

Der Geist und sein Denken. Zur Rezeption der platonischen *megista-gene* Lehre bei Plotin und Proklos

SIMON GÖGELEIN / *Heidelberg* /

1. Einführung

Der polemos – bei Heraklit noch universal, aber in seinen Prinzipien, seinem Woher und Wohin auch unspezifisch – zeigt sich bei Platon historisch gereift und zugespitzt zu einer inhaltlich genau bestimmbaren Entscheidungsschlacht, die, wie sich am Ende zeigen wird, gleichwohl keinen einfachen Sieger zulassen wird. Die Grundmöglichkeiten, die Wahrheit des Seins zu denken, sind in eine Auseinandersetzung größten Ausmaßes eingetreten, in eine Gigantomachia *περὶ τῆς οὐσίας*¹. Zwei konkurrierende Weltbilder ringen um die Deutungshoheit über die Wirklichkeit und ihren Grund und verursachen dabei ein unermessliches Schlachtengetümmel. Das Gefecht erwächst aus der Frage nach der Möglichkeit des hermeneutischen Zugangs zum Sein und seiner Bestimmung:

¹ Pl. *Sph.* 246 a 4.

Während in der Weltanschauung der Materialisten und Somatisten die Bewegung alles Sein und Denken strukturiert, ordnet und konstituiert sowie Körper und Sein gemäß den Atomisten in eine Identität gesetzt werden, sehen die Anhänger des Idealismus das wahre Sein in den intelligiblen, unkörperlichen und sprechen dem Sein der körperlichen, wahrnehmbaren und dinglichen Gegenstände nur ein bewegliches Werden zu. Beiden Schulen vermag Platon im *Sophistes* gewisse Zugeständnisse abzurufen, die für die Entwicklung und Konstitution der μέγιστα γένη-Lehre von entscheidender Bedeutung sind: Den Materialisten wird das Eingeständnis abgenötigt, die Existenz eines beseelten Leibes – und damit einhergehend auch die einer Seele – in ihr Weltbild aufzunehmen, und gleiches gilt für Gerechtigkeit, Tapferkeit und andere Tugenden, deren Sein sie nicht leugnen können, so dass die Anhänger der Somatisten sich in der Folge dem Konsens zu fügen haben, auch dem Nichtkörperlichen und Intelligiblen ein Sein zuzusprechen. Sofern dem in sich ruhenden Sein, wie von den Ideenfreunden (εἰδῶν φίλοι) postuliert, kein Werden und keine Bewegung eignen soll, stellt sich die Frage, wie dem wahrhaft Seienden andernfalls Leben (ζωή), Seele (ψυχή) und Vernunft (σωφροσύνη) beigelegt werden könne? Sobald Bewegtes und Bewegung als nichtseiend gesetzt werden, sinkt die Möglichkeit von Erkenntnis ins Bodenlose. In der Freilegung dieses Sachverhaltes wird das Weltbild der Idealisten dahingehend korrigiert, dass dem Sein auch Bewegung beigelegt werden muss. Was zunächst wie ein vermeintlicher Triumph der Materialisten über die Ideenfreunde anmutet, weist bei näherer Betrachtung lediglich den Charakter eines Etappensieges auf; denn gesetzt, alles befände sich in Bewegung und Veränderung, drängt sich die Frage auf, wie sich dann noch eine Erkenntnis von dem Seienden gewinnen lässt? Die Erkenntnis des Seienden setzt auch Ruhe voraus, da bei einem Ausbleiben der Ruhe Wissenschaft (ἐπιστήμη), Einsicht (φρόνησις) und Vernunft (νοῦς) kein Sein zukommen könnte. Damit sind die ersten drei μέγιστα γένη Sein (ὄν), Ruhe (στάσις) und Bewegung (κίνησις) aufgefunden und systematisch abgeleitet worden: Bewegung und Ruhe bilden den jeweils gravitativen Mittelpunkt aller Ontologie, und sofern beide als seiend ausgewiesen werden müssen, erwächst die Notwendigkeit, das ὄν als dritten Gattungsbegriff einzuführen. Um die reziproke Verflechtung dieser drei Gattungsbegriffe zu einem Abschluss zu bringen, ist es unabdingbar, mit der Identität und der Verschiedenheit zwei weitere Ideen in das Ideengefüge einzubinden: Eine jede Idee ist von der anderen verschieden und zugleich mit sich selbst identisch. Mit den zweitstelligen Relatoren Identität (ταυτόν) und Differenz resp. Verschiedenheit (ἕτερον) sind somit zwei weitere Gattungsbegriffe inauguriert, die mit den verbliebenen Ideen in eine Teilhabe-Verflechtung überführt werden müssen und im Verbund mit Sein, Ruhe und Bewegung den sechsten Gattungsbegriff, den λόγος, konstituieren und somit die Bedingungen der Möglichkeit des Denkens, Sprechens und Erkennens im gemeinsamen Verbund abgeben.

Unter den Neuplatonikern haben v.a. Plotin und Proklos Platons Lehre von den Gattungsbegriffen rezipiert und in unterschiedlicher Weise weitergeführt. Diese Rezeption in Grundzügen zu exponieren, ist das Ziel dieses Aufsatzes. In einem ersten Schritt soll daher, ausgehend von Plotins Konzeption des Nus anhand der Enneade VI 2, darge-

legt werden, wie Plotin die μέγιστα γένη insofern umdeutet, als sie dem Geist inhärieren und diesen wesensmäßig auszeichnen. Unter Berücksichtigung des *Parmenides*-Kommentars gilt es dann in einem zweiten Schritt zu ermitteln, inwiefern Proklos die Ideenverflechtung Platons interpretiert und spekulativ entfaltet hat. Dabei wird auch zur Sprache kommen, dass Proklos im Unterschied zu Platon und Plotin mit der ontologischen Gleichwertigkeit und Gleichberechtigung der Ideen bricht und eine Form der ontologischen Hierarchisierung entwickelt, nach der die μέγιστα γένη aus den Urprinzipien des *Philebos*, ἄπειρον und πέρας, erwachsen und somit ihrem Ursprung wie ihrer ontologischen Wirkkraft oder ἐνέργεια nach als divergierend zu denken sind. In beiden Fällen wird der Schwerpunkt auf die *Rezeption*, nicht jedoch auf eine Vergleichung hinsichtlich Platons entwickelter Ideendialektik gelegt werden².

2. Plotin

2.1 Der Geist in Plotins Henologie

Wenn Plotins Rezeption der μέγιστα γένη-Lehre in den Blick genommen wird, ist es unerlässlich, sich zunächst über die Konzeption des νοῦς Klarheit zu verschaffen. In der henologisch ausgerichteten Metaphysik Plotins denkt der Nus als die Identität von Denken und Sein qua νόησις νόησεως im Modus des reflexiven Selbstbewusstseins, der Selbstvergegenwärtigung und Selbsterkenntnis sein eigenes Denken, damit sich selbst sowie die Summe aller denkbaren νοητά, die mit ihm ebenso ineins fallen wie sein eigenes Denken³. Das sich selbst denkende Denken des göttlichen νοῦς entfaltet derart eine Einheit von Denken bzw. Denkakt (νοέσις), Denkendem (νοοῦν) und Gedachtem (νοητόν), deren Glieder einander wechselseitig so durchdringen, dass jedes von ihnen zugleich im Ganzen aufgeht⁴. In der Konzeption des Nus versammeln sich Momente platonischer und aristotelischer Philosophie, sofern der Geist analog zum unbewegten Beweger sich selbst denkt⁵ und mit dem platonischen *mundus intelligibilis* identisch ist⁶,

² Etwa den anzuführenden Differenzen, dass bei Plotin die Ideen Denkinhalte des Geistes sind, der λόγος und die damit zusammenhängende Sprachproblematik hinsichtlich der Möglichkeit wahrer und falscher Sätze für die Geistkonzeption Plotins keinerlei Berücksichtigung findet und sich die Aufzählung der πρώτα γένη in der Fünzfzahl Sein, Ruhe, Bewegung, Identität und Verschiedenheit erschöpft. Zuletzt sei hier noch auf die bei Platon erfolgte Gleichsetzung des Verschiedenen mit dem Nicht-Seienden aufmerksam gemacht, die bei Plotin ebenfalls keine Aufnahme erfährt.

³ Vgl. Plot. V 3, 5, 45.

⁴ Vgl. Plot. V 3, 5 43–45.

⁵ Vgl. Arist. *Metaph.* 1074 b 33–35.

⁶ Vgl. Plot. III 6, 6, 1 sowie VI 9, 5, 14.

die er in seinem überzeitlichen Denken schaut. Aufgrund der Koinzidenz von Denken und Sein resp. Subjekt und Objekt des Denkens erfasst der Nus das Reich des Ideenkosmos in seiner ganzen Vielfalt, so dass der Formenkosmos ein reinrelationales, übersinnliches, zeitenthobenes und wohlstrukturiertes Ganzes abgibt: Der Geist denkt in sich aktual und in einem einzigen Akt eine Unendlichkeit von Ideen samt der Unendlichkeit ihrer Verflechtung, so dass Denken und Wissen zur Einheit kommen.

Der νοῦς verkörpert in Abgrenzung zu der unter ihm stehenden Hypostase der Seele nicht Eine und Vieles, sondern „Eines Vieles“ (ἐν πολλῶ)⁷, da in ihm die Fülle aller intelligiblen Wesenheiten anzutreffen ist⁸, d.h., Plotin erfasst den Nus als ein in sich differenziertes Ganzes und pluralisierte Einheit, oder als den intelligiblen Ort aller in einem Interdependenzverhältnis miteinander verflochtenen Ideen. Die Bestimmtheit einer einzelnen Idee lässt sich dabei nur vollkommen erfassen, indem ihr Zusammenhang mit den jeweils Anderen eingesehen wird; sie lässt sich nicht isoliert, sondern nur aus ihrer systematischen Stellung im Ganzen aller Ideen angemessen begreifen. In letzter Konsequenz ist der Geist mit den Ideen derart identisch, dass jede Idee im Geist zugleich das Ganze des Seins und darum selbst Geist ist⁹. Jede einzelne ἰδέα enthält als Entfaltungsmoment der Einheit des Seins selbst das Ganze des Seins und damit alle anderen Ideen in sich. Gemäß der These von der Immanenz der Ideen im Geist, die geschichtlich durch die im Mittelplatonismus verbreitete Lehre von den Ideen als „Gedanken Gottes“ vorbereitet und inspiriert wurde¹⁰, bildet jedes Eidos zwar eine Einheit, die jedoch nicht in eine absolut einfache, schlechthin vielheitslose und nicht weiter analysierbare Ganzheit ausläuft, sondern eine Mehrheit von Wesensmomenten in sich birgt, die in ihrer Definition angegeben werden können, so dass jede Idee unbeschadet ihrer Einzigartigkeit als eine synthetische Einheit aus Vielem angesprochen werden kann.

