Werner Beierwaltes

Das wahre Selbst

**Studien zu Plotins Begriff des Geistes
und des Einen**

KlostermannRoteReihe

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., unveränderte Auflage 2021

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main 2001

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 Eos Werkdruck der Firma Salzer,
alterungsbeständig nach DIN ISO 9706.

Druck und Bindung: docupoint GmbH, Barleben

Printed in Germany

ISSN 1865-7095

ISBN 978-3-465-04552-6

INHALT

Vorbemerkung	9
Plotins Begriff des Geistes	16
Geist ist Wahrheit: ἀλήθεια	30
Geist ist Weisheit: σοφία	45
Geist ist Schönheit: κάλλος	53
Geist ist Liebe: φιλία	71
Das wahre Selbst	
Retractatio einiger Gedankengänge in Plotins Enneade V 3 und Reflexionen zur philosophischen Bedeutung dieses Traktats als ganzen	84
Causa sui	
Plotins Begriff des Einen als Ursprung des Gedankens der Selbstursächlichkeit	123
Proklos' Theorie des „authypostaton“ – des Selbstbegründeten – und seine Kritik an Plotins Konzept einer causa sui	160
Plotins Gedanken in Schelling	182
Texte	228
Bibliographische Hinweise, vor allem zu Plotins Begriff des Geistes	229
Abkürzungen	233
Indices	235

VORBEMERKUNG

PLOTIN hat nach der klassischen Zeit griechischer Philosophie deren Theoriepotentiale vor allem als ein „*interpretes secretorum sive mysteriorum Platoniorum*“¹ in einer auf ihr Wesentliches konzentrierten Entschiedenheit und in einer derartigen begrifflichen Intensität aufgenommen und differenziert entfaltet, daß daraus eine neue, in sich überzeugende Gestalt des Denkens entstehen konnte und Bestand behielt. Diese Gestalt des Denkens entspricht in mannigfacher Hinsicht – bewußt oder unbewußt – den Bedürfnissen einer Zeit gesellschaftlicher Umbrüche und geistiger Unsicherheit², indem sie zum einen der überzeugenden und leitenden Kraft des Denkens vertraut, zum andern aber auch – gegen ein abstraktes Sich-Einschließen in den Begriff – das Denken dem ihm Inkommensurablen öffnet; dieses entfaltet sie als das *an sich*, d.h. so wie es in sich selbst *ist*, *nicht* sagbare Eine in einem bewußten Wagnis mit sich steigender Präzision oder sie grenzt es in seiner radikalen Andersheit durch Negationen aus dem kategorial Faßbaren aus, umschreibt es durch Metaphern und Paradoxien. Das ständige „Hinausschießen“ des Denkens und Sprechens über das eindeutig Denkbare und Sagbare ist in ihr alles andere als der absolutistische Anspruch einer sich selbst überschätzenden Vernunft; es entspringt vielmehr dem Eingeständnis der eigenen Relativität im Denken und Sprechen³.

Dieses Sich-Öffnen des Denkens und der Selbst-Reflexion zum Inkommensurablen und daher zu dem in seinem eigentlichen Sinne UnDenkbaren und Un-Sagbaren (ἄλογητον) hin erweist sich als ein *religiöser*

¹ Marsilio Ficino, Plotini divini illius e Platonica Familia Philosophi de Rebus Philosophicis Libri LIV in Enneades sex distributi...per Thomam Guarinum, Basel 1562, fol. III^r (Prooemium Ficanos zu seiner 1492 zuerst publizierten Plotin-Übersetzung).

² Siehe hierzu: E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge 1965. P. Brown, *The Making of Late Antiquity*, Cambridge Mass. 1978.

³ Vgl. meinen Hinweis auf das Problem der Sprache in: *Ferne und Gegenwart des Platonismus (Hegel e il Neoplatonismo)*, hg. v. Giancarlo Movia, Cagliari 1999, 251–264, hier 263f) und unten S. 14. 37f. 86. 109. 112f. 139.

Grundzug dieser Form des Philosophierens, sofern das Ziel der denken *und* der über das Denken hinausgehenden Bewegung das Eine als das im intensivsten Maße *Göttliche* ist⁴. Der durch Reflexion vorbereitete und begründete Selbstüberstieg des Denkens in die Einung mit dem Einen selbst als den höchsten philosophischen *und* religiösen Akt ist wesentlich verschieden von dem vor allem seit Iamblich angestrebten Versuch, einen quasi *unmittelbaren* Zugang zum Göttlichen durch die Praxis der *Theurgie* zu gewinnen, die die Valenz des Denkens einschränkt oder gar verdrängt. Für Plotins Denken hingegen ist es charakteristisch, daß beide Intentionen in ihm: Reflexivität und Einung, in einem untrennbaren, produktiven Verhältnis miteinander gedacht und vollzogen werden. Gegenüber der Verlockung zur begriffslosen Unmittelbarkeit im Blick auf das Intelligible und Absolute gilt der Satz Plotins: *μόνη δὲ λείπεται ἡ θεωρία ἀγοήτευτος εἶναι* – „die Theoria, die Betrachtung – als Weise begrifflichen Denkens – allein ist unbezauberbar“⁵. Dies heißt: ein im Begriff verlässlich begründendes Denken ist und macht resistent gegen das Irrationale, in seinen vielfältigen nur auf den ersten Blick suggestiven Formen. Eine derartig konzipierte und geübte Theoria legitimiert allererst die Entfaltung ihres eigenen vor- oder über-reflexiven, das Denken gleichwohl leitenden Zentrums *in* ihm. Dieses zugleich als eine das Denken *übersteigende* „Wesenheit“ bewußt zu machen und gemäß der aus ihr ableitbaren Norm zu leben, ist Ziel und Vollendung des Philosophierens (*περὶ τὸ ἐν φιλοσοφεῖν*)⁶.

Für ein rechtes Verstehen des reichen Gehaltes eben dieses Philosophierens kommt es darauf an, daß die genannten Grundintentionen als eine Einheit eingesehen und im Verstehen wirksam gehalten werden.

Kaum erschlossen wird die Struktur und Absicht von Plotins Denken einer immer noch antreffbaren Gewohnheit, dieses als *System* zu deklarieren, in dem sich platonische Denkmotive und Begriffe fortbestimmt und zugleich fixiert haben. Lange Zeit hat man vor allem in gängigen Geschichten der Philosophie Plotins „Gedankengebäude“ primär von oben herab als eine „Seinspyramide“ (mit der Spitze *in* ihr) abstrakt konstruiert und damit zugleich „dekonstruiert“: aus dem Einen (Hen) zum Geist (Nus) und zur Seele (Psyché) hin, die als eine Folge von „Hyposta-

⁴ Zum Gott-Sein des Geistes und des Einen siehe S. 39f.

⁵ IV 4,44,1.

