

Meiner

Philosophische Bibliothek

Plotin

Geist – Ideen – Freiheit

Griechisch-Deutsch



PLOTIN

Geist - Ideen - Freiheit

Enneade V 9 und VI 8

Griechischer Lesetext und Übersetzung
von Richard Harder,
in einer Neubearbeitung fortgeführt
von Rudolf Beutler und Willy Theiler,
eingeleitet, mit Bemerkungen zu Text und
Übersetzung und mit bibliographischen
Hinweisen versehen
von Werner Beierwaltes

Griechisch-Deutsch

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 429

Studienausgabe aus PhB 211a (Enn.V9) und
PhB 214a (Enn. VI 8)

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet abrufbar über <http://portal.dnb.de>.

ISBN: 978-3-7873-0929-0

ISBN eBook: 978-3-7873-3279-3

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1990.

Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. www.meiner.de

INHALT

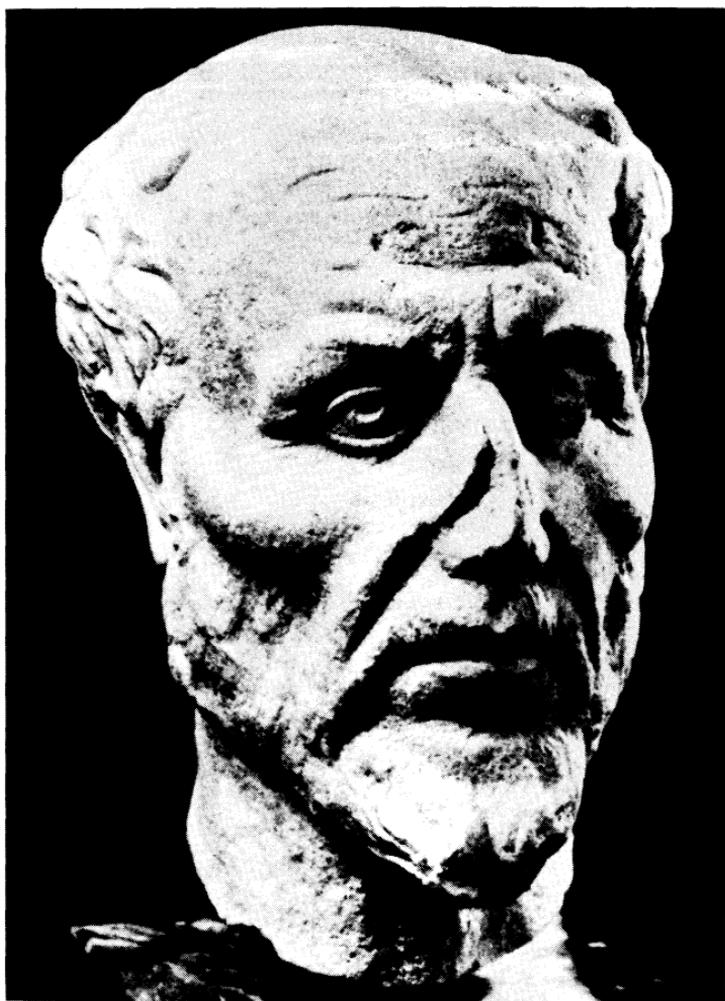
Vorbemerkung	IX
Einführung. Von Werner Beierwaltes	XI
Bibliographische Hinweise	XLIII

Plotin

Text und Übersetzung

V 9 Geist, Ideen und Seiendes	2	3
VI 8 Der freie Wille und das Wollen des Einen	28	29
Anhang		89
1. Bemerkungen zu Text und Übersetzung		89
2. Verzeichnis der Quellen Plotins in V 9 und VI 8		93

Die Skulptur – aufbewahrt im Museum zu Ostia – entstanden in der späteren Lebenszeit Plotins (205–270), ist vielfach mit diesem identifiziert worden, obgleich Plotin sich nach dem Bericht des Porphyrios “weigerte, einem Künstler zu sitzen” (Porph. Vita Plotini 1,10); Karterios, “der beste Maler der Zeit”, habe ihn aus dem Gedächtnis gemalt, ihm “ganz ähnlich” (1,16–19): ein “Portrait” (εἰκόν), das als Modell für die Skulptur dienen konnte. – Als absolut sicher kann die Zuweisung dieses Philosophenkopfes an Plotin freilich nicht gelten. Gisela M. A. Richter hat ihn als letztes Portrait in ihre Sammlung aufgenommen: *The Portraits of the Greeks*, vol. III, London 1965, 289 (mit Literaturhinweisen). – Zur philosophischen Problematik eines Portraits im Kontext von Plotins Bild-Denken vgl. W. Beierwaltes, *Denken des Einen* 91 f.



VORBEMERKUNG

In der "Einführung" konzentriere ich mich dem Zweck dieser Studienausgabe entsprechend auf einige Grundzüge von Plotins Philosophie; sie sollen von einem allgemeineren Blickpunkt aus einen ersten Zugang zu diesem Denken eröffnen. Ich beabsichtige also keine umfassende Paraphrase oder gar eine genauere Interpretation der hier vorgelegten Plotin-Texte; ich halte mich jedoch in meiner Skizze des plotinischen Gedankens eines Rückgangs des Denkens in sich selbst und seines Aufstiegs in seine eigenen Gründe vornehmlich an V 9 und VI 8, so daß die Grundeinsichten Plotins auch in einem spezielleren Lichte erscheinen können. Aus Porphyrs Vita Plotini (4,22 ff.) kennen wird die chronologische Reihenfolge von Plotins Schriften, die Porphyrios in seiner Ausgabe seinen eigenen Sach Gesichtspunkten gemäß in 6 × 9 Schriften (sog. Enneaden) einteilte. V 9 ist die 5., VI 8 die 39. nach der berichteten Reihenfolge. Ohne daß man der von Fritz Heinemann (Plotin, 1921) verfochtenen Entwicklungstheorie und ihren Konsequenzen im einzelnen folgen müßte, sind V 9 und VI 8 doch aufschlußreich für eine bestimmte Kontinuität ebenso wie für eine charakteristische Differenzierung der Grundform von Plotins philosophischer Theorie.

Um die "Einführung" von größeren Anmerkungen und umfanglicheren Nachweisen des Gesagten einigermaßen freizuhalten, habe ich mehr, als es vielleicht schicklich ist, auf eigene Publikationen verwiesen, in denen ich die Problemlage im allgemeinen und spezielle Fragestellungen entwickelt und von den Texten her ausführlich dokumentiert habe.

V 9 und VI 8 zitiere ich in der "Einführung" und in den Bemerkungen zu Text und Übersetzung (S. 89 ff.) nach dem hier publizierten, von R. Harder, Rudolf Beutler und Willy Theiler

erstellten "Lesetext", andere Enneaden jedoch nach der kritischen Ausgabe von Paul Henry und Hans-Rudolf Schwyzer. Dies zu bemerken ist deshalb von Bedeutung, weil der Zeilenfall in der Ausgabe von Harder-Beutler-Theiler nicht durchwegs mit der kritischen Edition genau übereinstimmt.

Für die Abkürzungen der Ausgaben, auch für die in der "Einführung" nur verkürzt angegebene Literatur sind die "Bibliographischen Hinweise" S. XLIII ff. zu vergleichen.

Zu VI 8 liegen einige Einzeluntersuchungen vor: Bréhier (Notice), Cilento (Libertà), Gollwitzer, Graeser 112 ff., Henry, Kristeller 78 ff., Müller, Rist (Plotinus 76 ff.; 130 ff.), Salmons, Theiler in B-T IV/b 355–396. Georges Leroux bereitet eine kommentierende Monographie zu VI 8 vor.

Für ein umfassenderes Verständnis des Begriffs von Freiheit bei Plotin ist das Studium vor allem folgender Texte (neben VI 8) aufschlußreich: I 4,8; I 8,14,21; II 3,9,15; III 1,2,4,7,9; III 2; III 3,2–4; III 4,5; IV 3,12 f.; IV 3,15,21; IV 4,39; IV 8,5.

