

WERNER BEIERWALTES

DENKEN DES EINEN

STUDIEN ZUR NEUPLATONISCHEN PHILOSOPHIE
UND IHRER WIRKUNGSGESCHICHTE



VITTORIO KLOSTERMANN FRANKFURT AM MAIN

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

2., durchgesehene Auflage 2016

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 1985

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung. Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier gemäß DIN ISO 9706

Druck und Bindung: Books on Demand GmbH, Norderstedt

Printed in Germany

ISBN 978-3-465-03956-3

INHALT

Denken des Einen	9
Einführung in die geschichtliche Dimension der Frage nach dem Einen	9
Dialektik als Propädeutik	14
Vorblick auf die folgenden Erörterungen	31
All-Einheit	38
Plotins Entwurf des Gedankens und seine geschichtliche Entfal- tung	38
Bemerkungen zur geschichtlichen Entfaltung des Gedankens der All-Einheit mit besonderem Blick auf Schelling und Leibniz	64
Realisierung des Bildes	73
Mythos als „Bild“ und der philosophische Gedanke	114
Henosis	123
I Einung mit dem Einen oder die Aufhebung des Bildes: Plotins Mystik	123
II Henosis in der mystischen Theologie des Christentums	147
Entfaltung der Einheit	155
Zur Differenz plotinischen und proklischen Denkens	

Das seiende Eine	193
Neuplatonische Interpretationen der zweiten Hypothese des platonischen ‚Parmenides‘ und deren Fortbestimmung in der christlichen Theologie und in Hegels Logik	
Pronoia und Freiheit in der Philosophie des Proklos	226
„... in Allem eine unendliche Sehnsucht nach dem Licht des Einen“	254
Zum Problem der Erkenntnis bei Proklos	
Das Eine und die Seele	281
Marginalien zu Jean Trouillards Proklos-Interpretation, zugleich ein Beitrag zum Begriff der Negation	
Suche und ‚Denken‘ des Einen als Prinzip der Literatur	296
Trost im Begriff	319
Zu Boethius' Hymnus ‚O qui perpetua mundum ratione gubernas‘	
Eriugena	337
Aspekte seiner Philosophie	
Einheit und Gleichheit	368
Eine Fragestellung im Platonismus von Chartres und ihre Rezeption durch Nicolaus Cusanus	
Aufstieg und Einung in Bonaventuras mystischer Schrift ‚Itinerarium mentis in Deum‘	385
Actaeon	424
Zu einem mythologischen Symbol Giordano Brunos	

Bild und Gegenbild? 436
 Reflexionen zu neuplatonischem Denken im Blick auf dessen Ge-
 genwart

Texte zum Neuplatonismus 456

Indices

 I Namen 458

 II Sachen 464

Nachwort zur zweiten, durchgesehenen Auflage 473

DENKEN DES EINEN

„Die ganze Philosophie
ist nichts Anderes
als das Studium
der Bestimmungen der Einheit“
(Hegel)

Einführung in die geschichtliche Dimension der Frage nach dem Einen

In den vielfältigen Versuchen, ein Erstes als *Eines* oder als *das Eine* zu denken, artikuliert sich eine Grund-Frage der Philosophie. Am intensivsten trifft dies für diejenige Form des Philosophierens zu, die als Metaphysik begreifbar ist oder sich selbst als solche versteht.

Das Eine als Erstes ist nie isoliert oder abstrakt in sich selbst zu denken, sondern immer in Relation zu und mit einem Anderen, dem Mannigfaltigen, dem Vielen oder der Vielheit. Eines und Vieles, das Eine und das Viele, Einheit und Vielheit also stellt die in ihr selbst differenzierte Grund-Relation dar. Dem Denken ist sie als eine Struktur des Seins, der Wirklichkeit insgesamt, *und* als Sein und Bewegungsform seiner selbst evident. In der Reflexion auf Vielheit ist allerdings die Einheit oder das Eine insofern maßgebend, als das Mannigfaltige nicht in ihm und von ihm selbst her hinreichend gedacht werden kann, sondern nur aus einer Einheit oder aus einem Einen her und auf dieses hin: das Eine als Prinzip oder Ursprung, durch den und aus dem das Viele ist und in dem es gerade als Vieles erhalten wird; das Eine aber auch als der Grund der immanenten Einheit *des* Vielen oder *in* der Vielheit – die vielen Einheiten oder das mannigfaltige Einzelne sind miteinander zu einer Einheit synthetisiert oder sind als je Einzelne auf ein zusammenführendes Eines schlechthin bezogen. Das Eine als implikativer Grund und als sich explizierender Ursprung des Vielen ist zugleich das ordnend-ver-

sammelnde Ziel aller von ihm ausgehenden und voneinander vielleicht divergierenden Bewegungen.

Das Verhältnis des Einen und Ersten zum Mannigfaltigen zeigt sich als der allgemeine, umfassende Horizont des Verhältnisses von Identität und Differenz, von Ganzheit und Teilen. In ihm läßt sich das Eine als eine in sich differenzlose Einheit, nicht minder aber als eine in sich durch Differenz bestimmte, sie „überwindende“ Einheit denken, oder aber als eine Totalität, die von ihren Teilen oder konstitutiven Elementen her allererst *ist*. Einheit als Relation setzt also die Identität des Einzelnen im Relationsgefüge und die Identität des Bezugspunktes aller Relata voraus.

Ein Spezial- und zugleich Extremfall der in sich relationalen Einheit ist der christliche Begriff der Trinität: Relationalität zwischen den drei ‚Personen‘ des Einen göttlichen Seins stellt einen zeitfreien Prozeß des gegenseitigen – denkenden und liebenden – Inne-Seins dar. Das Eine substantiale Sein schließt sich zur Dreiheit auf – *mira quaedam tam ineffabilis quam inevitabilis in summa unitate ... pluralitas*¹ – und konstituiert sich gerade dadurch als Einheit: Drei-Einheit als absolute, sich selbst gegenwärtige Einheit *vor* jeder Vielheit oder Differenz im eigentlichen Sinne, die das Einzelne in ihr nicht nur unter- sondern primär ab-scheidet und trennt. Das Verhältnis von Einheit und Dreiheit, die nicht als Zahlbegriffe zu denken sind, ist das philosophische Fundament des theologischen Gedankens.

