

# Das Problem der Erkenntnis bei Proklos

Autor(en): **Beierwaltes, Werner**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Entretiens sur l'Antiquité classique**

Band (Jahr): **21 (1975)**

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-660838>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## VI

WERNER BEIERWALTES

### DAS PROBLEM DER ERKENNTNIS BEI PROKLOS

« Erkenntnis » ist als ein analogischer Begriff zu verstehen. Er soll die in sich verschiedenartigen Weisen bezeichnen, durch die Sinne und Seele imstande sind, die in sich differenzierte Wirklichkeit, das sinnenfällig Seiende also, dessen intelligiblen Grund und den universalen oder absoluten Grund selbst zu erfassen. Dieses Erfassen ist nicht nur als Resultat zu beschreiben, sondern vielmehr auf seine Ermöglichung hin zu befragen.

Die Ausarbeitung dieser Frage besteht für Proklos in einer Reflexion auf die Vermögen sinnlicher Erfahrung, des reinen Wissens oder Denkens und des nicht-denkenden (transrationalen) Erfassens. Sie werden als eine Einheit gedacht dergestalt, dass sie miteinander als « Stufen » zusammenhängen und Erkenntnis nur in dem Mass an Intensität aktuieren, wie es ihrer je verschiedenen Relation zum Intensitätsgrad des Seins, d.h. der Wirklichkeit insgesamt, entspricht. Der Gedanke der zusammenhängenden Einheit der Vermögen ist also dem Postulat komplementär, dass der in sich differenzierten Wirklichkeit auch eine differenzierte Form des Erkennens entsprechen müsse. Darin ist sowohl ein wertender Aspekt in Bezug auf die Leistung der verschiedenen Erkenntnisweisen impliziert, als auch der Weg und das Telos der Bemühung um Erkenntnis (der Anstrengung des begreifenden Denkens) überhaupt angezeigt : Reduktion des Denkens in sich als Aufstieg, der im Selbst-Überstieg des

Denkens in der Identifikation mit dem universalen Grund, dem Einen selbst, kulminieren soll.

Proklos hat die zusammenhängende Einheit der Vermögen sowie den Weg des Erkennens insbesondere an zwei Stellen (*In Alc.* 244-251 Kreuzer und *De prov.* 27-32 [cap. VIII]) konzis entwickelt; sie sollen der primäre Bezugspunkt der folgenden Überlegungen sein, damit dadurch die spezifisch proklische Konzeption des Problems paradigmatisch deutlich werde.

1. Der allgemeine Horizont, unter dem die Frage nach Wesen und Funktion des Erkennens gestellt wird, ist die Einsicht in die Notwendigkeit, dass das sinnlich fassbare sowie das nur dem Denken zugängliche *V i e l e* auf eine *E i n h e i t* oder letztlich auf die Einheit selbst zurückgeführt werden müsse. Diese Reduktion ist allerdings verschieden von dem platonischen Versuch, das vielheitlich Erscheinende auf die *e i n e* seiende Sinngestalt, die Idee, zurückzuführen und es in ihr begründet sein zu lassen, verschieden aber auch von der aristotelischen Methode, das *e i n e* Allgemeine zu finden, welches die vielen disparat scheinenden Erscheinungen zusammenschliesst und sie so erst als je einzelne *u n d* aufeinander bezogene begrifflich fassbar macht. Freilich sind diese Akte auch im Sinne des proklischen Ansatzes zu leisten; in der speziellen Explikation des Erkenntnisproblems jedoch legt er den Nachdruck darauf, dass Erkenntnis und deren Vollendung das wesentliche Moment in der Anähnlichung des Menschen an Gott sei. Die begründete Behauptung also — von Platon inauguriert und von Plotin universal fortgeführt —, Erkenntnis sei konstitutiv für die Sinnhaftigkeit und für das Glücken der menschlichen Existenz, hat entschieden Vorrang vor der auch isoliert verstehbaren Frage nach dem Begreifen des Einzelnen von einem wie auch immer gedachten Allgemeinen her. Dadurch ist die Vorstellung einer ethischen oder soteriologischen Relevanz von Erkenntnis etwa gegenüber Platon verstärkt, im Sinne Plotins oder des Porphyrios zumindest aufrechterhalten.

Der genannte allgemeine Horizont der Frage — die Reduktion des Vielen auf eine Einheit oder auf die Einheit selbst — ist zu verstehen als eine *Abstraktionsbewegung* (*ἀφαίρεσις*) des Denkens aus dem heraus, was ihm von Natur aus und von seinem Ursprung her fremd (*ἀλλότρια*) ist: das Grenzlose oder Unbestimmte, die Andersheit, die vielfältige Zerstreung in Gegensätze oder in solches, was ohne Wesensbezug nebeneinander zu stehen scheint, also: die Modifikationen der Vielheit « aussen und innen » müssen aufgehoben werden. Aufhebung meint hier, dass durch die Abstraktion die Spur des Einen im Vielen sichtbar gemacht werde. In Bezug auf den Hervorgang des Seienden als einer *ἀπόστασις ἀπὸ τοῦ ἑνός*<sup>1</sup>, durch den und in dem sich das Seiende von seinem Ursprung entfremdet, hat Erkenntnis demnach die Funktion, eben diese Entfremdung zu überwinden, um dadurch trotz der geminderten Präsenz des Einen gerade dieses als den universal bestimmenden Grund bewusst zu machen und bewusst zu halten.

2. Gemäss dem protreptischen Charakter der Stelle aus dem *Alkibiades-Kommentar* setzt Proklos der Reflexion auf die Stufen der sinnlichen und begreifenden Erkenntnis — gut platonisch und plotinisch — die Aufforderung voraus, man müsse die « vielgestaltigen Strebungen » oder « Triebe » und « Leidenschaften » fliehen, die den Menschen auf den Leib hin und damit in reine Äusserlichkeit zerstreuten<sup>2</sup>. Die Dimension der auf Erfahrung von Sachverhalten und auf Einsicht gerichteten Intentionalität im allgemeinsten Sinne wird durch die *Sinnlichkeit* eröffnet. Die Sinne sind zwar für den empirischen Bereich der Wirklichkeit der notwendige Anfang des begreifenden Erkennens, von sich selbst her jedoch sind sie nicht zur konsequenten Fortführung, d.h. zur Interpretation des jeweils erfahre-

<sup>1</sup> *In Alc.* 244, 12 Westerink.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 245, 8 ff.; *De prov.* 27, 8 Boese: <καὶ γὰρ παιδεία> κάθαρσις ἐστὶ ἀμετρίας παθῶν (*purgatio immensurationis passionum*).



nen Eindrucks (der Erfahrung) fähig : « Sie sagen nichts Vernünftiges und Genaueres »<sup>1</sup>. Sie setzen damit das begreifende Denken ihrer eigenen Täuschung aus und vermögen so keine verlässliche Gewissheit über die Wahrheit oder die Natur einer Sache zu vermitteln.

3. Im Akt der Vergewisserung dessen, was von sich aus und hinreichend ein Wissen des Wahren vermitteln kann, müssen zunächst auch die *V o r s t e l l u n g* (φαντασία) und die unverbindlichen, sich selbst nicht durch eine Begründung legitimierenden *M e i n u n g e n* eingeklammert werden. Der Grund zur Epoché beiden gegenüber liegt darin, dass sie eine disparate « Buntheit » im Bewusstsein zulassen, die es diesem gerade verwehrt, sich auf das Teillose und Materiefreie — nach innen — zu konzentrieren. Sie sind auch nicht frei von Gegensätzen : Meinung « kämpft » gegen Meinung, Vorstellung gegen Vorstellung, Sinneseindruck gegen Sinneseindruck. Diese Gegensätze sind nur von einer intensiveren Form der Einsicht her auflösbar oder zumindest verstehbar. Konsequent in der Kontrastierung zum Intelligiblen wird die Dimension der sinnlich zugänglichen Wirklichkeit durch Differenz oder Disparatheit (διαπεφορημένα)<sup>2</sup> charakterisiert, sie ist an sich selbst « zerstreut » (διασκεδάννυται καθ' ἑαυτό)<sup>3</sup> und ohne bestimmende Grenze ; die Einheit des Sinnenfälligen ist nur eine zufällige, seinen Grund und seinen Bestand hat es nicht in sich selbst, sein eigenes « Gutes » oder seine Funktionalität « verlässt » sich selbst (ἐξιστάμενον ἀφ' ἑαυτοῦ)<sup>4</sup>, es ist somit ständiger Wandlung unterworfen und besitzt oder ist nie seine eigene Identität, d.h. rein es selbst. Aufgrund dieser Verfasstheit kann es von sich aus nicht zur Ursache eigentlicher Erkenntnis werden, diese hat vielmehr die Wendung der Seele auf ihre eigene Innerlichkeit zur

<sup>1</sup> In *Alc.* 245, 14 f.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 248, 7.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 248, 10.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 248, 12.

Voraussetzung<sup>1</sup>. Verständlich ist diese Pejorierung der *αἰσθησις* und *φαντασία* von der Tradition des Platonismus her, konträr aber steht sie zur erkenntnistheoretischen Konzeption des Aristoteles und seiner Kommentatoren.

Allerdings darf in diesem Zusammenhang nicht unbeachtet bleiben, dass der Gebrauch des Begriffes *φαντασία* bei Proklos inkonsistent zu sein scheint: Während *φαντασία* in dem diskutierten Zusammenhang lediglich als ein Element des passiven, d.h. die Eindrücke nur aufnehmenden Verstandes gefasst wird<sup>2</sup>, ist sie in anderer Problemstellung durchaus und primär als Substrat oder Form eines *s p o n t a n e n* Aktes zu verstehen. Zu fragen ist, ob und inwieweit die so angenommene Spontaneität der *φαντασία* mit ihrem passiven Element als kompatibel gedacht werden kann. Eine Antwort auf diese Frage gibt die zur aristotelischen differierende Konzeption, *φαντασία* sei *a k t i v e V e r m i t t l u n g*<sup>3</sup>. *Φαντασία* kann im Sinne des Proklos zunächst *νοῦς παθητικός* heißen, weil sie weder reines, durch Sinnlichkeit nicht affizierbares Denken, noch reine «Leidensfähigkeit» oder Rezeptivität ist; sie hält vielmehr von ihrem ontologischen Status her gesehen die Mitte zwischen den «ersten», d.h. apriorischen Erkenntnissen, die das Intelligible oder Zu-Denkende in sich selbst haben und als selbstbezügliche keines von aussen kommenden Incitaments für ihren eigenen Anfang bedürfen, und den «letzten» oder «äussersten», d.h. aposteriorischen Erkenntnissen<sup>4</sup>, den durch die Sinne bedingten Erfahrungen. Die spezielle Funktion der *φαντασία* als einer aktiven Vermittlung wird von dem umfassenden Problemhorizont her evident, dass die Seele oder der Geist in der Seele konstituierender Ursprung der *m a t h e m a t i s c h e n* und somit auch der *g e o m e t r i s c h e n* «Hyle»<sup>5</sup> ist, dessen also, worin

<sup>1</sup> *Ibid.*, 250, 5 ff.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 246, 3: *παθητικὴ νόησις*; *In R.*, II p. 52, 6 ff. Kroll (φ. als *νοῦς παθητικός*).

<sup>3</sup> *In Euc.* p. 52, 3 ff. Friedlein.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 52, 8 ff.; 94, 19 ff.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 13, 6 ff.; 14, 26; 15, 19 ff.; 56, 23.

und wodurch allein mathematisches und geometrisches Sein und Operieren ermöglicht ist. Die diskursive Denkkraft (διάνοια) oder das reine Denken (νόησις) in der Seele verfügen über die seienden Begriffe (λόγοι) oder die Ideen der geometrischen Figuren; diese sind daher im Denken der Seele und durch es ohne Abständigkeit — unvergänglich —, zugleich aber als Voraussetzung für ihre eigene Verräumlichung: τὰ διαστατὰ ἀδιαστατῶς καὶ τὰ μεριστὰ ἀμερίστως καὶ τὰ μεγέθη ἀμεγέθως ἐν ταῖς ἀσωμάτοις αἰτίαις, — τὸ σχῆμα ἀσχημάτιστον<sup>1</sup>. Die in sich gefügte und differenzierte Einheit der seienden Begriffe oder Ideen<sup>2</sup> entfaltet das Denken, indem es sie aus sich « heraussetzt » (ὑπεκτίθεται) in die φαντασία, die zur Aufnahme der Ideen bestimmt ist und darin ihr παθητικός - Sein erweist. Das Heraussetzende oder Hervorbringende (προβάλλειν, προάγειν, ἐξελίττειν, ἀναπλοῦν, ἀνελίττειν)<sup>3</sup> also ist die dianoetische Denkkraft, der aufnehmende Ort dieser Entfaltung aber die φαντασία (τὸ ἐν ᾧ τὸ προβαλλόμενον); nur in ihr und mit ihr zusammen kann sie sich vollziehen.<sup>4</sup> Φαντασία ist so auch begreifbar als der Spiegel des Denkens, das, worin dieses sich abbildet oder verbildlicht. Gerade diese Spiegelung aber ist der Anfang der Selbstreflexion des Denkens. — Die Möglichkeit nun, Wesen und Funktion der φαντασία als aktive Vermittlung zu bezeichnen, gründet darin, dass die Spontaneität der die Ideen des Figürlichen entfaltenden διάνοια sich in ihr selbst fortsetzt, wodurch sie sich als Einheit eines rezeptiven (passiven) und aktiven Elementes erweist: νοῦς παθητικός. Sie « entwirft » oder « projiziert » ihrerseits die in sie hervorgegangenen Ideen oder seienden Begriffe in die Seinsweise der Teilung oder des Raumes und der Gestalthaftigkeit. Aus dem Un-Figürlichen

<sup>1</sup> *Ibid.*, 54, 1-3; 54, 8.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 56, 3 f.: πάντα ἐν πᾶσιν καὶ ἕκαστον χωρὶς (Reminiszenz an Plotins νοῦς-Begriff: z.B. *Enn.* V 9, 6, 3 ff.). Die Seele entfaltet (ἀνελίττειν) die Ideen in ihr selbst: *In R.*, I p. 293, 30-294, 4; συμπτύσσειν: *In Euc.* p. 44, 14 ff.