EINFÜHRUNG

Giovanni Reale zugehört

Die beiden hier vereinten Schriften über "Geist, Ideen und Seiendes" (V 9) und über Freiheit des Geistes und den "Willen des Einen" (VI 8) entfalten zentrale Gedanken Plotins, die einen Einblick in das Ganze seines Denkens eröffnen. Obgleich beide sich mit großer Intensität auf die begründenden und bestimmenden Prinzipien, die Ursprünge der Wirklichkeit insgesamt richten, machen sie dennoch dies deutlich: eine derartige Reflexion ist nicht abstrakt in sich selbst gedacht, sie soll vielmehr zugleich die Lebensform des Menschen prägen und deren Bewegungsziel ständig bewußt halten.

Diese Bewegung ist eine des Denkens, unmittelbar verbunden oder konkretisiert in einer ethischen Haltung, in der sich die umformende Kraft des Gedachten zeigt. Träger oder Vollzugsort von Denken ist auch für Plotin – aus Platon und Aristoteles her gedacht – die "Seele" ($\psi\upsilon\chi\eta$). Vom einzelnen Menschen her gesehen ist Seele die Fähigkeit zu diskursivem, d. h. argumentativ begründendem Denken, welches – in Zeit verflochten – das jeweils Zu-Denkende auf dessen Einen, intelligiblen Grund zurückführt und es erst aus ihm heraus aufschließt. Dies vermag es durch die in ihm immer unbewußt wirkende und jeweils bewußt zu machende oder bewußt gemachte Gegenwart einer übergreifend-bestimmenden Wirklichkeit: des Geistes ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$, Nus). Geist in der Seele ist somit der dem Denken transzendente und zugleich immanente Bezugspunkt seiner Tätigkeit; durch ihn zeigt sich das zeit-freie Sein des Zu-Denkenden in Zeit als die Bedingung des Begreifens eines für jedes Einzelne allgemeinen, es formenden oder bestimmenden Grundes. Dieser – durch den Geist in der Seele repräsentiert – ist in intensivem Maße "seiend" als alles Andere "nach" oder "unter" ihm; dies heißt: er ist mehr Er Selbst, er ist als reine Wirklichkeit immer schon, was er sein kann, er umschließt als Einheit

dasjenige, was sich aus ihm durch seine schaffende Dynamis in einzelne Gestalten entfaltet und was durch ihn für Anderes – für die Seele – allererst unterscheidbar und daher denkbar wird. Ursache für dieses Seiender-Sein des Geistes ist ein intensiveres Maß an Eins-Sein mit sich selbst und mit seinem eigenen Grunde, dem Einen selbst. Dieses ist als gründender Grund das Erste schlechthin, als Ziel des denkenden und im Denken lebenden Bezugs das Letzte zugleich. Der alle Fragen und Problemlösungen bestimmende Grund-Satz Plotins ist deshalb dieser: intensivste, innigste Einheit in der Weise des Einen selbst als der in sich seiende und bleibende Grund und Ursprung der Wirklichkeit insgesamt, des Geistes als der höchsten Form von Denken und Sein, der Seele als des reflexiven Grundes von Welt und Mensch, der Welt als der durch Geist und Welt-Seele strukturierten Form der Materie – ist philosophisch, in seiner ihm an ihm selbst zukommenden Werthaftigkeit, höher einzuschätzen als all die von ihm abhängigen Formen von Vielheit; es ist das Maß-Gebende schlechthin für Sein und Urteil. Von daher erscheint es als folgerichtig, wenn Philosophieren zuerst und im Blick auf jede Dimension der Wirklichkeit als “Denken des *Einen*”¹ begriffen und gefordert wird: im Vielen, welches sich uns als je Einzelnes und aus Einzelnem gefügter Zusammenhang zeigt, das *Eine*, d. h. dessen Spur, Bild und Spiegelung aufzuspüren, sein jedem Einzelnen zugrunde liegendes, es allererst ermöglichendes Wirken – durch Geist und Seele vermittelt – zu begreifen, es auch in den Formen der Sinnlichkeit seiner Verdeckung soweit als möglich zu entreißen und dadurch auch den dem Ursprung “fernsten” Bereich in bestimmtem Maße zu lichten. Dieses Denken des Einen ist identisch mit der anfangs genannten Rückführung in den jeweiligen Grund bis zum Letzten hin.

Im Gang dieser Bewegung denkt das Denken nicht nur ein ihm “von außen” Gegebenes, Anderes oder Höheres als es

¹ W. Beierwaltes, Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt 1985. Zu Plotin insbes. 9–192.

selbst, sondern es denkt in je verschiedenen Stufen und Kräften sich selbst: sich im Begreifen abstoßend vom sinnlich Erscheinenden wendet es sich in sich selbst zurück; zunächst begreift die Seele sich selbst, indem sie den Geist in ihr als ihr wahres Selbst erkennt; sie bezieht sich durch diesen Akt in dessen noch intensiveren, in sich einigerem Selbstbezug ein und wird so fähig zu einem Blick in den Einheitsgrund des Geistes selbst. Dieser – das Eine und Erste – aber fordert durch seine Un-Denkbarkeit (in einem kategorialen Sinne) das Denken geradezu heraus, sich als begreifendes, auch im oder als Nus sich selbst denkendes zu übersteigen, jede durch einen denkenden Bezug bedingte Differenz zu verlassen oder zu überwinden, um seinen vormals höchsten Gedanken als Über-Sein und Über-Denken zu berühren, sich ihm unterschiedslos zu verbinden und letztlich sich mit ihm zu einen. Dieser in Zeit zumindest punktuelle Vollzug reinster Identität, der durch Denken des Einen, wo es denkbar ist, bis unmittelbar zum Umschlag hin vorbereitete Überstieg seiner selbst, ist das immer wieder umkreiste und bisweilen auch einholbare Ziel der Bewegung: Ekstasis als Total-Hingabe und Einung (Henosis) mit dem Einen.² Die Wendung in sich selbst und der Überstieg in seinen Grund, die Henosis, charakterisiert Plotin durch die plastische Metapher der Heimkehr des Odysseus. "Heimat" (πατρίς) ist ihm der Geist und das Eine – der ihm wesentlich zukommende "eigene" Ort.⁵

Seele – Geist – Eines: diese drei Wesenheiten, auf die sich das Denken Plotins konzentriert, sind bisher im Kontext einer Rückwendung des menschlichen Nachdenkens auf sich selbst und seinen Grund erschienen, so daß der Geist und das Eine als Momente oder als "ontologisch" und "henologisch" unterschiedliche Stufungen des menschlichen Denkens selbst gedacht werden konnten. Dieser Blick ist mit Plotins Reflexion auf die drei Wesenheiten als in sich selbst seiende und unterschiedene Wirklichkeitsgründe oder Hypo-

² Zu 'Henosis' als Vollendung von Plotins Mystik s. S. 123 ff. des in Anm. 1 genannten Buches.

