

V. 69: *in niveas adstrictum* Calp. ecl. 2, 70: *niveus premitur*
cogere glaebas *mibi caseus*

Wie in seiner ersten und zweiten Ekloge wählt Nemesian den Sonnenuntergang als natürlichen Ausklang. Damit endet das Gedicht auch von einem zeitlichen Rahmen umspannt in bukolischer Manier³⁵).

Innsbruck

Martin Lackner

35) Ich danke Prof. G. W. Most und Prof. C. W. Müller für Anregung und Kritik.

DAS EINE ALS EINHEIT UND DREIHEIT Zur Prinzipienlehre Jamblichs

Hans Krämer zum 65. Geburtstag

I

Vor einigen Jahren gelang Dominic J. O'Meara eine Entdeckung, die unsere Kenntnis des schillernden Neuplatonikers Jamblich um einen wesentlichen Aspekt bereichert: O'Meara fand in einer Schrift des byzantinischen Philosophen und Polyhistor Michael Psellos (11. Jh.) *Über die Zahlen* Exzerpte aus den verlorenen Büchern von Jamblichs umfassendem Werk *Über die Pythagoreische Philosophie* (*Περὶ τῆς Πυθαγορικῆς αἰρέσεως*)¹⁾. Von die-

1) D. J. O'Meara, *New Fragments from Jamblichus' Collection of Pythagorean Doctrines*, *AJPh* 102 (1981) 26–40. Kritische Edition der neuen Fragmente dort 35–40. O'Meara hat seine Entdeckung ausgewertet in dem Buch: *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 1989 (Text der neuen Fragmente mit engl. Übersetzung und Testimonien, ohne kritischen Apparat dort 217–229). Vgl. hierzu die Rezension von W. Burkert, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 38 (1991) 502–506. – Kommentierte Ausgaben der Fragmente der Platonkommentare Jamblichs: B. Dalsgaard Larsen, *Jamblique de Chalcis, Exégète et Philosophe*, 2 Bände, Aarhus 1972; J. M. Dillon, *Jamblich*

ser ‚Enzyklopädie‘ sind in einem Florentiner Codex (Laurentianus 86,3) das vollständige Inhaltsverzeichnis und die vier ersten Bücher erhalten: die Pythagorasbiographie, der ‚Protreptikos‘, der Traktat *De communi mathematica scientia* sowie der Kommentar zu Nikomachos' *Introductio arithmetica*. Die von O'Meara identifizierten Exzerpte des Psellos *Περὶ τοῦ φυσικοῦ ἀριθμοῦ, περὶ τῆς ἠθικῆς ἀριθμητικῆς καὶ θεολογικῆς* stammen dagegen aus dem 5., 6. und 7. Buch von Jamblichs Werk, also aus dem verlorenen Teil. Die neu aufgefundenen Fragmente enthalten zwar vor allem Zahlen-Spekulation, sind aber teilweise auch für die Ontologie und die Prinzipienlehre Jamblichs aufschlußreich: sie belegen nämlich, daß Jamblich die „göttlichen Zahlen“ noch über dem intelligiblen Sein angesetzt hat²); damit bestätigen sie John Dillons 1972 aufgestellte, aber von Saffrey und Westerink bestrittene These, daß bereits Jamblich die dann von Proklos breit entfaltete Theorie von den zwischen dem reinen Einem und der Seinsvielfalt vermittelnden Henaden vertreten hat³). Die philosophisch erregendste Perspektive, die das neue Material eröffnet, liegt aber wohl darin, daß Jamblich, der den Neuplatonismus zu einer mit dem Christentum konkurrierenden Philosophen-Religion umformte⁴), offenbar eine Trinität *im* göttlichen Einem angesetzt hat: ἔστιν οὖν τὸ πρῶτον καὶ κυρίως ἓν, ὃ

Chalcidensis In Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta, Leiden 1973. – Verwiesen sei auf die jüngste Gesamtdarstellung der Philosophie Jamblichs durch J. M. Dillon, Jamblichus of Chalcis (ca. 240–325 A. D.), in: ANRW II 36.2, Berlin 1987, 862–909 (dort auch weitere Literatur) sowie auf den Sammelband: *The divine Jamblichus*, hrsg. von H. J. Blumenthal und E. G. Clark, London 1993.

2) Jamblich, *De eth. theol. arithm.* 53–58 (AJP 102, 38): Ἰάμβλιχος δὲ ὁ φιλόσοφος καὶ κρειπτόνων φύσεων ἀριθμητικῆν ἔγραψεν, ... (ὅτι) ὡσπερ τὸ τῶν κρειπτόνων γένος ἐξηγήται πάσης οὐσίας, οὕτω καὶ ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν ἀπόλυτος ἔστι καὶ καθ' ἑαυτὸν. – Hierzu O'Meara, *Pythagoras Revived* (wie Anm. 1) 82–84.

3) J. M. Dillon, *Jamblichus and the Origin of the Doctrine of Henads*, *Phronesis* 17 (1972) 102–106. Auch als Appendix B in: ders., *Jamblichus Chalcidensis In Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta* (wie Anm. 1) 412–416. H. D. Saffrey und L. G. Westerink, *Proclus. Théologie Platonicienne. Livre III*, Paris 1978, Introduction p. XVII–XL. – Zu dem von Saffrey und Westerink bestrittenen Ergebnis, daß die Henadenlehre älter als Syrian (von dem Proklos sie übernahm) sein muß, kam bereits E. R. Dodds, *Proclus. The Elements of Theology*. Oxford ²1963, *Addenda et Corrigenenda* 346.

4) Hierzu ist jetzt grundlegend B. Nasemann, *Theurgie und Philosophie in Jamblichs De Mysteriis* (Beitr. zur Altertumskunde 11), Stuttgart 1990. Vgl. ferner C. Zintzen, *Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie*, in: ders. (Hrsg.), *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Darmstadt 1977, 391–426; ders., *Bemerkungen zum Aufstiegsweg der Seele in Jamblichs De mysteriis*, in: *Platonismus und Christentum*. Festschr. für Heinrich Dörrie (JAC Ergänzungsb. 10), Münster 1983, 312–328.

δη φαίμεν ἄν ἡμεῖς ὁ θεός, ἐνὰς καὶ τριάς⁵). Nach O'Meara stammt die Zwischenbemerkung von Psellos, der Rest des Satzes aber von Jamblich. Walter Burkert bemerkte dazu: „Wenn dies zutrifft, wäre eine der erstaunlichsten Parallelen mit der christlichen Theologie festzustellen. Leider läßt die Spärlichkeit des Exzerptes Sicherheit nicht zu“⁶).

Im folgenden soll nun untersucht werden, was Jamblich unter der ‚Einheit und Dreiheit‘ des Einen verstanden haben könnte. Hierzu werden ein Referat im Parmenideskommentar des Proklos (1107, 9 ff. Cousin) und ein Passus aus Marius Victorinus' Schrift *Adversus Arium* (IV 23, 27–34) herangezogen, die wahrscheinlich Jamblich wiedergeben und die absichern können, daß der oben zitierte Satz wirklich Jamblich und nicht eine kommentierende Bemerkung des Psellos wiedergibt. Vorab sei jedoch daran erinnert, daß das Eine, von dessen Drei-Einheit die Rede ist, für Jamblich nicht das Absolute selbst ist, sondern nur dessen erste Manifestation. Deshalb sei zunächst die merkwürdige Prinzipientheorie Jamblichs in ihrem problemgeschichtlichen Zusammenhang kurz skizziert.

II

1. Plotin hatte in engem Anschluß an Platon, speziell an das Sonnengleichnis und an die als konsequente *theologia negativa* gedeutete erste Hypothesis des *Parmenides*, die absolute Transzendenz des Absoluten, des Einen selbst, so stark betont, daß eine begrifflich explizierbare Ableitung des Seins und der für das Sein mit-konstitutiven Vielheit aus dem Übersein des reinen Einen unmöglich wurde⁷). Weil die absolute Transzendenz des Einen seine absolute Unbezüglichkeit einschließt, hat Plotin dem Absoluten sogar die Kennzeichnung als Urgrund, Ursprung und Prinzip, welche eine Relation zum Prinzipiierten oder Entsprungenen ausdrückt, abgesprochen: Das Eine ist „*Ursprung* und doch auf andere Weise wieder *nicht Ursprung* ... man darf Jenen (sc. das Eine) überhaupt nicht als zu etwas in Beziehung stehend ansprechen;

5) Jamblich, *De eth. theol. arithm.* 70–71 (AJPh 102, 39). – Hierzu O'Meara, *Pythagoras Revived* (wie Anm. 1) 82 f.

6) W. Burkert, *Rez.* O'Meara (wie Anm. 1) 506.

7) Hierzu Verf., *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin* (Beitr. zur Altertumskunde 9), Stuttgart 1992, 12 ff. 61 ff. 89 ff. 107 ff. 151–182. Zur Paradoxie des absoluten Ursprungs bei Plotin dort 98–130.

denn Er ist das, was Er ist, und ist vor allem anderen; wir tun ja selbst das ‚*Ist*‘ von Ihm fort und folglich auch *jede Beziehung zu dem Seienden*“⁸⁾. Plotin nennt das Eine darum konsequenterweise „das Vorursprüngliche“ (τὸ πρὸ ἀρχῆς)⁹⁾ und betont nachdrücklich, daß die Kennzeichnung des Absoluten als Prinzip eine metaphorische Redeweise ist, die lediglich die konstitutive Beziehung der prinzipiierten Wirklichkeit zum Absoluten benennt: „Denn auch, wenn wir das Eine als die Ursache bezeichnen, so bedeutet das nicht, etwas *Ihm*, sondern etwas *uns* Zukommendes aussagen: daß *wir* nämlich etwas von Jenem her haben, während Es selbst in sich selbst bleibt. Ja selbst ‚*Jenes*‘ dürften wir Es im eigentlichen Sinne nicht nennen, wenn wir genau reden wollen, sondern es will das nur die Auslegung dessen sein, was *wir selbst*, die wir das Eine gleichsam von außen umspielen, dabei erfahren, indem wir Ihm bald nahe sind, bald aber ganz zurückgeworfen werden durch die Weglosigkeit um Es selbst“¹⁰⁾. – Die Aporie des Absoluten, die Plotin hier formuliert, ist die notwendige Konsequenz der *absoluten Transzendenz* des Einen. Plotin war keineswegs der erste, der sie gesehen hat. Sie folgt bereits aus dem ursprünglichen Ansatz Platons, demzufolge das Eine selbst in seiner Absolutheit „jenseits des Seins“ (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) und damit *jenseits von allem schlechthin* steht¹¹⁾. Wie Speusipp berichtet, hat darum bereits Platon dem Einen selbst die Relationsbestimmung als Prinzip abgesprochen: „Sie glauben nämlich, das Eine sei *über das Seiende erhaben* und Vonwoher des Seienden, und *sie haben Es sogar von*

8) Plotin, Enn. VI 8, 8, 9–15. Vgl. dazu Verf., Der Aufstieg zum Einen (wie Anm. 7) 107 ff.

9) Plotin, Enn. V 5, 9, 7 nach der überzeugenden Konjektur von W. Theiler, die durch Parallelen bei Marius Victorinus und Proklos abgesichert wird: Victorinus, Adv. Arium I 3, 25: *praeausa*. Ebd. I 49, 28: *praeprincipium*. Proklos, In Parm. 1210, 11: προαίτιον. Ebd. 1123, 37: ὑπὲρ αἰτιον. Theol. Plat. II 9, 59, 24 Saffrey – Westerink: προαίτιος.

10) Plotin, Enn. VI 9, 3, 49–54 (Text nach der Editio maior von Henry-Schwyzler und Harder). Dazu K. Jaspers, Plotin, in: ders., Die großen Philosophen I, München³1981, 669: „Es ist also ein ursächliches Verhältnis, in dem die Ursache nicht Ursache ist, sondern nur von der Folge her so erscheint. Es ist daher auch die Beziehung zu uns eine Beziehung, die keine Beziehung ist als nur eine von uns aus so gesehene.“

11) Vgl. Platon, Politeia 509b; Parm. 137c–142a; Ep. VII 341c; Test. Plat. 50 Gaiser. – Zur Transzendenz des Absoluten bei Platon Verf., Der Aufstieg zum Einen (wie Anm. 7) 19 ff. 193 ff. 221 ff. 257 ff. 277 ff. 302–405. Zum geschichtlichen Hintergrund der Platonischen Konzeption des absolut transzendenten Absoluten ist grundlegend H. J. Krämer, Arete bei Platon und Aristoteles, Heidelberg 1959, Amsterdam²1967, bes. 535–551; ders., Ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Zu Platon, Politeia 509b, AGPh 51 (1969) 1–30.

der *Verhältnisbestimmung als Prinzip befreit*. Weil sie aber meinen, daß nichts von den anderen Dingen entstünde, wenn man das Eine selbst, allein in sich selbst betrachtet, ohne weitere Bestimmungen, rein an Ihm selbst zugrunde legt, ohne Ihm irgend ein zweites Element hinzuzusetzen, darum haben sie die *unbestimmte Zweiheit* als Prinzip der Seienden eingeführt¹²). Nach Speusipp, der hierbei vermutlich die ersten beiden Hypothesen des *Parmenides* im Blick hat¹³), war die Aporie der absoluten Transzendenz für Platon also das Motiv zur Einführung der *ἀόριστος δυάς*, um mit deren Hilfe die Vielheit des Seienden ableiten zu können. Das Derivationssystem des Platonismus setzt darum die Vielheit als mit-konstitutives Prinzip des Seienden immer voraus. Zwar konnte Plotin, dabei den monistischen Grundzug des Alten Platonismus aufnehmend und verstärkend, noch die *ἀόριστος δυάς* selber mit guten Gründen von dem Einen abhängen lassen, denn das Vielheitsprinzip muß selber Einheitscharakter haben¹⁴). Den *Hervorgang* der Vielheit aus dem absoluten Einen konnte Plotin aufgrund der Erkenntnistranszendenz des Einen aber ebensowenig begreiflich machen wie Platon oder Speusipp¹⁵). Plotin hat – wie wohl schon Platon – die absolute Transzendenz des Einen selbst als absolutes Übermaß an Mächtigkeit (*ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως*) und Überfülle (*ὑπερπλοῆρες*) gedeutet: „Darum, weil nichts *in* Ihm (sc. dem Einen selbst) war, eben darum kann Alles *aus* Ihm kom-

12) Speusipp bei Proklos, In Parm. VII 40, 1–5 Klibansky-Labowsky = Speusipp, Fr. 62 Isnardi Parente / 48 Tarán = Test. Plat. 50 Gaiser. – Zu diesem Fragment als Zeugnis über Platon Krämer, *Ἐπέκεινα* (wie Anm. 11) 4 f. und 11 ff.; Verf., *Der Aufstieg zum Einen* (wie Anm. 7) 282 ff. und jetzt Speusipp und die metaphysische Deutung von Platons ‚Parmenides‘, in: *Ἐν και πληθος*. Festschr. für K. Bormann. Hrsg. von L. Hagemann und R. Gleiß, Würzburg-Altenberge 1993, bes. 365 ff. Nach Proklos (In Parm. VII 40, 6 f. mit 38, 33) hat Speusipp dies als ‚Lehre der Alten‘ ausgegeben, Platons Prinzipientheorie also wohl den Pythagoreern zugeschrieben. Vgl. W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*, Nürnberg 1962, 56 f.