⁶ VI 9,3,14.

sen“ festgehalten wurden. Es mußte dabei der Eindruck entstehen, es gehe Plotin primär um die Darstellung eines objektivierten, „verdinglichten“ Zusammenhangs. Verdrängt indes wurde durch diese Fixierung auf die sogenannte Hypostasenleiter⁷, daß ein Denken des Einen und ein Denken des Nus – durch die und in der Psyché – um eines *bewußten Lebens* gemäß dem Einen willen vollzogen werden solle, daß also Denken des Einen in einem umfassenden Sinne kein isolierter cerebraler Akt sein könne, sondern das Gestalt gebende Moment einer philosophischen *Lebensform* sein müsse⁸. Zwar ist der Zusammenhang der Drei – des Einen, des Geistes und der Seele – als ein, wie Plotin sagt, „großes Leben“⁹ zu denken, das letztlich im Einen gründet; und es ist auch die Frage zu erörtern, wie denn der Hervorgang der Wirklichkeit insgesamt aus dem Einen gedacht werden könne: beides jedoch wesentlich im Blick auf die *Selbsterkenntnis* des Menschen und aus ihr heraus, d.h. in einer Reflexion auf die Selbstvergewisserung seiner eigenen Möglichkeiten und damit auf die Bewußtwerdung seines eigenen, in ihm wirkenden und zugleich ihm transzendenten Grundes: „wir gründen in Ihm, sofern wir uns Ihm zuneigen“¹⁰. Aus der Erfahrung eben dieses Grundes erwächst der alle Akte menschlichen Denkens und menschlicher Emotionalität begleitende und bewegende Imperativ: ἀνάβαινε πρὸς ἐκεῖνον, „Steige zu Jenem hinauf“¹¹.

Natürlich ist kein Zweifel daran möglich, daß das in sich differenzierte, dynamische Zusammenbestehen und Ineinanderwirken des Einen selbst – mit dem Guten identisch – als des Einen Ursprungs der Wirklichkeit im ganzen, des zeit-freien Geistes und der in Zeit und Raum wirkenden Welt-Seele oder der Seele jedes individuell-Einzelnen, in sich

⁷ Zu einem genuin plotinischen Verständnis von ‚Hypostasis‘ vgl. C. Horn, Plotin über Sein, Zahl und Einheit, Stuttgart 1995, 15ff.

⁸ Grundlegend für eine angemessene Einschätzung dieser Perspektive sind die Erörterungen von Paul Oskar Kristeller und Hans-Rudolf Schwyzer über „die zwiefache Sicht in der Philosophie Plotins“ (vgl. die „Bibliographischen Hinweise“), die als eine in sich nicht trennbare Einheit gedacht werden sollte: eine primär objektiv-ontologische oder „gegenständliche“ und eine primär subjektbezogen-„aktuale“ Sicht der Wirklichkeit insgesamt. – Pierre Hadot hat den Wesenszug des plotinischen Denkens als Lebensform paradigmatisch entfaltet, vor allem in seinem Buch „Plotin ou la simplicité du regard“. Vgl. hierzu meine Rezension in: Gnomon 72, 2000, 202–207.

⁹ V 2,2,26: ζῶη μακρά.

¹⁰ V 1,11,14f: ἐνδρούμεθα δὲ οἱ ἂν συννεύωμεν ἐκεῖ.

¹¹ V 1,3,3. V 5,4,1: ...δεῖ τὴν ἀναγωγὴν ποιήσασθαι εἰς ἓν καὶ ἀληθῶς ἓν.

bestehende Wirklichkeiten bindet; sie können jedoch nicht abstrakt, sozusagen „von außen“ unmittelbar erfaßt werden. Sie erschließen sich vielmehr angemessen nur einem Denken, das sich seiner eigenen Möglichkeiten, oder seiner Bestimmung durch den in ihm wirkenden, es konstituierenden Grund selbst bewußt macht und so den ihm eigenen Ort innerhalb des Ganzen findet: die Mitte oder Grenze zwischen der Wahrnehmung des sinnlich – „von außen“ – Erfahrbaren und dem Denken des rein intelligiblen Seins durch eine Wendung nach „innen“ und „über sich hinaus“ – durch einen inneren Aufstieg, oder, wie Hegel dies im Blick auf die in Plotins Philosophie wirksame „platonische Begeisterung“ formuliert: durch die Erhebung „in die Sphäre der Bewegung des [reinen] Gedankens“¹². Dieser Rückgang des Denkens in sich selbst ist die Bedingung für seine eigene Transformation in den in ihm selbst sich zeigenden zeit-freien, absoluten Geist, in sein „wahres Selbst“, aber auch die Voraussetzung eines wachsenden Bewußtseins dafür, daß der *Grund* eben dieses Selbst in seinem „Sein“ oder seinem Alles gründend-umfassenden Über-Sein über es hinaus geht. Die Vergewisserung des eigenen „wahren Selbst“ also ermöglicht das Bewußtsein absoluter Transzendenz (des Einen/Guten) aus der Spur von dessen Sein und Wirken in ihm. Für den zeit-freien, absoluten wie für den in Zeit und Raum gebundenen menschlichen Nus gilt: εἰς αὐτὸν γὰρ ἐπιστρέφων εἰς ἀρχὴν ἐπιστρέφει – „indem er sich in sich selbst (oder auf sich selbst hin) wendet, wendet er sich in seinen Ursprung“¹³. So ist *Selbst-Reflexion*, der sich seines Selbst vergewissernde Selbstbezug des Denkens, die Bedingung dafür, daß der Mensch das Ziel seiner emotionalen und begrifflichen Anstrengung erreicht: das Eine und das mit ihm identische Gute als den Ursprung der Wirklichkeit von Sein, Denken und Leben insgesamt, deren „Erstes“ und „Letztes“ zugleich, zu „sehen“ oder abstandslos zu „schauen“, mit Ihm „zusammen zu sein“ oder sich mit ihm in einem ekstatischen Selbstüberstieg des begreifenden Denkens zu „einen“.

Von daher gesehen ist für mich im gegenwärtigen Zusammenhang die Reflexion über „*Das wahre Selbst*“ Mitte und Ausgangspunkt für eine Vergewisserung des zeit-freien Geistes, des reinen Nus in sich, *und* des Einen selbst. So zeigen die am Anfang stehenden Überlegungen zu „*Plo-*

¹² Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (1833), Jubiläumsausgabe, hg. v. H. Glockner, Stuttgart 1959, XIX 44.