⁵ Vgl. I 6,8,16 ff.; in dem hier abgedruckten Text: V 9,1,20–22.

stasen im strengen Sinne des Wortes zu vermitteln, so daß sie weder als bloße Formen des Bewußtseins (der Seele), noch lediglich als "objektiv" gegebene "Substanzen" zu begreifen sind. Die in sich seienden und in sich zu denkenden Wesenheiten erschließen sich dem Denken allerdings nur in seiner Selbst-Erfahrung: daß es durch Geist und Eines begründet ist und im Selbst-Denken sich selbst erfassend und überschreitend diese – Geist und Eines – als in sich selbst seiende und zugleich als für das Denken der Seele, auf dieses hin seiende zu denken oder auszugrenzen vermag. Für die Vermittlung dieser beiden Aspekte ist das methodische Modell höchst aufschlußreich, das Hans-Rudolf Schwyzer im Gefolge Paul Oskar Kristellers vorgeschlagen und ausgearbeitet hat: "Die zwiefache Sicht in der Philosophie Plotins"⁴ realisiert die Verbindung von "zwei gänzlich voneinander verschiedenen Strebungen" im Denken Plotins, indem sie einmal die von Plotin begründete Wirklichkeit im ganzen als "gegenständlich", so wie sie als in sich seiende sich zeigt, darstellt, und zum anderen das in dieser Wirklichkeit in der Seele erfahrbare und denkbare Potential für sie selbst entbindet, "im Bewußtsein einer inneren Steigerung" eben dieser Wirklichkeit die sog. "aktuale" Sicht vollzieht. Diese Doppelsichtigkeit führt ontologisch und henologisch Differentes und im Denken sich Unterscheidendes in die durch das Eine selbst ermöglichte Einheit zusammen und schließt so die Komplexität des Seins im ganzen und des ihm geltenden Denkens allererst auf. Unterscheidende Grenzen der Bereiche werden bewußt, aber ebenso deren in sich gestufter, zum Einen hin sich intensivierender Zusammenhang.

Diese "zwiefache Sicht" ist dem Denken Plotins auch insofern angemessen, als sie die seiende, d. h. die Wirklichkeit als ganze herstellende und bestimmende Bewegung des Ursprungs, als auch die auf diese bezogene denkende Bewegung des Menschen im Blick vereint hält. "Seiende" Be-

⁴ So der Titel von H.-R. Schwyzers Aufsatz in *Museum Helveticum* 1, 1944, 87–99. Meine Charakterisierung der These a. a. O. S. 90 in: Plotins Erbe 96.

wegung meint den aktiv gründenden Hervorgang des Seins in seine unterschiedlichen Dimensionen aus dem Einen als dem in sich selbst bleibenden Ursprung, oder die Selbstentfaltung des reinen, absoluten Einen, Einfachen, mit sich relationslos Identischen in die Vielheit, die als Resultat dieser Selbstentfaltung des Einen nicht konturlos verschwimmt, im "Verlust" des ursprünglichen Einen dieses nicht lediglich negativ verdoppelt oder sich in der Negativität verfestigt – etwa im Sinne der gnostischen Theorie des "Falls" oder "Abfalls". Die in der Entfaltung des Einen in Vielheit mitgegebene, durch das Eine gesetzte Differenz stiftet nicht nur die Abgrenzung vom Einen und die Unterschiedenheit des Einzelnen im Vielen oder des vielheitlich Einzelnen untereinander, sondern sie läßt auch Einheit zu, die sich mit ihr oder durch sie bildet. Das aus dem Einen Hervorgehende ist also nicht der reine Unterschied zum Einen oder Ersten hin, es ist vielmehr als Zweites oder "erste Andersheit" höchstmögliche, intensivste Einheit in der Differenz oder durch sie hindurch. Im Hervorgang aus dem Einen wird das Zweite als die Einheit in der Differenz *es selbst*, indem es seine aus dem Ursprung weggehende Bewegung umkehrt und sich im Rückbezug auf diesen, also auf das Eine hin selbst begrenzt: Aus der zunächst "unbestimmten Zweiheit" bestimmt das Hervorgehende sich durch eben diese Rückwendung zu einer in sich vielheitlichen oder in sich differenten Einheit, "stellt sich" durch die vermittelnde Wirkung des Einen "selbst her" zur eigenen und eigentümlichen "Hypostasis". Die Rückwendung und die damit konstituierte innere Bezüglichkeit ist Denken – "Reflexion", ἐπιστροφή –; in der Wendung zum Einen hin, in der das Hervorgehende "sich selbst als es selbst herstellt", *denkt* es mit dem Einen zugleich sich selbst. Diese sich im Denken zu sich selbst begrenzende, zum Selbststand sich bestimmende Wesenheit oder "Hypostasis" ist deshalb zu Recht als Geist gedacht.⁵

Die "seiende" Bewegung, d. h. die das Sein insgesamt her-

⁵ Zu dem "Prozeß" der Selbstkonstitution des Geistes vgl. W. Beierwaltes, Identität und Differenz, 28 ff. Aus V 9 vor allem cap. 5.

vorbringende und bestimmende, dadurch unterschiedliche Wesenheiten und deren Dimensionen abgrenzende Bewegung, hat aufgrund ihres ersten Anfangs die Tendenz, weiter ins Viele zu gehen, das jeweils Konstituierte zu überschreiten und so die begrenzte, aber intensivere Einheit in eine "schwächere", "buntere"⁶, weil durch Vielheit noch differenziertere Einheit zu entgrenzen. Diese Bewegung ins Viele läßt das Sein zwar an Einheit verlieren, hält aber zugleich an der Einheit ihres unmittelbaren Ursprungs in bestimmtem Maße fest und bringt sich dergestalt in eine neue Begrenzung oder "Hypostasis"⁷. Die dem Geist nächste, durch 'Logos' vermittelte Selbstbegrenzung eben dieser Bewegung ist die Seele: unter ontologischem Aspekt ist dies diejenige reflexive Kraft, die die mathematisch-relationierte Struktur des Kosmos begründet und erhält; sie stiftet ineins damit eine "Sympathie" seiner "Teile" als ein Zusammenwirken vieler auch gegensätzlich Seiender zu einem in sich harmonischen Ganzen. Diese durch die "Reflexivität" der Welt-Seele begründete Einheit der Welt, in der das Eine und der Geist in je verschiedener Intensität als Ur-Bild im Bild erscheinen, ist zugleich deren Schönheit. Als eine wenn auch in Zeit und Raum "zerdehnte", aber doch durch das Ursprungszentrum gehaltene Einheit verteidigt sie Plotin gegen die "Verleumdung" der Gnostiker ganz entschieden. Gegen deren dualistisch bedingte "Weltflucht" und "Weltverachtung" steht Plotins Überzeugung, daß die sinnenfällige Welt zwar nicht das "Erste und Letzte" sei, daß der Mensch sich nicht in seine unmittelbaren, durch sinnliche Erfahrung und Begierde geleiteten Weltverhältnisse verstricken dürfe; hingegen könne und müsse er das Sein der Welt als einer abgeschatteten Einheit zum Ansatzpunkt nehmen, eben dieses in seiner intelligiblen Struktur zu erfassen und es auf seine Gründe – den Geist und das Eine – zurückzuführen. Welt ist ihm Einübungsfeld in den Gedanken der Einheit.

⁶ "bunt", ποικίλος, hat als Index von Vielheit seit Platon als Gegensatz zum ἀχρόματος (d. h. "Farblos"-)Sein der Idee oder der Einheit eine pejorative Bedeutung (vgl. z. B. Phaedr. 247c6).

⁷ Zu "Hypostasis" vgl. Dörrie, Hypostasis.

BIBLIOGRAPHISCHE HINWEISE

1. Editionen und Übersetzungen

Die in die vorliegende Studienausgabe reprographisch aufgenommenen Texte Plotins, die Enneaden V 9 und VI 8, sind den Bänden Ia (S. 102–127) bzw. IV a (S. 2–61) folgender Ausgabe entnommen: Plotins Schriften. Übersetzt von R. Harder. Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen (Schriften in chronologischer Reihenfolge), Bd. I, Hamburg 1956; Bd. II (1962); Bd. III (1964); Bd. IV (1967); Bd. V (1960). Ab Bd. II ist die Ausgabe fortgeführt von R. Beutler und W. Theiler. Jedem Band (a) ist ein eigener Anmerkungsband (b) angefügt. Die Ausgabe ist in einem Anhang durch Porphyrios' Vita Plotini, "Über Plotins Leben und über die Ordnung seiner Schriften", übersetzt von R. Harder, Hamburg 1958, ergänzt und mit Bd. VI durch "Indices" – verbunden mit einem Überblick über Plotins Philosophie und Lehrweise – unter Mitwirkung von G. O'Daly abgeschlossen. Es sind dies die Bände 211–215 innerhalb der "Philosophischen Bibliothek" des Felix Meiner Verlages, Hamburg. – Einige Druckfehler in V 9 und VI 8 wurden verbessert (Abk.: H² für Bd. I; B-T für Bd. II–V).

