

Marco Bormann

Notizen zur Idealistischen Metaphysik Band VIII



Damaskios und die letzten
antiken Neuplatoniker

Notizen zur
Idealistischen Metaphysik

Band VIII

Damaskios und die
letzten antiken Neuplatoniker

Marco Bormann

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über dnb.dnb.de abrufbar.

© 2019 Marco Bormann
Herstellung und Verlag:
BoD - [Books on Demand](http://www.bod.de), Norderstedt

ISBN: 978-3-7494-4027-6

Inhalt

| | |
|---|-----------|
| VORWORT | 7 |
| EINLEITUNG | 10 |
| IDEEN | 10 |
| NATUR | 16 |
| GEIST | 17 |
| DAMASKIOS (462-538) | 19 |
| IDEEN | 19 |
| <i>i. Das ἔν als das Unsagbare</i> | 19 |
| <i>ii. Das ἔν als erster Begriff des νοῦς</i> | 24 |
| <i>iii. Die Struktur des νοῦς</i> | 26 |
| <i>iv. Die Bestimmung des Ortes einer Idee</i> | 33 |
| <i>v. Die erste Triade des νοητὸς κόσμος</i> | 35 |
| <i>vi. Die zweite Triade des νοητὸς κόσμος</i> | 55 |
| <i>vii. Die dritte Triade des νοητὸς κόσμος</i> | 64 |
| <i>viii. Ein Überblick über den νοητὸς κόσμος</i> | 69 |
| <i>ix. Die erste Triade des νοητὸς καὶ νοερὸς κόσμος</i> | 73 |
| <i>x. Die zweite Triade des νοητὸς καὶ νοερὸς κόσμος</i> | 82 |
| <i>xi. Die dritte Triade des νοητὸς καὶ νοερὸς κόσμος</i> | 86 |
| <i>xii. Ein Überblick über den νοητὸς καὶ νοερὸς κόσμος</i> | 91 |
| <i>xiii. Die erste Triade des νοερὸς κόσμος</i> | 93 |
| <i>xiv. Die zweite Triade des νοερὸς κόσμος</i> | 98 |
| <i>xv. Die dritte Triade des νοερὸς κόσμος</i> | 105 |
| <i>xvi. Ein Überblick über den νοερὸς κόσμος</i> | 119 |
| <i>xvii. Die Götter</i> | 122 |
| NATUR | 128 |
| <i>i. Die Materie</i> | 128 |
| <i>ii. Raum und Zeit</i> | 134 |
| <i>iii. Die Naturstufen</i> | 141 |
| <i>iv. Wahrnehmung und Gedächtnis</i> | 146 |
| GEIST | 148 |

| | |
|---|------------|
| <i>i. Denken und Natur</i> | 148 |
| <i>ii. Apriorisches Wissen</i> | 151 |
| <i>iii. Die Sprache und die Ideen</i> | 156 |
| PROKOPIOS VON GAZA (465-529) | 158 |
| NATUR | 158 |
| ZACHARIAS VON MYTILENE (465-553) | 161 |
| NATUR | 161 |
| FULGENTIUS VON RUSPE (467-532) | 165 |
| IDEEN | 165 |
| LEONTIOS VON BYZANZ (475-543) | 168 |
| NATUR | 168 |
| <i>i. Der Gegensatz von ὑπόστασις und φύσις</i> | 168 |
| <i>ii. Das Verhältnis von Leib und Seele</i> | 178 |
| GEIST | 180 |
| <i>i. Die Erkenntnisgrenze</i> | 180 |
| <i>ii. Die Kunst als übernatürliche Fähigkeit</i> | 183 |
| ANICIUS MANLIUS SEVERINUS BOETHIUS (480-525) | 186 |
| IDEEN | 186 |
| NATUR | 189 |
| GEIST | 191 |
| <i>i. Eine konstruktivistische Erkenntnistheorie</i> | 191 |
| <i>ii. Die Existenz und das Soziale</i> | 195 |
| SIMPLIKIOS (485-550) | 199 |
| IDEEN | 201 |
| <i>i. Die Seinsart der Ideen</i> | 201 |
| <i>ii. Die Ideen bei Aristoteles</i> | 203 |
| <i>iii. Die Ideenlehre der aristotelischen Kategorien</i> | 204 |
| <i>iv. Die neuplatonische Ideenlehre</i> | 210 |
| NATUR | 213 |
| <i>i. Die logische Entstehung der Natur</i> | 213 |

| | |
|--|------------|
| <i>ii. Die Ursachen</i> | 216 |
| <i>iii. Die Materie und der Raum</i> | 219 |
| <i>iv. Die Zeit</i> | 220 |
| <i>v. Materie und Form</i> | 223 |
| <i>vi. Die tierische Seele und die Wahrnehmung</i> | 227 |
| <i>vii. Das Verhältnis von Seele und Körper</i> | 229 |
| GEIST | 231 |
| <i>i. Die Geistseele und das Denken</i> | 231 |
| <i>ii. Die Sprache</i> | 235 |
| FLAVIUS MAGNUS AURELIUS CASSIODORUS (485-580) | 240 |
| NATUR | 240 |
| GEIST | 242 |
| PRISKIANOS VON LYDIEN (UM 530) | 244 |
| IDEEN | 244 |
| GEIST | 245 |
| JOHANNES PHILOPONOS (490-575) | 252 |
| IDEEN | 252 |
| NATUR | 256 |
| <i>i. Die Schöpfung</i> | 256 |
| <i>ii. Die Zeit</i> | 261 |
| <i>iii. Die Materie</i> | 263 |
| <i>iv. Der Raum</i> | 271 |
| <i>v. Form und Materie</i> | 275 |
| <i>vi. Die Naturstufen</i> | 285 |
| <i>vii. Die unbeseelte Natur</i> | 291 |
| <i>viii. Der Organismus</i> | 294 |
| <i>ix. Körper und Seele</i> | 296 |
| GEIST | 299 |
| <i>i. Geist und Körper</i> | 299 |
| <i>ii. Das Denken und die Sprache</i> | 301 |
| <i>iii. Die Erkenntnis</i> | 306 |

| | |
|---|------------|
| OLYMPIODOROS DER JÜNGERE (495-570) | 311 |
| IDEEN | 311 |
| NATUR | 314 |
| GEIST | 316 |
| DAVID DER UNBESIEGBARE (UM 560) | 321 |
| IDEEN | 321 |
| <i>i. Die Analyse der Dialektik</i> | 321 |
| <i>ii. Die fünf Kategorien des Porphyrios</i> | 323 |
| <i>iii. Die Universalien</i> | 331 |
| NATUR | 333 |
| INHALTSREGISTER | 335 |
| LITERATUR | 349 |

Vorwort

Der vorliegende achte Band schließt die antike Philosophie ab. Das hängt vor allem mit einem historischen Ereignis zusammen, welches weitreichende Konsequenzen hatte. Im Jahre 529 verbietet Kaiser Justinianos den Heiden jegliche Lehrtätigkeit, was dann die Schließung der platonischen Akademie in Athen nach sich zog. Auch wenn es sicherlich eine Legende ist, daß diese Akademie über neun Jahrhunderte hinweg durchgehend Bestand hatte und auch wenn es weiterhin neuplatonische Denker gibt, so markiert dieser Zeitpunkt doch einen spürbaren Wandel in der Geschichte des Denkens. Die letzten konsequenten neuplatonischen Denker treten mit dem Anspruch einer umfassenden metaphysischen Weltdeutung auf, die dann in der Folge nicht mehr zu finden ist. Das Christentum wird alsdann auch für Platoniker zur letzten Instanz. Wie auch immer die genauen historischen Umstände waren, ist offenbar schwer zu rekonstruieren. Ebenso mag der Auszug der letzten neuplatonischen Denker ins persische Reich eine Legende sein. Allein, diejenige Form des einzig auf sich gestellten antiken Platonismus, die wir in den vorhergehenden sieben Bänden kennengelernt haben und den die ersten hier im achten Band behandelten Denker noch einmal vorführen, tritt danach nicht mehr in Erscheinung. Dies markiert das Ende der Antike in der Geistesgeschichte. Der Platonismus verschwindet natürlich nicht. Auch das christliche Denken hat ja, wie wir allenthalben sehen konnten, ein platonisches Gerüst. Und in einer reineren Form wird der Neuplatonismus alsbald wieder in der arabischen Philosophie in Erscheinung treten, mit der wir uns in den folgenden Bänden intensiv beschäftigen werden.

Die zentrale Figur dieses achten Bandes ist ohne Zweifel Damaskios. Im vorhergehenden siebten Band haben wir die ausführliche Ideenlehre von Proklos kennengelernt, die im Anschluß noch einmal einleitend zusammengefaßt wird. Bei Damaskios finden wir eine ebenso ausführliche Ideenlehre, die in weiten Strecken die von Proklos herausgearbeiteten Strukturen wiederholt. Hinzu kommt jedoch, daß Damaskios begrifflich schärfer argumentiert als Proklos, so daß wir bei ihm durchaus von einer Weiterentwicklung von Proklos' Begriffssystem

sprechen können. Wir werden hier entsprechend ins Detail gehen und sehen, daß der Abschluß des antiken Denkens zumindest hinsichtlich der Ideenlehre auch den Höhepunkt derselben darstellt.

Auch in einigen Grundfragen der Naturphilosophie finden wir bei Damaskios sehr zentrale Überlegungen. Sein Begriff der Materie setzt Proklos' Überlegung der Entstehung der Materie aus dem Einen produktiv fort. Zudem finden wir bei ihm einen sehr interessanten Zeitbegriff, der die Zeit als aus Zeitquanten bestehend denkt.

Damaskios' Schüler Simplikios ist weniger an einer platonischen Ideenlehre interessiert. Seine Werke sind durchweg Kommentare zu Aristoteles, was zur Konsequenz hat, daß er das Ideelle mehr aus der formallogischen Perspektive angeht. Zugleich aber liefern uns seine Kommentare zur aristotelischen Naturphilosophie und Seelenlehre interessante Überlegungen zu Fragen der Natur und des Geistes. Insbesondere die Frage nach der Funktionsweise des Erkenntnisvermögens beschäftigt ihn. Zu letzterem finden wir auch einige interessante Gedanken bei Priskianos, einem weiteren Schüler des Damaskios.

