hervorgehen” heisst “Sich-Unterscheiden, “Verschieden-Werden”; ohne Hervorgehen, Sich-Unterscheiden, wäre immer noch nur eines, nicht zwei. Nur wenn das Begründete hervorgeht, entstehen zwei.

“Das Begründete geht nicht nur hervor aus seinem Grund, es bleibt gerade als Hervorgehendes in seinem Grund.” Denn als ein nur Hervorgehendes wäre es nur different, es hätte aufgegeben, von seinem Grund her bestimmt zu sein. Als “dieses” Hervorgehende muss es seine ursprüngliche Bestimmtheit behalten, mit seinem Grund noch eine gewisse Identität haben, d. h. eben “in seinem Grund bleiben”.

ad 3 (6 implizit): Um “sich zurückwenden” zu können, muss es schon hervorgegangen sein; d. h., um identisch zu werden, muss es zuerst different geworden sein.

ad 2: Von einem nur Hervorgegangenen, das ohne jeden Bezug zu seinem Grund wäre, könnte man nicht einmal sagen, wozu es different wäre, es wäre ohne jede Differenz.

ad 8: Von diesem Fall, der gleicherweise Bleiben, Hervorgehen und Zurückkehren negiert, ist gar nicht zu reden, hier “findet” sozusagen einfach gar nichts “statt”. Wenn man das “–” in der Tabelle als “nicht nur” liest, dann wird Fall 8 identisch mit Fall 7, dem eigentlichen und wahren.

ad 7: Ein weiterer Versuch, zu sagen, was es heisst, dass Proklos das Sein des Seienden (und das Werden des Werdenden) als {Verweilen – Hervorgang – Rückkehr} versteht, soll die These dieses Buches plausibel machen. – {Verweilen – Hervorgang – Rückkehr} sind “Momente” des Seins des Seienden – von den Hypostasen (Einheit – Nous – Seele – Körper) angefangen bis zu den werdenden Körpern. Allerdings, muss gleich präzisiert werden, die Hypostasen sind nicht Seiendes, sondern Weisen der Einheit, Stufen eine gewissen Stabilität des Seins im sonst fliessenden und stufenlosen Prozess von Sein und Werden, den wir mit unseren Unterscheidungen zu fassen und zu verstehen versuchen. Doch alles in diesen Weisen der Einheit Seiende folgt der {Verweilen – Hervorgang – Rückkehr}.

Die {Verweilen – Hervorgang – Rückkehr} als Erklärungsmodell verwendet die Begriffe Identität und Differenz. Identität und Differenz, die das Sein des Seienden und Werdenden ausmachen, sind aber nicht nur in den Hypostasen, sondern auch in jedem beliebigen Einzelseienden und Werdenden, kurz in allem, was in irgendeiner Weise eine Einheit ist, in gleicher Weise die Grundstruktur. {Verweilen – Hervorgang – Rückkehr} meint also sowohl das Sein des Begründeten als auch das Sein des Grundes: Ja es weist darauf hin, dass diese zwei eines und gar nicht auseinander zu halten sind.

Das Begründete bleibt in seinem Grund, weil es das Sein nicht von sich aus hat, sondern nichts anderes ist als das Aus-sich-Heraustreten des Grundes. Das Begründete ist das Sich-different-Werden des Grundes in einem anderen, der dabei doch in sich bleibt; das Differente bewahrt eine Identität mit dem Grund. Mit “In-sich-Bleiben” und “Aus-sich-Heraustreten” ist “identisch bleiben” und “different werden” gemeint. Das Hervorkommende muss anders und anderes als sein Grund werden, sonst sind es gar nicht zwei. Es hat aber sein Wesen von seinem Grund, es “ist” immer noch “wie sein Grund”, und im Laufe seines Werdens realisiert es sein Wesen immer besser. Es wird immer mehr identisch mit seinem Grund, so kehrt es zu seinem Grund zurück. Dabei war es immer schon der Grund gewesen, der aus sich heraustrat und zu sich zurückkehrte: Das Sein ist Eines.

Die Einheit bleibt immer Einheit, was auch immer sie wird; auch wenn sie alles wird – und sie muss alles werden, da nichts Nicht-Einheit sein kann. Die werdende Vielheit ist das Sich-anders-Werden des Einen. Doch dieses Werden realisiert sich in verschiedenen Weisen. Das erste Andere ist der Nous. Dabei ist das erste Hervorkommende, der Nous, nicht ein neues Ding, auch er ist wieder nur eine Metamorphose im Sein, er ist “vollzogenes Sein”, eine neue Ebene relativer Stabilität im Sein.

Die PP 36, 37 und 38 befassen sich wieder, ähnlich wie schon PP 28–29 und 32, mit der Rangordnung. In den Prozessen des Hervorgehens und des Rückkehrens – in dem Vollzug von Identität und Differenz – gibt es “Stufen”, besser “Vermittlungen”, die in beiden Richtungen sinngemäss zurückgelegt werden müssen.

Ein Beispiel soll das erläutern. Vor mir liegt ein erwachsener Hund. Er ist letztes Resultat seiner Hunde-Eltern, der Rasse, der lebendigen Natur, des Kosmos – Letzterer aber ist seinerseits Resultat, Realisierung einer noetischen Ordnung, jener des Nous eben. Je nachdem, wie ich den Hund betrachte, als dieses einzelne Lebendige, als Muster seiner Rasse, oder als Systempunkt in einer noetischen Ordnung, ist er mehr oder weniger vollkommen, sofern er mehr oder weniger der Einheit nahe ist. Zu seiner letztmöglichen Einheit und Vollkommenheit kommt er nur, wenn er ganz zur Einheit zurückkehrt, wenn die Synthese, in die er gehört, durchgeführt ist. Diese Synthese schliesst aber das All, und zwar das noetische All, mit ein. In dieser Weise ist auch dieser Hund da dann vollkommene Einheit.

Nach P 39 sind verschiedene Weisen des Sich-Zurückwendens (bzw. korrelativ des Hervorgehens) möglich, einiges nämlich kehrt zurück in der Weise des Seins, anderes in der Weise des Lebens, anderes in der Weise des Erkennens.²³ Die jeweils höhere Bestimmung schliesst die untere ein. Hervorgang und Rückwendung sind zusammen “Ausführung von Sein”. Was einen Grund für sein Leben ausser sich hat, für solches findet das Identisch-Werden mit dem Grund in der Weise des Lebens, im Lebensvollzug, statt. Ein Körper hat durch Anwesenheit der Seele Leben erlangt. Er hat also seinen Hervorgang als beseelter Körper von einer Seele her. Diese ist für ihn Grund des Lebens. Das bedeutet, dass dieser Körper sein *sein* so vollziehen kann, dass er sich zur Seele hin zurückwendet, nach Identität mit dieser strebt.

Ausgang und Rückkehr vollziehen sich in gleicher Weise, dem Sein, dem Leben, dem Erkennen nach. Dodds bezieht die erste Weise auf den Körper, die zweite auf das Lebewesen, die dritte auf die Seele. Allerdings, kann die Gleichung “sein” = “Körper” Proklos unterstellt werden, ist das nicht kruder Materialismus?

Lebendiges vollzieht sein Hervorgehen und seine Rückwendung in der Weise des Lebens, d. h. dadurch, dass es lebt, Erkennendes dadurch, dass es erkennt. Dass aber letztlich doch alles seinen Grund in der Einheit hat, ist oft genug gesagt worden; es bedeutet, dass alles in der Einheit verweilt, von ihr ausgeht und zu ihr zurückkehrt. Für jedes müssen letztlich die Gründe bis hin zur Einheit durchgegangen werden (siehe z. B. P 33). Dabei gibt es sozusagen eine kurze und eine lange Rückkehr: kurz bis zum nächsten Grund von Sein, Leben und Erkennen, lang bis zum Nous (P 34) bzw. zum Einen.

Hier bleibt eine offene Frage. Es gibt Körperliches, das nicht über die Seele vermittelt ist, also Körperliches, das seinen Zusammenhang mit der Einheit als Unbeseeltes hat. Sein Sein und seine Einheit sind nicht mit der Einheit durch Seele und Nous vermittelt. Wie gestaltet sich Hervorgang und Rückkehr bei dergleichen? Da ist wohl die Bemerkung zu bedenken, dass das rein Materielle, die Hyle, unvermittelt von der Einheit ausgeht (P 72).

9.2.3. PP 40–51: Das sich selbst den Bestand Gebende, das Selbst-ständige

P 40 führt das ἀὐθύπόστατον, das sich den Bestand selbst Gebende, ein, es wird in Verbindung gebracht mit dem αὐτάρκες, dem Autarken (PP 9–10).²⁴ Indem es sich das Sein selbst geben kann, genügt es in dieser Hinsicht sich selbst, es braucht nicht etwas anderes als seinen Grund. Proklos zeigt, dass dergleichen sein muss, damit die Reihe der Begründungen überhaupt beginnen kann, dass aber andererseits nicht die Einheit selbst das Sich-selbst-Begründende sein kann, denn als solche wäre sie nicht mehr schlichte Einheit. Das Sich-den-Bestand-selbst-Gebende, das sich den Grund seines Seins und seiner Wirklichkeit geben kann, steht zwar *nach* dem Einen, aber *vor* allem anderen Begründeten.

In P 41 trifft Proklos die Unterscheidung “in sich selbst sein” – “in einem anderen sein”. Proklos erläutert den Sinn von “in sich selbst sein” damit, dass er sagt, das heisse nicht, “in einem Ort sein”, sondern es sei gemeint wie “in seinem Grund sein”, “sich selbst begründen”. Entsprechend gilt, dass “in einem anderen sein” meint “seinen Grund in einem anderen haben”. Die Unterscheidung zwischen “in sich sein” und “in einem anderen sein” (P 41) unterscheidet das, was sich seinen Bestand selbst geben kann, von dem, das seinen Bestand, sein Sein und seine Wirklichkeit von einem je anderen empfangen muss. Es ist für sich selbst Grund. Die Logik – und der Zwang zu dieser Unterscheidung – ist überall dieselbe, wo von *in-se-esse* und *ab-alio-esse* die Rede ist.

In P 42 sagt Proklos, dass das ἀὐθύπόστατον, das Sich-seinen-Bestand-selbst-Gebende (im Folgenden kurz “das Selbst-ständige”, siehe oben, p. 214), sich auf sich selbst zurückwende, und P 43 enthält die Umkehrung, dass alles, was sich

²³ Dodds, 222, zu P 39, vergleicht die *three grades of reversion* *σῶμα, ζῷον, νοῦς*, in the sensible world mit P 101, *ὄν, ζῶή, νοῦς* in the intelligible world

²⁴ Cf. Siorvanes, 1996, 82ff.; nach W. Beierwaltes, 2001, 160–181, ausführlich zu PP 40–51, meint ἀὐθύπόστατον die selbstbezügliche Kausalität, eine Variante der *causa sui*; Beierwaltes beachtet die Zeitlosigkeit des hier angedeuteten Prozesses, im Übrigen sind aber für ihn die Götter religiös zu verstehen.

auf sich selbst zurückwende, ein Selbst-ständiges sei. Wenn die Zurückwendung der Wirklichkeit nach geschehe, dann auch dem Sein nach, denn Wirklichkeit (ἐνέργεια) leite sich vom Sein (οὐσία) her, und das Sein sei grundlegender, also höher in seinem Rang. Hier ist wohl einer der Fälle, wo ἐνέργεια mit gleichem Recht als Wirken verstanden werden kann.

Die letzten Propositionen (PP 45–51) enthalten einzelne Bestimmungen des Selbst-ständigen. Es ist ungeworden (P 45), unvergänglich (P 46), ohne Teile, also einfach (P 47) und ewig (P 49). PP 50–51 erläutern das so: Das durch die Zeit Bemessene habe eben ein Werden, das Selbst-ständige habe mit Zeit und Werden nichts zu tun.²⁵

So weit das Referat der Stelle. Was für Überlegungen könnten hinter dem ἀὐθύποστατον, dem, das sich seinen Bestand selbst gibt, stehen?

“Begründen” bei Proklos darf nicht als Ausdruck für das Tun einer realistisch verstandenen *causa efficiens* oder einer *causa sui* verstanden werden. Wie die “Götter” gehört es zur Ausdrucksweise, die die Hierarchie darstellbar machen soll. Zweitens ist klar, dass Proklos – wie viele andere Philosophen – vom faktisch Gegebenen ausgeht. Dazu gehört das Viele, Verschiedene, das Mundane, das primär Körperliche, aber auch Geistiges und Mentales, unsere Gedanken, Vorstellungen, Wünsche. Zudem haben wir alle Erfahrungen und Praxis sowohl im Umgang mit Vielheiten als auch mit Einheiten. Dadurch veranlasst, sucht Proklos – auch wieder wie viele – den Einheitspunkt für diese Erfahrungen. Im logischen Sinne ist dieser schnell gefunden. Es ist der Gedanke der schlichten und einfachen Einheit, der Einheit, die nichts anderes als eins ist.

Auf der Suche nach der Einheit des faktisch Gegebenen stellen sich, wenn wir vom Vielen ausgehen, verschiedene Möglichkeiten dar. Man kann dafür das Referat der Vorsokratiker durch den Gast aus Elea im *Sophistes*, 242c ff. Platons als Muster nehmen – ohne dass die dort aufgezählten Möglichkeiten vollständig sein müssten und ohne dass man dieses Schema allem Denken überstülpen müsste. Aber es ist ein Muster. So referiert der Gast aus Elea im *Sophistes*, dass von den Vorsokratikern die einen sagen, das Seiende sei eines, andere, es sei zwei, weitere, es sei vieles, eine letzte Gruppe sogar, es sei unendlich vieles.

Das war ja immer die Frage, ob unsere Suche nach dem Ursprung, nach der Einheit, die von den vielen Dingen und von der Art, wie wir sie denken und wahrnehmen, ausgeht, um über diese zurückzugehen auf Einfacheres, einmal ein Ende haben wird oder nicht. Die konkrete Entwicklung der Frage in verschiedenen Epochen zeigte, dass auf diesem Weg eher ein Set einfacher und irreduzibler Begriffe erreicht werden muss, als ein Fortgang in unendlich reduzible Begriffe oder eine zirkuläre Reihe von Begriffen. Dann stellt sich die Frage, welches Set von Begriffen nun diese irreduziblen Begriffe ausmache. Beispiele solcher als irreduzibel aufgefasster Begriffe sind die Kategorien von Aristoteles, die Transzendentalien des Mittelalters, die reinen Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes bei Kant. Das sind Anfänge des Denkens, zu denen das Nachdenken am Ende gelangen kann.

Der Endpunkt der Suche und der Weg dahin werden wohl in verschiedenen Welten verschieden sein, denn sie beginnen an je verschiedener Stelle. Sie beginnen bei den je herrschenden Meinungen und den geltenden Traditionen einer Epoche, einer Welt, eben diese bringt das Nachdenken auf ihre Prinzipien.

Wie ist nun der Weg bei Proklos verlaufen, und was für eine Stellung hat das ἀὐθύποστατον darin? Wenn es schon Vielheit gibt – und daran kann vernünftigerweise niemand zweifeln –, dann muss um so viel mehr noch Einheit sein – das ist seine Grund-Einsicht.

²⁵ Dodds, 223, fasst πρόοδος und ἐπιστροφή so zusammen: *the higher entity as formal-efficient cause determines completely the procession of the lower, and as final caus its reversion*, daraus folgt ein Determinismus, den Proklos allerdings (224) mit dem ἀὐθύποστατον (P 40) zu vermeiden oder abzuschwächen sucht.

Wer “begründen” als das Medium seines Ausdrucks gewählt hat, und dafür einen Anfang sucht, kann diesen Anfang nicht anderswo finden als in dem Sich-selbst-Begründenden, wenn er den Regress vermeiden will. Das ist ja die Schwierigkeit des einfachen Satzes: “Alles hat einen Grund”, dass sich an ihn die Frage anschliessen lässt: “Worin hat es seinen Grund?” Wenn man, des Regresses wegen, nicht zugeben darf, “alles hat seinen Grund in einem anderen”, gelangt man zwingenderweise zu der Feststellung, dass etwas seinen Grund in sich selbst hat – und das ist das ἀὐθυτόστατον. Damit ist zugleich auch klar geworden, weshalb die letzten Bestimmungen (PP 45–51) für das Sich-selbst-den-Bestand-Gebende notwendig sind und weshalb Proklos eine Bemerkung zur Unterscheidung zwischen dem In-sich-Sein und dem In-einem-anderen-Sein machen muss. Das in diesem Sinne Selbständige steht verwechselbar nahe beim Guten und bei der Einheit selbst. Auch ist klar, dass dieses Selbständige sowohl dem Sein als auch der Wirklichkeit nach da sein muss; als ein nur der Möglichkeit nach Seiendes, würde es nichts in Gang setzen können (cf. Aristoteles, *Metaphysik*, XII 6, 1071b12 ff.). Auffällig und für spätere Überlegungen wichtig ist die Aequivalenz von “selbst-ständig” und “sich auf sich selbst zurückwenden”.

Die Unterscheidung zwischen “dem Sein nach” und “der Wirklichkeit nach” spielt häufig eine bedeutende Rolle in der *Stoicheiosis* (PP 9, 16, 40, 44, 50, 52, 83, 104, 106, 169, 170, 175, 183, 191, 202; an einigen Stellen ist ἐνέργεια mit Wirken zu übersetzen). Ihre Verwendung konzentriert sich bei den Themen des Autarken (in den PP 9–40), des Sich-auf-sich-selbst-Zurückwendens (PP 42–44 und P 83), des Ewigen, (PP 50–106), des Nous im Aion (PP 169–183) und schliesslich der Seele (PP 191–202). In Bezug auf diese Themen fragt Proklos, ob z. B. das Autarke sowohl hinsichtlich seines Seins wie auch hinsichtlich seiner Wirklichkeit sich selbst genüge oder nicht. Vielleicht kann der Sinn dieser Unterscheidung am einfachsten bei der Seele verstanden werden. Hier fragt Proklos, ob die Seele, an der etwas teilhabe (P 191), dem Sein und der Wirklichkeit nach im Aion oder in der Zeit sei. Es ergibt sich, dass die Seele dem Sein nach im Aion, der Wirklichkeit nach aber in der Zeit ist (P 191). Unter dem Sein sind alle Bestimmungen insgesamt zu verstehen, welche die betreffende Sache ausmachen, die Wirklichkeit ist jener Teil davon, der in einer entsprechenden Zeit je realisiert ist (cf. P 52). Die Bestimmungen der Seele, sagt Proklos, sind “zugleich ganz”, nicht nur je und je; sie sind deshalb “im Aion”. Jedoch von einer faktischen Seele, an der ein Körper teilhat, wird nur je ein Teil dieser Bestimmungen in der Zeit realisiert.

Die Unterscheidung dem Grund nach / dem Vorliegen nach / der Teilhabe nach findet sich, in dieser Dreiergruppe, in den PP 65, 67, 103, 118, 140, Einzelnes davon an vielen weiteren Stellen. In P 67 wird die Unterscheidung verknüpft mit der Unterscheidung ‚vor den Teilen‘ (: κατ’ αἰτίαν), ‚aus den Teilen‘ (: καθ’ ὑπαρξιν), ‚in den Teilen‘ (: κατὰ μέθεξιν). Das ‚Ganze vor den Teilen‘ entspricht der Idee oder auch dem Begriff, der die Bestimmungen der Sache in sich enthält, das ‚Ganze aus den Teilen‘ ist das konkrete Ding, das ‚Ganze in den Teilen‘ berücksichtigt den Umstand, dass der Teil Teil eines bestimmten Ganzen ist.