13) Dazu im einzelnen Verf., *Speusipp und die metaphysische Deutung von Platons ‚Parmenides‘* (wie Anm. 12) 365–372. Vgl. auch schon M. Isnardi Parente, *Speusippo in Proclo*, *Elenchos* 5 (1984) 307 ff.

14) Plotin, *Enn.* V 1, 5, 6–8; II 4, 15, 17–20; V 6, 4, 11–13; auch VI 7, 17, 42 f.; V 3, 16, 12 f. – Der Einheitscharakter des Vielheitsprinzips ist für Platon belegt durch Aristoteles, *Metaph.* 1087b9–12 = Test. Plat. 49 Gaiser und Porphyrios bei Simplicios, In *Phys.* 454, 8 f. = Test. Plat. 23 B; er ergibt sich ex negativo auch aus Parm. 165e2–166c2. Aufschlußreich ist auch der Bericht des Eudoros über die Prinzipienlehre der ‚Pythagoreer‘ bei Simplicios, In *Phys.* 181, 10 ff., der in den Grundzügen auf Speusipp zurückgehen dürfte. Hierzu Verf., *Speusipp* (wie Anm. 12) 349 ff. 358 ff.

15) Vgl. hierzu G. Huber, *Das Sein und das Absolute*, Basel 1955, 78 ff.

men; gerade damit das Seiende existieren könne, ist Jener selbst nicht Seiendes, ist aber dessen Erzeuger ... da nämlich Jenes absolut vollkommen ist – denn Es sucht nichts, hat nichts und bedarf nichts –, so ist Es gleichsam übergeflossen und Seine *Überfülle* hat ein anderes hervorgebracht¹⁶). Doch ist die Rede von der Überfülle und Übermächtigkeit des Einen ebenso metaphorisch und uneigentlich wie die Rede vom Einen als Ursprung, und sie vermag wie diese nur zu zeigen, *daß* die Vielheit des Seienden ihren absoluten Ursprung im absoluten Einen hat, nicht aber, *wie* oder *warum* die Vielheit aus dem Einen hervorgegangen ist. Die Vielheit gründet *auf unbegreifliche Weise* in dem absoluten Einen, das in seiner Transzendenz über jede Erkennbarkeit hinausliegt. Die Emanationsmetaphorik Plotins erläutert diesen Sachverhalt¹⁷).

2. Die Unbegreiflichkeit des Hervorganges der Wirklichkeit aus dem unerkennbaren Absoluten bildet seit Plotin die zentrale Paradoxie der neuplatonischen Prinzipientheorie; daß sie unauflösbar ist, hat Damaskios mit großer Klarheit herausgearbeitet¹⁸). Porphyrios dagegen versuchte diese Paradoxie in einem energischen Zugriff zu lösen: Indem er das Absolute als *zugleich unbegreiflich* in seiner Transzendenz *und* als auf die prinzipiierte Wirklichkeit *beziehbar* dachte, ermöglichte er einen kontinuierlichen Übergang vom überseienden Absoluten zum Seienden, der als Selbstentfaltung des Einen in die Vielheit, zuhächst in die geeinte Vielheit des Intelligiblen, gedeutet werden konnte¹⁹). Porphyrios dachte die Transzendenz des Absoluten demgemäß nicht mehr wie Plotin, Speusipp und Platon als reine Transzendenz *jenseits* aller Bestimmungen, sondern als Einheit von Bestimmtheit und Unbestimmtheit; für Porphyrios ist zwar das Absolute *an sich* bestimmungslos, in seiner Beziehung auf die prinzipiierte Wirklichkeit

16) Plotin, Enn. V 2, 1, 5–9. Vgl. auch VI 8, 10, 33: ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως. VI 9, 6, 10–12: ληπτέον δὲ καὶ ἀπειρον αὐτὸν ... τῷ ἀπεριλήπτῳ τῆς δυνάμεως. – Zur Herkunft des Gedankens des *übermächtigen* und *unendlichen* Absoluten von Platon und Speusipp H. J. Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik, Amsterdam 1964 (²1967), 338–369; Verf., Speusipp und die Unendlichkeit des Einen. Ein neues Speusipp-Testimonium bei Proklos und seine Bedeutung, AGPh 74 (1992) 43–73.

17) Hierzu Verf., Der Aufstieg zum Einen (wie Anm. 7) 118 ff.

18) Vgl. Damaskios, De primis principiis, ed. L. G. Westerink, Vol. I, 1, 4–26, 8; auch 99, 1–130, 8. Zum Problem auch J. Combès, Négativité et procession des principes selon Damascius, in: Recherches sur la tradition platonicienne, Paris 1977, 119–141.

19) Hierzu ist grundlegend P. Hadot, Die Metaphysik des Porphyrios, in: C. Zintzen (Hrsg.), Die Philosophie des Neuplatonismus (wie Anm. 4) 208–237 sowie ders., Porphyre et Victorinus, 2 Bände, Paris 1968.

aber enthält es in sich die in der Sphäre der Vielheit getrennten Bestimmungen auf absolut einige Weise vorweg. Solche Einheit von Bestimmtheit und Unbestimmtheit erblickt Porphyrios nun in dem als reinem Akt verstandenen Sein selbst (αὐτὸ τὸ εἶναι, ὑπαρξίς)²⁰). Das *Sein* kann nämlich in doppelter Weise betrachtet werden: einmal als das Sein des Seienden (τὸ εἶναι τῶν ὄντων) in seiner Beziehung zu diesem; zum anderen in seinem reinen Ansich isoliert von allem Seienden als reine oder absolute Aktuosität. In seinem reinen, unbezogenen Ansich ist der Seinsakt unbestimmbar wie das Eine und wird von Porphyrios darum mit diesem identifiziert. „So ist das Sein doppelt: das eine ist *vor* dem Seienden, das andere ist *hervorgebracht* von dem Einem, welches das Transzendente, das absolute Sein und gleichsam die Idee des Seienden ist; durch Teilhabe an diesem ist ein zweites Eines erzeugt worden, mit welchem das Sein, das aus jenem absoluten Sein hervorgeht, gleichursprünglich verbunden ist“²¹). Der Seinsakt ist also zugleich unbezüglich und beziehbar und fällt unter seinem unbezüglichen Aspekt mit dem überseienden Absoluten zusammen²²). Die aus dem Absoluten entfaltete intelligible Seinsfülle der Ideen im Nous gliederte Porphyrios wie schon Plotin triadisch. Beherrschend ist dabei der aus Platons *Sophistes* (248e ff.) und *Timaios* (39e) entlehnte Ternar „Sein – Leben – Denken“ (ὄν – ζωή – νοῦς), dessen erstes Glied Porphyrios genauer faßt als ὑπαρξίς, als Existenz oder Seinsakt²³). Das einheitstiftende Element der intelligiblen Triade ist nun ihr erstes Glied, das Sein, das in seinem unbezüglichen Ansich, isoliert von den beiden anderen Gliedern der Triade, mit dem Absoluten selbst zusammenfällt²⁴). Porphyrios trug diese Prinzipientheorie – seinem Selbstverständnis als Platoniker gemäß – als Platon-Interpretation vor: in seinem Parmenideskommentar identifizierte er das überseiende absolute Eine der er-

20) Vgl. Porphyrios, In Platonis Parmenidem XI–XII (ed. P. Hadot, Porphyre et Victorinus II, 98–107). Zu dieser Konzeption des absoluten Seins P. Hadot, Die Metaphysik des Porphyrios (wie Anm. 19) 217 ff.; J. M. Rist, Mystik und Transzendenz im späteren Neuplatonismus, in: C. Zintzen (Hrsg.), Die Philosophie des Neuplatonismus (wie Anm. 4) 373–390; W. Beierwaltes, Identität und Differenz, Frankfurt 1980, 61 ff.; ders., Denken des Einigen, Frankfurt 1985, 198 ff.

21) Porphyrios, In Parm. XII 29–35; vgl. auch XIII 13–23; XIV 4–16. Vgl. P. Hadot, Die Metaphysik des Porphyrios (wie Anm. 19) 227 ff.

22) Porphyrios, In Parm. XII 22–27.

23) Hierzu P. Hadot, Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin, in: Les Sources de Plotin. Entretiens sur l'Antiquité classique V, Vandoeuvres – Genève 1960, 107–141; ders., Die Metaphysik des Porphyrios (wie Anm. 19) 216–228.

24) Porphyrios, In Parm. XIV 4–16; vgl. XIII 1–23.

sten Hypothese (137c–142a) mit dem rein für sich genommenen, vom Sein (οὐσία) isolierten Moment des Einen innerhalb des seienden Einen der zweiten Hypothese (143a)²⁵). Dieses isolierte Einheitsmoment des seienden Einen, d. h. nach neuplatonischer Parmenidesdeutung des Ideenkosmos oder der damit identischen intelligiblen Triade, bestimmt Porphyrios nun als den reinen Seinsakt in Abhebung vom eidetisch erfüllten Sein der οὐσία: τὸ ἐν τὸ ἐπέκεινα οὐσίας καὶ ὄντως ὄν μὲν οὐκ ἔστιν οὐδὲ οὐσία οὐδὲ ἐνέργεια, ἐνεργεῖ δὲ μᾶλλον καὶ αὐτὸ τὸ ἐνεργεῖν καθαρὸν, ὥστε καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος²⁶). Das Eine jenseits des Seienden sei darum selber „das absolute Sein und gleichsam die Idee des Seienden“ (τὸ εἶναι τὸ ἀπόλυτον καὶ ὡσπερ ἰδέα τοῦ ὄντος)²⁷).

Porphyrios faßt also die Transzendenz des Absoluten nicht mehr in der kompromißlosen Radikalität Plotins, wenn er das jenseitige Eine mit dem absoluten Sein identifiziert, um es als Einheit von Bestimmtheit und Unbestimmtheit fassen und so das Übersein des Absoluten mit dem Sein des Seienden vermitteln zu können. Porphyrios bestimmte das jenseitige Absolute aber nicht nur als „absolutes Sein“, sondern ebenso als „absolute Erkenntnis“, als unbezogenen reinen Erkenntnisakt ohne erkennendes Subjekt und ohne erkanntes Objekt (γνώσις ἀπόλυτος οὐ γινώσκοντος οὐσα καὶ γινωσκομένου)²⁸). Die dreigliedrige Struktur des reinen Denkens und Erkennens seiner selbst hatte Plotin im Rückgriff auf den Platonischen Ternar ὄν – ζωή – νοῦς analysiert²⁹). Das sich selbst denkende Denken, der Wesensakt des göttlichen Nous, ist die dreifaltige Einheit von Denkendem (νοοῦν), Gedachtem (νοητόν) und Denkakt (νόησις), deren Glieder oder Momente einander wechselseitig so durchdringen, daß jedes von ihnen zugleich das Ganze ist: ἐν ἅμα πάντα ἔσται, νοῦς, νόησις, τὸ νοητόν³⁰). Das einheitstiftende Element dieser Drei-Einheit des Sich-Denkens ist der Denkakt, der Denkendes und Gedachtes miteinander verbindet³¹). Der Denkakt entspricht darin dem „Sein“ des Platonischen

25) Porphyrios, In Parm. XII 22–35; XIV 4–16.

26) Porphyrios, In Parm. XII 23–27.

27) Porphyrios, In Parm. XII 32–33.

28) Porphyrios, In Parm. VI 8–10.

29) Hierzu Th. A. Szlezák, Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins, Basel 1979, 120–135.

30) Plotin, Enn. V 3, 5, 43 f. Vgl. V 3, 5 ganz; V 1, 4, 26–33 u.ö.

31) Plotin, Enn. V 3, 5, 44–48: εἰ οὖν ἡ νόησις αὐτοῦ τὸ νοητόν, τὸ δὲ νοητόν αὐτός, αὐτὸς ἄρα ἑαυτὸν νοήσει· νοήσει γὰρ τῇ νόησει, ὅπερ ἦν αὐτός, καὶ νοήσει τὸ νοητόν, ὅπερ ἦν αὐτός. καθ' ἑκάτερον ἄρα ἑαυτὸν νοήσει, καθότι καὶ ἡ νόησις αὐτὸς ἦν, καὶ καθότι τὸ νοητόν αὐτός, ὅπερ ἐνδοίε τῇ νόησει, ὃ ἦν

Ternars in der Deutung des Porphyrios; Plotin denkt dieses Sein allerdings nicht (primär) als Seinsakt, sondern – dem genuinen Sinn des Platonischen παντελῶς ὄν gemäß – als das in sich gegliederte Ganze des Ideenkosmos, dessen Struktur als intensivste Durchdringung von Einheit und Vielheit (ἐν πολλὰ, ὁμοῦ πάντα) *in sich selbst* Leben und Denken enthält³²). Ebenso enthält der Denkakt als solcher die Beziehung auf Denkendes und Gedachtes in sich. Als Vereinigungsprinzip von νοῦς und νοητόν ist die νόησις als reiner Akt jedoch noch nicht selber denkend, sondern in sich einfacher Grund des Denkendseins³³); dieses erfüllt sich erst in der triadischen Struktur von νοῦς – νόησις – νοητόν. Porphyrios löst nun den einfachen Denkakt von seinen Relata ebenso ab, wie er den einfachen Seinsakt vom Seienden isoliert; diese „absolute Erkenntnis“ ist für ihn in ihrer Unbezüglichkeit das Eine selbst, dessen Entfaltung in die Vielheit der Ideen Porphyrios als die Selbstentfaltung des einfachen Denk-Prinzips in die geeinte Relationalität des Sich-selbst-Denkens deutet³⁴).