<sup>3</sup> *In Euc.* p. 56, 15; 55, 3; 56, 18; 55, 1; 55, 3.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 56, 17; 55, 3.

oder Nicht-Gestalthaften, aus der Einfaltung der Differenz in die Einheit wird also Einheit u n d Vielheit<sup>1</sup>, räumliche Gestalt (διάστασις ἀναφαίνεται)<sup>2</sup> d u r c h die «gestaltgebende Bewegung» (μορφωτικὴ κίνησις<sup>3</sup>, τύπος καὶ μορφή νοήματος<sup>4</sup>) der φαντασία. Daher ist φαντασία aufgrund dieses aktiven Elements in ihr als E i n b i l d u n g s k r a f t zu verstehen, indem sie darstellt, versinnlicht, zur anschaulichen Gestalt bringt, oder als «Bild» setzt, was an sich, d.h. im Denken der διάνοια, *quia* Ur-Bild gerade n i c h t Gestalt (ἀμόρφωτος γνῶσις)<sup>5</sup>, oder Gestalt nur eingefaltet (κρυφίως)<sup>6</sup>, im Sinne einer realen Möglichkeit ist: ἀσχηματίστων σχήματα προτείνουσα<sup>7</sup>.

Gemäss der protreptischen oder pädagogischen Bedeutung von Geometrie — die nachhaltige Wirkung von Platons Paideia-

<sup>1</sup> *Ibid.*, 54, 10.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 53, 3.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 51, 21. *In R.*, I p. 235, 18: νόησις μορφωτικῆ; *In Cra.* 129, p. 76, 26 Pasquali: νοῦς μορφωτικός. Ferner *In Euc.* p. 95, 2: ἐκ τοῦ ἀμόρφου εἰς τὸ μεμορφωμένον (πρόεισιν ἢ φ.); *In R.*, I p. 111, 22.

<sup>4</sup> *In Euc.* p. 52, 26; 56, 20 vom παθητικῶς νοῦς = φαντασία: μορφῶν ἑαυτὸν κατὰ πάντα τὰ ἀμόρφωτα εἶδη.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 52, 13.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 56, 13.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 94, 25. — Die Heraushebung der φαντασία aus ihrer engen Verbundenheit mit der δόξα (Arist. *De an.* 428 a 18) und die damit ermöglichte Behauptung, φαντασία sei selbst auch t ä t i g oder gar k r e a t i v, weil formbildende (gestaltende) und nicht nur eine von der αἴσθησις affizierte Bewegung [Bewegtheit] (Arist. *De an.* 428 b 11), ist aus dem Kontext der porphyrischen Erkenntnistheorie verstehbar und besonders in deren Rezeption durch Plutarch von Athen, Synesios und Syrian geschichtlich begründet. Porph. *Sent.* p. 41, 17 Mommert; p. 5, 10: φαντασία vermittelt zwischen νοῦς und αἴσθησις, so dass der νοῦς sich n i c h t o h n e φαντασία aktuieren kann: αἱ νοήσεις οὐκ ἄνευ φαντασίας (geradezu antiaristotelisch formuliert: αὕτη ... οὐ γίγνεται ἄνευ αἰσθήσεως, *De an.* 427 b 15, obgleich diese Tatsache auch durch Porphyrios nicht negiert wird). Plut. von Athen, bei Philop. *In de an.* p. 515, 12 ff.: φαντασία ist begrenzt durch die «Spitze» der αἴσθησις einerseits und durch das Vermögen zu dianoetischem Denken anderseits. Analog zum Punkt, der «identisch» ist, sofern er Eins ist, der aber «different» ist, sofern er in die von ihm (nach «oben» oder «unten») ausgehende Gerade übergehen, also Vieles werden kann, ist auch die φαντασία als «Eins» und «Vieles» zugleich zu begreifen (vgl. Procl. *In Euc.* p. 54, 10): Eins, sofern sie die getrennten Sinneseindrücke zu einer verstehbaren Einheit zusammenführt,



Konzept — muss jedoch die von der *διάνοια* aus in und durch die Einbildungskraft « nach aussen » verlaufende Bewegung wieder umgekehrt werden, d.h. der Deduktion der sichtbaren geometrischen Gestalt muss eine Reduktion auf deren eigentli-

Vieles, sofern sie das (im Bereich des Göttlichen, des rein Intelligiblen) Einfache oder in sich Einige (*ἀπλοῦν ... ἐνιαῖον*) in Gestalten (*τύποι*) oder Formen (*μορφαί*) auseinanderlegt. In dieser Umformung des Idealen, nicht different-Geformten in differente Formen erweist sie sich als « kreative » Tätigkeit, als « symbolisches » oder « symbol »-schaffendes Bewusstsein. — Syrian bestimmt *φαντασία* speziell als « Ort », der das Mathematische oder Geometrische « material » (im Gegensatz zur Intelligibilität oder Idealität des Mathematischen im dianoetischen Bereich der *ψυχή*), also gestalthaft aufnimmt (*In Metaph.* p. 186, 22 ff. Kroll), oder als Tätigkeit, die die geometrischen *λόγοι* (die Figuren aus ihrer nicht-anschaulichen, idealen Wirklichkeit) in die Anschaulichkeit vermittelt: *ἐκτείνειν τοὺς λόγους εἰς φανταστά καὶ διαστατὰ σχήματα καὶ μεγέθη*, so dass durch (eine sich umkehrende) Vermittlung in Anschaulichen die *λόγοι* selbst einsichtig werden können, *In Metaph.* p. 91, 33 ff.; 85, 6 f.; 92, 4 f.: *δι' ἀσθένειαν νοήσεως οὐ δυναμένη τὸ ἀφάνταστον εἶδος ἐλεῖν ἐν τῷ φανταστῷ τοῦτο θεωρεῖ*. — Proklos hat die skizzierten Elemente (aktive Vermittlung, Einheit von Eins und Vielem oder Identischem und Differentem, Transformation des Unanschaulichen in die Anschaulichkeit) in den Begriff von *φαντασία* integriert, der für Konstitution und Erkenntnis des geometrischen Seins die massgebende ontologische Voraussetzung in der menschlichen *ψυχή* ist. Allerdings irritiert die in diesem Zusammenhang angenommene Stellung der *φαντασία*, wenn man der « Stufung » der platonischen « Linie » (*νοῦς — διάνοια — δόξα — αἴσθησις*) folgt, was ja auch Proklos getan hat (*In R.*, I p. 278, 17 ff.; 283, 20 ff.). Danach scheint *φαντασία* zu *αἴσθησις* hinzugefügt zu sein (also: *νοῦς — διάνοια — δόξα — φαντασία — αἴσθησις*) oder aber die Leistung der *δόξα* zu übernehmen. In der Konstitution und Erkenntnis des geometrischen Seins allerdings haben *δόξαι* keine Funktion, oder: *δόξα* ist keine Stufe in dem mathematisch-geometrischen Erkenntnisprozess. — Zu Synesios im Zusammenhang mit Porphyrios, vgl. R. BEUTLER, in *RE* XXII 1, s.v. Porphyrios, 308 f. — Im allgemein erkenntnistheoretischen Zusammenhang Simplicios, *In de an.* p. 212, 26 f. Hayduck: *μέση γὰρ καὶ ἡ φαντασία αἰσθησεώς τε καὶ δόξης*. — Zu den unterschiedlichen Aspekten im Gebrauch der Begriffe *δόξα* und *φαντασία* bei Proklos, vgl. den Beitrag von H. J. BLUMENTHAL in diesem Bande.

Die Frage nach der Möglichkeit, wie und wodurch die der *ψυχή* immanenten Ideen darzustellen sind, der Idee also eine anschauliche Gestalt gegeben werden könne, verweist auf die ein grundsätzlich transzendentes Denken leitende Frage, wie der Begriff sein « Bild » finde, sich in ihm anschaulich und das Bild durch ihn begreifbar mache. Kant hat diese Frage in der Abhandlung über den « Schematismus » entwickelt (*Kritik d. r. Vernunft* A 137 ff.). Dem Begriff ein « Schema » zu verschaffen, ist die Leistung der Einbildungskraft, ein Akt trans-

chen Grund, die Idee, der E n t faltung also muss eine E i n - faltung (συμπτύσσειν) <sup>1</sup> entsprechen. Dies heisst, dass das Denken sich auf sich selbst zurückzuwenden hat, um sich in diesem Akt gerade von der gestaltschaffenden oder verbildlichenden Tätigkeit der φαντασία zu lösen (ἀπολύειν) <sup>2</sup>, von der räumlichen Anschauungsweise sich zu befreien (ἀρπάζοντα ἑαυτὸν ἀπὸ τῶν διαστάσεων), um im Bereich des reinen Denkens die seienden Begriffe oder Ideen der geometrischen Figuren so, wie sie in sich sind, nämlich ἀδιαστάτως zu erkennen. Die Reduktion der durch die Einbildungskraft entworfenen oder dargestellten Figürlichkeit oder Räumlichkeit auf deren ermöglichenden Grund hin ist demnach das Ziel des Geometrisierens. Unter dem Aspekt dieses Zieles <sup>3</sup> werden die Spiegelungen (ἐμφάσεις) der Ideen in der Einbildungskraft dem Denken zum Anlass, eine Wendung von den Bildern weg auf sich selbst zu vollziehen: die Spur des Ur-Bildes im Bild oder die Ordnung und Schönheit der erscheinenden geometrischen Figuren weckt die Intention, den einfaltigen Grund der Vielfalt, die archetypische

zendentaler Synthesis als Vermittlung zwischen reinem Begriff (Kategorie) und reiner Anschauung (Sinnlichkeit). Diese Synthesis der Einbildungskraft ist zwar keine r e i n e Verstandesverbindung, hat aber schon an der Spontaneität des Denkens teil; sie ist intellektuell u n d sinnlich zugleich (wie die φαντασία im proklischen Sinne νοῦς, aber doch παθητικός ist). « Schematismus » ist demnach die Ermöglichung der Anwendung von Kategorien (Verstandesbegriffen) auf Erscheinungen. Im Akt des Schematisierens erst wird die Erscheinung hinreichend begriffen.

<sup>1</sup> *In Euc.* p. 55, 13.

<sup>2</sup> Der hier ausgesprochene Gedanke der Reduktion ist im Text (55, 19-22) intensiviert durch die Odysseus-Metapher: die Geometrie hat die Funktion des Hermes, Odysseus aus den Armen Kalypsos zu befreien... ὄντως τῆς Ἑρμαϊκῆς δόσεως ἔργον, ἀπὸ τινος Καλυψοῦς ἀναγούσης αὐτὴν εἰς τελειότεραν καὶ νοερωτέραν γνῶσιν (bezogen auf Hom. *Od.* V 55-147). Odysseus repräsentiert ganz allgemein die Situation des Menschen, der durch Reflexion und Askese in seine « Heimat », d.h. in den dem Ursprung nächsten Bereich oder durch Einung in diesen selbst « zurückkehren » soll, wenn er « gerettet sein will »: Procl. *In Parm.* p. 1025, 34 ff.; Hermias, *In Phdr.* p. 214, 19-24 Couvreur; Porph. *Antr.* 34, p. 32 Duffy et alii (= Numenius, fr. 33 des Places).

<sup>3</sup> *In Euc.* p. 55, 19: τέλος. Zum Ganzen: 55, 6 ff.



Ordnung und Schönheit in der Dimension der Idee zu entdecken und damit die geometrische Vereinzelnung wieder in ihre konstitutiven dianoetischen Momente aufzulösen (συμπτύξαι τὸ πλῆθος) <sup>1</sup>: « Die Phantasie gewährt der Seele durch die Bilder die Wendung nach innen und die von den Bildern weg auf sich selbst (zurückgehende) Tätigkeit — wie wenn einer sich im Spiegel sieht und, die Fähigkeit der Natur und seine Gestalt bewundernd, unmittelbar sich selbst sehen wollte und eine solche Kraft bekäme, dass er Sehender und Gesehenes zugleich würde » <sup>2</sup>. Diese μεταστάσις ἀπὸ τῆς φαντασίας <sup>3</sup> in den seienden und durch Denken entwerfenden Grund der geometrischen Hyle entspricht — zumindest in der allgemeinen Intention — der Aufforderung im Text des *Alkibiades-Kommentars*, von dem unsere Überlegung ausging und zu dem sie wieder zurückkehrt: φευκτέον τὰς φαντασίας, gerade weil sie « formgebend » sind und von sich selbst her, d.h. wenn man sich in ihre nach aussen gehende Bewegung verfängt, den Rückgang ins Denken inhibieren <sup>4</sup>.