Bei den übrigen in diesem Band behandelten späteren Neuplatonikern Olympiodoros und David handelt es sich bereits um Denker, die sich in ihren Äußerungen in das nunmehr offensichtlich Ausschließlichkeit beanspruchende christliche Denkparadigma integrieren. Letzterer ist dabei vor allem sehr vom analytischen Ansatz der aristotelischen Logik geprägt.

Unter den christlichen Denkern dieser Zeit können wir zunächst eine Gruppe von Denkern unterscheiden, deren Überlegungen die Konfrontation mit dem antiken heidnischen Denken suchen. Prokopios von Gaza, Zacharias von Mytilene und Johannes Philoponos bringen eine Reihe von Argumenten gegen die These der Ewigkeit der Welt vor, die sowohl von Denkern der platonischen wie auch der aristotelischen Tradition vertreten wird. Philoponos geht jedoch sehr viel weiter und entwickelt in vielen Fragen der Naturphilosophie eigenständige Ansätze, die gleichwohl auf den Boden von Aristoteles stehen. Vor allem die Identifikation von Materie und Dreidimensionalität ist hier zu nennen.

Zwei weitere herausragende christliche Denker dieser Zeit sind Leontios von Byzanz und Boethius. Beide haben unabhängig voneinander in ihrer Auseinandersetzung mit der Frage nach der Doppelnatur Christi einen sehr durchdachten Begriff der Person entwickelt. Beide arbeiten dabei vor allem heraus, daß das Einzelne an einer Person nicht durch allgemeine Begriffe gefaßt werden kann, was zu einem Grundgedanken des Existentialismus geworden ist.

Sevilla im April 2019

Einleitung

Es kann keine passendere Einleitung zu diesem achten Band geben, als eine Zusammenfassung des Inhalts des ihm vorausgehenden siebten Bandes. Denn der siebte Band behandelte vor allem das den Neuplatonismus in seine vollendete Form bringende System von Proklos. Dieses System wird hier im achten Band von Damaskios, der zugleich auch einer von Proklos' Nachfolgern als Leiter der neuplatonischen Schule in Athen war, aufgenommen und weiterentwickelt. Ebenso wie bei Proklos liegt auch bei Damaskios der Schwerpunkt dieses Systems in einer detaillierten Entwicklung der Ideenlehre. Zwischen den christlichen Denkern des vorhergehenden Bandes und denen, die wir hier behandeln werden – zu nennen sind vor allem Leontios und Boethius – befindet sich eine gewisse Kluft. Sowohl Leontios wie auch Boethius beschäftigten sich ausgiebig mit dem Begriff der Person und entwickelten in der Betrachtung dieses Begriffs eine Tiefe, die weit über das hinausgeht, was wir aus den theologischen Streitereien kennen, die wir im siebten Band behandelt haben. Wir betrachten dies nun etwas genauer, indem wir es in jene drei systematischen Teile einteilen, die wir auch unserer Betrachtung der jeweiligen Autoren zugrundelegen.

Ideen

Überlegungen zur Ideenlehre finden wir nicht nur bei den Neuplatonikern. Die Beschäftigung mit dem Begriffsarsenal des Aristoteles liefert uns auch zahlreiche Anregungen zu einer Ideenlehre, da die verwendeten Begriffe durchaus als Ideen im platonischen Sinne betrachtet werden können – auch wenn die Aristoteliker dies bestreiten. Martianus Capella ist ein Denker, der dies exemplarisch vormacht. Er liefert uns auf der Basis einer durchaus an den Neuplatonismus anklingenden Ontologie eine Auseinandersetzung mit den logischen Begriffen des Aristoteles, die durchaus als Ansatz zu einer Ideenlehre interpretiert werden kann. Dieser Ansatz bleibt jedoch bei einigen wenigen Begriffen stehen und weitet sich nicht zu einem System aus.

Einen systematischeren Ansatz können wir bei Syrianos vermuten, dessen Auseinandersetzung mit den aristotelischen Schriften uns seine platonische Grundeinstellung dokumentiert. Leider bleibt es jedoch hier bei einigen allgemeinen Überlegungen zum Status der Ideen und der Struktur des Systems derselben. Diejenigen Schriften des Syrianos, die einen detaillierteren Ansatz enthalten haben mögen, sind leider verloren gegangen.

Es ist nun, wie oben erwähnt, Proklos, der Schüler des Syrianos, der uns das erste umfassende System der Ideen liefert, das weit über alles hinausgeht, was wir von Platon zu diesem Thema kennen. Wir werden Proklos' Ansatz hier ausführlich zusammenfassen, da der in diesem Band zur Sprache kommende Damaskios als der Versuch einer Verbesserung eben dieses Ansatzes verstanden werden muß. Proklos liefert uns eine klassische neuplatonische Ontologie, in der wir die drei Hypostasen des Plotinos, das $\epsilon\nu$ als das über allem stehende und unerkennbare Eine, den $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ als das eigentliche System der Ideen und die Weltseele, als allgemeinste Strukturen erkennen können. Über jenes unerkennbare $\epsilon\nu$ müssen wir hier einleitend nicht sehr viel sagen. Wir interpretieren es gewöhnlich als die Einsicht, daß die Vielheit der Ideen, die uns als denkenden Wesen als eine Vielheit gegenwärtig wird, da wir von einer Ideen zur nächsten übergehen, an sich selbst den unmittelbaren Bezug der Ideen aufeinander darstellt, die so eine Einheit bilden, die wir nicht zu denken imstande sind.

Es ist vor allem der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ des Proklos, den wir hier zusammengefaßt darstellen möchten. Der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ besteht in jeder Hinsicht aus Triaden, er selbst hat eine dreiteilige Struktur und jeder dieser Teile hat erneut drei Teile, die ihrerseits wiederum Triaden sind. So kommen wir insgesamt auf 27 Begriffe, die man jedoch mühsam aus dem Geflecht der Schriften des Proklos herausinterpretieren muß. Die allgemeinste Triade, die den $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ insgesamt strukturiert besteht aus dem Intelligiblen ($\nu\omicron\eta\tau\omicron\varsigma$ $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$), dem Intelligiblen und zugleich Intellektuellen ($\nu\omicron\eta\tau\omicron\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ $\nu\omicron\epsilon\rho\omicron\varsigma$ $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$) und dem Intellektuellen ($\nu\omicron\epsilon\rho\omicron\varsigma$ $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$). Wir haben diese drei Teile thematisch interpretiert. Danach behandelt der $\nu\omicron\eta\tau\omicron\varsigma$ $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ solche Begriffe, die sich mit dem beschäftigen, was einen Begriff zum Begriff macht. Der $\nu\omicron\eta\tau\omicron\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ $\nu\omicron\epsilon\rho\omicron\varsigma$ $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ enthält Begriffe die Relationen

beschreiben und der *νοερός κόσμος* Begriffe, die Strukturen von Begriffssystemen beschreiben. Ähnlich wie wir diese allgemeinste Struktur des *νοῦς* so interpretiert haben, daß deren begriffliche Funktion heraustritt, so interpretieren wir auch die einzelnen Triaden in einem begrifflichen Sinne. Proklos' Darstellung arbeitet hier mit einer ganzen Reihe von Begriffen, die aber der Bezeichnung nach nicht unbedingt das aussprechen, was hier logisch wirklich thematisch wird.

Die beiden eingängigsten Begriffe, welche die Struktur der ersten Triade des *νοητός κόσμος* bilden, ist das Begriffspaar von Grenze (*πέρας*) und Unbegrenztem (*ἄπειρον*). Wir haben diesen Gegensatz in einem begrifflichen Sinne als Gegensatz von Bestimmtheit überhaupt und Unbestimmtheit interpretiert. Der Begriff, welcher den Gegensatz dieser beiden Begriffe aufhebt – eine detailliertere Ausführung zur Dialektik, die diesem zugrundeliegt, erspare ich mir hier zunächst –, ist der Begriff des bestimmten Seins als eines Etwas. Dieses ist zugleich bestimmt als etwas und nicht bestimmt als anderes. Bei Proklos finden wir hier den Begriff des *ἐν ὄν*, das seiende Eine, was hier als ein Eines gefaßt wird, welches durch das Sein begrenzt – als bestimmt worden ist – und so seine Unbegrenztheit verloren hat.

Die zweite Triade des *νοητός κόσμος* wartet sogleich mit dem Problem auf, daß Proklos uns hier mit dem Gegensatz von Ganzem und Teil Begriffe präsentiert, die eigentlich Relationen sind. Und in der Tat tauchen diese Begriffe auch im *νοητός καὶ νοερός κόσμος* als Relationen wieder auf. Hier geht es aber zunächst nicht darum daß jeder Begriff als ein Ganzes im Gegensatz zu seinen Teilen gefaßt werden kann. Wenn wir in der ersten Triade den Begriff, der nun hier als das Ganze erscheint, erst einmal nur als ein Etwas gefaßt haben, dann können diese Teile nur die anderen Begriffe sein, zu denen er insofern in Beziehung steht, als er jeweils ihnen ein Anderes ist. Er ist ja durch diese anderen Begriffe bestimmt und sie sind so die Teile seiner Bestimmung. Daher haben wir den etwas gewagten interpretatorischen Schritt unternommen, diesen Gegensatz von Ganzem und Teil hier als den Gegensatz von Etwas und Anderem zu fassen. Die Synthese dieses Gegensatzes findet Proklos dann im Begriff des Lebens (*ζωή*). Versucht man diesen Begriff hier logisch zu fassen, so wird nach einer Struktur gesucht, wel-

che wie ein Lebewesen sich selbst im Bezug zu anderem als Gleiches erhält. Diese Struktur finden wir im Begriff der Bestimmung. Dieser Begriff faßt den Gedanken, daß ein Gehalt festliegt, auch wenn die Umstände und Bezüge, in die er gerät, sich wandeln. Ebenso erhält ein Lebewesen seine Struktur im Lebensprozeß, der ihn von einem Zustand zum anderen führt.