¹³ VI 9,2,35f.

tins Begriff des Geistes“ die absolute Form desjenigen Seins, das die Selbstreflexion des Denkens in seiner Frage nach *seinem* eigentlichen Selbst im Blick hat. In meiner Darstellung des vielfach diskutierten plotinischen Nus habe ich einen Zugang gesucht, der neu zu bedenkende Perspektiven eröffnen möchte: den zeit-freien, absoluten Nus aus seinen Wesenszügen „Wahrheit, Weisheit, Schönheit, liebende Verbindung“ in der Weise zu begreifen, daß diese vier – neben anderen – als Identitätsaussagen vom Geist gelten können. Allesamt sind sie Anzeige der Selbstbezüglichkeit oder Selbstgegenwart absoluten Denkens, seiner dynamischen Einheit in je verschiedener begrifflicher Fassung, so daß der Nus aus *jedem* Blickpunkt jeweils als der selbe und zugleich unterschieden erscheint – als Einheit *in* der Differenz.

„*Das wahre Selbst*“ thematisiert vor allem den Zusammenhang von Seele und Geist, die Selbstvergewisserung des Denkens in der intensivsten Form des Selbstbezugs, der zur Erkenntnis des wahren Selbst führt und damit zur eigentlichen Form der Selbsterkenntnis des Menschen. Zugleich eröffnet sich in ihr ein Zugang über den Nus hinaus in das Eine selbst. Der Selbstüberstieg des Denkens in eine Erfahrung des Einen stellt seine Sprachfähigkeit auf die höchste Probe. – Meine Überlegungen zum „wahren Selbst“ verstehe ich als Retraktionen einiger Aspekte plotinischen Denkens, die ich in „Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit“ zu dem Traktat V 3 „Über die erkennenden Wesenheiten“ entwickelt habe; zugleich ist es meine Absicht, die systematische Bedeutung dieses Textes für Plotins Philosophieren selbst und für die geschichtliche Entwicklung des Begriffes der Selbstreflexion und des Selbstbewußtseins¹⁴ evident zu machen. – Im Zusammenhang mit der Frage nach der Selbsterkenntnis erweist sich in der Selbst-Transformation in die intensivste Form von Reflexion *das Eine* als Grund und Ziel eben dieser Bewegung im ganzen. In V 3 erscheint der Eine Ursprung von Allem primär als eine Wirklichkeit *vor* jedem Etwas, *vor* jedem Seienden und Einzelnen, als das Einfache schlechthin, als das in sich Relationslose und daher Nicht-Denkende, das als solches nicht sagbar, sondern lediglich durch Negationen ausgrenzbar ist: Ziel und Vollendung des Nicht-mehr-Denkenden, des intuitiv Berührenden, in einer ekstatischen Einung mit ihm,

¹⁴ Für die Philosophie der Neuzeit versuche ich dies – paradigmatisch – für Schellings Konzeption des „Ich“ in dem Abschnitt „Plotins Gedanken in Schelling“ zu zeigen (S. 187–195).

vorbereitet durch universale Abstraktion auf reine Gelassenheit hin: ἄφελε πάντα – „Laß ab von Allem“.

„*Causa sui*“ gibt einen anderen Blick auf das Eine frei: aus dem Versuch heraus, das Eine/Gute von Affirmationen her in seiner absoluten Freiheit verstehbar zu machen, bestimmt Plotin dieses in VI 8 „Über die Freiheit und den Willen des Einen“ als Ursache, Ursprung und Grund seiner selbst (αἴτιον ἑαυτοῦ), als aktive Selbst-Gründung im Willen zu sich selbst. Auch diesen Aspekt des Einen sollte im Sinne Plotins das „wahre Selbst“ bedenken – in einer anderen Form der *Annäherung* an das Eine, ohne das an ihm selbst Unsagbare auch nur fiktiv aufheben zu wollen. Durch diesen bewußt problematisierten Versuch – verdeutlicht durch die hermeneutische Absicherung über die Funktion des οἶον („gleichsam“) in jeder affirmativen Aussage – wird, analog zu V 3, das Maß an Genauigkeit oder Ungenauigkeit einer Sprache bewußt gemacht, die in ihrem Vollzug selbst durch Differenz bestimmt und nur auf Differentes bezogen sein kann und daher für einen genauen Ausdruck des im Blick auf absolute Identität oder differenz-lose Einheit Intendierten notwendigerweise unangemessen ist. Wenn wir das Eine negativ ausgrenzen oder umkreisen, und es affirmativ benennen, dann treffen wir nicht Es selbst, sondern bleiben in den Hinweisen eben dieser Differenz-Sprache doch immer bei uns. – Plotins Konzeption des Einen als Grund seiner selbst sehe ich als den Anfang einer Entwicklung, die sich in der philosophischen Theologie des Christentums in eindrucksvoller Intensität bei Marius Victorinus, Johannes Scottus Eriugena, Meister Eckhart und Nicolaus Cusanus zeigt: Gott als *trinitarische Selbstkonstitution*. In ihr ist das *Zusammenwirken* der Theorien über Sein, Denken und Eines vor allem aus der platonischen Tradition heraus für das göttliche Erste maßgebend geworden.

Der plotinischen Bestimmung des Einen als Grund seiner selbst ist schon in der Spätantike widersprochen worden: *Proklos* sieht in ihm von seinem Begriff des Einen als des strikt Relations-losen her eine Destruktion des Begriffs und der Wirklichkeit des reinen Einen. Was Plotin in VI 8 affirmativ versucht hat, ist in modifizierter Form in „*Proklos' Theorie des ‚authypostaton‘ – des Selbstbegründeten*“ aufgenommen und im Bereich des Vielheitlichen als eine Einheit *im* oder *aus* dem Vielen realisiert worden.

Plotins Philosophieren als die Grundform neuplatonischen Denkens ist bedeutsam für ein zureichendes Verständnis von Theoriepotentialen, die die Geschichte der Philosophie und Theologie oder der Ideenge-

schichte überhaupt nachhaltig geprägt haben: etwa als Fundament oder philosophische Reflexionsform bestimmter Grundgedanken des Christentums, so der trinitarischen Einheit des reflexiv bewegten Seins in sich und der kreativen Selbstentfaltung Gottes aus seiner Gutheit, der Methodik negativer, affirmativer und symbolischer Theologie; zu bedenken unter dem Aspekt der Wirkungsgeschichte neuplatonischen Denkens ist weiterhin die durch eine neuplatonische Interpretation des platonischen ‚Timaios‘ geprägte Struktur der Welt etwa bei Boethius oder im Platonismus von Chartres, die philosophischen Voraussetzungen christlicher Spiritualität und der Mystik im besonderen, die neue Entfaltung des plotinischen Begriffs des Schönen in der Kunst der Renaissance, vor allem aber die Weiterarbeit an der platonisch-neuplatonischen Grundfrage nach dem Verhältnis des Einen zum Vielen, wie sie in den Metamorphosen unterschiedlichster Theorieformen und Lebensinteressen bis hin zum Deutschen Idealismus repräsentiert wird. Ich habe diese und andere Aspekte der Wirkungsgeschichte des ursprünglichen Neuplatonismus in einigen meiner Publikationen aus meinem Interesse an den Entfaltungsmöglichkeiten platonischer Grundfragen heraus zu erschließen versucht. So werde ich auch meine jetzigen Überlegungen zu den zentralen Theorieelementen Plotins durch „*Plotins Gedanken in Schelling*“ beschließen. *Schellings* Philosophie des Selbstbewußtseins und der Subjektivität, sein Konzept der Selbstaffirmation des Absoluten, des reinen, frei von Sein seienden Einen, des sich selbst wollenden Willens des Absoluten oder Gottes stehen zu Plotins Begriff des wahren Selbst, des Geistes und des Einen – trotz bestimmter Differenzen – in einer engen sachlichen und teilweise auch geschichtlich verifizierbaren Beziehung. Auch für *Schellings* Begriff der Natur und der Kunst, e contrario auch für den der Materie, ist der Blick auf Plotin aufschlußreich.