**4a.** Das Resultat dieser Ab- und Umkehr — analog zu Platons « Höhle » die Befreiung vom Schein — ist der Anfang eines begründeten, vom Prinzip her verstehbaren W i s s e n s (ἐπιστήμη), aber auch der Anfang der Erfahrung, dass das Prinzip selbst

<sup>1</sup> *In Euc.* p. 141, 22.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 141, 7-13. Vgl. Porph. *Gaur.* VI, p. 42, 9 Kalbfleisch: τὰς ἐμφάσεις τῆς φαντασίας ὡσπερ ἐν κατόπτρῳ. Spiegel als kosmologische Metapher (Welt ist Spiegel des demiurgischen Intellekts): Procl. *In Ti.*, II p. 80, 16 ff. Diehl. Hierzu kontrastierend Plotin, insbesondere III 6, 13: Materie als Spiegel (= Schein), der allerdings zum Punkt der Umkehr der aus dem Einen herkommenden Bewegung werden muss.

<sup>3</sup> *In Euc.* p. 55, 25.

<sup>4</sup> Es scheint mir akzeptabel, diese Reduktion der anschaulichen geometrischen Gestalt auf deren mathematische Begründung sachlich als einen Ansatzpunkt für die durch Descartes (*Géométrie*, 1637) und P. de Fermat (*Ad locos planos et solidos isagoge*, 1636 abgeschlossen, über den Freundeskreis hinaus erst 1679 zugänglich gemacht) vorgeschlagene analytische Geometrie zu betrachten: deren Grundform ist gerade Reduktion der Geometrie auf Arithmetik oder die arithmetische Lösung geometrischer Aufgaben.

nicht durch affirmatives Wissen fassbar ist. In diesem Wissen sind die sich als Gegensätze widerstreitenden Theoreme in eine Einheit gefügt (ἐνὶ συνδέσμῳ περιλάβωμεν)<sup>1</sup>, weil die einzelnen Elemente des Wissens folgerichtig auseinander entwickelt und auf das einigende und letztbegründende Prinzip bezogen werden. Wissen ist demnach die Entfaltung der dem Seienden immanenten Rationalität sowie der jeweils verschiedenen Sinngerichtetheit des Denkens. Dieses Denken vollzieht sich dianoetisch — diskursiv (διάνοια, διέξοδος), d.h. es entwickelt die Implikate eines Gedankens auf ein Resultat hin und synthetisiert ihn mit anderen — in einem zeithaften Verlauf, wie es dem Bereich der Seele angemessen ist<sup>2</sup>. Die Methode, nach der dieses zur ἐπιστήμη führende Denken verfährt, ist eine Form von *Dialektik*<sup>3</sup>: als Synthesis und Dihairesis (oder Analysis) Übergänge, Beziehungen, Analogien und Differenzierungen aufzeigend<sup>4</sup>. Dialektik als solche ist Prinzip jedes wissenschaftlich gesicherten Wissens, d.h. sie begründet, umfasst und vollendet alle anderen Wissenschaften, indem sie deren « Anfänge eint und in den einen Anfang aller zurückführt »<sup>5</sup>. Sie konstituiert die zeitlichen und sachlichen Anfänge jedes wissenschaftlichen Wissens (also jeder Wissenschaft), indem sie den Weg zu diesem Wissen als Auflösen (Analysis), Scheiden (Dihairesis), Bestimmen und Erweisen sich vollziehen lässt; dieser muss in einer Synthesis oder Synagogé und damit in der Evidenz eines Ganzen enden. Die Analysis ist das Element der dialektischen Methode, das mit Dihairesis zusammen am intensivsten in die Erkenntnis eines Begriffs, einer Idee oder der Verflechtung der Ideen führt. Sie reduziert das Gesuchte auf ein bereits erkanntes Prinzip und erkennt dieses als den Grund des jetzt gefundenen. Im Blick auf das noch

<sup>1</sup> *In Alc.* 246, 10.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 249, 1.

<sup>3</sup> Zu den vielfältigen Aspekten des Problems vgl. W. BEIERWALTES, *Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik* (Frankfurt 1965), 240 ff.

<sup>4</sup> *In Alc.* 246, 16; 248, 17 ff.; *De prov.* 29, 3 f.; 30, 2 f.

<sup>5</sup> *De prov.* 50, 11 ff.

Unerkannte, in der Frage sich Ankündigende, zerlegt das auflösende Denken jedes Seiende begrifflich in seine ursprünglichen, es konstituierenden Elemente, indem es vom Gegründeten zum Grund, vom Zusammengesetzten zum Einfachen, vom Teilhaften zum Allgemeinen zurückgeht<sup>1</sup>. So gelangt es zum Ursprung jedes Seienden und jedes Begriffs selbst, zur Idee. Dialektik ist also die Fähigkeit, das Sein der Idee und deren Wahrheit zu sehen: θεωρητικὴ τῶν ὄντων καὶ κριτικὴ τῆς ἀληθείας δύναμις<sup>2</sup>. Im Erreichen des Seins der Idee werden Analysis, Dihairesis und Synthesis, Bestimmung und Beweis zu einer Vorübung für das « einfachste Denken » (ἀπλουστάτη νόησις)<sup>3</sup> der Seele herabgesetzt, aber auch als notwendig vorausgesetzt; dadurch ist der Übergang des dianoetisch-diskursiven Denkens in die höhere Seins- und Denkontensität, in den νοῦς markiert. Der Zugang zum Sein der Idee impliziert die Möglichkeit des Denkens, jede einzelne Idee durch ihre Verflechtung mit anderen Ideen in ihrer Identität und Differenz festzuhalten. Indem dialektisches Denken das System der idealen Beziehungen erkennt, thematisiert es bereits den einigenden Grund und Ursprung eben dieses Systems. Hieraus wird die enge Zusammengehörigkeit von Idee, System und Dialektik deutlich: Wenn die Idee nicht als in sich seiender Sinn und als seiender Grund ihrer eigenen Vorläufigkeit im diskursiven (zeitlichen) Denken gedacht wird, ist Philosophie als Vollzug der dialektischen Methode und dies heisst als Wissenschaft nicht möglich. « Wenn die Ideen nicht sind, werden auch nicht die Begriffe der Dinge in uns sein; wenn aber die Begriffe der Dinge in uns nicht sind, werden auch die dialektischen Methoden nicht sein, gemäss denen wir das Seiende erkennen, 'und wir haben nichts, wohin wir das Denken wenden könnten' »<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *In Parm.* p. 982, 25 Cousin.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 990, 10 f.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 994, 11 f.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 982, 30-36 (vgl. Plat. *Parm.* 135 b 8).

4b. Vor einer Erörterung des Denkens auf der Stufe des νοῦς sei die Funktion der Sprache als Instrument des dialektischen Zugangs zur Idee durchdacht. Die Worte oder die Benennungen (ὀνόματα), die erst in ihrer Gesamtheit, nach logisch-grammatischen Regeln zu Sätzen verbindbar, als System oder als die Sprache verstanden werden könnten, die Worte also, nicht der Satz, sind das zentrale Element der Sprache. Weil sich Denken und Erkennen nur in innerem oder äusserem Sprechen vollziehen kann, wird die Richtigkeit (ὀρθότης) der Worte oder Benennungen zum primären Kriterium der (möglichen) Richtigkeit oder der Wahrheit des Erkennens. Die Sprachskepsis Platons, nach der auch die bedingt-mögliche Richtigkeit oder Ähnlichkeit (ὁμοιότης) der Benennungen zu den benannten Sachen nicht für eine Idee-Erkenntnis zureicht, weicht bei Proklos einem euphorischen Vertrauen in die Sprache, das eigentlich nur durch die Sprachlosigkeit des universalen Prinzips und durch die Unmöglichkeit, dieses in Sprache zu fassen, gedämpft wird. Charakteristisch hierfür ist das als ungebrochen, freilich durch Analogie differenziert gedachte Verhältnis von Sache — Denken — Sprache (Benennung). Die Benennung ist — Platon nun ohne Einschränkung wörtlich genommen — ein « belehrendes und das Sein (oder Wesen) der Sachen zeigendes und unterscheidendes Werkzeug »<sup>1</sup>.

Damit ist sowohl die sinnvermittelnde, kommunikative Funktion der Benennung gemeint (« belehrend » ist zugleich auch « dialektisch », d.h. der dialektisch Verfahrende ist durch den richtigen Gebrauch der Benennung im Gespräch gekennzeichnet)<sup>2</sup>, als auch die der Vermittlung im Denken vorgängige Erschließung des jeder Sache immanenten Sinnes. Die fundamentale Voraussetzung dafür, dass die so verstandene instrumentelle Funktion der Sprache auch jeweils ihr Telos —

<sup>1</sup> *In Cra.* 48, p. 16, 12 f.: ὄργανον ... ἐστὶν διδασκαλικὸν καὶ ἐκφαντορικὸν τῆς τῶν πραγμάτων οὐσίας (nach Plat. *Cra.* 388 b 13 f.); *ibid.*, p. 16, 24: διακριτικὸν; cf. p. 20, 19 f.

<sup>2</sup> *In Cra.* 26, 20; 27, 1 f.



ἐκφαίνειν τὰ πράγματα<sup>1</sup> — erreichen kann, ist die offenbar nicht weiter in Frage zu stellende Annahme, die Benennungen bestünden von « Natur » (φύσει), seien also nicht willkürlich vereinbartes Zeichen, sondern « mit den Sachen verwandt und deren Natur zugehörig »<sup>2</sup>. Der ursprüngliche « Gesetzgeber » (νομοθέτης) der Sprache ist göttlicher Natur: der δημιουργός<sup>3</sup> hinterlässt bei der Konstitution des Kosmos Benennungen als Spuren und Bilder seines Wesens und Wirkens in ihm, für den Menschen vor allem zugänglich in den vom Gott gesetzten Götternamen oder « göttlichen Namen »<sup>4</sup>. Weil im Bereich des Göttlichen begreifendes Denken und Benennen (im Gegensatz zum zeitlich-menschlichen Bereich) identisch sind<sup>5</sup>, kann der Konstitutionsakt von Welt durch den Demiurgen als Sich-Aussprechen des Denkens verstanden werden: Konstitution von Welt geschieht demnach als Selbstdarstellung des göttlichen Denkens (der im göttlichen Denken vorherseienden Ideen) im Wort oder im Akt des Benennens. « Durch das Benennen selbst setzen (die Götter) die Dinge »<sup>6</sup>. — Durch die Formulierung des

<sup>1</sup> *Ibid.*, 17, 26.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 16, 19; 15, 1 ff.; 6, 18 f.: φύσει ἄρα τὰ ὀνόματα.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 19, 25 f.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 30, 8 ff.; 31, 29 ff.; 32, 18 ff.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 33, 7 ff.

<sup>6</sup> *In Ti.*, II p. 255, 21 ff. Vgl. hierzu W. BEIERWALTES, *Proklos*, 148 ff. — Abgesehen von der christlich-theologischen Tradition der Sprachphilosophie, für die der Zusammenhang von Kosmogonie und Sprache konstitutiv ist — *in principio* [i.e. *in verbo*] *fecit deus caelum et terram* — (für Augustinus z.B. vgl. die nächste Anmerkung), ist in der mystischen Sprachtheorie der *Kabbala*, z.B. im Buch *Jezira* und bei seinen mittelalterlichen Kommentatoren, der Gedanke massgebend geworden: das Wesen der Welt sei Sprache, das Erschaffene sei durch und als Sprache, die Elemente des Namens des schaffenden Gottes seien die Siegel, die an der Schöpfung angebracht seien, ihren Zerfall zu verhindern. Hierzu: G. SCHOLEM, *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala*, in *Judaica* III (Frankfurt 1973), 7-70, bes. 21 ff. Ohne diese entschieden theologischen Voraussetzungen ist auch die Sprachtheorie Walter Benjamins nicht denkbar, der den Schaffensakt Gottes outriert als Setzen der Namen für die Dinge versteht. « Gott machte die Dinge in ihren Namen erkennbar. Der Mensch aber benennt sie massen der Erkenntnis » (*Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, *Angelus Novus*, Frankfurt 1966, 17).

durch den Demiurgen Benannten und im Benennen Konstituierten führt die menschliche *διάνοια* die Spur wieder auf ihren Ursprung zurück (*ἀνάγειν*)<sup>1</sup>. In der so gedachten theologischen Grundlegung der Elemente von Sprache wird die *φύσει/νόμω*-Antithese völlig eingeebnet: die Benennungen sind *a u c h νόμω*, nicht aber aufgrund irgendeiner beliebigen Vereinbarung oder eines Brauchs (*νόμος*) oder durch beliebige Setzung (*θέσει*), sondern aufgrund des «ewigen und gemäss *z e i t f r e i e n* Ideen (Begriffen) bestehenden Gesetzes (*νόμος*)»<sup>2</sup>. Der Demiurg hatte ja im Akt des benennenden Schaffens die seiende «Gesetzlichkeit» der Sache selbst, also deren Ideen, «im Blick».