Wenn “B dem Grund nach in A ist” heisst das, dass A der Grund von B ist; wenn “B der Teilhabe nach in A ist” heisst das, dass B an A teilhat, wenn “B dem Vorliegen nach in A ist”, heisst das, dass A in der Hinsicht betrachtet wird, wie es in seiner ihm zukommenden Reihe steht (P 65).²⁶

9.2.4. PP 52–96: Unterscheidungen im Vielen

Mit P 51 ist die Erörterung der Verhältnisse zwischen den vielen Einheiten und den unterschiedlichen Vielheiten beendet. Es beginnt nun der Teil, der sich mit Bestimmungen und Unterscheidungen des Vielen befasst. Diese Unterscheidungen werden getroffen im Hinblick darauf, wie sich das Viele verhält, wenn es Grund und Begründetes ist. Daraus sollen sich

²⁶ Zu dieser und den anderen Triaden in P 25 und P 65 siehe Pieter d’Hoine, “Totalité et Participation dans les *Éléments de Théologie*,” in *Relire* ..., 177–219; zu PP 67–69 p. 181–188.

Kriterien der Rangordnung im Vielen finden lassen. Letztlich steht hinter diesem Abschnitt die Frage, wie sich das Viele, auch das werdende, auf Einheit beziehen lasse.

In diesem Abschnitt ist der Grund in verschiedenen Hinsichten thematisch, zunächst hinsichtlich des Unterschieds Zeit – Ewigkeit (PP 52ff.), verstanden als verschiedene Weisen der Bemessung des Seins des vielerlei Seienden; dann hinsichtlich des Unterschieds Erstes – Zweites. Als Erstes wird das Einfache, das, woran nichts teilhat, die Monade, allgemein das Eidos, geprüft (PP 56 ff.).

Danach betrachtet Proklos, wie sich begründen, sein und werden unterscheiden im Verhältnis des Ganzen zu seinen Teilen. Er untersucht Arten der Ganzheit mit der Frage, welche Art von Ganzheit primär Grund sei. Die Antwort darauf lautet wiederum: das Eidos (PP 66 ff.). Es folgt die Betrachtung der seit Aristoteles klassischen Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit hinsichtlich werden und begründen (PP 77 ff.). Die letzten Propositionen (PP 84–96) stellen eine Zusammenfassung des bisher Erörterten dar. Sie sind den Bestimmungen des seienderweise Seienden, nämlich seiner Position im Unterschied zeitlich – ewig (auch hier als Mass des Seins verstanden), dann hinsichtlich der Kraft, inwiefern von einer endlichen und unendlichen Kraft des seienderweise Seienden gesprochen werden kann, und zuletzt hinsichtlich seiner Bewegung, gewidmet.

9.2.4.1. a) PP 52–55: Zeitlich und ewig Seiendes

Den Anfang machen einige Propositionen zum Unterschied des zeitlich und ewig Seienden (PP 52–55). In dieser Darstellung lehnt sich Proklos stark an Aristoteles (*Physik* IV 10–14) und an Plotin (*Enneade* III 7) an. In P 52 unterscheidet Proklos die Möglichkeit, dass ein Ewiges nur das Sein ewig habe, von der anderen, dass es zum Sein hinzu auch sein Wirken als ewig habe. Für das eigentlich Ewige muss Letzteres zutreffen. Die Unterscheidung lässt aber weitere Formen des Ewig-Seins zu, die später, P 55, tatsächlich auch besetzt werden.

Der Hauptunterschied zwischen dem zeitlich Seienden und dem ewig Seienden ist der, dass das Ewige “zugleich ganz” ist, das Zeitliche hingegen nur “je und je”, “Teil für Teil”. In P 53 unterscheidet Proklos das Ewige resp. Zeitliche von der Ewigkeit und der Zeit. Ewigkeit und Zeit sind ἀμέθεκτα. Vor der Zeit, in der das zeitliche Teil für Teil wird, gibt es auch noch die “einige Zeit”. Die Zeit als “einige” (: der ὅλος ἅμα χρόνος bei Damaskios, *De Primis Principiis*) und die Ewigkeit sind allem vorweg, das Ewige und Zeitliche ist je Vieles und Teilhabendes. Aion und Chronos sind die Masse, die das Sein des in verschiedener Weise Seienden bemessen.²⁷

Das Seiende kann nicht irgendwann einmal sein und dann wieder nicht (P 55), also muss das Seiende ein Immer-Seiendes sein. Das werdende hingegen kann sehr wohl ein “Immer-werdendes” und ein “Je-einmal-werdendes” sein. So ergibt sich eine doppelte Form der Ewigkeit: die eigentliche “stehende” Ewigkeit des Aion, in dem das ewig Seiende immer schon ist, was es überhaupt sein kann, daneben die “werdende” und sich “bewegende” Ewigkeit, die durchaus in sich die Unterschiede der Vorher und Nachher kennt. Aion und Zeit sind die beiden Masse des Seins des Seienden (Damaskios: παράτασις τοῦ εἶναι). Das Zeitliche ist entweder während der ganzen Zeit oder je und je in einem Teil der Zeit. Die Mitte zwischen dem Ewigen und dem Zeitlichen, zwischen dem Eigentlich-Seienden und Eigentlich-werdenden, ist das Immer-werdende. Das ist nun die werdende Ewigkeit der Zeit im Ganzen neben der stehenden Ewigkeit des Aion .

Die Bestimmungen der Zeitlichkeit und der Ewigkeit dienen den Bestimmungen von Seinsweisen von verschieden Seiendem und werdendem. Das Sein des Vielen wird, je nach seiner Seinsweise, je verschieden gemessen. Das Sein des

²⁷ Zeit als Mass des Seins (: einai): Aristoteles, *Physik*, 220b25. – Dodds, 228, denkt, dass Proklos in P 53 Zeit und Ewigkeit hypostasiere, indem er ihnen eine transzendente Existenz zuschreibe; dies vor allem deswegen, weil Zeit und Ewigkeit für die zeitgenössische Magie von Bedeutung seien. Dazu ist zu sagen, dass im Text keine Rede von einem Gott Aion ist, sondern von der Rangordnung Zeit / Zeitliches und von der Funktion von Zeit und Ewigkeit, Mass zu sein. Auch für P 54 schreibt Dodds Proklos zu, eine *reality of time* zu behaupten, im Text geht es aber darum, dass Zeit nicht selbst etwas Zeitliches, Ewigkeit nicht selbst etwas Ewiges sei.

bloss Werdenden ist rein innerzeitlich und wird von der Zeit gemessen, das Sein des Ewig-Werdenden von der immer werdenden Weise der Ewigkeit, das Sein des seienderweise Seienden vom Aion.

9.2.4.2. b) PP 56–65: Das Erste und das je Zweite bei den Gründen

Eine zweite Unterscheidung im Vielen ist die des je Ersten und des je Zweiten bei den Gründen. Proklos befasst sich damit in den PP 56–65.²⁸ Die Gründe sind hierarchisch geschachtelt zu denken. Dank dieser Verschachtelung kann begründet werden, dass sich die Einheit als Grund durch alles vermittelterweise hindurchzieht. Die Kraft, für etwas seinerseits Grund zu sein, hat jedes Begründete von dem, das für es Grund ist. Das geht zurück bis zu dem, was im je vorliegenden Fall Grund im primären Sinne und Grund nicht nur dank Teilhabe ist. Jeder je übergeordnete Grund ist mächtiger als der Grund nach ihm, denn was Grund für etwas ist, hat, neben den anderen Bestimmungen, die es von seinem Grund empfangen hat, auch die, Grund zu sein, nur empfangen. Der Grund ist auch je schon vor dem Begründeten wirklich (P 57); ein nur möglicher Grund könnte nichts in die Wirklichkeit setzen. Je mächtiger ein Grund ist, desto mehr kann er hervorbringen. Im Korollar zieht Proklos daraus den Schluss, dass das, wovon die Seele Grund sei, auch der Nous Grund sei, nicht aber umgekehrt. Der Nous ist in höherem Masse von all jenem Grund, wovon die Seele Grund ist. Ja noch mehr, der Nous ist auch vom Unbeseelten Grund, sofern es ein Eidos hat. Was an einem Eidos teilhat, hat dadurch auch am Nous teil. Zudem, wovon der Nous Grund ist, davon ist auch das Gute Grund (nicht aber umgekehrt, P 57, Ende). Es ist schliesslich zu beachten, dass, wegen der “Verschachtelung” der Gründe, beim Vielem immer mehreres zugleich Grund ist. Je mehr Gründe etwas hat, desto zusammengesetzter ist es (P 58).

Das, wofür das Zweite Grund ist, dafür ist primär das Erste Grund, also jenes, das Grund des Zweiten ist. Wenn der beseelte Körper für etwas Grund ist, ist primär die Seele dafür Grund; wenn die Seele für etwas Grund ist, ist im eigentlicheren Sinn der Nous dafür Grund.

In dieser Überlegung des P 56 zeigt sich sehr deutlich der eigentliche Sinn von “begründen”. Es geht generell um die Analyse des je Gegebenen auf seine Voraussetzungen hin. Ein faktisches Kulturding beispielsweise kann ohne den Entwurf und seinen Zweckzusammenhang nicht begriffen werden. Die Seele leistet diese Art der Zusammenfassung. Aber auch dieser Zweckzusammenhang kann nicht gedacht oder verstanden werden, ohne dass seine Position in einer Welt klar ist. Dies ist die Einheit, die der Nous gibt.

Bei der Frage nach dem Sein des Einfachen kommt es darauf an, in welchem Sinne es einfach ist. Wenn es einfach ist, weil es der Einheit sehr nahe ist, dann ist es mächtiger als das Zusammengesetzte (P 59), wenn es aber einfach ist, weil es das Letzte in der Abfolge des Seienden ist, dann ist es schwächer. Dodds fasst diesen Propositionen als Formulierung des Prinzips für die paradoxe Einheit des Einen und der Materie auf. Für ἄκρα τῶν ὄντων setzt er das Eine und die Hyle ein. Das ist eine plausible Interpretation. Doch wenn Proklos sagt, die ἄκρα τῶν ὄντων werden “von weniger und Einfacherem” hervorgebracht, enthält P 59 vielleicht eher eine allgemeine Regel, von der der paradoxe Sachverhalt von Einheit und Hyle ein Fall sind. Die abschliessenden Propositionen scheinen das zu bestätigen. – Die Einheit sei einfach, heisst es, weil sie „über“ oder jenseits aller Synthesis sei, denn sie ist die Synthesis selbst; auch der Nous und die Seele sind Gründe von Synthesis, von Einheitsweisen für etwas. Das Gegenstück dazu (das andere ἄκρον) ist einfach, weil es sozusagen “unter aller Synthesis” ist. Das trifft auf die Hyle zu. Aber um die Allgemeinheit der Regel darzutun, kann ein anderes Beispiel dienen. Das eine ἄκρον sei z. B. das Eidos eines Körpers. Als solches hat es zwar keine absolute, aber doch eine gewisse Weise von Einheit. Jedenfalls steht diese Weise von Einheit über allem faktisch Körperlichen, und sie ist Grund der Einheit (= Synthesis) von dergleichen. Das andere ἄκρον sei der einzelne individuelle Körper. Als solcher hat er in seiner materiellen Wirklichkeit von sich aus gar keine Einheit. Synthesen, Einheiten, die sich an ihm beobachten

²⁸ Diese Propositionenfolge hat nach Dodds den Zweck, die Transzendenz des ersten Grundes mit der Erfahrungswelt zu versöhnen.

lassen, haben andere Gründe als die pure Materialität; etwa das Leben, wenn es eine Pflanze oder ein Tier ist, Kräfte, wenn es ein zusammenhängendes Stück Materie ist – usw. Aber gerade diese pure Materialität, die ja nur Geeignetheit zu ..., nur Möglichkeit ist, ist aus diesem Grunde auch wieder einfach.

Auch auf die Gründe und ihr quantitatives Verhältnis zum Begründeten ist der Zusammenhang von relativer Einheit (= Nähe zur Einheit) und Anzahl solcher Einheiten anwendbar. Die Macht eines Grundes und seine relative Einheit (: seine Ungeteiltheit und seine Nähe zur Einheit) korrespondiert mit der Anzahl, wovon er Grund sein kann (P 60).²⁹

Von P 63 an kommt “das, woran nichts teilhat” als neues Thema zu “Grund” hinzu. Das, woran nichts teilhat, ist, trotz seiner Abgelöstheit, eine primäre Weise von Grund. Das, woran nichts teilhat und nichts teilhaben kann, begründet eine doppelte Reihe von Seiendem, sagt Proklos. Das, woran je und je etwas teilhat, ist die eine, das, woran immer etwas teilhat, die andere. Dieser Proposition und seine Unterscheidung haben eine Verbindung mit P 55, denn das “je und je Zeitliche” und das “zeitlich Ewige” sind Beispiele für das je und je an etwas Teilhabende, bzw. für das immer an etwas Teilhabende. Die ursprünglichen Monaden, heisst es in P 64, sind eine weitere Weise von Grund, und stellen zweierlei auf: in sich vollkommene Bestehensweisen (Hypostasen) und solches, das in anderem seinen Bestand hat. Von diesen sind nur die “selbstvollkommenen Henaden” Götter, nicht aber jede beliebige Einigung.

Um das Sein von etwas zu verstehen und zu beurteilen, muss es hinsichtlich des Grundes betrachtet werden (Was ist sein Grund? Wovon ist es Grund?),

hinsichtlich des Bestehens / Daseins muss unterschieden werden, in welcher Ordnung des Daseins es ist (ist gemeint: in welcher Hypostase es ist?),

und hinsichtlich der Teilhabe muss unterschieden werden, ob es Teil-Nehmendes oder Teil-Gebendes sei (P 65).

Diese späterhin oft gebrauchte Unterscheidung nach Grund / Teilhabe / Bestehen lässt sich, unter zusätzlichem Bezug auf PP 67–69, mit zwei anderen Unterscheidungen kombinieren (wie es Dodds schon tat, 237), nämlich mit der von Ganzheiten in, vor, und aus Teilen, und mit der Unterscheidung des Seienden in jene, die unpartizipiert, partizipiert, partizipierend sind. “Dem Grund nach” ist das Begründete, sofern es als in seinem Grund vorweg seiend betrachtet wird (z. B. das εἶδος); das Hervorgebrachte ist bereits im Hervorbringenden zu sehen; dasselbe ist “das Ganze vor den Teilen” und gegebenenfalls das, woran nichts partizipiert. “Der Teilhabe nach” ist etwas, sofern in ihm sein Grund noch als anwesend zu denken ist (z. B. das εἶδος in einem Ding), das Hervorgebrachte lässt das Hervorbringende sichtbar werden; das ist auch “das Ganze in den Teilen”, das Teilhabende; jeder Teil ist auch ein teilhaftes Ganzes. “Dem Dasein nach” ist das Begründete, sofern die Sache in sich selbst und in ihrer jeweiligen Ordnung stehend betrachtet wird. Es entspricht dem “Ganzen aus den Teilen”, bei dem ein fehlender Teil das Ganze verkleinert.

Auch diese Gliederungen sollen nur ordnen, es sind nicht inhaltliche Festlegungen. Sie ergeben sich daraus, wie wir die Dinge betrachten (P 67: θεωροῦμεν, wir betrachten). Das Ganze vor den Teilen kann auch als Eidos gedeutet werden, die anderen zwei Arten des Ganzen entsprechen dem Teilhabenden, einerseits diachronisch betrachtet (das Teil-für-Teil-Ganze) bzw. eben synchronisch betrachtet (das Ganze-aus-Teilen).

Was in diesem Abschnitt als Gründe vorgestellt ist, ist nicht im Sinne der *causa efficiens* zu verstehen. Es geht nicht um mundane Gründe, um Gründe von Dingen, sondern um Regeln der Hierarchie und darum, das je Synthetisierende, Einigende in Komplexem aufzuzeigen. Da letztlich die Einheit als Synthesis dieses Einigende ist, ist die Darstellung der Gründe – wie der ganze Grundkurs über Einheit – eine Darstellung davon, wie die Einheit durch alles hindurch wirkt. Gerade auch der letzte Proposition zeigt, dass es hier um die Betrachtung derselben Sache in verschiedenen Beziehungen geht, nicht um verschiedene Dinge.

²⁹ In den PP 61 und 62 zeigt sich für Dodds ein *pyramidal picture of reality*, mit dem Einen als dem ersten Grund. Auch Vertreter der Ungeschriebenen Lehre verwenden gerne dieses Bild.

9.2.4.3. c) PP 66–76: Ganzheit und Teil

Proklos schliesst Überlegungen zur Differenz von Ganzem und Teil an (P 66). Seine spezifische Frage lautet, was diese Unterscheidung hinsichtlich des Begründens bedeute. In P 66 wird diese Unterscheidung verbunden mit der von Identität und Differenz. Sofern eine Vielheit aus vielen Teilen an der Einheit teilhat, ist sie ein Ganzes und identisch mit der Einheit, sofern ihre Teile wieder viele verschiedene Ganzheiten darstellen, ist sie different von dieser.

Der Ausdruck ἢ ὅλα ἢ μέρη in P 66 ist nicht ohne weiteres verständlich. Es handelt sich hier um eine abkürzende Ausdrucksweise. Sie ist distributiv gemeint: “Alles Seiende verhält sich zueinander wie ein Ganzes zu seinen Teilen oder wie Teile zu ihrem Ganzen und wie Identisches zu Differentem oder wie Differentes zu Identischem.”

Auch die Propositionenreihe 66–74 über Ganzheit und Teile steht im Dienst der Überlegungen zu den Gründen. Die verschiedenen Weisen des Bezugs der Teile zu ihrem Ganzen erzeugen eine Hierarchie von Gründen mit dem Resultat, dass das Ganze vor den Teilen der eigentliche Grund ist; dieser wird mit dem Eidos identifiziert. Die PP 75–76 schliessen an dieses Thema an: Der wesentliche Grund ist verschieden vom Begründeten, und der unbewegte Grund, das Eidos in diesem Fall, bringt unbewegterweise durch sein Sein alles hervor. Auch hier ist wieder klar, dass “hervorbringen” hier metaphorisch gebraucht ist und nicht als erschaffen oder erzeugen im materiell-wörtlichen Sinn zu verstehen ist. Das Eidos bringt die Dinge in dem Sinne hervor, dass es die Bestimmungen in sich enthält, welche die Dinge in Form von Eigenschaften je und je realisieren.

Proklos gebraucht in P 67 die in P 65 vorgelegte Unterscheidung “dem Grund nach, der Teilhabe nach, dem Vorliegen nach sein”. Sie dient hier der Unterscheidung verschiedener Ganzheiten. Die verschiedenen Ganzheiten sind weitere Weisen, die Einheit nachzuahmen. Das Eidos steht als “Ganzes vor den Teilen” zwei weiteren Weisen der Ganzheit im Teilhabenden gegenüber. Im Eidos betrachten wir das Hervorgebrachte im Hervorbringenden. Was in dieser Weise ist, ist “dem Grund nach” (also ist z. B. der noch zu bauende Tisch in der Werkvorstellung des Schreiners “dem Grund nach”; in seinem eigentlichen Grund *ist* er schon). In einer anderen Weise betrachten wir das Hervorbringende im Hervorgebrachten. Diese Betrachtung ist möglich, weil das Hervorgebrachte am Hervorbringenden teilhat. So zeigt sich das Eidos in den Dingen. Eine zweite “abbildartige” Weise der Betrachtung ergibt sich, wenn wir das Hervorgebrachte so betrachten, wie es vorliegt (καθ’ ὑπαρξιν).

Dodds hat hier und schon in P 65 die Gliederung parallelisiert mit der Gliederung in das, woran nichts teilhat, in das, woran etwas teilhat, und in das Teilhabende (nach P 23). Das scheint nicht unplausibel, aber man kann auch Gewicht darauf legen, dass die Gliederung hier, P 65, als eine Zweiergliederung eingeführt wird, die von P 23 aber eine Dreiergliederung ist, und auch, dass Proklos die erste Position (bei Dodds ἀμέθεκτα) als Eidos bezeichnet. Für die Interpretation von Dodds spricht aber, dass Proklos in P 69 tatsächlich selbst die Identifikation von ἀμέθεκτον und “Ganzem vor den Teilen” zu machen scheint.