Meiner Frau danke ich sehr herzlich für ihre umsichtige und stetige Hilfe bei der Vorbereitung der Druckvorlage am Computer.

Mein Dank gilt auch Christian Sonnleitner, der die Korrekturen mitgelesen und den Namens-Index erstellt hat.

Gewidmet ist dieses Buch *Richard Kannicht* als ein τεκμήριον φιλίας und zugleich als Dank für die vielen fruchtbaren Gespräche über griechisches Denken und Dichten.

PLOTINS BEGRIFF DES GEISTES

Τὸ ἔξω διώκομεν
ἀγνοοῦντες, ὅτι τὸ ἔνδον κινεῖ.
„Dem Äußeren jagen wir nach,
ohne zu wissen,
daß das Innere bewegt“
(Plotin V 8,2,33f)

I

„Entdeckung des Geistes“¹ – diese bestimmt den Anfang und die Entfaltung des Denkens der Griechen in Formen dichterischer Gestaltung menschlicher Wirklichkeit und in Formen philosophischer Reflexion auf das „Selbst“ des Denkens und auf die welthafte Wirklichkeit im ganzen. „Geist“ umfaßt in dieser frühen Zeit vor allem die menschlichen Tätigkeiten oder Fähigkeiten des Suchens, Fragens, Planens und Denkens, des Lernens, Einsehens, Erkennens und Begreifens, des Wissens und des Verstehens. In der Spur des Parmenides unterscheidet Platon diese geistigen Kräfte scharf von der sinnlichen Wahrnehmung, ohne beide Tätigkeiten bezuglos voneinander zu trennen. Im Kontext eines von Platon und Aristoteles in unterschiedlicher Intention entworfenen und vollzogenen *metaphysischen* Denkens entwickelt sich der Begriff eines Geistes, der zwar zum menschlichen in begründender Beziehung steht, jedoch zuerst als ein in sich selbst seiender, für sich selbst bestehender und wirkender zu denken ist – Geist als Wesenszug absoluten, göttlichen Seins: repräsentiert durch Platons Begriff des Demiurgen, der die Ordnungsstruktur der Welt erwirkt durch seinen Blick auf die Einheit der Ideen als Ur-Bilder dieser Welt, oder durch den einzigen, göttlichen, selbstreflexiven Geist als Maß für die Ordnungsfunktion der Weltseele², und vor allem durch Aristoteles’ Gott, der als ‚Denken des Denkens‘ sich selbst denkt

¹ Titel des programmatischen Buches von Bruno Snell (vgl. Anm. 4).

² Nomoi 897 b ff. 898 a 8ff.

und *als* diese Wirksamkeit Leben in sich und zugleich Grund aller kosmischen Bewegung ist.

Durch Platons Lehre von den Prinzipien ‚Eins (oder Einheit) und unbestimmte Zweiheit‘ geleitet hat Xenokrates der „Geistmetaphysik“ eine paradigmatische Gestalt gegeben, wie sie für die Konzeption des Geistes im Neuplatonismus – mit einigen durch Speusippos vollzogenen Modifikationen – maßgebend geworden ist. Den platonischen Gedanken der Allem transzendenten Einheit mit dem aristotelischen Begriff der göttlichen Selbstreflexion verbindend hat Xenokrates zum ersten Mal das den ganzen mittleren und neueren Platonismus und die christliche Theologie bewegende Problem entfaltet, wie und zu welchem Zwecke die mit wesenhaften Zahlen identischen Ideen als immanente oder produktive Gedanken des sich selbst denkenden Gottes begriffen werden können³.

Terminologisch und sachlich irritieren könnte es, daß ich den für diesen geschichtlichen Zusammenhang zentralen Begriff des *Nus* (νοῦς) mit „Geist“ wiedergebe. Es ist evident, daß νοῦς aufgrund seiner vielfältigen Bedeutungsmomente seit Anaxagoras, Xenophanes, Heraklit, Parmenides nicht für jede dieser und auch späterer Konzeptionen angemessen als „Geist“ übersetzt werden kann⁴. Sofern man sich nicht überhaupt den Gefahren einer Festlegung bei besonders implikationsreichen Begriffen entzieht und daher νοῦς schlicht in Nus umschreibt – wie dies analog bisweilen z.B. mit ‚Logos‘ oder ‚Usia‘ geschieht –, dann ziehe ich für *Plotin* allerdings die Übersetzung von νοῦς mit „Geist“ einer Wiedergabe durch „Vernunft“ oder „Intellekt“ entschieden vor⁵. „Verstand“ und „Vernunft“ für δάμνοια und νοῦς suggerierte zu sehr Kantische Verhältnisse; „Intellekt“ wirkte als *Reduktion* nicht so sehr im Blick auf die mittelalterliche (christliche und arabische) Tradition der Intellekt-Theorie, an die es von

³ Die hier nur anzudeutende geschichtliche Entwicklung hat H.J. Krämer in seinem Buch „Der Ursprung der Geistmetaphysik“ (1964) in differenzierter und für die Bedeutung der innerakademischen Prinzipienlehre höchst aufschlußreicher Weise dargestellt.

⁴ Vgl. R. Schottländer, Nus als Terminus, in: *Hermes* 64, 1929, 228–242. K.v.Fritz, Die Rolle des ΝΟΥΣ. ΝΟΥΣ, ΝΟΕΙΝ und ihre Ableitungen in der vorsokratischen Philosophie (1946), in: *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker, Wege der Forschung IX*, hg. v. H.-G. Gadamer, Darmstadt 1968, 277–363. Zu Begriffen, die mit νοῦς zusammenhängen: B. Snell, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Berlin, 1924. Ders., *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen 1975⁴. Ders., *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit. Studien zur frühgriechischen Sprache*, Göttingen 1978.

