Aktualität des Neuplatonismus?

Autor(en): **Imbach, Ruedi**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **20 (1973)**

Heft 3

PDF erstellt am: **23.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-760522

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.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Ruedi Imbach

Aktualität des Neuplatonismus?

Ein Kurzbericht

Selbstbesinnung der Philosophie ist zugleich Besinnung auf ihren Ursprung und ihre Herkunft. Der Historiker der Philosophie ist geneigt, in Aristoteles und Plato, d. h. im klassisch-griechischen Denken allein, das Fundament der abendländischen Tradition zu sehen. Das griechische Denken hat aber in seiner Spätzeit noch einmal eine Fruchtbarkeit erlangt, die für das christliche Abendland von nicht zu unterschätzender Wichtigkeit werden sollte. Hegel war einer der ersten, welcher die Bedeutung des *Neuplatonismus* nicht nur in seiner Wirkungsgeschichte sah, sondern in der Tiefe der neuplatonischen Synthese selbst. Die dem Neuplatonismus gewidmeten Seiten, in seinen «Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie», zeugen von Hegels Hochschätzung des Neuplatonismus. Diese Auseinandersetzung Hegels mit dem Neuplatonismus wäre wohl kaum denkbar ohne eine gewisse geistige Affinität der beiden philosophischen Denkformen. Ludwig Feuerbach hat dies schon früh erkannt: «Hegel ist nicht der *Deutsche oder christliche Aristoteles* – er ist der deutsche Proklus. Die absolute Philosophie ist die wiedergeborene alexandrinische Philosophie» [1]. Ein solches Urteil könnte genügen, um das Interesse für das Studium des Neuplatonismus zu wecken. Werner Beierwaltes, dessen verdienstvolle Versuche zur Interpretation neuplatonischer Denker bekannt sind [2], hat

[1] Grundsätze der Philosophie der Zukunft, Werke ed. Bolin-Jodl, Stuttgart 1904, II, S. 291.

[2] Es sei hier speziell auf sein grundlegendes Werk «Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik», Frankfurt 1965, hingewiesen. Diese Habilitationsschrift kann wohl zu Recht als der bisher umfassendste Versuch der Interpretation des proklischen Denkens angesehen werden. Beierwaltes' Arbeit versucht nicht nur in das Wesen des proklischen Denkens vorzustoßen, sondern berücksichtigt stets auch die Wirkungsgeschichte dieser Philosophie.

neuerdings auf die geistige Verwandtschaft zwischen dem Neuplatonismus und dem deutschen Idealismus hingewiesen [3]. Fügt man zu dieser späten Wirkung jene hinzu, welche diese Tradition auf das patristische und mittelalterliche Denken ausgeübt hat, insbesondere durch jene pseudo-aristotelische Schrift, welche unter dem Titel «Liber de expositione bonitatis purae» oder «Liber de causis» proklisches Gedankengut tradiert hat [4], aber auch durch das arabische und jüdische Denken und nicht zuletzt durch die Schriften jenes biographisch schwer faßbaren Dionysius Areopagita, dann leuchtet es ein, daß die Philosophiehistorie seit einigen Jahrzehnten der neuplatonischen Schule ein besonderes Interesse widmet [5]. Genügt aber das Faktum dieser vielschichtigen Einflußnahme, um von einer eigentlichen Aktualität dieser Tradition zu sprechen? Kann diese Behauptung FERNAND BRUNNER's gerechtfertigt werden: «Le néoplatonisme reste un modèle dont on peut s'inspirer de nos jours comme en tout autre temps» [6]?

Diese Frage stand, zusammen mit dem Bemühen nach einem philosophiegeschichtlichen Erfassen des Neuplatonismus, im Zentrum eines interfakultären Seminars, welches während dem akademischen Studienjahr 1971–1972 von den Universitäten Freiburg, Genf, Lausanne und

[3] Platonismus und Idealismus, Frankfurt 1972. Neben einer recht umfangreichen Untersuchung über «Deus est esse-esse est Deus», findet man in diesem Band Abhandlungen zur Plotin- und Proklos-Rezeption im deutschen Idealimus (Novalis, Goethe, Schelling, Hegel), sowie eine Studie zur Wiederentdeckung des Eriugena im deutschen Idealismus.