In der dritten Triade des *νοητὸς κόσμος* steht nun für Proklos der Begriff der Vielheit (*πλήθος*) im Zentrum. Hierbei handelt es sich in unserem vorliegenden Kontext natürlich um eine Vielheit an Begriffen. Diese Begriffe tauchen aber hier an einem Begriff auf. Die Vielheit entsteht dadurch, daß ein Begriff an vielen anderen Begriffen teil hat. So ergibt sich hier der Gegensatz zwischen der Bedeutung eines Begriffs und den Begriffen, an denen er Teil hat und die infolge dessen seine Eigenschaften als Begriff konstituieren. Die Synthese aus diesem Gegensatz ist das Fürsichsein, der Selbstbezug eines Begriffs auf sich, der hier dadurch zustande kommt, daß ein Begriff an sich selbst teilhat. Proklos faßt diese Synthese im Begriff des *αὐτοζῶον*, des aus sich selbst heraus Lebendigen. Dieses aus sich selbst heraus Lebendige ist aber nach allgemeiner Vorstellung eben auch der Geist, weswegen Proklos hier erstmals zu einem Begriff des *νοῦς* als des Geistes kommt, der wiederum durch eine selbstbezügliche Struktur charakterisiert ist. Man kann diesen *νοῦς* hier jedoch auch als einen Vorbegriff des Systems der Ideen auffassen, denn es ist ja eine Grundeigenschaft der Begriffe dieses Systems, daß sie an sich selbst teilhaben. So ist der letzte Begriff des *νοητὸς κόσμος* zugleich die höchste Bestimmung dessen, was ein Begriff ist.

Damit kommen wir zum zweiten Teil des *νοῦς*, dem *νοητὸς καὶ νοερός κόσμος*. Hier geht es, wie oben gesagt, im Relationen zwischen Begriffen. Der erste Begriff, der uns hier bei Proklos begegnet ist der Begriff der Zahl (*ἀριθμός*). Die Schwierigkeit, den Begriff der Zahl hier begrifflich zu verstehen, haben wir so gelöst, daß wir hier Proklos' Rede von einer eigentümlichen Zahl zum Anlaß genommen haben, diese als numerische Identität zu interpretieren. Die Zahl ist also hier etwas Individuierendes, was so eine Identität schafft. Dieser Identität steht dann der Begriff des Unterschieds (*ἐτερότητας*) entgegen. Die Synthese aus bei-

den gewinnen wir wiederum aus dem Begriff der Zahl. Denn dieser steht auch für eine Relationalität, die Identität und Unterschied miteinander verbindet, denn die Zahl ist nichts Absolutes, sondern sie ist immer eine Relation zu anderen Zahlen.

In der zweiten Triade des *νοητὸς καὶ νοερός κόσμος* stoßen wir erstmals auf Begriffe, die wir so in unserer begriffliche Interpretation übernehmen können, wie sie sich bei Proklos finden. Dies ist der hier erneut auftauchende Gegensatz von Ganzem (*ὅλον*) und Teil (*μέρη*). Eine wirkliche Synthese findet sich hier bei Proklos nicht. Wir gewinnen die Synthese hier aus der Überlegung, daß das Ganze immer wieder aus Teilen besteht, so wie die Naturformen immer wieder aus einer höher organisierten Materie bestehen. Diese Höherentwicklung gelangt dort an einen Endpunkt, wo eine Form sich selbst formen kann – also im Geist – und dann ihre Entwicklung selbst in die Hand nimmt. So kommen wir hier für die Bestimmung der Synthese zum Begriff einer Selbstentwicklung, die eben zugleich Ganzes und Teil ist.

Die dritte Triade des *νοητὸς καὶ νοερός κόσμος* bringt uns eine Reihe verschiedener Begriffe und Triaden, von denen jedoch die eingängigste die Triade von Bestehen (*μονιμότης*), Entstehen (*γέννησις*) und Rückkehr (*ἐπίστροφίς*) ist. Diese Triade haben wir als die Momente der Dialektik aufgefaßt. Ausgehend vom Bestand einer These gehen wir hier fort zu dessen Gegenbegriff, der Antithese. Von dort aus kehren wir zur um ihren Gegenbegriff bereicherten These zurück, die damit zu einer Synthese geworden ist. Wir haben hier also im *νοῦς* selbst die Entwicklung der eigenen Methode. Dies ist ein sehr wichtiges Moment der Vollständigkeit des *νοῦς*, der so seine eigene Methode der Begriffsentwicklung aus sich selbst heraus entwickelt.

Schließlich kommen wir *νοερός κόσμος*, dem abschließenden dritten Teil des *νοῦς*. Hier stoßen wir in der ersten Triade auf den Gegensatz von In-Anderem-Sein (*ἐν ἄλλῳ*) und In-Sich-Sein (*ἐν αὐτῷ*). Die Schwierigkeit der Interpretation liegt hier darin, daß das *ἐν ἄλλῳ* hier der erste und thetische Begriff ist. Wir haben dies als den Begriff des Allgemeinen interpretiert, denn das Allgemeine hat eben diese Charakteristik, in anderem zu sein. Dem entgegen steht dann das Besondere, das nur in sich ist. Als Synthese finden wir bei Proklos den Begriff des

αὐθυπόστατον, das sich selbst Konstituierende. Dieses können wir auch als das konkrete Allgemeine fassen, ein Allgemeines, das dazu in der Lage ist, sich selbst zu besondern. Alternativ dazu haben wir auch den Begriff der Prädikation hier vorgeschlagen, der eben das allgemeine und besondere Urteil in sich faßt.

Die zweite Triade des *νοερός κόσμος* wird nach Proklos aus dem Gegensatz von Bewegung (*κίνησις*) und Ruhe (*στάσις*) gebildet. Diese beiden Begriffe bilden schon seit Platon den engen Kern der Ideenlehre. Sie bringen aber das Problem mit sich, daß sie einen körperlichen Vorgang beschreiben und entsprechend begrifflich interpretiert werden müssen. Wir haben entsprechend die Bewegung als synthetisches und die Ruhe als analytisches Urteil interpretiert. Das synthetische Urteil steht für die Bewegung eines Bedeutungsgehalts hin zu einem neuen Inhalt, während das analytische Urteil ein Ruhen im selben Bedeutungsgehalt darstellt. Bei Proklos finden wir hier erneut keinen Begriff, der die Rolle der Synthese füllt. Wir haben hier den Begriff des Zusammenhangs als das vorgeschlagen, was den Hintergrund dafür bildet, ob wir etwas als ein synthetisches oder analytisches Urteil auffassen.

Die dritte Triade des *νοερός κόσμος* schließt zugleich den gesamten *νοῦς* ab. Gegenstand dieser These ist nach Proklos der *δημιουργός*, den er mit Zeus gleichsetzt. Dies können wir so verstehen, daß hier der Begriff des *νοῦς* selbst erfaßt wird. Da nun der *νοῦς* dasjenige Wesen ist, aus dem alles weitere hervorgeht, wird er mit dem höchsten Gott und Schöpfer gleichgesetzt. Wir finden jedoch auch eine begriffliche Interpretation dieser Triade. In dieser finden wir den *δημιουργός* charakterisiert als Gleichheit mit sich selbst (*ταυτόν πρὸς αὐτό*) und zugleich Gleichheit mit dem anderen (*ταυτόν πρὸς ἄλλο*). Wir haben dies als die Struktur der Subjektivität interpretiert, die eben im Bezug auf sich eine Selbstidentität an den Tag legt und sich das ihr andere im Erkennen angleicht. Dem entgegen steht die Unterschiedenheit vom anderen (*ἕτερον τῶν ἄλλων*), die wir als die Struktur des Objekts begreifen können. Die Synthese müssen wir dann im vierten Begriff suchen, den uns die Kombination der beiden Gegensatzpaare hier liefert. Dies ist der Begriff der Unterschiedenheit von sich selbst (*ἕτερον ἑαυτοῦ*). Wir haben dies als die Struktur des Selbstbewußtseins interpretiert, welches

sich selbst als Subjekt von Objekten unterscheiden kann. Dieses Selbstbewußtsein steht zugleich für das System der Ideen selbst.

Hierin findet der *νοῦς* bei Proklos seinen Abschluß. Auf eine Darstellung der darauf folgenden Weltseele, die von Proklos ebenso detailliert behandelt wird, wie den *νοῦς* selbst, verzichten wir hier. Wir haben gesehen, daß die Betrachtung dieser Struktur der Weltseele uns in unserem Unternehmen nicht wirklich weiter bringt. Es bleibt aber zu bemerken, daß die von Proklos elaborierte Darstellung des *νοῦς* in Damaskios nicht ihren ersten Nachahmer hatte. Bereits ein mysteriöser Denker, der unter dem Namen Pseudo-Dionysios Areopagita in die Geschichte des Denkens eingegangen ist, liefert uns eine mit christlicher Mythologie ausgeschmückte verkleinerte Variante dieses *νοῦς*. Diese kann jedoch nicht den Anspruch erheben, in die begriffliche Diskussion in dem Maße einzugreifen, in der dies Damaskios tun wird. Allerdings stellt Dionysios die Schnittstelle dar, durch die das Denken des Proklos in das Christentum gelangte.

Natur

Was die Naturphilosophie angeht, so finden wir bei Proklos eine Sichtweise, welche die Natur sehr aus der Perspektive der Ideen denkt. Dies ist für uns eine eher problematische Perspektive, da hier die Entwicklung der Natur aus der Materie nicht wirklich geklärt wird. So versucht Proklos etwa den Übergang vom Ideellen zur Natur als Konkretisierung der Weltseele zu verstehen. Die Weltseele ist zunächst ein ganz allgemeines Gebilde, welches eher in den Bereich des Ideellen gehört, und nimmt dann nach und nach konkretere Zustände an, wodurch dann aus dem Allgemeinen etwas Konkretes und Faktisches werden soll ist. Das Phänomen der Zeit spielt hier eine zentrale Rolle. Zeitlichkeit entsteht sozusagen im Zuge dieser Vereinzelnung.