Um die Strukturverfasstheit des Geistes in Gänze zu fassen, sichtet Plotin in *Enneade* VI 1 zunächst die aristotelische und stoische Kategorienlehre. Von größter Bedeutsamkeit für das vorliegende Thema erweist sich in diesem Kontext Plotins Frage, ob¹¹ die zehn Kategorien des Aristoteles in gleicher Weise unter den geistigen Dingen Geltung haben wie unter den sinnlichen, oder ob sich ihr Geltungsbereich a) auf den sinnlichen Bereich beschränkt, bzw. b) einige von ihnen in der geistigen, andere hingegen nur in der sinnlichen Welt anzutreffen sind, zumal, so Plotins Vorwurf, Aristoteles und seine Schüler die Kategorien mitnichten auf das gesamte Reich des Seienden – und das meint das sinnliche wie das intelligible Seiende – bezogen haben und dabei vielmehr eine ganze Reihe von Kategorien resp. Ideen außen vor ließen, die in weitaus höherem Maße als

⁷ Vgl. Plot. V 4, 1, 21; V 3, 15, 11.

⁸ Vgl. Plot. V 4, 2, 44–48; V 1, 7, 28–33; VI 9, 2, 26–28.

⁹ Vgl. Plot. V 9, 8, 1–7.

¹⁰ Vgl. Halfwassen (2004: 64).

¹¹ Vgl. Plot. VI 1, 1, 18–21.

Seiende zu bezeichnen sind¹². Nach Plotin hat sich jede Kategorienlehre der Zwei-Welten-Lehre Platons zu fügen, so dass die aristotelischen resp. stoischen Kategorien auf die unmittelbare sprachlogische Konstitutionsfunktion für die sinnlich-körperlichen Dinge beschränkt werden, während die Kategorien des *Parmenides* und des *Sophistes* als Konstitutionskategorien alles Seienden in ihrer reziproken συμπλοκή dem intelligiblen Bereich zuzurechnen sind, weshalb in Enneade VI 2 die μέγιστα γένη in direkter Konkurrenz zu den Kategorien des Aristoteles stehen, als sie ihre logische wie ontologische Macht im Reich des Intelligiblen, oder konkret, dem νοῦς, voll entfalten.

2.2 Die Gattungsbegriffe in Enn. V 1, 4 sowie VI 2, 7–8

2.2.1 Sein, Bewegung, Ruhe

Hinsichtlich der Aufnahme und Modifizierung der μέγιστα γένη-Lehre erteilt Plotin in Enneade V 1, 4, 33–41 einen ersten, bedeutsamen Hinweis, demzufolge das Selbst-Denken des Geistes sich in die Momente der Identität, Andersheit, Ruhe und Bewegung auslegt: Als im ewig sich selbst denkenden Denken begriffen, muss dem Geist der Sache nach in seiner Tätigkeit *Bewegung* zugesprochen werden, *Ruhe* wegen der Selbigkeit und unveränderlich sich gleichbleibenden Wesensverfassung des Geistes, *Andersheit*, um der Differenz von Denken und Gedachtem gerecht zu werden, zumal unter Ausschluss der Andersheit der Geist mit dem Einen zusammenfielen und sich in immerwährendes Schweigen hüllen würde, und zuletzt *Selbigkeit* oder *Identität*, weil der Geist mit sich selbst eins ist. Der Geist bedeutet so die *selbstreflexive* und konstitutive Einheit von Vielem, wobei die Gattungen im *Sophistes* die Bestimmungen der reflexiven Form des Geistes schlechthin bzw. aller Ideen und ihrer Grundverhältnisse abgeben¹³. Erst durch das Zusammenwirken der fünf μέγιστα γένη wird das selbstreflexive Denken und die Seinsverfasstheit des von Raum und Zeit losgelösten νοῦς greifbar, und es ist nun näher zu betrachten, wie Plotin diese Gemeinschaft im Geist weiter fasst: Ausgehend von der Problematik, wie der νοῦς zugleich Eines und Vieles, resp. eine vereinheitlichte Vielheit koordinieren kann, tragen Bewegung, Sein, Ruhe, Identität und Verschiedenheit zu der Erklärung bei, wie die vieleinheitliche Gestalt des νοῦς, die in gleichzeitiger Beziehung und Sonderung aller Inhalte besteht, in dem Zusammenwirken der fünf Gattungsbegriffe beschlossen liegt, so dass jeder Gattungsbegriff sowohl alle anderen als Momente seines Wesens in sich begreift, als auch der νοῦς als Ganzes nur dann Bestand hat, wenn

¹² Vgl. Plot. VI 1, 1, 27–29.

¹³ Vgl. Cürsgen (2007: 119).

die Gattungsbegriffe in ihrer Unterschiedenheit wirksam sind¹⁴. Die Gattungsbegriffe sind γένη, da unter ihnen andere, niedrigere Gattungen stehen, und schließlich ἀρχαί, weil sie bei der Bildung des Seins mitwirken¹⁵ und aus ihnen das Gesamtsein besteht wie hervorgeht. Eine Hierarchisierung bleibt folgerichtig aus, da allen Ideen der gleichen Umfang eignet und selbige nicht aufeinander reduziert werden können¹⁶.

Ausgehend von der wesensmäßigen Bestimmung der Seele, in der gleichermaßen *Sein* und *Leben* anzutreffen sind und sich *das Sein* über die ganze Region der Seele erstreckt, erreicht die Untersuchung den Punkt, den Nus selbst einzuführen und ihn als eine lebendige Hypostase zu definieren, dem zunächst die ontologische Form der *Bewegung* zugesprochen werden muss¹⁷ und der demnach das παντελῶς ὄν Platons in sich begreift. Die Explikation der dialektischen Beziehungen aller obersten Gattungsbegriffe nimmt bei den Begriffen des Seins und der Bewegung ihren systematischen Ausgangspunkt, die als Grundformen des Lebens im eigentlichen Sinne und als zwei voneinander gesonderte Klassen angesetzt werden, denn unbeschadet ihrer Einheit sind beide voneinander abzusondern, wovon das Denken selbst Zeugnis abgibt: Wären sie schlechthin eins, ließen sie sich nicht trennen. Das Sein und die Bewegung exponieren demnach eine Einheit, wobei der Geist die Vielheit in dieser Einheit zu erfassen weiß: Die Bewegung vollzieht und realisiert die Aktualität des Seins, ist diesem als Akt stets immanent und die Realisierung des in Verwirklichung Begriffenen, womit Plotins Gattungsbegriff der Bewegung sich zugleich dezidiert von der aristotelischen Auffassung der Bewegung abhebt, der gemäß die Bewegung stets auf ein Mögliches, und das soll heißen, noch nicht Realisiertes und Unvollendetes, hindeutet. Für Plotin ist die Bewegung hingegen schon immer im Modus der Aktualität begriffen und impliziert das Lebensprinzip des transzendenten Geistes, einer allem Leben gemeinsamen und einheitlichen Gattung, die bei Plotin auch als Synonym solcher Spezifika des Nus wie *Wirklichkeit, Denken, Sehen* und *Leben* vorstellig wird.

Sein, Bewegung und Leben sind deutlich (σαφῶς)¹⁸ voneinander verschieden, wenn auch nicht im wahrhaften Sein¹⁹, womit der Geist gemeint ist. Die Gegenstände der Sinnenwelt lassen diese Sonderung besonders deutlich zu Tage treten, da ihr Sein nur den Schatten des Seins, abgetrennt von dem wahren, vorzüglichen, rein intelligiblen und urbildlichen Sein, aufweist. Das *pantelos on* erfährt hingegen erst dort seine ganze Bedeutungserfüllung, wo es in die Lebendigkeit des Aus-sich-selbst-seins mündet²⁰.

¹⁴ Vgl. Wurm (1973: 229).

¹⁵ Vgl. Plot. VI 2, 2, 10–14.

¹⁶ Vgl. Tonti (2010: 131).

¹⁷ Vgl. Plot. VI 2, 7, 1–5.

¹⁸ Vgl. Plot. VI 2, 7, 9.

¹⁹ τῶ ἀληθινῷ εἶναι; Plot. VI 2, 7, 10.

²⁰ Vgl. Volkmann-Schluck (1966: 108).

Somit sind mit Sein und Bewegung die ersten beiden μέγιστα γένη eingeführt worden. Die Bewegung ist nun weder unter noch über dem allgemeinen Genos des Seienden zu stellen, sondern *neben* (μετὰ)²¹ diesem; Bewegung wird als Selbstverwirklichung des Seienden begriffen²², und nur das Denken trennt in seinem Denken ab, was die Einheit der Energieia konstituiert, wie Plotin mit Rekurs auf die zweite Hypothese des *Parmenides* zu veranschaulichen sucht: Am seienden Einen werden dort die Momente des Seins und des Einen unterschieden und aufgrund der Mitgegenwärtigkeit des Seins mit dem Einen und des Einen mit dem Sein in eine Doppelgestalt auseinandergelegt und als Zweierheit ausgesprochen²³. Damit ist angedeutet, dass beide einesteils gleichberechtigt sind und andernteils in einem Verhältnis des Mitseins des einen mit dem anderen stehen²⁴. Nur im diskursiv angelegten Denken schließt Eines das Andere aus, im Geiste sind sie aber indes eins. Nimmt man sie gesondert, so eröffnet sich die μέθεξις-Struktur, soll heißen, am Sein tritt die Bewegung und an der Bewegung das Sein hervor: Die Bewegung ist seiend und das Sein ist bewegt oder ein Bewegtes zu nennen.

In Anbetracht der Tatsache, dass die Idee des Seins qua Bewegung keine Modifikationen erleidet, bedeutet Bewegung gerade nicht die Aufhebung der Unveränderlichkeit oder allen In-sich-selbst-Verharrens, vielmehr läuft die κίνησις auf das Verharren in der Gegenwärtigkeit des Da-seins und Bleibens im Vollzug der Selbstverwirklichung hinaus²⁵. Die *Ruhe* muss miteinbezogen werden, da im Seienden dasjenige liegt, was immer identisch, bei sich bleibend, ewig während, gleichartig und im Besitz einheitlicher Form ist. So zeichnet die *Ruhe* eine besondere Gattung aus, welche von der Bewegung unterschieden werden muss²⁶ und deren Gegensatz sie exponiert. Dass die Ruhe vom Sein abzugrenzen ist, begründet Plotin *ex negativo*: Wenn Ruhe und Sein in eine deckungsgleiche Bedeutungseinheit koinzidieren, könnte die Bewegung im Umkehrschluss ihre Wirkungsmächtigkeit geltend machen, woraus zu folgern ist, dass die Ruhe keineswegs in höherem Grade seiend wäre als die Bewegung, da diese gleichsam als Leben und Energieia den Geist vollständig infiltriert und so das Sein des Geistes wesentlich mitprägt. Wie Volkmann-Schluck treffend bilanziert hat²⁷, wusste Plotin um die Weitläufigkeit der platonischen Ideenlehre der mittleren Dialoge, die in der Tat Veranlassung dazu geben, den Charakter der adynamischen στάσις gerade im Hinblick auf den logischen Status der Ideen einseitig in den Vordergrund zu rücken. Dagegen macht Plotin unter Berücksichtigung der μέγιστα γένη-Lehre Platons im *Sophistes* zu Recht geltend, dass eine solche Identifizierung der Ideen des Seins und der Ruhe mitnichten statthaft

²¹ Vgl. Plot. VI 2, 7, 16.