[4] Vgl. HENRI-DOMINIQUE SAFFREY: Der gegenwärtige Stand der Forschung zum «Liber de causis» als einer Quelle der Philosophie des Mittelalters. In: Platonismus in der Philosophie des Mittelalters, hrsg. von W. Beierwaltes. Darmstadt 1969, S. 462–483.

[5] Zur Wirkungsgeschichte des Platonismus im Mittelalter vgl. R. KLIBANSKY: The continuity of the Platonic tradition during the Middle Ages. London 1951²; GERDA VON BREDOW: Platonismus im Mittelalter. Eine Einführung. Freiburg 1972. Der von W. BEIERWALTES herausgegebene Sammelband «Platonismus in der Philosophie des Mittelalters» vereinigt die wichtigsten, oft schwer zugänglichen Beiträge zur Geschichte der platonisch-neuplatonischen Tradition im Mittelalter. Zur Bedeutung des Platonismus in der patristischen Periode hat E. VON IVANKA wesentliche Hinweise gegeben in: Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln 1964.

[6] Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne, 1972 V, S. 314. Der Autor sieht die Vorbildlichkeit des Neuplatonismus vor allem darin: «Il situe l'absolu là seulement où il peut être, et pourtant il ne nie le relatif ni dans la pensée ni dans l'être. C'est pourquoi il est une réussite... Il unit les dispositions humaines qui sous-tendent les philosophies; il est à la fois rationalité et mysticisme, sensibilité et intellectualité, théorie et pratique, etc. Il unit par là en quelque manière les différents systèmes. Il les unit encore en conduisant la pensée à la source de toute pensée, là où, au-dessus d'elle-même, elle se possède en plénitude».

Neuenburg durchgeführt wurde. Die Forschungsbeiträge verschiedener Platonismusforscher, welche im Rahmen dieses Seminars vorgetragen wurden, liegen nun in Buchform vor [7]. Dieser Sammelband ist zwar weniger umfangreich als jene «Summa neoplatonica», welche aus dem durch das französische Centre national de recherche scientifique 1969 in Royaumont veranstalteten Kongreß hervorgegangen ist [8], aber die Qualität und die Dichte der von FERNAND BRUNNER herausgegebenen Studien verdient deshalb nicht weniger Interesse, ganz besonders im Hinblick auf die Frage nach der Aktualität des Neuplatonismus für den heute Philosophierenden. Vielleicht zeigt das Studium dieses Bandes sogar, ob jenes berühmte, an Goethe gerichtete Urteil Zelters über Plotin: «Er gehört in jedem Fall zu den Unsern» [9], noch heute gültig ist.

Der platonische Parmenides

Die Kontinuität zwischen der platonischen und der neuplatonischen Schule ist heute weniger umstritten, als dies noch vor einigen Jahrzehnten der Fall war. Die Arbeiten K. Gaisers zur Altersphilosophie Platons [10] sowie H.-J. Krämers Forschungen zur Überlieferung des platonischen Denkens bis zu Plotin [11], aber auch die Forschungsbeiträge E. R. Dodds [12], Ph. Merlans [13] und C. J. de Vogels [14] haben einiges zur

[7] Etudes néoplatoniciennes. Boudry (Neuchâtel), Editions de la Baconnière 1973. – Die Studien erscheinen gleichzeitig als Heft II der «Revue de Théologie et de Philosophie», Lausanne 1973. Wir verweisen im folgenden auf diese Ausgabe. Abkürzung: R T P.

[8] Le Néoplatonisme. Hrsg. von P. Hadot. Paris 1971.

[9] Brief an Goethe vom 5. Sept. 1805. Der Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter. Hrsg. von M. Hecker. Leipzig 1913. I, S. 121.

[10] Platons ungeschriebene Lehre. Stuttgart 1968².

[11] Der Ursprung der Geistmetaphysik. Amsterdam 1964. Der Autor versucht die Kontinuität der platonischen Tradition von der Älteren Akademie her aufzuweisen (besonders Xenokrates und Speusipp). Er verfolgt dabei die Absicht, «Materialien, die für eine zusammenhängende Geschichte des Platonismus in Frage kommen» (S. 15) zusammenzutragen.