⁵ Dies verhindert auch nicht einen Wechsel zwischen „Nus“ und „Geist“.

neuplatonischem Denken her durchaus Möglichkeiten der sachlichen Anknüpfung gibt, sondern aufgrund des Ausweichens ins Lateinische, wie man es etwa mit „Ratio“ für $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$ oder mit „Substanz“ für $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ oder – anglolatinisch – mit „Entität“ für $\tau\iota$, $\acute{\omicron}\nu$ oder „ens“ praktiziert; „Intellekt“ wäre für mich auch deswegen kein geeigneter Kandidat zur Darstellung des Verhältnisses von $\nu\omicron\upsilon\zeta$ und $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$, weil er sich an die im „Deutschen“ erzwungen wirkende *figura etymologica* „the intellect intelligizes“ (z.B. P. Merlan) durch „der Intellekt intelligiert“ ($\acute{\omicron}\ \nu\omicron\upsilon\zeta\ \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$...) anschließen könnte. – *Nus* als „Geist“ tritt (wie bei Platon und Aristoteles) auch bei Plotin zu Psyche als „Seele“ in ein sinnvolles Verhältnis der Wirkung und der Anziehung zugleich; „Geist“ ist zudem der im Vergleich zu den anderen genannten Begriffen der umfassendste: er ist sowohl dem $\nu\omicron\upsilon\zeta$ in seiner absoluten, zeit-freien Form ($\nu\omicron\upsilon\zeta$ als „Hypostasis“), als auch in seiner menschlichen, in der Seele der Zeit verbundenen Seinsweise angemessen; er betrifft nicht nur das Ideen- oder Seins-Denken als absolute Selbstreflexion, sondern schließt auch die Grenze und den Überschritt zum Über-Denkenden und Über-Seienden in sich ein ($\nu\omicron\upsilon\zeta\ \xi\mu\phi\omicron\rho\omega\nu$ --- $\nu\omicron\upsilon\zeta\ \epsilon\rho\acute{\omicron}\omega\nu$ ⁶). Eine Phobie vor Hegelscher Geschichts-Prozessualität im Geiste ist bei einem genuinen Verständnis plotinischen Denkens nicht angezeigt; vielmehr könnte durch

⁶ VI 7,35,24. – Eine Bemerkung von P. Hadot ist erinnerenswert: „J’ai traduit habituellement le mot grec *noûs* par *Esprit*, et le mot grec *noêtos* par *spirituel*... Je me suis résigné à employer les mots *Esprit* et *spirituel* (les traducteurs allemands [z.B. Harder-Theiler-Beutler] emploient souvent *Geist* et *geistig*), afin d’exprimer du mieux possible le caractère mystique et intuitif de l’Intelligence plotinienne“, vgl. Plotin ou la simplicité du regard, Paris 1963, 30¹ (in der englischen Übersetzung von 1993 S. 28). „Geist“ ist auch dem Verständnis der Selbsttransformation des diskursiven Denkens in die intensivste Weise der Einheit von Denken und damit in sein wahres „Selbst“ – gemäß Enn. V 3 – angemessener als „Intellekt“ oder „Vernunft“. Ein Vergleich der Übersetzungen von $\nu\omicron\upsilon\zeta$ in den verschiedenen Sprachen wäre sowohl für Plotins Text als auch für seine Übersetzer aufschlußreich. – Eine Einschränkung des Begriffes „Geist“ auf $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ als sein griechisches Pendant, wie dies das „Historische Wörterbuch der Philosophie“ vorschlägt und realisiert, halte ich bedeutungsgeschichtlich nicht für gerechtfertigt. Aus der Befürchtung heraus, man könne die im stoischen Begriff des ‚Pneuma‘ mitgegebene Stofflichkeit mit dem Wesen Gottes verbinden, hat *Origenes* in *De principiis* I 1,1ff die johanneische Aussage (4,24): $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\ \acute{\omicron}\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$ – „Gott ist Geist“ durch ‚Nus‘ modifiziert und diesen Wechsel ausdrücklich diskutiert: „non ergo corpus aliquod aut in corpore esse putandus est deus, sed intellectualis natura simplex...mens ac fons, ex quo initium totius intellectualis naturae vel mentis est“ (I 1,6). Vgl. hierzu: W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Göttingen 1988, I 402ff.

„Nus=Geist“ gerade eine begründende Verbindung zu Hegels Philosophie signalisiert werden: Einheit als eine in sich bewegte und in ihren „Gegenständen“ sich selbst als göttliches Absolutes erfassende Reflexivität.

II

Plotin hat seine eigene philosophische Tätigkeit ganz bewußt als Nachfolge Platons verstanden. Er hat dies in einem Statement, welches in Wahrheit ein ‚Understatement‘ ist, so ausgedrückt: „Somit hat Platon gewußt, daß aus dem Guten der Geist und aus dem Geist die Seele hervorgeht. Diese Lehren sind also nicht neu, nicht jetzt erst, sondern schon längst, wenn auch nicht klar und ausdrücklich gesagt, und unsere jetzigen Lehren stellen sich nur dar als Auslegung jener alten, und die Tatsache, daß diese Lehren alt sind, erhärten sie aus dem Zeugnis von Platons eigenen Schriften“⁷. Dieser vielzitierte und mannigfach interpretierte Satz⁸ macht einmal deutlich, daß „Originalität“ im modernen Sinne des Wortes oder philosophisch angestrengte Individualität nicht der Intention Plotins entspricht; zum andern aber kann er, wenn man Plotins Denken im ganzen in den Blick nimmt, kaum sagen wollen, daß dieses eine bewußte bloße Wiederholung des Tradierten sein will – ohne eine eigene Konzeption, ohne eigene Ausrichtung des Denkens auf das in Platons Texten Verwahrte und Aufgegebene. Trotz der in diesem Satz dokumentierten Selbsteinschätzung Plotins sollte man ihn doch eher als einen Umformer der philosophischen und theologischen Überlieferung begreifen, der zuvor schon perspektivenreich und in ambivalenter Argumentation durchdachte Gedanken aufgreift und sie *weiterdenkt*, sich mit bestimmten charakteristischen Lösungsversuchen auch identifiziert, indem er den eigenen Gedanken in ihnen findet. Ein derartiges Doppelspiel zwischen *Identifikation* mit der philosophischen Überlieferung und *Innovation* auf einen eigenen originären Gedanken hin, der zugleich späteres Denken prägt, zeigt sich gerade in Plotins Verhältnis zu Platon, welches von ihm selbst als ein überaus inniges und intensives suggeriert wird.

⁷ V I,8,9–14.

⁸ Vgl. W. Beierwaltes, Plotins Erbe, in: *Museum Helveticum* 45, 1988, 75–97; hier: 77ff zu Plotins Auffassung des platonischen ‚Parmenides‘.

Wie der zuvor zitierte Text schon andeutet, sieht Plotin in Platons Werk bereits gedacht, was er in den drei Wesenheiten (ὑποστάσεις) – dem Einen oder Guten selbst, dem Geist, der Seele – intendiert und als die Grund-Theoreme seines eigenen Denkens entfaltet.