²² Vgl. Plot. VI 2, 7, 20.

²³ Vgl. Plot. VI 2, 7, 21–24 und Pl., *Prm.* 142 b 5–c 7.

²⁴ Vgl. Volkmann-Schluck (1966: 109).

²⁵ Vgl. Volkmann-Schluck (1966: 109).

²⁶ Vgl. Plot. VI 2, 7, 31.

²⁷ Vgl. Volkmann-Schluck (1966: 109).

wäre. Die Bewegung ist mit dem Sein einesteils identisch, andernteils nicht-identisch²⁸, beide werden in aller Deutlichkeit als *Zwei* und doch wieder als *Eines* (Satz vom Widerspruch) ausgesprochen, so dass im Gefolge der herrschenden Koordinationsbeziehung zwischen den Gattungsbegriffen auch Ruhe und Sein gesondert und doch wieder nicht gesondert werden müssen. Wenn aber Ruhe und Sein in einer indifferenten Synthese zum Verschwinden gebracht werden und keinen Unterschied aufweisen, würden durch das Mittelglied des Seins Ruhe und Bewegung in die Identität zusammenfallen, und beide wären dann eins und ununterscheidbar. Demgemäß müssen Sein, Ruhe und Bewegung als drei gesonderte Klassen gesetzt werden, wenn der Geist jede gesondert denkt, sein Denken zugleich ein Setzen darstellt und die Klassen existieren, wenn sie gedacht sind bzw. werden, d.h., die Fixierung der drei irreduziblen Konstitutionsmomente Sein, Bewegung und Ruhe hält ausschließlich den thematischen Gegenstand der einheitlichen Vielheit im Blick.

Im Denken des Geistes, das nie auf das Zukünftige gerichtet ist, sondern immer auf das Jetzt oder auf das, was immer Jetzt und immer Gegenwart ist, bezogen bleibt, liegt die Verwirklichung und Bewegung, im Sichselbstdenken aber die οὐσία und das ὄν²⁹; denn als Seiendes denkt er sich selbst³⁰, und das, worauf sein Denken gleichsam zielt, ist Seiendes oder die Ideen. Die denkende Wirksamkeit des Geistes mündet so in das Wirklichsein des Seienden, dass die Zweierheit von Denken und Sein als Energieia des Geistes in der Anschauung seiner selbst schon immer realisiert bleibt. Die Wesenskorrelation von Bewegung und Ruhe bestimmt Plotin dahingehend, dass die Ruhe das Denken auszeichnet, worin jenes endet, ohne einen Anfang zu nehmen, während dasjenige, von dem alles Denken ausgeht und aufbricht, ohne je in Bewegung gesetzt worden zu sein, die Bewegung charakterisiert³¹. Das im Vollzug der Bewegung ausgerichtete Denken gelangt an dem Gedachten zur Ruhe, weil es schon immer intentional auf die in sich ruhenden Denkbestimmungen ausgerichtet ist, kommt aber *nie völlig* zur Ruhe, da das Denken sich in seiner Eigenruhe in immerwährender Bewegung begriffen zeigt. Die στάσις des Vernommenen und die Bewegung des Vernehmens wesen gleichursprünglich im Geist in einer Art und Weise an, als zur Bewegung des Denkens die Ruhe des vernommenen Augenblicks und nur in der Bewegung des Vernehmens das Seiende die Ruhe des Sichselbstgleichbleibens aufweisen kann³², so dass Ruhe und Bewegung im transzendenten Geist kein strikt kontradiktorisches Ausschlussverhältnis bilden, in dem die Ruhe die Bewegung und diese jene aufhebt: Eine jede Gattung *scheint*, so ließe sich mit Hegel sagen, ohne Preisgabe der eigenen, innersten immanenten φύσις *in die andere* und trägt

²⁸ Vgl. Plot. VI 2, 7, 37–38.

²⁹ Vgl. Plot. VI 2, 8, 11–12.

³⁰ ὃ γὰρ νοεῖ ὄντα ἑαυτὸν; vgl. Plot. VI 2, 8, 13.

³¹ Vgl. Plot. VI 2, 8a, 20–22.

³² Vgl. Volkman-Schluck (1966: 115).

zur Gesamtstatik des bewegt-ruhenden und ruhend-bewegten Geistes in gleicher Weise bei.

Die Bewegung des Denkens und die Ruhe der Idee verweisen in der Strukturverfassung des Geistes derart aufeinander, dass die Idee als Grenze des Geistes in Ruhe, der Geist aber ihre Bewegung ist³³. Die Idee meint nicht Grenze des Geistes in dem Sinne, als ob der Geist aktuell durch sie begrenzt würde und somit eine Privation aufwies: Es wird vielmehr die dem Denken selbst immanente Grenze an- und ausgesprochen, sofern das Un-begrenzte vom Denken selbst nicht eigens intendiert werden kann, da ihm die Seinsart des inneren Begegnens mangelt³⁴. Erst als Begrenzte können die Ideen in einen Dialog treten, und dieser Verflechtungsdialog, ihre innere Bewegung oder reziproke Sympleke spiegelt nichts anderes als den Geist in seiner Wesensmäßigkeit selbst wider. Der Geist versammelt in sich in der Tätigkeit des immerwährenden Denkens Bewegung und Leben und denkt sich selbst im Zuge des entsprechenden Denkaktes als Sein. In der Fülle seines Seins repräsentiert er alle Gattungen gemäß einer *διαίρεσις*, die als Aktivität des Geistes selbst anzusetzen ist und die Verschiedenheit der Ideen in die Einigkeit einordnet³⁵.

Alles Seiende von der Seinsart des Eidos steht unter der bis hier dargelegten ontologischen Grundform der Einheit und Differenz von Ruhe und Bewegung derart, dass Plotin diese drei Gattungen des *Sophistes* in die strukturelle Einheit sich selbst denkenden Geistes zusammennimmt. Ruhe und Bewegung sind mit dem Seienden sowohl identisch als auch nicht identisch: nicht identisch und vom Seienden abgehoben, da andernfalls Seiendes mit Ruhe und Bewegung und darauffolgend auch Ruhe und Bewegung identisch wären.

2.2.2 Identität und Verschiedenheit

Fasst man in einem letzten Schritt das Denken in seiner ungetrennten Seinsart, ohne es je in seinem Fürsichsein zu betrachten, zeigen sich die bisher deduzierten Kategorien in ihrer vollkommenen Ungeschiedenheit. Indem der Geist in einem Akt setzenden Denkens das Denken sich dem Gedachten gegenüberstellt und eine jede Gattung in ihrem Fürsichsein fixiert, gliedern sich ihm diese in ihrer Unterschiedenheit heraus. Im *θάτερον* zeigt sich das Fürsichsein einer jeden Idee; zieht man die Ideen wiederum ins Eine zusammen und nimmt die Dreiheit in die einige Wesensverfassung zurück, so wird sich das Denken des *θάτερον* gewahr, das jene Einheit oder Einssein der Dreiheit logisch artikuliert. Identität und Andersheit verleihen in selber Hinsicht wie Sein, Bewegung und Ruhe allen nach ihnen folgenden Entitäten, dass sie verschieden und mit-sich-iden-

³³ Vgl. Plot. VI 2, 8a, 24–25.

³⁴ Vgl. Volkmann-Schluck (1966: 116).

³⁵ Vgl. Tonti (2010: 137–138).

tisch sind, denn jedes ist ein bestimmtes Anderes wie ein bestimmtes Selbiges³⁶: καὶ τὸ γὰρ ταῦτόν καὶ τὸ ἕτερον ἕκαστον³⁷; und das schlechthin Selbige und schlechthin Andere bilden unter Ausschluss der Bestimmtheit wiederum je eine Klasse für sich. Jede Idee weist als ein im Anderen seiner selbst mit sich selbst bleibenden Geeintsein Selbstidentität auf: Als Einheit bleibt sie zugleich in der Differenz geeint, so dass in Plotins Rezeption der platonischen Ideenlehre Identität und Verschiedenheit die Struktur des Sich-zu-sich-selbst-Verhaltens oder die Einheit des Selbstseins umreißen³⁸. Identität und Verschiedenheit sind analog zu Sein, Ruhe und Bewegung in die Reihe der „ersten Klassen“ (πρῶτα γένη)³⁹ einzuordnen und streng von den aristotelischen Kategorien zu unterscheiden, d.h., sie bilden keine Klassen, Arten oder Unterarten des Seins, somit in gleicher Weise wie Ruhe und Bewegung keine Spezies des ὄν, zumal das Sein gegenüber den anderen vier Gattungsbegriffen keinen gesonderten oder übergeordneten Status einnimmt. Ruhe, Bewegung, Identität und Verschiedenheit sind explizit keine Gattungen des Seins, vielmehr müssen alle in ihrer Umfangsgleichheit gedacht, aufgenommen und als (onto)logisch gleichberechtigt angesehen werden: Das reinrelationale Gefüge verbietet in letzter Instanz jegliche Bildung von Hierarchien. Im Gegensatz zu Platon hat die Deduktion der πρῶτα γένη bei Plotin jedoch einen konsequent exhaustiven Charakter, d.h., es gibt nur diese fünf Gattungsbegriffe, während Platon im *Sophistes* nachweislich offen lässt, ob sich den von ihm selektierten Ideen nicht auch andere hinzufügen ließen⁴⁰. Proklos scheint sich hier Plotins Auffassung anzuschließen, wenn er in seinem Parmenideskommentar vermerkt, dass es nicht weiter erstaunlich sei, dass Platon den Gattungsbegriffen das μέγιστα beigelegt habe, weil es sich dabei *de facto* um die größten und wichtigsten Ideen handle, die keiner weiteren Ergänzung bedürfen⁴¹.