Für Porphyrios fällt also die Monade oder das Einheitsmoment der intelligiblen Triade mit dem absoluten Einem zusammen; er identifiziert das transzendente Prinzip der Einheit mit dem einfachsten Bestandteil der ersten Vielheit, wenn dieser nur ohne die Vielheit für sich genommen wird³⁵). Das Motiv für diese Identifikation ist Porphyrios' Versuch, das jenseitige Absolute mit seinen Prinzipiaten zu vermitteln; der Preis für seine Lösung ist eine Relativierung der Transzendenz des Absoluten, an der Porphyrios zwar festhält, die aber bei ihm nicht mehr die reine und absolute Transzendenz Plotins ist. Porphyrios' Lösung wurde darum von Jamblich und später von Proklos und Damaskios im Namen der platonischen Orthodoxie zurückgewiesen.

3. Die Prinzipientheorie Jamblichs läßt sich nun als der Versuch verstehen, einerseits die absolute Transzendenz des Absoluten in ihrer uneingeschränkten Radikalität zu bewahren, damit andererseits aber das Porphyrianische Vermittlungsd Denken zu verbinden. Das Resultat dieser gegenläufigen Tendenzen ist die merk-

αὐτός. – Hierzu Verf., Geist und Selbstbewußtsein. Studien zu Plotin und Numenios (AbhMainz 1994,10), Stuttgart 1994, 26ff.

32) Vgl. z. B. Plotin, Enn. V 3, 5, 26–43; V 6, 6, 18–23; VI 7, 39, 28 ff.; VI 9, 2, 24 ff. u.ö.

33) Vgl. Plotin, Enn. V 6, 6, 9–10; VI 7, 37, 15–16; VI 9, 6, 53–54. Dazu R. Arnou, L'acte de l'intelligence en tant qu'elle n'est pas intelligence, in: Mélanges J. Maréchal II, Paris 1950, 249–262.

34) Vgl. Porphyrios, In Parm. V 1 – VI 15; XIII 1–23; XIV 4–35.

35) Vgl. die Kritik des Damaskios, De princ. II 1, 11–2, 10 Westerink.

würdige Verdoppelung des Absoluten in der Prinzipientheorie Jamblichs, von der Damaskios berichtet: „Hiernach wollen wir nun die Frage in Angriff nehmen, ob es zwei Erste Prinzipien vor und über der intelligiblen ersten Triade gibt, nämlich das absolut unsagbare Prinzip und das der Triade unzugeordnete Prinzip, wie der große Jamblich im 28. Buch seiner exzellenten ‚Chaldäischen Theologie‘ annahm, oder ob die erste Triade des Intelligiblen unmittelbar nach dem unsagbaren Prinzip – welches (dann) das einzige Prinzip ist – anzusetzen ist, wie die meisten Platoniker nach Jamblich glaubten; oder sollen wir diese Voraussetzung ganz aufgeben und mit Porphyrios sagen, daß der Vater der intelligiblen Triade das einzige Prinzip der Totalität ist?“³⁶⁾

Die Einführung der ‚Chaldäischen Orakel‘ in die neuplatonische Metaphysik geht auf Porphyrios zurück. Porphyrios hatte die göttliche Triade der ‚Orakel‘: πατήρ – δύναμις – νοῦς mit dem Platonischen Ternar: ὄν – ζῶή – νοῦς gleichgesetzt, zugleich aber angenommen, daß die drei Glieder der Triade sich wechselseitig so durchdringen, daß jedes die beiden anderen in sich enthält; Porphyrios kam so zu drei hierarchisch angeordneten Triaden, die sich durch das jeweilige Vorherrschen des ersten, des zweiten oder des dritten Gliedes der Triade unterscheiden³⁷⁾.

Porphyrios hatte nun den ‚Vater‘ der ersten Triade, den ‚Transzendenten in der Weise der Einheit‘ (ἀπαξ ἐπέκεινα) der Orakel, mit dem absoluten Sein und dem Einen gleichgesetzt³⁸⁾; er nannte das absolute Prinzip daher auch „den Gott, der über allem ist“ (ὁ ἐπὶ πᾶσιν ὄν θεός)³⁹⁾.

Jamblich dagegen hatte jenseits der ersten Triade das Platonische Eine und Gute (ἐν ἀγαθόν) als Prinzip angesetzt, das der Triade unzugeordnet ist und nicht mit ihrem Einheitsmoment zusammenfällt⁴⁰⁾. Trotz der Transzendenz des ἐν ἀγαθόν hatte Jamblich es aber mit der intelligiblen Triade vermittelt, die für ihn genau wie für Porphyrios und Plotin die grundlegende Struktur des *seienden* Einen (ἐν ὄν) des Platonischen *Parmenides*, d. h. des

36) Damaskios, De princ. II 1, 4–13 Westerink. Vgl. I 84, 13 ff.

37) Vgl. das Referat des Proklos, In Tim. III 64, 8 ff. Diehl sowie Joh. Lydos, De mensibus IV 122, p. 159, 5 ff. Wünsch. – Zu Porphyrios und den ‚Chaldäischen Orakeln‘ ist grundlegend W. Theiler, Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios, in: ders., Forschungen zum Neuplatonismus, Berlin 1966, 256 ff.; vgl. ferner P. Hadot, Porphyre et Victorinus (wie Anm. 19) I 264 ff.; ders., Die Metaphysik des Porphyrios (wie Anm. 19) 219 ff.

38) Vgl. Joh. Lydos, De mens. IV 53, p. 110, 18 ff. Wünsch.

39) Vgl. Porphyrios, In Parm. I 4–5; I 18–19; X 14; Vita Plotini 23, 16 u. ö.

40) Vgl. Damaskios, De princ. II 25, 1 ff. Westerink.

Ideenkosmos darstellte. Jamblich setzte nämlich zwischen dem $\epsilon\nu$ $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$ und dem $\epsilon\nu$ $\omicron\nu$ die beiden entgegengesetzten Prinzipien $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ und $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\omicron\nu$ oder $\epsilon\nu$ und $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$ an⁴¹), aus deren Zusammenwirken die überseienden „göttlichen Zahlen“ entstehen, also die zehn Ideenzahlen Platons oder die Henaden, die Jamblich entweder (gemäß der Lehre Platons und dem Text des *Parmenides*, 143d ff.) als oberste Strukturen *im* seienden Einigen oder (gemäß ihrem überseienden Status) *über* diesem angesetzt hat. Peras und Apeiron sind also die konstituierenden Elemente der Ideenzahlen und des ganzen Ideenkosmos; für Jamblich sind sie aber, wie es scheint, auf gewisse Weise in dem überseienden Einigen enthalten oder vorweggenommen. Denn das Eine ist nach Platon (Parm. 137d7–8) unendlich ($\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\omicron\nu$), und nach einem Bericht bei Proklos (In Parm. 1118, 25–33) hat Jamblich dem Einigen nur Unendlichkeit und Unbewegtheit zugeschrieben, diese aber offenbar als positive Bestimmungen ($\kappa\alpha\tau\alpha\phi\alpha\tau\iota\kappa\acute{\omega}\varsigma$) aufgefaßt (vgl. In Parm. 1123, 22 ff.)⁴²). Zugleich war das Eine für Jamblich aber auch Ursprung, Mitte (= Maßstab) und Vollendung ($\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ $\kappa\alpha\iota$ $\mu\acute{\epsilon}\sigma\alpha$ $\kappa\alpha\iota$ $\tau\acute{\epsilon}\lambda\eta$) der „göttlichen Zahlen“, also begrenzendes Prinzip ($\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$) der Ideenzahlen, wie sich aus einem der Exzerpte bei Psellos ergibt⁴³); und da das Eine als $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ $\kappa\alpha\iota$ $\mu\acute{\epsilon}\sigma\alpha$ $\kappa\alpha\iota$ $\tau\acute{\epsilon}\lambda\eta$ $\acute{\epsilon}\nu\alpha\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ $\tau\omicron\iota\acute{\alpha}\varsigma$ sein soll⁴⁴), hat Jamblich offenbar auch diese Bestimmungen $\kappa\alpha\tau\alpha\phi\alpha\tau\iota\kappa\acute{\omega}\varsigma$ als Bestimmungen des Einigen in sich aufgefaßt. Das $\epsilon\nu$ $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$ enthält also in sich selbst $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ und $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\omicron\nu$ in positiver Bedeutung, ist also nicht absolut transzendent, sondern Einheit von Bestimmtheit ($\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$) und Unbestimmtheit ($\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\omicron\nu$) analog dem ‚absoluten Sein‘ des Porphyrios. Dies war wohl der Grund, warum Jamblich dann jenseits des so verstandenen $\epsilon\nu$ $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$ das *absolut* Transzendente ansetzte, das $\epsilon\nu$ $\acute{\alpha}\rho\eta\tau\omicron\nu$, das als reine Transzendenz jenseits aller Bestimmungen schlechthin ist⁴⁵). Da das absolut Transzendente nach Platon (Parm. 141e 10–12) nicht einmal Eines ist, sondern als das Über-Eine über jede positive Einheit hinausliegt, nennt Jamblich das Absolute konsequenterweise „das absolut Un-

41) Vgl. Damaskios, De princ. II 25, 1–27, 4 Westerink; Proklos, In Tim. I 77, 24–78, 11 Diehl = Jamblich, In Tim. Fr. 7 Dillon.

42) Hierzu Verf., Speusipp und die Unendlichkeit des Einigen (wie Anm. 16) 51–53.

43) Vgl. Jamblich, De eth. theol. arithm. 64 ff. (AJPh 102, 38–39).

44) Vgl. Jamblich, De eth. theol. arithm. 70–72 (AJPh 102,39).

45) Vgl. Damaskios, De princ. I 84, 13 ff. zu II 1, 4 ff.; II 25, 16 ff.; II 28, 1 ff. Westerink.

sagbare“ (τὸ πάντῃ ἄρρητον)⁴⁶⁾, wofür er sich wohl auf Platon bezieht (vgl. Parm. 142a; VII. Brief 341c). Dieses unsagbare Absolute manifestiert sich in dem „einfachhin Einen“ (ἀπλῶς ἓν), das positiven Einheitscharakter besitzt⁴⁷⁾ und transzendenter Einheitsgrund der intelligiblen Triade bzw. des seienden Einen ist, liegt selbst aber noch über dieses positive Eine, das zugleich das Gute ist, hinaus. Damaskios faßt demgemäß Jamblichs hochkomplexe Prinzipienlehre so zusammen: „Vor und über den zwei Prinzipien steht nämlich das Eine Prinzip; dieses nun ist das ‚einfachhin Eine‘, das Jamblich als Vermittlung zwischen den zwei Prinzipien und jenem schlechthin unsagbaren Absoluten ansetzt; diese zwei Prinzipien aber können ‚Grenze‘ und ‚Unbegrenztes‘ genannt werden oder auch, wenn man will, ‚Einheit‘ und ‚Vielheit‘, wobei dieses Eine dann aber als der Vielheit *entgegengesetzt* aufgefaßt wird, nicht jedoch als das einfachhin Eine vor beiden Prinzipien, das *gegensatzlos* ist⁴⁸⁾).

Der Prinzipiengegensatz von Einheit und Vielheit, Peras und Apeiron begründet die das Seiende bestimmenden Gegensatzpaare. Das der Prinzipien-Zweiheit vorgängige ursprüngliche Eine ist also gegensatzlos (ἀναντίθετον)⁴⁹⁾, und zwar, weil es als einfache, reine Einheit Peras und Apeiron auf nicht-entgegengesetzte, absolut einige Weise enthält; es ist die ursprüngliche Einheit dessen, was erst *nach* ihm entgegengesetzt ist. Das „schlechthin Unsagbare“, das Jamblich noch *über* dem ursprünglich Einen ansetzte, ist dagegen absolut transzendent, steht also jenseits aller Gegensätze. Während das positiv Eine zugleich das Gute (τὰγαθόν) ist, liegt das absolut Transzendente auch über das Gute hinaus⁵⁰⁾.

Historisch ist diese merkwürdige Verdoppelung des Absoluten bei Jamblich durch eine Kombination der Prinzipientheorien Platons und Speusipps zu erklären, was hier nur thesenartig ange-

46) Damaskios, De princ. II 1, 6. Vgl. ebd. II 3, 1; II 15, 8; II 25, 17; II 28, 3; I 84, 16: τὸ δ' ἐπέκεινα τοῦ ἐνὸς πάντῃ ἀπόρρητον.

47) So ausdrücklich Damaskios, De princ. II 4, 10: θεθεῖσαν διὰ καταφάσεως. Vgl. II 15, 11: τὴν ἐνοειδῆ sc. ἀρχήν.

48) Damaskios, De princ. II 28, 1–6 Westerink.

49) Damaskios, De princ. II 28, 6 sowie II 25, 24f.: ὥστε καὶ τὸ ἐν αἴτιον εἶναι πρὸ τῆς ἀντιδιαθέσεως. Vgl. zum folgenden ebd. II 26, 4–6: ἡ μὲν πρὸ τῶν δευτῆν ἀρχῶν ἐνὸς ὁμοῦ πάντα ἦν πρὸ πάντων, ἀλλὰ πάντα ἐπ' ἰσῆς. Vgl. auch ebd. II 15, 1–20, bes. 19f.: ἐν πάντα ἐκάτερον, ἀλλὰ τὸ μὲν οἶον ἓν, τὸ δὲ οἶον πλήθος. II 25, 12 ff.