Die im Vergleich zur göttlichen eingeschränkte Fähigkeit des Menschen zu Benennung oder zu Sprachbildung gehört seiner allgemeinen Fähigkeit zum *B i l d a n* (*εἰκαστική δύναμις*)<sup>3</sup>. Im Sinne einer *τῶν ὀνομάτων ποιητική τέχνη*<sup>4</sup> bildet sie das Sein oder Wesen der Sache im Wort ab<sup>5</sup>, realisiert also die unaufhebbare Verbindung von begreifendem Denken und seiender Sache in einem Bild. Dem Gedanken, dass das Wort *B i l d* oder *Abbild* der seienden Sache ist<sup>6</sup>, ist impliziert, dass das Wort nicht nur eine Fiktion des Verstandes oder zeichenhaftes Resultat eines reinen Gedankens ist<sup>7</sup>, sondern dass es vielmehr im Bild die Sache selbst — freilich analog — zur Erscheinung bringt (*ἐκφαντορικόν*), also eine durch das Denken vermittelte Aussage über das Sein der Sache, die als *Ur-Bild* des Bildes

<sup>1</sup> *In Cra.* 20, 17 ff.; 34, 10. Sachlich nahe steht dem der Gedanke Augustins, dass das endliche Wort Antwort sei auf die worthafte Struktur des im WORT geschaffenen Seienden. Siehe W. BEIERWALTES, Zu Augustins Metaphysik der Sprache, in *Augustinian Studies* 2 (1971), 188 f.

<sup>2</sup> *In Cra.* 18, 14 f.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 18, 29.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 18, 27.

<sup>5</sup> *ἀπεικονίζεσθαι*: *In Cra.* 19, 17.

<sup>6</sup> *In Parm.* VII, transl. G. de MOERBEKE, in *Plato Latinus* III (London 1953), 52, 9 f.: (*nomen*) *est imago rationalis rei*.

<sup>7</sup> *In Parm.* p. 752, 26 ff.; 753, 21 ff.



fungiert, darstellt<sup>1</sup>. Indem das Wort als Bild das Sein einer Sache zur Erscheinung bringt (δήλωμα τοῦ πράγματος, Plat. *Cra.* 433 d) und es dadurch anderen mitteilt (διδασκαλικόν), « u n t e r - s c h e i d e t » es zugleich das Sein einer Sache jeweils von einer anderen (διακριτικόν) — eine für eine adäquate Erkenntnis notwendige Vorbedingung. Scheidung von In-sich-Abgegrenztem, Unterscheidung von als solchen erkannten Identitäten, macht andererseits allererst einen B e z u g möglich, der die Einzelbenennungen zu einem λόγος verbindet. Es liegt in der Konsequenz der Vorstellung, Wort sei Abbild der Sache, dass die W a h r h e i t eines S a t z e s als Übereinstimmung oder Übereinkunft mit dem darzustellenden Sachverhalt gedacht wird. Auch die Sätze also sind Abbilder von Gedanken oder Sachen<sup>2</sup>. — Verständlich wird aus diesem Theorem auch, dass dem von Platon ironisierten Etymologisieren eine für das Verständnis der Sache ungemein aufschliessende, also durchaus eine E r k e n n t n i s - F u n k t i o n z u g e d a c h t wird. Typologisch gleich verfährt ein Denken, nach dem — kryptogam-theologisch — nicht der Mensch, sondern « d i e S p r a c h e » als ein quasi- numinoses, dem christlichen ΛΟΓΟΣ entfremdetes und dennoch von ihm lebendes « Sprachwesen » spricht, welches das in ihm — « Haus des Seins » — verborgene « Sein » zu « ereignen » vermag. Auch hier blieb Platons Skepsis und Kritik ohne Konsequenz.

**4c.** Der Zusammenhang von φαντασία mit διάνοια als der diskursiven Form des Wissens betrifft, wie ich gezeigt habe, die Projektion des Geometrischen aus dem Bereich der begründeten und begründenden Ideen in dessen räumliche Darstellung, also die Veranschaulichung oder den « Schematismus » der Idee. Damit ist auf den Sachverhalt verwiesen, dass das Mathematische insgesamt, von dem das Geometrische « ein Teil » ist<sup>3</sup>,

<sup>1</sup> In *Cra.* 16, 25 ff.

<sup>2</sup> *Theol. Plat.* V 18, p. 284, 11 Portus ; In *Alc.* 22, 10 f.

<sup>3</sup> In *Euc.* p. 48, 10.

dem dianoetischen Denken zugänglich ist oder dass diesem der Bereich des mathematischen Seins, so wie es in sich ist, d.h. in seiner das mathematische und geometrische Operieren allererst begründenden Form, entspricht<sup>1</sup>. Gerade als Gegenstand der *διάνοια* und damit als Aktionsbereich der dialektischen Methode (neben Analysis, Dihairesis etc. die hypothetische Dialektik)<sup>2</sup> leistet die Mathematik den Übergang des dianoetischen Denkens in die *νόησις* oder in den *νοῦς*, d.h. in das reine Denken der Ideen. Ganz im Sinne Platons heisst es deshalb im *Euklid-Kommentar*: «Die Mathematik bereitet unser Denken und das Auge der Seele auf die Abkehr von hier vor... Das Auge, von anderen Beschäftigungen geblendet und verschüttet, wird einzig von der Mathematik wieder belebt und erweckt zur Schau des Seins, von den Abbildern zum Wahren und vom Dunkel zum geistigen Licht hingewendet und gänzlich von der Höhle und den in ihr das Werden wirkenden Banden und den Fesseln der Materie auf das unkörperliche und teillose Sein hingespant»<sup>3</sup>. Während im Zusammenhang mit der *φαντασία* die Bewegungsmöglichkeit des Mathematischen «nach aussen» deutlich wurde, zeigt sich jetzt dessen Bewegungsintention «nach innen» und «oben». In dieser doppelten Verweisung, jetzt in dem Impuls an das Denken, die Bewegung des Transzendierens auf eine immer einheitlichere Form des Seins und endlich auf dessen Einen und einigenden Grund hin fortzusetzen und zu intensivieren, wirkt sich der ontologische Mitte-Charakter des Mathematischen aus. Gerade weil Mathematik im sinnlich Anschaubaren wie keine andere «Erscheinung» das invariable Sein der Idee präsent macht, bewirkt sie in besonderem Masse die W i e d e r e r i n n e r u n g d e s D e n k e n s : ἡ τῶν

<sup>1</sup> *Ibid.*, 53, 22 ff.; 54, 27 ff.; *De prov.* 29, 1 ff.

<sup>2</sup> W. BEIERWALTES, *Proklos*, 253 ff.

<sup>3</sup> *In Euc.* 20, 15-26.

αἰδίων ἐν ψυχῇ λόγων ἀνάμνησις<sup>1</sup>. Μάθησις im umfassenden Sinne, also Lernen oder Wissen des Grundes, des eigentlichen Seins oder des Wesens, entspringt einzig aus der Selbstvergewisserung der denkenden Seele in Bezug auf die in ihr seienden, d.h. entdeckbaren Begriffe von Ideen. Diese Erinnerung an das eigene Erkenntnis-Potential wird zwar von den Erscheinungen initiiert (ἀνεγειρομένη μὲν ἀπὸ τῶν φαινομένων), geleistet jedoch wird sie « innen von dem sich auf sich selbst zurückbeziehenden Denken » (προβαλλομένη δὲ ἔνδοθεν ἀπ' αὐτῆς τῆς διανοίας εἰς ἑαυτὴν ἐπιστρεφομένης)<sup>2</sup>. Erinnerung ist möglich, einmal weil die Seele apriori, d.h. v o r aller sinnlichen Wahrnehmung gemäss ihrer S e i n s struktur, das Wissen der Ideen in sich selbst h a t (προεἰληφεν)<sup>3</sup>, zum andern weil in der sinnenfälligen Erscheinung das Ur-Bild als Bild oder Spur vorscheint. Der Gesamtakt der Erinnerung vollzieht sich daher im A u s - g a n g von der Erscheinung und im R ü c k g a n g des Denkens auf sich selbst, also in der Selbstvergewisserung der « idealen » Struktur der Seele. Die Abstraktionsbewegung aus der Sinnlichkeit heraus macht so im Denken das evident (= wieder bewusst), was in ihm immer schon « seienderweise und verborgen »<sup>4</sup> i s t. Wiedererinnerung ist demnach identisch mit Rückgang des Denkens vom Teilhaften auf das Teillose (hält man das Teilhafte für eigentliche Realität, so schliesst man sich von der Möglichkeit des « Rückgangs in uns » aus, inhibiert also die als Voraussetzung für das Wissen zu leistende ἀνάμνησις), vom Gestalthaften in die « gestaltlose » Erkenntnis, von der affizierten in die nicht-affizierbare oder invariable (einzig durch Denken

<sup>1</sup> *Ibid.*, 46, 16; 46, 10-13: τότε κατ' αὐτὴν (sc. διάνοιαν) γινώσκειν τοὺς ἐν αὐτῇ δυνάμεθα λόγους, καὶ ἐπιστήμονες εἶναι κατ' ἐνέργειαν καὶ γνῶσιν τὴν οὐσιώδη προβάλλειν. Zum sachlichen Kontext dieses Problems, vgl. J. TROUILLARD, Réminiscence et procession de l'âme selon Proclus, in *Rev. Philos. de Louvain* 69 (1971), 177 ff.

<sup>2</sup> *In Euc.* 45, 10-12.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 45, 24. Vgl. Syrian, *In Metaph.* p. 95, 36: κατ' οὐσίαν ἡ ψυχὴ προεἰληφε πάντων τοὺς λόγους.

<sup>4</sup> *In Euc.* p. 46, 1.

aktive) Wirklichkeit<sup>1</sup>. Das für Erkenntnis konstitutive Apriori liegt also im Zielbereich des Rückgangs, welcher jeweils zum Mass oder Kriterium für die Wahrheit einer Erkenntnis wird — « die Seelen entwerfen (von) innen das Wissen und korrigieren das Unvollkommene der Erscheinungen »<sup>2</sup>. — Das Mathematische nun steht in emphatischem Sinne für alles Seiende, das auf die Idee zurückverweist; seine Funktion ist deshalb auch prononciert die der Wiedererinnerung: « es aktiviert die uns angeborene Erkenntnis, weckt das reine Denken, reinigt (überwindet) vom dianoetischen Denken, es macht die in uns gemäss ihrem Sein vorhandenen Ideen manifest, befreit (deshalb) von Vergessenheit und Unwissen nach dem Willen des Gottes, der in Wahrheit Hüter dieser Wissenschaft ist,... der die Seelen auf den νοῦς hinbewegt,... durch wissenschaftliche Untersuchung sie auf sie selbst zurückführt »<sup>3</sup>.

5. Bei der Frage nach dem möglichen und vom Ziel der Dialektik her notwendigen Übergang aus dem Wissen (ἐπιστήμη oder διάνοια) in das reine Denken — Ansatzpunkt ist die Berührung mit der Idee durch analytisches oder diairetisches Verfahren —, noch mehr aber bei der jetzt skizzierten Frage nach der Bedeutung der ἀνάμνησις wird evident, dass die Voraussetzung für eine wahre und umfassende Einsicht in die Dimension der Ideen und das Medium derselben die Selbstreflexion des Denkens ist. Dies ist die Stufe, die die Seele im Transzendieren ihrer selbst als νοῦς oder νόησις (*intellectus*), als reines Denken erreicht und aktiviert. So wird die Inwendigkeit des Denkens zum Anfang von dessen Selbstvergewisserung, Selbstüberprüfung oder seiner Selbsterkenntnis. Ἡ πρὸς ἑαυτὴν ἐπιστροφή γνῶσις ἐστὶν ἑαυτῆς<sup>4</sup>: Ver-

<sup>1</sup> *Ibid.*, 46, 6 ff.

<sup>2</sup> *In Alc.* 250, 7 f.

<sup>3</sup> *In Euc.* 46, 20-47, 4.

<sup>4</sup> *In Ti.*, II p. 286, 32. Zur philosophisch bedeutsamen Geschichte des Delphischen Imperativs, vgl. P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même de Socrate à St. Bernard* (Paris 1974); für Proklos auch W. BEIERWALTES, *Proklos*, 15; 94; 128; 161; 269; 276 ff.



gewisserung oder Erkenntnis des eigenen, eigentlichen Selbst des Menschen, d.h. des S e i n s des Selbst, dessen rationaler und transrationaler Möglichkeiten. — Das Phänomen der Selbstreflexion des endlichen Denkens habe ich in meinem *Proklos*-Buch (277) folgendermassen beschrieben : « Grund der Möglichkeit, dass das Denken sich selbst auf sich selbst zurücknimmt, ist seine Immaterialität <sup>1</sup>. Durch seine Teilhaftigkeit ist dem Körper ein Selbstbezug nicht möglich ; Selbstbezug des Körpers wäre lediglich eine Addition von Teilen. Selbstbezug des Denkens aber ist der Vollzug des Wesensaktes von Denken, das sich selbst zu denken, seiner selbst bewusst und gewiss zu werden vermag, indem es sich von allem ausser ihm selbst Seienden trennt. Das Sich-selbst-Denken des Denkens ist jedoch nicht Aufhebung von ursprünglicher Einheit in die Entzweiung mit sich selbst, durch die das Denken (wesenhaft von sich selbst verschiedener) Gegenstand seiner selbst würde, sondern vielmehr das Bewusstwerden einer in seinen Momenten unterschiedenen Einheit, die sich als Ein Akt vollzieht. So fügt sich nicht Teil zu Teil, sondern das Ganze zum Ganzen <sup>2</sup>, wie das Zurückgehende und das Ziel des Rückgangs Eines werden, was sie implicite immer schon sind. Der Rückgang ist lediglich die Entfaltung oder Darstellung dieses ursprünglichen Eins-Seins. Die f r e i e Entfaltung dieser Einheit aber geschieht nur in der Freiheit vom 'Nach-aussen-Schauen' <sup>3</sup> und von einem der Selbstreflexion fremden Tun » <sup>4</sup>.