Die Andeutungen über das Verhältnis des Einen als des Grundes und Ursprungs zum Vielen – sei dies als intelligibles, geistiges Sein oder als das Bezugssystem ‚Welt‘ gedacht – treffen vor allem auf die genuin platonische Tradition und auf die von ihr mitgeprägten Philosophien zu. *Platons* Auseinandersetzung mit Parmenides’ Konzeption des Einen in sich relations- und daher differenzlosen Seins und mit Heraklits Gedanke eines in sich gegensätzlichen und zugleich dialektisch sich fügenden Einen – ‚Logos‘ – führte nicht nur zum Begriff des Begriffs, der das vielheitlich Gegebene von dem Einen Bestimmenden her – „definitorisch“ – einsehbar macht, sondern auch zu der Theorie der Idee, die das Mannigfaltige als Seins- und Erklärungsgrund je mit sich identisch sein und denken läßt. Die vorsokratische Frage nach dem Einen, sich in Allem durchhaltenden und fort-

¹ Anselm, Monologion 43 (I 59, 15f Schmitt).

bestimmenden „Anfang“ spitzt sich für Platon im Kontext eben dieser Theorie auf den Begriff eines „voraussetzungsfreien Anfangs“ (arché anhypothetos)² zu, der mit der alle übrigen Ideen ermöglichenden und bestimmenden Idee des Guten identisch ist. Hinweise in den Dialogen und in der indirekten Überlieferung platonischer Philosophie machen den Gedanken plausibel, daß Platons Denken insgesamt durch das „Prinzipienpaar“ ‚Eins (oder Einheit) – Unbestimmte Zweiheit‘ geprägt ist, in dem das Eine als das „Bestimmende“ und „Begrenzende“ dominiert³. Gerade dieses Konzept ist für die umfassende Rezeption der platonischen Philosophie im Neuplatonismus konstitutiv.

Neuplatonisches Denken will zumindest von seinem ausgesprochenen Selbstverständnis her Interpretation vor allem der platonischen Tradition sein⁴. Trotz seiner vielfältigen Anknüpfung an Platon, die bisweilen einer Legitimation des eigenen Gedankens gleichkommt, ist es gleichwohl als eine eigentümliche Umformung der Tradition zu verstehen. Es denkt genuin-Platonisches weiter und radikalisiert es in wesentlichen Aspekten. Dazu gehört vor allem die Intensivierung des Einheitsgedankens: Denken des Einen nämlich ist das zentrale Motiv neuplatonischen Philosophierens, so daß der Terminus ‚Henologie‘ durchaus dessen Grundintention trifft. Phänomene der Vielheit auf eine einheitliche Gestalt oder auf die sie konstituierenden Ideen zurückzuführen, ist ein Akt des Begreifens von sinnlicher Welt und ebenso sehr von intelligiblen Verhältnissen. In diesen aber jeweils das Verbindende und Begründende zu suchen, führt das Denken zu immer intensiveren Formen von Einheit – letztlich in den Begriff und das Sein des reinen, d.h. zeitfreien, absoluten Geistes und in die reine absolute Einheit: das Eine selbst. Dieses – sein „Sein“ und Wirken – ist das einzig Leitende und Bewegende in jeder

² Politeia 510 b 7. 511 b 6. 533 c 8.

³ Hierzu sind die zahlreichen und eindringlichen Publikationen zur sog. „Unbeschriebenen Lehre“ Platons von K. Gaiser und H. J. Krämer zu vergleichen. Bibliographische Hinweise u.a. in Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milano 1982, 418–441.

⁴ Enn. V 1, 8, 12 ff. H. Dörrie, *Plotino – Tradizionalista o Innovatore?* In: *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente* (Accademia Nazionale dei Lincei Anno CCCLXXI – 1974), Roma 1974, 195–201. Deutsch in H. D., *Platonica Minora*, München 1976, 375 ff. Th. A. Szlezák, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel/Stuttgart 1979.

Frage, die sich dem Denken stellt. Denken des Einen ist daher „umfassend“, „universal“; in der Einen Frage nach dem Einen selbst denkt es dessen vielfältige Abschattungen, Spuren und Bilder mit: Es expliziert das Eine als das universale Prinzip, welches *im* Hervorgang des Seienden aus ihm gleichwohl es selbst und in sich – also absolut transzendent – bleibt; es trifft aber ebensosehr das *Eine im Anderen*, d. h. das Eine wirkend in dem von ihm Differenten, weil aus ihm Hervorgegangenen, welches dennoch auf den Ursprung bezogen ist. Dieser Bezug des Seienden auf seinen Ursprung hin *ist* die Wirkung des an sich transzendenten Einen *im* Anderen, so daß das Andere trotz der Vielheit der es konstituierenden Elemente *Einheit* in je verschiedener Intensität ist: ‚*Seele*‘ (Psyché) z. B., ob als Welt- oder Einzel-Seele, muß sich im Sinne Plotins im Modus der Zeitlichkeit auf ihren zeitlosen Grund hin sammeln, sich ihres transzendenten Prinzips als eines ihr immanenten bewußt werden; ‚*Geist*‘ (Nus) hingegen ist auf Grund seiner Zeitlosigkeit intensiver Eines als die Seele; die ihn aus dem Ursprung her bestimmende und zugleich die durch die Vielheit der Ideen in ihm selbst bedingte Differenz fügt ihn durch Reflexion in eine relationale Einheit (Identität *in* der Differenz). In ihr zeigt sich der Ursprung selbst als erste Andersheit. Das *Eine selbst* (Hen) aber ist intensivste Einheit, weil in sich differenzlos und daher ohne innere Relationalität, die durch in sich selbständige Pole bestünde. Die ontologische, d. h. von ihr selbst her als „Seins“-Struktur gedachte Entfaltung der Einheit, aber auch deren je verschiedene Reduktion auf den Ursprungspunkt impliziert einen kosmologischen und einen anthropologischen Aspekt: *Welt* als eine auf das Eine hin zentrierte, nur dadurch sein-könnende Einheit; und das „Eine in uns“ als das eigentliche *Selbst des Menschen*, das sich im Versuch, das Eine selbst zu denken, entfaltet und vollendet. Der universale Zugriff dieses Denkens impliziert daher nicht nur die Struktur des aus dem Einen herkommenden *Seins* insgesamt, sondern – mit diesem – ebensosehr die Gesetzlichkeit des *Denkens* (in Nus und Psyché) und die in ihm begründeten Maximen des *Handelns*.