50) Zur Gleichsetzung des positiv Einen mit dem Guten vgl. Jamblich, De mysteriis VIII 2; sie ergibt sich auch aus De eth. theol. arithm. 59–63 (AJPh 102, 38).

deutet sei. Die Gleichsetzung des Guten mit dem Einen ist Platonisch⁵¹); kein Platoniker konnte von ihr abgehen. Für Platon war – wie für Plotin – „das Eine“ ein negativer Begriff, der durch die Aufhebung jeder Vielheit die absolute Einfachheit und reine Transzendenz des Absoluten bezeichnet⁵²); „das Gute“ war für beide eine reine Metapher, die nicht das Absolute an sich, sondern das Streben seiner Prinzipiate – an erster Stelle der Ideenzahlen – nach dem absoluten Einen bezeichnet⁵³). Jamblich verstand jedoch „das Eine“ und „das Gute“ offenbar als positive Bestimmungen. Da er dem Einen darüber hinaus Totalitätscharakter zuschrieb⁵⁴), kam er zu einer positiven Konzeption des „Einen“, die mit der konsequenten negativen Theologie, wie Platon und Plotin sie vertreten hatten, nur noch schwer vereinbar war. Da Jamblich die Kompromißlösung des Porphyrios verwarf, setzte er das unsagbare Absolute der konsequenten *Theologia negativa* über dem positiv verstandenen „Einen“ an. An diesem Punkt wird nun der Einfluß Speusipps, den Jamblich bestens kannte, deutlich: Speusipp hatte die absolute Transzendenz des Einen über alle Bestimmungen, und zwar ausdrücklich auch über das Gute, mit starkem Nachdruck betont⁵⁵). Er war also scheinbar über Platon hinausgegangen, der „das Eine“ und „das Gute“ gleichgesetzt hatte; diese Abweichung war allerdings bedingt durch Speusipps Restriktion der Bedeutung des Guten auf die Arete der Seele⁵⁶); Inbegriff der *ontologischen* Vollkommenheit ist für Speusipp „das Schöne“ (*καλόν*), über das er das Eine in seiner Transzendenz ebenfalls hinaussetzte⁵⁷). Das

51) Vgl. Aristoteles, *Metaph.* 1091b13–15; Eudem. *Eth.* 1218a19–21. 25–26; Aristoxenos, *Harmonika* II 30–31 Meibom (nach Aristoteles) sowie Platon, *Phaid.* 99c5–6. Dazu H. J. Krämer, *Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon*, in: J. Wippert (Hrsg.), *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, Darmstadt 1972, 394–448; ferner Verf., *Der Aufstieg zum Einen* (wie Anm. 7) 238 ff.

52) Vgl. Platon, *Parm.* 137c4–5 mit d1–2; auch *Parm.* 159c5, *Soph.* 245a8–9. Plotin, *Enn.* V 5, 6, 24–34; VI 9, 5, 38–6, 16.

53) Für Platon vgl. Aristoteles, *Eudem. Eth.* 1218a17–33, *Nik. Eth.* 1094a3. Plotin, *Enn.* VI 9, 6, 39–42. 55–57; VI 7, 41, 28–29; V 5, 13 ganz; vgl. V 3, 11, 23–25.

54) Vgl. Damaskios, *De princ.* II 26, 4–6 (Text in Anm. 49) und dazu die Kritik des Damaskios ebd. II 28, 10 ff.; ferner Proklos, *In Parm.* 1114, 1–10 und 1107, 9–20 (dazu unten).

55) Vgl. Speusipp, *Fr.* 72 Isnardi Parente = Jamblich, *De comm. math. sc.* IV 15, 7–10; ebd. 16, 10–11; *Fr.* 62 = Proklos, *In Parm.* VII 40, 1–5 = *Test. Plat.* 50; *Fr.* 57 = Aristoteles, *Metaph.* 1092a14–15.

56) Vgl. hierzu H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik* (wie Anm. 16) 359 ff.

57) Speusipp, *Fr.* 57–58 Isnardi Parente = Aristoteles, *Metaph.* 1092a9 ff.

überschöne und übergute Absolute ist aber auch für Speusipp Wertprinzip⁵⁸), und nichts anderes hatte seine Kennzeichnung als „das Gute selbst“ (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν) bei Platon ausgedrückt; für beide stand das Absolute, das Eine selbst, jenseits aller Gegensätze⁵⁹). Da Jamblich an der Platonischen Gleichsetzung des Einen und des Guten festhielt, war das Absolute für ihn nicht nur das Übergute wie für Speusipp, sondern auch das Übereine, wofür er sich auf Parm. 141e berufen konnte. Der Einfluß Speusipps zeigt sich bei Jamblich auch sonst: So unterschied auch Speusipp zwischen dem absolut Einen, das gegensatzlos ist, und dem der Vielheit entgegengesetzten (zweiten) Einen, der „Monade“ (μονάς) als dem regionalen Prinzip der reinen Zahlen⁶⁰). Der Vermehrung der Hypostasen und Prinzipien bei Jamblich entspricht die von Aristoteles kritisierte Vermehrung der Seinsbereiche und ihrer Prinzipien bei Speusipp⁶¹), auch wenn Anzahl und inhaltliche Bestimmung der Seinsstufen bei beiden Denkern differieren; beide nehmen eine durchgängige Analogizität der internen Strukturen der verschiedenen Seinsstufen an. Die höchste dieser Seinsstufen bilden bei Speusipp die reinen (mathematischen) Zahlen; die Dekas der Grundzahlen verwirklicht für ihn – analog den zehn Ideenzahlen Platons – das Höchstmaß an Einheit in der Vielheit und damit an ontologischer Vollkommenheit; die harmonische Ordnung der zehn Grundzahlen präformiert ferner alle nachfolgenden Seinsgehalte⁶²). Jamblichs Lehre von den „göttlichen Zahlen“ zeigt neben dem Einfluß Platons auch den Speusipps; so bestimmt die Zahl bei Jamblich – als intelligible, intellektuelle, überhimmlische, kosmische und geeinzelt Zahl – alle Stufen des Seins wie in der mathe-

und a30 ff.; Fr. 72 = Jamblich, De comm. math. sc. IV 16, 10–11: τὸ δὲ ἓν οὔτε καλὸν οὔτε ἀγαθὸν ἄξιον καλεῖν, διὰ τὸ καὶ τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ ἀγαθοῦ ὑπεράνω εἶναι. Zum καλόν als Inbegriff der ontologischen Vollkommenheit ebd. 18, 3–9.

58) Speusipp, Fr. 72 Isnardi Parente = Jamblich, De comm. math. sc. IV 16, 12 ff.; auch 18, 3 ff.; Fr. 63 = Aristoteles, Nik. Eth. 1096b5 ff.

59) Vgl. Platon, Parm. 137c–142a. Speusipp, Fr. 72 Isnardi Parente = Jamblich, De comm. math. sc. IV 16, 10 ff.; Fr. 48 Isnardi Parente = Aristoteles, Metaph. 1028b21–24; Fr. 39 Tarán = Aristoteles, Metaph. 1087b27 ff.; Speusipp bei Proklos, In Parm. 1118, 10–19 mit 1124, 20 ff.

60) Speusipp, Fr. 72 Isnardi Parente = Jamblich, De comm. math. sc. IV 16, 12–16; vgl. Fr. 48 = Aristoteles, Metaph. 1028 b 21–24; vgl. auch Metaph. 1085a13.

61) Vgl. Aristoteles, Metaph. 1028b21–24 mit 1075b37–1076a3 und 1090b19–20 = Speusipp, Fr. 48, 52, 86 Isnardi Parente.

62) Speusipp, Fr. 122 Isnardi Parente = Fr. 4 Lang = Jamblich, Theologoumena arithmeticae 82, 10–85, 23.

matisierenden Ontologie Speusipps⁶³). Wie bei diesem, so nehmen auch bei Jamblich die „göttlichen Zahlen“ den höchsten metaphysischen Rang *nach* den Prinzipien ein, während Platon die Ideenzahlen den μέγιστα γένη unterordnete⁶⁴). Allerdings hatte auch Speusipp die Zahlen nicht als überseiend angesehen wie Jamblich. Diese Extravaganz erkärt sich jedoch daraus, daß Jamblich das eigentliche Sein auf die Ideen beschränkt und daß seine Henaden – wie die Ideenzahlen Platons – zwischen der Einfachheit des überseienden Einen und dem Seienden als entfalteter Ideenvielheit vermitteln. Die Theorie der überseienden Henaden und ihrer zwei Prinzipien, Peras und Apeiron, wurde von Syrian und Proklos aufgenommen und weiterentwickelt⁶⁵). Proklos deutete die Henaden als Einheitsprinzipien, welche die Entfaltung der Einheit in die Vielheit auf den verschiedenen Seinsstufen vorzeichnen, bestimmen und auf einfache, unentfaltete Weise präformieren; sie unterscheiden sich vom Absoluten dadurch, daß sie positiven Einheitscharakter besitzen, und von den seienden Ideen dadurch, daß sie keine aktuale Vielheit enthalten; da das Seiende die Entfaltung der Einheit in die Vielheit ist, sind die diese Entfaltung nur vorzeichnenden Henaden überseiend, aber nicht jenseits von allem wie das Absolute⁶⁶). Durch die entfaltete Henadenlehre des Proklos ist nun aber das positive Eine, das bei Jamblich zwischen dem absolut Transzendenten und den die Seinsvielheit ordnenden „göttlichen Zahlen“ vermittelt, überflüssig; Einheit von Bestimmtheit und Unbestimmtheit ist das Wesen der Henaden, welche den Prinzipiengegensatz von Peras und Apeiron auf nicht-entgegengesetzte Weise enthalten⁶⁷).

Jamblichs Verdoppelung des Absoluten wurde darum von den Neuplatonikern der Athener Schule, Plutarch, Syrian und Proklos, abgelehnt, die damit sowohl zur platonischen Orthodoxie als auch zur Position Plotins zurückkehrten, der erst bei ihnen zur höchsten Autorität nach Platon avancierte, während ‚Pythagoras‘ zumindest

63) Vgl. Jamblich, De eth. theol. arithm. 77–80 (AJP 102, 39): ἡ γὰρ δυάς . . . καὶ τριάς· ἡ μὲν τις ἐστὶ νοητή, ἡ δὲ νοερά, ἡ δὲ ὑπὲρ τὸν οὐρανόν, ἡ δὲ ἐν οὐρανῷ, ἡ δὲ ἐν τῷ κόσμῳ πάντα διαπεφοίτηκε.

64) Vgl. Aristoteles, Metaph. 1084a31–36.

65) Dazu E. R. Dodds, Proclus. The Elements of Theology (wie Anm. 3) 257 ff.; H. D. Saffrey, L. G. Westerink, Proclus. Théologie Platonicienne III (wie Anm. 3) IX–LXXVII.

66) Vgl. Proklos, Elem. theol. prop. 113–123; Theol. Plat. III 2–6; 6, 14–28, 21 Saffrey-Westerink.

67) Vgl. Proklos, Elem. theol. prop. 90; Theol. Plat. III 8; 30, 15–34, 19 Saffrey-Westerink.

für Proklos keine Platon ebenbürtige Autorität mehr ist. In Jamblichs notorischem ‚Pythagoreismus‘ zeigt sich dagegen einmal mehr der bestimmende Einfluß Speusipps; denn dieser war es gewesen, der die Prinzipienlehre Platons und insbesondere den in ihr zentralen Gedanken der absoluten Transzendenz des Absoluten den Pythagoreern zugeschrieben und dadurch erst die pythagoreische Maskierung des Platonismus ermöglicht hatte⁶⁸).

III

Wir können nun die Bedeutung der ‚Trinität‘ des Einen bei Jamblich klären. Dabei wird sich zeigen, daß sie die prinzipientheoretische Funktion des positiv Einen erst voll verständlich macht, weil sie dieses vom absolut Transzendenten unterscheidet und es in bestimmter Weise mit dem seienden Einen verbindet.

1. Das Exzerpt bei Psellos begründet die ‚Einheit und Dreiheit‘ des ursprünglich Einen damit, daß die Dreiheit das Eine in Ursprung, Mitte und Vollendung entfalte: ἡ γὰρ τοι τοιαῦς ἀρχὴν καὶ μέσσα καὶ τέλη περὶ τὸ ἓν ἀνελλοῦσι⁶⁹). Diese Begründung ist freilich nur dann einleuchtend, wenn Ursprung, Mitte und Vollendung Bestimmungen des Einen in sich selbst sind, also nicht lediglich seine Beziehung zu den „göttlichen Zahlen“ ausdrücken. Daß dies in der Tat Jamblichs Meinung war, beweist ein Referat im Parmenideskommentar des Proklos (1114, 1–10).

Platon hatte im *Parmenides* (137d4 ff.) dem absoluten Einen Ursprung, Mitte und Vollendung abgesprochen, weil seine absolute Einfachheit jede Vielheit von Strukturmomenten und mithin jedwede ontologische Struktur von ihm ausschließt⁷⁰). In den *No-moi* (715e) aber hatte er gesagt, Gott enthalte Ursprung, Mitte und Vollendung alles Seienden. Proklos berichtet nun, dies habe einige Interpreten zu der These veranlaßt, daß das Erste Prinzip Ursprung, Mitte und Vollendung sowohl enthalte als auch nicht enthalte: „Denn es enthält sie auf verborgene Weise, aber es enthält sie nicht entfaltet und unterschieden; es enthält nämlich in sich selbst *alles* auf eine Weise, die unaussprechlich und unbegreiflich

68) Vgl. Speusipp, Test. Plat. 50 Gaiser. Zur Motivation vgl. W. Burkert, Weisheit und Wissenschaft (wie Anm. 12) 55 ff.; H. J. Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik (wie Anm. 16) 53 ff.

69) Jamblich, De eth. theol. arithm. 71–72 (A]Ph 102, 39).