In diesem Kontext bleibt allerdings fraglich, ob Plotin die Andersheit tatsächlich ausschließlich als Vielheit resp. die Identität als Einheit *der Gattungen*, nicht hingegen wie Platon als Identität der Idee resp. Verschiedenheit der Ideen gegeneinander aufgefasst hat, wie Volkmann-Schluck meint⁴². Plotin gibt klar zu erkennen, *dass* und *wie* Sein, Bewegung und Ruhe aneinander teilhaben, und in Anbetracht der Tatsache, dass Identität und Verschiedenheit von ihm explizit als gleichberechtigte und gleichrangige Ideen den anderen drei Klassen zu- wie beigeordnet werden, lässt sich widerspruchsfrei konkludieren, dass auch diese beiden Ideen mit Ruhe, Bewegung und Sein in eine reziproke Symplekte eintreten. Die Tatsache, dass Plotin diese Untersuchung augenscheinlich (bewusst oder unbewusst) unterschlagen hat, ließ Volkmann-Schluck eventuell mutma-

³⁶ Vgl. Plot. VI 2, 8b, 27–41.

³⁷ Vgl. Plot. VI 2, 8b, 41.

³⁸ Vgl. Volkmann-Schluck (1966: 117).

³⁹ Vgl. Plot. VI 2, 8b, 42–43.

⁴⁰ Vgl. Pl. *Sph.* 254 b 8 f.

⁴¹ Vgl. Procl. *in Prm.* 764, 3–5.

⁴² Vgl. Volkmann-Schluck (1966: 117–118).

ßen, diese würden keine Gemeinschaft mit den zuerst eingeführten Ideen ausbilden: Identität und Verschiedenheit übernehmen so lediglich die Funktion, die Identität und Unterschiedenheit der Trias Sein-Leben-Bewegung auszulegen, nicht jedoch die Selbstidentität und Verschiedenheit einer jeden einzelnen Gattung. Doch der Text Plotins gibt letztlich keine sachhaltigen Argumente her, warum Sein, Ruhe, Bewegung, Identität und Verschiedenheit nicht in gleicher Weise aneinander partizipieren sollten, also Identität und Verschiedenheit sehr wohl eine intrinsische μέθεξις-Struktur hinsichtlich der drei anderen Ideen aufweisen. Alle fünf sind πρῶτα γένη, die sich gleichermaßen auf alles ihnen ontologisch Folgende erstrecken, weshalb kein triftiger Grund vorliegt, hier eine substantielle Bedeutungsänderung zu sehen, wie in Volkmann-Schlucks Deutung geschehen.

3. Proklos

3.1 Der Geist und die κοινῶνία der Ideen im System des Proklos

Die gesammelten Werke des Proklos weisen bekanntermaßen auch einen Kommentar zu Platons *Sophistes* auf, der jedoch bedauernswerterweise der Nachwelt nicht überliefert ist. Im wesentlichen reduzieren sich die Aussagen und Kommentare des Proklos zu eben diesem Werk auf einzelne Textabschnitte im Kommentar des *Parmenides* sowie der *Platonischen Theologie* und erschweren eine einheitliche, in sich geschlossene Kommentierung und Interpretation dahingehend, als Proklos sich in voneinander abweichenden Kontexten und Textpassagen je unterschiedlich zur Ideendialektik des *Sophistes* in der ihn charakterisierenden diffizilen Art und Weise geäußert hat. Im siebten Buch des Kommentars kündigt Proklos explizit eine Untersuchung betreffs der γένη τοῦ ὄντος an, die an anderer Stelle ausführlicher durchexerziert werden soll, wobei sich nicht eindeutig eruieren lässt, ob Proklos sich auf den *Sophistes*-Kommentar oder die zweite Hypothese des *Parmenides* bezieht⁴³. Hier kann daher nur der Versuch unternommen werden, anhand ausgewählter Zitate ein kohärentes Gesamtbild bezüglich der *Sophistes*-Rezeption im Denken des Proklos nachzuzeichnen.

Vorab weist Proklos' Nus-Lehre in verschiedener Hinsicht signifikante Parallelen zur Geistlehre Plotins auf⁴⁴, so etwa in der Bestimmung des νοῦς als des einigenden Ortes der

⁴³ Vgl. Procl. in *Prm.* 1175, 23–24.

⁴⁴ Obgleich nicht geleugnet werden kann, dass die Nus-Lehre des Proklos im direkten Vergleich weitaus komplexere Formen annimmt und im Rahmen der hier vorliegenden Untersuchung nicht erschöpfend analysiert werden kann. So setzt Proklos eine Triade von οὐσία νοῦς und ζωή an, die den gesamten intelligiblen Kosmos strukturiert. Der Nus legt sich in eine Dreieinigkeit des gedachten (θεὸς νοητός), des gedachten und denkenden (θεὸς νοητὸς καὶ νοερός) sowie des rein denkenden Gottes (θεὸς νοερός) aus, die wiederum auf die Trias μονή –

Ideen⁴⁵, die als rein intelligible Gebilde allen (sinnlich präformierten) Raum- und Zeitbestimmungen entzogen bleiben⁴⁶. Einigender *Ort* der Ideen ist der Geist als Eins-Vieles (ἐν πολλά)⁴⁷, indem er durch den Akt des Denkens als seiender Ursprung in jeder Idee ganz gegenwärtig ist und sie in ihm. Die Idee ist nur durch den und in dem Geist, der Geist aber denkt nur die Ideen, wenn er sein Selbst denkt. So meint Ort ortloser Grund, zeitloser Anfang und Ursprung der Ideen. Gleichsam hat Proklos im Hinblick auf die Ideenlehre Ähnliches wie Plotin im Sinn, wenn er diese als Gedanken des Intellekts im Sinne seiner intellektuellen Anschauungen⁴⁸ verstanden wissen will. Diese intellektuelle Anschauung (νόησις) des Geistes ist strikt von der diskursiv voranschreitenden Denkweise (διάνοια) zu unterscheiden. Das Denken des Geistes ist jedem diskursiven Nacheinander enthoben⁴⁹, das seinerseits erst durch die Teile hindurch als den Etappen des Denkens zur Einsicht eines Ganzen führt. Dem zeitfreien Sein des Nus korrespondiert das allen temporären Bestimmungen entzogene Denken, der als „die Fülle der Ideen“ (πλήρωμα εἰδῶν)⁵⁰ in sich selbst als sich selbst sein ihm innewohnendes Sein denkt: das Sein der Ideen. Der Nus denkt und weiß sich selbst als ein Denkbare, Zu-Denkendes und zeitlos zugleich Gedachtem, so dass das gegenseitige Innesein von Geist und Idee⁵¹ als die intensivste Form von Einheit im Unterschied sich durch den Grundakt des Geistes vollzieht⁵². In dem selbstreflexiven Identitätsakt des Geistes aktualisiert sich die Identität von Geist und Gedachtem derart, dass diese Selbstidentität des Geistes mit seinem Denken und seinem in sich differenzierten Gegenstand das Bewusstsein eben dieses Aktes selbst miteinschließt: der Nus „weiß, daß er denkt (voεῖν ὅτι voεῖ)“⁵³. Es ist also dasselbe

πρόδος – ἐπιστροφή bezogen sind, als der θεὸς voερός die ἐπιστροφή vollzieht und so die Rück- bzw. Umkehr in den Einheitsgrund der göttlichen Triade beschließt.

⁴⁵ Vgl. Procl. in Prm. 930, 11.

⁴⁶ Bezüglich des Raums siehe Procl. in Prm. 882, 26–36, im Hinblick auf die Zeit siehe Procl. in Prm. 873, 18–20.

⁴⁷ Procl. in Prm. 768, 14.

⁴⁸ Procl. in Prm. 895, 3–7.

⁴⁹ Vgl. Procl. Inst. 170.

⁵⁰ Procl. Inst. 177; 156; in Prm. 763, 19; 800, 14.

⁵¹ Vgl. Procl. Inst. 167.

⁵² Vgl. Beierwaltes (2007: 117). Die Sinnhaftigkeit des Selbstdenkens des Geistes erwächst aus der Identität von Denken und Sein als Selbsterkenntnis des Geistes. Indem der Geist das in ihm Seiende denkt, wird er sich seiner selbst als Denken, als des seienden Aktes von Denken oder als hypostatischer Einheit von Denken und Sein seiner selbst bewusst, d.h., das Denken des Geistes legt sich in die Selbstreflexivität des Seins-Denkens aus, so dass Denken und seiner selbst bewusst werdendes Denken ein und denselben Akt vermeanen.

⁵³ Πᾶς νοῦς κατ' ἐνέργειαν οἶδεν ὅτι voεῖν· καὶ οὐκ ἄλλου μὲν ἴδιον τὸ voεῖν, ἄλλου δὲ τὸ voεῖν ὅτι voεῖ. Procl. Inst. 168. Eine in Tätigkeit begriffene Intelligenz, die sich selbst als ununterschieden von ihrem Objekt weiß (vgl. Procl. Inst. 167), muss sich notwendigerweise selbst bewusst sein und vermögend, sich selbst in einem Akt intellektueller Anschauung zu denken. Wenn der Geist sich im Akt des Denkens sieht und sich selbst denkend im Akt des Sehens denkt und erkennt, wird er seiner als handelnde und aktive Intelligenz gewahr, so dass er nicht nur weiß, was er denkt, sondern obendrein, dass er denkt. Vgl. Procl. Inst. 168, 18–21.