Bei den christlichen Denkern dieser Zeit finden wir vor allem Überlegungen zur doppelten Natur Christi. Wir interpretieren diese jedoch insofern als ein Beitrag zur Naturphilosophie, als es um ein Zusammenspiel von etwas Ideellem – der göttlichen Natur Christi – einer-

seits und andererseits etwas Natürlichem – dem menschlichen Körper Christi – geht. Es herrschte Einigkeit darüber, daß Christus sowohl Gott wie auch Mensch war. Aber die Art und Weise, in der er beides war, war sehr umstritten. Kyrillos von Alexandria und Leo der Große verteidigten die orthodoxe Position, gemäß der das Göttliche und Menschliche in Christus eine Einheit von Unterschiedenem bildet. Diese Einheit wird jedoch nicht wirklich erklärt, sondern von Kyrillos vielmehr als Mysterium behandelt. Leo findet hierfür zwar den Ausdruck der **communio priorum**; aber bloß zu behaupten, beides könne nebeneinander bestehen, erklärt uns den Zusammenhang nicht. Beide gehen also – überträgt man ihre Ansätze auf die Naturphilosophie – davon aus, daß sich zwar das Ideelle in der Natur findet, daß es mit dem Natürlichen vereint ist, daß aber die Einheit sich nicht weiter erklären läßt.

Unter ihren Gegnern finden wir einerseits Nestorios, von dem dann die Lehre des Nestorianismus ausging. Nestorios legt den Schwerpunkt auf die Unterschiedenheit von Göttlichem und Menschlichem. Das Ideelle in der Natur bleibt demnach ganz und gar Ideelles. Andererseits finden wir als Gegner der orthodoxen Lehre den Monophysitismus von Eutyches und Severos von Antiochia, der eine echte Einheit von Göttlichem und Menschlichem in Christus behauptet. Aus metaphysischer Perspektive haben beide Positionen den Nachteil, daß man so nicht erklären kann, warum denn dieses Ideelle sich dann nicht allenthalben als Ideelles zeigt, so daß die ganze Natur zugleich Geist ist. Was wir brauchen, ist eine Erklärung dafür, wie sich das Ideelle in der Natur abschwächen kann. Beide bestreiten jedoch diese Abschwächung.

Geist

Hinsichtlich der Frage nach dem menschlichen Geist finden wir zunächst eine Reihe von sehr allgemeinen Überlegungen. So stellt etwa Syrianos fest, daß das Ideelle sich in uns selbst denkt, was eine Grundüberzeugung unseres metaphysischen Ansatzes ist. Bei Dionysios findet dieser Gedanke schließlich auf Einzug ins Christentum. Den nämlichen Gedanken faßt dann jedoch Kyrillos eher negativ, wenn er behauptet,

nur Gott - also das Ideelle - könne sich selbst denken. Er sieht hier nicht, daß eben beides - das menschliche und göttliche Denken seiner selbst - im gleichen Akt gegeben sein kann.

Denselben Gegensatz finden wir hinsichtlich der Rolle, die sozialen Strukturen zugeschrieben werden. Kyrillos denkt hier ganz elitär und traut es den Menschen gar nicht zu, ihren Weg zum Glauben zu finden. Daraus - und aus einem allgemeinen Mißtrauen gegenüber der Fähigkeit der menschlichen Erkenntnis - gewinnt er eine theoretische Rechtfertigung der Bevormundung der Menschen durch die Kirche. Dionysios hingegen entwickelt eine Auffassung, die man in der Tat eher als eine christliche bezeichnen würde. Für ihn haben die hierarchischen Strukturen der Kirche und damit der Gesellschaft die Funktion, auch diejenigen, die allein nicht zu gewissen Erkenntnissen in der Lage sind, in den Genuß derselben zu bringen.

Damaskios (462-538)

Seinem Namen zufolge stammt Damaskios aus Damaskus. Im Jahre 479 begab er sich zum Studium der Rhetorik nach Alexandria. Er gehörte dort zu einem Kreis von Anhängern der heidnischen Religion. Nachdem im Jahre 489 die heidnischen Intellektuellen in eine Auseinandersetzung mit den Christen gerieten, die schnell gewalttätig wurde, floh Damaskios aus Alexandria. Um 490 kam er dann nach Athen, wo er Rhetorik unterrichtete, aber selbst auch der neuplatonischen Schule angehörte. Im Jahre 515 wurde Damaskios Leiter der neuplatonischen Schule und versucht dieser, die immer mehr zu einer bloßen Kultstätte der heidnischen Religion verkommen war, wieder einen philosophischen Inhalt zu geben. Er blieb an der Spitze der Schule bis zu ihrem Ende im Jahre 529. Kaiser Justinianos verbot jeden heidnischen Lehrbetrieb und die Schule wurde geschlossen. So in seinen Möglichkeiten eingeschränkt begab sich Damaskios im Jahre 532 mit einigen Schülern ins Perserreich. Der neue König Chosrau, der ein Anhänger der griechischen Kultur war, versprach ihnen Toleranz für ihre Lehre. Sie kehrten jedoch bald wieder zurück, da ihnen offensichtlich die despotische Herrschaft des persischen Königs nicht gefiel. Dieser handelte jedoch für sie in einem Friedensvertrag mit dem römischen Reich aus, daß sie nicht weiter verfolgt würden. Es ist unbekannt, wo sie sich dann niederließen.

Ideen

i. Das *ἔν* als das Unsagbare

§ 1 In Damaskios begegnen wir einem Philosophen, dessen überlieferte Schriften sich vor allem auf die Ideenlehre konzentrieren. In seiner Argumentation ist er sehr viel präziser als sein Vordenker Proklos, den er wohl ganz knapp nicht mehr persönlich kennengelernt hat. Wie alle seine platonischen Vordenker, so beginnt auch er sein zentrales Werk *De principiis* mit einer Analyse des ganz und gar unpräzisen Begriffs des *ἔν*. Nur ist diese Analyse bei Damaskios, anders bei seinen Vordenkern, durchaus unserer Perspektive auf die Ideenlehre angepaßt.

Denn Damaskios fragt sich zunächst, ob denn nicht dieses ἔν auch Teil des νοῦς sein müßte und beginnt mit dieser Frage seine umfangreiche Abhandlung:

Πότερον ἐπέκεινα τῶν πάντων ἔστιν ἢ μία τῶν πάντων ἀρχὴ λεγόμενη, ἢ τι τῶν πάντων

»Ist das, was wir das eine Prinzip von allem nennen, jenseits von allen oder eines von allen.«¹

Damaskios spricht hier eine These an, die wir immer wieder an die platonische Lehre vom ἔν herangetragen haben. Dieser Begriff des ἔν wird ja letztlich auch durch andere Begriffe bestimmt und damit zeichnet ihn nichts vor diesen aus. Er ist ein Teil τῶν πάντων und – zumindest aus dieser Perspektive –, völlig gleichberechtigt in en νοῦς eingereiht.

Damaskios bringt in der Tat zwei Argumente für diese Auffassung vor. Das erste bestimmt das ἔν als die Grenze von allen, also als die Grenze des νοῦς, denn mit »allen« sind hier natürlich alle Begriffe des νοῦς gemeint:

οὐδὲν ἄρ' ἕξω φανερῆται τῶν πάντων· ὄρος γὰρ τις ἢ παντότης καὶ ἡδὴ περίληψις, ἐν ἣ ἢ μὲν ἀρχὴ πέρας ἐστὶ τὸ ἄνω.

»Nichts also zeigt sich außerhalb von allem. Denn die Allheit ist eine Art Grenzstein und zugleich eine Umfassung; das Prinzip ist in ihr die äußerste Grenze.«²

Hier wird das ἔν als die Grenze des νοῦς bestimmt. Als solche steht es zwar mit einer Seite außerhalb des νοῦς und auch über dessen Begriffen, aber andererseits ist es so immer auch an den νοῦς zurückgebunden, denn es ist eben die Grenze des νοῦς.

§ 2 Das zweite Argument ist aber noch sehr viel schlagkräftiger. Es besagt, daß ein Prinzip gar nicht von dem zu trennen ist, dessen Prinzip es ist:

Ἔτι δὲ ἢ ἀρχὴ συντέτακται τοῖς ἀπὸ τῆς ἀρχῆς· ἐκείνων γὰρ ἀρχὴ λέγεται τε καὶ ἔστι.

»Außerdem muß das Prinzip in eine Ordnung mit dem Prinzipierten gestellt werden. Denn es wird als Prinzip von diesen bezeichnet und ist es.«³

¹ *De principiis*, S. 1, 4-5

² *De principiis*, S. 1, 11-12

³ *De principiis*, S. 2, 1-2

Im Grunde verwendet Damaskios hier ein holistisches Argument, das uns unserer Tage als eines der Dogmen des Empirismus begegnet, die Quine zu entlarven versucht hat. Demnach ist es nicht möglich, jene strenge Hierarchie zwischen Prinzip und Prinzipiiertem zu behaupten, denn das Prinzipiierte bestimmt in seiner Gestalt auch das Prinzip mit. Man könnte einwenden, daß dies vielleicht bei einer empirischen Theorie Sinn macht, wo ja Beobachtungsdaten die Theorie immer mitbestimmen, daß es aber kausal gedacht unsinnig sei. Denn in kausalen Prozessen ist ja das Prinzip zuerst allein da und bringt dann erst das Prinzipiierte hervor. Aber auch hier muß man eingestehen, daß das Hervorzubringende ja doch irgendwie im Hervorbringenden enthalten sein muß. So muß die Welt irgendwie in Gott bereits enthalten sein, wenn dieser sie aus dem Nichts hervorgebracht haben soll. Es gibt also eine gemeinsame Ordnung (*σύνταξις*) von *ἔν* und *νοῦς*; ja letztlich ist sogar die Natur Teil dieser *σύνταξις*.