In ihr, also auf der Stufe des reinen, nur auf sich selbst gerichteten, von keiner Äusserlichkeit zu fördernden oder gar abhängigen Denkens ist die Einsicht in die Ideen möglich : in

<sup>1</sup> *Elem. theol.* 15, p. 16, 30 Dodds. Die Umkehrung gilt ebensosehr : Körper ist zu einer Selbstbezüglichkeit (ἐπιστροφή) von sich selbst her nicht fähig. Aristotelischer Ausgangspunkt : *De an.* 430 a 3 f.

<sup>2</sup> *Elem. theol.* 15, p. 18, 2.

<sup>3</sup> *In Alc.* 14, 4 f.: ἀπὸ τῆς εἰς τὰ ἔξω βλεπούσης ὁρμῆς ; 21, 3 : ἀπὸ ... τῆς ἔξω φερομένης ζωῆς.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 14, 5 : ἀλλοτριοπραγμοσύνη.

das einfache, teillose, invariable Sein, welches auch nur durch den « einfachen Hinblick » (ἀπλαῖς ἐπιβολαῖς, <sup>1</sup> *adiectionibus... velut autopticis*) <sup>2</sup> adäquat erfassbar ist, d.h. durch ein Denken, dessen Intentionalität nicht durch den notwendigen Überschritt in einen Bereich anderer Seinsintensität gestört wird (Subjekt-Objekt-Verhältnis), vielmehr ganz bei ihr selbst bleibt, weil Denkendes und Zu-Denkendes in der Dimension des reinen Denkens eine dynamische Identität ausmachen. *Et enim ille videns intellectualia, magis autem ens, una, inquit, epibole (id est iniectio vel intuitu) et attactu intellectuum se ipsumque intelligentem et illa in se ipso entia conspicit, propter quod et intelligit que est, et quod intelligens est simul intelligit, cognoscens et se ipsum quis est* <sup>3</sup>. Diese Erkenntnis des Seins der Ideen i n o d e r d u r c h Selbst-reflexion des Denkens kann folgerichtig (im Sinne des zu explizierenden Erkenntnisprozesses) als wesentliche Veränderung des Denkens verstanden werden: das Denken der Seele erhebt sich in den Geist, d.h. sie w i r d Geist (*anima fit et ipsa intellectus*)<sup>4</sup>. Dies meint freilich nicht, dass sich die Seele in den a b s o l u t e n,

<sup>1</sup> *Ibid.*, 247, 5 ff.

<sup>2</sup> *De prov.* 30, 4. Zum Terminus ἀπλαῖς ἐπιβολή, vgl. R. KLIBANSKY, in *Plato Latinus* III (London 1953), 92 f., im Gegensatz etwa zu ἡ κατὰ συλλογισμὸν ἐπιβολή. Sachlich analog ist der plotinische Gebrauch dieses Begriffes im Sinne einer Aufhebung der Differenzstruktur des zeithaften Denkens und Sprechens: III 8, 9, 21 f. (ἐ. ἀθρόα); IV 4, 1, 20; VI 7, 35, 21; 39, 1 f. Vgl. auch V 8, 6, 1. Nennt man dies « Intuition » oder « intuitives Denken », so mischt man ein psychologisches Element mit ein, das für Plotin und Proklos zumindest für das Idee-Denken und für das Selbstdenken des zeitfreien Geistes auszuschliessen ist.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 30, 14-18. Wenn sich das Denken sich selbst denkend seiner « idealen » Struktur vergewissert, dann vollzieht es eine doppelte Reflexion: es denkt nicht nur die Ideen, es weiss auch, d a s s es sich i m Denken der Ideen selbst denkt: *propter quod et intelligit que est, et quod intelligens est simul intelligit*. Vgl. auch *Elem. theol.* 168, p. 146, 21-23: ἅμα ἄρα ἄμφω οἶδε, καὶ τὸ νοητὸν καὶ ὅτι νοεῖ ἐκεῖνο καὶ νοεῖται ὑφ' ἑαυτοῦ νοοῦντος. Plot. II 9, 1, 34 ff.: in der Formulierung νοεῖν ὅτι νοεῖ muss der eine Akt des « wahren Geistes » ausgesprochen sein, sozusagen Erläuterung dessen, was das Denken des Geistes als ganzes ist (Z. 47 ff.).

<sup>4</sup> 30, 19. Die den *intellectus* von *scientia* unterscheidenden Momente: 30, 2-14; 20-23. Dieser Text ist dem des *Alkibiades-Kommentars* 247 bis in die Formulierungen und Zitate hinein nahezu gleichlautend.



d.h. zeitfrei in sich seienden Geist mit all seinen Differenzierungen (ὁ ἐξηρημένος τῆς ψυχῆς νοῦς)<sup>1</sup> transformiere, sie erreicht vielmehr auf der Stufe des reinen Denkens die höchste Möglichkeit des eigenen Denkens *i n i h r*: die « Erleuchtung » (ἐλλαμψις), die der Seele vom absoluten νοῦς her zukommt<sup>2</sup>. Dies aber ist die ontologische u n d lebensgeschichtliche Voraussetzung für das Denken, dass es zur Einsicht dessen gelangt, von dem auch die seienden Begriffe und Ideen *i n i h m* abhängen: « Geist als das in Zeitfreiheit verharrende Wesen (Sein), brodelndes Leben und schlafloses Denken, in nichts zu seinem Leben bedürftig, weder Zeit noch Umschwünge brauchend, um vollendet zu sein »<sup>3</sup>.

Wenn man sich bewusst hält, dass dem Denken im Rückgang in sich selbst eine begründete Einsicht in die Dimension der Ideen ermöglicht wird — « in sich selbst sucht die Seele das Wahre und das Gute und die zeitlosen Ideen (Begriffe) des Seienden; ihr Wesen nämlich ist voll von ihnen, verborgen sind sie ihr nur aufgrund des werdenwirkenden Vergessens, in der Suche nach dem Wahren blickt sie nach Anderem hin, obgleich sie es gemäss ihrem Wesen [selbst] hat »<sup>4</sup> —, so ist *v o n d e r S a c h e* her schwerlich, eher freilich aus einem system-stabilisierenden Interesse heraus verständlich, warum Proklos gegen den Satz Plotins opponierte: « Jeder von uns ist eine intelligible

<sup>1</sup> *In Alc.* 247, 1.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 247, 2.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 249, 5-7. Zu Herkunft und Wirkungsgeschichte von ζωή ζέουσα: W. BEIERWALTES, *Platonismus und Idealismus* (Frankfurt 1972), 55 Anm. 235. Dazu: Damascius, *Pr.* 84, I p. 195, 7 Ruelle. Frühe Andeutung des etymologischen Zusammenhangs von ζωή und ζέω bei Arist. *De an.* 405 b 27 f. — Von der in die *unio mystica* transzendierenden Liebe: *superfervidus, bulliens, bullit corde* (Hugo von St. Victor, *Expos. in Hier. cael.* VI, in *PL CLXXV* 1039 C f.).

<sup>4</sup> *In Alc.* 250, 16-20: ...ἀλλ' αὐτὴν ἰοῦσαν τὴν ψυχὴν ἐν ἑαυτῇ ζητεῖν καὶ τὸ ἀληθές καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ τοὺς αἰδίους τῶν ὄντων λόγους. πλήρης γὰρ ἐστὶν αὐτῆς ἡ οὐσία τούτων, ἐπικρύπτεται δὲ ἐκ τῆς γενεσιουργοῦ λήθης καὶ πρὸς ἄλλα βλέπει ζητοῦσα τὰ ληθές, ἔχουσα αὐτὸ κατ' οὐσίαν, καὶ ἐν ἄλλοις σκοπεῖ τὸ ἀγαθὸν ἀφεῖσα ἑαυτήν.

Welt» ἐσμὲν γὰρ ἕκαστος κόσμος νοητός<sup>1</sup>. Dass Plotins Satz keine unvermittelte Identität von menschlicher Seele und absolutem Geist suggeriert, zeigt schon der andere: οὐ γὰρ νοῦς ἡμεῖς<sup>2</sup>, wir sind nicht Geist; er ist jedoch als ein uns transzendierender u n s e r Wesenskonstituens, in uns und zugleich über uns, « unser und nicht unser »<sup>3</sup>; « unser », weil er Medium und Ziel des transzendierenden Denkens ist, « nicht unser », weil er trotz seiner Immanenz als der dem Denken transzendente Grund des Denkens (in) der Seele und — aufgrund der Identität von Denken und Sein — als eine der absoluten Einheit näher kommende, eigene Hypostasis durch die Seele erfahrbar bleibt. Geht man davon aus, dass der Satz Plotins und die proklischen Explikationen der νοερά ἐξις<sup>4</sup> der Seele — trotz Proklos' Opposition — sachlich dasselbe Ziel intendieren — die apriorische Begründung von Erkenntnis nämlich —, dann kann diese Differenz wohl nur als eine verschiedenartige Gewichtung verstanden werden. Während Plotin bei der Ausarbeitung der Frage nach der apriorischen Begründung von Erkenntnis den Nachdruck legt auf die Immanenz des Intelligiblen in der Seele — trotz dessen Transzendenz und trotz des vorgreifenden Wirkens des Einen im νοῦς der Seele —, forciert Proklos eine h e n o l o g i s c h e Begründung der Erkenntnis — trotz seiner Vergewisserung der Präsenz des νοῦς im Denken der Seele oder trotz der mittelbaren Teilhabe des seelischen νοῦς an dem aus allem Seelischen « Herausgehobenen », allem in Zeit verflochtenen Denken absolut « Vor-

<sup>1</sup> *Enn.* III 4, 3, 22. Dagegen: Procl. *In Parm.* p. 948, 12-31. Die Kontroverse ist erörtert in meiner Abhandlung: Die Entfaltung der Einheit. Zur Differenz plotinischen und proklischen Denkens, in *Theta-Pi* 2 (1973), 126-161, speziell 145-152.

<sup>2</sup> V 3, 3, 31.

<sup>3</sup> V 3, 3, 26.

<sup>4</sup> Ausser den interpretierten Texten aus dem *Alkibiades-Kommentar* und *De providentia*, vgl. *In Alc.* 84, 3 ff.; 321; 326, 13; *De prov.* 18, 6: ἀνεύρισκει [ἡ ψυχὴ] ἐαυτὴν κόσμον ὄντα λογικόν; 19, 7.

her »-Seienden<sup>1</sup>. Deshalb ist im Sinne des Proklos das « Eine in uns » (τὸ ἐν ἡμῖν ἓν, τὸ ἐν τῆς ψυχῆς) <sup>2</sup> der apriorische und gegenüber dem νοῦς der primäre Grund sowohl der Möglichkeit transzendierenden Erkennens, als auch der Möglichkeit des Sich-selbst-Überschreitens des Erkennens, sofern ihm die Einung mit dem absoluten Prinzip, dem Einen selbst, gelingen sollte. Das Eine in uns — in verschiedener Intensität — ist also für Proklos nicht nur der Sache nach, sondern auch *expressis verbis* das bewegende Element in allen Phasen des Transzendierens.

6. Dass das Erkennen schon v o r der Vollendung des Weges des Transzendierens insgesamt sich selbst vollendet und vor einer, gemessen an bisher gebrauchter Methodik, ganz andersartigen Erfahrung zurücktritt, dies macht die Reflexion auf die Voraussetzungen deutlich, wie der universale Grund, also das Eine selbst, dem menschlichen Denken « einsehbar », « begreifbar » oder « erfahrbar » gemacht werden könne<sup>3</sup>. Sich mit dem Einen zu identifizieren, d.h. mit ihm nach intensiver Vorbereitung des begreifenden Denkens in einem zeitfreien Augenblick ohne Differenz eins zu werden, ist ja das den Weg als ganzen vollendende Ziel: τελείωσις oder *perfectio*<sup>4</sup>, wie es, neuplatonischem Denken folgend, auch christliche Mystiker nennen, — als Resultat der « Anähnlichung an Gott ». Dies nämlich ist die Voraussetzung: ἀγαθόν und ἓν sind identisch, das ἓν ist der « Gott selbst »<sup>5</sup>, also das Erste und Göttliche schlechthin.

<sup>1</sup> Durch diese Einschränkungen wird die Differenz gerade nicht zum unveröhnbaren Kontrast.

<sup>2</sup> Z.B. *In Parm.* p. 1071, 26; *In Parm.* VII, in *Plato Latinus* III, 58, 20.

<sup>3</sup> Das Problem des « Einen in uns » ist im Bezug zum Einen selbst und zur Negation ausführlicher dargestellt in meinem *Proklos*-Buch, 367 ff. — Der hier vorgelegte Text enthält verschiedene Präzisierungen und Ergänzungen.

<sup>4</sup> Bei Proklos des öfteren, z.B. *In Alc.* 5, 2; Hierocl. *In Carm. Aur.*, in *FPG* I, p. 478 a Mullach; für die Mystik: Ps.-Dion. Areop. *De caelesti hierarchia* III 2, in *PG* III 165 C; Hugo von St. Victor, *Expos. in Hier. cael.* IV, in *PL* CLXXV 999 B ff.