In den PP 68–70 versucht Proklos, die Ganzheiten zu ordnen auf eine erste Ganzheit hin. Dabei zeigt sich eine Parallele zur “Verschachtelung” der Gründe. Das Teil-für-Teil-Ganze gehört zu den Aus-den-Teilen-Ganzen und ist diesem gegenüber sekundär (P 68), das Aus-den-Teilen-Ganze ist seinerseits sekundär gegenüber dem Vor-den-Teilen-Ganzen (P 69). Nur das Letzte ist Ganzheit selbst. Hier tritt die Bezeichnung ἀμέθεκτον auf. Diese muss aber nochmals unterschieden werden von dem Vor-den-Teilen-Ganzen von P 67, denn an diesem ist Teilhabe möglich, an jenem nicht. Es ist Monade der Ganzheiten.

PP 70 und 71 fassen zusammen. Es ergibt sich eine Rangfolge im Wirken. Das Allgemeinere bewirkt das an ihm Teilhabende, dieses das Individuelle. So kann als Beispiel eine Reihe “Seiendes: Lebewesen: Mensch: Sokrates” gebildet werden. Dem zweiten eignet Wahrnehmung, dem dritten auch noch Denken. Im späteren Grund wirkt der frühere und höhere immer auch mit. Das heisst, im spezifischeren sind die früheren, einfacheren Bestimmungen notwendig mit enthalten.

Das nennt Proklos in P 71 das “Zugrundeliegende,” das eine notwendige Voraussetzung für einen zusammengesetzten Begriff darstellt. Proklos sagt von diesem, dass die ursprünglicheren und allgemeineren Gründe zum Zugrundeliegenden des Individuellen werden. In PP 71 und 72 meint ὑποκείμενον einen allgemeineren Begriff, der durch weitere Bestimmungen spezifiziert werden kann. Damit ist das in P 72 genannte Prinzip verbunden, dass Zugrundeliegendes primär ist und höhere und vollkommener Gründe hat. Das Paradox, dass die Hyle vom Hen ausgeht und deshalb kein Eidos hat, ist eine Folge dieses Prinzips, denn die Hyle hat gar keine Bestimmung an sich, sie ist das am meisten Bestimmbare und hat deswegen das Oberste als seinen Grund.

Die PP 73 und 74 befassen sich mit dem asymmetrischen Zusammenhang von Ganzem und Seiendem und von Ganzem und Eidos: Jedes Ganze ist zugleich ein Seiendes, aber nicht jedes Seiende ist ein Ganzes; jedes Eidos ist ein Ganzes, aber nicht jedes Ganze ist ein Eidos.³⁰ – Aus der Asymmetrie von “ganz” und “seiend” folgt, dass es mehr Seiendes als Ganzes gibt. In P 74 heisst es, jedes Eidos sei ein Ganzes, aber nicht umgekehrt, denn jedes Einzelne, jedes Individuum, ist ein Ganzes, aber doch nicht ein Eidos. Es gibt also mehr Ganzes als Eidos. Zwar hat beides (Ganzes und Eidos) einen Zusammenhang mit “Teil”, aber das Ganze ist “das, was aus Teilen besteht”, das Eidos hingegen teilt sich auf in vieles Einzelnes. Daraus folgt, dass das Ganze eine Mittelposition zwischen Seiendem und Eidos hat.

A = Seiendes	B = Ganzes	C = Eidos
Es gibt mehr A als B		Es gibt mehr B als C
	B ist „das, was Teile hat“	C vervielfältigt sich in vieles Einzelnes
	Jedes B ist ein A, aber nicht umgekehrt; B kann auch ein Einzelwesen sein	Jedes C ist ein B, aber nicht umgekehrt
	B hat teil am Seienden	
Nicht jedes A ist B	nicht jedes B ist C	

Tabelle 9.7.: Seiendes – Ganzes – Eidos

P 75 formuliert ein Prinzip: Der Grund im eigentlichen Sinn ist getrennt (different) von dem durch ihn Begründeten, von seiner Wirkung. Der Grund ist nicht in der Wirkung in dem Sinne, dass er Teil des Begründeten würde. Der Grund gibt dem Werden das Mass. Er gehört nicht zu den Werkzeugen des Werdens und auch nicht zu den Elementen des Begründeten.

P 76 schliesst die Überlegungen zu Ganzem und Teil ab.³¹ Der unbewegte Grund begründet unveränderliches Dasein des Begründeten, der bewegte Grund (*causa efficiens*) veränderliches Dasein des Begründeten. Dieser Unterschied beruht darauf, dass der unbewegte Grund durch das blosses Sein (εἶναι) hervorbringt, der bewegte aber eben durch Werkzeuge. Da das Sein des unbewegten Grundes sich immer gleich bleibt, bleibt auch das dadurch Begründete gleich (cf. den entsprechenden Satz in Aristoteles, *Metaphysik* XII 8: Wie kommt es, dass ewig gleich bleibendes Bewegendes – z. B. die Sonne, das unbewegt Bewegende – verschieden Bewegtes bewegt?). Der bewegte Grund erzeugt ein dem Sein nach Veränderliches; wenn das Bewegende sich verändert, verändert sich entsprechend das Bewegte.

³⁰ P 73 ist für Dodds ein weiterer Beleg für den Übergang von der logischen zur metaphysischen Ordnung, die Proklos vollzieht.

³¹ Bei der Kommentierung von P 76 kommt Dodds auf die „jungen Götter“ im *Timaios* zu sprechen. Diese sollen die „beweglichen Gründe“ (gegenüber dem unbewegten Grund) „symbolisieren.“ Diese Interpretation scheint mir sehr korrekt zu sein und auch für den Rest zu gelten, sie spricht ganz klar gegen den sonst bevorzugten realistischen Ansatz.

9.2.4.4. d) PP 77–83, Möglichkeit und Wirklichkeit – hinsichtlich Begründen und Werden

Wenn “begründen” heisst: aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit überführen, dann bedarf es hier einer Erinnerung an einige Prinzipien dieses Übergangs oder dieser Überführung.

In P 77 nennt Proklos das alte, bereits von Aristoteles genannte Prinzip, dass das der Möglichkeit nach Seiende aus einem der Wirklichkeit nach Seienden hervorgehe.³²

Zweitens erinnert er daran, dass das der Möglichkeit nach Seiende sich nicht selbst in die Wirklichkeit überführen könne. Es folgt eine Unterscheidung innerhalb der Möglichkeit. Jede Möglichkeit ist entweder vollkommen oder unvollkommen. Als Möglichkeit eines Wirklichen heisst sie ‚vollkommen‘; ‚unvollkommen‘ heisst sie, wenn sie eines anderen bedarf, um wirklich zu werden. Die Formulierung in P 77 ist offenbar von Aristoteles, *Physik*, III 1, und *Metaphysik* XII, 6, beeinflusst.³³

Für das Werdende ist die Unterscheidung der zwei Arten von Möglichkeit insofern relevant, als jedes Werdende zugleich aus der vollkommenen und der unvollkommenen Möglichkeit wird (P 79). Zum Werden braucht es sowohl die unvollkommene Möglichkeit des Werdenden selbst (Aristoteles: δύναμις ἐν τῷ πάσχοντι) als auch die vollkommene Möglichkeit des schon Wirklichen, das das Begründete bereits der Möglichkeit nach ist (Aristoteles: δύναμις ἐν τῷ ποιοῦντι). Nun bezieht Proklos dies auf den Körper. Dieser ist seinem Wesen nach nur dafür geeignet, etwas zu erfahren, nur das Unkörperliche kann wirken (P 80). Wenn der Körper “handelt”, dann nur dank dem Mit-Sein mit Unkörperlichem; Unkörperliches andererseits leidet nur dank seinem Mit-Sein mit einem Körper, denn das Wesen des Körpers ist Teilbarkeit, das Wesen des Unkörperlichen Einfachheit. Beides allerdings in vielfältiger und graduell verschiedener Form. Wenn der Körper etwas herstellt, dann also nur dank der Teilhabe an Unkörperlichem. So folgen in den PP 81–83 einige Bemerkungen zum Teilhaben: Das, woran anderes teilhat, bleibt selbst separat und “über” dem Teilhabenden, dennoch aber ist es “im” Teilhabenden durch seine Wirkung und Kraft gegenwärtig. Jedes Unkörperliche wendet sich auf sich selbst zurück (cf. P 16), deshalb kann an ihm nur “abgetrennterweise” partizipiert werden, d. h., dass es nie Teil des Begründeten wird (P 82). Wohl veranlasst durch das Vorkommen des Ausdrucks in P 83 schliesst Proklos eine Bemerkung über das Sich-selbst-Erkennende (: das Selbstbewusstsein) an. Dieses wendet sich auf sich selbst zurück, und zwar sowohl dem Wirken nach, denn das Erkennende und das Erkannte sind numerisch eines, als auch dem Sein nach, weil “dem Sein nach” grundlegender ist als “dem Wirken nach” (cf. P 44).³⁴

9.2.4.5. e) PP 84–96: Seienderweise Seiendes in seinem Verhältnis zu ewig, unendlich, begrenzt und unbegrenzt

Der nächste Abschnitt ist dem seienderweise Seienden gewidmet. Zunächst trifft Proklos Unterscheidungen im seienderweise Seienden mithilfe der Begriffe ewig und unendlich (PP 84–88), dann mithilfe des Paares begrenzt/unbegrenzt (PP 89 ff.).³⁵

Das ewig Seiende hat unendliche Seins-Kraft, denn eine endliche Seins-Kraft müsste einmal aufhören zu sein, was sie ist, dann wäre sie aber kein ewig Seiendes (P 84). Auch ewig Werdendes hat unendliche Werdens-Kraft, und zwar mit derselben Begründung. Dass es aber ewig Werdendes gibt, ist unstrittig (P 85). Nach P 55 (und im Anschluss an Aristoteles) können hier teils die Elemente, teils die Sterne und der Kosmos als Beispiele eingesetzt werden.

³² Cf. Aristoteles, *Metaphysik* VII 9 und XII 6, sowie H 6; *Metaphysik* VIII 6, 1045a30: „Was ist Grund dafür, dass das Möglich-Seiende wirklich ist?“

³³ P 78; cf. ähnliche Unterscheidungen bei Aristoteles, *Metaphysik* IX 1.

³⁴ Das Leib und Seele verbindende *tertium quid* ist für Proklos, sagt Dodds, 244, die δύναμις ἀχώριστος: a *psychical entity*.

³⁵ Zum Thema der PP 83–92, der Grenze (= Substanz) und der Unbegrenztheit (= Kraft) sagt Dodds, 246, dies seien *cosmogonic principles*, und fügt 247 hinzu: *As usual Pr. proceeds from analysis to hypostatization.*

In P 86 präzisiert Proklos sein Verständnis der Unendlichkeit des seienderweise Seienden. Sie ist nicht quantitativ, also weder als Menge noch als Grösse zu nehmen, sondern nur als Kraft. Die Unendlichkeit des seienderweise Seienden kann nicht die Grösse meinen, weil es einfach und von der Art der Einheit ist und also keine Teile hat. Das seienderweise Seiende ist sowohl seinem Leben, seinem Dasein als auch seiner Wirklichkeit nach unendlich (P 86). Je weniger etwas Teile hat, umso mehr ist es unendlich. Unter “weniger Teile” kann man verstehen, dass etwas z. B. nur seelische oder begriffliche Teile, aber keine körperlichen hat.

Der Unterschied seiend – ewig ist nicht symmetrisch. Zwar ist jedes Ewige ein Seiendes, aber nicht jedes Seiende ist ewig; es gibt also mehr Seiendes als Ewiges, denn auch das Werdende ist noch irgendwie Seiendes (die alte Crux seit Platon; P 87). Dem Werdenden kommt “ewig” im eigentlichen Sinn nicht zu, eingeschränkt am ehesten noch dem, das an der Zeit-Ganzheit teilhat. Gleiches gilt vom Unterschied Seiendes – Aionartiges. Der Begriffsumfang oder die Extension von ‚Aionartiges‘ ist kleiner als der von ‚Seiendes.‘

In P 88 sucht Proklos zu zeigen, dass es seienderweise Seiendes sowohl vor dem Aion als auch im Aion und selbst in der Form der Teilhabe am Aion gibt. Den ersten Fall hat er soeben in P 87 besprochen. Zum zweiten ist zu sagen, dass das Aionartige sowohl am “immer” als auch am “seiend” teilhat (mit der “Etymologie” aus ἀεί und ὄν). Das Aionartige hingegen hat beides, das ‚immer‘ und das ‚seiend‘, nur der Teilhabe nach.

Nun folgen die Überlegungen zum Unterschied begrenzt – unbegrenzt im seienderweise Seienden (P 89–96). Das seienderweise Seiende ist unbegrenzt, weil es “unbegrenzt an Kraft” ist; es ist begrenzt, sofern es unteilbar und von der Form der Einheit ist. Die Formulierung in P 90, dass die erste Grenze und die erste Unbegrenztheit vor dem Begrenzten und Unbegrenzten seien, lässt sich so verstehen, dass die Bestimmung an sich vor dem Bestimmten ist. Das, womit wir es meistens zu tun haben, ist aus Grenze und Unbegrenztheit gemischt. Darin vermischen sich die Bestimmungen von Grenze und Unbegrenztheit und bleiben nicht rein. Dem steht aber das Erste gegenüber, das nur das ist, was es ist.

Die Unterscheidung von begrenzter und unbegrenzter Kraft (P 91) in die erste Unbegrenztheit (etwa: “das Unbegrenzte selbst”), dann in jenes, das unbegrenzte Kraft hat, und schliesslich in jenes, das begrenzte Kraft hat, verbindet Proklos sogleich mit dem Zeitunterschied. Das Dritte ist nur “je einmal”, das Zweite ist ein ewig Seiendes, und das Erste ist das Ewig-Selbst.

Nun lassen sich Abhängigkeitsverhältnisse zwischen der ersten Unbegrenztheit und den unendlichen Kräften und dem unendlich Kräftigen formulieren (P 92). Das erste Seiende ist nicht die Kraft selbst, denn das Seiende hat eine Grenze, die erste Kraft aber nicht. Durch sie erst ist „Seiendes mit unendlicher Kraft.“ Dennoch ist die Unendlichkeit nicht das Erste, denn Mass von allem sind das Gute und die Einheit. Also ergibt sich eine Rangfolge, nach der das Gute und die Einheit an erster Stelle stehen, gefolgt von der Unendlichkeit und erst dann vom Seienden.

Das “unendlich Seiende” ist nicht absolut zu nehmen. Es ist weder unendlich für das über ihm noch für sich selbst, sondern nur für das im Vergleich zu ihm Schwächere (P 93), denn durch sich selbst und durch das über und vor ihm ist es begrenzt. “Unendlich” heisst, dass das je Sekundäre etwas von seinem Primären nicht fassen kann, weil die Einheit von diesem grösser ist als seine eigene.

Für Ewigkeit und Unendlichkeit gilt dasselbe Verhältnis wie oben für das zwischen Aion und Seiendem (P 87). Die Unendlichkeit ist allgemeiner und von mehr Grund als die Ewigkeit, deshalb steht jene vor dieser (P 94). Das lässt sich auch auf die Kraft beziehen und durch ein viel früher und oft verwendetes Prinzip stützen. Die Kraft, die einigt, ist unendlicher und mächtiger als jene, die vermehrt (P 95). Die Kraft eines begrenzten Körpers ist unkörperlich wenn sie unendlich ist, denn jeder Körper ist endlich und begrenzt, dann kann seine Kraft nicht unendlich sein (P 96; cf. Aristoteles, *Physik* VIII 10, 266a25, b25: Es gibt keine unendliche Kraft in einem endlichen Körper.)³⁶

³⁶ Dodds, 250, denkt, Proklos spreche hier vom Ersten unbewegten Beweger; Proklos nennt diesen jedenfalls nicht im Text.

9.3. PP 97–112: Reihen und das je Erste darin

9.3.1. PP 97–101: Allgemeines zu Reihen

Bei diesen Propositionen könnte man zunächst noch etwas im Zweifel sein, ob sie eher zum ersten allgemeinen Teil gehören oder ob sie bereits die Einleitung zum zweiten Teil bilden. Sie würden dafür sehr gut passen, denn sie enthalten eben die allgemeinen Regeln für die speziellen Themen des zweiten Teils. Da allerdings der ganze erste allgemeine Teil Einleitung ist, passen sie doch besser in diesen, damit nicht auf die eigentliche Einleitung nochmals eine Einleitung folgt.

Immer noch bleibt der Grund das Thema. So sieht es auch Dodds, der die PP 97–112 unter dem Titel “Supplementary Theorems on Causality etc.” zusammenfasst. Seine Titelwahl zeigt, wie es scheint, eine gewisse Verlegenheit hinsichtlich des nicht sehr genau fassbaren Inhalts. Das rührt daher, dass Dodds diese Propositionenfolge als Anhang an die Erörterungen zu den Gründen auffasst. Gewiss gehören diese Propositionen noch in diese Thematik, doch nehmen sie eine spezifische Sicht auf die Gründe. Proklos untersucht hier die Reihen und das Erste darin im Hinblick auf dessen Funktion, Grund zu sein. Diese Untersuchung ist zwar auch allgemein gehalten, doch da es sich um eine Vorbereitung zum zweiten, spezifischen Teil handelt, geht Proklos gleich auch auf dessen Themen ein, auf Sein, Nous, Leben und Körper. Es geht also um die Frage, wie in diesen Reihen etwas als das Erste darin Grund für das Übrige darin ist.

Zunächst betrachtet Proklos in diesem Abschnitt generell Reihen und das Verhältnis der Gründe zu den von ihnen begründeten Reihen (PP 97–101). Dann folgen Überlegungen zum Verhältnis der spezifischen Reihen zueinander (Sein / Leben / Nous / Seele / Körper; PP 102–112).

Es lässt sich hier sehr schön sehen, wie die Frage nach dem Sein durchschlägt. Proklos sagt, dass die Gründe bezüglich der von ihnen begründeten Reihen (σειρά) primär das seien, was die Dinge in der Reihe sekundär seien (P 97). Die Reihe der Dinge nimmt ihre Eigenheit, ihre Bestimmung, von ihrem ursprünglichen Grund her, hat aber diese Bestimmtheit “schwächer”. Der Grund *ist* diese Bestimmung, die Dinge *haben* diese Bestimmung (Proklos nennt an einigen Stellen Schönheit und Gleichheit als Beispiele dafür, P 22, P 63.).

Der für sich bestehende Grund (cf. P 75) ist zugleich überall und nirgendwo (P 98),³⁷ denn indem er sich allem mitteilt, ist er überall, indem er sich aber mit dem an einem Ort Seienden nie vermischt, ist er nirgends; er ist in keinem von dem, wovon er Grund ist, als Teil. Er ist dabei nicht etwa mit einem Teil von sich überall, mit einem anderen Teil nirgendwo, sondern als Ganzer ist er zugleich überall und nirgendwo.

Das, woran nichts teilhat, hat nicht einen weiteren Grund; es ist ungewordener Ursprung, sagt Proklos in P 99. Der erste Grund ist ἀμέθεκτος. Die Eigenheit, dass nichts an ihm partizipiert, kann er nicht von einem anderen übernehmen – dann wäre er in dieser Hinsicht ein Teilhabendes. Wohl aber kann er in anderer Hinsicht an etwas teilhaben. Diese Bestimmung ist dann für ihn keine primäre, und in Bezug auf diese kann durchaus etwas an ihm teilhaben. Dass nichts an ihm teilhat, ist der Sinn von “absolut, abgetrennt, separat” (χωριστόν).

Ein solcher unpartizipierter Grund ist am Anfang einer jeden Reihe, er ist eine Monade. Obwohl nichts an ihm teilhaben kann, ist er Grund, aber nur vermitteltweise (P 100). So kommt es, dass die Gründe ihrerseits eine Reihenfolge oder Rangordnung bilden. Was von mehr Grund ist, steht höher; je höher ein Grund ist, desto weniger gibt es davon (P 101).³⁸ „Höher“ heisst hier „näher der Einheit.“ Das Erste in einer Reihe, die Monade, ist zwar nicht begründet durch anderes,

³⁷ Dodds, 251, sehr informativ zur Fortwirkung dieses Motifs.