Wir können dieses Argument aber noch verschärfen, wenn es um den *νοῦς* selbst geht, dann da sind ja nur Begriffe im Spiel. Und diejenigen Begriffe, die aus einem Begriff folgen, sind eben ontologisch immer schon vorhanden. Dieses Folgeverhältnis ist kein zeitliches, sondern allenfalls ein logisches. In unserer Konzeption des *νοῦς* ist es aber auch insofern kein logisches Folgeverhältnis, als die ersten Begriffe eben auch für ihr Sein als Begriffe der letzten bedürfen. Wir haben diese Argumentation schon einige Mal gegen die neuplatonische Auffassung eines über allem stehenden *ἔν* vorgebracht. Und hier stoßen wir erstmals in den Reihen der Neuplatoniker selbst auf einen Vertreter dieser Argumentation, denn Damaskios kommt zu dem Schluß, daß

ὥστε ἐν τοῖς πᾶσι καὶ ἡ ἀρχή

»auf diese Weise das Prinzip in
Allen mit einbegriffen ist.«⁴

Für das *ἔν* als Prinzip heißt das, daß es eben immer schon mitten unter den Ideen steht und nicht herausgestellt ist, wie das die Neuplatoniker zu denken gewohnt sind.

⁴ *De principiis*, S. 2, 4-5

§ 3 Doch Damaskios wäre kein Neuplatoniker, würde er nicht irgendwie doch zu einer Auffassung zurückfinden, welche dem $\epsilon\acute{\nu}$ eine besondere Rolle zuweist. Er versucht uns zu erklären, was denn dieses $\epsilon\acute{\nu}$ eigentlich ist:

ἀλλὰ κορυφή μὲν τῶν πολλῶν τὸ $\epsilon\acute{\nu}$, τῶν δὲ διακεκριμένων τὸ ἡνωμένον μονάς, καὶ τὸ $\epsilon\acute{\nu}$ ἔτι τῆς μονάδος ἀπλούστερον. Ἀλλὰ πρῶτον μὲν καὶ ἡ μονάς ἅπας ὁ ἀριθμός, εἰ καὶ ἔτι συνεπτυγμένος· πάντα ἄρα οὕτως καὶ ἡ μονάς· ἔπειτα δὲ καὶ τὸ $\epsilon\acute{\nu}$ οὐ τῶν πολλῶν τί ἐστί·

»Das Eine ist die Krone der Vielen, während die Einheit die Monade der Unterschiedenen ist und das Eine sehr verschieden von der Monade ist. Aber zunächst ist auch die Monade die ganze Zahl, wenn auch noch eingepackt. So ist also auch die Monade alles. Dann aber ist das Eine nichts von den Vielen.«⁵

Damaskios versucht uns hier das $\epsilon\acute{\nu}$ aus dem Vergleich zweier Relationen zu erklären. Die erste Relation ist die von $\epsilon\acute{\nu}$ und *πολλά*. Das $\epsilon\acute{\nu}$ wird als das aus den *πολλά* Herausgehobene betrachtet. Die Vielheit ist aber hier eine abstrakte und undifferenzierte. Diese beiden werden nun in ein Verhältnis zur *μονάς* als der Einheit einer differenzierten Vielheit gesetzt. Damaskios bemüht einen mathematischen Vergleich, um uns dieses Verhältnis zu erklären. Die *μονάς* kann auch als die Eins der Zahlen betrachtet werden, die insofern alle Zahlen in sich begreift und daher herausgehoben ist. Der Unterschied der beiden liegt jedoch darin, daß das $\epsilon\acute{\nu}$ nun nicht eines der *πολλά* ist, so wie die *μονάς* eine der Zahlen, oder eine Einheit, der vielen differenzierten Einheiten ist. Denn die *πολλά* sind ja eben noch nicht differenziert und können insofern gar nichts Konkretes, das wie das $\epsilon\acute{\nu}$ etwas Benennbares wäre, in sich enthalten.

Hier stoßen wir wieder auf diese zwei Facetten des $\epsilon\acute{\nu}$, die wir oben schon angesprochen haben, als uns Damaskios das $\epsilon\acute{\nu}$ als eine Grenze, die eben zwei Seiten hat, darstellte. Das eine ist die *μονάς*, ist die Innenseite der Grenze, eine Einheit von differenzierten Begriffen, die aber selbst als Einheit einer dieser Begriffe ist. Das andere ist das $\epsilon\acute{\nu}$ als Au-

⁵ *De principiis*, S. 2, 19-23

Benseite der Grenze, die Idee einer Einheit vor aller Differenzierung. Dieses ἔν können wir auf die gewohnte Weise interpretieren. Wir betrachten dieses ἔν, wie schon mehrfach ausgeführt, als die Vorstellung, die wir uns von den Ideen an sich machen. Diese sind zwar für in unseren Gedanken immer in einer differenzierten Abfolge und einem zeitlichen Auseinander präsent, an sich sind sie jedoch diese Einheit, in der alle Bezüge immer schon präsent sind. Dieser objektive Zustand der Ideen kann als so etwas wie die *περίληψις*, die Umfassung, aufgefaßt werden, von der Damaskios oben redet.

§ 4 Für Damaskios selbst gibt es auf der Grundlage seiner Argumentation nun die Möglichkeit, das ἔν ontologisch herauszuheben:

Μαντεύεται ἄρα ἡμῶν ἡ ψυχὴ τῶν ὀπωσοῦν πάντων ἐπινοουμένων εἶναι ἀρχὴν ἐπέκεινα πάντων ἀσύνηκτον πρὸς πάντα. Οὐδὲ ἄρα ἀρχὴν, οὐδὲ αἴτιον ἐκείνην κλητέον, οὐδὲ πρῶτον, οὐδέ γε πρὸ πάντων, οὐδ' ἐπέκεινα πάντων.

»Unsere Seele errahnt auf prophetische Weise also irgendwie, daß es von allem Erdenklichen ein Prinzip gibt, welches jenseits von allem und nicht verbunden. Jenes darf weder Prinzip noch Ursache genannt werden, weder erstes, noch vor allem noch jenseits von allem.«⁶

Hier greift Damaskios auf die klassische Beschreibung des ἔν zurück, wie wir sie aus Platons *Parmenides* kennen. Das ἔν wird als etwas beschrieben, das ontologisch als gänzlich jenseits von allem (*ἐπέκεινα πάντων*) betrachtet werden muß. Und diese Betrachtung wird dann noch dadurch gesteigert, daß man auch das nicht einmal vom ἔν aussagen dürfe. Es kann nur in einem unserer Seele einwohnenden religiösen Sinn errahnt werden. Entsprechend ist verständlich, daß Damaskios dieses ἔν als das Unsagbare (*ἀπόρητον*) bezeichnet. Und dieses Unsagbare sei letztlich die Ursache von allem:

ὡςπερ ἐξ ἀδύτου πάντα προῖέναι, ἕκ τε ἀπορήτου καὶ τὸν ἀπόρητον τρόπον.

»Wie aus einem Schrein geht alles hervor aus dem Unsagbaren und auf eine unsagbare Art und Weise.«⁷

⁶ *De principiis*, S. 4, 6-9

⁷ *De principiis*, S. 6, 27-28

Wir sehen also, daß Damaskios in dieser Perspektive auf das $\epsilon\acute{\nu}$ einen ganz und gar mystischen Zugang zu demselben postuliert. Das Denken und die Rationalität spielen hier eine untergeordnete Rolle. Diese Seite des $\epsilon\acute{\nu}$ ist für uns eher uninteressant. Uns interessiert vielmehr das $\epsilon\acute{\nu}$ als Teil des $\nu\omicron\upsilon\delta\zeta$, zu dessen Analyse wir jetzt übergehen werden.

ii. Das $\epsilon\acute{\nu}$ als erster Begriff des $\nu\omicron\upsilon\delta\zeta$

§ 5 Den Begriff des $\epsilon\acute{\nu}$, der dann Teil des $\nu\omicron\upsilon\delta\zeta$ ist, beschreibt uns Damaskios nun als die in einen Punkt zusammengezogenen Ideen:

*ὡς γὰρ ἄπειρα σημεῖα συνάγων ἓν
σημεῖον ποιεῖς, οὕτως ἄπειρα ἕνα
ἁμοῦ συναϊρών, ἓν ποιεῖς τὸ πάντων
περιληπτικώτατον.*

»Denn wie, wenn man eine unendliche Menge von Punkten zusammengeführt, man nur einen Punkt erzeugt, so wird man auch, wenn man eine Vielheit von Einheiten auf dieselbe Weise vereint, ein Eines in seiner größten Allgemeinheit erzeugen.«⁸

Damaskios versucht hier das $\epsilon\acute{\nu}$ gewissermaßen als den Ausgangspunkt der Entwicklung des $\nu\omicron\upsilon\delta\zeta$ zu bestimmen. Wir können seine Argumentation dabei so rekonstruieren, daß für ihn das $\epsilon\acute{\nu}$ der einzige Begriff ist, in dem sich alle anderen Begriffe zusammenführen lassen.

Die Frage ist nun, ob wir so einen Ausgangspunkt brauchen? Geht man davon aus, daß sich das System der Ideen irgendwie in eine logische Struktur bringen läßt, die der menschliche Geist es nachdenkend durchlaufen kann, dann muß es auch einen solchen Ausgangspunkt der Überlegungen geben. Daraus darf man aber nicht darauf schließen, daß dieser Ausgangspunkt dann auch unbedingt eine höhere Wesenheit ist, die alles in sich enthält und aus sich hervorbringt. Daß ein Begriff alle anderen Begriffe in sich enthält, ist vielmehr eine generelle Eigenschaft von Begriffen, denn jeder Begriff partizipiert ja als Begriff an all den Begriffen, die Eigenschaften von Begriffen konstituieren. Und das sind eben genau die Begriffe des $\nu\omicron\upsilon\delta\zeta$. Diesen Gedanken haben wir bei unserer Diskussion von Proklos im siebten Band bereits näher analysiert.