Kritische Ausgabe des griechischen Textes: Plotini Opera t. I–III, ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer, Paris et Bruxelles (Desclée de Brouwer), Leiden (Brill), 1951–73 (Editio maior = H-S¹). Plotini Opera t. I–III, ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer, Oxford, Clarendon Press, 1964–82 (Editio minor = H-S²). Der dritte Band von H-S² enthält Addenda zur gesamten Ausgabe.

Ratsam ist es auch, die griechisch-englische Ausgabe zu konsultieren, die A. H. Armstrong innerhalb der Loeb Classical Library in 7 Bänden, Cambridge (Mass.) 1966–1988 vorgelegt hat.

Das Lexicon Plotinianum ist nach den Vorarbeiten von J. H. Sleeman auf die kritische Ausgabe eingerichtet worden: ed. J. H. Sleeman and G. Pollet, Leiden 1980 (Corrigenda hierzu bei H.-R. Schwyzer, Corrigenda ad Plotini Textum, Museum Helveticum 44, 1987, 191–210, 205 ff.).

TEXT UND ÜBERSETZUNG

V 9 Περὶ νοῦ καὶ τῶν ἰδεῶν καὶ τοῦ ὄντος

Πάντες ἄνθρωποι ἐξ ἀρχῆς γενόμενοι αἰσθήσει πρὸ νοῦ χρησάμενοι καὶ τοῖς αἰσθητοῖς προσβαλόντες πρῶτοις ἐξ ἀνάγκης οἱ μὲν ἐνταυθοῖ καταμείναντες διέζησαν ταῦτα πρῶτα καὶ ἔσχατα νομίσαντες, καὶ τὸ ἐν αὐτοῖς λυπηρόν ¹ τε καὶ ἡδὺ τὸ μὲν κακὸν τὸ δὲ ἀγαθὸν ὑπολαβόντες ⁵ ἀρκεῖν ἐνόμισαν εἰ τὸ μὲν διώκοντες τὸ δ' ἀποικονομούμενοι διεγέροντο· καὶ σοφίαν ταύτην οἷ γε λόγου μεταποιούμενοι αὐτῶν ἔθεντο, οἷα οἱ βαρεῖς τῶν ὀρνίθων οἷ πολλά ἐκ γῆς λαβόντες καὶ βαρυνθέντες ὑψοῦ πτήναι ἀδυνατοῦσι καίπερ ¹ πτερὰ παρὰ τῆς φύσεως λαβόντες. ¹⁰

² οἱ δὲ ἤρθησαν μὲν ὀλίγον ἐκ τῶν κάτω, κινουῦντος αὐτοὺς πρὸς τὸ κάλλιον ἀπὸ τοῦ ἡδέος τοῦ τῆς ψυχῆς κρείττονος· ἀδυνατήσαντες δὲ ἰδεῖν τὸ ἄνω, ὡς οὐκ ἔχοντες ἄλλο ὅπου στήσονται, κατηρέχθησαν σὺν τῷ τῆς ἀρετῆς ὀνόματι ἐπὶ πράξεις ¹ καὶ ἐκλογὰς τῶν κάτω, ἀφ' ὧν ¹⁵

³ ἐπεχείρησαν τὸ πρῶτον αἵρεσθαι. τρίτον δὲ γένος θεῶν ἀνθρώπων δυνάμει τε κρείττονι καὶ ὀξύτητι ὀμμάτων εἶδέ τε ὡσπερ ὑπὸ ὀξυδορκίας τὴν ἄνω αἴγλην καὶ ἤρθη τε ἐκεῖ ὅσον ὑπὲρ νεφῶν καὶ τῆς ἐνταῦθα ἀχλύος καὶ ἔμεινεν ἐκεῖ τὰ τῆδε ὑπεριδὸν ¹ πάντα, ἡσθὲν τῷ τόπῳ ²⁰ ἀληθινῶ καὶ οἰκείῳ ὄντι, ὡσπερ ἐκ πολλῆς τινος πλάνης εἰς πατρίδα εὖνομον ἀφικόμενος ἄνθρωπος.

⁴ Τίς οὖν οὗτος ὁ τόπος καὶ πῶς ἂν τις εἰς αὐτὸν ἀφίκοιτο; ² ἀφίκοιτο μὲν ἂν ὁ φύσει ἐρωτικὸς καὶ ὄντως τὴν διάθεσιν ἐξ ἀρχῆς φιλόσοφος· ὠδίνων μὲν, ἅτε ἐρωτικὸς, περὶ τὸ

5 Geist, Ideen und Seiendes

Alle Menschen gebrauchen gleich von Geburt an die Sinne, vor dem Geist, und treffen notwendigerweise zuerst auf das sinnlich Wahrnehmbare. Manche nun bleiben ihr ganzes Leben hindurch hier stehen, sie halten das Sinnliche für das Erste und Letzte, das Angenehme und das Schmerzerregende welches im Sinnlichen ist bedeutet ihnen das Gute und das Schlechte, und so halten sie für genug ihr Leben zu verbringen indem sie jenem nachjagen und dies von sich fernhalten; die von ihnen auf Rechtfertigung Wert legen, nennen das sogar Weisheit. Sie gleichen schweren Vögeln, die zuviel von der Erde aufgenommen haben das sie beschwert, und nun nicht hoch fliegen können, obgleich die Natur ihnen Flügel gab. Andere gibt es, die erheben sich ein kleines Stück über ² die niedere Welt, indem der bessere Teil ihrer Seele sie vom Angenehmen zum Schöneren hintreibt; aber da sie nicht im Stande sind das Obere zu erblicken, so sinken sie, weil sie keinen andern Grund haben auf dem sie stehen können, mit-samt dem Worte Tugend, das sie im Munde führen, hinab zum praktischen Handeln, das heißt zum Auswählen unter eben jenen irdischen Dingen, über die sich hinaufzuheben sie zu-nächst unternommen hatten. Eine dritte Klasse endlich sind ³ gottbegnadete Menschen, die von stärkerer Kraft sind und ein schärferes Auge haben, daher sehen sie sozusagen wie Fernsichtige den Glanz dort oben und heben sich dort hinauf gleichsam über die Wolken und den Dunst der irdischen Welt hinweg, und verbleiben dort in der Höhe, achten das Irdische alles gering und erquicken sich an jenem Orte welcher der wahre und ihnen angestammte ist, so wie ein Mensch, der nach langer Irrfahrt in seine von guten Gesetzen regierte Heimat zurückkehrt.

Was ist das nun für ein Ort, und wie kann man dorthin ge- ^{4 2} langen? Dahingelangen mag der seiner Anlage nach vom Eros Bewegte, der in seiner Haltung ursprünglich und im