Die neu-platonische Fortbestimmung des genuin platonischen Einheitsgedankens durch den Entwurf eines vielfach miteinander vermittelten Zusammenhangs von drei in sich seienden, Einheit in je verschiedener Weise repräsentierenden Wesenheiten: ‚das Eine selbst – Geist – Seele‘, wird für Plotin noch deutlicher werden an seinem

Begriff des zeitfreien, absoluten Geistes, in dem die ‚Kategorien‘ des platonischen ‚Sophistes‘ bestimmt sind: sich selbst denkendes Sein als die Einheit von Stand und Bewegung, Identität und Differenz; für Plotin *und* Proklos weiterhin am Begriff eines ‚seienden Einen‘ (gegenüber dem über-seienden, Nicht-Etwas oder „Nichts“ seienden Ersten Einen), das aus der zweiten Hypothese des platonischen ‚Parmenides‘ gewonnen wird – mit dem Geist oder dem in sich differenzierten Bereich des Seins und des Noetischen identisch⁵. Gerade dieser Gedankenkomplex einer seienden und sich selbst denkenden Einheit, mit dem absoluten oder ersten Einen untrennbar verbunden, ist für die *philosophische Theologie* zum stimulierenden Modell einer *Einheit* oder *Identität* des Einen mit dem Sein und dem Geist als der göttlichen Einheit oder Drei-Einheit geworden: Gott als Sapientia oder Logos ist das sich denkende Sein selbst (*ipsum esse*)⁶ und intensivste Einheit zugleich.

Damit ist bereits angedeutet, daß ‚Denken des Einen‘, auch unter den durch die christliche Offenbarung gewandelten Bedingungen für die reflexive Struktur des Glaubens maßgebend bleibt. Deshalb ist es gerechtfertigt, in die Erörterung neuplatonischer Philosophie, die von dem Einen als Denkprinzip ausgehen, Theologie – die theologischen Ausprägungen dieses Gedankens – miteinzubeziehen. Paradigmatisch für eine viel weiter reichende Geschichte stehen im Folgenden mehr oder weniger explizit: Ps.-Dionysius Areopagita, Boethius, Eriugena, der Platonismus von Chartres, Bonaventura, Cusanus, Marsilio Ficino und Pico della Mirandola⁷. – Die *philosophische* Wirkungsgeschichte des neuplatonisch geprägten Denkens des Einen ist vor allem repräsentiert durch Giordano Brunos Versuch der Identifikation mit dem eigenen Selbst durch Reflexion auf sich selbst und Einung mit dem Einen Grund, durch den All-Einheits-Gedanken in Leibnizens Monadologie und Schellings Identitätsphilosophie. Hegels dialektische Logik knüpft an die Konzeption des „seienden Einen“ an; sie erweist sich als eine den Unterschied

⁵ Zu diesen Fragen s.S. 193 ff.

⁶ Vgl. W. Beierwaltes, Platonismus und Idealismus 5–82: „Deus est esse – esse est Deus.“

⁷ Meine Erörterungen zum Identitäts-Begriff bei Augustinus, Marius Victorinus, Meister Eckhart und Cusanus gehören in den Bereich dieser Fragestellung: Identität und Differenz 57 ff. 75 ff. 97 ff. 105 ff. – Speziell auf Eckharts und Cusanus’ Einheits-Begriff hoffe ich in anderem Zusammenhang zurückkommen zu können.

und Widerspruch in sich reflektierende und aufhebende Bewegung, die eine in sich vollendete, absolute Einheit konstituiert: das Eine, welches sich aus seiner anfänglichen Unbestimmtheit durch das Viele hindurch zum mit sich selbst vermittelten Einen fortbestimmt und sich als absolutes Denken selbst hat⁸.

Dialektik als Propädeutik

„Denjenigen nun, welche über die Philosophie urteilen und sich über sie äußern wollen, wäre zuzumuten, daß sie sich auf die Bestimmung der Einheit“ [auch auf „die tiefste und letzte“] „einließen und sich um die Kenntnis derselben bemühten, wenigstens so viel wüßten, daß dieser Bestimmungen eine große Vielheit und daß eine große Verschiedenheit unter ihnen ist“ (Hegel, System der Philosophie, Werke X [Glockner] 470).

Zu der speziell neuplatonischen Bestimmung, das Eine zu denken, mag eine Reflexion über ‚*Dialektik*‘ hinführen, die im Neuplatonismus selbst als Propädeutik fungierte. In dieser Hinführung konzentriere ich mich auf die Konzeption Plotins⁹, die als Paradigma aller letztlich auf das Eine bezogenen neuplatonischen Denkversuche gelten kann. In ihr erprobt und erweist sich die methodisch reflektierteste und die übrigen Bewegungen zum Einen hin integrierende Dynamik des Denkens.

Gemeinsam ist allen Bewegungen zum Einen hin ‚*Abstraktion*‘ von der *Vielheit* und damit auch von den vielfachen Formen von Materie. Entmaterialisierung, Entdifferenzierung, Einfachwerden des Denkens als Konzentration auf Einheit aber vollzieht sich als ‚*ana-*

⁸ Zur Begriffs- und Problemgeschichte: M.E.Stokes, One and Many in Presocratic Philosophy, Cambridge Mass. 1971. W.Beierwaltes, ‚Hen‘ in Reallexikon für Antike und Christentum Bd. 13, für den Übergang der griechischen Metaphysik zur frühen christlichen Theologie. – P.Hadot und K.Flasch, Eine (das), Einheit, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie (Ritter – Gründer) II (1972), 361–377 für Antike und Mittelalter. K.Flasch, Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues, Leiden 1973. – M.Zahn, Einheit, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe (Kringes) II (1973) 320–337, insbesondere für die Neuzeit. – Dort jeweils weitere Literaturhinweise. – Der Problemkomplex ‚Einheit‘ ist systematisch und historisch durchweg im Kontext von ‚Identität‘ zu sehen. Vgl. D.Henrich, ‚Identität‘ – Begriffe, Probleme, Grenzen, in: Identität (Poetik und Hermeneutik VIII), München 1979, 133–186; ferner meine Überlegungen in ‚Identität und Differenz‘.

⁹ Für Proklos vgl. den Abschnitt ‚Dialektik‘ in W.Beierwaltes, Proklos 240–366.

*gogé*¹⁰: das Denken steigt, in sich selbst zurückgehend, in sich selbst auf zu seinem Selbst und zu dessen Grund; es ist dies ein autonomer Akt des Selbst. ‚*anagogé*‘ meint aber auch hinaufführende Anleitung eines Anderen, um in ihm eben diesen autonomen Akt als einen sich weiter entfaltenden anfangen zu lassen.