⁸ *De principiis*, S. 42, 26-27

Daß man dann doch nicht an einer beliebigen Stelle mit der Rekonstruktion des νοῦς beginnen kann, ist ein Umstand, der sich schnell relativiert. Wie wir an unserer historischen Darstellung der Entwicklung der Rekonstruktion des νοῦς erkennen können, ist dies ohnehin eher ein hermeneutisches Unterfangen, bei dem man sich mehr und mehr mit dem Wesen dieses Systems vertraut macht und nach und nach dessen Elemente sammelt und besser begreift, bevor man sie dann irgendwann in eine strengere Ordnung bringen kann. Aus diesem Grund können wir hier auch fraglos das ἓν als Ausgangspunkt akzeptieren. Ein solcher Ausgangspunkt braucht ja erst einmal einfach nur die Eigenschaft zu haben, hinreichend abstrakt zu sein, um sich dann auf dem Weg zum Begriff dieses Systems selbst immer weiter differenzieren zu können.

§ 6 Den ersten Schritt dieser Differenzierung beschreibt uns Damaskios in einer Anlehnung an Plotinos wie folgt:

Ἔτι, εἰ, ὅτι πάντα, διὰ τοῦτο γνωστόν, ἔσται καὶ γνωστικόν· καὶ τοῦτο γὰρ ἐν τῶν πάντων· καίτοι τί ἂν γινώσκῃ; οὔτε γὰρ τὸ πρὸ ἑαυτοῦ, οὐδαμῶς γὰρ ἐκεῖνο γνωστόν, οὔτε ἑαυτό· διπλόην γὰρ ἔξει τινὰ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρέφον, καὶ οὐκέτι ἓν· καὶ ἐνεργήσῃ τὸ πρὸ πάσης ἐνεργείας καὶ δυνάμεως· ἐν διακρίσει γὰρ τινὶ ταῦτα ἀπὸ τῆς οὐσίας ὁρᾶται, τὸ δὲ καὶ ὑπὲρ πᾶσαν διάκρισιν καὶ αὐτὸ τοῦτο ἐν μόνον.

»Wenn jedoch, weil es [das Eine] alles ist, es dadurch erkennbar ist, wird es auch Erkennendes sein, denn das ist auch eines von allen. Was wird es also erkennen? Denn das wird weder das vor ihm selbst sein, denn jenes kann auf keine Weise erkannt werden, noch kann es das selbst sein. Denn es hat eine Zweiheit, wenn es sich auf sich selbst bezieht und ist nicht mehr Eines. Und es agiert hier dasjenige, was vor aller Wirklichkeit und Möglichkeit ist. Denn dieses schaut mittels einer bestimmten Unterscheidung vom Wesen ausgehend, oder es ist über jede Unterscheidung erhalten und nur dieses Eine selbst.«⁹

⁹ *De principiis*, S. 46, 4-10

Das $\epsilon\nu$ hat also hier zwei Möglichkeiten, die es aber beide wahrnimmt. Die eine ist das Verbleiben in sich als dem unbeschreiblichen $\epsilon\nu$. Die andere ist eine Entäußerung, die mit einem notwendig entstehenden Akt der Selbsterkenntnis beginnt. Der Akt ist notwendig, weil dieses $\epsilon\nu$ eben alles ist, und beide Seiten dieser Erkenntnis, Erkennendes und Erkanntes so in ihm enthalten sind; es wird also zu Subjekt und Objekt einer Selbsterkenntnis. Diese Selbsterkenntnis scheitert aber insofern, als die Spaltung des $\epsilon\nu$ in Subjekt und Objekt es zu einer Vielheit ausdifferenziert. Es ist so nicht mehr das $\epsilon\nu$, sondern es ist bereits zu einem $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ geworden, zu einer Vielheit von Begriffen die in einem komplexen Verhältnis zueinander stehen. Dennoch bleibt aber dieses reine $\epsilon\nu$ als die andere Seite der Betrachtung dieses Begriffs im Hintergrund bestehen. Das $\epsilon\nu$ ist immer beides, es selbst und der aus ihm hervorgehende Selbstreflexionsprozeß des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$.

iii. Die Struktur des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$

§ 7 Eine große Schwierigkeit in der Darstellung des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, so wie ihm uns Damaskios präsentiert, ist dessen Struktur. Wenn bei Proklos die Schwierigkeit darin bestand, die genauen Begriffe jeder Triade zu bestimmen, so besteht bei Damaskios das Problem schon darin, die Bereiche des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ im Text seiner *De principiis* ausfindig zu machen. Seinen logischen Grund mag dies darin haben, daß für Damaskios alle Begriffe letztlich zugleich produziert werden:

καὶ ἐκεῖνο τὰ μὲν πρῶτα, τὰ δὲ
δεύτερα παρήγαγεν; οὕτω γὰρ καὶ
ἐν ἐκείνῳ φανέται ἢ τάξις· ἢ
ἐκεῖνο μὲν πάντα ὁμοῦ παράγει, τὰ
δὲ οὐχ ὁμοῦ προέρχονται, ἀλλὰ τὸ
μὲν πρότερον, τὸ δὲ ὕστερον ἑαυτὸ
παράγει.

»Hat jenes die einen zuerst und die anderen als zweites hervorgebracht? Denn auf diese Weise würde sich die Ordnung auch in ihm zeigen. Jenes aber bringt alles zugleich hervor, diese aber schreiten nicht zugleich fort, sondern das eine bringt sich zuerst hervor, das andere später.«¹⁰

¹⁰ *De principiis*, S. 61, 1-4

Daher hat das Nacheinander, in dem wir die Begriffe des νοῦς darstellen, etwas Künstliches. Es muß zwar irgendwie in der Natur der Begriffe angelegt sein, daß sie sich in einer bestimmten Ordnung rekonstruieren lassen, aber diese Ordnung ist nicht eine Ordnung des wirklichen Entstehens. Entstanden sind die Begriffe – wenn man hier überhaupt von Entstehung sprechen kann – alle zugleich. Sie treten dann nur in der logischen Entwicklung an unterschiedlichen Punkten in Erscheinung. Dieser Überlegung können wir nur beipflichten, denn auch wir gehen ja davon aus, daß eben alle Begriffe des νοῦς sich gegenseitig konstituieren und daß nicht ein Begriff erst aus einem früheren ausfließt, wie das noch Proklos gedacht zu haben scheint.

§ 8 Daher ist die Struktur des νοῦς für Damaskios durchaus etwas Nachrangiges. Vorrangig ist es für ihn das dichte Netz der Beziehungen der Begriffe zueinander, deren inniges Abhängigkeitsverhältnis immer wieder aufzuzeigen, was jedoch die logische Struktur, die im Hintergrund steht, bisweilen verdunkelt. Um nun der Struktur der Darstellung des Begriffssystems bei Damaskios auf die Spur zu kommen, beschäftigen wir uns zunächst mit einem Kapitel seines Textes, in dem er einen Vergleich mit der Struktur des νοῦς in den *Oracula Chaldaica* bemüht. Dies ermöglicht es uns, sogleich einen Überblick über Damaskios Sichtweise des νοῦς zu gewinnen, um dann gezielt die einzelnen Elemente zusammenzusehen.

Die grobe Struktur des νοῦς ist dabei dieselbe wie schon bei Proklos. Er besteht aus zunächst dem Reich des Intelligiblen, dem νοητὸς κόσμος, gefolgt vom Reich des Intelligiblen und Intellektuellen, dem νοητὸς καὶ νοερὸς κόσμος und schließt mit dem Reich des Intellektuellen, dem νοερὸς κόσμος. Jedes dieser Reiche gliedert sich dann, genau wie bei Proklos, wieder in drei Triaden. Die Struktur dieser Triaden für den νοητὸς κόσμος beschreibt uns Damaskios wie folgt:

γίγνεται τοίνυν ἡ τριάς αὕτη τὸ ἐν
ὡς πατήρ, καὶ τὰ πολλὰ ὡς δύνα-
μις, καὶ τὸ ἠνωμένον ὡς πατρικὸς
νοῦς.

Ἄλλ' εἴ τις οὕτως ὑποθεῖτο,
πῶς τὰς τρεῖς τριάδας ἀπεργάσε-

»So nun entsteht diese Triade,
das Eine als Vater, die Vielen als
Kraft und die Einheit als Geist
des Vaters.

Aber wenn man davon aus-
geht, wie erzeugt man dann die

ται; δεήσει γὰρ καὶ τὸ ἐν ἀπλῶς drei Triaden? Denn man muß
τριπλασιᾶσαι καὶ τὰ πολλὰ ἀπ- sowohl das reine Eine wie auch
λῶς. die reinen Vielen verdreifachen.«¹¹

Der Vergleich mit den *Oracula Chaldaica*, den uns Damaskios hier präsentiert, weist keine durchgehende Übereinstimmung auf. Die drei Begriffe *πατήρ*, *δύναμις* und *νοῦς* haben wir bei unserer Diskussion der Fragmente dieses Textes im vierten Band als die allergrößte Struktur des Ideenreiches überhaupt kennengelernt. Damaskios sieht in diesen nun die Struktur des *νοητὸς κόσμος*. Es ist aber ohnehin eine gängige und auch begründete Praxis der Neuplatoniker, die Struktur übergeordneter Triaden dann auch in den speziellen Triaden wieder erscheinen zu lassen. Die allgemeinen Momente, eines stabilen Ausgangspunktes, einer dieser gegenüberstehenden Bewegung oder Relation und schließlich eines Systems das beide als Synthese vereint, finden wir in allen Triaden wieder. Von daher findet hier auch jeder Vergleich immer irgendwie seine Analogie.