καλόν, οὐκ ἀνασχόμενος δὲ τοῦ ἐν σώματι ¹ κάλλους, ⁵
 ἀλλ' ἐνθεν ἀναφυγῶν ἐπὶ τὰ τῆς ψυχῆς κάλλη, ἀρετὰς καὶ
 ἐπιστήμας καὶ ἐπιτηδεύματα καὶ νόμους, πάλιν αὖ
 ἐπαναβαίνει ἐπὶ τὴν τῶν ἐν ψυχῇ καλῶν αἰτίαν καὶ εἴ τι
 πάλιν αὖ πρὸ τούτου, ἕως ἐπ' ἔσχατον ἤκη τὸ πρῶτον ὃ
 παρ' αὐτοῦ καλόν, ἐνθα καὶ ¹ ἐλθὼν ὠδίνος παύσεται, ¹⁰
⁵ πρῶτερον δὲ οὐ. ἀλλὰ πῶς ἀναβήσεται, καὶ πόθεν ἢ δύ-
 ναμὶς αὐτῶ, καὶ τίς λόγος τοῦτον τὸν ἔρωτα παιδαγω-
 γήσεται; ἢ ὅδε· τοῦτο τὸ κάλλος τὸ ἐπὶ τοῖς σώμασιν
 ἐπακτόν ἐστι τοῖς σώμασι· μορφαὶ γὰρ αὐταὶ σωματίων
 ὡς ἐπὶ ὕλη αὐτοῖς· μεταβάλλει γοῦν τὸ ὑποκείμενον καὶ ¹⁵
 ἐκ καλοῦ αἰσχρὸν γίνεται· μεθέξει ἄρα, φησὶν ὁ λόγος.
⁶ τί οὖν τὸ ποιῆσαν σῶμα καλόν; ἄλλως μὲν κάλλους
 παρουσία, ἄλλως δὲ ψυχῆ, ἢ ἐπλασέ τε καὶ μορφὴν τοιάνδε
 ἐνῆκε. τί οὖν; ψυχῆ παρ' αὐτῆς καλόν; ἢ οὐ· οὐ γὰρ ἢ
 μὲν ἦν φρόνιμός τε καὶ καλή, ἢ δὲ ἄφρων ¹ τε καὶ αἰσχρά. ²⁰
 φρονήσει ἄρα τὸ καλὸν περὶ ψυχῆν. καὶ τίς οὖν ὁ φρόνησιν
 δοῦς ψυχῇ; ἢ νοῦς ἐξ ἀνάγκης. νοῦς δὲ οὐ ποτὲ μὲν νοῦς
⁷ ποτὲ δὲ ἄνους, ὅ γε ἀληθινός· παρ' αὐτοῦ ἄρα καλός. καὶ
 πότερον δὴ ἐνταῦθα δεῖ στῆναι ὡς πρῶτον, ἢ καὶ νοῦ
 ἐπέκεινα δεῖ ἰέναι, νοῦς δὲ προσέστηκε μὲν ἀρχῆς τῆς ²⁵
 πρώτης ὡς πρὸς ἡμᾶς ὡσπερ ἐν προθύροις τάγαθοῦ
 ἀπαγγέλλων ἐν αὐτῶ τὰ πάντα ὡσπερ ἐκείνου τύπος,
 μᾶλλον ἐν πλήθει ἐκείνου πάντη μένοντος ἐν ἐνί;
⁸ Ἐπισκεπτέον δὲ ταύτην τὴν νοῦ φύσιν, ἣν ἐπαγγέλλεται ³
 ὁ λόγος εἶναι τὸ ὄν ὄντως καὶ τὴν ἀληθῆ οὐσίαν, πρῶτερον

wahren Sinne des Wortes ein Philosoph ist; er ist dem Schönen gegenüber, als Erotiker, von Zeugungsdrang erfüllt, gibt sich aber nicht zufrieden mit der leiblichen Schönheit, sondern flieht von ihr hinauf zu den Schönheiten der Seele, Tugenden Wissenschaften Tätigkeiten Recht Sitte, und von dort steigt er ein zweites Mal hinauf, zu der Ursache des Schönen in der Seele, und dann weiter zu dem was etwa noch darüber liegt, bis er am Ende zum Ersten gelangt, welches aus sich selbst schön ist; ist er dort angelangt, wird er des Zeugungsdranges ledig, vorher nicht.

Aber wie soll er diesen Aufstieg bewerkstelligen, woher 5 kommt ihm die Kraft dazu, und welche Überlegung soll diesen Eros unterweisen und leiten? Nun, die folgende. Die Schönheit hier an den Leibern ist nur von außen an die Leiber herangebracht; denn sie ist die Form der Leiber, die an ihnen sitzt wie an einer Materie; denn die Unterlage verändert sich ja und wird aus schön häßlich; also, folgert diese Überlegung, ist sie nur durch Teilhabe schön. Und was ist 6 das nun, was einen Körper schön macht? Es ist in einem Sinne die Anwesenheit von Schönheit, oder, in anderer Hinsicht, die Seele, sie hat ihn gestaltet und diese bestimmte Form in ihn gesandt. Aber die Seele, ist sie denn aus sich selbst schön? Das nicht; dann könnte nicht eine Seele einsichtig und damit schön, die andere unvernünftig und häßlich sein. Mithin beruht das Schöne in der Seele auf Einsicht. Und wer ist es, der der Seele Einsicht verleiht? Nun, notwendigerweise der Geist. Vom Geist aber gilt, daß er nicht bald Geist, bald Nichtgeist ist, wenigstens vom wahrhaftigen; folglich ist der Geist aus sich selbst schön. Muß man nun 7 bei ihm als dem Ersten haltmachen, oder ist es vielmehr so daß man noch über den Geist hinaus emporschreiten muß, und daß der Geist allerdings von uns aus gesehen das Erste Prinzip überdeckt, gleichsam in der Vorhalle des Guten postiert uns in sich Botschaft bietet über alles was in jenem ist, wie als ein Abdruck von Jenem, der in größerer Vielheit ist, während jenes gänzlich im Einssein verharret?

So gilt es denn dies Wesen Geist zu prüfen, von welchem 8 3 unsere Überlegung verspricht daß es das eigentlich Seiende,

βεβαιωσαμένους κατ' ἄλλην ὁδὸν ἰόντας ὅτι δεῖ εἶναι τινα
 τοιαύτην. Ἰσως μὲν οὖν γελοῖον ζητεῖν, εἰ ἴ νοῦς ἔστιν ἐν 5
 τοῖς οὔσι· τάχα δ' ἂν τινες καὶ περὶ τούτου διαμφισβητοῖεν.
 μᾶλλον δέ, εἰ τοιοῦτος οἶόν φαμεν, καὶ εἰ χωριστός τις
 καὶ εἰ οὔτος τὰ ὄντα καὶ ἡ τῶν εἰδῶν φύσις ἐνταῦθα·
 περὶ οὗ καὶ τὰ νῦν εἰπεῖν πρόκειται.

- 9 Ὅρῶμεν δὴ τὰ λεγόμενα εἶναι πάντα σύνθετα καὶ
 ἀπλοῦν ἴ αὐτῶν οὐδὲ ἓν, ἃ τε τέχνη ἐργάζεται ἐκαστα ἃ τε 10
 συνέστηκε φύσει. τά τε γὰρ τεχνητὰ ἔχει χαλκὸν ἢ ξύλον
 ἢ λίθον καὶ παρὰ τούτων οὐπω τετέλεσται πρὶν ἂν ἡ
 τέχνη ἐκάστη ἡ μὲν ἀνδριάντα, ἡ δὲ κλίνην, ἡ δὲ οἰκίαν
 10 ἐργάσῃται εἴδους τοῦ παρ' αὐτῇ ἐνθέσει. καὶ μὴν καὶ τὰ
 φύσει ἴ συνεοτῶτα τὰ μὲν πολυσύνθετα αὐτῶν καὶ συγκρί- 15
 ματα καλούμενα ἀναλύσεις εἰς <τὰ συγκριθέντα καὶ εἰς>
 τὸ ἐπὶ πᾶσι τοῖς συγκριθεῖσιν εἶδος, οἶον ἄνθρωπον εἰς
 ψυχὴν καὶ σῶμα. καὶ τὸ σῶμα εἰς τὰ τέσσαρα· ἕκαστον
 δὲ τούτων σύνθετον εὐρών ἐξ ὕλης καὶ τοῦ μορφοῦντος
 (ὕλη γὰρ ἴ παρ' αὐτῆς ἡ τῶν στοιχείων ἄμορφος) ζητήσεις 20
 11 τὸ εἶδος ὅθεν τῇ ὕλῃ· ζητήσεις δ' αὖ καὶ τὴν ψυχὴν πότερα
 τῶν ἀπλῶν ἤδη, ἢ ἐνὶ τι ἐν αὐτῇ τὸ μὲν ὡς ὕλη τὸ δὲ
 εἶδος, ὁ νοῦς ὁ ἐν αὐτῇ, ὁ μὲν ὡς ἡ ἐπὶ τῷ χαλκῷ μορφή,
 12 ὁ δὲ οἶος ὁ τὴν μορφήν ἐν τῷ χαλκῷ ποιήσας. τὰ αὐτὰ δὲ ἴ
 ταῦτα καὶ ἐπὶ <τὴν> τοῦ παντός μεταφέρων τις ἀναβήσεται 25
 καὶ ἐνταῦθα ἐπὶ νοῦν ποιητὴν ὄντως καὶ δημιουργὸν τιθέ-
 μενος· καὶ φήσῃ τὸ ὑποκείμενον δεξάμενον μορφᾶς τὸ
 μὲν πῦρ, τὸ δὲ ὕδωρ, τὸ δὲ ἀέρα καὶ γῆν γενέσθαι, τὰς
 δὲ μορφᾶς ταύτας παρ' ἄλλου ἤκειν, τοῦτο δὲ εἶναι