Diese von der Vielheit abstrahierende, auf Einheit hinführende und zudem noch als Aufstieg charakterisierte Denkbewegung ist seit Platon als *Dialektik* zu begreifen. Eine Reflexion auf diesen Begriff und seinen sachlichen Kontext soll als Paradigma für eine Einübung ins Denken des Einen fungieren. Plotin hat auch für die neue Gestalt ‚*platonischen*‘, d.h. sich auf Platon berufenden Denkens wesentliche Elemente des Begriffs *Dialektik* für seinen eigenen Begriff philosophischer ‚*anagogé*‘ beibehalten und sie auf in sich unterschiedliche Seins- und Einheitsbereiche bezogen. Dabei tritt die Bedeutung der *Dialektik* in der Bestimmung von Begriffen zugunsten einer auf das Sein der Ideen oder des Geistes und auf das erste Prinzip gerichteten *Dialektik* zurück. Zwar bleibt auch *Dihairesis* eine Grundoperation von *Dialektik*, ist jedoch nicht sichtbar relevant für die Einübung in dialektische Verfahren, als deren Resultate die „unteilbaren Begriffe“ (*atoma eidē*) erscheinen. Auf dem, was vor allem in der Ideen-*Dialektik* des platonischen Liniengleichnisses vorgedacht war, insistiert Plotin entschieden: *Dialektik* gehört zwar in den Fragebereich von *Techne* und *Methode*, indem sie erkundet, wie der Aufstieg zu bewerkstelligen sei, jedoch kann sie nicht auf ein dem Denken gewissermaßen äußerliches, jeweils handhabbares „Werkzeug“¹¹ eingeschränkt werden; sie ist vielmehr die dem Denken wesensgemäße innere Bewegungs-Struktur selbst. Als solche ist sie keineswegs bloß *formaler* Natur und hält nicht lediglich „*Theoreme*“ und „*Regeln*“ für ein anderes, „*eigentliches*“ Denken bereit; *Dialektik* ist vielmehr *mit* diesen auf das „*Sein*“ der „*Sachen*“ selbst und so auf deren „*Wahr-Sein*“ gerichtet¹². Die in Prämissen und Syllogismen verfahrenende formale Logik ist daher die notwendige und dem Denken verfügbare Voraussetzung seiner dialektischen Aktivitäten¹³. *Dialektik* durchschaut *im* Gebrauch der logischen Verfahren deren Sinn und Reichweite: das Wahrheitswissen in

¹⁰ I 3, 1, 2. 5.

¹² 5, 13. 18.

¹¹ Ebd. 5, 10.

¹³ 4, 18 ff.

bezug auf das „Sein der Sachen“ impliziert auch das Wissen dessen, *was* logische Setzung *ist* und damit weiß Dialektik, „was (die denkende Seele) setzt und was sie aufhebt, und ob sie das aufhebt, was sie setzt oder ein Anderes, und ob es Differentes oder Identisches ist“, worauf sie sich jeweils konzentriert¹⁴. Obgleich also der adäquate Gebrauch logischer Operationen die Voraussetzung eines adäquaten Funktionierens dialektischen Denkens ist, ist dennoch die Dialektik der sachliche Grund und die Norm der Logik im spezifischen Sinne, wenn man annehmen muß, daß Dialektik an den für die Philosophie zentralen Sachproblemen orientiert ist. In der Funktion dieses Interesses nämlich stehen alle logischen Operationen, deren sich die Dialektik bedient: Zusammensetzen, Verflechten, Trennen, Auflösen¹⁵ – dies in der systematischen Absicht, jeweils das Was einer Sache zu erkennen, im Durchgehen des gesamten intelligiblen Seins die „ersten Gene“, d. h. die alle anderen bestimmenden Ideen zu erreichen, und schließlich im Verflechten und Auflösen des Erkennend Gesehenen in den Ursprung selbst zu gelangen¹⁶. Da die Dialektik also nicht bloßes Organon des Denkens, sondern dessen innere Bewegungsstruktur ist, ist sie zwar nicht identisch mit Philosophie, aber doch deren „wertvollster Teil“¹⁷, weil sie das Denken auf das an und in sich Werthafte hin richtet: Philosophie muß in sich – im Vollzug ihres Wesens – dialektisch sein, um Sein, Nus und dessen „Jenseits“, – das Eine, – denken oder zumindest ausgrenzen zu können.

Dialektik ist demnach als die innere Form der auf das Sein im umfassenden Sinne und auf das Eine zielenden ‚anagogé‘ zu verstehen; im Einen als dem Ursprung und Zielpunkt jeder denkenden Bewegung kommt diese zur „Ruhe“ (ἡσυχία)¹⁸. Es ist dies das gemeinsame Ziel des Denkens aller Menschentypen, die sich überhaupt von einem intelligiblen Sein oder einem intelligiblen Grund in der Form einer hell-hörigen und hell-sichtigen Reflexion betreffen lassen. Im Grunde werden sie hierauf bereits durch eine bestimmte Sensibilität gegenüber der sinnenfälligen Welt verwiesen. – Als Grundgestalten des Menschseins nennt Plotin in diesem Kontext den Musiker, den

¹⁴ 5, 19–21.

¹⁶ 4, 12 ff.

¹⁸ 4, 16 f.

¹⁵ 5, 4 f. 4, 16.

¹⁷ 5, 9. 6, 1.

Erotiker¹⁹ und den Philosophen. Alle drei sind miteinander – freilich in unterschiedlicher Weise – durch Dialektik verbunden. Dies heißt: jeder der drei kann und soll „Dialektiker“ werden²⁰, soll sein eigenes, anfängliches Erfahren oder Denken in ein dialektisches umformen oder aufheben, weil dieses ihm einzig die Erkenntnis oder zumindest die Berührung dessen garantiert, was er anfangs noch unklar, seiner selbst noch unbewußt intendiert, aber immer dringender zu entschlüsseln sucht.