³⁸ Nach Dodds, 252–3, begründet Proklos die Priorität des Seins gegenüber dem Nous so: *... since the thinker, in order to think, must first exist ...* Es scheint mir unplausibel, dass Proklos hier das Argument von Descartes vorweggenommen hat, Proklos begründet jedenfalls die Priorität in diesem P dadurch, dass εἶναι von mehr Grund ist als νοεῖν, also durch den Begriffsumfang.

doch hängt es vom Ursprung von allem, der Einheit, ab. Wie alles Seiende von der Einheit her ist, so auch jede Reihe und ihr Erstes.

Die Monaden sind der Einheit analog. In dieser Beziehung können sie auf die Einheit zurückgeführt werden und sind nicht absoluter Ursprung. Sofern aber nichts an ihnen teilhat, sind sie selbst Ursprung. So muss unterschieden werden zwischen dem schlicht Ersten und dem relativ Ersten.

In P 101 wird die in PP 23–24 exponierte Struktur ἀμέθεκτον – μετεχόμενον – μετέχον auf die Hypostase des Nous angewendet. Proklos unterscheidet in dieser Hypostase den unpartizipierbaren Nous, die Monade, vom partizipierbaren und diesen vom partizipierenden; zugleich stellt er den Nous in eine Reihe (τάξις) mit Sein und Leben. Das ist gewiss einerseits eine Erinnerung an *Sophistes* 248e–249a, wo der Gast aus Elea Theaitet davon überzeugt, dass dem eigentlich Seienden (τῷ παντελῶς ὄντι) jedenfalls Vernunft und Leben (νοῦς, ζῳή) zugesprochen werden müssen. Zudem ist der Nous sozusagen die erste wirkliche Hypostase, sie hat jedenfalls einen gewissen Inhalt, die Einheit als Prinzip ist noch jenseits davon. Und schliesslich ist der Nous das, was uns Menschen am meisten interessieren muss, es ist das Höchste uns Menschen Erreichbare.

Das Teilgebende und das an etwas Teilhabende sind generell sekundär. Nach P 60 ist das, was Grund von mehr ist, höher, mächtiger, als das, was Grund von weniger ist, es ist näher beim Prinzip Einheit. In der Anwendung dieses Prinzips auf Nous – Leben – Sein in P 101 ergibt sich, das in der Reihe von Sein, Leben und Nous, Sein das Erste, Leben das Zweite und Nous das Dritte an hervorbringender Kraft ist, siehe Tabelle 9.8.

das, woran nichts teilhat

ist primär; Monade

	das, woran etwas teilhat ist sekundär	das Teilhabende
Sein (: ὄν)	das partizipierbare Sein ist von mehr Grund als das Leben, also prioritär gg Leben	es gibt mehr am Sein Teilhabendes als Lebendiges,
Leben	das partizipierbare Leben ist von mehr Grund als der Nous, also prioritär gg Nous	es gibt mehr am Leben Teilhabendes als am Nous Teilhabendes
Nous	der partizipierbare Nous	am Nous Teilhabendes; kleinster Begriffsumfang

Tabelle 9.8.: Verhältnis von Sein zu Leben und Nous, und zu dem je daran Teilhabenden

9.3.2. PP 102–112: Grundsätzliches zu den Seinsweisen in den Reihen von Sein, Leben, Nous

Der nun folgende Teil thematisiert die speziellen Seins- und Einheitsweisen des Seins, des Lebens, des Nous und des je darin Ersten.

Proklos nennt die Merkmale, die das je Seiende, Lebendige, Erkennende von Sein, Leben, Nous mitbekommt (P 102). Durch das Sein ist Seiendes begrenzt und unbegrenzt, durch das Leben kann Lebendiges sich selbst bewegen, dank des Nous hat Noetisches an Erkenntnis teil. In dieser Reihe Sein, Leben, Nous bestimmt das jeweils höhere Prinzip das je untere mit. Alles wie auch immer Seiende ist deshalb begrenzt und unbegrenzt, alles am Leben Teilhabende kann sich selbst bewegen – usw.

Ein Grundprinzip, das die Vergegenständlichung der einzelnen Seinsweisen zu Seiendem verhindern soll, lautet: “Alles ist in allem – aber in jedem in je eigener Weise” (P 103). Auch dies wird bezogen auf Nous, Leben, Sein. Nach diesem Prinzip sind im Nous auch Leben und Sein – aber noetischerweise –, im Leben sind auch Nous und Sein – aber in der Weise des Lebens–, im Sein sind auch Nous und Leben – aber seienderweise.³⁹

In P 103 erinnert Proklos an das in P 65 ausgesprochene Prinzip, das nun auf dieses Prinzip “Alles ist in allem ...” angewendet werden muss. Dort hiess es, dass jedes dem Grund gemäss, dem Dasein gemäss und der Teilhabe gemäss sei (d. h., dass jedes im Sinne des Grundes oder des Vorliegens oder der Teilhabe sei; oder auch, “Es ist so, wie es im Grund ist” – usw.) Deshalb ist in der jetzigen Rangfolge Sein – Leben – Nous im Sein alles “dem Grund gemäss”, im Leben ist das Sein der Teilhabe gemäss, der Nous dem Grund gemäss (aber in der Weise des Lebens); im Nous ist das vor ihm (Sein und Leben) der Teilhabe nach (aber in der Weise des Denkens).

Die folgende Propositionengruppe (PP 104–107) befasst sich mit den Massen des Seins dieser Reihen. Wie Dodds bemerkt, sind die PP 104, 106 und 107 Fortsetzung von PP 50 und 51. Jedes primär Ewige (etwa: “Aionartige”) hat Ewigkeit in Sein und Wirklichkeit (d. h. nicht nur in einem von beiden). Dabei meint “Sein” etwa “Wesen” oder alle Merkmale, die das Wesen ausmachen, “Wirklichkeit” die jeweilige Realisation des Wesens, denn was primär am Aion Anteil hat, hat nicht nur “in gewisser Weise” daran Anteil, sondern in jeder Weise. Oft ist auch Wirken als Übersetzung von ἐνέργεια in Betracht zu ziehen, denn manches hat seine Wirklichkeit im Wirken.

		I	II	III
ewig	dem Sein nach	+	–	+
ewig	dem Wirken, der Wirklichkeit nach	–	+	+

Tabelle 9.9.: Seinsweisen

Im Fall I ergäbe sich, dass der Aion die Wirklichkeit des Aionartigen nicht messen würde, er würde also gar nichts messen. Im Fall II wäre die Wirklichkeit mächtiger als das Sein, d. h., dass die Realisation von etwas Bestimmungen enthalten müsste, die in seinem Sein nicht schon vorgesehen sind, was unmöglich ist; so bleibt der Fall III, dass eben das Ewige sowohl dem Sein nach, d. h. mit allen möglichen Seinsbestimmungen, als auch der Wirklichkeit nach, also mit den Bestimmungen, die es faktisch hat, ewig ist.

In P 105 unterscheidet Proklos das Unsterbliche vom Ewigen. “Unsterblich” ist das, was immer am Leben teilhat, “ewig” ist das, was immer am Sein teilhat. Einiges vom Ewigen lebt aber gar nicht, also ist es zwar immer, ist aber doch nicht unsterblich. So umfasst Sein mehr als Leben (cf. P 191).

Das Mittlere zwischen dem absolut Ewigen und dem das Sein ganz in der Zeit Habenden ist das in gewisser Weise durch den Aion, in gewisser Weise durch die Zeit Bemessene. Das, wovon die Zeit das Sein umfasst und bemisst, ist völlig innerzeitlich, gerade auch der Wirklichkeit nach (P 106).

Es gibt also solches, dessen Sein durch den Aion, dessen Wirklichkeit aber durch die Zeit bemessen wird. Das ist das in P 107 genannte in gewisser Weise Ewige, in anderer Weise aber Innerzeitliche. Solches ist zugleich Seiendes und Werdendes. Daraus ergibt sich nun die in der Tabelle 9.11 dargestellte Rangfolge und Abhängigkeit.

Zuletzt geht Proklos auf die Frage ein, wie ein Einzelnes in einer τάξις (etwa: Ordnung, Struktur im Prinzip) an der Monade der unmittelbar übergeordneten διακόσμησις teilhaben kann (P 108), um das dann auf die Reihen des Nous, der

³⁹ Dodds, 254, sagt, dass ὄν – ζωή – νοῦς sowohl Aspekte von etwas als auch Stadien in der Entwicklung des Kosmos seien. Das scheint mit etwas zu weit zu gehen, im Text spricht Proklos jedenfalls nur von der gegenseitigen Implikation der drei Seins- und Einheitsweisen, nicht vom Hervorgang des Kosmos.

	Bemessung durch			
Sein	Aion	Aion	Zeit	Zeit
Wirklichkeit	Aion	Zeit	Aion	Zeit
	P 104: das primär Seiende	P 106 und 107	P 106: unmöglich	das Innerzeitliche

Tabelle 9.10.: Aion und Zeit als Mass des Seins

Seiendes vor dem Aion
Aion
primär Ewiges
was dem Sein nach an Aion, der Wirklichkeit nach an der Zeit teilhat
das nur Innerzeitliche

Tabelle 9.11.: Reihenfolge

Seele und des Körpers anzuwenden (PP 109–112). Ein Einzelnes kann an der unmittelbar über ihrer eigenen Ordnung liegenden Monade teilhaben dank der “dem Einzelnen eigenen Ganzheit”. Dass hiermit die Ganzheit, die es mit allen anderen Einzelnen seiner Art ausmacht, zu verstehen ist (und nicht etwa die Ganzheit des Einzelnen selbst), ist nach der Fortsetzung in den PP 108 und 109 klar.

Diese Teilhabe eines Einzelnen einer untergeordneten Reihe an der übergeordneten Ordnung kann aber auch vermittelt werden durch das Einzelne in der übergeordneten Diakosmesis, das in der Gesamtstruktur eine dem niedrigeren Teilhabenden analoge Position einnimmt. Nur so kann sich die Rückwendung des Ungleichen über Ähnliches vollziehen. Diese Frage der Vermittlung des Einzelnen mit der Einheit ist relevant, weil danach gefragt werden muss, wie die Einheit allem je Einzelnen vermittelt werden kann.

P 109 enthält die Anwendung von P 108 auf Nous, Seele, Körper. Der einzelne Nous hat teil an der ersten Henade über dem Nous, sowohl wegen und vermittels des Nous im Ganzen als auch wegen der Henade, die mit ihm die gleiche strukturelle Position (in einer anderen Ordnung) hat. Die einzelne Seele hat teil am Nous wegen der Seele im Ganzen und wegen des einzelnen Nous (in der übergeordneten Ordnung). Jeder einzelne Körper hat teil an der Seele wegen der Natur im Ganzen und wegen der einzelnen Seele. Der lebendige Körper generell und die Seele generell haben als Bestimmung “Teilhabe an Seele bzw. Nous”, aber der einzelne lebendige Körper hat zudem teil an einer einzelnen Seele – usw.

Das je Erste und mit der Monade Zusammenhängende einer bestimmten Reihe kann am je Übergeordneten einer anderen Reihe teilhaben, nicht aber das Sekundäre und weniger Vollkommene (P 110). Somit ergeben sich Unterschiede in den Reihen des Nous, der Seele und des Körpers. In jeder noetischen Reihe sind die einen Noes göttliche Noes und haben teil an den Göttern, die anderen sind nur Nous in der Vielheit (P 111). In jeder seelischen Reihe sind das eine nousartige Seelen, die anderen sind nur Seelen. In jeder körperlichen Reihe sind die einen beseelt, die anderen unbeseelt.

Innerhalb einer Reihe gibt es sehr wohl noch weitere Unterschiede der Vollkommenheit, und nur das Oberste einer Reihe hat Verbindung mit der je übergeordneten Reihe und Seinsweise. Das heisst, nur das Oberste einer Reihe ist zur Vermittlung der Einheit geeignet.

Nach P 112 hat das je Erste in einer Ordnung die Gestalt dessen vor ihm (= der entsprechenden Henade oder Monade), weil es daraus hervorgegangen ist. Es hat diese Gestalt in der Form, die seiner eigenen Bestehensweise, Seinsweise (hypostasis) zukommt oder angemessen ist.

10. PP 113–211: Spezieller Teil: Henaden, der Nous in der Vielheit, Seelen, Körper

Im zweiten, speziellen Teil werden die Prinzipien des ersten allgemeinen Teils angewendet. Es soll durchgeführt werden, wie die Einheit in den relativ stabilen Einheitsformen von Henaden, Nous, Seelen und Körpern an das Einzelne vermittelt wird. Folglich gliedert sich dieser Teil in die vier Abschnitte, die von den Henaden, vom Nous als Einzelem, von den Seelen und den Körpern handeln.

10.1. PP 113–165: Verhältnisse des Teilhabenden zu den Henaden

Der erste Abschnitt des zweiten Teils erweckt in besonderem Masse einen theologischen Anschein, denn hier ist unentwegt von Göttern die Rede. Wer allerdings genauer hinsieht, bemerkt, dass die Götter hier keineswegs eine religiöse, kultische oder theologische, sondern eine philosophische Rolle spielen; sie stehen für die Vermittlung der Einheit, insofern heissen die Götter Henaden und werden ausdrücklich mit diesen identifiziert (P 114).¹ Es scheint nicht, dass Proklos in diesem Abschnitt uns über das Wesen und die Tätigkeiten von Göttern informieren will, als das eigentliche Anliegen zeigt sich vielmehr eine Reflexion über das Verhältnis des Teilhabenden zum Teilgebenden.

Der Sinn dieses Verhältnisses lässt sich vielleicht durch einen Vergleich mit der “Schau” bei Plotin verdeutlichen. Wie es auch dort völlig verkehrt wäre, an zweierlei, an den Schauenden und an die von diesem getrennten aber angeschauten Dinge, zu denken, so auch hier. Es stehen sich nicht zwei Sphären von Dingen, Götter als Teilgebendes und anderes Seiendes als Teilhabendes, gegenüber, sondern, wie die “Schau” das Sein der Dinge ist, so ist hier die Teilhabe das Sein der Dinge. “Teilhabe” ist sehr wohl nur eine “poetische Metapher” (so Aristoteles zu Platon), eigentlich meint sie das Sein des Seienden und Werdenden, wobei dieses Sein sich vollzieht als {Verweilen – Hervorgang – Rückkehr}. (Auch, wenn im ersten Teil der *Stoicheiosis* von „begründen“ die Rede war, war das eine poetische Metapher.)

Auch die sehr häufige Rede davon, dass das Untere nur entsprechend seiner Kraft am Oberen teilhaben könne usw. kann nur metaphorisch sein, sonst müsste das Untere ja eine dem Teilgebenden gegenüber eigenständige Existenz haben.

Dieser Abschnitt (PP 113–165) ist dreigeteilt. Zunächst handelt Proklos von den Gemeinsamkeiten und den Unterschieden innerhalb der Henaden (PP 113–127), dann betrachtet er das Teilhabende in seiner Beziehung zu den Henaden (PP 128–140), und zuletzt spricht er von der “Vorsorge der Götter” als der Art und Weise, wie die Henaden dem Teilhabenden Einheit und damit Sein vermitteln (PP141–165).

¹ Grund dafür, Henaden einzuführen, ist für Dodds, 258–260, der Wunsch nach logischer Symmetrie, wenn es schon neben dem Nous viele *vóες* gibt, neben der Seele und der Natur im Singular auch Seelen und Naturen im Plural, dann muss es neben dem einen *év* eben auch Henaden geben. Zudem helfen sie beim Versuch, die grosse Kluft zwischen dem absolut Einem und der pluralischen Realität zu überwinden. Schliesslich haben sie auch eine theologische Funktion; Proklos, so denkt Dodds, wolle mit der Einführung der Henaden-Götter einen letzten Versuch machen, die alten griechischen Götter am Ende der Antike und bei bereits herrschendem Christentum wieder zu beleben, allerdings, wie Dodds sich ausdrückt nur in *this museum of metaphysical abstraction*.

10.1.1. PP 113–127: Gemeinsamkeiten und Unterschiede bei den Henaden

Proklos beginnt mit einer Wesensbestimmung der Henaden. Die Henaden sind Einheiten in sich (P 113) und einfach (P 127), aus den früheren PP 6 und 9 ist mitzunehmen, dass sie primär sind. Ihre wesentlichen Funktionen für das Teilhabende bestehen darin, dass sie Mass des Seins des Teilhabenden sind (P 117), sowie darin, dass sie Vorsehung ausüben (P 120). Dann folgen Angaben über die Arten der Henaden/Götter je nach ihrer eigenen Nähe zur Einheit (P 126) bzw. nach der Parallelität von Henaden und Seiendem (P 135; später, weil dort zusammen mit dem Seienden dargestellt).

Wir betrachten zuerst das Gemeinsame der Götter, dann deren Unterschiede. Kleine Überschneidungen in den Paragraphen sind dabei unvermeidbar.

Die grundlegende Wesensbestimmung aller Götter ist die, dass sie von der Art der Einheit sind, denn sie haben als ihren Grund die Einheit. Das Gute, die Einheit und Gott sind identisch (P 113). Somit können die Götter als von sich selbst her vollkommene Henaden bezeichnet werden (P114; wenn Proklos hier sagt, „wie vorher gezeigt“, ist damit wohl P 64 gemeint, denn $\alpha\upsilon\tau\omicron\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\varsigma$ kam bisher nur in P 64 vor; nachher erscheint es wieder in den PP 114, 115, 164). „Götter“ und „Henaden“ sind also äquivalent.²

Die Henaden sind transzendent gegenüber Sein, Leben, Nous (P115), und zwar in zweierlei Hinsicht. Einmal, weil Gott Henade, also primäre Einheit (cf. P 6) und nicht nur Geeintes ist, dann, weil Gott Erstes ist.³ Nur, dass die Henaden partizipierbar sind, unterscheidet sie noch von der Einheit selbst (P116). Partizipierbarkeit scheint somit der einzige Unterschied zwischen Einheit und Henade zu sein. An jedem Gott kann etwas teilhaben, an der Einheit selbst kann nichts teilhaben.

Nach einer ersten Gruppe von Wesensbestimmungen der Henaden, die sich durch den Charakter der Einheit ergeben, kommt eine zweite, denn die Henaden sind Mass des Seins des Seienden. Als Mass begrenzen sie das Viele und bemessen es (P 117). Gerade insofern, als die Henaden Mass des Seins sind, haben sie ihre Bestimmungen gemäss ihrer Eigenheit. Alles ist in ihnen in der Weise der Einheit und des „Über-dem-Sein“ (P 118).

Gemäss P 65 kann alles, was ist, nach den Hinsichten Grund, Dasein, Teilhabe betrachtet werden. Da jeder Gott etwas Erstes ist, ist ein Gott nicht der Teilhabe nach. Auch die Güte Gottes ist „über dem Sein.“ Im Falle der Götter sind Henade-Sein und Gut-Sein nicht unterschiedene Hinsichten am selben, sie sind äquivalent (P119).

Zu Wesen und Funktion der Henaden gehört nach der Einheit und der Massfunktion als Drittes das Vorsehen. Alles Gute kommt allem anderen zu indem ihm das erste Gute durch die Vorsehung der Götter vermittelt wird (P 120).

Götter haben die Gutheit als Dasein, als einigende Kraft und als für das Zweite unfassbares Wissen. Die Götter sind alles Seiende der von ihnen besorgten Ganzheiten je vorweg. Das ist ihre Macht. Dieselbe Aussage wird unten in Bezug auf den Nous und die Seele wiederholt. Das Wissen der Henaden (Götter) ist von der Form der Einheit, denn es ermöglicht alles andere Wissen überhaupt; es ist gleichsam eine Ur-Synthesis; das eigentliche Wesen der Götter jedoch ist ihre Gutheit (P 121).⁴

Das Besorgen des Seienden gibt den Göttern sozusagen einen Kontakt mit Niedrigerem, als sie sind, damit die Gefahr der Verunreinigung. Deshalb sorgt Proklos für einen Abstand des Göttlichen von dem durch es Besorgten. Wer das religiös-realistisch nimmt, landet in den Bahnen der Tradition. Das muss nicht sein. Die Hinweise, die Proklos gibt,

² Für den lockeren Gebrauch von $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ weist Dodds, 261, auf *Theol. Plat.* I, XXVII, 63ff. hin.