70) Vgl. dazu Verf., Der Aufstieg zum Einen (wie Anm. 7) 309 ff.

für uns ist, aber erkennbar für es selbst⁷¹⁾. Proklos weist diese Deutung zurück: sie trage Vielheit in das absolut Eine hinein; erst die Prinzipiate des Einen enthielten auf verborgene und unentfaltete Weise Vielheit (Proklos denkt wohl an die Henaden), das Absolute selbst aber sei vollkommen frei von jeder Vielheit⁷²⁾. Das zitierte Exzerpt bei Psellos beweist, daß es sich bei dieser von Proklos kritisierten Meinung um die Lehre Jamblichs handelt, wie Dillon unabhängig von den neuen Fragmenten vermutete⁷³⁾. Für Jamblich ist das Eine also Drei-Einheit, weil es Ursprung, Mitte und Vollendung, die Strukturelemente alles Seienden, auf verborgene (κρυφίως)⁷⁴⁾, nämlich unentfaltet-ununterschiedene Weise enthält. Jamblich denkt das Eine damit als inhaltlich erfüllte, nicht-leere Einheit, die nur für unser unterscheidendes Denken unbestimmbar ist, aber nicht an und für sich selbst bestimmungslos wie das absolut jenseitige Absolute Platons, Speusipps und Plotins. Dabei hat der Gedanke der Trinität schon bei Jamblich die gleiche Funktion wie im christlichen Platonismus von Victorinus bis Cusanus: er sichert die – wie immer für uns unbestimmbare – Erfülltheit des seinsbegründenden göttlichen Einen, das somit als Einheit von Bestimmtheit und Unbestimmtheit gedacht wird. Jamblich konzipiert das Eine als allumfassend, wenn es auf unbegreifliche Weise alles in sich enthalten soll⁷⁵⁾; er denkt offenbar an die ganze Reihe der Fundamentalbestimmungen, die Platon in der ersten Hypothese dem absoluten Einen abgesprochen und die er in der

71) Proklos, In Parm. 1114, 1–5: Πάλιν δὴ πρὸς ταύτην τὴν ἀπορίαν φασί τινες ὅτι καὶ ἔχει τὸ πρῶτον ἀρχὴν καὶ μέσον καὶ τελευτὴν καὶ οὐκ ἔχει· κρυφίως γὰρ ἔχει, δηρημένως δὲ οὐκ ἔχει· πάντα γὰρ ἀφράστως ἐν αὐτῷ καὶ ἀνεπινοήτως ἡμῖν, αὐτῷ δὲ γνωστῶς.

72) Proklos, In Parm. 1114, 6–10. Ebd. 14–16: τὸ δὲ ἐν πρὸ πάσης ἐστὶ διαιρέσεως καὶ πρὸ παντὸς πλήθους, τοῦ τε ἠνωμένου καὶ διακεκομμένου μόνως ἐν ὑπάρχον.

73) J. M. Dillon, Proclus' Commentary on Plato's Parmenides. Transl. by G. R. Morrow and J. M. Dillon with Introduction and Notes by J. M. Dillon, Princeton 1987, 398 und 457 Anm. 93.

74) Proklos, In Parm. 1114, 3. 7. Der Terminus entstammt den Chaldäischen Orakeln und wurde von Jamblich benutzt, vgl. Dillon a.a.O. (wie Anm. 73).

75) Der Totalitätscharakter des positiv Einen bei Jamblich ist auch durch Damaskios mehrfach bezeugt: z. B. De princ. II 3, 3–5: τὸ ἐν πάντα δευτέρα ἀρχὴ μετὰ τὴν ἀπόρρητον, αὐτὴ δὲ οὐδὲν μᾶλλον τόδε ἢ τόδε, ἀλλὰ πάντα ἐπ' ἴσης. Ebd. II 4, 9–12. 20: δεῖ μὲν εἶναι μετὰ τὴν μίαν τῶν πάντων ἀρχὴν, ἤδη τεθεῖσαν διὰ καταφάσεως ὅπως δήποτε ἀνακαθαρισμένης καὶ πάντα ἐν λεγούσης εἶναι αὐτὴν . . . τὴν ἀπλῶς πάντα ἐν τακτέον ἀρχὴν. Ebd. II 15, 6–8: τὴν μὲν ὑπερ πάντα τιθεῖς ὡς μίαν, ἑτέραν δὲ μετὰ ταύτην πάντα καὶ αὐτὴν περιέχουσαν, οὐχ οὕτω δὲ πάντῃ ἀπόρρητον . . . Ebd. II 26, 4–6: ἡ μὲν πρὸ τῶν δυεῖν ἀρχῶν ἐνός ἰμοῦ πάντα ἦν πρὸ πάντων, ἀλλὰ πάντα ἐπ' ἴσης.

zweiten Hypothese dem seienden Einen zugesprochen hatte. Aufschlußreich ist, daß Jamblich in diesem Zusammenhang sogar eine Selbsterkenntnis des Einen postuliert, während Plotin und Proklos dem Einen Selbsterkenntnis und Selbstbewußtsein absprechen⁷⁶). Gerade die Selbsterkenntnis des göttlichen Einen ist nun im christlichen Platonismus seit Victorinus mit dem Motiv der Trinität verknüpft; Victorinus konzipierte sie als die trinitarische Selbstdurchdringung der sich erkennend auf sich selbst beziehenden göttlichen Einheit, welche als „Sein“ in sich verharret, als „Leben“ aus sich herausgeht und als „Denken“ in sich zurückkehrt⁷⁷). Die Herkunft dieses Trinitätsmodells von Porphyrios ist seit den Forschungen von Pierre Hadot bekannt.

2. Die Frage liegt nahe, ob auch Jamblich die Trinität des Einen in analoger Weise geistphilosophisch expliziert hat oder ob er bei ihrer begrifflosen Behauptung als ἡμῖν μὲν ἄγνωστον, ἑαυτῷ δὲ γνωστόν⁷⁸) stehengeblieben ist; die Denkbare der Selbsterkenntnis des Einen hängt an der Antwort auf diese Frage. Diese Antwort gibt ein längeres Referat des Proklos, das kritisch über drei verschiedene Versuche berichtet, dem über alle Bestimmungen hinausliegenden Einen „eine bestimmte Wesenheit und Eigentümlichkeit“ (τινα φύσιν καὶ ιδιότητα)⁷⁹) zuzuschreiben, es also als erfüllte Einheit zu denken; es handelt sich nach Dillons überzeugender Vermutung um die Theorien des Porphyrios, des Jamblich und eines dritten Neuplatonikers, entweder des Amelios oder des Theodoros von Asine (In Parm. 1105, 32–1108, 19)⁸⁰).

(1) Die erste dieser Theorien setzte über dem Geist (νοῦς) die „Geistigkeit“ (νοότης) an; diese sei einfacher (ἁπλουστερά) als der

76) Zur Negation von Selbsterkenntnis und Selbstbewußtsein des Einen bei Plotin Verf., Der Aufstieg zum Einen (wie Anm. 7) 157–173.

77) Vgl. Marius Victorinus, Adv. Arium I 49,9–51, 27; 52,1–53, 6; 57,7–58,14; 60,1–31. Zur trinitarischen Struktur der göttlichen Selbsterkenntnis vgl. bes. Victorinus, Adv. Ar. I 57,9–30 mit Porphyrios, In Parm. XIV 16–35. Hierzu P. Hadot, Die Metaphysik des Porphyrios (wie Anm. 19) 217 ff.; ders., Porphyre et Victorinus (wie Anm. 19) passim; ders., Marius Victorinus. Christlicher Platonismus. Die Theologischen Schriften des Marius Victorinus, übersetzt, eingeleitet und erläutert, Zürich 1967. Vgl. ferner W. Beierwaltes, Identität und Differenz (wie Anm. 20) 57–74; zu Porphyrios auch W. Theiler, Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios (wie Anm. 37) 261 ff.

78) Vgl. Proklos, In Parm. 1108, 25 f. mit Jamblich, In Tim. Fr. 88 Dillon.

79) Proklos, In Parm. 1105, 40 f.

80) Vgl. J. M. Dillon, Proclus' Commentary on Plato's Parmenides (wie Anm. 73) 395–397 und 451 Anm. 86, 452 Anm. 91. Vgl. auch den ausführlichen Kommentar zu dem ganzen Passus bei P. Hadot, Porphyre et Victorinus (wie Anm. 19) I, 355–375, der alle drei Theorien für Porphyrios in Anspruch nimmt.

Geist und sei „gleichsam der Zustand des Denkens“ (οἷον ἕξις τοῦ νοεῖν), d. h. wohl der aktuelle Denkvollzug, denn die Akte (ἐνέργειαι) gingen den Substanzen (οὐσίαι) wegen ihrer größeren Einheitlichkeit voraus. Über der νοότης setzten sie das νοοῦν an, womit hier aber wohl nicht das denkende Subjekt gemeint war, sondern das selber noch nichtdenkende Prinzip der Denktätigkeit, das „Bedenkende“ analog dem belebenden oder bewegenden Prinzip (τὸ ψυχοῦν ἢ τὸ κινοῦν): also der einfache Denkakt als Grund der Vereinigung von Denkendem und Gedachtem. Noch über diesen Grund der Denktätigkeit setzten sie als das erste, weil einheitlichste Prinzip das νόημα; da es sich hier ganz offensichtlich um die Theorie des Porphyrios handelt⁸¹), ist damit wohl der von seinen Relata abgelöste, unbezügliche reine Denkakt gemeint, also die mit dem Einen zusammenfallende „absolute Erkenntnis“ (γνώσις ἀπόλυτος). Wie Proklos berichtet, wurde diese „Methode der Paronymie“⁸²) mit allen Ideen (ἐφ’ ἐκάστου τῶν εἰδῶν) durchgeführt; dabei sei die höchste Stufe: das ἀγάθωμα, κάλλωμα, ἀρέτωμα, ταῦτωμα usf. jeweils als einfache Einheit verstanden worden (In Parm. 1106, 2–18). In seiner Kritik bemerkt Proklos zunächst, es sei unklar, ob diese Einheitsprinzipien nur dem Namen oder auch dem Sachgehalt nach verschiedene Aspekte des Einen anzeigen sollen; im ersten Fall seien sie leer (διακενής), bewiesen also nicht die inhaltliche Erfüllung des Einen (οὐδὲ λέγουσι τί τὸ ἐν), im zweiten Fall dagegen zeigten sie eine reale Vielheit innerhalb des Einen an, obwohl Platon dem Einen gerade die Vielheit vor allem anderen abspreche⁸³). Unplatonisch sei ferner die Prämisse, daß die οὐσίαι den ἐνέργειαι nachgeordnet seien; Platon lasse die ἐνέργεια vielmehr von der δύναμις und diese von der οὐσία abhängen. Proklos merkt noch an, diese Lehre sei schon von anderen hinreichend widerlegt – möglicherweise ein Hinweis auf eine einschlägige Porphyrios-Kritik Jamblichs (In Parm. 1106, 18–32).

(2) Die zweite Theorie unterscheidet zwischen Gott und „Gott-Sein“: διακρίνειν ἠξίωσαν θεὸν καὶ τὸ θεῶ εἶναι καὶ ἀπονέμειν τῷ πρώτῳ τὸ θεῶ εἶναι. Das Gott-Sein sei die ἰδιότης des Einen (In Parm. 1106, 33–35). Die Terminologie ist Aristotelisch, bringt aber die Platonische Differenz zwischen ideenhafter Wesenheit und ih-

81) So übereinstimmend Hadot und Dillon (wie Anm. 80) mit Verweis darauf, daß der Terminus νοότης (zusammen mit ὀντότης und ζωότης) bei dem von Porphyrios abhängigen Victorinus (Adv. Ar. IV 5, 33 und 39) belegt ist.

82) Den Ausdruck prägte Hadot a.a.O. (wie Anm. 80).

83) Proklos bezieht sich auf Platon, Parm. 137c4 ff.; dazu Verf., Der Aufstieg zum Einen (wie Anm. 7) 304 ff.

rer individuellen Realisierung zum Ausdruck⁸⁴); Victorinus, der dieselbe Lehre referiert, sieht in ihr die Differenz zwischen Aktualität und vorgängiger, ermöglichender Potenz ausgedrückt (Adv. Arium I 33, 4–9). Proklos weist diese Lehre strikt zurück: Es sei unklar, was hier εἶναι in bezug auf das Eine bedeuten könne, da Platon dem Einen selbst das εἶναι abspreche⁸⁵); ferner sei unklar, in welchem Sinne zwischen einer Bestimmtheit und dem Sein dieser Bestimmtheit unterschieden werde und ob diese Differenzierung vom Zusammengesetzten in die Sphäre des Einfachen übertragen werden dürfe. Schon im Falle der Seele sei die Differenzierung zwischen ψυχή und τὸ εἶναι ψυχῆ unstatthaft, wie bereits Plotin klargestellt hatte (vgl. Enn. I 1, 2)⁸⁶), ebenso im Falle der Ideen, und in ungleich höherem Maße gelte dies für die absolut einigen Henaden. Vor allem aber: Wäre das Eine von τὸ ἐνὶ εἶναι unterschieden, so wäre das Eine als solches Nicht-Eines, insofern es von τὸ ἐνὶ εἶναι abgehoben wird, und hätte an diesem als an einem übergeordneten Prinzip teil (In Parm. 1106, 36–1107, 9).

Diese Lehre läßt sich kaum eindeutig zuordnen. Da Proklos sie deutlich von der vorher referierten unterscheidet, kann sie wohl kaum wie diese dem Porphyrios gehören, wie Hadot meint⁸⁷); Dillon denkt dagegen an Amelios oder Theodoros von Asine, die beide von Proklos als Parmenideskommentatoren angeführt werden⁸⁸). Für Theodoros würde sprechen, daß dieser sein höchstes Prinzip über dem Einen – das er mit dem Intelligiblen identifizierte – ansetzte, es aber wahrscheinlich mit dem Seinsakt (ὑπαρξις) gleichgesetzt hat⁸⁹).

(3) Die dritte Theorie betont stärker als die beiden anderen die Transzendenz des Einen; gleichwohl schreibt sie ihm als Prinzip die Eminenzmodi seiner Prinzipiate zu. Das Eine liege als Prinzip von allem zwar über Leben (ζωή), über Denken (νοῦς) und über das Sein selbst (αὐτὸ τὸ ὄν) hinaus – transzendiere also die intelligible Triade –, es enthalte aber die Gründe aller dieser Be-

84) Vgl. Aristoteles, Metaph. 1031a15 ff. und 1043b2 ff.

85) Proklos bezieht sich auf Platon, Parm. 141e9–10.

86) Plotin knüpft damit an Aristoteles, Metaph. 1043b2 (ψυχή μὲν γὰρ καὶ ψυχῆ εἶναι ταῦτόν) an. Vgl. auch Plotin, Enn. VI 2, 5, 10–26.

87) Vgl. P. Hadot, Porphyre et Victorinus (wie Anm. 19) I, 359.

88) Vgl. J. M. Dillon, Proclus' Commentary (wie Anm. 73) 396. Dillon er-
wägt auch die Möglichkeit, die erste Theorie Amelios und diese zweite Porphyrios
zuzuschreiben.