die wahre Seinsheit sei; nur ist zuvor noch auf einem andern Wege zu sichern, daß es ein Wesen von dieser Art geben muß. Es mag ja lächerlich sein auch nur die Frage zu stellen, ob es in der Welt einen Geist gibt; aber es gibt wohl Leute die selbst das bestreiten. Weit umstrittener aber ist es, ob der Geist von der Art ist wie wir es lehren, ob er eine vom Sinnlichen abgetrennte Existenz hat, ob er das Seiende ist und ob in ihm die Wesenheit der Ideen ihren Sitz hat; Fragen also, die zu behandeln uns eben jetzt obliegt.

Alles von dem man sagt es sei, treffen wir an als zusammen- 9
 mengesetzt, keines als einfach, weder die einzelnen Gegenstände welche die Künste hervorbringen noch das was von Natur geworden ist. Die künstlichen Erzeugnisse enthalten Erz oder Holz oder Stein, aber damit sind sie noch nicht fertig, erst muß die Kunst, je nachdem, eine Statue, ein Bett, ein Haus daraus machen, indem sie dem Stoff die Form, über welche sie verfügt, einsetzt. Ebenso wird man die von Natur 10
 gewordenen Dinge, soweit sie vielfach zusammengesetzt, also sogenannte 'Verbindungen' sind, zerlegen *in die einzelnen Glieder der Verbindung und* in die Gestalt die auf all diesen einzelnen Gliedern ist, zum Beispiel den Menschen in Seele und Leib. Und dann den Leib in die vier Elemente; wenn man dann findet daß jedes einzelne Element aus Materie und einem sie Formenden zusammengesetzt ist – denn von sich aus ist die Materie der Elemente ungeformt –, so wird man untersuchen woher diese Gestalt in die Materie kommt. Und bei 11
 der Seele wird man wiederum fragen, ob sie bereits zu den einfachen Wesenheiten gehört, oder ob es auch in ihr etwas wie Materie und dann die Form gibt, nämlich den Geist in ihr, welcher einerseits dieselbe Rolle spielt wie die Form die am Erz der Statue sitzt, andererseits wie der Künstler welcher die Form dem Erz eingegeben hat. Das gleiche wird man dann 12
 auch auf die Weltseele übertragen, auch hier wird man aufsteigen zum Geist und ihn als wahren Schöpfer und Werkmeister ansetzen; man wird behaupten müssen, daß die Unterlage erst durch Aufnahme von Formen zu Feuer Wasser Luft oder Erde geworden ist, daß aber diese Formen von einem andern herkommen, und das sei die Seele; die Seele hat

VI 8 Περὶ τοῦ ἐκουσίου καὶ θελήματος τοῦ ἐνός

Ἄρ' ἔστι καὶ ἐπὶ θεῶν εἴ τί ἐστιν ἐπ' αὐτοῖς 1
 ζητεῖν, ἢ ἐν ἀνθρώπων ἀδυναμίαις τε καὶ ἀμφισβητη-
 σίμοις δυνάμεσι τὸ τοιοῦτον ἂν πρέποι ζητεῖν, θεοῖς δὲ
 τὸ πάντα δύνασθαι ἐπιτρεπτόν, καὶ ἐπ' αὐτοῖς οὐ
 μόνον τί, ἀλλὰ καὶ πάντα εἶναι; ἢ τὴν δύναμιν δὴ 5
 πᾶσαν καὶ τὸ ἐπ' αὐτῷ δὴ πάντα ἐνὶ ἐπιτρεπτόν, τοῖς
 δ' ἄλλοις τὰ μὲν οὕτως, τὰ δ' ἐκείνως ἔχειν, καὶ τίσιν
 ἐκατέρως; ἢ καὶ ταῦτα μὲν ζητητέον, τολμητέον δὲ
 καὶ ἐπὶ τῶν πρώτων καὶ τοῦ ἄνω ὑπὲρ πάντα ζητεῖν τὸ
 τοιοῦτον, πῶς τὸ ἐπ' αὐτῷ, κἂν πάντα συγχωρῶμεν 10
 δύνασθαι. καίτοι καὶ τὸ δύνασθαι τοῦτο σκεπτόν πῶς
 ποτε λέγεται, μήποτε οὕπω τὸ μὲν δύναμιν, τὸ δ'
 ἐνέργειαν φήσομεν, καὶ ἐνέργειαν μέλλουσαν. ἀλλὰ
 ταῦτα μὲν ἐν τῷ παρόντι ἀναβλητέον, πρότερον δὲ ἐφ'
 ἡμῶν αὐτῶν, ἐφ' ὧν καὶ ζητεῖν ἔθος, εἴ τι ἐφ' ἡμῖν ὄν 15
 τυγχάνει. πρῶτον ζητητέον τί ποτε νοεῖ τὸ ἐφ'
 ἡμῖν εἶναί τι λέγειν· τοῦτο δ' ἐστὶ τίς ἐννοία τοῦ τοιού-
 του· οὕτω γὰρ ἂν πως γνωσθεῖη, εἰ καὶ ἐπὶ θεοῦ καὶ
 ἔτι μᾶλλον ἐπὶ θεοῦ ἀρμόζει μεταφέρειν ἢ οὐ μετενεκτέον·
 ἢ μετενεκτέον μὲν, ζητητέον δέ, πῶς τὸ ἐπ' αὐτοῖς τοῖς 20
 τε ἄλλοις καὶ ἐπὶ τῶν πρώτων. τί τοίνυν νοοῦντες τὸ
 ἐφ' ἡμῖν λέγομεν καὶ διὰ τί ζητοῦντες; ἐγὼ μὲν οἶμαι,
 ἐν ταῖς ἐναντίαις κινούμενοι τύχαις τε καὶ ἀνάγκαις
 καὶ παθῶν ἰσχυραῖς προσβολαῖς τὴν ψυχὴν κατεχοῦσαις,