<sup>5</sup> *In Ti.*, III p. 207, 8; *In Parm.* p. 1096, 27 ff.; 1109, 15 f.

Auf die ontologische Legitimation des Sinnes einer Protrep-  
tik, der Mensch solle in sich die höchste Wesenheit « erwecken »,  
ist durch die begründete, das gesamte Philosophieren bestim-  
mende Überzeugung verwiesen: dass in der Seele, also im  
Denken dianoetischer (διάνοια, ἐπιστήμη) oder noetischer (νοῦς)  
Form, das Eine als das Einigende und Sammelnde dieses  
Denkens<sup>1</sup> aber auch als diejenige Potenz wirksam sei, die das  
Denken über sich in seinen nicht-denkenden und deshalb auch  
nicht durch Denken erfassbaren Grund hinaustreibt. Dieses  
« Eine in uns » (*unum anime*<sup>2</sup>, auch « Blüte » oder Spitze unseres  
Geistes oder unseres Seins genannt)<sup>3</sup> prägt die Struktur des  
Denkens und des menschlichen Seins als Ganzes vom Prinzip  
her und richtet es auf es hin. Es ist der Grund dafür, dass dem  
Denken der Rückgang in sich selbst und damit der Anfang des  
Überstiegs über sich selbst als N o t w e n d i g k e i t überhaupt  
bewusst wird und dann als freier Akt gelingt, sofern es der in  
ihm angelegten, in der Selbstreflexion sichtbar werdenden und  
seine begrifflichen Anstrengungen herausfordernden (entelechia-  
len) Gestalt menschlichen Seins folgen möchte. Das « Eine in  
uns » zu « wecken » heisst also, die im Denken vorgegebene  
Einheitsstruktur b e w u s s t zu machen. Dieses Bewusstmachen  
aber ist der Ansatzpunkt, den vorreflexiven, d.h. den nicht mit  
dem Einen in uns identischen Grund berühren zu können; es  
bereitet den Umschlag des Denkens ins Nicht-Denken oder das  
nicht-denkende Einswerden mit dem Einen vor. Das « Eine in

<sup>1</sup> *In Alc.* 247, 7-9: ... τὴν ἄκραν ὑπαρξιν ἀνεγεῖραι δεῖ τῆς ψυχῆς, καθ' ἣν ἔν ἐσμεν  
καὶ ὑφ' ἧς τὸ πλῆθος ἐνίξεται τὸ ἐν ἡμῖν. Für die Erkenntnis, vgl. auch *De X  
dubit.* 4, 36.

<sup>2</sup> *De prov.* 31, 6; *In Parm.* VII, in *Plato Latinus* III, 48, 14 f.: *in nobis le unum,  
quod et Socrates vocabat ipsam illustrationem anime*; *De X dubit.* 64, 10-12: ἐν ἡμῖν  
ἔγκείται τι κρῦφιον τοῦ ἐνὸς ἴχνος ... εἰς ὃ καὶ τελέσσασα ψυχὴ καὶ ἰδρύσσασα ἑαυτὴν,  
ἐνθεός ἐστι καὶ ζῆ τὴν θείαν ζωὴν καθ' ὅσον θέμις αὐτῇ.

<sup>3</sup> W. BEIERWALTES, *Proklos*, 375-378. Zu der *flos intellectus* analogen Metapher  
*scintilla animae* (vgl. *ibid.*, 377, 51): (ἀνάψαι) πυρσὸν, ἀφ' οὗ δὴ μάλιστα πρὸς  
τὴν ἄγνωστον συνάπτονται (αἱ ψυχαὶ) τοῦ ἐνὸς ὑπεροχῆν (*Procl. Theol. Plat.* III 1,  
p. 118, 14 f. Portus).



uns » markiert die Grenze dieses Umschlags auch dadurch, dass es als *B e g r i f f* des Einen (*intrinseca unius intelligentia*)<sup>1</sup> gedacht wird — eine Form des Begreifens, die offensichtlich über dem dianoetischen Denken u n d dem Denken der Ideen wirkt (*supra intellectum*)<sup>2</sup>. Wenn das Eine selbst, so wie es an ihm selbst ist, weder zureichend gedacht, noch zureichend gesagt werden kann, dann hat das « Eine in uns » als « Begriff » des Einen eine vorläufige und in Betracht des An-sich-Unmittelbaren eine wesentlich v e r m i t t e l n d e Funktion : seiender Gedanke des weder — im Sinne des Bestimmt-, Begrenzt- oder Etwas-Seins — seienden noch zu denkenden Ursprungs, begreifende Einsicht dessen, was sich diskursivem Begreifen entzieht, im Modus der Zeitlichkeit zur Sprache gebrachtes Sein des über jeder Nennbarkeit seienden Einen, Selbstsinnigkeit des Einen im Denken, das sich in sich als das Relationslose und Ununterschiedene selbst nicht innerlich zu sein vermag. « Begriff » des « Einen in uns » ist das denkende und gedachte Gestalt gewordene Eine, Entwurf (*provoles*) und Ausdruck (*expressio*) des Einen selbst : *hanc igitur intrinsecam unius intelligentiam, provolem entem eius quod in nobis unius et velut expressionem*<sup>3</sup>. Die Vermittlungsfunktion des « Einen in uns » folgt der erkenntnistheoretischen Maxime, dass nur Ähnliches durch Ähnliches erfasst werden könne<sup>4</sup>. Damit wird das Eine selbst als Ziel der transzendierenden Bewegung zum qualitativ bestimmenden Mass des Erkenntnisprozesses : am « Ende » muss das Subjekt dieser Bewegung in der ihm zuhöchst möglichen, also in a n a l o g e r Weise so sein, wie der universale Grund oder das Eine Prinzip selbst ist. Dieser Grund, das Eine selbst, ist von Plotin wie von Proklos nicht als das superlativistisch Höchste in einer zwar in sich differenzierten, aber doch homogenen Reihe vorgestellt, sondern

<sup>1</sup> *In Parm.* VII, in *Plato Latinus* III, 54, 12.

<sup>2</sup> *De prov.* 31, 5 ; *De X dubit.* 64, 11 (Text : S. 177, Anm. 2).

<sup>3</sup> *In Parm.* VII, 54, 12 f.

<sup>4</sup> *In Alc.* 247, 12 ; *De prov.* 31, 7.

als das schlechthin Andere gegenüber allem, was (durch es) i s t <sup>1</sup>, als das « Absolute » <sup>2</sup> im strikten Sinne, als reine Transzendenz. Daher bleibt dem Versuch, eine derartige Realität, die nur als verursachende und auf sie selbst hinbewegende im Bereich des Seienden, einzig durch ihr Wirken d e n k b a r ist, auf den Begriff und in die Sprache zu bringen als adäquateste Möglichkeit : die Negation — also vom Bereich des Seienden her und im Wissen, was dieses Seiende insgesamt i s t, zu sagen, was das Eine selbst n i c h t ist. Wenn das Seiende (und alles, ausser dem Einen selbst, dem Über-Seienden, i s t, selbst der Bereich des äussersten Entzugs der Wirkung des Einen [ὄλη]) <sup>3</sup> kategorial, d.h. in begrifflich umschreibender Aussage fassbar ist, dann macht die Negation gerade die Überkategorialität <sup>4</sup> des Einen selbst, seine ὑπεροχή <sup>5</sup> oder seine Inkommensurabilität deutlich. Sie spricht dem Einen neben Relationalität und damit Reflexivität, innerer Gegensätzlichkeit oder Differenz, Beweglichkeit etc. selbst die allgemeinste oder mindeste Form « zu-sein » ab : das Etwas- oder Bestimmt-, Umgrenzt-Sein. Weil das Eine also alles nicht ist, was das Seiende ist und damit analog zum ἕτερον-Sein als das Nichts von Allem benannt werden kann, entzieht es sich der Sprache, sofern Sprache, wie Erkennen, immer auf ein seiendes (bestimmtes, umgrenztes) Etwas sich bezieht <sup>6</sup>. Damit erfahren Erkennen und Sprache in der das Eine aus allem Seien-

<sup>1</sup> Zur Problematik insgesamt, vgl. W. BEIERWALTES, Andersheit. Grundriss einer neuplatonischen Begriffsgeschichte, in *Archiv f. Begriffsgeschichte* 16 (1972), 166-197.

<sup>2</sup> Das Eine als das ἐξηρημένον : *Theol. Plat.* II 8, p. 54,2 ; p. 55,8 Saffrey-Westerink; synonym mit ἀσύντακτον, ἀμέθεκτον, ἄσχετον ; Porph. *In Parm.* XII 32, in P. HADOT, *Porphyre et Victorinus* II (Paris 1968), 106 : ἀ π ό λ υ τ ο ν.

<sup>3</sup> Ihr Ursprung ist das Eine, sie ist nicht als Gegenprinzip gedacht (*Elem. theol.* 72, p. 68, 24 f.; *In Ti.*, I p. 384, 24).

<sup>4</sup> *In Parm.* p. 1192, 12 f.: τῶν κατηγοριῶν καθαρεῦον τὸ ἓν. Der Terminus ist sachlich und sprachlich schon durch Plotin III 8, 10, 29 f. gerechtfertigt : μηδενὸς (sc. τοῦ ἓνός) αὐτοῦ κατηγορεῖσθαι δυναμένου.

<sup>5</sup> *In Parm.* p. 1110, 6.

<sup>6</sup> *In Parm.* p. 1073, 33 ; p. 1074, 2 ; *In R.*, II p. 375, 20 ff.; p. 376, 3 f. Jenseits des Wissens : *In R.*, I p. 276, 17 ; p. 283, 22 ff.; p. 282, 25 ff.; p. 292, 5 ff.



den ausgrenzenden Tätigkeit selbst ihre absolute Grenze : dem Denken wird durch die Erfahrung, was das Eine « ist » oder vielmehr *n i c h t* ist, einsichtig, was es selbst *i s t* und *v e r m a g* <sup>1</sup>.

Wenn also das Eine die unhintergreifbare Grenze von Denken und Sprache ist, in Denken und Sprache gleichwohl um der Vergewisserung des Zieles willen negativ erscheint, wenn ferner der Mensch nur im « Sehen » oder « Berühren » des Einen die Erfüllung seiner denkenden und liebenden Intention (ὠδός, ἔρωσ) erreichen kann, dann bleibt dem Denken nur noch der Sprung in die Selbstaufhebung. Die Masshaftigkeit des Einen für das Denken bewirkt durch das « Eine in uns » — im Blick auf das Telos — das radikale Einfach-Werden. Dies aber heisst Aufhebung jeder Differenz im Bewusstsein oder Denken, also auch Aufhebung der negativen oder negierenden Dialektik *d u r c h* diese selbst : Negation der Negation <sup>2</sup>. Nur in dieser Aufhebung auch der höchsten Form von Dialektik ist die Einung punktuell möglich. *Fiat igitur unum ut videat le unum, magis autem ut non videat le unum : videns enim intellectuale videbit et non supra intellectum, et quoddam unum intelliget et non le autounum* <sup>3</sup>. In der Formulierung dieses Aktes bleibt die Sprache immer paradox : Sehen als Nicht-Sehen, Vernehmen (Denken) als Nicht-Denken <sup>4</sup>, Erkenntnis durch Nicht-Erkennen : γῶσις δι' ἀγνώσις <sup>5</sup>. Damit ist nicht

<sup>1</sup> Analoges gilt von der Aussage über die « Götter » : sie ist notwendig bildhaft (εἰχονικῶς, *In Cra.* 78, 20 f.).

<sup>2</sup> W. BEIERWALTES, *Proklos*, 361-366 ; 395-398 ; *Platonismus und Idealismus*, 48 ; 59 ; 65 f.

<sup>3</sup> *De prov.* 31, 14-16 ; *In Alc.* 247, 14 ff. ; 249, 12 ff.

<sup>4</sup> *Ecl. de philos. Chald.* p. 3,30 Jahn ; *In Parm.* p. 1080, 9 ; *In Ti.*, I p. 258, 7 : νοεῖ τῷ ἑαυτοῦ μὴ νοῶ (Terminus aus Plot. V 5, 8, 22 f.).

<sup>5</sup> Im Sinne dieses Gedankens formuliert bei Ps.-Dion. Areop. *De div. nom.* 7, 3, in *PG* III 872 A ; ἀγνώστως ἀνατάθητι : *De myst. theol.* 1, 1, in *PG* III 997 B. Allerdings ist bei Ps.-Dionysius impliziert, dass das Denken vor der Einung nicht erst die einzelnen Erkenntnisstufen zu durchlaufen hat ; die Liebe relativiert die Phasen des Aufstiegs zugunsten grösserer Unmittelbarkeit. Porphyrios in der *Tübinger Theosophie* : ἔστιν αὐτοῦ (τοῦ Πρώτου) γῶσις ἢ ἀγνώσις (*Fragmente griechischer Theosophien*, hrsg. von H. ERBSE (Hamburg 1941), 183, 26) ; *Sent.* 25, p. 11, 4 Mommert : τὸ ἐπέκεινα νοῦ ... θεωρεῖται ... ἀνοησίᾳ κρείττονι νοήσεως.