In Plotins weit ausgreifender und zugleich differenzierter Reflexion auf das Wesen und den inneren Zusammenhang dieser Drei artikuliert sich ein ‚Denken des Einen‘, das Einheit in je verschiedener Intensität entfaltet und die in Einheit gründende und aus ihr sich entfaltende Vielheit in je unterschiedene Formen der Einheit fügt oder sie in diese aus der „entstandenen“ Differenz zurückführt⁹. Darin hat Plotin im Rückgang auf Platons ‚Parmenides‘ und auf die auch in diesem Dialog wirksame „Prinzipienlehre“ einen Typus von metaphysischem Denken geschaffen, das aus einem Begriff reiner *und* in sich differenzierter Einheit oder Viel-Einheit heraus die reiche Phänomenalität des Wirklichen insgesamt in je verschiedener Genauigkeit – begründend – einzusehen imstande ist. Diese Einsicht geht auf den Einen *Grund* der Wirklichkeit selbst, auf die sinnlich erfahrbare und kategorial begreifbare Welt, und auf das *geistige Sein* in seinen verschiedenen Ausprägungen des ursprunghaften Einen. Hegel trifft ein zentrales Moment dieser Philosophie, wenn er von den Neuplatonikern (und damit auch von Plotin) sagt: ihre „Grundidee“ sei „das Denken, das sich selbst denkt, der νοῦς, der sich selber zum Gegenstand hat“ oder ein „Denken, das sich gegenständiglich macht, sich darin selbst erhält, sich adäquat hat, darin bei sich ist“¹⁰. Im Blick auf seine eigene Konzeption der *geschichtlichen* Entfaltung des Geistes oder der „Idee“ spricht er der neuplatonischen Auffassung der „Natur des Geistes“ als einer „konkreten Totalität“, d.h. als einer in sich durch Denken ineins gefügten Vielheit, oder einer in sich differenzierten Einheit, die sich selbst als das Absolute weiß, eine geradezu weltgeschichtliche Bedeutung zu¹¹: „Dies [dieser Standpunkt der Neuplatoniker¹²] ist nicht so ein Einfall der Philosophie, sondern ein Ruck des Menschengesistes, der Welt, des Weltgeistes“. Aufgrund dieses „Fortschritts“ des neuplatonischen Denkens auf die sich selbst begreifende absolute Idee hin konnte Hegel

⁹ Vgl. W. Beierwaltes, Denken des Einen u.a. 9ff. 38ff. 155ff.

¹⁰ Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (1833[6]), Jubiläumsausgabe H. Glockner XIX 13.12.

¹¹ Ebd. XIX 95.

¹² in der 2. Auflage (1842) S. 81.

aus seiner eigenen Perspektive her an Plotins Intention anknüpfen, „sich zu erheben in die Sphäre der Bewegung des Gedankens“¹³.

III

Bevor ich die Absicht meiner eigenen Überlegungen zu Plotins Begriff des *Geistes* genauer umreiße, nenne ich in thesenhafter Form diejenigen Grundzüge oder Wesensmomente des Nus, die im Kontext des plotinischen Denkens als eines ganzen bereits erörtert worden sind¹⁴.

Die Entfaltung des Begriffs eines zeit-freien, transzendent gedachten, absoluten Geistes entspringt einem zentralen Interesse Plotins – dies habe ich zuvor schon angedeutet. Mitbedacht ist in ihm das Verhältnis dieses Geistes zu dem Einen selbst als seiner Herkunft und zur Dimension des Seelischen in der Weise der All-Seele und der Einzel-Seele; damit ist der Bezug des absoluten Nus zur Welt und dem Menschen als den Bereichen seines Wirkens außer ihm selbst in den Blick genommen.

Plotin denkt die Wirklichkeit im ganzen als eine in sich gestufte, in der eine geistige Bewegung wirksam ist, die von einem Ersten ausgeht und aus dessen Selbstentfaltung wieder in dieses zurückgeht. Dieses Erste und (für den Rückbezug) zugleich Letzte ist das *Eine selbst* – mit dem Guten selbst ein und dasselbe: universal umfassende Ursache alles Einzelnen und Anderen als es selbst. Als eine in sich in-differente Fülle läßt sie Alles durch sich jeweils es selbst sein, wirkt *in* diesem als dessen Einheits-, Seins- und Lebens-Grund, bleibt aber im Akt des Gründens in sich selbst das EINE oder GUTE SELBST: *in* Allem als Grund seiend zugleich „über“ oder „vor“ diesem als radikale Andersheit gegenüber jedem aus ihm Anderen.

Geist ist die erste Form oder das erste Resultat der freien und zugleich notwendigen Selbstentfaltung des Einen. Das Eine/Gute also ist Grund und Ursprung eines „nach“ ihm Zweiten, eben des Geistes. Während das Eine, in sich selbst differenz- und relations-los und daher im präzisen Sinne *nicht*-denkend, die reine Einheit, d.h. der absolute Ausschluß jeder

¹³ XIX 44.

¹⁴ Eine Auswahl aus der einschlägigen Forschungsliteratur siehe in den „Bibliographischen Hinweisen“ unten S. 229ff. In den Anmerkungen zitiere ich einige Titel daraus in abgekürzter Form.

Form von Vielheit ist, besteht der Geist gerade durch eine innere Bezüglichkeit als er selbst. Obgleich der Hervorgang des Geistes aus dem Einen nicht als ein zeithafter Prozess gedacht werden kann, kommt dennoch eine Beschreibung dessen, die in eben diesem Hervorgang „Phasen“, „Momente“, „Stufen“ als Übergänge zu einem sich selbst erfassenden Ganzen eher suggeriert als fixierend behauptet, der Wirklichkeit dieses „Zweiten“ – quantum potest – nahe. Die Dimension oder „Sphäre“ des Geistes (σφαῖρα νοητή) ist im Unterschied zum Einen selbst zu denken als die erste Form von Vielheit, Differenz, Bezüglichkeit, im Gegensatz zu dem *vor* dem Sein als Etwas „seienden“, also „über-seienden“ (ὑπερούσιον) Einen auch als erste Form von in sich strukturiertem *Sein*. Die im Hervorgang allererst „entstehende“ ‚unbestimmte Zweiheit‘ (ἀόριστος δυάς) als ermöglichende Voraussetzung von Vielheit oder voneinander distinktem Einzelnen wird in einer Umkehr oder Rückwendung (μεταστρέφειν, ἐπιστροφή) der vom Einen ausgehenden Bewegung zum Einen hin bestimmt oder als in sich differenzierte Einheit begrenzt. Diese durch das Eine als Ursprung und Ziel zugleich ermöglichte und auf es hin gerichtete Selbstbegrenzung oder Selbstbestimmung ist als der Akt der Selbst-Konstitution des Geistes zu begreifen: in ihr gewinnt er ein (relativ) selbständiges Sein, macht sich selbst zu einer „Hypostasis“. Die in der oder als Selbst-Konstitution sich vollziehende Hinwendung *zum Einen* ist in einem die Hinwendung auf *sich selbst*¹⁵. Geist *ist* also durch diese doppelte Beziehung, die *Eine ist, er selbst*. Oder: die Bedingung für eine denkende Hinwendung auf sich selbst ist die Wendung zum „Ersten“, Einen/Guten, der „Blick“ des aus diesem Ent-