§ 9 Nach dieser Überlegung fragt Damaskios ganz konkret weiter nach den beiden verbleibenden Bereichen, dem *νοητὸς καὶ νοερός κόσμος* und dem *νοερός κόσμος*:

τίς ἔσται μετὰ τούτων ὁ νοητὸς καὶ »Was wird aber nun nach diesem
νοερός; καὶ τίς ὁ νοερός; das Intelligible und Intellektuelle
sein? Und was das Intellektuelle?«¹²

Ich zitiere diese ganz unscheinbare Frage hier deswegen, weil wir in seinem Text, dort wo er sich konkret mit diesen Bereichen beschäftigt, eben kaum einen Hinweis auf die den *νοῦς* für uns vorstrukturierenden Begrifflichkeiten bekommen. Damaskios hat nun eine überaus interessante Konzeption dieser beiden Bereiche. Beschäftigen wir uns zunächst mit dem *νοητὸς καὶ νοερός κόσμος*. Diesen stellt er uns, noch einmal auf den *νοητὸς κόσμος* zurückblickend, wie folgt vor:

¹¹ *De principiis*, S. 289, 16-19

¹² *De principiis*, S. 290, 2

Τίς οὖν ἂν ἐκεῖνος εἶη κεκλημένος; ἀλλ' ἴσως ὁ ἀπλῶς κόσμος καὶ ἀδιάφορος καὶ τοὺς ἄλλους κοινῇ συνελθὼν. Ἄλλ' εἰ καὶ τοῦτο δοίη τις, ὁ νοητὸς τίς ἂν εἶη; ἢ δῆλον ὅτι περὶ τῆν ὄντως οὐσίαν, ὡς φησιν, οὐσίαν, καὶ ἣν ἐλέγομεν ἐν τοῖς πρόσθεν ἀκρότητα τῶν νοητῶν καὶ νοερῶν. Ἄλλ' ἣν αὐτῆ ἀρχῆ τοῦ διακρινομένου, τὸ δὲ διακρινόμενον ἣν ἢ ζωή·

»Wie aber soll jenes [das Intelligible] genannt werden? Vielleicht [nennen wir es] die reine Welt, frei von Differenzierung und die anderen allgemein zusammenfassend. Aber wenn dieses zugestanden wird, was wäre dann das Intelligible? Es ist einsichtig, daß es etwas im Umkreis des Seienden ist, des Wesens, wie er [Platon] es nennt und welches wir im Vorhergehenden den Gipfel des Intelligiblen und Intellektuellen genannt haben. Aber dieses war das Prinzip der Differenzierung, die Differenzierung aber war das Leben.«¹³

Damaskios arbeitet hier mit einer Triade im Hintergrund, die wir auch schon von seinen neuplatonischen Vordenkern als ein zentrales Strukturmoment des Ideellen kennen, nämlich der Unterscheidung von *οὐσία*, *ζωή* und *νοῦς*. Diese Unterscheidung kennen wir schon von Plotinos und bei Porphyrios wird sie dann zur einteilenden Unterscheidung des *νοῦς* überhaupt. Natürlich ist dies nichts anderes als jene oben angesprochene Unterscheidung von Einzelbegriffen, Relationen und Begriffssystemen. Was aber hier interessant ist, ist die spezielle Verortung dieser Unterscheidung bei Damaskios. Der *νοητὸς κόσμος* als erster Teil des *νοῦς* entwickelt sich, so wie er ihn uns hier präsentiert, bis zum Begriff der *οὐσία*, des Wesens. Dieser Bereich sei noch frei von Unterscheidungen, eine Überlegung die wir bereits von Proklos her kennen. Der Begriff des Wesens bildet den Höhepunkt des *νοητὸς κόσμος* und als solchen zugleich den Anfangspunkt des *νοητὸς καὶ νοερὸς κόσμος*. Der *νοητὸς καὶ νοερὸς κόσμος* selbst ist dann das Reich der Differenzierung. Hier werden die Begriffe in ein Verhältnis gebracht, das ihre Abgrenzung gegeneinander klärt. Diesen Differenzierungsprozeß

¹³ *De principiis*, S. 290, 6-11

bezeichnet Damaskios dann als ζωή, als das Leben. Und dieser Differenzierungsprozeß vollzieht sich dann direkt am νοητὸς κόσμος als seinem Gegenstand:

ἄρχεται δὲ ἐν αὐτῇ ἢ ἑτερότης, καὶ
πρώτην ποιεῖται διάστασιν ὄντος τε
καὶ ἐνός

»In ihm [dem Intelligiblen und Intellektuellen] beginnt die Unterscheidung und er macht die erste Unterscheidung von Sein und Einem.«¹⁴

Also selbst die fundamentalen Begriffe des νοητὸς κόσμος, wie ὄν und ἔν sind erst mit den begrifflichen Mitteln des νοητὸς καὶ νοερὸς κόσμος wirklich zu unterscheiden. Selbstverständlich unterscheidet Damaskios sie auch schon vorher. Aber erst mit diesen begrifflichen Mitteln kann ihre Unterscheidung begrifflich verstanden werden; erst hier wird sie wirklich explizit als begriffliche Relation.

§ 10 Gehen wir nun einen Schritt weiter, so können wir sehen, daß sich der für den νοητὸς καὶ νοερὸς κόσμος zentrale Begriff des Lebens bis zum νοῦς entwickelt, der hier nun nicht verstanden wird als Ideenreich überhaupt sondern als Intellekt oder als die Idee eines Ideenreiches:

Ὁ μὲν γὰρ καθαρὸς νοῦς ὅστις ἐστὶ
φανερὸν, καὶ ὅτι ἀπ' αὐτοῦ ἄρχεται
τὰ νοερά.

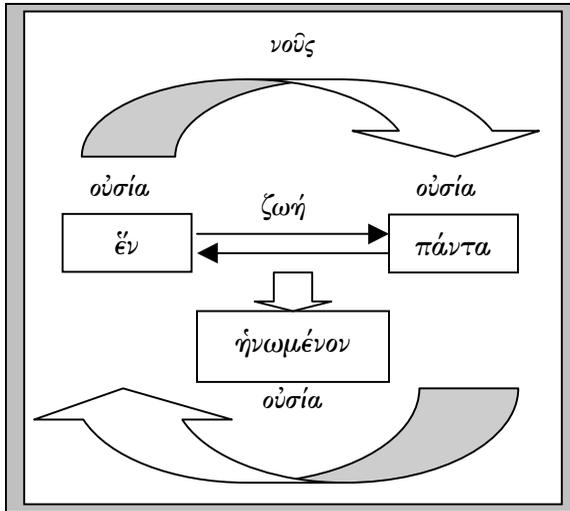
»Denn der reine Intellekt zeigt, daß er ist, und daß von ihm aus das Intellektuelle beginnt.«¹⁵

Der Endpunkt des νοητὸς καὶ νοερὸς κόσμος ist also der Begriff des νοῦς selbst, der aber hier noch ein unentwickelter Begriff ist. Die weitere Entwicklung desselben, die sich dann als νοερὸς κόσμος präsentiert, stellt dann also nur eine reine Weiterentwicklung dieses Endpunkts dar und vollzieht sich in und an ihm.

§ 11 Wir haben es also bei der gesamten Entwicklung der drei Teile des νοῦς überhaupt nicht mit drei unterschiedlichen Teilen zu tun, sondern mit einer Entwicklung, die im selben einen Begriffsraum stattfindet:

¹⁴ *De principiis*, S. 292, 18-19

¹⁵ *De principiis*, S. 290, 14-15



Zunächst entwickeln sich die Begriffe des *νοητὸς κόσμος* gewissermaßen auseinander. Dann differenzieren sich diese Begriffe im *νοητὸς καὶ νοερὸς κόσμος*; es wird also aufgedeckt, was jenes selbstsame dialektische Verhältnis zwischen ihnen ausmacht, aus welchen Relationen es besteht. Das Ergebnis ist der *νοῦς* als der Begriff des Ganzen, der sich dann als *νοερὸς κόσμος* zum Begriff des Ideenreiches überhaupt weiterentwickelt. Die Entwicklung ist also eine immanente. Zwar werden immer neue Begriffe in das System der Ideen eingebracht, aber diese neuen Begriffe strukturieren dann das, was schon da ist. Die Relationen des *νοητὸς καὶ νοερὸς κόσμος* sind nicht reine abstrakte Relationen, sondern ganz konkret Relationen der Begriffe des *νοητὸς κόσμος*. Und die Entwicklung des Begriffssystems im *νοερὸς κόσμος* ist auch keine ganz abstrakte Entwicklung, sondern eine Entwicklung des Verhältnisses von *νοητὸς κόσμος* und *νοητὸς καὶ νοερὸς κόσμος*.

Der Gedanke, daß der *νοητὸς κόσμος* selbst noch keine Unterscheidungen der Begriffe enthalte und der *νοητὸς καὶ νοερὸς κόσμος* dann Begriffe behandelt, welche die Begriffe des *νοητὸς κόσμος* in ein Verhältnis zueinander bringen, findet sich bereits bei Proklos. Er wird jedoch bei Damaskios sehr viel konsequenter gedacht und stellt so bereits ein den *νοῦς* vorab strukturierendes Moment dar. Zudem wird

bei Damaskios auch der *νοερός κόσμος* in diese Überlegung mit einbezogen. Er stellt dann den Bereich dar, indem das System als Ganzes schon da ist und sich nur noch entwickelt. Bei Proklos ist dies noch sehr implizit.

§ 12 In seinem Parmenideskommentar sieht Damaskios das Verhältnis von *νοητός κόσμος* und *νοερός κόσμος* nun aber scheinbar ganz umgekehrt. Hier stellt er den *νοητός κόσμος* als eine Ganzheit vor und der *νοητός και νοερός κόσμος* ist das Vereinzelte:

Πρὸς τοίνυν τὸ ἐνδέκατον ἐροῦμεν
ὡς τὰ μὲν νοητὰ πάντα ἤνωτο, τὰ
δὲ νοητὰ και νοερά, πῆ μὲν, πῆ δὲ
οὔ· τὰ δὲ νοερά διεκέκριτο· διὰ δὲ
τοῦτο ἢ μὲν μάλιστα ὀλότης ἦν ἐν
τοῖς νοητοῖς, ἢ δὲ δευτέρα, ἐν τοῖς
μέσοις, ἢ δὲ τρίτη, οὐδὲ ὀλότης ἔτι
διὰ τὴν διάκρισιν· μήποτε δὲ ἢ μὲν
πρώτη ὀλότης τοῦ ἐνὸς ὄντος ἦν, ἢ
δὲ δευτέρα, τοῦ ἐνὸς ἰδία· ὥστε και
τῶν νοερῶν αὕτη γε, ὅτι και ἐν τοῖς
νοεροῖς τὸ ἐν καθ' αὐτό.