Die Dialektik-Fähigkeit des *Musikers*²¹ beruht in dessen unmittelbarer Faszination durch das Schöne in Tönen, Harmonien, Rhythmen und Figuren. Es muß in ihm das Bewußtsein geweckt werden, daß die im Material sich zeigenden musikalischen Phänomene in einer intelligiblen Harmonie gründen, die *das* Schöne selbst ausmacht, daß also die unsichtbare Harmonie die sicht- oder hörbare schafft oder bedingt²². „Konkrete Musik“ könnte demnach nur als sinnenfällige Darstellung („Repräsentation“) der intelligiblen (transzendenten) Harmonie verstanden werden. Daraus ergibt sich als Postulat für den wahren Musiker, daß er durch die Vermittlung der sinnlich erfahrbaren Rhythmen, Harmonien und Töne auf die „Töne von oben“ achtet²³. Der den Musiker berührende Bereich des Intelligiblen tritt ihm in der Metaphorik des Hörens als ein „Anspruch“ gegenüber, den er auf die ihm zukommende Weise realisiert.

Der *Erotiker*, d. h. der von Eros Bestimmte und Bewegte, ist primär aus seiner besonderen Erinnerungsfähigkeit an das Schöne zu verstehen (μνημονικὸς κάλλους)²⁴. Analog dem Musiker ist des Erotikers Faszination durch die sinnliche Erfahrung des einzelnen Schönen zunächst zu universalisieren; vom Gedanken der universalen Geltung des Schönen her ist sein Blick auf die *nicht*-materielle Wirklichkeit des Schönen zu öffnen: auf die Sitten oder Gesetze, die Wissensformen und die Tugenden, die ihrerseits wiederum den Ansatzpunkt bilden für den Aufstieg zum „Nus“ und zum „Sein“²⁵. Dieser Weg entspricht dem von Platon in Diotimas Rede (im ‚Symposion‘)

¹⁹ Dies entspricht dem bei Platon (Resp. 403 c 6 f.) angedeuteten Bezug zwischen Musischem oder Musikalischem und Eros.

²⁰ I 3, 2, 1 f. 12 ff. 3, 9 f.

²¹ 1, 20 ff.

²² I 6, 3, 28 f. Vgl. Heraklit fg. 54: ἀρμονίη ἀφανῆς φανεροῦς κρείσσων.

²³ V 1, 12, 20.

²⁴ I 3, 2, 2 f.

²⁵ 2, 1 ff. 12 ff.

vorgezeichneten. Plotin differenziert den Gedanken des durch Eros geleiteten Aufstiegs zur Idee (des Schönen) allerdings entschieden: der anamnetische, zur Selbstvergewisserung führende Rückgang der Seele in sich selbst, der Prozeß von Abstraktion und Reinigung, der die Seele selbst zu Logos und Eidos macht und sie letztlich in ihren eigenen Grund, den Geist transformiert, wird zu einem weiten Felde intensiven Theoretisierens. Die genannte Umformung der Seele in Geist aber ist identisch mit ihrem eigenen Schön-Werden. Begründet ist dies in einer weiteren Differenzierung des platonischen Gedankens: der Geist ist selbst als reflexive Einheit der Ideen, als in sich harmonische, reflexiv in sich bewegte und sich durchlichtende Gestalthaftigkeit ‚Schönheit‘ par excellence. Dies aber ist es, worauf Eros als das „Auge der Sehnsucht“²⁶ gerichtet ist. In ihm sieht er zudem die Erscheinungsform des *Einen* als ὑπέροχαλον („Über-Schönes“); das Schöne als Gestalthaftigkeit im höchsten Sinne wird so zum Impuls für ein gestalt-loses Sehen des selbst gestalt-losen Grundes der intelligiblen Schönheit²⁷.

In diesem Kontext ist eine Unterscheidung Plotins evident zu machen, die das Verhältnis von Eros und Geist erläutert. „Geist“ begreift Plotin als zweifach denkende Aktivität: als reines Denken, das sich mit seinen Inhalten identifiziert *und* als intuitives Sichhinwerfen, als einen nicht mehr durch Differenz bestimmten Blick, der *selbst* zum Gesehenen wird. In diesem intuitiven Denken artikuliert sich *liebender* Geist²⁸. Wenn der Geist in der Seele auch zunächst auf den Bereich des Intelligiblen als das Ziel seiner Identifikation bezogen ist, so sieht er in ihm dennoch die lichthafte Erscheinung eines Anderen, in *Allem* Gegenwärtigen – des Guten oder des Einen: letztlich ist es der Ursprung selbst, der als „höheres“ (intensiveres) Licht in seiner eigenen Erscheinung fasziniert und durch den Glanz (φέγγος) oder die „Anmut“ (χάρις) des Schönen als der Selbstvermittlung des Guten einen „angespannten“ (σύντονος) Eros initiiert. Dadurch ist das *als* Schönes erscheinende Gute oder Eine sowohl

²⁶ III 5, 2, 40.

²⁷ Zur Problematik im Ganzen vgl. meine Abhandlung: „Marsilio Ficinos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus“, die auch Plotin als den Vermittler dieses Gedankenkomplexes einbezieht (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., Jg. 1980, 11. Abh.).

²⁸ νοῦς ἐρῶν: VI 7, 35, 24.

begründender Anfang als auch vollendendes Ende des Rückgangs der Seele in sich selbst und ihres Selbstüberstiegs. Plotin charakterisiert den durch Eros geleiteten Aufstieg in der Metaphorik des ‚Phaidros‘: die Seele wird in „den Taumel der Leidenschaft gerissen“, „von Stacheln erfüllt“, „erweckt“, „erwärmt“, „gestärkt“, „wahrhaft beflügelt“ und in der Erinnerungsbewegung an den Ursprung „leichtgemacht“, sie „wird“ selbst „Eros“²⁹. Nur dieser radikal von Eros geprägte Geist der Seele – eben der „liebende Geist“ als die intensivste und in sich einigste Form von Geist – ist imstande, das Denken als die ihm ursprünglich und wesensmäßig-eigene Möglichkeit übersteigend zu negieren und sich so in einer *Ekstasis* mit dem Einen oder Guten selbst zu einen³⁰. Die Einung mit dem Einen als dem „wahrhaft Geliebten“, dem *Gott*³¹ ist ausdrücklich als ein Resultat des Eros benannt: „Die Seele verlangt (ἐροῖ), solange sie sich in ihrem wesensgemäßen Zustand befindet, nach Gott, will mit ihm geeint werden – in einem edlen Verlangen, wie ein junges Mädchen seinen Vater liebt“³². Das Eine oder das über dem Schönen im eigentlichen Sinne seiende Gute ist – und nur so kann der genannte Vergleich als sinnvoll erscheinen – kein abstraktes Neutrum, sondern eine Wesenheit, die von sich aus attraktiv zu wirken imstande ist, die an ihrer Fülle neidlos teilgibt und daher „stärkt“ und „erfüllt“³³, die *selbst* Εἶρος ist, d. h. als das schlechthin Transzendente in sich selbst auf sich selbst bezogen bleibt: „Liebe zu sich selbst“³⁴ und als solche zugleich absoluter Zielpunkt menschlicher Anähnlichung, die sogar als „sanft und zugeneigt und zart“ erfahren werden kann³⁵, die an sich universal gegenwärtig ist, deren Gegenwart aber vom Menschen auch durch Reflexion und Praxis realisiert werden muß. Derartige Realisierung führt letztlich zu einer „Selbsthingabe“ in der Einung³⁶, die nicht als „Selbstdestruktion“, sondern nur als die „Aufhebung“ oder „Erhebung“ in die höchste, d. h. absolute Identität mit sich und dem Ursprung verstanden werden kann. Für die „Liebhaber des Ei-