¹⁵ Zu dieser Frage vgl. V 1[10],6,18f. 7,5f. V 2[11],1,9–12. V 4[7],2,22ff. Vgl. auch II 4 [12],5,31–34: ἀόριστον δὲ καὶ ἡ κίνησις καὶ ἡ ἐτερότης ἢ ἀπὸ τοῦ πρώτου, κάκεινου πρὸς τὸ ὀρισθῆναι δεόμενα ὀρίζεται δέ, ὅταν πρὸς αὐτὸ ἐπιστραφῆ. VI 7,17,14ff. V 5 [32],5,17f: μεταστραφὲν δὲ εἰς τὸ εἶσω ἔστη (vom ersten Sein [ὄν] gesagt). – In der Plotin-Forschung ist inzwischen besonders die Auffassung des αὐτό in V 1,6 und 7 zu einer ‚quaestio vexata‘ geworden. Zur Diskussion siehe: K. Corrigan – P. O’Cleirigh, The Course of Plotinian Scholarship from 1971 to 1986, in: Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II.36.1 (1987) 590–592 (vgl. hierzu: W. Beierwaltes, Zur Geschichte des Platonismus (II), in: Philosophisches Jahrbuch 100, 1993, 406–414, spez. 412f). J. Halfwassen, Der Aufstieg zum Einen 132f. D. O’Brien, Immortal and necessary Being in Plato and in Plotinus 71ff, spez. 96f. Daß αὐτό in V 1,6,18 nicht reflexiv aufzufassen ist und das Eine als der Bezugspunkt der Rückwendung des Nus zu gelten hat, wird aus D. O’Briens differenzierter Diskussion dieser und anderer sachlich und sprachlich einschlägiger Stellen hinreichend evident.

sprungenen – des Geistes – auf seinen eigenen Ursprung, in dem und durch den er sich selbst denkend „erzeugt“¹⁶. *In ihm selbst* ist der Geist wesentlich denkender Selbstbezug, reflexive Selbstgegenwart, Selbstvermittlung in und durch Denken, Konzentration auf sein eigenes Selbst *im* Blick auf das Eine und Erste. – Ermöglichungsgrund von Denken ist *Differenz*: Denkendes und Zu-Denkendes als „Gegenstand“ von Denken sind voneinander unterschieden. Absolutes Denken aber hebt *im* Denken des Unterschieds diesen in sich selbst auf und läßt ihn dennoch in der Einheit mit sich präsent sein. Das Denken des Nus fügt so das in ihm Unterschiedene in eine in sich durch eben dieses Denken bewegte Einheit oder dynamische Identität: in ihm ist *Alles* (Zu-Denkende oder zeitfrei „immer schon“ Gedachte) *zugleich* (πάντα ὁμοῦ)¹⁷, das je einzeln Unterschiedene in ihm behält aber dennoch die ihm eigentümliche Kraft (δύναμις ἰδία). – Plotin sieht im Gegensatz zur „dianoetisch“, vom „Nacheinander“ her gedachten Buchstaben-Schrift in der *Bilder*-Schrift – den Hieroglyphen – der „ägyptischen Weisen“, die das Viele, d.h. die Elemente einer Bedeutung jeweils unmittelbar in einer Einheit sehen lassen, eine Analogie zu dem Denken des Nus: in ihm gibt es kein überlegendes, vom einen zum anderen „Gegenstand“ fortschreitendes und sich so erweiterndes und vervollständigendes, aus der Möglichkeit in der Wirklichkeit eines Gedankens zu sich selbst kommendes Denken, es *ist* vielmehr unmittelbar (ἀθρόον, dem ὁμοῦ πάντα entsprechend) als Eines (aus dem Vielen heraus) bei sich, d.h.: es bedarf keiner Vermittlung „von außen“, sondern *ist* eine Selbstvermittlung in mit sich selbst einigster

¹⁶ Vgl. III 9[13],9,7: τῷ πρὸς τὸ πρῶτον βλέπειν. V 6[24],5,8ff. ¹⁷ (H-S²): πρὸς γὰρ τὸ ἀγαθὸν βλέπων αὐτὸν νοεῖ. ἐνεργοῦντα γὰρ αὐτὸν εἰ αὐτὸν νοεῖ.

¹⁷ Z.B.: V 9,6,3: πάντα δὲ ὁμοῦ ἐκεῖ καὶ οὐδὲν ἦττον διακεκριμένα. In dem Gedanken, daß im reinen, absoluten Geist oder in der Dimension des Intelligiblen selbst „Alles zugleich“ sei (ὁμοῦ πάντα oder πάντα ὁμοῦ: V 3,15,21. V 8,9,3. V 9,6,3; 8f), aber dennoch eine innere Differenziertheit des Zu-Denkenden oder der Ideen bewahrt werde, nimmt Plotin eine Formel des *Anaxagoras* auf. Dieser charakterisiert den Urzustand des Kosmos als ein „Zusammen-Sein aller Dinge“ – ὁμοῦ χρήματα πάντα ἦν [Frg. B 1; p.32,11. 6; 35,18 DK] –, in das erst der in sich selbst seiende, mit nichts Anderem vermischte Geist (νοῦς) – als beherrschendes Bewegungsprinzip – Trennung und Unterscheidung in Einzelnes bringt und damit Ordnung erwirkt (πάντα διεκόσμησε νοῦς, Frg. B 12; p.38,11f DK). *Plotin* überträgt die Anzeige der ursprünglichen Mischung (ὁμοῦ πάντα) des sinnlich Zugänglichen auf die in sich distinkte Einheit des Geistes. Durch das zweite Gedankenelement (Unterscheidung *in* der Einheit des Nus) entfernt er sich nicht minder von *Anaxagoras*, der in Frg. B 6 sagt: ἐν παντί πάντα: οὐδὲ χωρὶς ἔστιν εἶνα...

Einheit. Jedes Zu-Denkende als „immer schon“ Gedachtes ist selbst in der Weise des ägyptischen „Bildes“ (ἄγαλμα) reines Wissen und Weisheit (ἐπιστήμη καὶ σοφία: V 8,6,1ff)¹⁸.