Subjekt, welches sich (a) selbst denkt und zugleich (b) dieses Selbst-Denken denkt⁵⁴. Der Geist denkt sich in seiner Selbstidentität im Denken der Ideen, die wiederum als gedachte sie selbst und als einzig möglich Denkbare das notwendige Objekt eines möglichen Denkens sowie Denkenden sein müssen, so dass Selbst- und Seinserkenntnis im Geist zwei Seiten derselben Tätigkeit ausmachen, weil er die Ideen denkt – *dass* und *was* sie sind – und sich als Denkenden denkt, der die Ideen als sein eigenes Wesen begreift⁵⁵. Auf dem Boden der platonischen Ontologie mit ihrer Ideenpluralität wird das Seiende durch die Prinzipienlehre des *Sophistes* zum Vielen, während sich das Eine zur teillosen, unbestimmten Einheit kontaktiert; die Ideen stehen in der Einheit der *κοινωνία*, d.h., sie haben alle am Seienden teil und sind alle seiend, so dass das Eine sich gegen sie abscheidet. Jede Idee steht im Kontext eines synthetischen, totalen Miteinandergegebenseins aller Ideen, was epistemologisch den Status des vollständigen Miteinandergegebenseins dieser in der Einheit der *Koinonia* präfiguriert. Sie bilden dementsprechend ein holistisches, in sich abgeschlossenes Relationengeflecht und weisen je für sich eine Beziehung zum Geist aus, und diese beziehungshafte Totalität wird nicht sukzessiv erzeugt, sondern als ganze ergriffen. Die εἶδη stehen simultan in direktem Bezug zu sich und zu allen anderen Ideen, wobei diese Relationen im Nus schon immer in ihrer Synchronizität als gedachtseiend existieren, was heißen soll, dass die Relationen gedacht werden müssen, damit sie leben und wirken können. Diese Relationalität der Ideen schlägt sich explizit in der Propositio 176 der *Elementatio theologica* nieder, die sich wie folgt liest: „Alle denkenden Ideen sind sowohl ineinander als auch jede gemäß ihrer selbst“⁵⁶. In dem teillos ganzen, materiefreien, ort- und zeitlosen Nus bewahrt jede Idee unbeschadet aller

⁵⁴ Vgl. Beierwaltes (2007: 117). Der Geist weist eine beträchtliche Zahl von Momenten auf, die seine dialektische Verfaßtheit konstituieren; hier seien die wichtigsten unter Berufung auf Cürsgen (2007) genannt: (1) Die Ideen existieren. (2) Das Denken denkt die Ideen, wie sie sind. – (3) Die Ideen sind durch ihr Gedachtsein so, wie sie (für sich und als Einheit und Totalität) sind. – (4) Ideen und Denken stehen in einer Relation zueinander. – (5) Beide haben einen gemeinsamen identischen Grund, der ihre Relationalität zueinander und ihre Seinsverfassung fundiert. Das Eine ist der Sinn, der Ursprung und das Woraufhin der Verbundenheit von Sein und Denken. – (6) Das Denken des Seins ist selbst seiend, also ein Denkendes. – (7) Die Dialektik bildet das beziehungshafte Denken des relationalen Seins, d.h., sie ist die Einheit und *Koinonie* ihrer vier Aspekte, womit sie selbst relational ist. – (8) Denken und Sein bedürfen der Ruhe und Bewegung, das Sein, um denkend vollzogen und durchdrungen zu werden, das Denken, um die Ideen trennen und verbinden zu können. – (9) Denken und Sein besitzen dieselben inneren Prinzipien und sind sich ähnlich, mit sich und miteinander identisch und nichtidentisch. – (10) Je umfassender und intensiver das Sein begriffen wird, desto mehr erkennt das Denken sich, so daß vollständige Seins- und Selbststerkenntnis nicht zu trennen sind. – (11) Das Denken (bzw. Gedachtwerden) ist nichts anderes als die Form der Selbstreflexivität des Seins und der Ideen, die es aus der zwiefältigen Struktur der Entäußerung des Absoluten aufweist, denn dieses geht im Sein aus sich heraus (*πρόοδος*), wobei jedoch zugleich schon die Rückwendung des Seins in sich und zum Absoluten hin stattfindet (*ἐπιστροφή*) – und zwar in Gestalt des Denkens, in dem das Sein sich völlig präsent und als Entäußerung des Einen offenbar wird. In der triadischen Verfassung des Nus wird die Einheit demnach selbstbezüglich und ist eine in sich und in Bezug zum Einen differente Einheit, d.h., Denken und Sein sind, durch das Strukturgesetz der triadischen, bewegten Einheit (*μονή, πρόοδος* und *ἐπιστροφή*) fundiert, wiederum eine eigene Einheit. Vgl. Cürsgen (2007: 123–124).

⁵⁵ Vgl. Cürsgen (2007: 122).

⁵⁶ Πάντα τὰ νοερά εἶδη καὶ ἐν ἀλλήλοις εἰσι καὶ καθ' αὐτὸ ἕκαστον. Procl. *Inst.* 176.

Korrelationalität ihre Eigenümllichkeit oder φύσις, während sie simultan alle anderen Ideen durchdringt⁵⁷.

Angesichts ihrer Unteilbarkeit sind die Ideen wandellos und ewig, so dass auch ihre Relationen zueinander zum einen unveränderlich festliegen, zum anderen aber begrenzt und damit erkennbar sein müssen, als sich nur zwischen Teilbarem unbegrenzt viele Relationen ausbilden lassen. Die Ideen zeigen sich in ihrer primären, höchsten und intelligiblen Existenzform geeint, different und stehen jeweils in Relation zu allen anderen Ideen. Weil die Ideen sinnhaft verbunden sind und ein rein intelligibles Weltgebäude sui generis bilden, kann der Geist sie begreifen; weil sie viele und getrennt sind, kann er ihre bestimmte, konkrete und ewige All-Einheit strukturiert denken und im Durchgang nachvollziehen.

Der Nus besitzt eine Relation zu allen Ideen und zu jeder einzelnen von ihnen, d.h., er verhält sich zur Ganzheit aller Ideen oder zu einzelnen Ideen, die er aktual heraushebt, und beides findet sich in ihm wechselseitig verbunden. Durch das Einzelne vermag der Geist das Ganze zu erfassen und kann das Einzelne doch nur begreifen, weil er das Ganze bereits intendiert und besitzt. Beides begründet seine Selbstbezogenheit als dasjenige, was das Seiende denkt und dieses Denken sowie das Gedachte *ist*, d.h., die innere Selbstrelationalität trägt in sich den Modus, in dem der Geist eine Einheit in sich trägt und das Eine auf der ihm eigenen Stufe nachahmt und reproduziert, so dass jeder Vorgang des Wiederholens sowohl einen Abstieg bedeutet als auch etwas Neues hervorbringt⁵⁸. Das Seiende ist so im Geist als Einheit vieler Relationen festgehalten und existiert als Ordnung und Verbindung seiner Relationen, wobei diese in und zwischen den Ideen durch die Beziehung eines Denkens und eines Denkenden zu ihnen geeint und offenbar werden. Darum entfaltet sich der wesensgemäße Ort jedes Seienden erst in seinem wahren Gedachtsein im Kontext allen anderen Seienden.

3.2 Die Ideengemeinschaft im Parmenides-Kommentar

Proklos vollzieht den Schulterschluss mit Platons Ideendialektik, indem er eine κοινωμία-Theorie ausarbeitet⁵⁹, die sich der Problematik einer möglichen Einheit unter-

⁵⁷ Vgl. Beierwaltes (2007: 118). Proklos zählt eine ganze Reihe von Eigenschaften auf, die allen Ideen gleichermaßen zukommen: Sie sind körperlos, haben ein anderes, herausgehobenes Sein als das an ihnen Partizipierende, sind keine Gedanken oder mentale Inhalte, sondern selbst Wesen und Sein, nur Vorbilder, nie Nachbilder, erscheinen uns nicht direkt, sondern nur qua ihrer Abbilder und verleihen den nachrangigen Seienden Denkvermögen. Vgl. Procl. *in Prm.* 934, 17–935, 3. Während die Ideen der Teilhabe (μέθεξις) zugänglich sind, werden die ihnen ontologisch nachgeordneten Dinge als teilhabend diesen ähnlich, d.h., Abbild und Urbild stehen in der Relation von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit zueinander. Vgl. Procl. *in Prm.* 743, 4–6.

⁵⁸ Vgl. Cürsgen (2007: 122).

⁵⁹ Denkbar sind drei Formen oder Weisen der Gattungs-Mischungen: Gleiches verbindet sich mit Gleichem bzw. Gleichstarkes mit Gleichstarkem (so bei den γένη τοῦ ὄντος oder der Hochzeit des Zeus mit Hera oder des Himmels mit der Erde oder des Kronos mit der Rhea), Stärkeres verbindet sich mit Schwächerem und ihm Untergeordnetem (so die Identität mit der Ähnlichkeit oder die Hochzeit des Zeus mit einem Mädchen), und

schiedener Bestimmungen annimmt. Zentral wird die Frage, wie die Ideen unvermischt geeint und zugleich untrennbar unterschieden sein können⁶⁰. Dabei bezieht sich Proklos auf die Stelle im *Parmenides*⁶¹, in welcher Sokrates Bewunderung und Unverständnis dahingehend äußert, in welcher Weise die Ideen qua wechselseitiger Teilhabe in gleichem Maße Ähnlichkeit wie Unähnlichkeit aufweisen können. Die zunächst diskutierte strikte Trennung der εἶδη unter Ausschluss aller Teilhabestrukturen läuft nach Proklos ins Leere, da Sein, Identität, Differenz, Ruhe und Bewegung in diesem Modus der radikalen Vereinzelnung aller Erkenntnis entzogen werden, weil das Wahrgenommen- und Erkanntwerden in seiner Eigentümlichkeit immer schon den unterscheidenden Bezug zu anderem voraussetzt; das andere Extrem muss ebenso zurückgewiesen werden, da die All-Einheit dem Denken jeglichen Orientierungspunkt entzieht und aufgrund fehlender Differenzierung jedes Sagenkönnen dem Nichts der alles aufsaugenden All-Einheit überantwortet wird⁶². In letzter Instanz muss auch die Annahme, es gäbe gar keine fünf unterschiedenen γένη τοῦ ὄντος, der gemäß sie nicht als je sie selbst existent sind, sondern jedes zugleich das andere ist, zurückgewiesen werden, womit ohnehin eine je eigene Existenz undenkbar wäre. Die für eine gelingende Erkenntnis notwendige Vermittlung zwischen „radikaler Zertrennung und diffuser tautologischer Einheit der γένη“⁶³ besteht so einzig in ihrem Zusammenwirken in einer aktiven κοινωμία, in ihrer Einheit im Unterschied. Den Ideen inhäriert sowohl die ihnen zustehende Einigung als auch das vermischungslose Sich-durch-einander-Bewegen⁶⁴. Einigung impliziert Aktivität einer in sich bewegten Gemeinschaft sowie Tätigkeit, die Unterschiedenes zusammenführt oder zu einer in sich differenzierten Einheit eint. Unitas erweist sich als Grundcharakter der von ihr her zu verstehenden κοινωμία, da nach Proklos ohnehin auch solche Formen (wie Identität und Verschiedenheit) miteinander geeint sind, die auf den ersten Blick den Anschein erwecken, zu einander in Entgegensetzung zu stehen⁶⁵. Die Unvermischtheit der Ideen und die Negation ihrer wechselseitigen Partizipation ist daher strikt zu verneinen⁶⁶. Jede Idee konserviert ihr eigentümliches Sein resp. behält ihre Eigenheit bei, so wie sie im selben Maße an allen anderen Ideen teilhat, und dies nicht in der Weise, als ob ihr

Schwächeres geht mit Stärkerem eine Bindung ein (so etwa Ähnlichkeit mit Identität oder die Hochzeit des Zeus mit Demeter). Vgl. Procl. in *Prm.* 774, 26–775, 24.