1, 4 τὸ H-S: τε 1, 12 οὕπω Theiler: οὕτως 1, 16 νοεῖ Theiler:
 δεῖ

39 Der freie Wille und das Wollen des Einen

1 Darf man auch bei Göttern fragen, ob für sie etwas zur freien
Verfügung steht, oder ließe sich Derartiges nur bei der Men-
schen Unvermögen und unverlässlichem Vermögen sinnge-
recht fragen, während den Göttern zuzugestehen ist, daß sie
alles vermögen, und daß in ihrer freien Verfügung nicht nur
5 etwas, sondern alles stehe ? Oder aber ist nur dem Einen dies
umfassende Vermögen und die freie Verfügung über alles zuzu-
gestehen, bei den anderen Göttern dagegen ist nur einiges in
ihrer Verfügung, anderes nicht ? Und bei welchen Göttern so 2
oder so ? Gewiß bedarf auch dies der Untersuchung; jedoch
muß man es auch wagen, eine derartige Frage bei den höchsten
Mächten und bei Dem, das droben über allen Dingen ist, zu
10 stellen: wie bei Jenem die freie Verfügung zu verstehen ist,
auch wenn wir darüber einig sind, daß Es alles vermag. Freilich
ist auch zu prüfen, wie denn dies 'vermögen' zu verstehen
ist: vielleicht werden wir noch nicht einteilen in Vermögen und
Verwirklichung und im Vermögen eine zukünftige Verwirk-
lichung sehen. Doch wollen wir dies für den Augenblick hinaus- 3
15 schieben und zuvor bei uns Menschen forschen – wie das ja
auch gewöhnlich geschieht –, ob etwas in unserer Verfügung
steht. Zuerst ist zu fragen, was die Behauptung meint, es stehe
etwas in unserer Verfügbarkeit, das heißt: welchen Begriff wir 4
damit verbinden; denn so dürfte kenntlich werden, ob es an-
geht, diesen Begriff auch auf die Götter, und erst recht, ob auf
Gott zu übertragen, oder ob er nicht auf sie übertragen werden
20 darf; nun, er darf übertragen werden, es muß aber klargestellt
werden, wie die freie Verfügung zu verstehen ist, und zwar
einerseits bei den sonstigen Göttern, anderseits bei den ober-
sten Mächten. Was also meinen wir, wenn wir von unserer 5
freien Verfügung sprechen, und warum machen wir die Unter-
suchung ? Ich glaube, da wir so umgetrieben werden in widri-
gen Schicksalen und Zwangslagen und in heftigen Erschütte-

ἅπαντα ταῦτα κύρια νομίσαντες εἶναι καὶ δουλεύοντες 25
 αὐτοῖς καὶ φερόμενοι ἢ ἐκεῖνα ἄγιοι, μὴ ποτε οὐδὲν
 ἔσμεν οὐδέ τί ἐστιν ἐφ' ἡμῖν ἠπορήσαμεν, ὡς τούτου
 ἔσομένου ἂν ἐφ' ἡμῖν, ὃ μὴ τύχαις δουλεύοντες μηδὲ
 ἀνάγκαις μηδὲ πάθεσιν ἰσχυροῖς πράξαμεν ἂν βου-
 ληθέντες οὐδενὸς ἐναντιουμένου ταῖς βουλήσεσιν. εἰ δὲ 30
 τοῦτο, εἴη ἂν ἡ ἔννοια τοῦ ἐφ' ἡμῖν, ὃ τῇ βουλήσει
 δουλεύει καὶ παρὰ τοσοῦτον ἂν γένοιτο ἢ μὴ, παρ' ὅσον
 βουληθεῖημεν ἂν. ἐκούσιον μὲν γὰρ πᾶν, ὃ μὴ βία μετὰ
 τοῦ εἰδέναι, ἐφ' ἡμῖν δέ, ὃ καὶ κύριοι πράξαι. καὶ συνθέοι
 μὲν ἂν πολλαχοῦ ἄμφω καὶ τοῦ λόγου αὐτῶν ἐτέρου ὄντος, 35
 ἔστι δ' οὐ καὶ διαφωνήσειεν ἂν· οἷον εἰ κύριος ἦν τοῦ
 ἀποκτεῖναι, ἦν ἂν οὐχ ἐκούσιον αὐτῷ πεπραχότι, εἰ τὸν
 πατέρα ἠγγόει τοῦτον εἶναι. τάχα δ' ἂν κάκεῖνο διαφέρει
 ἔχοντι τὸ ἐφ' ἑαυτῷ· δεῖ δὴ καὶ τὴν εἶδησιν ἐν τῷ
 ἐκουσίῳ οὐκ ἐν τοῖς καθέκαστα μόνον εἶναι, ἀλλὰ καὶ 40
 ὅλως. διὰ τί γάρ, εἰ μὲν ἀγνοεῖ, ὅτι φίλιος, ἀκούσιον, εἰ
 δὲ ἀγνοεῖ, ὅτι μὴ δεῖ, οὐκ ἀκούσιον; εἰ δ' ὅτι ἔδει μαν-
 θάνειν, οὐχ ἐκούσιον τὸ μὴ εἰδέναι, ὅτι ἔδει μανθάνειν,
 ἢ τὸ ἀπάγον ἀπὸ τοῦ μανθάνειν.

Ἄλλ' ἐκεῖνο ζητητέον· τοῦτο δὴ τὸ ἀναφερόμενον 2
 εἰς ἡμᾶς ὡς ἐφ' ἡμῖν ὑπάρχον τίνι δεῖ διδόναι; ἢ γὰρ
 τῇ ὀρμῇ καὶ ἠτινιοῦν ὀρέξει, οἷον ὃ θυμῷ πράττεται
 ἢ ἐπιθυμία ἢ λογισμῷ τοῦ συμφέροντος μετ' ὀρέξεως
 ἢ μὴ πράττεται. ἀλλ' εἰ μὲν θυμῷ καὶ ἐπιθυμία, καὶ 5
 παισὶ καὶ θηρίοις τὸ ἐπ' αὐτοῖς τι εἶναι δώσομεν καὶ
 μαινομένοις καὶ ἐξεστηκόσι καὶ φαρμάκοις ἀλοῦσι καὶ ταῖς

1, 32 τοσοῦτον Kirchhoff: τοῦτον 1, 34 συνθέοι Kirchhoff: συνθεῖ
 (συνθοῖ U) 1, 38 διαφέρει Theiler: διαφωνοῖ

25 rungen der Leidenschaft, die unsere Seele bedrängen, da halten wir all diese Dinge für entscheidend, wir gehorchen ihrem Befehl, lassen uns treiben, wie sie führen: und so sind wir zu dem Zweifel gelangt, ob wir etwa gar ein Nichts sind und nichts in unserer Verfügung steht, so als stünde das in unserer Ver- 6 fägung, was wir nicht nach dem Befehl von Schicksal, Zwang oder heftiger Leidenschaft tun, sondern nach unserem eigenen Willen, ohne daß unseren Willensäußerungen irgend etwas

30 entgegensteht. Ist dem so, dann ist als in unserer Verfügung stehend zu begreifen, was dem Befehl unseres Willens gehorcht und in so weit geschieht oder nicht geschieht, als wir es jeweils wollen. Freiwillig nämlich nennen wir alles, was wir nicht unter 7 Zwang tun und mit Wissen, in unsrer Verfügung stehend aber das, über dessen Ausführung wir überdies die Entscheidung

35 haben. Beide Vorstellungen laufen in vielen Fällen auf eins hinaus, auch wenn ihre Definition verschieden ist; es gibt aber auch Fälle, wo sie nicht im Einklang stehen: hätte einer z. B. 8 freie Hand, jemanden zu töten, dann wäre es keine freiwillige Handlung von ihm, wenn er etwa nicht wußte, daß sein Opfer sein Vater war. Vielleicht ist auch folgendes dem Besitzer des freien Willens von Wichtigkeit: es muß auch das Wissen 9

40 bei der Freiwilligkeit nicht nur in den Einzelheiten bestehen, sondern auch im Allgemeinen. Warum soll denn jene Tat, wenn der Täter nicht wußte, daß es sich um einen Verwandten handelt, eine unfreiwillige, wenn er dagegen nicht wußte, daß sie verwerflich ist, eine nicht unfreiwillige sein? Wenn sie aber nicht unfreiwillig ist, weil er dies hätte lernen müssen, so ist doch das Nichtwissen, daß er dies hätte lernen müssen, oder das, was ihn von diesem Lernen abführte, nicht freiwillig.