³ Zu den Ausdrücken, die nach dem Muster $\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\nu\iota\ \acute{\epsilon}\iota\upsilon\alpha\iota$ gebildet sind, cf. Sonderegger, 2012, 186–190.

⁴ Mit den Merkmalen der Gutheit, der Macht und des Wissens der Götter bereitet Proklos die Allmacht und das Allwissen des christlichen Gottes vor, Dodds, 264, zu P 121.

zielen vielmehr darauf ab, die Einheitsformen nicht mit den vereinheitlichen *Dingen* zu vermischen. Vielleicht kann das mit dem Unterschied zwischen den “reinen Formen der Sinnlichkeit” und dem faktisch Sinnlichen bei Kant verglichen werden. Hier, bei Proklos, wäre es der Unterschied zwischen der Einheit und dem Einheitlichen. Für diese Unterscheidung führt Proklos mehrere Argumente an.

Das Göttliche sorgt für das Zweite, wird aber von diesem dadurch in keiner Weise affiziert: “Sie strahlen allem Seienden durch ihr Vorweg-Sein das Gute ein”. Die Unterschiede des Guten im Seienden stammen nicht von den verschiedenen Weisen der Austeilung durch die Götter, sondern von den unterschiedlichen Weisen des Aufnehmens durch das Seiende. Alles andere hat die Bestimmungen der Götter nach Massgabe seiner Fähigkeit, sie aufzunehmen (P 122).⁵

Das Göttliche ist unsagbar und unerkennbar je als es selbst, lediglich durch das von ihm Besorgte können Schlüsse auf das Besorgende gezogen werden. Das Erste hingegen ist auch in dieser Weise nicht erfassbar, da nichts an ihm teilhat. Es kann weder durch Meinung (wie Wahrnehmbares) noch intuitiv (wie seienderweise Seiendes), noch diskursiv (wie das, was zwischen diesen Beiden liegt) erfasst werden. Erkennbar ist nur, was Wirkungen im Teilhabenden hat (P 123).⁶

Es ist eine Folge der Grundeinsicht, dass “alles in allem, aber in jedem in seiner je eigenen Weise ist”, dass jede Henade unzerteilt das Teilartige erkennt, unzeitlich das Innerzeitliche, notwendigerweise das Kontingente, unveränderlich das Veränderliche – usw. In gleicher Weise unterscheiden sich auch das Sein der Henade (Gottes) und das Sein des Teilhabenden (P 124). Jeder Gott geht Gutes austeilend durch seine ganze Reihe, bleibt aber dabei völlig in sich (P 125). Je näher die Henade (Gott) der Einheit ist, umso allgemeiner ist sie, je weiter weg sie ist, umso individueller (P 126). Auch hier wird der quantitative Zusammenhang zwischen Nähe zur Einheit und Anzahl von Exemplaren wirksam. Von je mehr ein Gott Grund ist, desto näher ist er der Einheit, und desto weniger gibt es anzahlmässig davon, aber Henaden sind alle (PP 114 und 126). Alles Göttliche ist primär und einfach und daher *ἄτοκός*, sich selbst genügend (cf. PP 9 und 127).

So weit die gemeinsamen Bestimmungen der Henaden bzw. Götter. Nun eine Liste einiger Unterschiede: Der entscheidende Unterschied zwischen den Henaden und der Einheit bestehe darin, sagt Proklos, dass die Henaden partizipierbar sind, die Einheit selbst nicht (P 116). Damit hängt zusammen, dass das, was die Einheit schlicht ist (eben Einheit), die Henaden nur in gewisser Weise sind. Sie repräsentieren also die ersten Modi oder Weisen der Einheit. Dass die Henaden umso allgemeiner sind, je näher sie der Einheit sind, wurde schon unter den Gemeinsamkeiten gesagt, es kann hier unter dem Gesichtspunkt des Unterschieds wiederholt werden (P 126). Mit diesem Unterschied hängt es zusammen, dass es allgemeinere und speziellere Götter gibt, worauf Proklos in P 150 zurückkommt. Im letzten Teil kommt Proklos nochmals speziell auf die Unterscheidungen innerhalb der Götter zu sprechen, deshalb soll hier nur die eine Unterscheidung von P 158 genannt werden, die übrigen werden *suo loco* behandelt. Die Götter bzw. Henaden unterscheiden sich insofern, als sie Gründe sind. Es gibt Henaden, die “hinaufführende Gründe” sind, andere, die “reinigende” sind, und solche, die das Sich-zurück-Wenden verursachen. – Bei den hinaufführenden Gründen darf man vielleicht an eine Funktion denken, die jener der Götter analog ist, die Platon im *Phaidros* darstellt. Dort folgen Gruppen von Seelen je nach ihrer Verwandtschaft einem spezifischen Gott; wie Proklos braucht auch Platon die Götter in metaphorischer Funktion. – Die Götter geben dem je Seienden seine Einheit. “Reinigende Gründe” stellen sicher, dass das begründende Obere nicht befleckt wird durch das begründete Untere. Aus der Metaphorik herausgenommen heisst das, dass Ober- und Unterbegriffe und Ebenen und Meta-Ebenen nicht vermengt werden dürfen. Obwohl Verbleib, Ausgang und Rückkehr nur Momente des *einen* Seins eines Seienden sind, kann man die Rückkehr gleichsam herausheben und als Höhepunkt des Seins darstellen. Möglicherweise deshalb spricht Proklos hier von entsprechenden Göttern, die in diesem Sinne Gründe sind.

⁵ Proklos ist bemüht, das Dilemma zu umgehen, dass die Götter zwar Vorsorge für die Welt tragen, dadurch aber doch nicht belästigt werden (Einwand von Epikur), Dodds, 264. – Es folgt aber daraus das Problem, dass das Rezipierende eine gewisse Selbständigkeit haben muss.

⁶ Dodds, 265, bringt P 123 in Zusammenhang mit dem Motiv des ‘Unbekannten Gottes,’ siehe auch seine Appendix I.

10.1.2. PP 128–140 Das Teilhabende

In diesem Unterabschnitt stellt Proklos zuerst die Arten der Teilhabe und des Teilhabenden dar (P 128), dann die Rangordnung dieser Arten (Exposition: P 129; Resultat: PP 138 und 139, sowie später noch einmal PP 162–165) mit entsprechenden Bemerkungen zu dieser Rangordnung (PP 130ff.). Nach der Darstellung der Rangordnung in P 139 folgt die Feststellung der durchgängigen Wirkung der Götter hin bis zum letzten (P 140).

Was an den Vermittlern von Einheit, den Göttern, partizipiert, tut das entweder unmittelbar oder vermittelt. Unmittelbar partizipiert, was mehr einheitsartig ist (geeinte Vielheit), vermittelt partizipiert Ferneres (zerteilte Vielheit). Somit kann Proklos eine Reihenfolge dessen aufstellen, was am Göttlichen teilhat oder durch es vermittelt wird (P 129):

Henade	Gott
Nous	das Göttlichste
Seele	göttlich
Körper	gottartig

Tabelle 10.1.: Gott und Göttliches

Die Abstände in dieser Ordnung sind nicht linear, sondern gleichsam logarithmisch, das Erste in einer göttlichen Ordnung überragt das Zweite mehr als dieses das Dritte usw. (P 130). Grund dafür ist, dass für das Weiterentfernte das Vermitteln eine Schwächung der eigenen Kraft bedeutet, nicht aber für das je Erste. Die Henade ist im eigentlichen Sinne oder “primär” das, was das je Teilhabende vermittelterweise ist (P 131). Die Ordnungen der Henaden sind durch eine Vermittlung miteinander verknüpft, und zwar durch eine umso engere Vermittlung, je einheitlicher sie sind (P 132).

Allen Götter gemeinsam ist, dass sie “selbst-tätige Henaden” und “Einheit-schaffende Gutheiten” sind. Sie unterscheiden sich aber vom Ersten, das schlicht das Gute und schlicht die Einheit ist. Alles andere ist nur eine gewisse Gutheit und eine gewisse Einheit oder “etwas Gutes” und “eine bestimmte Einheit” (P 133). Die schlichte Einheit kann als die Einheit, formal gesehen, verstanden werden, die bestimmte Einheit als eine materiale Einheit.

Der göttliche Nous hat eine Doppelnatur. Als Nous denkt er, und als Gott sorgt er vor. Gott, aber auch der Nous, erfüllt alles mit Gutem, indem er es mit dem je vor ihm vereinigt. Ein Unterschied zwischen dem Guten und dem Nous besteht darin, dass nicht alles nach dem Nous strebt (deshalb hat nicht alles an diesem teil), wohl aber alles nach dem Guten (deshalb hat alles an diesem teil, P 134).

An jeder göttlichen Henade partizipiert ein Seiendes unmittelbar (P 135). Die Anzahl göttlicher Henaden und die Gattungen des Seienden, die an einer solchen teilhaben, entsprechen sich, sie sind koextensiv, denn die Teilhabe des Teilhabenden geht genau auf je eine Eigenheit dessen, woran es partizipiert. Ein Seiendes partizipiert nicht an mehreren Henaden, und an einer Henade wird nicht von Seiendem verschiedener Art partizipiert. Das bedeutet, dass Teilhabe der Gattung oder Art an der Henade eine Eins-zu-eins-Funktion ist. Auch hier geht es um die Reinhaltung des Begriffs. Je allgemeiner und je näher beim Ersten ein Gott ist, eine umso allgemeinere Gattung des Seienden hat an ihm teil. Die Nähe zur Einheit (d. h. die je strengere Weise von Einheit) bewirkt bei der Henade und beim Teilhabenden gleicherweise Allgemeinheit (P 136).

Das Seiende wird zugleich durch die Henade und die Einheit “aufgestellt”. Von der Einheit stammt das Sein, das Zusammengewachsen-Sein von der Henade. Hier wirkt sich das Gesetz der Transitivität des Begründens aus (P 137; cf. 157).

Das an den Göttern Teilhabende kommt in eine Rangordnung. In dieser ist das Sein das höchste Teilhabende, denn es ist allgemeiner als Nous und Leben (cf. P 101; Nous und Leben setzen Sein voraus), und es ist Grund vom Meisten.⁷ “Sein” hat eine grössere Einheit als Nous und Leben. Vor ihm ist nichts mehr ausser Einheit. Das Seiende ist “einheitliche Vielheit”, sofern es begrenzt und unbegrenzt ist (P 138).

Diese Rangordnung zieht sich weiter, denn das an den göttlichen Henaden Teilhabende fängt zwar mit dem Seienden an, geht aber über verschieden Formen der Einheit weiter bis zur körperlichen Natur. Das Oberste in jeder Gattung (gemeint Körper, Seele, Nous in der Vielheit) gehört jeweils den Göttern. Deshalb gibt es das Göttliche sowohl körperlich als auch seelisch und geistig. Das ist das sekundär Göttliche, das primär Göttliche sind die Henaden (P 139).

Die Kraft der Götter geht durch alle Vermittlungen hindurch bis zum Letzten (P 140). Das ist auch der Grund dafür, dass sogar noch das “Letzte” seine Vermittlung mit der Einheit bekommen kann.

10.1.3. PP 141–165: Vorsehen als Wesen des Göttlichen

Der letzte Unterabschnitt zu den Henaden bietet Überlegungen an zur Frage, wie die Götter ihre Ordnung “aufstellen”, d. h., wie sie ihre Bestimmungen in ihrer Ordnung “durchsetzen” oder kurz, wie die Henaden dem Teilhabenden Einheit und Sein vermitteln. Die Art und Weise, wie sie das tun, wird als “Vorsehung” bezeichnet.⁸ Einige Probleme, die sich aus dem Kontakt mit Untergeordnetem ergeben, behandelt Proklos in den Paragraphen zur Reinheit, zum Schutz, zur Vollkommenheit und zum Leben der Henaden (PP 141 ff.). Die Einheit der Ordnung entsteht a) durch das Erste darin (PP 148–150), b) durch die durchgängige Vermittlung und schliesslich c) durch die Rückwendung. Dass man bei diesem “Aufstellen” der Ordnung nicht an die *causa efficiens* denken soll, versucht Proklos anzuzeigen, indem er auf das “Väterliche” als Grund hinwies (PP 151 ff.). Dies war ja gerade kein Hinweis auf das geschlechtliche Reproduzieren, sondern ein Hinweis auf die Synthesis; “Vater” ist Metapher dafür, dass je und je die grösstmögliche Einheit vermittelt wird.

Proklos’ Versuch, seine Leser vom kruden Realismus abzulenken, hat leider bis heute wenig Erfolg gehabt.

In den abschliessenden PP 152–165 sammelt Proklos die Resultate in den Bemerkungen zum seienderweise Seienden, zur Frage, woran der Nous, die Seele und die Körper teilhaben.

Die göttliche Vorsehung ist gegenüber dem Besorgten dem Dasein nach und ihrer eigenen Bestimmung nach transzendent, aber als in die gleiche Reihe gehörig auch verbunden (P 141). Die Götter sind bei allem in gleicher Weise gegenwärtig, aber dieses kann die Götter nicht in gleicher Weise, sondern nur je nach seiner ihm eigenen Fähigkeit, aufnehmen. Der Unterschied dafür liegt beim Teilhabenden, nicht bei den Göttern (P 142). Nichts kann den Eintritt und die Erleuchtung des Göttlichen in etwas verhindern. Beispielsweise kann der Körper den Eintritt göttlichen Lichts in die Seele nicht verhindern, wenn diese dafür geeignet ist (P 143).

Die Arten des Seienden, seine unterschiedlichen Gruppen, sowie die Arten und Gruppen der Götter, sind, wie oben gesagt, koextensiv. Was nicht in irgendeiner Weise durch die Götter besorgt wird, wird Nichtseiendes (P 144; cf. P 135).

Die Bestimmungen (Eigenheiten, ἰδιότητες) der Götter setzen sich in der ganzen Ordnung des Besorgten durch, also in der Reihe des Seienden und des nachfolgenden werdenden bis hin zum Unbelebten. Als Beispiele solcher Eigentümlich-

⁷ Siehe die spätere mittelalterliche These, *esse est primum creatum*. Hierzu siehe Vortrag von Henryk Anzulewicz (Albertus-Magnus-Institut Bonn), gehalten 6. November 2021, „Creatum primum potius est esse quam ens vel entitas. Wesen des ersten Geschaffenen gemäss der 4. Prop. des *Liber de causis* im Verständnis des Albertus Magnus,“ an der im November 2021 von Dragos Calma (University College Dublin) and Maria Evelina Malgieri (Università di Torino) organisierten Konferenz *Being, The First Created Thing. Sources and Reception of the Book of Causes*, Prop. IV.

⁸ Zur *providence universelle* als Grundprinzip der Hierarchie bei Petrizi siehe Lela Alexidzé, *Relire* ..., p. 86.

keiten nennt Proklos Reinheit, Schutz, Vervollkommnung, Leben spenden (P 145, cf. P 140).⁹ Als Beleg für das Alter seiner These “Alles ist voll von Göttern” zitiert Proklos hier Thales.¹⁰

Die Resultate der “göttlichen Hervorgänge” kehren zu ihren Ursprüngen zurück. Der Endpunkt kommt wie auf einem Kreis zu seinem Anfangspunkt zurück.¹¹

Nicht nur das Einzelne wendet sich jeweils zurück zu seinem Anfang, sondern auch die ganzen Reihen. Durch diese Rückwendung des Endes zum Anfang wird die Reihe *eine* (P 146).

Auch der folgende Paragraph befasst sich noch mit dem Thema der Vermittlung. Was in einer göttlichen Ordnung zuoberst ist, gleicht sich dem unmittelbar angrenzend Darüberliegenden an, oder – generell – das Oberste des je Nachfolgenden schliesst an das Unterste des je Vorgehenden an (P 147).

Somit ist die Einheit der göttlichen Ordnung dreifach begründet. Zunächst durch das Erste in dieser Ordnung, von dem alles ausgeht, dann durch die durchgängige Vermittlung (Transitivität) und schliesslich durch die Rückwendung. Der höchste Punkt der Ordnung (: das Prinzip Einheit) teilt seine Einheit der ganzen Ordnung mit, die Vermittlung durchzieht und verbindet alles, das Ende wendet sich zum Anfang zurück und gleicht sich so dem Anfang an. Die ganze Ordnung der Welt ist somit eine und einheitlich (P 148).

Es folgen einige quantitative Betrachtungen zu den Verhältnissen zwischen den Göttern. Die Menge göttlicher Monaden ist begrenzt, weil sie der Einheit nahe stehen (P 149). Das je Zweite in den Ordnungen kann mehr oder weniger vom Ersten übernehmen; nicht jedes kann alles übernehmen, sondern jedes übernimmt, was es kann, gemäss seiner eigenen Kraft (P 150). Es gibt allgemeinere und individuellere Götter, jene sind kräftiger als diese (P 150, cf. P 126).

Die nächsten Paragraphen sprechen vom Wirken der Götter. Was unter den Göttern primär wirkt, ist das Väterliche, d. h. die Einheit und das Einigende; dieses hat die Position des Guten. Die väterliche Art bringt alles aus sich selbst hervor und ordnet es. Auch unter den väterlichen Göttern gibt es allgemeinere und individuellere. In jeder Ordnung muss es einen väterlichen Gott geben (P 151).¹² Es ist klar, dass hier nicht materielle Produktion, Schöpfung und dergleichen gemeint sind, sondern Vermittlung und Einhaltung der Struktur. Auch das “Erzeugen” gehört lediglich in den metaphorischen Bereich. Das Erzeugende bei den Göttern hat unendliche Macht, es führt das, was zum Dasein kommt, aus den verborgenen Gründen zum offenbaren Dasein und gibt seine Zeugungsfähigkeit, seine Kraft zur Einigung, dem Hervorgehenden weiter (P 152).

Die Vollkommenheit der Götter ist Grund der göttlichen Vollkommenheiten, die im Seienden vorkommen. Die Vollkommenheit hat Abstufungen wie die Götter selbst (P 153; cf. PP 140 und 145). Das Beschützende und Bewahrende bei den Göttern beschützt und bewahrt alles im Zweiten. “Schutz” meint das Mass der Ordnung (P 154). Das Zeugen beschränkt sich nicht auf Lebendiges. Das Erzeugen überhaupt ist genereller und dem Ersten näher als Leben-Erzeugen (P 155).

⁹ Dodds *ad loc.* bezieht das direkt auf die Theurgie: *Prop. 145 makes it clear that one purpose of the preceding proposition is to provide a philosophical basis for the practice of theurgy*, fügt allerdings korrekterweise bei, dass von Theurgie in der *Stoicheiosis* nie die Rede sei.

¹⁰ Aristoteles, *De Anima*, 411a8, Platon, *Nomoi*, X, 899B.

¹¹ Siehe P 33, “kreisartige Wirklichkeit”; zum Bild des Kreises und der Kugel cf. Parmenides, 28B DK, und Heraklit; Hegel, *Encyclopaedia*:

P 15 Jeder der Teile der Philosophie ist ein philosophisches Ganzes, ein sich in sich selbst schliessender Kreis, aber die philosophische Idee ist darin in einer besonderen Bestimmtheit oder Elemente. Der einzelne Kreis durchbricht darum, weil er in sich Totalität ist, auch die Schranke seines Elements und begründet eine weitere Sphäre; das Ganze stellt sich daher als ein Kreis von Kreisen dar, deren jeder ein notwendiges Moment ist, so dass das System ihrer eigentümlichen Elemente die ganze Idee ausmacht, die ebenso in jedem einzelnen erscheint.