⁶⁰ Proklos stützt sich hier auf den entsprechenden Passus im *Sph.* 251 d 4–e 2, in dem Platon sich der Möglichkeiten einer Verflechtung bzw. Nichtverflechtung von Gattungsbegriffen annimmt: Die Ideen können (a) als unvermischbar und unfähig, aneinander zu partizipieren, gesetzt werden, (b) als in die Eins ungetrennt zusammenführend, oder es können (c) einige Ideen eine Gemeinschaft eingehen, während anderen jede Form der Verflechtung versagt bleiben muss.

⁶¹ Vgl. Pl. *Prm.* 129 a 7–b 4 und Procl. in *Prm.* 747, 28–748, 7.

⁶² Vgl. Beierwaltes (2007: 111) sowie Procl. in *Prm.* 755, 4–5.

⁶³ Beierwaltes (2007: 112).

⁶⁴ τὰ δὲ νεητὰ ἔνωσιν ἔνωσιν ἔκει τὴν αὐτοῖς πρέπουσαν καὶ τὴν ἀσύγχυτον δι’ ἀλλήλων διζῖν. Vgl. Procl., in *Prm.* 754, 6–7.

⁶⁵ Vgl. Procl. in *Prm.* 747, 24–27.

⁶⁶ Vgl. Procl. in *Prm.* 753, 26–27.

Wesen in das der von ihr partizipierten Ideen umschlagen würde: Jedes Eidos nimmt an der Eigentümlichkeit (ιδιοτροπία) der je anderen Idee teil, die ihrerseits an dieser partizipiert⁶⁷. So nimmt die Identität an der Verschiedenheit teil, ohne selbst in Verschiedenheit umzuschlagen⁶⁸, und analog dazu partizipiert die Idee der Verschiedenheit an der Identität, sofern sie mit den anderen Formen eine Gemeinschaftsbeziehung eingeht und qua Identität eine mit sich selbst identische Idee zu nennen ist⁶⁹: ἀλλὰ μήτε τὴν ταυτότητα ἑτερότητα εἶναι, μήτε τὴν ἑτερότητα ταυτότητα⁷⁰. In diesem Sinne, so Proklos, hat auch Platon im unmittelbaren Anschluss an den zu erbringenden Nachweis, dass Identität und Verschiedenheit im Horizont der μέθεξις-Struktur zu betrachten sind⁷¹, die Identität nicht mit der Verschiedenheit gleichgesetzt und vielmehr gezeigt, dass sie zwar durch Teilhabe zu etwas anderem geworden ist, doch als dies andere in ihrem Wesen persistiert, nämlich Identität⁷². Und ebenso bleibt die Andersheit ihrer οὐσία nach ἕτερον, obgleich sie im Zuge der Teilhabe an den anderen Ideen deren Wesen in sich aufnimmt, ohne dass dabei ihre φύσις aufgehoben würde⁷³. So hat desgleichen die Ähnlichkeit, sofern sie Ähnlichkeit ist, an der Unähnlichkeit teil⁷⁴, d.h., Ähnlichkeit ist nur sie selbst oder mit sich selbst wesensmäßig identisch, sofern ihr Bezug zu dem mit ihr Vergleichbaren auch Unähnlichkeit in sich trägt; Unähnlichkeit aber – nicht als totale Andersheit betrachtet – muss auch Ähnlichkeit zu ihrem Bezugspunkt in sich haben, damit der Unterschied, durch den sie unähnlich ist, überhaupt als solcher erkannt werden kann. Analoges gilt für Identität und Andersheit, Ruhe und Bewegung: So ist jedes Einzelne nur es selbst, sofern in ihm auch das ihm gegenüber Andere anwesend und wirkt; das relational gedachte einzelne Eine ist nur durch das Andere oder mit ihm selbst⁷⁵.

Die Teilhabe erwächst nicht zuletzt aus der Opposition gegen die reine, alle Differenz verschwinden lassende Identität, ebenso sehr aber gegen ein Vorherrschen der Differenz, die jedes Eine vom Anderen radikal trennt; demnach ist in der Henosis-Koinonia-Theorie intendiert, dass im Nus eine Balance zwischen Einheit und Unterschied Bestand hat und Einheit im Unterschied, Identität trotz Differenz und Differenz trotz Identität sich

⁶⁷ Vgl. Procl. in Prm. 755, 6–9.

⁶⁸ οἷον ὁ λέγων τὴν ταυτότητα μετέχειν πῃ καὶ τῆς ἑτερότητος μὴ οὔσαν ἑτερότητα. Procl., in Prm. 755, 10–11.

⁶⁹ καὶ τὴν ἑτερότητα ὁμοίως ταυτότητος μετέχειν, καθ' ὅσον καὶ κοινωνεῖ πρὸς τὰ ἄλλα καὶ ἑαυτῇ ταυτόν ἐστιν. Procl. in Prm. 755, 12–13.

⁷⁰ Procl. in Prm. 755, 14–15.

⁷¹ Diesen Nachweis hat Platon jedoch merkwürdigerweise ausgespart, sofern im *Sophistes* das Teilhabeverhältnis von Identität und Verschiedenheit selbst *nicht* eigens abgehandelt bzw. durchgeführt wird.

⁷² Vgl. Procl. in Prm. 756, 22–25. Wie bereits vermerkt, hat Platon die Teilhabere relation hinsichtlich Identität und Verschiedenheit nicht eigens angeführt.

⁷³ Vgl. Procl. in Prm. 756, 24–26.

⁷⁴ Vgl. Procl. in Prm. 756, 12–18.

⁷⁵ Vgl. Beierwaltes (2007: 113–114).

vollziehen kann⁷⁶. So lässt sich nach Proklos allgemein schließen, dass jede Idee ihre οὐσία beibehält und lediglich im Zuge des dialektischen Teilhabeverfahrens dahingehend einer Modifikation unterzogen wird, dass die anderen Ideen dieser ihr jeweiliges Wesen mitteilen⁷⁷. So sind alle Ideen qua Teilhabe an der Idee der Schönheit schön und durch Teilhabe am Gerechten gerecht, weshalb die Identität sowohl schön als auch gerecht ist. Doch die an den Ideen der Schönheit und Gerechtigkeit teilhabenden Formen sind nicht das Schöne selbst oder das Gerechte selbst (ἕκαστον). Das Gerechte und Schöne in ihrer jeweiligen Urform und vollkommenen Wesensmäßigkeit entsprechen den Ideen des Gerechten und des Schönen, an denen die Anderen teilhaben, ohne selbst deren Wesen aufzuzehren. So sind die Formen miteinander geeint wie auch voneinander geschieden⁷⁸; alle γένη sind auf das Ineinander-Sein oder Ineinander-Wirken ausgerichtet, als universale Grundzüge der Wirklichkeit insgesamt zu verstehen, ihrer geistigen, seelischen und kosmischen Dimension⁷⁹. Die Formen stehen nach dem Vorbild der μέγιστα γένη in reziproker Verbindung zueinander und üben als aktive Wesen eine erzeugende Wirkung aus, indem sie ihr Tätigsein dem ihnen ontologisch Nachgeordneten beständig mitteilen⁸⁰, und dies ist nach Proklos zugleich der neuralgische Punkt, zu dem Sokrates im *Parmenides*⁸¹ gelangt: Alle Formen sind voneinander geschieden wie auch in verbindender Beziehung zueinander, d.h., Trennung und Verbindung liegen gleichzeitig in und zwischen den geeinten wie geschiedenen Ideen vor⁸². Die *Einheit* als beständiges und korrelatives Geflecht von Ideen und Gattungen gibt den Blick frei auf die Tatsache, dass jedes Einzelne in der gegenseitigen Teilhabe und Durchdringung seine Eigenheit oder Eigentümlichkeit bewahren kann; als es selbst und in sich Einsseiend und –bleibend (μονή) hat jedes einzelne Genos, auch wenn es durch Negation vom jeweils Anderen unterschieden oder als Gegensatz zum Anderen zu denken ist, am Anderen teil, durchstrahlt die Anderen, geht durch Anderes hindurch (πρόοδος) und kehrt wieder zu sich selbst (ἐπιστροφή) zurück⁸³.

In enger Anlehnung an Platon und nicht in Abgrenzung zum *Sophistes*, wie Beierwaltes irrtümlicherweise konstatiert⁸⁴, sind schlussendlich auch Ruhe und Bewegung

⁷⁶ Vgl. Beierwaltes (2007: 114).

⁷⁷ Vgl. Procl. in *Prm.* 756, 26–757, 2.

⁷⁸ Vgl. Procl. in *Prm.* 757, 4.

⁷⁹ Vgl. Beierwaltes (2007: 118).

⁸⁰ Vgl. Procl. in *Prm.* 916, 19–21.

⁸¹ Vgl. Pl. *Prm.* 129 d 6–e 4.

⁸² Vgl. Procl. in *Prm.* 768, 25–769, 2.

⁸³ Vgl. Beierwaltes (2007: 114). Die Fundamentaltriade μονή – πρόοδος – ἐπιστροφή (vgl. Procl., *Inst.* 35) legt somit auch Zeugnis von der inneren Bewegung, Verfasstheit und Struktur aller Ideen in ihrer Gesamtverflechtung wie je individuell ausgeprägten Wesensnatur ab.

⁸⁴ Vgl. Beierwaltes (2007: 120). Es ist ein weit verbreiteter Irrglaube, dass Bewegung und Ruhe in Platons Ideendialektik keine wechselseitige Teilhabe eingehen könnten. Die Notwendigkeit der wechselseitigen Verflechtung von Ruhe und Bewegung resultiert schon aus der γιγαντομαχία: Die in sich ruhenden Ideen müssen

nicht vollständig ohne Gemeinschaft und unvermischt miteinander zu denken. Proklos wirft gegen Ende des zweiten Buches die Frage auf, ob Ruhe und Bewegung aneinander teilhaben sollen oder nicht und bezieht sich zunächst auf die Textpartie *Sophistes* 255 a 4–b 1, die erahnen lässt, dass der Gast aus Elea für diese beiden Gattungen eine Mischung kategorisch ausschließt⁸⁵. Das Ausmaß des Geschiedenseins muss (wie das der Verbindung) jedoch in allen Fällen gleich sein, und es darf nach Proklos wie bei Platon unter den μέγιστα γένη kein Fall von Nichtteilhabe vorliegen, soll heißen, alle müssen notwendigerweise miteinander verbunden werden⁸⁶, so dass Ruhe und Bewegung keinesfalls vollkommen gemeinschaftslos und ungemischt anzutreffen sind. Wie, so Proklos mittels einer rhetorischen Frage, können sie in dem Einem seiend und in gleichem Range bzw. in wechselseitigem Bezug stehen, nicht auch miteinander freundlich umgehen und aneinander teilhaben, und wie sollte die Ruhe ihre tätige Wirksamkeit resp. Handlungskraft und die Bewegung ihre bleibende, beharrende und beständige Kraft nicht von der Ruhe her empfangen haben⁸⁷? Weil Ruhe als intrinsisches Strukturmoment des Geistes qua Denken Leben in sich trägt, hat sie auch Bewegung in sich. Sie ist also in sich bewegte Ruhe, so wie Bewegung qua Denken einer in sich ständigen, unveränderbaren, sich nicht verbrauchenden Bewegung gleichkommt⁸⁸. Sein und Wirken oder die Koinonia von Ruhe und Bewegung sind nicht als abstrakt in sich bestehend aufzufassen, sondern primär im Nus als ihrem metaphysischen Ort; das Denken oder der Denkvollzug (νόησις) des Geistes braucht für sein Sein Ruhe oder Beständigkeit des Zu-Denkenden und zugleich die Bewegung, die auf das in sich Beständige begreifend zugeht; sie konstituieren gemeinschaftlich mit Selbigkeit und Andersheit die konstitutiven Momente des Nus als einer Einheit im Unterschied.