2 Es ist jetzt aber die folgende Frage zu stellen: dies auf uns 10 Zurückgeführte, als uns zur freien Verfügung Stehendes, welchem Vermögen ist es zuzuweisen? Denn entweder weist man es dem Triebe zu, jedem beliebigen Trachten, z. B. was aus Zorn oder Begierde oder einer mit Trachten verbundenen

5 Überlegung des Vorteils getan oder nicht getan wird. Allein, 11 weisen wir es dem Zorn oder der Begierde zu, so würden wir damit auch Kindern und wilden Tieren eine freie Verfügung zugestehen, ferner Wahnsinnigen, außer sich Geratenen und sol-

προσπιπτούσαις φαντασίαις, ὧν οὐ κύριοι· εἰ δὲ λογισμῶ μετ' ὀρέξεως, ἄρα καὶ πεπλανημένῳ τῷ λογισμῷ; ἢ τῷ ὀρθῷ λογισμῷ καὶ τῇ ὀρθῇ ὀρέξει. καίτοι καὶ 10 ἐνταῦθα ζητήσεσιν ἂν τις, πότερα ὁ λογισμὸς τὴν ὀρεξιν ἐκίνησεν ἢ τοῦτον ἢ ὀρεξίς. καὶ γὰρ εἰ κατὰ φύσιν αἱ ὀρέξεις, εἰ μὲν ὡς ζῶου καὶ τοῦ συνθέτου, ἠκολούθησεν ἡ ψυχὴ τῇ τῆς φύσεως ἀνάγκῃ· εἰ δὲ ὡς ψυχῆς μόνης, πολλὰ τῶν νῦν ἐφ' ἡμῖν λεγομένων ἕξω 15 ἂν τούτου γίνοντο. εἴτ' εἰ καὶ τις λογισμὸς ψιλὸς πρόεισι τῶν παθημάτων, ἢ τε φαντασία ἀναγκάζουσα ἢ τε ὀρεξίς ἐφ' ὃ τι ἂν ἄγῃ ἔλκουσα πῶς ἐν τούτοις κυρίους ποιεῖ; πῶς δ' ὅλως κύριοι, οὐ ἀγόμεθα; τὸ γὰρ ἐνδεὲς ἐξ ἀνάγκης πληρώσεως ὀρεγόμενον οὐκ ἔστι κύριον τοῦ ἐφ' 20 ὃ παντελῶς ἄγεται. πῶς δ' ὅλως αὐτό τι παρ' αὐτοῦ, ὃ παρ' ἄλλου καὶ ἀρχὴν εἰς ἄλλο ἔχει κάκειθεν γεγένηται οἷόν ἐστι; κατ' ἐκεῖνο γὰρ ζῆ καὶ ὡς πέπλασται· ἢ οὕτω γε καὶ τὰ ἄψυχα ἕξει τὸ ἐπ' αὐτοῖς τι εἰληφέναι· ποιεῖ γὰρ ὡς γεγένηται καὶ τὸ πῦρ. εἰ δ' ὅτι γινώσκει 25 τὸ ζῶον καὶ ἡ ψυχὴ ὃ ποιεῖ, εἰ μὲν αἰσθήσει, τίς ἢ προσθήκη πρὸς τὸ ἐπ' αὐτοῖς εἶναι; οὐ γὰρ ἡ αἰσθησις πεποίηκε τοῦ ἔργου κύριον ἰδοῦσα μόνον. εἰ δὲ γνώσει, εἰ μὲν γνώσει τοῦ ποιουμένου, καὶ ἐνταῦθα οἶδε μόνον, ἄλλο δὲ ἐπὶ τὴν πρᾶξιν ἄγει· εἰ δὲ καὶ παρὰ τὴν ὀρεξιν 30 ὁ λόγος ποιεῖ ἢ ἡ γνώσις καὶ κρατεῖ, εἰς τί ἀναφέρει

2, 9 ἄρα Kirrhoff: ἄρ' εἰ 2, 16 εἴτ' εἰ Theiler: εἴτα

chen, die unter dem Einfluß von Giften stehen und von dadurch andringenden Vorstellungen, deren sie nicht Herr sind. Weisen wir es aber der mit Trachten verbundenen Überlegung zu, so ist zu fragen: gilt das auch für die irrtümliche Überlegung? Nein, für die richtige Überlegung und das richtige Trachten. Freilich erhebt sich dann hier wieder die Frage, ob die Überlegung das Trachten in Bewegung setzt oder das Trachten die Überlegung. Denn auch wenn die Trachtungen der Natur gemäß sind, so folgt, wenn sie dem Lebewesen und also dem Zusammengesetzten angehören, die Seele dem Zwang der Natur; wenn sie aber der Seele allein angehören, dann wäre vieles von dem, was man jetzt als freie Verfügung bezeichnet, außerhalb davon. Ferner: wenn auch eine von Leidenschaften freie Überlegung heraustritt, wie überläßt dann die Vorstellung, die sie in ihren Zwang nimmt, und das Trachten, das sie zum Ziel der Vorstellung drängt, uns noch unter diesen Umständen die Entscheidung? Und wie können wir überhaupt die Entscheidung haben, wo wir gelenkt werden? Denn das Mangelhafte trachtet notwendigerweise nach Erfüllung und hat darum nicht die Entscheidung über das, zu dem es sich schlechthin gelenkt sieht. Und wie kann überhaupt ein Wesen etwas aus Eignem sein, welches von einem Anderen herkommt, sein Prinzip auf ein Anderes zurückführt und von jenem Anderen auch seine Beschaffenheit bekommen hat? Denn es lebt kraft jenes Anderen und nur gemäß der Form seiner Konstitution; sonst würde ja auch den unbeseelten Dingen ein Stück freier Verfügung zufallen; denn auch das Feuer wirkt gemäß der Form seiner Gewordenheit. Soll aber dem Menschen deswegen die freie Verfügung eignen, weil sowohl sein Gesamt-lebewesen wie seine Seele erkennt, was er tut, so erkennt er dies entweder durch Wahrnehmung: und was soll das für die freie Verfügung anschlagen? Denn die Wahrnehmung als bloßes Sehen gab nicht Entscheidung über die Tat. Oder er erkennt es durch Erkenntnis: wenn dies nun eine Erkenntnis der sich vollziehenden Tat ist, so handelt es sich auch hier um ein bloßes Wissen und das zur Tat Drängende ist ein Anderes; wenn es aber so steht, daß die Vernunft oder Erkenntnis sich geradezu wider das Trachten richtet und es überwältigt, so ist

ANHANG

1. Bemerkungen zu Text und Übersetzung

V 9 (Text)

1,21: τινος (H²) ist handschriftlich schwach bezeugt und sachlich überflüssig.

6,22: ἤστραψε (H-S²) “beleuchtet(e)” oder “strahlt(e) aus” könnte dem ἔτραψε “wandelt” (H²) aufgrund des Kontextes (ἐκ πρὸς φῶς), aber auch aufgrund von II 9,3,21: ‘das Göttliche erleuchtet die Materie’ vorzuziehen sein.

11,12f.: τὸν νοητὸν ἀριθμὸν (H-S²) statt ῥυθμὸν (H²): zwar kann ein intelligibler Rhythmus als Grund des in der Musik (sinnlich) hörbaren angenommen werden (dessen “Idee”), adäquater scheint mir jedoch der Gedanke (mit Unterstützung der handschriftlichen Überlieferung), daß die intelligente Zahl im Nus (vgl. VI 6) Prinzip des musikalischen Rhythmus ist.

12,3: Harders Konjektur ἀνθρώπου sollte durch das allein überlieferte *voû* ersetzt werden, so daß die Künste “Erzeugungen des Geistes” sind, um deren noetische Begründung es hier geht; sie schließt den Menschen als ein in Künsten herstellendes Wesen keineswegs aus.

13,14: nach ψυχῇ fehlt ἔχει.

V 9 (Übersetzung)

5,8: ἀνόητος statt “Nichtgeist”, der ein Nicht-Sein als “Substanz” suggeriert: “nicht gedacht” oder “ungedacht”. Wäre das Sein (“Wesenheit”) des Geistes “ungedacht”, so wäre damit sein Wesen – er selbst – negiert.

9,9f.: fehlt nach “Bildekraft” (Anfang Abschnitt 36): “eines Lebewesens” (ζῴου τινός).

11,15: φρονήσεων statt als “Zweckvernunft”, die gegenwärtig zu sehr “Zweckrationalität” assoziiert, was hier nicht gemeint sein