¹² Dodds, 278, gibt Verbindungen der göttlichen Attribute, die in den PP 151–159 dargestellt werden, mit *μονή – πρόοδος – ἐπιστροφή* an.

Was “Grund der Reinheit” ist, hat einen engeren Begriffsumfang als das, was “Grund der Bewahrung” ist. Schutz und Bewahren stehen deshalb höher und sind allgemeiner als Reinheit. Sofern die Götter rein sind, sind sie mit dem Geringeren, das sie besorgen und beschützen, unvermischt; sofern sie schützen, halten sie alles in der Einheit zusammen. “Reinheit” unterscheidet Höheres und Geringeres (P 156).

Der väterliche Grund stattet alles mit Sein aus und bringt das Seiende zum Dasein. Der herstellende Grund ist vor dem Zusammengesetzten, er gehört in dieselbe Reihe wie das Väterliche, ist aber individueller. Sowohl das Väterliche wie das Herstellende begrenzen, insofern gehören beide Arten von Gründen zusammen. Aber das Herstellende führt in die Vielheit, das Väterliche hält die Hervorgänge einheitsartig zusammen, steht also höher. Das Herstellende macht das Eidos, das Väterliche das Sein (οὐσία). Auch aus diesem Grund ist das Väterliche allgemeiner und höher (P 157; cf. 137).

Die Götter sind in drei verschiedenen Weisen Grund, nämlich, indem sie etwas hinaufführen, etwas reinigen und etwas zum Sich-Zurückwenden bringen. Das Hinaufführende steht vor dem Reinigenden. Dieses hebt etwas nur ab vom Geringeren, jenes bringt es dem Höheren näher. Das Hinaufführende ist aber seinerseits individueller und damit geringer als der Sich-Zurückwendende, denn das Sich-Zurückwendende wendet sich entweder auf sich selbst oder zum Höheren zurück, das Hinaufführende aber nur zum Höheren (P 158).

Zwar sind alle Ordnungen von Göttern von ihren ersten Ursprüngen her bestimmt, d. h. sowohl von der Grenze als auch von der Unbegrenztheit her, aber die eine Ordnung eher von diesem, die andere von jenem. Entsprechend herrschen in den jeweiligen Ordnungen Grenze oder Unbegrenztheit vor (P 159).

Der göttliche Nous ist einheitsartig, vollendet, Nous im primären Sinn; er führt von sich selbst her die Nous-Vielheit hervor (P 160, cf. P 134)

Am seienderweise Seienden hat nichts teil. Es ist das Erste, das an der göttlichen Einigung teilhat, es erfüllt den Nous und ist deshalb höher als dieser (cf. P 101). Das Seiende kann ohne Nous sein, aber nicht umgekehrt. Das Seiende ist ein νοητόν, weil es den Nous mit sich erfüllt (P 161).

Den Schluss dieser Paragraphenfolge bilden die Paragraphen zur Ordnung der Henaden. Das ist auch gleichsam eine Sammlung der wichtigsten Resultate. Die übrigen Weisen der Einheit werden hier mit den Henaden in Beziehung gesetzt.

Die Henaden, die das seienderweise Seiende erleuchten, sind unerkennbar, geheim und geistig. Von dem von ihnen Abhängigen her, durch die Veränderungen des an ihnen Teilhabenden, können allerdings Rückschlüsse auf sie gezogen werden. Vermittels des seienderweise Seienden werden auch die Götter zu einem Denkbaren, obwohl nichts an ihnen teilhat und sie vor dem Nous sind (P 162). Alle Henaden, an denen der Nous teilhat, an dem seinerseits selbst nichts teilhat, sind nousartig. Nousartig bedeutet in diesem Fall, dass sie den Nous erzeugen (P 163). Die Henaden, an denen die Seele partizipiert, an der selbst nichts partizipiert, sind überkosmisch, denn diese unpartizipierte Seele ist selbst dem Kosmos gegenüber jenseitig (P 164). Die Henaden, an denen wahrnehmbare Körper partizipieren, sind innerkosmisch (P 165).¹³

So geht alles Sein über Vermittlungen. Der Nous beispielsweise kann für einen Körper nur mittels der Seele da sein, die Seele kann mit der Gottheit nur durch den Nous verknüpft sein. So gibt es Henaden, die den Kosmos als sichtbaren Körper vergöttlichen. Diese Körper sind nicht von sich selbst her göttlich, sondern dank der Seele sind sie sich selbst bewegend, durch den Nous sind sie immer sich selbst gleich, und göttlich sind sie dank der Einigung.

¹³ Dodds sagt, 282, zu den PP 162–165, dass Proklos hier versuche, die traditionellen Anschauungen über die Götter in ein System zu bringen.

10.2. PP 166–183: Der Nous, an dem nichts teilhat, und der je einzelne Nous, an dem etwas teilhat

Der nun beginnende neue Abschnitt ist rein schon durch die Formulierung vom vorherigen durch die Wendung $\pi\acute{\alpha}\varsigma\ \nu\omicron\upsilon\varsigma$ (mit leichten und seltenen Abwandlungen davon) abgehoben, die am Anfang jedes Paragraphen dieser Gruppe steht (bis P 183). Dasselbe wird ab P 184 für die Seele der Fall sein, wo jeder Paragraph mit $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\ \psi\upsilon\chi\eta$ und Abwandlungen davon beginnt.

Proklos beginnt mit der Unterscheidung im Nous, dass am ersten und singularischen Nous nichts teilhaben kann, sehr wohl aber am Nous in der Vielheit, d. h. an der je einzelnen und individuellen Vernunft (P 166). Dies ist der erste und auch der Hauptunterschied im Nous. Das bedeutet, dass etwas nur am je einzelnen Nous teilhaben kann, nicht aber am ersten, einzigen und eigentlichen Nous. Der erste Nous steht über dem Nous in der Vielheit, an jenem hat nichts teil, doch diese erleuchten sowohl die überkosmischen wie auch die innerkosmischen Seelen.

In den Henaden bilden Sein, Denken und Erkennen noch je besondere Einheiten, durch den Nous in der Vielheit vermittelt sich dieses jenem, das zwar nicht in dieser Weise einheitlich sein kann, nun aber, dank des Nous in der Vielheit, doch sein, denken und erkennen kann. Der Weg der Vermittlung geht vom singulären Nous zum je einzelnen Nous, von diesen zur überweltlichen Seele, dann zu den innerkosmischen Seelen. In dieser Weise hat das Innerweltliche eine Möglichkeit, in einer Reihe der Vermittlungen eine Position im System zu gewinnen. Am Nous im Singular kann nichts teilhaben, weil das System selbst nicht verdinglicht werden kann, am Nous in der Vielheit aber sehr wohl, die Systempunkte vereinzeln sich; an der überweltlichen Seele im Singular wiederum nichts, hingegen an den innerweltlichen Seelen in der Vielheit.

Nach dieser Hauptunterscheidung im Nous spricht Proklos von den Tätigkeiten des Nous (PP 167–170), und davon, was er ist (PP 171–173). Daraufhin erläutert er die Identität von Sein und Denken im Nous (P 174).¹⁴

Während die Henaden die Ordnung überhaupt (oder formal) enthalten, ist die Ausführung der Ordnung in der Weise des je einzelnen Nous, der Seelen und der Körper die Konkretisierung davon. Proklos folgt dabei der in den PP 20 und 129 gegebenen Grundordnung. Das beantwortet die Frage danach, weshalb es denn überhaupt – nach der Darstellung der Ordnung durch die Henaden und den Unterscheidungen dessen, was in verschiedener Weise an diesen teilhaben kann – jetzt noch der Darstellung der noetischen Ordnung bedarf.

Nous, Seele, Körper sind das an den Henaden Teilhabende. Sie stellen ihrerseits unterschiedliche Seins- und Einheitsweisen dar, Regionen unterschiedlichen Seins. Der Nous hat die aionische Weise mit den Charakteren “zugleich ganz” und “total, vollständig, ganzheitlich”, die Seele das Belebende, der Körper das Unbelebte.

Es soll nicht vergessen werden, dass auch die Darstellung in diesem zweiten Teil, die Darstellung des Nous in der Vielheit, der Seelen und der für die Seelen passenden Körper, keine Ableitung des einen aus dem anderen ist. Hauptpunkt ist und bleibt der Gedanke, dass sich vermittels der Seelen und des Nous in der Vielheit überhaupt ein Weg zeigen lässt, dass und wie auch “das Letzte” und Unterste noch an der Einheit teilhaben kann und mit ihr vermittelt ist.

Für die Frage, wie der Nous Einheit und Sein weiter vermitteln kann, aufgrund welcher eigenen “Beschaffenheiten” er das zu tun vermag, nennt Proklos in den folgenden Paragraphen zunächst, was der Nous denkt, dann, was er ist.

Der Nous denkt sich selbst (P 167). Das ist seine wichtigste und wesentlichste Bestimmung. Der erste Nous denkt ausschliesslich sich selbst, die anderen denken sich selbst als das, was sie je selbst sind, aber zugleich auch, woher sie sind, also den Nous vor ihnen. Da jeder Nous sich selbst als begründet erkennt, erkennt er auch den Nous über sich als Grund von sich durch sich selbst. Zudem denkt er auch alles nach sich. Dadurch wendet er sich aber auf Geringeres. Er erkennt

¹⁴ Manches ist hier nahe bei *Metaphysik A*.

dieses deshalb nicht als solches, sondern nur so, wie er der Grund davon ist (als System, nicht als *causa efficiens*) ist, denn er weiss eigentlich nur, was in ihm ist. Der Nous ist der Anfang der Konkretisierung des Prinzips Einheit.

Der Nous denkt und weiss auch, dass er denkt. Er teilt sich aber deswegen nicht etwa in zwei, so dass er gleichsam, modern ausgedrückt, Subjekt und Objekt würde. Die Einheit der Reflexion bleibt damit gewahrt (P 168). Die “Gleichzeitigkeit” oder Un-Unterschiedenheit von {Verweilen – Hervorgang – Rückkehr} drückt sich damit aus und auch die Einheit des Reflexion als “Selbstbewusstsein”.

Er hat die Seinsweise des Aion (P 169). Dadurch ist er “zugleich ganz” und hat den Charakter der Totalität (P 180); nicht nur sein Sein, auch seine Kraft und seine Wirklichkeit sind in dieser Weise. Das Sein des Nous ist also von der Art des Aion. Der Aion bezeichnet hier, wie immer, eine Seinsweise, nicht eine Art von Dauer oder Zeit.¹⁵

Dodds interpretiert im Kommentar das Sein (er übersetzt οὐσία mit *existence*) als den Inhalt (= das Gedachte), die Macht als Denkkraft, die Aktivität als den Denkkakt des Nous. Wenn man οὐσία, δύναμις und ἐνέργεια leicht anders auffasst und mit Sein, Macht und Wirken bzw. Wirklichkeit übersetzt, dann ist unter οὐσία die aionische Seinsweise des “zugleich ganz” zu verstehen, dies ist das Sein des Nous als System überhaupt. Der Nous als Macht meint die Macht und Kraft des Systems, allem aionisch (und nicht nur zeitlich) Einheit zu vermitteln. Der Nous als sich selbst Denkender ist die Ordnung als System. Weil das System Ordnung und nicht Geordnetes ist, bedarf es zur Ordnung keines weiteren Ordnenen. Es braucht nicht noch ein zweites System, um dem System Ordnung beizubringen, das System ist selbst schon die Ordnung; metaphorisch ausgedrückt: Der Nous denkt sich selbst. Das ist sowohl das was er tut, sein Wirken, und in diesem Wirken hat er seine Wirklichkeit.

Nach P 167 ergibt sich, dass, wenn Nous und Noeton identisch sind, auch νόησις mit Nous und νοητόν identisch sind, denn die Noesis ist “in der Mitte” von beiden.

Allerdings kann die Einheit von Denken und Sein, die dadurch entsteht, wiederum verschiedene Weisen haben, so wie der Nous sich in verschiedenen Weisen der Einheit realisieren kann. Er denkt alles zugleich (P 170). Auch dies wiederum in verschiedener Weise. Der erste Nous denkt alles schlicht zugleich, der je einzelne Nous denkt zwar auch alles, aber je einzeln oder eines nach dem anderen.

Der Nous ist ohne Grösse, ohne Körper, ohne Bewegung und ohne Teile (P 171), denn er wendet sich auf sich selbst zurück (PP 15 und 167). Er ist aber aionartig (P 169; cf. Aristoteles, *Metaphysik* XII 6, 1071b20), und dies so, dass er die Vielheit in sich vereint hat (cf. PP 62, 113, 160).

Proklos erläutert den Sinn von „Der Nous ist alles“ in P 173. Der Nous ist das vor ihm der Teilhabe nach, und das nach ihm dem Grund nach, beides aber in nousartiger, also in seiner eigenen Weise. Das, wovon er Grund ist, was er “aufstellt”, ins Dasein bringt, stellt er durch blosses νοεῖν auf.¹⁶ Deshalb sind Sein und Denken (nicht als διόνοια, sondern als νοεῖν) im Falle des Nous Eines. Er stellt alles auf als systematische Ganzheit, und er ist selbst dieses System.

Proklos geht nun (P 175) auf die Partizipation am Nous ein. Was am Nous teilhat, hat sowohl dem Sein wie auch dem Wirken nach an ihm teil. Was die ganze Zeit der νόησις fähig ist, hat in höherer Weise am Nous teil als das, was, wie die Seele, dies nur gelegentlich kann.

In den PP 176–178 wird das Verhältnis zwischen dem Nous und den Eide thematisch. Zunächst erläutert Proklos die Identität und Differenz der beiden. Die nousartigen Eide sind sowohl je ineinander als auch je für sich (cf. Platon, *Sophistes*). Der Nous “erfüllt” die Eide, d. h., er gibt ihnen Inhalt, der dann mehr in Details gegliedert werden kann, je

¹⁵ Schon Platon, *Timaios* 38a, Aristoteles, *Metaphysik* XII 7, 1072b26, und Plotin, *Enneaden*, V 1, 4, haben Nous und Aion in diesem Sinne zusammengestellt.

¹⁶ Mir scheint das dem Sinn nach dasselbe zu sein wie die These Plotins in *Enn.* III 8, „Alles ist Schau.“ Auch Dodds, 290, weist auf diese Parallele hin; der Nous sei die eigentliche kreative Kraft, wobei er diese aber unmittelbar mit Gott identifiziert.

tiefer der Nous gestuft ist. Ein nousartiges Eidos stellt Ewiges auf (P 178), denn auch das Eidos ist ewig und unbewegt.¹⁷ Die Menge des Nousartigen ist endlich (P 179). Der Nous ist ganz, d. h., er hat den Charakter der Totalität (P 180). Die Bemerkung von Proklos, dass das Eidos eben deswegen, weil es ewig und unbewegt ist, nicht Grund des Werdenden und Vergehenden sein kann, und dass deswegen das Zeitliche nicht vom Eidos her sein Sein hat, bezeugt wiederum, dass die Hierarchie der Gründe nicht realistisch und nicht im Sinne einer *causa efficiens* gemeint sind.

P 181 bildet einen gewissen Abschluss, indem hier Arten des Nous aufgezählt werden. Die Arten des Nous werden danach unterschieden, was je an ihm teilhat. Primär ist der göttliche und unpartizipierte Nous (cf. P 111), auf unterster Stufe der nicht-göttliche, aber partizipierte Nous, zwischen diesen beiden der göttliche und partizipierte Nous.

Die PP 182–183 leiten schon zum nächsten Abschnitt über die Seele über, ihr Thema ist die Teilhabe der Seele am Nous. An jedem göttlichen Nous haben göttliche Seelen teil, und an jedem nur nousartigen Nous haben zwar auch Seelen teil, aber nicht göttliche, aber auch nicht bloss solche, die im Wechsel von Vernunft und Unvernunft ihr Dasein haben.

10.3. PP 184–204: Die Seelen

Alle Paragraphen von P 184 bis P 211 beginnen mit den Worten *πάντα ψυχή* oder leichten Abwandlungen davon. Die PP 205–211 lassen sich aber trotzdem von dieser Gruppe abtrennen, da sie inhaltlich gesehen doch von etwas Neuem handeln, nämlich von dem der ewigen Seele zugehörigen ewigen Körper.

Proklos beginnt in den PP 184–185 mit einer Gliederung der Arten von Seelen. Die Seelen sind entweder a) göttlich, oder b) wechseln zwischen Vernunft und Unvernunft oder c) befinden sich in der Mitte der ersten beiden. Dodds identifiziert a) mit der überkosmischen Weltseele (cf. P 164), der immanenten Weltseele, den Seelen der Planeten und Fixsterne sowie den Göttern unter dem Mond – also mit einer recht heterogenen Gruppe. Es bedürfe mehrerer Arten von Seelen, um den grossen Abstand zwischen den Göttern und den Menschen zu überbrücken.

Statt die göttlichen Seelen in dieser Weise auf das All zu verteilen, können sie, da ja die Götter nichts anderes als Henaden sind, als die seelische Form von Einheit gefasst werden; b) sind – nach Platon, *Symposium* 202d – die Dämonen und c) schliesslich die Seelen der Menschen. Alle am denkerischen Nous teilhabenden Seelen sind immer Begleiter der Götter, und alle, die sich ändern, sind nur manchmal Begleiter der Götter (P 185).

In den Paragraphen 186–190 folgen die Hauptbestimmungen der Seelen, PP 186 und 187 sind, wie Dodds schon gezeigt hat, Anwendungen der PP 15–17 und 47–49. Die Seelen sind a) unkörperlich, da sie sich auf sich selbst zurückwenden können (sie erkennen in dieser Zurückwendung auf sich das über sich als ihren Grund, P186); sie sind b) unzerstörbar und unvergänglich, da sie weder körperlich noch zusammengesetzt sind und ihren Bestand nicht in einem anderen Zugrundeliegenden haben (P 187); und schliesslich sind die Seelen c) sowohl Leben als auch Lebendiges (P 188).

Der sonst gültige Unterschied zwischen *νόησις* und *νοητόν, εἶναι* und *ὄν* soll bei den Seelen nicht gelten. Diese Bestimmung ist sehr eigentümlich. Proklos versucht, das einsichtig zu machen, indem er zeigt, dass die Seele weder nur ein Lebendiges (*ζῶν*) noch auch nur Leben (*ζωή*) sein kann, also ist sie eben beides. Wenn die Seele nur ein Lebendiges wäre, hätte das Beseelte zwei Teile, einen lebendigen und einen nichtlebendigen, so könnte es sich (mit seinem nichtlebendigen Teil) nicht auf sich zurückwenden; wenn sie nur Leben wäre, hätte sie nicht teil am geistigen Leben (als nur Leben wäre sie kein Teilhabendes). Das Leben, das die Seele ist und hat, hat sie von sich her (*αὐτόζως*, P 189). Die Hinweise auf das “Von-sich-selbst-her-Leben” der Seele sind analog der Selbstorganisation zu verstehen. Auch hierfür ist

¹⁷ Dodds, 293, Proklos betont hiermit, dass es Ideen nur von Species, nicht von Individuen gebe. Dodds

die Begründung, dass sie sich auf sich selbst zurückwenden kann. Ihr *esse est vivere*. d) Die Seele ist die Mitte zwischen dem Unteilbaren und dem körperlich Teilbaren.¹⁸

Zwar ist sie zusammen mit den Körpern, aber nicht von diesen abhängig, denn sie besteht von sich her und hat das Leben aus sich selbst (Selbstorganisation?). Da sie aber an Leben und Sein nur teilhat, steht sie unter dem gänzlich Unteilbaren. Dass die Seele belebt, ist ihre wichtigste Funktion.

In den PP 191–193 geht es um Sein und Wirklichkeit und Wirken der Seele. Sofern die Seele an etwas teilhat, ist sie dem Sein nach zwar ewig, ihr Wirken und ihre Wirklichkeit aber in der Zeit.