²⁹ VI 7, 21/22.

³⁰ VI 7, 35, 24 ff. VI 9, 11, 23. Vgl. das Kapitel ‚Henosis‘.

³¹ VI 9, 9, 45 f. 56.

³² VI 9, 33–35.

³³ V 5, 8, 11 ff. VI 7, 31, 30 ff.

³⁴ αὐτοῦ ἔρωσ; VI 8, 15, 1. ἐαυτὸν ἀγαπήσας; VI 8, 16, 13.

³⁵ V 5, 12, 33.

³⁶ VI 9, 11, 23. V 5, 8, 11.

nen“³⁷ erscheint eine derartige Aufhebung in die das Selbst vollendende Selbsthingabe als sinnvolle Konsequenz aus dem vorgängigen Bezug von Eros und dem schlechthin „Liebenswerten“.

Philosoph-Sein ist diejenige Denk- und Lebensform, auf die hin, je verschieden, auch der Musiker und der Erotiker tendieren: die Wendung ins Allgemeine und Intelligibel-Begründende und dadurch in das auf intensivere Weise Seiende und Eins-Seiende bestimmt den Philosophen. Er ist eigentlich (in der Sprache des platonischen Höhlengleichnisses) schon lange „gelöst“ oder befreit, er hat die Trennung nicht zuletzt durch Mathematik als einer Vermittlung des Un-Körperlichen bereits vollzogen³⁸. Es kommt darauf an, daß er die Dialektik als die beschriebene innere Strukturform seines Denkens realisiert und dadurch Philosophie in ihrer höchsten Intensität erreicht. Diese allein ist die Vorbedingung für ein die Reflexivität übersteigendes Sehen des Einen selbst. In ihr erfüllt sich in eigentümlicher Form, was all ihre Vor-Formen apriori leitend bestimmt hat. Eros im Sinne des „liebenden Geistes“ ist in ihr aufgehoben, zum innerlich bewegenden und zum Selbst-Überstieg des Begriffs hinführenden Wesensmoment geworden.

Dialektik hat also eine wesentliche Funktion in der Einübung des Denkens auf Einheit; durch sie überführt sich das Denken aus einer diskursiven, durch zeithaftes Nacheinander bestimmten Form in ein *intuitives* Denken; dieses hat die für jedes Denken notwendige Gegenständigkeit oder die im Zu-Denkenden wirksame Andersheit in höchstmögliche Einheit gefügt. Denkende Einheit dieser Art ist demnach auch zeit-frei und so im strengen – jetzt beschriebenen – Sinne nicht mehr dialektisch³⁹.

Plotin hat dies in IV 4, 1 und 2 in einer die angedeutete Fragestellung umkreisenden Gedankensequenz vorgestellt. Bezogen ist sie auf eine Seele, der bereits die ‚anagagé‘ und damit auch die Transformation in den sie begründenden Nus gelungen ist: Worin sie ist,

³⁷ VI 5, 10, 7.

³⁸ I 3, 3, 2. 5.

³⁹ Dieser von Platons Methoden-Begriff bestimmte Gebrauch von „dialektisch“ ist zu unterscheiden von einem ontologischen Aspekt dieses Begriffes, wenn ich z. B. in „Identität und Differenz“ 31 die durch zeitfreie Reflexion konstituierte Seinsstruktur des Nus aufgrund einer Einheit oder dynamischen Identität von in sich Differentem als „dialektisch“ oder als „dialektische Einheit“ beschreibe.

darin hat sie auch ihre Wirklichkeit oder Wirksamkeit (1,3). Die Antwort auf die spezifische, immer wieder variierte Frage, ob es in diesem Zustand eine *Erinnerung* an ein vormaliges Denken gebe, welches noch nicht diese Form von Einheit erreicht hat, muß konsequent von der Seinsweise des Nus her, *in* dem die Seele jetzt ist und wirkt, beantwortet werden: sie ist aufgrund der die Seele jetzt bestimmenden Form von denkender Einheit des Seins nicht denkbar (allenfalls in späterer Epikrisis: 1,8); die reine Gegenwart des Einzelnen (Zu-Denkenden) im Nus (1,15) läßt auch die Seele ausschließlich in eben dieser Gegenwart sein und denken, läßt sie selbst so sein, wie dasjenige ist, in dem sie „wirkt“. Das reine oder unverwandte (καθαρώς : 1,10; ἀτρέπτως : 2,31) Sein *im* Intelligiblen, *im* Nus oder das *Auf* – Denken – *hin* – Sein kommt einer äußersten Konzentration auf den Gegenstand des *absoluten* Denkens *und* des Denkens der *Seele* gleich, die in diesem Stadium zusammen sind. Die intuitive – im Gegensatz zur diskursiven – Form von Denken, das sich auf alles im Nus Denkbare bezieht, nennt Plotin ἐπιβολὴ ἀθρόα ἀθρόων: ein gedrängtes Sichhinwerfen auf das selbst in Eins „Gedrängte“ (1,19), um die unmittelbare Einheit des Denkenden mit dem Gedachten, die zeitlose Gegenwärtigkeit des Denkens herauszuheben⁴⁰. Negativ, im Blick auf das in Zeit verflochtene Denken, heißt dies: die reine Gegenwärtigkeit des Denkens im Gedachten und des Gedachten im Denken – ἄχρονος πᾶσα νόησις, „zeitlos ist jedes Denken“ (1,12) – schließt „Durchlaufen“, „Übergang“ und dialektische „Dihairesis“ im strikten Sinne aus⁴¹. Der Satz: „Im Nus *ist* (der einzelne Gegenstand des Denkens) bereits zerlegt“ (διήρηται), möchte signalisieren, daß die dialektische Operation der Dihairesis dem jetzigen Zustand der Seele voraufgegangen ist, zudem aber, daß eine Differenzierung im Nus „bereits“ besteht und nicht „erst“ stattfinden müßte. Das intuitive Sich-Hinwerfen ist dem „Festhalten“ an der oder dem „Sich-Stützen“ (ἐναπέρεισις: 1,26) auf die Differenziertheit der Denkgegenstände analog. Daraus erhellt auch, daß das Stadium oder die Lebensform intuitiven Denkens nicht als konturloses Zerfließen in gegenstandslos werdende Gegenstände gedacht