89) Vgl. Theodoros von Asine, Test. 9, p. 37, 16f. Deuse. Zu Theodoros
W. Deuse, Theodoros von Asine. Sammlung der Testimonien und Kommentar,
Wiesbaden 1973.

stimmungen (Leben, Denken, Sein) auf unaussprechliche, unbegreifliche und absolut einige Weise (ἀφράστως καὶ ἀνεπινοήτως καὶ τὸν ἐνικώτατον τρόπον) in sich, unerkennbar für uns, aber erkennbar für es selbst. Die verborgenen Gründe aller Bestimmungen im Einen seien παραδείγματα πρὸ παραδειγμάτων, das sie enthaltende Eine sei ὅλον πρὸ ὄλων, ohne Teile haben zu müssen; das Ganze vor den Teilen (τὸ πρὸ τῶν μερῶν ὅλον) bedürfe nämlich in gewisser Hinsicht der Teile zu seiner inhaltlichen Erfüllung (z. B. die Gattung der Arten), das dieser positiven Ganzheit vorausliegende Ganze (τὸ ὅλον πρὸ ὄλων) dagegen nicht – offenbar weil es die Momente ununterschieden, in absoluter Einheit (ἐνικώτατον) enthält; Platon habe dem Einen Parm. 137c7 ff. nur den Charakter der Ganzheit als *Inbegriff* der Momente abgesprochen, nicht aber diese überganze Ganzheit als *Vorbegriff* aller Bestimmungen (In Parm. 1107, 9–20).

3. Diese Theorie konzipiert das Eine selbst als *Vorbegriff* der Totalität im Unterschied zum ἐν ὄν als ihrem *Inbegriff*; Dillon hat sie mit überzeugenden Gründen Jamblich zugeschrieben⁹⁰). Sie stimmt vollkommen überein mit der von Proklos wenig später (In Parm. 1114, 1–10) referierten Lehre, derzufolge das Eine ἀρχή, μέσον und τέλος auf verborgene und unentfaltete Weise enthält, und diese Lehre läßt sich aufgrund des Exzerpts bei Psellos mit Sicherheit Jamblich zuweisen; die beiden Referate bei Proklos (In Parm. 1107, 9 ff. und 1114, 1 ff.) sichern zugleich die Authentizität des Psellos-Exzerpts. In den beiden Referaten bei Proklos heißt es übereinstimmend, das Eine enthalte die Gründe aller Bestimmungen auf verborgene und für uns unbegreifliche, für es selbst aber erkennbare Weise. Obwohl diese Selbsterkenntnis des Einen für uns unbegreiflich sein soll, gibt Jamblich ihr doch einen geistanalogen Charakter, wenn er dem Einen die verborgenen, unentfalteten Gründe des Seins, des Lebens und des

90) Vgl. J.M.Dillon, Proclus' Commentary (wie Anm.73) 396, 452 Anm.91, vgl. 457 Anm.93. – Zum Totalitätscharakter des Einen bei Jamblich vgl. die Belege bei Damaskios in Anm.75. Auch die Differenzierung zwischen πάντα als *Vorbegriff* und ἐν ὄν als *Inbegriff* der Totalität ist bei Damaskios für Jamblich belegt: z. B. De princ. II 4, 15–21: Πάντα γὰρ ἐκάστη (ἀρχή), ὅτι καὶ ἐξῆς ἐτι πάντα ἐκάστη ἀρχή νοητή . . . ἀλλ' ὁμως ἐκεῖ πάντα ἀδιοριστως, καὶ ἦτοι κατὰ τὸ ἠνωμένον ἢ κατὰ τὸ ἐν, ὥστε χρεὶ τινα ἄλλην διαφορὰν ἐπινοεῖν ἐν ταῖς ἀρχαῖς ἐκείναις. Μετὰ ἄρα τὴν ἀπλῶς πάντα ἐν τακτέον ἀρχὴν τὴν κατὰ πάντα ἐν, καὶ μὴ ἀπλῶς, ὥστε προσθετέον ἤδη τινὰ ιδιότητα. Vgl. ebd. II 15, 10–13: ὁμολογοῦμεν τὴν τε μίαν (sc. ἀρχὴν) ἀπόρρητον καὶ τὴν ἐνοειδῆ μετ' ἐκείνην καὶ τὴν πληθοειδῆ τρίτην ἐπ' ἐκείναις zur Prinzipienfolge ἐν ἄρρητον, ἐν πάντα = ἀπλῶς ἐν = ἐν ἀγαθόν und πάντα ἐν = ἐν ὄν.

Denkens zuschreibt – also eben jener triadischen Struktur, gemäß der sich die erfüllte Selbsterkenntnis des Geistes vollzieht. Wir erkennen hier den Einfluß des Porphyrios, denn bereits dieser hatte die „absolute Erkenntnis“ des Einen als die ursprüngliche Einheit gefaßt, in der Sein, Leben und Denken oder Nous, Noeton und Noesis ununterscheidbar und in sich selbst ununterschieden ineinander aufgehoben sind⁹¹); allerdings enthält diese „absolute Erkenntnis“ für Porphyrios keine Selbstbezüglichkeit, ist also auch keine Selbsterkenntnis – diese kommt erst durch die Entfaltung der in der Einheit der „absoluten Erkenntnis“ eingefalteten Strukturmomente des Denkens im Geist zustande⁹²). Jamblich scheint also die einfache und unentfaltete Einheit dessen, was erst in seiner Entfaltung ad extra als die geeinte Dreiheit denkender Selbstbeziehung und ihrer Strukturmomente erkennbar und unterscheidbar wird, selber als eine latente Selbstbezüglichkeit des Einen gedeutet zu haben, in der es sich auf eine für uns unbegreifliche Weise, nämlich ohne Auseandertreten in die Zweiheit von Denkendem und Gedachtem und deren Vereinigung im Denkakt, selbst erkennt; gleichwohl enthält das Eine die Struktur-Dreiheit des Sich-Wissens auf latente und verborgene Weise in sich, und eben dies scheint der Sinn der Rede von seiner „Einheit und Dreiheit“ zu sein. Diese Deutung basiert zunächst auf der Kombination der knappen Angaben bei Proklos mit der analog strukturierten Theorie des Porphyrios; sie wird aber bestätigt durch einen aufschlußreichen Passus bei Victorinus, der das Referat des Proklos ergänzt. Der Passus enthält die Begründung, warum die Gründe der intelligiblen Triade im Einen für unser unterscheidendes Denken unerkennbar sind:

„Denn alles, was Worte bezeichnen, kommt nach Ihm; darum ist Er (sc. Gott) nicht das Seiende (...), sondern eher das Vorseiende (πρόον). Ebenso ergeben sich *praeexistentia*, *praeiventia*, *praecognoscentia*; Gott selbst ist vorseiend, vorlebend, vorerkennend, wobei alle diese Eigentümlichkeiten erst nach dem Sichtbarwerden der zweiten (sc. Eigentümlichkeiten: Sein, Leben, Denken) gedacht und benannt worden sind. Denn erst nach dem Sichtbarwerden der Erkenntnis ist die *praecognoscentia* gedacht und benannt worden; dasselbe gilt für die *praeexistentia* und die *praeiventia* – sie existierten zwar schon

91) Vgl. Porphyrios, In Parm. V 7 – VI 12; XIV 4–16.

92) Vgl. Porphyrios, In Parm. XIII 1–23; XIV 16–35.

vorher (sc. in Gott), aber sie wurden noch nicht erkannt und benannt. Daher ist alles, was Gott ist, unerkennbar⁹³).

Weil das Eine die Gründe der intelligiblen Triade in sich hat, werden ihm von der entfalteten Triade des Geistes her deren Eminenzmodi zugeschrieben: *praeexistentia*, *praeiventia*, *praecognoscentia* – zurückübersetzt ins Griechische: προουσία, προζώτης, προουότης –, was sowohl sachlich als auch terminologisch mit den Angaben des Proklos übereinstimmt (In Parm. 1107, 10–12: *ὅτι πάντων αἴτιον ὄν τὸ πρόωτον ὑπὲρ ζώην, ὑπὲρ νοῦν, ὑπὲρ αὐτὸ τὸ ὄν ἰδρυμένον ἔχει πως τὰς τούτων αἰτίας...*). Für das unterscheidende Denken sind diese Eminenzmodi von Leben, Denken und Sein im Einen aber nur *via causalitatis* von ihren entfalten Prinzipiaten aus erkennbar, da sie im Einen in der Weise der absoluten Indifferenz (*τὸν ἐνικώτατον τρόπον*)⁹⁴ eingefaltet sind; gleichwohl existieren sie im Einen als *παράδειγματα πρὸ παραδειγμάτων*, und zwar auf eine differenzlose Weise, die nur für unser unterscheidendes Denken unerkennbar, für das Eine selber aber erkennbar sein soll. Die Unerkennbarkeit des Einen soll also nur eine Unerkennbarkeit für uns, aber keine Unerkennbarkeit an und für sich sein. Ebenso darf man vielleicht vermuten, daß auch die Indifferenz der *παράδειγματα πρὸ παραδειγμάτων* im Einen nur eine Indifferenz für uns ist, da das Eine zur Selbstunterscheidung fähig sein muß, wenn es sich als *ὄλον πρὸ ὄλων* erkennen soll. Man darf vielleicht annehmen, daß Jamblich die Selbsterkenntnis des Einen ähnlich konzipierte wie der frühe Plotin in Enn. V 4:

„Das Zu-Denkende (d. h. hier das Eine), indem Es in sich selbst bleibt und nicht bedürftig ist wie das Sehende und das Denkende – bedürftig nenne ich das Denkende nur im Verhältnis zum Zu-Denkenden –, ist dennoch nicht gleichsam bewußtlos, sondern alle Seine Inhalte sind in Ihm und bei Ihm, *Es vermag sich selbst durchaus zu unterscheiden*, es ist Leben in Ihm und Alles ist in Ihm, Es ist Selbst Sein eigenes Erfassen, vermöge eines Quasi-Selbstbewußtseins, indem Es ein Denken in ewigem Stillstehen ist, das anders denkt als das Denken des Geistes“⁹⁵).

93) M. Victorinus, Adv. Ar. IV 23, 27–34. Übers. nach P. Hadot (wie Anm. 77).

94) Proklos, In Parm. 1107, 13. Vgl. Damaskios, De princ. II 4, 17: *ἐκεί πάντα ἀδιορίστως*, 4,20: *τὴν ἀπλῶς πάντα ἐν τακτέον ἀρχήν*.

95) Plotin, Enn. V 4, 2, 13–19 = Schrift 7 der chronol. Ordnung. – In der Forschung ist umstritten, ob sich Plotin an dieser Stelle überhaupt auf das absolute Eine bezieht; dies verneinen K. H. Volkman-Schluck, Plotin als Interpret der Ontologie Platons, Frankfurt³ 1966, 124 Anm. 1; K. Corrigan, Plotinus, Enneads V 4, 2 and related passages, Hermes 114 (1986) 196 ff.; A. C. Lloyd, Plotinus on the Gene

Ähnlich wie Jamblich expliziert Plotin hier die Selbsterkenntnis des Einen in Analogie zur triadischen Struktur des sich wissenden Nous: Dem Einen kommen ζωή, κατανόησις und das μένειν ἐφ' ἑαυτοῦ als νοητόν zu, die aber von den analogen Strukturmomenten der entfalteten νόησις des νοῦς verschieden sind (ἑτέρως) – dies entspricht der προζωότης, προνοότης und προουσία des Einen bei Jamblich. Da Sein, Leben und Denken erst im Nous in die Dreiheit des entfalteten Selbstbewußtseins auseinandertreten, bleibt die κατανόησις des Einen ἐν στάσει ἀιδίῳ im Unterschied zur sich aktualisierenden Bewegung der entfalteten νόησις. Gleichwohl bindet Plotin das Quasi-Selbstbewußtsein (οἰοῖται συναίσθησις) des Einen an die Fähigkeit zur *Selbstunterscheidung* (πάντη διακριτικὸν ἑαυτοῦ), welche die Bedingung der – erkennenden oder vorerkennenden – Selbstbeziehung des Einen ist, seines differenzlosen, prä-reflexiven In-sich- und Bei-sich-selbst-Seins. Diese Selbstunterscheidung ist nun aber eine unentfaltete Vor-Form der Andersheit im Einen selbst, das nur durch sie Lebendigkeit und Totalitätscharakter besitzt (ἔστιν αὐτοῦ πάντα ἐν αὐτῷ καὶ σὺν αὐτῷ ... ζωὴ ἐν αὐτῷ καὶ πάντα ἐν αὐτῷ)⁹⁶).

Die Vermutung liegt nahe, daß auch Jamblich die Selbsterkenntnis des Einen mit dessen Selbstunterscheidung verknüpft hat; immerhin wirft Proklos Jamblich zweimal vor, er trage Vielheit in das Eine⁹⁷), und mit genau diesem Argument hatte Plotin seine zitierte Position alsbald widerrufen und dem Absoluten nicht nur Selbsterkenntnis und Selbstbewußtsein, sondern sogar das einfache Beisichselbstsein abgesprochen, also jede Form der Selbstbezüglichkeit des Absoluten verneint⁹⁸). Daß auch Jamblich eine Selbstunterscheidung des Einen angenommen hat, ergibt sich aber vor allem aus dessen Trinität; ohne Selbstunterscheidung wäre das Eine nämlich nicht Drei-Einheit, sondern einfache Einheit. Wenn wir die Referate bei Proklos und Victorinus mit dem Exzerpt bei

sis of Thought and Existence, Oxford Studies in Ancient Philosophy 5 (1987) 157. Die arabische Paraphrase (Epistula de Scientia Divina §172) bezieht die Stelle auf den „Ersten Geist“. Vgl. zur Forschungskontroverse Verf., Der Aufstieg zum Einen (wie Anm. 7) 158–159 Anm. 24 mit weiterer Literatur.

96) Plotin, Enn. V 4, 2, 15–17.

97) Vgl. Proklos, In Parm. 1108, 2 ff.; 1114, 6 ff.; vgl. 1107, 30 ff.