Irrationalismus propagiert, sondern konsequent der Gedanke zu Ende gedacht, dass in diesem Akt der Einung der *v o r r e f l e x i v e* Grund oder das konstitutive Prinzip des *E r k e n n e n s* (*ἀρχὴ γνώσεως*)<sup>1</sup> selbst eingeholt und damit erst das Ganze der menschlichen Möglichkeiten — in Wissen und das Wissen übersteigender Erfahrung — präsent wird. Dass die *σωτηρία*<sup>2</sup> der Seele im Schweigen<sup>3</sup> erreicht werde, dafür ist die in eine je grössere Intensität von Sein oder Einheit einübende und dadurch aus aller Entfremdung lösende (*ἀποστρέφεισθαι... τὰ ἀλλότρια*)<sup>4</sup> *R e f l e x i o n* unabdingbar. Der « Glaube »<sup>5</sup> als die nicht-intentionale oder nicht-reflexive und deshalb adäquate Möglichkeit, das Eine gegenwärtig zu haben, entspringt der Reflexion und wirkt auf sie zurück — als deren Incitament zum geforderten Transzendieren. Das Ziel der *ψυχῆ* ist daher immer, in denjenigen Zustand zu gelangen, den alle Reflexion aufgrund der Immanenz des « Einen in uns » intendiert: Freiheit auch von denkender Bewegung<sup>6</sup>, um die Einheit mit dem Einen uniritiert durch theoretische Differenz vollziehen zu können. Daher ist *πίστις* weder als scheinhafte Vorstellung ( $\approx$  *δόξα*), noch als ein blosses Für-wahr-Halten zu verstehen, sondern als

<sup>1</sup> *In Parm.* p. 1047, 24 f. Der selbst grundlos existierende Grund (*ἀνυπόθετον*) ist der Ausgangs- und Bezugspunkt jeder dialektischen Erörterung und damit der Erkenntnis: *In R.*, I p. 283, 11 ff. Vgl. Plot. III 8, 9, 38 f.: das Eine ist *ἀρχὴ διεξόδου ... ἀρχὴ νοῦ*.

<sup>2</sup> Der Terminus z.B. *In Alc.* 250, 1; 29, 9.

<sup>3</sup> *De prov.* 31, 12; *In Parm.* VII, in *Plato Latinus* III, 76, 6 f.

<sup>4</sup> *In Alc.* 252, 1 f.; *De prov.* 17, 11 f.: *λύουσα (sc. ἡ ψυχῆ) ἑαυτὴν ἀπὸ τούτων (ἐνεργειῶν) ὡς ἀλλοτρίων αὐτῆς*.

<sup>5</sup> Habitus der « Götter » wie der Menschen dem *ἐν* gegenüber, vgl. z.B. *Theol. Plat.* I 25, p. 109, 24 ff. Saffrey-Westerink. In diesem Sinne ist *πίστις* auch bei Ps.-Dion. Arcop. *De div. nom.* 2, 9, in PG III 648 B, im Kontext des programmatischen Satzes zu verstehen: *οὐ μόνον μαθῶν, ἀλλὰ καὶ παθῶν τὰ θεῖα*.

<sup>6</sup> *Theol. Plat.* I 25, p. 110, 2 Saffrey-Westerink. Die Ruhe des *ἄρμος* (*μυστικός*): *ibid.*, p. 111, 25; IV 16, p. 213, 10 Portus; *In Parm.* p. 1015, 41; p. 1025, 32-34; p. 1171, 4 (*γαλήνη*); 6; 8 (*ἡσυχία*); *In Ti.*, I p. 302, 23 (*ἄρμος πατρικός*). Derselbe Gedanke ist in der Odysseus-Metapher formuliert. Vgl. oben S. 161, Anm. 2.

die rückhaltlose Selbst-Hingabe<sup>1</sup> an das Eine: Voraussetzung und Zustimmung zur Einung mit dem von jeder Differenz Freien. Weil Wissen oder Erkennen ein « Sehen » ist, ist dieser Zustand des Nicht-Erkennens als *μύειν*<sup>2</sup> bezeichnet oder als die gegenüber ihrem mythologischen Ursprung längst domestizierte, mit Ruhe (Aufhebung jeder Intentionalität) identische *μανία*<sup>3</sup>, oder als die die gewohnte und vorherrschende Existenz- und Denk-Form augenblickhaft überwindende *ἔκστασις*<sup>4</sup>.

7. Die Explikation der Stufen oder Phasen des Erkenntnisprozesses hat die eingangs aufgestellte Behauptung zu begründen versucht: dass der Gedanke der zusammenhängenden Einheit der rationalen und transrationalen Vermögen dem Postulat komplementär sei, der in sich differenzierten Wirklichkeit müsse auch eine je differenzierte Form des Erkennens entsprechen; das Ganze also des Seins und des Über-Seins werde als Einheit in der Differenz gerade durch die in aller Erkenntnis und nicht-erkennenden Erfahrung wirkende Präsenz des Einen gedacht. Interpretationsmodell ist für Proklos die « eine Linie » Platons<sup>5</sup>: sie ist das Symbol für die K o n t i n u i t ä t (*συνέχεια*)

<sup>1</sup> *Theol. Plat.* I 25, p. 110, 10; p. 111, 18 Saffrey-Westerink. Vgl. hierzu Plot. VI 9, 11, 23: *ἐπίδοσις αὐτοῦ; ἐγκολπίσασθαι*: p. 111, 17 (Plot. I 4, 6, 13).

<sup>2</sup> Z.B. *Theol. Plat.* I 25, p. 110, 10; *In R.*, II p. 375, 18; *De prov.* 31, 11; *In Ti.*, I p. 303, 6-8: ... *μουσῆς (τῆς ψυχῆς) καὶ ὑπεστρωμένης πρὸς τὸ θεῖον φῶς ... σιωπῶσης τὴν οἶον σιωπῆν.*

<sup>3</sup> *De prov.* 31, 5. Auf diese Stelle wohl bezieht sich Johannes Tauler (*Pred.* 64): Proculus, ein heidenscher meister, nemt es (*sc.* das gemuete der selen) ein slaf und ein stille und ein goetlich r a s e n. (Der dann folgende Text kommt *De prov.* 64, 8-10 sachlich und sprachlich sehr nahe). — Wilhelm von Moerbekes Übersetzung der *Opuscula* muss Tauler bekannt gewesen sein, ansonsten ist ein solcher Bezug schwerlich erklärbar (... *q u i e t e m amat, clausa cognitionibus, m u t a facta et s i l e n s intrinseco silentio*, *De prov.* 31, 11 f.). P. WYSER, *Taulers Terminologie vom Seelengrund*, in *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Wege der Forschung 197, hrsg. von W. BEIERWALTES (Darmstadt 1969), 389, belässt die Frage des sachlichen Ausmasses dieser Beziehung in der Schwebe. Einiges Klärende hierzu bei D. SCHLÜTER, in *Johannes Tauler. Ein deutscher Mystiker*, hrsg. von E. FILTHAUT (Essen 1961), 122 ff.

<sup>4</sup> *In Ti.*, I p. 212, 13.

<sup>5</sup> *In R.*, I p. 288, 6 ff.; 283, 6 ff.

der Wirklichkeit insgesamt, die ausgeht vom ἀγαθόν oder ἓν als dem universalen Prinzip und wieder in es zurückgeht (πρόοδος-ἐπιστροφή), also auch als hervorgegangene auf den Ursprung zurückbezogen bleibt. Der Hervorgang verursacht Differenzierung oder Abstufung. Weil aber das Eine Ursprung von Differenzierung ist, bleibt der « Zusammenhang ». « Ähnlichkeit » des Seienden zueinander und zu seinem Ursprung — Analogie, rationale Verhältnishaftigkeit als das « schönste Band » (Plat. *Ti.* 31 c 2) — ist daher das konstitutive Prinzip der Wirklichkeit insgesamt. Dieser « Ähnlichkeit » folgt das Denken<sup>1</sup>, indem es als Aufstieg und Selbst-Überstieg die ontologische ἐπιστροφή der Wirklichkeit, die dem Seienden insgesamt immanente Intention zur Einheit hin jeweils nachvollzieht und so Aufschluss nicht nur über die Entfaltung der absoluten Einheit und deren Wirken, sondern, im Spiegel eben dieses Wirkens, ebensosehr über sich selbst gewinnt.

<sup>1</sup> Der hier und S. 180 behaupteten Priorität oder Masshaftigkeit des Seins gegenüber dem Denken kann aufgrund der Universalität dieses Aspekts im neuplatonischen Denken schwerlich Procl. *In Ti.*, I p. 352, 11-18 als Widerspruch entgegengesetzt werden, so als ob die verschiedenen Seinsbereiche durch die verschiedenen Erkenntnisvermögen verschiedener Subjekte erst konstituiert würden. Die verschiedene Erkenntnis-Weise (oder -Möglichkeit) verschiedener Subjekte in Bezug auf das Selbe schliesst gerade nicht aus, dass — etwa für den Menschen — bestimmte Seinsbereiche nur bestimmten δυνάμεις in ihm zugänglich sind. Freilich erkennt das jeweils intensivere Erkenntnisvermögen das « vor » ihm Seiende nur in der ihm gemässen Weise, also z.B. der νοῦς erkennt ὁλικῶς, was die φαντασία μορφωτικῶς, oder die αἴσθησις παθητικῶς erfasst.



## DISCUSSION

*M. Blumenthal*: You suggest that the active notion of φαντασία was more important for Proclus than the passive, and associate his use of the expression νοῦς παθητικός with this emphasis. But Proclus does not seem to be at all happy with that phrase: on about half the occasions, when he uses it, he points out that it is not his own (ὡς λέγεται, etc.). It appears to be a school phrase, going back no doubt to the suggestion at *De an.* 433 a 10 that φαντασία is a νόησις τις. Do you know where Proclus himself took it from? My understanding was that what Proclus was uneasy about was the word νοῦς: you would perhaps argue that it was παθητικός that he disliked?

*M. Beierwaltes*: Zumindest in dem Zusammenhang, den ich diskutiert habe (bes. *In Euc.* p. 52, 4 ff.). Gegenüber dem mehr schulmässigen, Aristoteles näher kommenden Aspekt einer primär passiven φαντασία steht die weitaus differenziertere Entwicklung des «aktiven» φαντασία-Begriffes. Er muss m.E. in eine Reflexion auf die Erkenntnisstufen einbezogen werden, weil er (im Zusammenhang mit der Konstitution des mathematischen und geometrischen Seins) zur Erkenntnis des Invariablen überleiten soll. — Zur Frage der geschichtlichen Herkunft dieser Konzeption des Proklos kann ich über das hinaus, was Sie selbst in Ihrem Vortrag gesagt haben, nichts beitragen. Vgl. allenfalls oben S. 159, Anm. 7.

*M. des Places*: Vous avez cité l'application que Proclus fait du mythe d'Ulysse et Calypso à sa théorie de la connaissance; donne-t-il aussi une portée morale à la fable homérique, dans le sens d'une captivité, puis d'une libération de l'âme comme le font tant de néoplatoniciens (cf. notamment A. Bielmeier, *Die neuplatonische Phaidrosinterpretation* (Paderborn 1930); H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung* (Zürich 1945), 414 sqq.; F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque* (Paris 1956), 388-91; J. Pépin, *Porphyre exégète d'Homère*, in *Entretiens Hardt* XII (1966), 241 sqq.)?

Comment distingueriez-vous προβολή et ἐπιβολή? Le second se traduit d'ordinaire « intuition » (du νοῦς); προβολή indique-t-il par lui-même une opération intellectuelle?

*M. Beierwaltes* : Die Odysseus-Metapher meint hier (*In Euc.* p. 55, 19 ff.), dass Odysseus, d.h. die ψυχή des Menschen, von Kalypso befreit werden, d.h. dass er durch ἐπιστροφή in einen freien und selbstdenkenden Zustand, in sein Selbst zurückkehren solle. Die Odysseus-Metapher hat bei Proklos (vgl. oben S. 161, Anm. 2) wie bei Plotin neben der erkenntnistheoretischen ebensosehr eine moralische oder ethische Bedeutung, weil Erkenntnis als solche zur Vollendung der menschlichen Existenz im Ganzen (letztlich in die Einung mit dem Einen) führen soll.

In den Kontext des zuerst genannten Aspekts der Odysseus-Metapher gehören auch die Bitten an die Götter um Befreiung oder Erhebung und Erleuchtung in den proklischen *Hymnen* : ἐκλύειν, ῥύειν, φῶς etc., vgl. z.B. *Hymn.* III 3 (mit den Anmerkungen E. Vogts, in *Procli Hymni* (Wiesbaden 1957), 65 f.); III 15; IV 3; I 37; III 5; III 1; IV 6.

Der Terminus προβολή (cf. oben, S. 178, Anm. 3) ist zusammen mit *expressio* eine Erläuterung von *intelligentia* (ἔννοια oder νόησις) des Einen, dies im Sinne eines « Begriffes », der die Begreifbarkeit des *an sich* unbegreifbaren Einen signalisiert, Grund und Ausgangspunkt für den letzten Überstieg des Denkens zum Einen selbst.

Zu ἐπιβολή und « Intuition », cf. oben S. 173, Anm. 2. Was Plotin als Akt des zeitfreien, absoluten νοῦς begreift (Identität von Sein und Denken und damit Aufhebung des für zeithafte Erkenntnis charakteristischen Subjekt — Objekt — Verhältnisses), fungiert an der zitierten Proklos-Stelle als Beschreibung der Erkenntnis von Ideen im νοῦς der Seele.