⁴⁰ Eine Einung durch Hinwendung zum Geist, in der es kein „Zwischen“ gibt: IV 4, 2, 27 f.

⁴¹ Ebd. 1, 15 f. 25 f.

werden kann, das zu einer Selbst-Aufhebung des Denkens führte, obgleich es als Einübung in intensivste Einheit durchaus noch vonnöten wäre. – Die Rede Plotins von der reichen Gliederung des Zudenkenden, dem Vielen und dem zugleich Ganzen der Gedanken und des Gedachten⁴² folgt dem Grundsatz, daß Einheit *und* Vielheit, Identität *und* Differenz, der *Bezug* also der Beiden, Voraussetzung von Denken überhaupt ist⁴³. Andersheit ist das artikulierende Moment im und für das Denken. Es unterscheidet das mit sich identische Einzelne von ihm selbst her und verbindet es zugleich *durch* eben diese Unterscheidung mit Anderem, ist zur Integration des jeweils Anderen in die Einheit des Ganzen herausgefordert.

Die sprachliche Formulierung ebenso sehr wie das *präzise* Denken dieser Form von Einheit stößt auf Schwierigkeiten, die auf dem Absehen-Wollen vom geläufigen Zusammenhang von ‚Zeit – Andersheit – Vielheit‘ gründen. Ein dem diskursiven Denken durchaus adäquates zeitliches Früher und Später von Gedanken muß von der Einsicht in die Zeitlosigkeit des in den Nus aufgegangenen Denkens zu einem nicht-mehr-zeitlichen (so gequält die Negation der dem Denkenden immer noch gegebenen Befindlichkeit bisweilen auch klingen mag) Bestehen von Andersheit umgedacht werden: als eine „Ordnung“ oder ein „Rang“ des „Früher und Später“, der in der Differenzierung dennoch „zugleich das Ganze“ sehen läßt; oder als ein „in sich stehendes Vermögen“, welches seine „Spaltung“ im Anderen „wieder“ oder „immer schon“ in seine eigene Einheit des Denkens zurückbezogen hat⁴⁴, analog der im Nus „immer schon“ vollzogenen Dihairesis. Plotin insistiert auf dieser Einheit *in* oder *trotz* der Andersheit als Grundzug eines Nus-Denkens, indem er auf das intensivste Gelingen des Denkens „hier“ (2, 4f) als Analogie zurückverweist: der Rückbezug des Denkenden auf sich selbst ist mit dessen *Selbst* derart intensiv verbunden, daß Reflexion als Modus der Differenz zu einem unmittelbaren Sich-selbst-*Haben* wird (ἔχει ἑαυτὸν: 2,6). Worauf er denkend „wirkt“, das *wird* er; das Selbst *hat* sich gerade nicht in der nicht-denkenden Leere (κενὸς παντός: 2, 10), sondern vielmehr im Denken alles Denkbaren: So ist das Denken

⁴² 1, 21 f. 27: ‚eide‘ als Gliederungsprinzipien. 34. 2, 11. 13.

⁴³ V 1, 4, 30 ff. V 3, 10, 23 ff. VI 7, 39, 5 f. W. Beierwaltes, Identität und Differenz 30f.

⁴⁴ IV 4, 1, 27 ff. 35 f.

und Haben des Selbst identisch mit dem Akt des Alles-Denkens; „wenn er sich selbst denkt, denkt er Alles zugleich, so daß ein solcher im unmittelbaren Blick auf sich selbst und im wirklichen Sehen seiner selbst alles Einzelne als einbegriffen hat, im Blick auf alles Einzelne aber sich selbst als einbegriffen hat“ (2, 11–14). Dieses Spiegel- oder Implikationsverhältnis läßt trotz des Wechsels der Perspektive keinen „Umschlag“, keine zeitliche Veränderung zu, denn „Alles ist er selbst und beide (d. h. das Selbst und das, worauf es denkend als ein „Anderes“ bezogen ist) sind Eins“ (2, 22). Dies gilt von dem Bezugspunkt des Denkens, dem absoluten Nus her mit noch größerer Sicherheit: die Seele wird durch unterschiedliche Wendung auf sich selbst und auf die anderen Denk-Gegenstände nicht „affiziert“, d. h. der Unterschied in ihren Bezügen, der Wechsel der Perspektive bedeutet für sie nicht Aufhebung oder Destruktion der Zeitlosigkeit dieser Bewegungen: „wenn sie rein im Intelligiblen ist, *hat* auch sie das Unveränderlich-Sein; sie ist, was sie ist“ (2, 25 f). Ihre anfängliche Wendung zum Nus, die durchaus Differenz und Auseinander – trotz Bezugs – impliziert, wird zu einer nicht mehr durch Vermittlung differenzierten Einung mit dem Nus selbst (2, 27; 29). Dieser die Seele verwandelnde Prozeß führt jedoch nicht zu einer Aufhebung ihrer Eigentümlichkeit („beide sind Eins und Zwei zugleich“: 2, 29); der Identifikationsvorgang „löscht“ ihr Selbst nicht „aus“, er führt vielmehr zu einer Steigerung des Selbstbewußtseins⁴⁵, sofern diese als vergewissernder Rückgang in dessen Grund, als Bewußtmachung des in ihm unbewußt Wirkenden und als Realisierung seiner zeitfreien, invarianten Fähigkeiten *in* der Zeit verstanden werden muß.