in Bewegung versetzt werden, um die reziproke Methexis adäquat erklären zu können, und ebenso müssen die sich selbst bewegenden Ideen der Ruhe teilhaftig sein, um ihr eigenes Wesen, unbeschadet der allumfassenden κοινωμία, bewahren zu können. Platon selbst deutet überdies an, dass es nichts Wunderliches sei, der Bewegung Anteil an der Ruhe zuzusprechen, sie somit auch als ruhend (Pl. *Sph.* 256 b 7) bezeichnet werden kann. Wenn Platon in *Sph.* 254 d 7–8 den Gedanken vorträgt, dass Ruhe und Bewegung völlig unvereinbar miteinander sind, dann gilt dies nur unter dem Vorzeichen einer absoluten Identität von Ruhe und Bewegung, die in der Tat eine Auslöschung der Eigenbedeutung beider Ideen nach sich ziehen würde. Aber diese Form von Unvereinbarkeit herrscht nicht nur zwischen Ruhe und Bewegung, sie erstreckt sich auf das Teilhabeverhältnis aller Gattungsbegriffe, sprich, die Bewegung ist ebenso wie die Ruhe unter diesem Vorzeichen mit dem Sein unvereinbar, wenn nicht die Weise der μέθεξις erhellt wird, wie sie Platon im Abschnitt 255 e 11–256 d 10 statuiert. Bewegung und Ruhe sind nur qua μέθεξις mit dem Sein logisch kompatibel, zu einer vollen Deckung darf es zwischen Bewegung resp. Ruhe und Sein ebensowenig (genau das war ja der Sinn der dargestellten Gigantomachie zwischen denjenigen, die nur die Bewegung, und denen, die nur die ruhenden Ideen als ontologisches Prinzip anerkennen) kommen, wie zu einer Koinzidenz von Bewegung und Ruhe.

⁸⁵ Vgl. Procl. in *Prm.* 772, 12–17.

⁸⁶ ἔστι γὰρ περὶ τὰ γένη τοῦ ὄντος ἔνωσις τε καὶ διαίρεσις, καὶ οὐδὲν ἔστιν ὃ μὴ κοινωνεῖ καὶ τῶν λοιπῶν. Procl. in *Prm.* 773, 1–2.

⁸⁷ Vgl. Procl. in *Prm.* 773, 9–14.

⁸⁸ Vgl. Beierwaltes (2007: 120).

3.2 Die Triade οὐσία – ἑτερότης – ταυτότης

Zuletzt sei noch die Triade von οὐσία – ἑτερότης – ταυτότης erörtert, der Beierwaltes in seiner Proklos-Monographie⁸⁹ ausgehend von *in Parm.* 734, 31–735, 6 besondere Aufmerksamkeit gewidmet und die er mit Recht dem *Sophistes* resp. *Parmenides* zugeordnet hat. Sein, Verschiedenheit und Identität gehen nicht nur durch alles Seiende hindurch, sondern sind ebenso als Ursachen alles Seienden anzusetzen. Jedwedes Seiende ist mit sich als Eines und Umgrenzt-Bestimmtes selbst identisch, d.h., die Idee der Identität bewirkt, dass jedem Etwas-Seienden von Grund auf eine Selbstidentität inhäriert. Der Identität fällt die aus dem Einen entspringende μίμησις der Einigung und Einswerdung zu⁹⁰, so dass die Selbigkeit in der Konstitution von allem Seienden das der Andersheit gegenläufige Element expliziert: Während Andersheit den Grund für Trennung und Unterscheidung abgibt⁹¹, führt ταυτότης die Andersheit in die differenzierte Einheit zurück, in welcher beide in ihrem je eigenen Wirken gegenwärtig sind und die οὐσία als Etwas gründen: positiv bestimmend wie negativ abgrenzend. Selbigkeit erwirkt als Vollzug die Rückkehr der Andersheit in die Selbigkeit des Anfangs dieser Bewegung durch sie selbst, und in dieser Rückkehr bindet die Identität ihren Gegensatz, die Andersheit, durch sich in die Einheit mit sich, hebt dessen Nichtigkeit auf, ohne sie zu vernichten, während beide in dieser Einheit in ihrem je eigenen Wirken gegenwärtig sind: positiv bestimmend, negativ abgrenzend⁹².

Die Macht der Andersheit liegt in der δυάς beschlossen, sie setzt den Unterschied, indem sie durch die Nichtigkeit der Grenze jedes Seiende es selbst und kein Anderes sein läßt und so die Identität jedes Seienden *ex negativo* aufzeigt. Andersheit erwirkt weiter den Vorgang des Einen und in sich ungeteilt Seienden aus seiner Einheit und Einheitlichkeit, indem sie dieses spaltet und zerteilt. Die Andersheit gibt die logische und ontologische Bedingung der Existenz des Mannigfaltigen ab, weil sie im Sinne eines vermittelnden Elementes die Mitte zwischen dem Einen und dem Mannigfaltigen markiert⁹³; ohne dieses, das Mannigfaltige verursachende ἕτερον bliebe das Sein unterschiedslos in seinem Ursprung beschlossen⁹⁴.

Für die Ideen hat dies im einzelnen zur Folge, dass jede zugleich sie selbst bzw. selbstidentisch und nicht sie selbst bzw. von sich verschieden ist. Jede Idee erweist sich in ihrer Selbstidentität und unter Rücksicht ihrer Bestimmtheit resp. φύσις relational zugleich auf Anderes bezogen und kann wiederum nur auf Anderes bezogen werden, soweit ihr die Selbstidentität inhäriert, und so schließt jede Idee mit innerer Notwendigkeit Iden-

⁸⁹ Vgl. Beierwaltes (1979: 60–71).

⁹⁰ Vgl. Procl. *in Prm.* 1184, 12–13.

⁹¹ Vgl. Procl. *in Prm.* 1184, 15.

⁹² Vgl. Beierwaltes (1979: 64–65).

⁹³ Vgl. Procl. *in Prm.* 1190, 17.

⁹⁴ Vgl. Beierwaltes (1979: 64).

tität und Andersheit in sich ein. Jede ἰδέα ist also und ist zugleich nicht, oder sie ist sie selbst und Anderes zugleich, womit der Satz vom Widerspruch „A kann nicht zugleich A und nicht-A sein“ in der relational verfassten Struktur der Ideenverflechtung in seiner Allgemeingültigkeit eingeschränkt wird. So konnte bereits Platon im *Sophistes* mit der Verfahrensweise der μέθεξις das Widerspruchsprinzip dahingehend aushebeln, als entgegengesetzte Gattungsbegriffe wie Ruhe und Bewegung oder Identität und Verschiedenheit aneinander teilhaben und ineinander übergehen, ohne ihr innerstes Wesen preiszugeben. Die so erfolgte Aufhebung des Widerspruchsprinzips auf der Grundlage von μέθεξις, συμπλοκή und κοινωνία hat somit für Proklos' Ideenlehre und *Sophistes*-Rezeption erwiesenermaßen vorbildstiftende Funktion.

Dessen ungeachtet hat sich Proklos hinsichtlich der Gewichtung, Hierarchisierung und ontologischen Wirkungsmächtigkeit der μέγιστα γένη in einem entscheidenden Punkt weit von Platon und Plotin entfernt: Würde man die Vielheit zum Urprinzip aller Dinge erheben, so wäre der Verschiedenheit der Vorrang einzuräumen⁹⁵. Ist hingegen die Eins Ursache von allem, muss das, was dieser näher steht, als stärker und angesehener (κρείττω καὶ τιμιώτερα)⁹⁶ eingestuft werden. Da nun die Selbigkeit, wie bereits dargelegt, den Akt der Einigung und Einheitsstiftung vollzieht, liegt sie nach Proklos dem Einen (τὸ ἓν) näher als die Verschiedenheit⁹⁷. So ordnet Proklos im Zuge seiner Henologie die Identität explizit der Differenz über, denn was mit stärkerer Einigungskraft ausgestattet ist, muss als stärker und angesehener bewertet werden als solches, was aus dem Bannkreis der einheitsstiftenden Identität ausgeschieden bleibt. Zeigt sich die Identität für die Einigung (ἐνοποιός)⁹⁸, die Verschiedenheit hingegen für das Setzen von Differenzen (ἀλλοποιός)⁹⁹ verantwortlich, dann muss die Identität stärker als die Verschiedenheit sein. Aus der Identität erwächst die Kraft der Einigung und des Einsseins einer jeden Idee mit sich, womit Proklos sich ganz in die Tradition des ontologischen Komparativs einfügt: Etwas ist umso seiender, je mehr es das Eine in sich trägt¹⁰⁰. Diesbezüglich sei auf die in Platons *Philebos* aufgeführten Prinzipien πέρας und ἄπειρον verwiesen, die auf jeder Seinsstufe sowie jeder Hypostase in spezifischer Form auftauchen und die αἰτία von Einheit, Existenz sowie Vielheit des Seienden bilden¹⁰¹: Das Seiende weist auf

⁹⁵ Vgl. Procl. in *Prm.* 738, 2–4.

⁹⁶ Procl. in *Prm.* 738, 6.

⁹⁷ Vgl. Procl. in *Prm.* 1178, 5–6.

⁹⁸ Procl. in *Prm.* 738, 8.

⁹⁹ Procl. in *Prm.* 738, 8.

¹⁰⁰ „Denn jedes Ding, das als Eines bezeichnet wird, ist gerade so sehr Einheit wie es sein eigentliches Wesen in sich trägt; ein geringeres Sein bedeutet also auch ein geringeres Einssein, und ein höheres ein höheres.“ Plot. VI 9, 1, 26–28.