*M. Dörrie* : Bitte, erlauben Sie mir, auf die erste Frage zurückzukehren, die M. des Places gestellt hat :

Da stehen wir vor den Nachwirkungen der stoischen Homer-Allegorese : Odysseus wird mit dem Menschen, wie er sein soll, gleichgesetzt ; ihn führt der Logos zum Wahren und Richtigen, d.h. in die Heimat des Weisen, das heisst auch, zur σωτηρία. Das ist breit dargestellt durch Horaz, *Epist.* I 2, 17-27.

In der von Proklos gewählten Metapher ist unter Hermes der Logos zu verstehen ; Kalypso ist *sensu etymologico* Verborgenheit und Irrtum ; nicht eine von aussen wirkende Kraft, sondern der Sturm der Leidenschaften hat Odysseus in diese Lage geführt, aus der Hermes als Logos ihn befreit.

Sicher darf hier das Logische vom Moralischen nicht zu scharf gesondert werden : Eines tritt für das andere ein — das eben ist Sinn und Besonderheit der ἀλληγορία.

*M. Brunner* : Vous avez dit que l'âme s'unissait à l'Un « sans différence ». Cependant, dans le *De providentia* (31 et 32), par exemple, Proclus commente le nom ἔνωσις par le verbe συνάπτομαι. L'image impliquée dans ce verbe semble être celle d'un contact ; elle suggère donc, non pas la notion d'union pure, mais celle d'union et celle de différence. La question se pose dès lors de savoir si nous sommes en présence d'une doctrine de l'identité absolue comme dans l'*advaita vedânta*, ou si une distinction demeure à cet égard, comme le pense E. R. Dodds, entre la doctrine de Proclus et cette philosophie indienne.

J'ajoute que le verbe συνάπτομαι est intéressant parce qu'il rappelle un courant de la mystique juive, qui refuse l'identité pure et exprime l'union avec Dieu par un verbe qui veut dire justement « adhérer » : *dabaga*. Dominique Gondissalvi traduit, au XI<sup>e</sup> siècle, le substantif correspondant par *applicatio*.

*M. Beierwaltes* : Die Schwierigkeit des Problems zeigt sich schon an der Sprache (ohne dass ich es zu einem blossen Sprachproblem oder gar einer Sprachregelung herabsetzen möchte) : sie ist charakteri-

siert durch eine Differenzstruktur sowohl im einzelnen Wort als auch im Satz. Wie kann differenzhafte Sprache das Differenzlose oder den Akt aussagen, der die augenblickhafte Aufhebung der Differenz zu dem Einen selbst vollzieht? Neben Termini, die einen « Abstand » implizieren (also z. B. συνάπτεσθαι), stehen Aussagen, die die differenzlose Einheit intendieren, z.B. das Ineinanderfügen (Kongruent-werden) des eigenen « Zentrums » mit dem « Zentrum » des Ganzen, ἕνωσις oder ἡνωσθαι; *fiat igitur unum, ut videat le unum* (vgl. S. 180, Anm. 3), wobei das « Nichtsehen » im Sinne des plotinischen μὴ νοῦς (V 5, 8, 22 ff.) gerade die Aufhebung der Distanz anzeigt (zitiert bei Proklos, *In Ti.*, I p. 258, 7; vgl. auch Plot. VI 7, 15, 31).

Die augenblickhafte Einung impliziert freilich keine Destruktion der Individualität (siehe hierzu meinen Beitrag in H.U.v. Balthasar, W. Beierwaltes, A. M. Haas, *Grundfragen der Mystik* (Einsiedeln 1974)), darauf verweist schon die Erfahrung (Plot. IV 8, 1; Procl. *In Ti.*, III p. 231, 5 ff.). Deshalb kann die Einung auch nicht als « absolute Identität » gedacht werden, sofern diese die totale Aufhebung oder Gleichsetzung mit dem absoluten Grund meinen sollte. Sie ist (unter diesem Aspekt) lediglich die punktuelle Vollendung der menschlichen Möglichkeiten. Darin liegt auch ein wesentlicher Unterschied zur indischen Philosophie. — Für Proklos bleibt die ἕνωσις ein permanenter kategorischer Imperativ, die Möglichkeit des Überstiegs über sich selbst zu verwirklichen.

*M. Dörrie*: a) Rasch eine Bemerkung zu den zwei Formen innigen Zusammenseins: Poseidonios nahm bereits an, dass körperlose Wesen in Kontakt συναφή — *contagio* zu einander treten (so bei Cicero, *Div.* I 29, 60 f.), wobei sie punktuell, nicht diskursiv den innewohnenden Logos mitteilen.

Handelt es sich hier, mathematisch gesprochen, um Tangenten, so führt der Ausdruck κέντρον κέντρου συνάπτεται in andere Richtung: Da sind Kreise gemeint, die gleichen Mittelpunkt haben, also konzentrisch sind; ein wichtiges Beispiel dafür gibt Plotin, *Enn.* VI 9(9), 8 in der Metapher vom Tanz.



b) Wir sind aufs Neue zu der Erkenntnis geführt worden, wie wichtig die Einführung des νοερόν durch Iamblich und durch Proklos war. Porphyrios hatte eine Definition der Seele in dem Sinne gegeben, dass die Seele sich nur dann verwirklicht, wann sie erst νοῦς, und dann Eines wird.

Nur wenn sie diesen Imperativ ausführt, also ihre diesseitige Existenz aufhebt, nur dann ist sie Seele — eine rigorose Lehr-Entscheidung, von der schon Iamblich aus guten Gründen abwich. Es muss den Späteren als nicht realisierbar erschienen sein, dass die Seele νοητικὴ οὐσία sei.

Daher die Einführung des νοερόν. Zwar wird damit das letzte ἀδύνατον, die Aufhebung der Antithese Subjekt/Objekt nicht überwunden. Aber die Annäherung (oder Einübung) wird wesentlich erleichtert.

*M. Trouillard*: Quand on compare la mystique néoplatonicienne à la mystique hindoue ou à la mystique musulmane, il ne faut pas oublier que la philosophie néoplatonicienne distingue plusieurs ordres en chaque individu humain. En sorte que, si on demande à un néoplatonicien de choisir entre l'identité et la différence de l'homme avec la divinité dans l'union mystique, il acceptera les deux termes. Du moment que l'homme ne culmine pas dans l'intelligible et dépasse son essence, il peut coïncider avec l'Un sans perdre son essence distinctive. Celle-ci est surmontée, mais elle demeure. Cette coïncidence mystique n'est d'ailleurs pas un surcroît introduit du dehors, mais l'origine permanente (éternelle) de cette essence. Elle n'est τέλος qu'en étant d'abord ἀρχή. Elle n'est recherchée que parce qu'elle est déjà donnée.

*M. Rist*: I was particularly interested in your remarks about τὸ ἐν ἡμῖν ἓν. I suppose that *philologically* the origin of this phrase is τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος in the *Phaedo*. But τὸ ἐν ἡμῖν ἓν must have to do not with the identity of a particular as a particular thing (i.e. as a dog, cat, etc.), but with its identity as a unitary object of discourse.

So my question is this : Does the τὸ ἐν ἡμῶν ἓν differ in each of us, in each unit? And if so, can it be related in any way to the possibility in Proclus of there being forms of individuals?

*M. Beierwaltes* : In der Formel τὸ ἐν ἡμῶν ἓν ist nicht ein partikulär — Eines gemeint (im Sinne des Satzes : jedes Seiende ist Eines = ἐν τι), sondern die Art, wie das Eine selbst, das erste Prinzip, *im* νοῦς als anwesend gedacht werden könne. Es ist als universale Struktur, für jeden Menschen zutreffend, zu verstehen. Das Problem der Individualität ist damit zwar berührt, τὸ ἐν ἡμῶν ἓν will jedoch hierfür keinen Lösungsvorschlag geben. Dass es als universale Struktur in jedem Individuum sich anders *realisiert*, dürfte auch Proklos nicht negiert haben.

*M. Whittaker* : One aspect of the problem is surely that there are for Proclus many different Ones. There is, for example, the ἓν of the first proposition of the *Elements of Theology* ; there is τὸ ἐν ἡμῶν ἓν, and there is τὸ αὐτοῦν. Since the latter is, within the framework of Proclus' system, both ἀμέθεκτον (*ibid.*, prop. 116) and ἄγνωστον (*ibid.*, prop. 123), the possibility of any complete identity of τὸ ἐν ἡμῶν ἓν with τὸ πρῶτον ἓν would seem to be excluded. As effects of the One we enjoy similarity with the One (cf. *ibid.*, prop. 28), and we may strive to cultivate the unity within ourselves, but ἐπιστροφή is achieved not through identification but δι' ὁμοιότητος (cf. *ibid.*, prop. 32, where Proclus uses the terms ὁμοιότης, συναφή, κοινωνία and σύνδεσις but avoids any mention of identification).

*M. Beierwaltes* : Klärbar scheint mir der Einwand durch die Überlegung, dass die genannten *propositiones* der *Elem. theol.* eine *ontologische*, jedoch keine speziell anthropologische Intention verfolgen. Ἀμέθεκτον steht für die absolute Transzendenz des Einen, seine absolute Andersheit ; hätte etwas am Einen « teil », so brächte es Differenz und damit Vielheit in es. Durch die Tatsache, dass das « Eine in uns » mit dem Einen selbst augenblickhaft eins wird, ist freilich das « Wesen » (oder Über-Sein) des Einen selbst nicht berührt

oder gar destruiert. — Der « mystische » Terminus ἔνωσις meint in der Tat keine « absolute Identität », aber punktuell Eins-Werden mit dem Einen durch Aufhebung der dem Denken eigentümlichen ἑτερότης.

*M. Blumenthal* : May I still ask a rather superficial question, which perhaps has some bearing on Proclus' attitudes. You said that, unlike Plato and Aristotle, Plotinus' and Proclus' interest in lower forms of cognition was motivated by "soteriological" interests. Should one not make a further distinction? While Plotinus' selection of subjects for discussion in this area was to a great extent influenced by his interest in "higher" things, he does seem to show a genuine scientific interest in such questions as how sense-perception worked, as matters of some interest in themselves. For Proclus I have the impression that these questions have no intrinsic interest at all, that when he deals with them they are entirely subordinate to the "soteriological" ends you rightly stress. Do you agree that there is such a difference between Plotinus and Proclus?

*M. Beierwaltes* : Diese Differenz zu Aristoteles etwa oder auch zu Plotin deutlich zu machen, war eine meiner Intentionen. Darin unterscheidet er sich auch von Aristoteles-Kommentatoren vor und nach ihm, sofern ihrer Exegese ein genuin philosophisches Interesse zugrundeliegt. — Vielleicht ist die « soteriologische » Grundabsicht des Proklos und der Entwicklung des Erkenntnisproblems auch die Ursache für den unterschiedlichen oder inkonsistenten Gebrauch der Begriffe für die « niederen » Erkenntnisvermögen αἰσθησις, δόξα, φαντασία.

*M. Dörrie* : Wie hätte wohl ein Vortrag ausgesehen, der vor etwa 50 Jahren über das heutige Thema gehalten worden wäre?

Sicher wäre er zu einem guten Teil darauf gerichtet gewesen, den Begriff der Erkenntnis mit dem Rationalen zu koordinieren. Und man würde mit Ablehnung da vom « Einbruch des Irrationalen » gesprochen haben, wo die Erkenntnis, bezogen etwa auf den νοῦς

oder auf das Eine, einer Rationalität (etwa der der Aufklärung) nicht nachvollziehbar ist. Man würde nicht die Einheit eines (wenn auch stufenweise modifizierten) Erkenntnisbegriffes in den Blick bekommen haben; man hätte damals mindestens einen, vielleicht mehrere Brüche in Proklos' Erkenntnisbegriff konstatiert.

Mit heimlichem Vergnügen habe ich festgestellt, dass Sie das Epitheton « rational » nur einmal — in nicht hierher gehörendem Zusammenhang — verwendet haben; dass Proklos beim Übergang zur ἔνωσις nicht zum Irrationalismus auffordert, haben Sie ausdrücklich gesagt.

Ihr Vortrag zeigt — und dafür haben wir Ihnen zu danken — die grundsätzliche *Einheit* von Proklos' Erkenntnis-Begriff auf. Wohl verändert sich Erkenntnis dem Niveau nach — also κατ' ἀξίαν, je nachdem auf welche Gegenstände sie sich im Aufsteigen richtet — also διάνοια, νοῦς, ἔν.

Aber dass alles dieses, vom Problem des Rationalen zu lösen, eben die essentielle Einheit des Erkenntnis-Begriffes nach Proklos begründet — das scheint mir der eigentliche Ertrag Ihres Vortrages zu sein.

*M. Beierwaltes* : Es sollte auch deutlich werden, dass der Versuch des Proklos, die notwendige Zusammengehörigkeit oder Einheit der Erkenntnis-Stufen oder -Phasen zu begründen, auf ein wesentliches Element metaphysischen Denkens überhaupt verweist: den transzendenten Grund der « transzendentalen » Struktur des Denkens *in diesem selbst* bewusst zu machen. — In der Entirrationalisierung des neuplatonischen Philosophierens folge ich Hegel. Die Alternative zu « Irrationalismus » ist so nicht ein die Möglichkeiten des Menschen restringierender Rationalismus, sondern eine Philosophie, die allen Bereichen der Vernunft und deren vorreflexivem Grund die je eigene Rechtmässigkeit belässt.