Dialektik und ein Denken, welches sich in der Bewußtheit seines Grundes mit diesem *und* seinen Denk-Gegenständen identifiziert, sind je verschiedene Formen von ‚Denken des Einen‘. Das Eine selbst ist in diesen Formen allerdings nur mittelbar zu denken, sofern es in Allem Grund von deren jeweiliger Einheit ist. So wird vom Einen gedacht, was an ihm überhaupt denkbar ist. Es betrifft dies die Vorstufe der Ausgrenzung aller Kategorialen vom Einen selbst, indi-

⁴⁵ Ebd. 2, 30–32: οὕτως οὖν ἔχουσα οὐκ ἂν μεταβάλλοι, ἀλλὰ ἔχει ἂν ἀτρέπτως πρὸς νόησιν ὁμοῦ ἔχουσα τὴν συναίσθησιν αὐτῆς, ὡς ἐν ἅμα τῷ νοητῷ ταῦτόν γενομένη.

ziert also für das Denken selbst dessen Selbstüberstieg oder dessen Selbstnegation. Insofern ist *Dialektik* und die für den Philosophen unabdingbare Transformation in den Grund des Denkens (Nus) die *Vorstufe zur Einung* („Henosis“) mit dem Einen selbst. Einung mit dem Einen selbst – auch wenn sie nur als „punktueller“ Ereignis zu denken ist – muß andererseits als die Erfüllung dialektischen Denkens und der gesamten Existenz des Denkenden selbst gesehen werden.

Gerade als punktueller Ereignis der Erfüllung trennt Henosis nicht permanent von den gewohnten Lebensbezügen. Damit ist für den Menschen auch kein fortdauernder Zustand anzunehmen, in dem er radikal ‚solus ipse‘ – eingeschränkt und sich abschließend nur Er Selbst – wäre und sich so aus jeder im „normalen“ Kontext sinnvollen Tätigkeit und damit auch aus ethisch relevanten Handlungen beliebig zurückziehen könnte, die sich der aus der Einsicht dialektischen Denkens resultierenden Verantwortung zu stellen haben. Im Blick hierauf dürfte es nützlich sein, die Frage nach dem Welt-Verhältnis platonisch-neuplatonischen Denkens etwas genauer zu erörtern. Dies könnte auch den „Stellenwert“ der später folgenden Überlegungen zu Grundfragen eben dieses Philosophierens mit-klären.

Es gehört zu den weithin verbreiteten Mißverständnissen der Intention des Platonismus, insbesondere aber des Neuplatonismus, daß er mit „*Weltflucht*“ oder „*Weltverachtung*“ identisch gedacht werden müsse. Diese vielfach variierte ‚communis opinio‘ hat ihre Konsequenzen auch für die Einschätzung christlicher Theologie: das Christentum oder die theologische Interpretation der Heiligen Schrift führe da, wo sie mit dem Platonismus, d. h. im Grunde immer mit dem Neuplatonismus, enger verbunden ist, zu einer noch radikaleren Abwendung von dieser Welt, als sie ohnehin schon durch das Neue Testament suggeriert würde. Zu konzedieren ist freilich, daß neuplatonisches Denken nicht gerade einsteht für eine universale Zuwendung zur Welt: zu deren gesellschaftlichem Sein oder politischen Bewegungen. Eine Abwendung von der Welt oder eine nicht vorbehaltlose, kritische Zustimmung zur Welt, wie sie der Neuplatonismus intendiert, ist jedoch nicht umstandslos mit *Weltflucht* oder *Weltverachtung* gleichzusetzen. Freilich möchte ich im Kontext dieser Frage Plotins auch politisch relevante Aktivitäten, seine Absicht z. B., „Platonopolis“ nach dem Modell des platonischen Staates zu gründen,

seine Verbundenheit mit Politikern aus dem Umkreis des Kaisers, die seine Vorlesungen hörten, seine philanthropische Zuwendung zu Waisen und deren Beherbergung und Versorgung in seinem eigenen Hause nicht überbewerten. Der Satz aus Porphyrs Vita Plotini über sein Verhältnis zur eigenen Leiblichkeit, seine Weigerung, von sich selbst ein Portrait machen zu lassen, stehen vielleicht in gewissem Widerspruch zu seiner philosophischen Begründung der ontologischen Struktur von Welt. Diese richtet sich gerade gegen die nicht zu bezweifelnde Welt*verachtung* der Gnostiker. Es ist das nirgendwo eingeschränkte oder gar revozierte Ziel Plotins, den Kosmos als durchweg guten, geordneten und deshalb auch schönen Bereich von Wirklichkeit einsichtig zu machen. *Er* ist das *Abbild* des absoluten oder zeitfreien Geistes, Bild von dessen Harmonie, intelligibler Gestalt und Relationalität und damit auch von dessen Schönheit; das sinnlich Erfahrbare wird zu einem auf das Intelligible verweisenden Symbol, das Begründete ist *in* der Differenz oder trotz der Differenz zu seinem Grunde von der „Art“ eben dieses Grundes. Das Böse oder Schlechte kann in diesem harmonischen Kontext keine Selbständigkeit oder selbstursprüngliche Wirkung haben. – Der Symbolcharakter des Kosmos ist gerade als Ansatzpunkt zu entdecken und zu realisieren für eine Rückwendung des Denkens auf den Grund des Kosmos, wodurch allererst ein Welt-Begreifen möglich wird. Eine derartige Rückwendung ist freilich nicht unmittelbar identisch mit einer *verachtenden* Abwendung, sondern eher mit einer ‚Reduktion‘ des im Sinnlichen sich zeigenden Intelligiblen auf dessen eigenes in sich seiendes Sein. Von daher gesehen wäre allerdings eine Zuwendung zur Welt, die die so gedachte Umkehr apriori ausschliesse und damit das Sein von Welt verabsolutierte, im Sinne Plotins durchaus falsch. Die kosmologische ‚Reduktion‘ und die damit verbundene Rückwendung der Seele auf sich selbst ist eher zu verstehen als eine Abwehr gegen eine zur Selbstaufgabe führende Identifikation mit der Welt, gegen ein Sichverfangen in deren Vielheitsstrukturen und damit gegen ein permanentes Weggeführt-Werden von dem eigentlichen Ziel dieser Bewegung, dem Einen selbst. Rückwendung bedeutet dagegen eine *Verwandlung* des eigenen Selbst *in* dieser Welt, so daß dieses Selbst zur Welt eine andere Einstellung gewinnt, sie nicht als das Erste und Letzte betrachtet, sondern als die erste und uns unmittelbar gegebene Basis der denkenden und exi-