98) So schon Enn. VI 9, 6, 42–52 = Schrift 9 der chronol. Ordnung und Enn. III 9, 9, 12–20 = Schrift 13 chronol. Ferner V 6, 5, 1–5; V 6, 6, 30–32; III 8, 9, 5–15; III 8, 11, 13–15; VI 7, 37, 22–31; VI 7, 38, 10–25; VI 7, 39, 1–28; VI 7, 40, 35–56; VI 7, 41, 8–17. 25–37; V 3, 10, 16–52; V 3, 11, 15–30; V 3, 12, 47–52; V 3, 13, 6–24. 34–36; vgl. VI 8, 12, 28–37. Vgl. dazu Verf., Der Aufstieg zum Einen (wie Anm. 7) 157 ff.

Psellos zusammenhalten, können wir die quasi-noetische Struktur der Trinität bei Jamblich nunmehr versuchsweise rekonstruieren: Das ursprünglich oder positiv Eine ist Einheit und Dreiheit zugleich, weil es sich in seiner Selbsterkenntnis selbst in Anfang, Mitte und Vollendung unterscheidet, jedoch so, daß diese Strukturmomente noch nicht in die entfaltete Viel-Einheit der Noesis auseinandertreten, sondern ineinander eingefaltet bleiben und die Struktur der Noesis nur gleichsam vorzeichnen und unentfaltet vorwegnehmen. Die selbstbezügliche Noesis vollzieht sich nun triadisch: Ihre Momente sind das *In-sich-Verharren* oder Sich-Gleichbleiben des *Seins*, ohne welches kein Zu-Denkendes wäre; das *Aus-sich-Heraustreten* des intelligiblen Seins und seine Selbstentfaltung zur Relationseinheit der Ideenvielheit ist das sich von sich selbst unterscheidende *Leben*, das in die Zweiheit von Denkendem und Gedachtem auseinandertritt und sich zur geeinten Vielheit der gedachten und aufeinander bezogenen Ideen artikuliert. Die *Rückkehr* des sich als Leben von sich unterscheidenden Seins zu sich selbst ist das *Denken*, die Einheit von Leben und Sein, die sich auf sich selbst beziehende Noesis, in der sich das Denkende mit dem Gedachten und die entfaltete Ideenvielheit mit dem als Einheit in sich verharrenden Sein identisch weiß. Die Selbsterkenntnis des Einen aber ist die diese Struktur als ihr Vor-Begriff prinzipierende Selbstbeziehung der Einheit: Ihr *Anfang* oder Prinzip ist die προουσία: ihr In-sich-Bleiben als Einheit; *Mitte* oder Vermittlung der Selbstbeziehung der Einheit ist die προζώτης: ihre artikulierende Selbstunterscheidung in die παραδείγματα προ παραδειγμάτων, die Eminenzmodi der Ideen, so daß sie von sich selbst erfüllte, nicht-leere Einheit ist. Die *Vollendung* der Selbsterkenntnis des Einen aber ist die προνοότης, in der sich das die παραδείγματα προ παραδειγμάτων unentfaltet in sich enthaltende Eine als όλον προ όλων selbst weiß⁹⁹). Als Anfang, Mitte und Vollendung der Selbsterkenntnis des Einen bilden προουσία, προζώτης und προνοότης die unterschiedenen Hinsichten seiner Selbstbeziehung als erfüllte Einheit: sie sind die Momente der Selbstunterscheidung des Einen, ohne die keine erkennende Selbstbeziehung möglich ist, die aber im Selbstbewußtsein des Ei-

99) Vgl. immerhin das Jamblich-Referat bei Damaskios, De princ. II 26, 12–15: Τάχα δὲ ἀμεινον οὕτω πως λέγειν, ὅτι ἡ μὲν (sc. ἀρχή) ἐστὶν ὡς μενόντων, ἢ περατοειδῆς, (ἢ δὲ ὡς προιόντων, ἢ ἀπειροειδῆς,) ἢ δὲ ὡς ἐπιστρεφομένων, ἢ τρίτη καὶ κατὰ τὸ δὴν ἰσταμένη. Diese ἀρχαί des Verharrens, Hervorgehens und Zurückkehrens lassen sich leicht mit προουσία, προζώτης und προνοότης des Einen identifizieren.

nen immer schon in die einfache Einheit seines Beisichselbstseins eingefaltet sind, so daß das Eine als die Einheit und Dreiheit von *προουσία, προζωότης* und *προνοότης* „gleichsam unentfaltet entfaltet“ ist (*οἷον ἐξελιχθὲν οὐκ ἐξεληλυγμένον*)¹⁰⁰). Für uns aber ist diese paradoxe differenzlose Selbstunterscheidung des Einen in der Drei-Einheit ihrer Hinsichten nur von ihrer Entfaltung in der intelligiblen Triade aus erkennbar und unterscheidbar; das Eine in sich und sein Gehalt bleiben für uns unerkennbar.

Wenn diese Rekonstruktion richtig ist, dann hat Jamblich das positive Eine in einer Transzendenz suggerierenden Eminenzterminologie doch so geist-analog beschrieben, daß es zwischen dem absolut Transzendenten, das sich wie bei Plotin nur in Negationen umschreiben läßt, und dem entfalteteten, sich selbst denkenden Ideenganzen im *ἐν ὄν* vermittelt. Offenbleiben muß vorläufig die Frage, ob die *παραδείγματα πρὸ παραδειγμάτων* im Einen mit den überseienden „göttlichen Zahlen“ identisch sind; diese Henaden, welche die viel-einheitliche Struktur des Ideenkosmos prinzipiieren, und ihre beiden Prinzipien *Peras* und *Apeiron* wären dann nur verschiedene Aspekte des Einen. Der Vorwurf des Proklos, Jamblich trage Vielheit in das Eine, würde zu einer solchen Deutung gut passen. Wir wissen ferner, daß Jamblich die erste Hypothese des Platonischen *Parmenides* auf „Gott und die Götter“, d. h. auf das Eine und die Henaden bezogen hat¹⁰¹); diese Deutung kann wohl nur dann eine gewisse Plausibilität beanspruchen, wenn sie die Henaden als Aspekte des Einen selbst auffaßt. Proklos, der in den Henaden und ihren beiden Prinzipien nur die ersten Prinzipiate des absolut Einen sieht, findet sie nicht in der ersten, sondern in der zweiten Hypothese des *Parmenides*¹⁰²).

IV

Proklos kritisiert die Position Jamblichs in einer ungewöhnlich eingehenden Stellungnahme als Abweichung von Platon (In *Parm.* 1107,20–1109,20). Indem Jamblich dem absolut Einen die Eminenzmodi der Bestimmungen des seienden Einen zuschreibe, durchbreche er die negative Theologie, die Platon in der ersten Hypothese konsequent durchgeführt habe und die allein der abso-

100) Die Formulierung findet sich bei Plotin, *Enn.* VI 8, 18, 18.

101) Vgl. Proklos, In *Parm.* 1054, 37 ff.

102) Vgl. Proklos, *Theol. Plat.* III 1–6.

luten Transzendenz des Einen selbst angemessen sei; die Frage nach der inhaltlichen Bestimmtheit des Einen (ὁποῖόν τι τὸ ἓν) habe Platon selbst in seinem II. Brief (312ef.) als sinnlos und unangemessen zurückgewiesen (1107,20–29). Proklos wirft Jamblich vor, er hebe durch seinen Versuch, das Eine als inhaltlich erfüllt zu denken, das Eine als absolute oder reine Einheit gerade auf. Proklos verteidigt damit die *negative* Bedeutung der absoluten Einheit des Einen als absolute Negation jeder Vielheit, wie sie Platon und Plotin übereinstimmend konzipiert hatten, gegen ihre positive Umdeutung als absolute Totalität (ὅλον τῶν ὄλων bzw. ὅλον πρὸ ὄλων)¹⁰³ bei Jamblich. Das Eine selbst transzendiere jede Totalität: αὐτὸ τὸ ἓν ἐξήρηται καὶ ὑπερέχει πάσης ὁλότητος¹⁰⁴). Totalitätscharakter besitze erst das intelligible Sein, und zwar unter seinem mittleren Aspekt als „Leben“, d. h. als in sich artikulierte, entfaltete Ideenganzheit (während der höchste Aspekt des „reinen Seins“ für Proklos noch ungegliederte Einheit ist)¹⁰⁵; diese intelligible Ganzheit des Seins übergreife die intellektuelle Ganzheit des Denkens, die sich auf sie bezieht und von ihr ermöglicht wird (1107,29–36).

Jamblich hatte den Totalitätscharakter des Einen damit begründet, daß es die unerkennbaren Gründe des Ternars ὄν – ζῶή – νοῦς und weiterhin die unerkennbaren Gründe aller Ideen als deren Eminenzmodi in sich haben müsse. Proklos kritisiert dies als eine sinnlose Verdoppelung des Seienden: man habe dann auf der einen Seite die Ideen im Nous und auf der anderen ihre verborgenen Einheitsgründe im Einen, das mithin eine ebenso große Vielheit enthalte wie der Nous. Damit sei das Eine keine *absolute* Einheit mehr. Da die Vielheit der Einheitsgründe in ihm nur geeint sei (ἡνωται), müsse man ein Prinzip ihrer Einheit *jenseits* des sie umfassenden Einen postulieren. Dieses Prinzip der Einheit des Einen und seiner Gehalte aber müsse als *absolute* Einheit über alle Bestimmungen hinausliegen, dürfe also selbst keinen Totalitätscharakter mehr haben; denn sonst enthalte es wiederum eine verborgene Vielheit und damit ergebe sich ein unendlicher Regreß (1107,37–1108,13)¹⁰⁶).

103) Vgl. Proklos, In Parm. 1107, 30f.: τὸ γὰρ τῶν ὄλων ὅλον περιληπτικώτερόν ἐστι τῶν ὄλων ἐνοειδῶς. Dies entspricht der Formulierung im Referat des Damaskios, De princ. II 26, 5: ἐνὰς ὁμοῦ πάντα ἢν πρὸ πάντων.

104) Proklos, In Parm. 1107, 32f.

105) Vgl. Proklos, Elem. Theol. prop. 101, 160, 161.

106) In die gleiche Richtung zielt auch die Kritik des Damaskios, De princ. II 28, 10–15: Εἰ μὲν γὰρ τὸ πρὸ τῶν δεῖν ἓν, ὅτε συμφοῦς, ἔσται καὶ αὐτὸ

Proklos merkt an, einige Freunde Platons hätten sich zu dieser Verdoppelung des Einen verstiegen (ἐτόλμησαν), da jede Vielheit einen transzendenten Einheitsgrund voraussetze und eine Viel-Einheit wegen ihres Einheitsbedürfnisses nicht das Erste Prinzip sein könne (1108,14–19). Gemeint ist unverkennbar Jamblich. Die Begründung, die Proklos hier für dessen Verdoppelung des Einen anführt, besagt wohl, daß Jamblich die Henaden als immanente Aspekte des positiven (zweiten) Einen aufgefaßt hat, so daß dieses eine verborgene Vielheit enthält. Wenn Jamblich dann über diesem einheitlich-vielheitlichen ἐν ἀγαθόν das absolut einfache ἐν ἄρρητον als absolut transzendentes Prinzip ansetzt, folgt er nur den prinzipientheoretischen Prämissen Plotins, die auch Proklos teilt. Das absolut transzendente ἐν ἄρρητον und nicht das positive, die Henaden enthaltende ἐν ἀγαθόν Jamblichs entspricht somit dem Absoluten Plotins, das nur metaphorisch „das Eine“ oder „das Gute“ genannt wird (s. o.). Was Proklos an der Prinzipienlehre Jamblichs kritisiert, ist also nicht eine Übersteigerung des Transzendenzgedankens, sondern die Verdoppelung der Ideen durch Henaden, die als bloße Eminenzmodi der Ideen konzipiert zu sein scheinen, und die Ansetzung eines positiven zweiten Einen, das wie ein transzendenter Doppelgänger des Nous wirkt. Proklos' Kritik bestätigt im übrigen, daß seine eigenen Angaben über die Eminenzmodi der intelligiblen Triade im Einen und damit auch die Notiz bei Psellos über dessen Drei-Einheit auf das ἐν ἀγαθόν und nicht auf das absolut transzendente ἐν ἄρρητον zu beziehen sind; das absolut Transzendente hat Jamblich nach Damaskios (s. o.) nicht anders konzipiert als Proklos, Syrian und Plutarch.

Man kann übrigens fragen, ob Proklos' Verdoppelungsvorwurf die Henadenlehre Jamblichs wirklich trifft, und ferner ob er sich nicht auch gegen Proklos' eigene Henadenlehre richten müßte. Proklos konzipiert jedoch seine Henaden als transzendente Einheitsprinzipien nicht der *einzelnen Ideen*, sondern der zehn verschiedenen, einander subordinierten *Stufen* der intelligiblen Welt: der drei intelligiblen Triaden, der drei intelligibel-intellektuellen Triaden, der drei intellektuellen Triaden und der transzendenten Seelen¹⁰⁷); von einer Verdoppelung der Ideen kann also bei Proklos trotz der bei ihm zu konstatierenden Hypostasenvermehrung

συμφυές, ὥστε οὐχ ἐν ἀπλῶς, ἀλλὰ τὸ συμφυές ἐκ δυεῖν, κἂν ἢ πρὸ τῶν δυεῖν ὥστε καὶ πρὸ αὐτοῦ εἶσαι τὸ ἀπλῶς ἐν. Εἰ δὲ ἀπλῶς ἐν, τοῦ ἐκασταχοῦ τοιοῦτου ἐνὸς αἰτίον εἶσαι, ἀλλ' οὐχὶ τῆς ἐκ δυεῖν συμφύσεως.