Es ergibt sich folgende Liste:

Sein	Wirklichkeit	Einheiten, worauf das zutrifft
aionartig	aionartig	Ganzheitliches, Unteilbares
aionartig	zeitlich	Seele
zeitlich	aionartig	inexistent, da unmöglich: P 106
zeitlich	zeitlich	das bloss Werdende

Tabelle 10.2.: Sein und Wirklichkeit der Seele

Jede Seele, an der etwas teilhat, gehört zum ewig Seienden und ist das Erste. Dem Sein nach gehört sie zum Ewigen, der Wirklichkeit nach zum zeitlich Gewordenen (P 192).¹⁹

Jede Seele hat ihren Bestand unmittelbar vom Nous her. (Dodds: Sie hat zwar den Bestand von sich selbst her, ist aber trotzdem von einem höheren Prinzip abgeleitet, cf. P 40.) Nach PP 111 und 175 hat nicht jede Seele unmittelbar am Nous teil. Offenbar soll, meint Dodds, “unmittelbar” nur heissen, dass der Nous direkt über der Seele steht, nicht noch höher, wie das Sein oder die Henaden.). Da die Seele vom Nous ausgegangen ist, wendet sie sich auch wieder auf diesen zurück (P 193).

Da der Nous die Seele allein durch sein Sein aufstellt, hat die Seele alle Eide (PP 194). Was er selbst in primärer Weise ist, gibt er der Seele in sekundärer Weise.

Dass die Seele alles ist (P 195), war schon die These von Aristoteles (*De anima*, III 8, 431b21). Proklos gibt dem Satz einen gegenüber Aristoteles erweiterten Sinn. Sie ist das vor ihr (das Noetische) in der Weise des Abbildes, das nach ihr (das Wahrnehmbare) in der Weise des Vorbildes, d. h. als dessen Grund (: in der Seele als Struktur kann das Wahrnehmbare seinen Platz finden). Sie selbst ist die Mitte und dadurch zur Vermittlung beider geeignet.

Bereits hier (P 196) folgt die Bemerkung, dass die Seele einen für sie geeigneten Körper haben muss. Unser alltäglicher, sichtbarer Körper kann unmöglich Träger sein für etwas, das Bestimmungen wie die Seele hat, ihr wirklicher Körper muss anders sein. Die Bemerkung erfolgt aber erst im Rahmen der in P 195 thematischen Vermittlung, Proklos wird darauf in den PP 205–211 näher eingehen.

Die vierte Bestimmung der Seele lautet, dass sie lebt und erkennt, doch so, dass jede dieser scheinbar einzelnen Bestimmungen auch jede andere ist. Ihr Leben ist seinsmässig und erkennend, ihr Erkennen ist wie Sein und Leben, ihr Sein ist lebendig und erkennend (cf. P 103: “alles in allem...”; ähnliche Aussagen über den Nous in P 176). So zeigt sich die besondere Weise der Einheit der Seele. Dadurch wird auch ihre Position zwischen Nous und Körper konkretisiert. Sie

¹⁸ Dodds, 297, weist auf *Timaios*, 35A, hin für das Motiv der Seele als Mitte; zudem Texthinweis auf Plutarch, *Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας* (Über die Entstehung der Weltseele in Platons *Timaios*).

¹⁹ Dodds, 298, sagt, es brauche etwas, das Ewigkeit und Zeit verbindet, das sei die *μεθεκτὴ ψυχή*.

ist weder so unteilbar wie der Nous noch so teilbar wie der Körper. Bei ihr gehen zwar Sein, Leben und Erkennen durch einander hindurch, bleiben aber je geschieden, beim Nous sind sie miteinander identisch (P 197).

Ein weiterer zentraler Punkt ist die Frage, wie das Sein der Seele bemessen werden kann. Die Zeit ist das Mass des Seins (Aristoteles, *Physik* IV, 10–14), aber das Sein von ewigem, immer Bewegtem muss durch Umläufe gemessen werden (Aristoteles, *Physik* VIII 8 und 9). Das “immer” der Seele ist nur zeitlich (cf. P 191). Für das für sie typische Leben braucht die Seele Umläufe, Perioden. Nur so können sowohl ihr Bemessen-Werden durch die Zeit als auch ihre Ewigkeit miteinander verbunden werden (P 198).

Der einzelne Umlauf der Seele wird durch die Zeit bemessen (P 200), jede einzelne Seele je für sich. Der Umlauf der ersten Seele wird durch die Gesamtzeit bemessen, der Umlauf der individuellen Seelen durch eine gewisse Zeit innerhalb dieser Gesamtzeit. Diese Masse der nicht primären Seele sind eher teilartig und individuell.²⁰

Es folgen in den PP 201–204 Bemerkungen zu den Arten der Seelen. Zuerst stehen die göttlichen Seelen. Sie haben eine dreifache Wirklichkeit und Wirksamkeit, einmal a), sofern sie Seelen sind, haben sie seelische Wirklichkeit, dann b), sofern sie den göttlichen Nous aufnehmen, haben sie eine noetische Wirklichkeit, und schliesslich c), sofern sie von den Göttern abhängig sind, haben sie eine göttliche Wirklichkeit. Aus ihren drei Wirklichkeiten und ihrem dreifachen Wirken folgt, dass sie wegen c) vorsehen wie die Götter, wegen ihrer noetischen Wirklichkeit b) erkennen gemäss ihrem Denk-Leben und nach a) alles gemäss ihrer Selbstbewegtheit bewegen. Seelen, die Begleiter der Götter sind (P 202), sind zwar geringer als Götter, aber doch einheitlicher als die individuellen Seelen, die nicht den Göttern folgen. Die göttlichen Seelen haben teil am Nous und an den Göttern, die individuellen Seelen haben nicht mehr unmittelbar am Nous teil. Die göttlichen Seelen haben keinen unmittelbaren Bezug zu den göttlichen Henaden.

Die einen Seelen sind göttliche Seelen mit göttlichem Dasein, die anderen sind Seelen, die den göttlichen Seelen immer folgen, und die letzten sind die individuellen Seelen. Dabei gilt auch hier das Gesetz, dass die Quantität der Nähe zur Einheit umgekehrt proportional ist (P 203).

Die göttlichen Seelen führen viele Seelen an (Dodds identifiziert diese Seelen mit den Planeten). Dabei gibt es solche, die den Göttern immer folgen, und solche, die nur zeitweise folgen. Göttliche Seelen sind “erstwirkend”, denn sie stehen über den Ganzheiten (cf. P 144). Sie müssen nicht nur die immer folgenden, sondern auch die nur zeitweise folgenden führen. Mit den göttlichen Seelen sind also sowohl die immer folgenden Seelen verknüpft als auch die, die dem Nous gemäss wirklich sind, weiter die zum Nous in der Vielheit gehörigen, aber auch die zweiten Arten, die individuelleren und mittleren Seelen und zuletzt jene, die vermittels der mittleren Seelen am göttlichen Leben teilhaben können.

Die hier verwendete Metaphorik, dass Seelen den Göttern folgen, und dass sie sich in verschiedenen zeitlichen Umläufen (irdischen Lebensphasen) wieder verkörpern, folgen Motiven in Platons *Phaidros*.

10.4. PP 205–211: Die Seele und ihr Gefährt

Zwar beginnen auch jetzt noch alle Propositionen mit dem Ausdruck “jede Seele” bzw. “jede individuelle Seele”, doch inhaltlich schiebt sich das Interesse am Körper vor, der bis zur letzten Proposition Hauptthema bleibt.

Wer den ganzen Ablauf der *Stoicheiosis* überblickt, wird finden, dass Proklos mit einer sehr abstrakten grundlegenden Unterscheidung ansetzt, mit der von Vielheit und Einheit, dann die für uns als Menschen wichtigsten Unterscheidungen

²⁰ Das gibt eine Grundlage für die Seelenwanderungslehre. Dodds, 302, die menschliche Seele lebt in Zyklen, Anlehnung an *Phaidros*, 248E; zu P 200, Anm. 2: die πρώτη ὑπὸ χρόνου μετρομένη ψυχή ist die Welt-Seele.

zwischen Vernunft, Seele und Körper darin verortet, um zuletzt, ab P 205, mit Gedanken zum Körper, genauer, zum Verhältnis von Leib und Seele, zu schliessen.

Man kann sich fragen, ob diese letzten Paragraphen als Zielpunkt des Ganzen gemeint sind oder als blosses Korollarium. Der Körper ist das unterste und konkreteste Level im System, oder besser gesagt, die unterste Stufe von Einheit.

Doch für uns Menschen ist es eine Frage von höchster Bedeutung.

Wenn man die Fundamentalität als Kriterium nimmt, dann ist die Problematik der Vielheit und Einheit primär und die letzten Paragraphen bleiben wohl eher ein Korollarium.

Der Anlass zur Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele ist damals wie heute gleich dringlich, denn das ist ja das, was wir *sind*, es ist das, was wir unmittelbar erfahren und zwar als eine Einheit. Der Leib ist ein beseelter Leib und die Seele ist, wie Aristoteles sich ausdrückte, οὐκ ἄνευ σώματος, nicht ohne Körper.

Wenn, mit Descartes, Leib und Seele in der Weise unterschieden werden, dass sie zwei Substanzen sind, die kein gemeinsames Merkmal haben, dann wird es äusserst schwierig, die Einheit beider, die wir als Menschen doch darzustellen und zu erfahren meinen, zu denken und zu begreifen. Für die Verbindung und das Zusammenwirken einer unkörperlichen, raumlosen, ewigen Seele mit einem räumlichen, sterblichen Leib gibt es keine plausible Erklärung.

Diesem Dualismus hat man versucht, mit materialistischen oder idealistischen Monismen zu entkommen, so dass entweder nur der Körper oder nur die Seele eine Substanz oder das eigentlich Entscheidende seien, das andere jeweils nur eine Art Begleiterscheinung davon, sei es als koordinierter paralleler Ablauf (Leibniz), als Verhalten, als Funktion des anderen.²¹

Proklos kann in diese Diskussion einbezogen werden, da es in diesen letzten Paragraphen nicht mehr um die Seele generell, um die erste Seele, um die Seele des Kosmos und dergleichen geht, sondern um die Seele, die wir – jeder Einzelne – sind, jene Seele also, die wir am besten kennen. Der Schluss der *Stoicheiosis* kann als Beitrag zum Leib-Seele-Problem verstanden werden.

Doch Proklos stellt eine Frage, die in der modernen *body-mind*-Literatur nicht vorkommt: Wie ist es möglich, dass eine ewige menschliche Seele zwar zwingend eines Körpers bedarf, der Körper, den wir alltäglich kennen, aber nur zeitlich und endlich ist. Bedarf die ewige Seele nicht auch eines ewigen Körpers?

An die Bemerkungen zum Körper in P 196 anschliessend sagt Proklos (P 205), dass sich die individuelle Seele zur göttlichen Seele, der sie folgt, gleich verhalte wie deren “Gefährt” zu ihrem Gefährt (zum Ausdruck Gefährt cf. Platon, *Timaios*, 41e, 44e, 69c). Das hier so genannte Gefährt entspricht dem “ersten Körper” von P 196. Wie sich die ewige Seele und ihrem Gefährt verhält, so verhält sich die mundane Seele zu ihrem Gefährt.

Des Proklos Antwort unterscheidet sich von den modernen dadurch, dass er weder die absolute Differenz beider noch deren Identität behauptet, sondern die Intuition einer ursprünglichen Einheit von Seele und Leib vorstellt, die erst in der nachträglichen analytischen Betrachtung in ihre Bestandteile zerfällt. Diese ursprüngliche Einheit von Leib und Seele hat aber eine Geschichte, sie bleibt sich nicht immer gleich. Seinen Überlegungen zum Verhältnis von Leib und Seele legt Proklos die Vorstellung der Seelenwanderung zu Grunde.

Schon bei Platon waren die Mythen zur Seelenwanderungslehre nicht realistisch-religiös gemeint, sondern sie dienten der Darstellung einer Intuition, für die Platon offenbar keinen Klartext geben wollte oder konnte; aus meiner Sicht ver-

²¹ Das 20. Jh. hat unter dem Titel *Philosophy of Mind* eine Fülle von Antworten zur Frage des Zusammenhangs von Leib und Seele entwickelt; Übersichten bei Ansgar Beckermann: *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes*, Walter de Gruyter, Berlin 2008; Peter Bieri (Hrsg.), *Analytische Philosophie des Geistes*. 4. Auflage, Beltz, 2007; Jaegwon Kim: *Philosophie des Geistes*, Springer, Wien u. a. 1998.

wendet auch Proklos die Vorstellung der Seelenwanderung weniger aus religiöser Überzeugung denn aus methodischer Notwendigkeit.

Ich versuche, die Darstellung von Proklos thesenartig zusammenzufassen.

Jedes Individuum hat numerisch eine Seele und numerisch einen Leib.

Die Seele und ihr Leib sind immer zusammen, sie bilden immer eine Einheit.

Nicht nur der Körper ohne Seele ist kein Leib, sondern auch die Seele ist ohne Leib keine Seele.²²

Die Trennung von Leib und Seele ist erst Ergebnis der Analyse, die Einheit beider ist dem Leib als solchem und der Seele als solcher gegenüber prioritär.

Diese Einheit ist vergleichbar jener Einheit, die Platon im *Phaidros* 246a, mit dem Wagengespann (er nennt das Ganze ζεύγος), bestehend aus Lenker, Pferden und Wagen darstellen wollte. Auch sonst erinnern Metaphorik und Darstellung von Auf- und Abstieg oft an den *Phaidros*.

Die Seele und ihr Gefährt sind weder ewig bei den Göttern noch ewig in unserer Welt. Die Einheit von individueller Seele und Leib kann unendlich oft zwischen Sein und Werden wechseln (P 206); das geschieht dadurch, dass die Seele Unvernunft annimmt (P 202, P 209) und ablegt, und ihr Leib hyletische Bekleidungen annimmt und wieder ablegt.

Ohne diese Bekleidungen ist nicht nur die Seele, sondern auch ihr Gefährt ewig und materiell nicht affizierbar (P 208).

Der Grund des ewigen Körpers muss ein unbewegter Grund sein, denn er ist seinem Sein nach unveränderlich, was aus bewegten Gründen entsteht, ist dem Sein nach veränderlich. Daraus folgt (P 208), dass der Leib ohne Hyle und dem Sein nach unteilbar ist, und auch, dass er nichts erleidet.

Dieser Leib ist aber so beschaffen, dass er durch Annahme "hyletischer Bekleidungen" von den Seins-Welt der Götter in die Welt des Werdens hinabsteigt. Entsprechend steigt er wieder hinauf durch Abtrennung davon. Er tut das in gleicher Weise, wie die Seele selbst hinabsteigt, indem sie vernunftloses Leben zu sich nimmt. Da die Seele ihr Gefährt durch ihr blosses Sein (also nicht herstellen, in der Art handwerklichen Handelns) belebt, folgt es ihr in allen ihren Entwicklungen (P 209).

Jedes mit der Seele verbundene Gefährt ist nach Gestalt und Grösse immer gleich, die sinnlich fassbaren Unterschiede kommen nur durch die genannten hyletischen Zufügungen zustande (P 210).

Jede Seele geht als Ganze ins Werden (P 211). Es ist nicht so, dass etwas von ihr "oben" bleibt und nur ein Teil von ihr „hinabsteigt.“²³ Was immer oben bliebe, würde ohne Unterbrechung denken (NB: nicht διάνοια, sondern νοεῖν.), weil es ohne Unterbrechung mit dem Nous verbunden bliebe; das ist aber nicht der Fall.

Proklos argumentiert wie folgt. Nehmen wir einen Seelenteil im Nous an; dieser muss entweder intuitiv ("ohne Übergang") oder diskursiv denken ("mit Übergang"). Dächte dieser Teil intuitiv, d. h. alles insgesamt zugleich, wäre er Nous. Er selbst wäre wie der Nous das System. Dächte der Seelenteil aber diskursiv, so hätte wir zwei Wesen zugleich. Auch das ist unmöglich. Das Denkende ist offensichtlich numerisch eines. Falls es einen zwar im Nous verbleibenden, aber doch uns in unserer mundanen Wirklichkeit ausmachenden Seelenteil gäbe, wäre es auch merkwürdig, wenn dieser höhere Teil nicht die Kraft hätte, uns in unserem mundanen Leben völlig zu bestimmen, ja sogar überhaupt den Abstieg ins Werden von Anfang an zu verhindern.

²² Irgendwie erinnert mich das an die Einheit, die beispielsweise ein Baum darstellt, der in seine materiellen Teile, wie Wurzeln, Stamm, Blätter usw., aber auch in den ihn am Leben erhaltenden Wasserstrom analysieren lässt.

²³ Also nicht so, wie Plotin sich ausdrückte, *Enneade* IV 8, 8 und V 1, 10.

Dieser letzte Teil ist gerade noch einmal ein Test der hier vorgelegten Interpretation gegenüber der realistischen Standardinterpretation. Was Proklos hier sagt, kann in das Modell der Meinungswelten eingebaut werden.

Wenn man, traditionell, diese letzten Paragraphen wie alle vorherigen realistisch interpretiert, dann muss man mit Dodds annehmen, dass Proklos hier den Astralleib philosophisch begründen wolle, wie er an anderen Stellen vorher mindestens scheinbar seine theurgischen Praktiken begründen wollte (z. B. mit der Reinigungskraft, die bis zu den Steinen reiche). So betrachtet hätte der Text überhaupt keine Relevanz mehr, denn Astralkörper und Theurgie haben für uns heute keine philosophische Bedeutung, kaum ein Philosoph interessiert sich im Ernst dafür, es sei denn, aus historischem Interesse.

Wenn der Text aber die formalen Grundlinien einer Welt darstellt, ihre Grundmeinungen in der Form von Grundunterscheidungen, Grundbegriffen, Grundwerten, dann sind diese Paragraphen ein ernsthafter Beitrag zum Leib-Seele-Problem. Es handelt sich um ein formales Grundgerüst, einen Raster, nicht schon um den Inhalt, der nur von den Bewohnern der entsprechenden Welt stammen kann.

In unserer Tradition ist mit der Vereinigung von Leib und Seele die Vereinigung des Unvereinbaren gefordert.

Hier bei Proklos steht ein Gegenentwurf: Leib und Seele sind eine mögliche Einheit, weil sie je schon ursprünglich eine Einheit sind, weil das, was beide zusammen sind die ursprüngliche Einheit ist, der Leib allein und die Seele allein aber nur Resultat der Analyse.

Diese Einheit von unendlicher Dauer; das ist bildlich gesagt für das System, für die Meinungswelt im Ganzen, aber haben ihre jeweilige Wirklichkeit ist in der Zeit; das ist ihre Realisierung in einer bestimmten Meinungswelt.

Die Seele beseelt ihren Leib ohne Unterlass, in der Seins-Welt und in der Werdens-Welt; sie sind beide im körperlichen Sinne nicht affizierbar, nur ihre „hyletischen Bekleidungen“ sind affizierbar.

Die Seele ist das noetische System in konkreterer Form. Die ewige Seele erhält die systematische Form vom Nous (= Form einer Meinungswelt; das Set von Grundmeinungen, die eine Welt ausmachen), die zeitliche Seele verwirklicht diese in einer konkreten Meinungswelt. Und in beiden Situationen hat sie ihren Träger, einmal ohne, einmal mit hyletischen Bekleidungen.

Der Schluss der *Stoicheiosis* erinnert an die Gliederung, die Kritias im *Timaios*, 27 a vorschlägt: Timaios soll als Erster reden mit dem Thema „von der Natur des Ganzen bis er zur Natur des Menschen gelange.“

Die *Stoicheiosis* hat denselben Endpunkt, die Natur des Menschen.