»Zum Elften nun sagen wir, daß
daß die Intelligiblen ganz geeint
sind, die Intelligiblen und
Intellektuellen aber sind teils so,
teils nicht. Die Intellektuellen
aber sind unterschieden. Daher
findet sich die höchste Ganzheit
in den Intelligiblen, die zweite
aber in denen in der Mitte und
die dritte ist auch gar keine
Ganzheit mehr durch die
Unterscheidung. Vielleicht aber
ist die erste die Ganzheit des
Einen Seienden, die zweite das
Eine für sich genommen, so daß
diese die Form der Intellektu-
ellen ist, denn auch in den
Intellektuellen ist das Eine an
sich.«¹⁶

Hier stellt Damaskios den *νοητός κόσμος* als denjenigen Bereich vor, in dem alles in einer Einheit ist. Aber das ist leicht zu verstehen. Diese Einheit des *νοητός κόσμος* ist noch eine vordifferenzierte Einheit, in der die Begriffe noch nicht methodisch voneinander geschieden sind. Hier steht jeder Begriff für sich, beansprucht aber zugleich das Ganze des *νοῦς* zu bedeuten. Jeder Begriff ist ein Versuch, den gesamten *νοῦς* zu erfassen. Geschieden werden diese Begriffe erst, indem die Begriffe des

¹⁶ In *Parmenidem* S. 43, 15-20

νοητὸς καὶ νοερὸς κόσμος hinzukommen und Unterscheidungen einführen. Im νοερὸς κόσμος haben wir dann diese Unterscheidungen vorliegen. Gleichwohl darf dieser letzte Teil, wie wir noch sehen werden, nicht als das Reich der vereinzelt Begriffe schlechthin angesehen werden. Denn die Bedeutung dieser Begriffe zieht doch immer auf die Einheit des ganzen Systems ab.

iv. Die Bestimmung des Ortes einer Idee

§ 13 Bevor wir nun zu einer detaillierten Betrachtung des νοῦς kommen, lohnt sich ein Blick auf eine weitere Metaüberlegung. Damaskios ist der erste Denker, der uns einen interessanten und durchaus schon sehr weit gehenden Gedanken zur Entwicklung der einzelnen Ideen im νοῦς liefert. Das mag daran liegen, daß er als erster unter den Neuplatonikern bei der Betrachtung des νοῦς den Schwerpunkt auf den logischen und nicht den mythischen Aspekt legt, wie das bei Proklos noch der Fall war. Wir müssen davon ausgehen, daß auch vor Proklos schon komplexere Systeme des νοῦς vorlagen, als die Quellenlage uns hier wiederzugeben erlaubt. Aber erst bei Damaskios scheint sich das begriffliche Denken wirklich vom Religiösen lösen zu können.

Die Frage, mit der er sich hier beschäftigt, ist die, ob eine Idee wirklich an einer bestimmten Stelle im νοῦς ihren Ort hat und was das heißt. Dem liegt die Problematik zugrunde, daß ja eigentlich alle Begriffe des νοῦς an allen anderen teilhaben können sollen. Damaskios geht dieses Problem wie folgt an:

Ἄλλα μὴν πρὸς τὸ δεύτερον ῥάδιον εἶπεῖν ὅτι πανταχοῦ μὲν τὰ γένη τοῦ ὄντος οὐ τὰ πέντε μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰ ἄλλα· καὶ οὐ μόνον ἐν τοῖς νοητοῖς καὶ νοεροῖς, ἀλλὰ καὶ ἐν αὐτοῖς τοῖς νοητοῖς, κατ' ἐπικράτειαν δὲ ὅμως καὶ ἔκφασιν παντελῆ καὶ ἀντιδιαίρεσιν διεστῶσαν, ἄλλα ἀλλαχοῦ παραφαίνεται, ἅει τῶν κοινοτέρων καὶ θειοτέρων προαναφαινομένων, ἅτε πλησιαζόντων τῆ μὴ συναιρέσει τοῦ ὄντος· ἐκεῖνο

»Zur zweiten [Frage] aber ist es leicht zu antworten, daß die Gattungen des Seins überall sind und nicht nur die fünf, sondern auch die anderen. Und nicht nur im Intelligiblen und Intellektuellen, sondern auch im Intellektuellen selbst. Aber nichtsdestoweniger erscheinen sie gemäß ihrer Dominanz, der Komplettheit ihrer Erscheinung und der Entgegensetzung ihrer Einteilung hier so

γὰρ ἡ πηγὴ πάντων ἐστίν, καὶ ὁμοῦ πάντα ἐκεῖνο κατὰ μίαν φύσιν, ἐκεῖθεν δὲ ἐκμηρύεται πάντα ἐφεξῆς, αἰεὶ δὲ πρότερα τὰ ὀλίγης ιδιότητος.

und dort anders, so daß sich immer die Allgemeineren und Göttlicheren zuerst zeigen, insofern sie der einen Synthese des Seins näher sind. Denn jenes ist die Quelle von allem und jenes ist alles zusammen in der Einheit seines Wesens. Von hier aus entwickelt sich alles in einer Ordnung und zuerst kommen immer die mit den wenigsten Eigenschaften.«¹⁷

Zunächst einmal stellt Damaskios hier fest, daß die Ideen überall, im ganzen νοῦς am Werk sind. Dies ist bei ihm dann auch nicht auf die fünf Ideen beschränkt, die Platon im *Sophistes* analysiert. Alle Begriffe des νοῦς sind also überall im νοῦς präsent. Dies gilt auch übergreifend für die drei soeben angesprochenen Teile des νοῦς. Damaskios unterscheidet nun Eigenschaften an den Begriffen, die uns dabei helfen können, deren Rolle zu bestimmen. Demnach ist die Entwicklung des νοῦς zunächst ein Fortgang vom Allgemeineren zum Besonderen. Wie aber soll diese Allgemeinheit bestimmt werden, wenn doch alle Ideen Allgemeinbegriffe von allen anderen sind? Hier kommt Damaskios zu einem Gedanken, den wir schon von Proklos her kennen. Es ist die Nähe zum ἕν als der Synthese allen Seins, welche eine speziellere Form von Allgemeinheit angibt. Es gibt nun drei Eigenschaften – und damit kommen wir zum Kern dieser Textstelle – welche diese spezielle Allgemeinheit charakterisieren.

§ 14 Die erste dieser Eigenschaften ist die Dominanz (ἐπικράτεια) eines Begriffs. Was ist damit gemeint? Ein Begriff ist gewissermaßen die Voraussetzung eines anderen. Nehmen wir ein Beispiel. Der Begriff der Vielheit ist eine Voraussetzung davon, daß man über so etwas wie den Gegensatz von Ganzem und Teilen sprechen kann. Um diesen Gegensatz zu bilden, muß man sich bereits in einer Vielheit befinden. Umgekehrt aber ist die Idee des Ganzen keine Voraussetzung der Viel-

¹⁷ In *Parmenidem* S. 151, 22-29

heit. Zwar ist der Begriff der Vielheit eine Ganzheit, da er vieles in einem Begriff zusammenfaßt, aber er kann ohne den Bezug zur Vielheit gedacht werden. Der Begriff der Vielheit ist insofern dominanter als jener der Ganzheit und kommt im *νοῦς* zwingend vorher.

Die zweite Eigenschaft, die Komplettheit (*παντελής*) folgt aus der ersten. Denn insofern in einem Begriff mehrere andere Begriffe als explizite Voraussetzungen auftauchen, wird dieser Begriff weniger dominant sein, als seine Voraussetzungen. Die dritte Eigenschaft verstehe ich hier so, daß ein Begriff eben als Gegenbegriff eines anderen in eine bestimmte logische Position gezwungen werden kann.

Wir werden nun dem Gang der Begriffe im Detail folgen und dabei sehen, daß diese Überlegungen an vielen Stellen Damaskios' Interpretation beeinflussen. Mehr als die nüchterne Überlegung, welcher Begriff denn nun der nächste sein sollte, bestimmt jedoch wie schon bei Proklos der Gang des *Parmenides* welcher Begriff hier an welcher Stelle zum Protagonisten wird.

v. Die erste Triade des *νοητὸς κόσμος*

§ 15 Als Anfang des *νοῦς* überhaupt haben wir bereits jenes *ἓν* bestimmt, das uns zugänglich ist und nicht als unsagbar (*ἀπόρητον*) bezeichnet werden muß. Es ist ein *ἓν*, welches sich in den *νοῦς* integriert und in Relation zu anderen Begriffen steht. Damaskios stellt uns das Gegensatzpaar innerhalb dieser ersten Triade, deren ein Moment eben dieses *ἓν* ist, wie folgt vor:

Ἄλλὰ μὴ ἡ ἔννοια ἡμῶν τοῦ ἐνὸς ἀντιλαμβάνομένη τοῦ διωρισμένου πρὸς τὰ ἄλλα ἀντιλαμβάνεται. Διὸ καὶ συναναφαίνει τὴν τῶν πολλῶν ἀντίληψιν, ὥστε κἂν συνέλωμεν, ἐπὶ τῆς αὐτῆς ἐννοίας ὀχούμεθα τῆς πρὸς τὰ πολλὰ ἀντικειμένης. Τοῦ δὲ ἐνὸς ἡ ἔννοια ὀφείλει ἀναντίθετος εἶναι καὶ μία παντελής, καὶ ἡ συναίρεσις δὲ πρὸς τὸ ἐνιαῖον ἀνάξιον.

»Wenn aber unser Begreifen das Eine aufnimmt, so setzt es dem Bestimmten das Andere entgegen. Daher zeigt es auch zugleich den Begriff des Vielen auf, so daß auch wenn wir sie zugleich auffassen, wir doch in diesem Begriff des Einen den Gegensatz zum Vielen behalten. Der Begriff des Einen darf aber keinen Gegensatz haben und muß ganz und gar vollendet sein und die Ver-