107) Vgl. Proklos, Elem. theol. prop. 162–165 mit dem Kommentar von

rung keine Rede sein. Obwohl die Henaden bei Jamblich noch nicht die Hierarchie der Hypostasen prinzipiieren, hat dieser doch keineswegs einfach für jede einzelne Idee einen transzendenten Einheitsgrund angesetzt, so daß es genau so viele Henaden wie Ideen geben würde, wie Proklos suggeriert. Jamblichs Henaden sind vielmehr, wie die neuen Fragmente bei Psellos beweisen, nichts anderes als die ins Übersein erhobenen Ideenzahlen Platons¹⁰⁸): sie prinzipiieren die dihairetisch explizierbare Struktur der einzelnen Ideen und bestimmen damit das Gattungsgefüge des Ideenkosmos. So ist z. B. der Grund der Idee des Gerechten, den Proklos in seinem Referat erwähnt (1108,2), die transzendente Vierheit¹⁰⁹). Dies entspricht der von der Alten Akademie rezipierten alpythagoreischen Erklärung der Gerechtigkeit als Quadratzahl (vgl. Aristoteles, MM 1182a14). Da die Tetraktys aber die Zehnheit der Ideenzahlen einfaltet und damit den gesamten Ideenkosmos bestimmt, hatte Platon dessen vollendete Ordnung als das transzendente Urbild (παράδειγμα) der Gerechtigkeit beschrieben (Politeia 500c), und entsprechend scheint Jamblich im Einen eine Über-Gerechtigkeit als Prinzip dieser im Ideenkosmos verwirklichten paradigmatischen Gerechtigkeit angesetzt zu haben, nämlich eben die Tetraktys der überseienden „göttlichen Zahlen“. Wir haben demnach bei Jamblich nur mit zehn Henaden zu rechnen, welche keineswegs alle einzelnen Ideen, sondern nur die umfassendsten Charaktere des Ideenkosmos im ganzen, die obersten Metaideen (μέγιστα γένη) präformieren. Die von Proklos genannten παραδείγματα πρὸ παραδειγμάτων – neben den Prinzipien von ὄν, ζῶη, νοῦς, ὄλον und δίκαιον werden die von κάλλος und ἀρετή genannt (1108,3f.) – scheinen das ebenso zu bestätigen wie die Terminologie; denn παράδειγμα ist für Jamblich immer das Seinsganze aller Ideen (αὐτὸ τὸ ὅπερ ὄν), nicht eine einzelne Idee (vgl. In Tim. Fr. 35 Dillon). Jamblich scheint also die transzendentalen Bestimmungen des Ideenganzes, die in den Platonischen Spätdialogen und den Referaten der Aristotelischen *Metaphysik* über Platon übereinstimmend überliefert sind, auf die zehn „göttlichen Zahlen“ im (zweiten) Einen zurückgeführt zu haben. In den Exzerpten des Psellos ist neben der Zurückführung der δικαιοσύνη

Dodds (wie Anm. 3) 282 ff. (die Stufen des Intelligibel-Intellektuellen fehlen in dieser Frühschrift noch).

¹⁰⁸) Zu den Ideenzahlen Platons zusammenfassend am besten K. Gaiser, Platons Ungeschriebene Lehre, Stuttgart ²1968, 115–145.

¹⁰⁹) Jamblich, De eth. theol. arithm. 46–48 (AJPh 102, 38). Vgl. Theol. arithm. 29, 6–10.

auf die Tetrade auch jene der νοερά ἐνέργεια auf die Hebdomade und der ζωή auf die δυάς bezeugt, ferner kann die der ἀρετή auf die Pemptade als die „richtige Mitte“ zwischen Monade und Enneade erschlossen werden¹¹⁰). Vermuten kann man darüber hinaus die Zurückführung des Seins auf die Monade und der Schönheit auf die Dekade als den Inbegriff der Vollkommenheit¹¹¹). Die Pythagoreisierung des Platonismus bei Jamblich zeigt sich hier darin, daß die „göttlichen Zahlen“ als die Prinzipien der μέγιστα γένη erscheinen, welche Platon seinen Ideenzahlen noch übergeordnet hatte (vgl. Aristoteles, *Metaph.* 1084a31–36).

Ist Proklos' Verdoppelungsvorwurf gegenüber den Henaden Jamblichs somit kaum stichhaltig, so ist er dies eher gegenüber der Ansetzung des zweiten überseienden Einen, das die Henaden auf verborgene Weise enthält. Denn der Ort der Entfaltung der Henaden ist auch nach Jamblich das seiende Eine als μικτόν aus πέρας und ἄπειρον. Das die Henaden unentfaltet vorwegbesitzende ἐν ἀγαθόν Jamblichs ist somit wirklich die in die Unfaßbarkeit der Transzendenz erhobene Eminenzform des Platonischen ἐν ὄν. Gegen das Argument Jamblichs, dem Einen als Prinzip aller Bestimmungen müßten die Eminenzmodi seiner Prinzipiate zukommen, wendet Proklos ein, gerade als absolutes Prinzip sei das Eine das Nichts aller seiner Prinzipiate: πάντων γὰρ ὄν αἴτιον οὐδέν ἐστι τῶν πάντων¹¹²). Dies ist das von Plotin oftmals wiederholte und konse-

110) Jamblich, *De eth. theol. arithm.* 22: ἡ ἑβδομάς ὡσπερ ἡ νοερά ἐνέργεια. – 75–77: ἐστὶ δὲ καὶ θεία δυάς δύναμις ἄπειρος, ζωῆς προόδος ἀνέκλειπτος, ὑποδοχὴ τοῦ πρώτου ἐνὸς μέτρου. – 24–25: Εἰ δὲ ἐν μετριότητι ζωῆς καὶ τελειότητι τὸ εἶδος τῆς ἀρετῆς ἀφώρισται. Dies entspricht der Platonischen und Aristotelischen Bestimmung der ἀρετή als μεσότης. An der korrupten Stelle in Zeile 48 darf man daher sinngemäß πέμπτος προσήκει τῇ ἀρετῇ ergänzen, da der Text fortfährt: μέσος κείμενος τῆς μονάδος καὶ τοῦ ἑννέα, καὶ ὃ ὑστερεῖ ἀριθμῷ τοῦ ἑννέα, τούτῳ ὑπερέχων τῆς μονάδος (48–50). Unmittelbar vorher hatte Jamblich die Vier der Gerechtigkeit zugeordnet, so daß diese nicht zugleich mit der Fünf verbunden gewesen sein kann.

111) Die Verknüpfung von Sein und μονάς folgt aus derjenigen des Lebens mit der δυάς als ὑποδοχὴ τοῦ πρώτου ἐνὸς μέτρου (*De eth. theol. arithm.* 76–77). Den aus der Entzweiung in die Einheit zurückkehrenden νοῦς verknüpft Jamblich ebenfalls mit dem ἐν (ebd. 17), wobei er aus dem Platon-Referat bei Aristoteles, *De an.* 404b22–24 zitiert. – Die Verknüpfung von Schönheit und δεκάς liegt nahe wegen der Bemerkung in *De phys. num.* 19–21: τὸ κάλλος τὸ ἐν τοῖς ἀριθμοῖς, ὃ ἐν τῇ συμμετρίᾳ αὐτῶν διαφαίνεται: τὸ αὐταρκές, ὃ ἀπὸ τῶν τελείων ἀριθμῶν ἐστὶ κατάδηλον (*AJPh* 102, 35).

112) Proklos, *In Parm.* 1108, 24 f. Vgl. Plotin, *Enn.* VI 9, 3, 39 f.: γεννητικῇ γὰρ ἡ τοῦ ἐνὸς φύσις οὕσα τῶν πάντων οὐδέν ἐστιν αὐτῶν. VI 9, 6, 55: τὸ δὲ πάντων αἴτιον οὐδέν ἐστιν ἐκείνων. III 8, 10, 28–31: ἐστὶ μὲν τὸ μηδὲν τούτων, ὃν ἐστὶν ἀρχή, τοιοῦτο μέντοι, οἷον, μηδενὸς αὐτοῦ κατηγορεῖσθαι δυναμένου,

quent durchgeführte Axiom der negativen Theologie, das bei Jamblich selber zur Ansetzung des ἐν ἄρρητον als des absoluten Prinzips geführt hat. Ein Absolutes mit begrifflich positivem Gehalt ist nach diesem Grundsatz ein Widerspruch in sich. Gegen die Lehre Jamblichs, der positive Gehalt des Einen sei unerkennbar für uns, aber erkennbar für es selbst, erklärt Proklos, dies sei denkmöglich: „denn wenn es für uns vollkommen unerkennbar ist, so können wir von ihm nicht einmal dies erkennen, daß es für sich selbst erkennbar ist, sondern auch dies wissen wir nicht“¹¹³). Für Proklos ist dagegen sogar die Bezeichnung des Einen als „Quelle aller Gottheit“ (πηγή θεότητος πάσης)¹¹⁴) und als „Gott selbst“ (αὐτόθεος)¹¹⁵) strenggenommen mit der Unsagbarkeit des Absoluten und seiner Transzendenz über alle Benennungen (nach Parm. 142a) unvereinbar. Jamblich dürfte beide Bezeichnungen für sein ἐν ἄρρητον gebraucht haben – für Proklos bleiben auch sie wie alle anderen dem „unerkennbaren Übermaß“ (ἄγνωστος ὑπεροχή) des Einen gegenüber absolut inferior und unangemessen (In Parm. 1108,25–1109,4). Wenn überhaupt καταφατικῶς über das Eine gesprochen werde, indem man es das Prinzip von allem und das Ziel allen Strebens nenne, so hätten solche Aussagen nur uneigentliche und metaphorische Bedeutung, da in ihnen gar nicht das Absolute als solches, sondern lediglich die konstitutive Beziehung des Späteren zum Absoluten zur Sprache komme: δι’ ὧν οὐκ αὐτὸ λέγομεν τί ἐστίν, ἀλλ’ ὅπως ἔχει τὰ μετ’ αὐτὸ πρὸς αὐτὸ καὶ ὧν ἐστίν αἴτιον¹¹⁶). Für Proklos gibt es darum keine der Transzendenz des Absoluten angemessene *via eminentiae*, sofern auf diesem Wege positiv etwas über das Absolute ausgemacht werden soll: „Es ist also besser, wie dies Platon getan hat, bei den Negationen zu bleiben und durch

μὴ ὄντος, μὴ οὐσίας, μὴ ζωῆς, τὸ ὑπὲρ πάντα αὐτῶν (corr. cod. A: ταῦτα) εἶναι. Vgl. schon Speusipp, Fr. 72 Isnardi Parente = Jamblich, De comm. math. sc. IV 15, 7–10: τὸ ἐν ὅπερ δὴ οὐδὲ ὄν πω δεῖ καλεῖν, διὰ τὸ ἀπλοῦν εἶναι καὶ διὰ τὸ ἀρχὴν μὲν ὑπάσχειν τῶν ὄντων, τὴν δὲ ἀρχὴν μηδέπω εἶναι τοιαύτην οἷα ἐκεῖνα ὧν ἐστίν ἀρχή. Dazu Verf., Der Aufstieg zum Einen (wie Anm. 7) 12 f. 58 ff. 89–97. 118 ff. 151 ff. 175 ff.

113) Proklos, In Parm. 1108, 25–29: καὶ οὐχ ἡμῖν μὲν ἄγνωστον, ἑαυτῷ δὲ γνωστόν ἐστίν· εἰ γὰρ ἐστίν ὅλως ἡμῖν ἄγνωστον, οὐδὲ αὐτὸ τοῦτο γινώσκομεν ὅτι ἑαυτῷ γνωστόν ἐστίν, ἀλλὰ καὶ τοῦτο ἀγνοοῦμεν.

114) Proklos, In Parm. 1108, 36; 1109, 7.

115) Proklos, In Parm. 1108, 36 f.; 1109, 1.

116) Proklos, In Parm. 1109, 12–14. Vgl. Plotin, Enn. V 3, 14, 1–8: λέγομεν μὲν τι περὶ αὐτοῦ, οὐ μὴν αὐτὸ λέγομεν . . . ὥστε περὶ αὐτοῦ μὲν λέγειν, αὐτὸ δὲ μὴ λέγειν. καὶ γὰρ λέγομεν ὃ μὴ ἐστίν· ὃ δὲ ἐστίν, οὐ λέγομεν· ὥστε ἐκ τῶν ὑστερον περὶ αὐτοῦ λέγομεν. Vgl. auch VI 8, 8, 3–8; VI 9, 5, 34; III 8, 10, 34–35; III 8, 11, 19–23 u.ö. Dazu Verf., Der Aufstieg zum Einen (wie Anm. 7) 34 ff. 177 ff.

diese die absolute Transzendenz des Einen zu zeigen¹¹⁷). Proklos weist somit jede Durchbrechung der negativen Theologie strikt zurück – ganz im Sinne des Plotinischen ἄφελε πάντα (V 3,17,38).

Köln

Jens Halfwassen

117) Proklos, In Parm. 1108, 19–22. Proklos bezieht sich auf die erste Hypothesis des *Parmenides*, vgl. auch In Parm. 1109, 22 ff.

WAR DER 13. BRIEF DES LIBANIOS AN DEN SPÄTEREN KAISER JULIAN GERICHTET?¹⁾

Die Schriften des Libanios gehören zweifellos zu den zentralen Quellen für die Geschichte des Kaisers Julian. Nicht weniger als zehn seiner Reden, die größtenteils noch während der Alleinherrschaft Julians oder wenige Jahre danach verfaßt wurden, beschäftigen sich direkt oder indirekt mit Person und Politik des letzten heidnischen Kaisers²⁾. Diese Zeugnisse sind besonders wertvoll deswegen, weil Libanios in direktem persönlichen Kontakt zu Julian stand. Die Bekanntschaft des Sophisten mit dem späteren Kaiser geht zurück auf die Jahre 348/349, als sich Julian durch einen Mittelsmann Mitschriften von Libanios' Vorlesungen verschaffte, weil sein damaliger Lehrer Hekebolios ihm verboten hatte, den Unterricht des Libanios persönlich zu besuchen. Julian

1) Prof. Malcolm Errington und Prof. Otto Lendle danke ich für die kritische Durchsicht des Manuskriptes.

2) Die *Julianischen Reden* des Libanios hat auf der Grundlage von R. Försters Ausgabe (12 Bde., Leipzig 1903–1927) A. F. Norman mit englischer Übersetzung und erklärenden Anmerkungen herausgegeben: Libanios, *Selected Works*, Bd. 1: *The Julianic Orations*, London–Cambridge/Mass. 1969. In Normans Auswahl fehlen jedoch die (nur fragmentarisch erhaltene) *Monodie auf den Apollotempel in Daphne* (Or. 60) und die Rede *An Polykles* (Or. 37), die das Gerücht widerlegt, Julian habe seine Frau Helena vergiftet. Auch in Libanios' *Autobiographie* (Or. 1) spielt Julian eine Schlüsselrolle (§ 118–135).