Vergleichbares muss schon vor Proklos und Plotin gedacht worden sein, denn Paulus spricht von der Auferstehung des Leibes im ersten Korintherbrief, 15, und im zweiten Korintherbrief, 5, 10 (daneben gibt es noch etliche weitere Stellen im Neuen Testament). Er argumentiert mit der Auferstehung Christi; wie diese eine Tatsache sei, so sei auch die Auferstehung der Leiber der Menschen eine Glaubenssache. Es scheint, dass Paulus das aus der jüdischen Tradition kennt. Ich kann darauf hier nicht eingehen, Belege und Diskussion finden sich in:

Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, 2005, „Auferstehung (AT)“, von Kathrin Liess erstellt: Dezember 2005, Permanenter Link zum Artikel:

<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/14249/>

und in:

Das wissenschaftlichreligionspädagogische Lexikon im Internet, Jahrgang 2016, „Auferstehung der Toten“, von Norbert Brieden, Astrid Heidemann, Hanna Roose, erstellt: Februar 2016, Permanenter Link zum Artikel:

<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100165/>

Für Proklos ist klar, dass er den Gedanken aus der pythagoreisch-platonischen Tradition übernimmt, wobei, wie oben betont, Platon die Seelenwanderung als Metapher, nicht als Glaubensinhalt verwendet. Das unterscheidet sich sehr von der christlichen Überzeugung der ‚ewigen Seligkeit,‘ dennoch bleibt die Gemeinsamkeit, dass der Leib mit der ewigen Seele weiterlebt.

Teil V.

Zitierte Literatur, Index nominum, Index rerum, Index locorum

11. Zitierte Literatur

11.1. Antike und mittelalterliche Texte

Alkinoos: Whittaker, J., *Alkinoos, Enseignement des doctrines de Platon*, Paris 1990.

Alkinoos, the Handbook of Platonism, transl. with introduction and commentary by J. Dillon, Oxford 1993.

Aristoteles, De Ideis: G. Fine, *On Ideas, Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford 1993.

Aristoteles, Metaphysik: W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1948 (2 vols).

Aristoteles, Physik: W.D. Ross, *Aristotelis Physica*, Oxford 1956.

Empedokles: J. Bollack, *Empédocle*, Paris 1965–69 (4 vols).

Jamblich, Protrepticus: É. des Places, *Protreptikos, texte et traduction*, Paris 1989.

Liber de Causis: A. Pattin, *Le Liber de causis*. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 28, 1966, 134–203.

Liber de Causis: Bächli-Hinz, A., *Monotheismus und neuplatonische Philosophie. Eine Untersuchung zum pseudo-aristotelischen Liber de causis und zu seiner Rezeption durch Albert den Grossen*, Academia, St. Augustin 2004.

Marinos, Vita Procli: R. Masullo, *Vita di Proclo*, Napoli 1985.

Marinus, Proclus ou Sur le bonheur, texte établi, traduit et annoté par H.D. Saffrey et A.-Ph. Segonds, avec la collaboration de C. Luna, Paris 2001.

Parmenides: A. H. Coxon, *The Fragments of Parmenides: A Critical Text with Introduction, translation, the Ancient Testimonia and a Commentary*, Assen 1986.

Parmenides: *Études sur Parménide*, Tome I, Le Poème de Parménide, D. O'Brien, J. Frère, Paris 1987.

Ioane Petrizi, *Kommentar zur Elementatio theologica des Proklos, Übersetzung aus dem Altgeorgischen, Anmerkungen, Indices und Einleitung*, Grüner, Lela Alexidzé, Lutz Bergemann., Amsterdam/Philadelphia 2009.

Philoponos: *De aeternitate mundi contra Proclum*, H. Rabe (ed.), Leipzig 1899.

Platon, Parmenides: *Platon, Parmenides*, übersetzt und herausgegeben von H.G. Zekl, Hamburg 1972.

Platon, Timaios: *Platon, Timaios*, übersetzt und herausgegeben von H.G. Zekl, Hamburg 1992.

Plotin: *Plotini opera*, ediderunt P. Henry, H.-R. Schwyzer, Oxford 1964–83 (3 vols).

Porphyry, Vita Plotini: *Porphyre, La vie de Plotin*, L. Brisson et al., Paris 1982 und 1992.

Proklos: Dodds, E.R., *Proclus, The Elements of Theology*, Oxford 1963 (2. Aufl).

Proklos: Di Stefano, A., *Proclo, Elementi di Theologia*, Catania 1994.

Proklos: *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, transl. G.R. Morrow & J. Dillon, Princeton 1987.

Proklos: H. D. Saffrey, L.G. Westerink, *Proclus, Théologie Platonicienne*, Paris 1968–1997 (6 vols).

Ps.-Dionysios: *Corpus Dionysicum*, G. Heil, A.M. Ritter, 1991–.

Theologia Aristotelis: Fr. Dieterici, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus dem Arabischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen*, Leipzig 1883. Siehe auch die entsprechenden Abschnitte in der Plotin-Ausgabe von P. Henry, H.-R. Schwyzer, *Plotini Opera*, vol. II und III, Paris 1959 und 1973.

Hans-Christian Günther, *Die Übersetzungen der Elementatio Theologica des Proklos und Ihre Bedeutung für den Proklostext*, Reihe: *Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition*, Band: 6, Brill 2007

11.2. Moderne Autoren

Badawi, A., *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris 1968.

Beierwaltes, W., *Proklos*, Frankfurt/M 1965.

Beierwaltes, W., *Das wahre Selbst*, Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen, Frankfurt/M 2001.

11. Zitierte Literatur

- Bos, E.P., Meijer, P.A. (eds), *On Proclus and his influence in Medieval Philosophy*, Leiden 1992.
- Boss, G., Seel, G. (eds), *Proclus et son influence*, Zürich 1987.
- Bréhier, É., *Histoire de la Philosophie*, Paris 1981, 3. Aufl.
- Brisson, L., "Plotin et la magie," in: *Porphyre, La vie de Plotin*, vol. II, Paris 1992, 465–476.
- De Rijk, L. M., "Causation and Participation in Proclus. The Pivotal Role of "Scope Distinction" in His Metaphysics," in: E.P. Bos & P.A. Meijer, *On Proclus and his influence in Medieval Philosophy*, Leiden 1992, 1–34.
- De Rijk, L. M., in: E. P. Bos & P.A. Meijer, *On Proclus and his influence in Medieval Philosophy*, Leiden 1992, 1–34, spez. 17–29.
- Demandt, A., *Die Spätantike, Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian, 284-565 v. Chr.*, München 1989.
- Dillon, J., *The Middle Platonists*, London 1996 (2. Aufl.).
- Edwards, Mark., *Neoplatonic Saints, The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*, Translated with an introduction by M. Edwards, Liverpool 2000.
- Festugière, A. J., "Modes de composition des commentaires de Proclus," in: *Museum Helveticum* 20, 1963, 77–100, jetzt auch in: A. J., F., *Études de Philosophie Grecque*, Paris 1971, 551-574.
- Gerson, L. P. (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinos*, Cambridge 1996.
- Gombocz, W. L., *Geschichte der Philosophie IV*, hrsg. von W. Röd, Die Philosophie der ausgehenden Antike und des frühen Mittelalter, München 1997.
- Goodman, L. (ed.), *Neoplatonism and Jewish Thought*, Albany 1992.
- Göransson, T., *Albinus, Alcinous, Arius Didymus*, Västermik 1995.
- Gutas, D., *Greek Philosophers in the Arabic Tradition*, Aldershot 2000.
- Gutas, D., *Greek Thought, Arabic Culture*, London and New York 1998.
- Harris, R. B., (ed.), *Neoplatonism and Contemporary Thought*, Two Parts New York 2002.
- Kristeller, P. O., *Renaissance Thought and its Sources*, New York 1979.
- Lloyd, A. C., *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford 1990.
- Lloyd, A. C., "The Later Neoplatonists" in: *The Cambridge History of Later Greek & Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1970, 272–330.
- Lowry, M.P., *The Logical Principles of Proclus' ΣΤΟΙΧΕΙΘΣΙΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ as Systematic Ground of the Cosmos*, Amsterdam 1980.
- Morewedge, P. (ed.), *Neoplatonism and Islamic Thought*, Albany 1992.
- O'Meara, D. J., "The hierarchical Ordering of reality in Plotinus" in: L.P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinos*, Cambridge 1996.
- O'Meara, D., *Plotinus*, Oxford 1993.
- Opsomer, Jan, "A much Misread Proposition from Proclus' Elements of Theology (Prop. 28)" in: *Classical Quarterly*, (2015) 65.1: 433–438.
- Rappe, S., *Reading Neoplatonism*, Cambridge 2000.
- Reale, G., *Proclo, I Manuali*, Milano 1985 und 1999.
- Reis, B., *Der Platoniker Albinos und sein sogenannter Prologos, Prolegomena*, Überlieferungsgeschichte, kritische Edition und Übersetzung, Wiesbaden 1999.
- Saffrey, H. D., *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Paris 1990.
- Saffrey, H. D., *Le Néoplatonisme après Plotin*, Paris 2000.
- Schönberger, R., Kible, B., *Repertorium edierter Texte des Mittelalters*, Berlin 1994.
- Scotti Mutz, N., *Proclo negli ultimi quarant' anni*, Milano 1993.
- Siorvanes, L., *Proclus*, New Haven & London 1996,
- Sonderregger, E., *Aristotle, Metaphysics A, Introduction, Translation, Commentary, A Speculative Sketch devoid God*, 2020, philpapers.org
- Van Liefveringe, C., *La théurgie des Oracles Chaldaïques à Proclus*, Liège 1999.
- von Kutschera, F., *Platons Parmenides*, Berlin 1995.
- Wallis, R. I., *Neoplatonism*, London 1995 (2. Aufl.).

Register

Index nominum

- Adamson*, 15
Albinos, 43
Alexidzé, 15, 35, 57, 243
Ammonios, 22
Anzulewicz, 243
Aristoteles, 25, 34, 220, 226, 239
Armstrong, 17
Aubry, 11, 15, 42
Badawi, 15
Bechtle, 7
Beierwaltes, 17, 20, 26, 42, 43, 48, 225
Bergemann, 15, 57, 257
Boss, 15
Brisson, 11, 15, 28
Bréhier, 219
Buck, 47
Butorac, 17
Calma, 39, 243
Chantraine, 46
Chlup, 7, 17, 24, 28, 32
Damaskios, 34, 228
De Rijk, 219
Debrunner, 45
Demandt, 34
Descartes, 235
Dillon, 17, 28, 222
Diokletian, 18, 34
Dodds, 15, 16, 40, 45, 46, 48, 49, 57, 211–216, 219, 221, 225, 226, 228–230, 232–235, 237, 239–241, 244, 245, 247, 249, 250
D’Ancona, 15
Epikur, 40, 241
Euklid, 12, 39, 43, 46, 61, 211
Gombocz, 17, 35
Goodman, 15
Graeser, 7
Gutas, 15
Göransson, 43
Günther, 48
Harris, 29
Hegel, 28, 43
Helmig, 11
Hesiod, 13
Hoffmann, 11, 15
Iamblich, 20, 23, 26, 34
Kant, 34, 35, 226
Karfik, 15
Kible, 15
Konstantin, 18, 34
Kristeller, 15
Kühner-Gerth, 45
Lamarre, 14
Lamt, 8
Lavaud, 11, 15, 42
Layne, 17
Lernould, 11, 14, 39, 40
Liefferinge, 26
Lloyd, A.C., 17, 26
Lloyd, P., 17
Lowry, 14, 45
Malgieri, 243
Marinos, 16, 23
Martijn, 11
Meijer, 15
Morewedge, 15
Muth, 15
O’Meara, 14, 27, 30, 39, 61, 222
Onnasch-Schomakers, 40–42, 47, 48, 61
Opsomer, 14, 39, 40, 42, 211, 221
Parmenides, 36
Peterson, 47
Petrizi, 15, 243
Platon, 239

- Plotin*, 17, 21, 22, 33, 239
Porphyr, 21, 33
Ps.-Dionysios, 15, 28
Ptolemaios, 13
Rappe, 25
Reale, 219
Reis, 43
Rilke, 8
Saffrex, 13
Saffrey, 15, 17, 25–27, 42
Schönberger, 15
Segonds, 14
Simplikios, 13, 21, 24
Siorvanes, 11, 15, 17, 28, 30, 32, 46, 222, 225
Spinoza, 39
Steel, 11, 14, 15, 48, 57
Strobel, 13
Thales, 244
Thomas, 29, 40
Trajan, 17
Trouillard, 211
Wallis, 17, 26, 35
Westerink, 13, 17
Whittakker, 43
Wittgenstein, 43
Zeller, 11
d'Ancona, 33
d'Hoine, 11, 186, 227
von Kutschera, 43
- Index locorum**
- Albinos
 Eisagoge 3, 43
- Alkinoos
 Didaskalikos 4, 43
- Aristoteles
 De Caelo I, 39
 De Ideis, CAG I, 28, 11, 218
 De anima, 411a8, 244
 Metaphysik IV 4, 1006b7, 34
 Metaphysik IX 1, 233
 Metaphysik VII 1, 1028a30, 214
 Metaphysik VII 9, 233
 Metaphysik VIII 6, 1045a30, 233
 Metaphysik XII 6, 1071b12, 227
 Metaphysik XII 6, 233
- Metaphysik XII 8, 232
 Metaphysik Λ 6, 1071b20, 247
 Metaphysik Λ 7, 1072 26, 247
 Metaphysik Λ , 41, 246
 Nikomachische Ethik, X 7, 1177a, 214
- Physik
 E4, 226 b18—227b2, 14
 Physik IV, 10–14, 250
 Physik VIII 10, 266a25, b25, 234
 Physik VIII 8–9, 250
 Physik VII, 39
 Physik VI, 39
 Physik, 220b25, 228
- Augustinus
 De Civitate Dei, 20
- Boethius
 Consolatio Philosophiae, 21
- Caracalla
 Constitutio Antoniniana, 18
- Codex Theodosianus, 19
- Corpus Iuris, 21
- Damaskios
 De Primis Principiis, 33, 228
 De Principiis, 21
- Epikur
 An Herodot, 40
- Euklid
 Elemente, 39
- Euripides
 Hiketiden, 737, 47
- Hegel
 Encycloaedia, P 15, 244
- Homer
 Odyssee, 7
- Iamblich
 Protrepticus, 2, 34
- Kant
 Kritik der Uteilskraft, § 2, 8
- Liber de Causis, 15, 23, 28, 41, 43
- Marinos
 Vita Procli, 10, 23
- Parmenides
 28B, DK, 244
 28B8,5, DK, 36
- Platon

- Nomoi X, 216
 Nomoi, X, 899b, 244
 Parmenides 131e, 218
 Parmenides, 43, 216
 Phaidros 248e, 250
 Phaidros, 246a, 252
 Phaidros, 250
 Philebos, 12
 Sophistes 248e–249a, 236
 Sophistes, 254e, 34
 Sophistes, 247
 Theaitet, 176b, 20
 Timaios 35a, 249
 Timaios 38a, 247
 Timaios 41e, 44e, 69c, 251
 Timaios, 27a, 253
 Timaios, 216
- Plotin
 Enneade III 8, 247
 Enneade IV 8, 8, 252
 Enneade V 1, 10, 252
 Enneade V 1, 4, 247
 Enneade V 1, 6, 24
 Enneade V 1, 8, 22
 Enneade VI 2, 11, 34
 Enneade VI 2,3, 34
 Enneade VI 7, 43
- Plutarch
 Über die Entstehung der Weltseele ..., 249
- Proklos
 De Aeternitate Mundi, 13
 Hymnen, 7
 In Parmenidem 630ff., 43
 Platonische Theologie I 8, 43
 Platonische Theologie, I, XXVII, 63, 240
 Platonische Theologie, 7, 41
 Stoicheiosis Theologike, 7
- Rilke
 Neue Gedichte, 1908, 8
- Simplikios
 Corollarium de Loco, 13
- Spinoza
 Ethik, 39
- Tabula Peutingeriana, 18
 Theologia Aristotelis, 15, 23, 28
- Thomas
 Summa Theologica, 40
- Wittgenstein
 Tractatus logico-philosophicus, 43
- Index rerum**
- Alles
 in allem, 241, 249
- Argumentationsformen, 212
 autark, 214
- Begründen, 216
 nicht als *causa efficiens*, 216
 poetische Metapher, 239
- Eigenheiten, ιδιότητες, 243
- Einheit
 der göttlichen Ordnung, 244
 Einheitliches, 241
 Henade
 Unterschiede, 241
 primär, sekundär, 212
 Vielheit
 Rangordnung, 212
- Frage
 nach dem Sein, 8
- Geeintes, 211
- Gott
 Vermittler von Einheit, 40
 Vorsehen
 als Vermittlung von Einheit, 243
- Grenze - Unbegrenztheit, 245
- Grund, 213, 214
 das Gute als, 215
 der Reinheit, 245
 väterlicher, 245
- Grundunterscheidung, 211
- Gute, das
 am Guten Teilhabendes, 214
 schlicht – in gewissem Sinn, 242
- Götter
 als Gründe, 245
 Funktion
 Vermittlung der Einheit, 239

- ihre Eigenheiten, ἰδιότητες, 243
- übernehmen nach je ihrer Kraft, 244
- Göttliche, das
 - geistig, seelisch, körperlich, 243
 - primär, sekundär, 243
- Henade
 - als Grund
 - hinaufführend, reinigend, zurück-wendend, 241
 - Einheit an sich, einfach, primär, 240
 - Einheit, das Gute, Gott, 240
 - Funktionen nach Dodds, 239
 - Mass des Seins, 240
 - Modus der Einheit, 241
 - nousartig, überkosmisch, innerkosmisch, 245
 - Nähe zur Einheit, 241
 - Ordnung, 245
 - partizipierbar, 240, 241
 - Sein, Leben, Nous, 240
 - Seins-Regionen, 217
 - Ur-Synthesis, 240
 - Vorsehen, 240
- Hervorbringen, 213
- Hervorgehen, 214, 217
- Hypostase
 - H.en als Weisen der Einheit, 216
 - Ordnung, 242
 - Reihe der H.en, 216
 - Weisen der Einheit, 211
- Monade, 218
- Nous
 - als Totalität, 248
 - Arten des, 248
 - denkt sich selbst, 247
 - Eigenschaften, 247
 - erster; in der Vielheit, 246
 - göttlicher, 242
 - Konkretisierung des Prinzips Einheit, 247
 - Sein, Macht, Wirken, 247
 - Totalität; zugleich ganz, 247
 - Vermittlung zu den Seelen, 245
 - „ist alles“ – der Teilhabe, dem Grund, dem Dasein nach, 247
- Ordnung
 - als σειρά, 213
 - als τάξις, 213
 - Vermittlung der O., 246
- Platon
 - Seelenwandertungslehre, 251
- Plotin
 - Schau, 239
- Rangordnung
 - Sein, Leben, Nous, 243
- Rückkehr, ἐπιστροφή, 244
- Seele
 - als Leben und Lebendiges, 248
 - Arten der, 248, 250
 - ewige: vergänglicher Körper?, 251
 - göttliche – den Göttern folgende, 250
 - hat ihr sein in der Zeit, 250
 - hyletische Bekleidungen, 252
 - lebt und erkennt, 249
 - Mitte zwischen Nous und Körper, 250
 - Sein, Wirklichkeit, Wirken, 249
 - und ihr Körper, 249
 - und Leib bei Proklos, Thesen, 252
- Sein
 - als Verweilen, Hervorgang, Rückkehr, 14
 - Frage nach dem, 7, 26, 49, 229, 235
- Sich-auf-sich-selbst-zurück-Wenden, 215
 - als Reflexion, 216
- Stoicheiosis
 - Schluss
 - Beitrag zum Leib-Seele-Problem, 251
 - und Meinungswelten, 253
 - Ziel oder Korollarium?, 251
 - thematischer Ablauf, kurz, 250
- Teilhabe, 213
 - Arten, Rangordnung, Wirkung, 242
 - der Seele, 248
 - poetische Metapher, 239
- Teilhabendes
 - Verhältnis zum Teilgebenden, 239
 - verschiedenes, nimmt Gott unterschiedlich auf, 243
- Theologie

scheinbar, 239

Vater, das Väterliche

Metapher, 243

Vermittlung, 244

Vielheit

ihre Einheit, 211

Väterliche, das, 244