Das im Nus zu-denkende oder „immer schon“ gedachte Sein, das er selbst ist, ist – als ein in sich differenziertes – identisch mit den *Ideen*. Indem also der Geist die Ideen als sein eigenes Sein denkt, denkt er in ihm bzw. in ihnen sich selbst; in ihnen hat er sein eigenes Selbst als ein denkendes, seiner selbst bewußtes sich selbst „gegenwärtig“. Auf diese Weise des Sich-selbst-Denkens oder Selbst-Bewußtseins trifft im Sinne Plotins der parmenideische Grund-Satz zu: „Das Selbe ist Denken und Sein“¹⁹. Der Geist als die in sich dynamisch bewegte Identität von Denken und Sein ist – so gedacht – *nach* dem Einen selbst die intensivste Form von Einheit, aus der Vielheit oder aus der Differenz heraus in ihr selbst ineins gefügt: das *seiende* und zugleich sich selbst als sein eigenes Sein und Selbst *denkende* Eine. In ihm legt Plotin die zweite Hypothese des platonischen ‚Parmenides‘ in seinem Sinne als Sein und Wirken des Nus aus. Ineins damit nimmt er in seinem Konzept des sich selbst denkenden und sich im Sein als sein eigenes Selbst erkennenden Nus den Grundgedanken der aristotelischen Theologik auf, daß der Gott „Denken des Denkens“ (νοήσεως νόησις) oder reine Selbstreflexion sei²⁰.

¹⁸ Die Frage, ob Plotins Auffassung der Hieroglyphen richtig ist, muß hier nicht diskutiert werden. Es geht lediglich darum, in welchem Sinne Plotins Deutung das Sein und Denken des Nus aufschließt. – Zur Rezeption der Hieroglyphen (auch im Neuplatonismus) vgl. J. Assmann, Ägypten. Eine Sinngeschichte, München 1996, 479. E. Winter, Artikel ‚Hieroglyphen‘, in: Reallexikon für Antike und Christentum, XV, Stuttgart 1991, 99.

¹⁹ Fr. B 3: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. Zu Plotins Rezeption dieses Satzes: S. 40ff.

²⁰ Met. 1074 b 34f. Vgl. Th. Leinkauf, Absolute Selbstreflexion als ‚höchster Punkt‘ der antiken Philosophie (zu K. Oehler, Der Unbewegte Bewegter des Aristoteles [1984]), in: Philosophisches Jahrbuch 94, 1987, 395–405. W. Beierwaltes, Aristoteles in Schellings negativer Philosophie, in: Aristotle on Metaphysics, ed. T. Pentzopoulou-Valalas, Thessaloniki 1999, 51ff. –

Denken als der zeit-freie Selbst-Bezug reiner Wirklichkeit ist – wie im Zusammenhang mit Parmenides’ Konzept der Identität von Denken und Sein angedeutet – im Sinne *Plotins* mit dem Sein und Wesen des Nus identisch. Im Rückgriff auf *Aristoteles* verstärkt Plotin die innere „Intentionalität“ des Selbst-Bezugs des absoluten Denkens, wie er es vom parmenideischen Identitäts-Satz her zu begreifen versucht: Identität von Sein und Denken als Selbstreflexivität. Im Unterschied zu *Aristoteles* schließt diese Selbstreflexivität aufgrund der immanenten Differenzierung des Nus – der ersten Andersheit oder Vielheit

Die immanente Selbstartikulation des Geistes erweist sich – als denkende Rückwendung auf sich selbst – zugleich als die unscheidbare Einheit der Unterschiede und Gegensätze in ihm. Daß der Nus eine „un-
geschiedene Vielheit ist, die zugleich [in sich] unterschieden ist“²¹, daß er die intensivste Einheit der Unterschiede oder Gegensätze darstellt, wird evident etwa an der Trias „Sein-Leben-Denken“ (οὐσία-ζωή-νοῦς), die zwar eine innere, vom Sein „ausgehende“ „Stufung“ signalisiert, aber zugleich die *Einheit* des absoluten Denkens als Leben (Dynamik) des Seins darstellt: die reflexive Selbstdurchdringung des Geistes. Die vom platonischen ‚Philebos‘ und ‚Sophistes‘ herrührenden Prinzipien oder „Kategorien“: Grenze und Grenzloses (Bestimmung und Unbestimmtes) und Sein-Selbigkeit-Andersheit-Stand-Bewegung sind als Bestimmungsmomente des absoluten Nus begrifflich zwar voneinander unterschieden, sinnvoll wirkend aber sind sie nur durch ihr gegenseitiges Inne-Sein oder durch die immanente Aufhebung ihrer jeweiligen Negativität: Grenze bestimmt das Grenzlose, Unbegrenzte oder („noch“) Unbestimmte; das Sein des Nus im ganzen gründet sich als Einheit von Selbigkeit und

nach dem Einen – das Denken der Ideen mit ein, so daß der Nus als „intelligible Sphäre“ zugleich die denkende „Fülle der Ideen“ ist. Anders als der aristotelische Theos ist der die Ideen und darin sich selbst reflektierende Nus Plotins nicht nur finaler Grund der Erhaltung eines in sich geordneten, immer schon (anfangslos) bestehenden Seins von Welt, sondern selbst der demiurgische Grund und Ursprung von Welt. Der Nus setzt also die vom Einen selbst ausgehende Entfaltungs-Bewegung in eine weitere Dimension von Wirklichkeit fort, die ihrerseits von der die Struktur des Entfalteten rational herstellenden und bewahrenden Welt-Seele bestimmt wird. Für das selbstbezügliche Sein und Denken des Zweiten, des Nus, vermag Aristoteles’ Theologik zu einem wesentlichen Gedanken-Element zu werden, nicht aber für dessen weiter reichendes Wirken und schon gar nicht für das Erste, das Eine selbst. Plotin kritisiert vielmehr Aristoteles darin, daß er das Erste Prinzip – *seinen* Gott – als einen Denkenden oder Sich-selbst-Denkenden begreift und ihm damit die zwischen Denken und Gedachtem wirksame Differenz (trotz einer von beiden intendierten dynamischen Identität) zuspricht. Plotin formuliert seine Kritik an Aristoteles (vgl. hierzu V 1,9,7ff; auch: V 6,5,5ff und 6,8ff) aus der Überzeugung heraus, daß das Eine selbst als das Erste und Letzt-Begründende Differenz im *eigentlichen* Sinn, als die reine Einfachheit aufhebende, aus sich ausschließt. Wie sich dieses Insistieren auf dem im eigentlichen Sinne differenz- und relationslosen Einen zu dem Gedanken Plotins verhält, daß das Eine alle Wirklichkeit auf die Weise des Über-Seins und Über-Denkens in sich selbst „vorher“ habe und damit auch alle dem Nus und der Seele realiter zukommenden Strukturen – dies ist die für ein angemessenes Verständnis des plotinischen Denkens schwierigste Frage, die primär durch das Konzept eines radikalisierten Unterschieds von Erstem Einen und Vielem verursacht ist. Vgl. W. Beierwaltes, Denken des Einen 42ff. 47ff. 155ff.

²¹ VI 9,5,16: πλῆθος ἀδιάκριτον καὶ αὐ διακεκριμένον. V 9,6,3.