¹⁰¹ Πᾶν τὸ ὄντως ὄν ἐκ πέρατός ἐστι καὶ ἀπείρου. Procl. *Inst.* 89. So vermeint πέρας Bestimmung und Bestimmtheit, Begrenzung und Begrenztheit, das jedes Seiende abgrenzt und umschreibt, mithin jedes Seiende zu einem bestimmten, umgrenzten Etwas macht, während ἄπειρον das Grenzenlose, Gestaltlose, Vielheitssetzende und Unbestimmte in der Dimension des Seienden exponiert und generiert. Vgl. Procl. in *Prm.* 738, 16–18. Die Grenze wird so zum Prinzip von Selbigkeit des Etwas mit sich selbst und Unterschiedenheit des Etwas von

allen Ebenen eine je spezifische, innere, geeinte Relationsstruktur von Einheit und Vielheit, Grenze und Unbegrenztheit auf, wobei letztere durch das Eine zusammengehalten werden, da es sonst unendlich Vieles gäbe, d.h., rein für sich haben diese Kategorien keinen Bestand, zusammengenommen sind sie jedoch von fundamentaler Bedeutung, auch und insbesondere hinsichtlich der μέγιστα γένη, die, und das ist für den vorliegenden Fall entscheidend, wie alle Ideen eine Mischung aus πέρας und ἄπειρον darstellen¹⁰². Während Identität, Ruhe und Sein aus der πέρας hervorgehen, haben Verschiedenheit und Bewegung ihren Ursprung im ἄπειρον, was Proklos jedoch letztlich nicht argumentativ begründet oder gar deduziert. Ausgehend von dem Befund, der Grenze wohne mehr Göttliches inne als der Grenzenlosigkeit (καὶ εἶναι τοῦ ἀπείρου θειότερον τὸ πέρας)¹⁰³, muss in letzter Konsequenz den Begriffen Sein, Identität und Ruhe ein göttlicheres Wesen zukommen, was jedoch zugleich die Frage evoziert, ob, und wenn ja, wie sich diese unterschiedliche Gewichtung der Wirkungsmächtigkeit und Göttlichkeit auf die Verflechtung und Sympleke der fünf Gattungsbegriffe im Ganzen auswirkt. Eine Lösung dieses Problems hat Proklos nicht ausgearbeitet. Zuletzt relativiert er auch im Unterschied zu Platon und Plotin Stärke und Ausmaß der Verbindungen *innerhalb* der Gattungsbegriffe dahingehend, dass zwischen Ruhe und Bewegung die Andersheit und das Geschiedensein in stärkerem Maße vorliegen soll als im Falle von Identität und Verschiedenheit, die mehr geeint als getrennt sind¹⁰⁴. Welche Konsequenzen dies für die Verflechtung der Ideengemeinschaft im Ganzen hat, lässt sich nicht eindeutig sagen, zumal auch die Frage ungeklärt bleibt, in welchem Maße die Mischung aus πέρας und ἄπειρον im Hinblick auf jede einzelne Idee ausschlaggebend für das Maß der συμπλοκή sein soll: Wenn die Identität etwa der Grenze nähersteht als die Verschiedenheit und diese dem ἄπειρον, wie lässt sich dann erklären, dass beide eine innigere Gemeinschaft aufweisen als Ruhe und Bewegung, die ebenso in πέρας und ἄπειρον ihren Ursprung nehmen?

Anderem. Obwohl jedes Seiende durch die Grenze die ihm eigene Wesenheit ist, läßt gerade die Grenze als unterscheidendes Element die Nichtigkeit jedes Etwas in Bezug auf Anderes deutlich werden. Somit ist *Nichts* ein durch die Grenze konstituierter Begriff und zeigt sich als wesentliches Element von Seiendem. Erst das Nichts der Grenze nämlich vollendet ein Seiendes zur mit sich selbst selbigen Gestalt (εἶδος). Die Grenze eines jeden Seienden erweist sich als das Sein dieses bestimmt seienden Etwas, so dass jedes mit sich selbst identische, bestimmte und begrenzte Etwas ein anderes Etwas beschränkt, da es sein Sein nur vermittels des Nichtseins alles Anderen konstituieren kann. Selbst aber kann es wiederum nur sein, indem das andere als ein es selbst ausgrenzendes, d. h. ebenso Grenze ist, ganz analog zu der in Hegels *Wissenschaft der Logik* erprobten Dialektik des Etwas und Anderem. Vgl. Hegel, TWA 5, S. 125–127. Die Grenze bestimmt so jedes Etwas als ein mit sich Identisches, die Grenzenlosigkeit läßt hingegen jedes bestimmte Etwas von Anderem her gesehen als ein unbestimmtes Anderes frei: Etwas ist so durch seine konstitutiven Prinzipien der Grenze und der Grenzenlosigkeit beides in einem: Selbiges und Anderes. Vgl. Beierwaltes (1979: 52–53).

¹⁰² Vgl. Cürsgen (2007: 249) sowie Procl. in *Prm.* 806, 25–26.

¹⁰³ Procl. in *Prm.* 738, 18.

¹⁰⁴ Vgl. Procl. in *Prm.* 773, 20–23.

4. Schluss

Fazit: Der grundlegende Unterschied hinsichtlich der Ableitung der μέγιστα γένη zwischen Platon und Plotin äußert sich konkret darin, dass Platon die Gattungsbegriffe aus der Frage nach dem Sein des Nichtseienden und der daran anschließenden erkenntnistheoretischen Grundproblematik, dass Ruhe und Bewegung dem Sein zukommen müssen, gewinnt, während Plotin vom Problem der Beziehung zwischen der Einheit und der Vielheit des Sinnlichen und der Seele ausgeht und von dort aus die Lehre von den Gattungsbegriffen als bestimmenden, konstituierenden und seinsimmanenten Momenten des Geistes entwickelt¹⁰⁵. Hinsichtlich der Ideenlehre gilt, dass Platon den intelligiblen Kosmos der Ideen in einem den Göttern übergeordneten Reich ansiedelt und die Götter diesem subordiniert sind¹⁰⁶, Plotin hingegen die Formen als die Gedanken des νοῦς auffasst und das schlechthin Eine über den νοῦς und den Ideenkosmos erhebt.

Zuletzt haben weder Plotin noch Proklos dem λόγος größere Aufmerksamkeit zuteilwerden lassen, geschweige denn selbigen als Genos berücksichtigt. Stattdessen haben sie den Fokus auf die κοινώνια oder „Heilige Hochzeit“¹⁰⁷ gelegt, unter der gemachten Voraussetzung, dass selbige als reinrelational verfasste Gedanken des Geistes in ebendiesem anzutreffen sind. So lässt sich anhand der *Sophistes*-Rezeption bei Plotin und Proklos eindrucksvoll darlegen, wie das Gedankengut Platons aufgenommen und in davon durchaus divergierenden Formen weiter verarbeitet, modifiziert und überdacht wurde und somit das *Neu* im *Neuplatonismus* durchaus seine Berechtigung erfährt¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Vgl. Plot. VI 2, 4, 18–19; VI 2, 4, 28–32.

¹⁰⁶ So beispielsweise geschehen im Jenseits-Mythos des *Phaidros* 247 c–d und im *Timaios*, wo der Demiurg auf das über ihn thronende Reich der Ideen schauend den Kosmos erschafft. Vgl. Platon *Timaios* 29 a. Im Gesamtkontext der Ungeschriebenen Lehre oder Zwei-Prinzipien-Theorie werden die Ideen hingegen zu einem in sich geschlossenen Reich zusammengefasst, dem in aufsteigender Reihenfolge die Ideenzahlen, die unbestimmte Zweiheit (ἀόριστος δυάς) und schlussendlich das τὸ ἕν überzuordnen sind.

¹⁰⁷ Vgl. Procl. in *Prm.* 775, 15.

¹⁰⁸ Selbstredend hätte zumindest Plotin dieser Sicht der Dinge energisch widersprochen, betrachtete er sich doch selbst als Schüler und Exegeten Platons, der dessen Lehre im wesentlichen nichts Neues hinzuzufügen hat. Vgl. Plot. V 1, 8, 11–15.

LITERATUR

PRIMÄRLITERATUR

HEGEL, G.W.F. (TWA) = Werke in 21 Bd. Theorie-Werkausgabe. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, Frankfurt am Main.

PLATON, *Werke*, Bd. I–VIII, G. Eigler (hrsg.), Darmstadt 1900.

PLOTINUS, *Opera*, Bd. I–III, P. Henry, H.-R. Schwyzer (eds.), Oxford 1964–1973.

PROCLUS DIADOCHUS, *Stoicheiōsis theologikē. The Elements of Theology*, E.R. Dodds (text, transl. & comm.), Oxford 1964.

PROCLUS DIADOCHUS, *Commentarium in Platonis Parmenidem*, Hildesheim 1961.

SEKUNDÄRLITERATUR

BEIERWALTES, W., 1979, *Proklos: Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main.

BEIERWALTES, W., 2007, *Procliana. Spätantikes Denken und seine Spuren*, Frankfurt am Main.

CÜRSGEN, D., 2007, *Henologie und Ontologie. Die metaphysische Prinzipienlehre des späten Neuplatonismus*, Würzburg.

HALFWASSEN, J., 2004, *Plotin und der Neuplatonismus*, München.

KROHS, U., 1998, „Platons Dialektik im *Sophistes* vor dem Hintergrund des *Parmenides*“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 52 [2], S. 237–256.

TONTI, S.L., 2010, *Plotins Begriff der „intelligiblen Materie“ als Umdeutung des platonischen Begriffs der Andersheit*, Würzburg.

VOLKMANN-SCHLUCK, K.-H., 1966, *Plotin als Interpret der Ontologie Platons*, Frankfurt am Main.

WURM, K., 1973, *Substanz und Qualität. Ein Beitrag zur Interpretation der plotinischen Traktate VI 1, 2 und 3*, Berlin und New York.

SIMON GÖGELEIN

/ Heidelberg /

The Spirit and Its Thinking. On the Reception of Plato's *megista gēnē* Doctrine in Plotinus and Proclus

This article is primarily concerned with Plato's later dialogue, the *Sophist*, and the reception of the *megista-gēnē*-dialectic in Neoplatonism (especially Plotinus and Proclus). The present paper offers a historical comparative study that consists of three parts. The first one gives a short summary concerning Plato's request regarding the concept of inverse and complex Ideas. The second one examines Plotinus' conception of the *voūs* (Enn. VI 2, 7–8), in which the *megista gēnē* *στάσις*, *κίνησις*, *ὄν*, *ταυτόν* and *ἕτερον* constitute the realm of the intellect. While the third and final part of the article investigates Proclus' extrapolation of the Platonic dialectic, it focuses on selected passages from the *Commentary on the Parmenides*. The paper concludes with a summary of the results.

KEY WORDS

Plato, *megista gēnē*, Plotinus, Proclus,