[12] The Parmenides of Plato and the origin of the Neoplatonic 'One', Class. Quart. 22, 1928, S. 129 ff.

[13] Besonders: From Platonism to Neoplatonism. Den Haag 1960².

[14] On the Neoplatonic character of Platonism and the Platonic character of Neoplatonism. Mind 62, 1953, S. 43 ff; A la recherche des étapes précises entre Platon et le Néoplatonisme. Mnemosyne, IV 7, 1954, S. 111 ff; A propos de quelques aspects dits néoplatoniciens du Platonisme de Platon. In: Le Néoplatonisme. Hrsg. von P. Hadot. Paris 1971, S. 7–14.

Erneuerung dieser Frage beigetragen, und man ist vorsichtiger geworden im Urteil über die Verfälschung des echten Platon durch die neuplatonische Schule [15]. Die Frage nach dem Bruch oder der Kontinuität des platonischen Denkens hängt eng zusammen mit der Interpretation, die man vom platonischen Dialog «Parmenides» geben will [16]. Je nach dem, ob man in diesem Dialog lediglich ein dialektisches Spiel, das letztlich aporetisch enden muß, oder einen Traktat der mystischen Theologie sieht, kann man von einer Fortführung des ursprünglich Platonischen oder einer Verwandlung, ja gar einer Verfälschung des Erbes Platons im Neuplatonismus reden.

JEAN TROUILLARD versucht in seinem Beitrag «Le Parménide de Platon et son interprétation néoplatonicienne» aufzuweisen, daß die Wendung vom Mittelplatonismus zum Neuplatonismus darin besteht, daß dieser sich darauf konzentriert, im platonischen Parmenides das Wesen der platonischen Philosophie zu suchen [17]. Finden wir auch bei Plotin keinen systematischen Kommentar zu diesem Dialog, so ist doch dessen ganzes Denken wesentlich davon beeinflußt. Von den andern Neuplatonikern, d. h. Proklos, Porphyrios und Damaskios finden wir Fragmente zu einem Kommentar dieses grundlegenden platonischen Gesprächs [18], das sich

[15] Als Vertreter der These der Diskontinuität könnte man E. HOFFMANN nennen. Cf. seine Schrift: Platonismus und christliche Philosophie. Zürich und Stuttgart 1960. – Die Frage «Kontinuität oder nicht?» ist überaus komplex. Niemand kann leugnen, daß im Neuplatonismus grundlegend neue Elemente zum Zuge kommen. Es handelt sich hier um ein Problem, das mit viel Vorsicht behandelt werden muß; deshalb erwartet man mit großem Interesse das Erscheinen eines vierbändigen Werkes von HEINRICH DÖRRIE, das den Titel tragen soll: Der Platonismus, 100 v. Chr. bis 300 n. Chr. (angekündigt bei Frommann-Holzboog, Stuttgart).

[16] Vgl. EGIL A. WYLLER: Platons Parmenides. Oslo 1960. Der Autor gibt eine henologische Interpretation des platonischen Dialogs. In seiner Schrift «Der späte Platon» (Hamburg 1970) faßt er die Situation der Platonismusforschung wie folgt zusammen: «Wie kaum früher in der Geschichte der wissenschaftlichen Platonforschung scheint jetzt die Möglichkeit gegeben zu sein, das Kontinuum des Platonismus, von Platon selber bis Cusanus hin, aus Quellen darzustellen» (S. 3–4).

[17] «Le néoplatonisme succède au 'moyen platonisme' le jour où les platoniciens se mettent à chercher dans le *Parménide* le secret de la philosophie de Platon». R T P, S. 83.

[18] Ein Fragment von *Porphyrius'* Kommentar wurde von P. Hadot ediert in: Porphyre et Victorinus, Vol. 2. Paris 1968. Der Kommentar des *Proklos* wurde erstmals von V. Cousin herausgegeben: Procli Philosophi Opera inedita. Paris 1864 (Neudruck: Frankfurt 1962). Vgl. dazu die Übersetzung und den Kommentar von A. Ed. Chaignet in: Proclus le Philosophe. 3 Bände. Paris 1900–1903 (Neudruck: Frankfurt 1966). Ein Teil des proklischen Kommentars ist nur in der lateinischen

im ersten Teil um die Grundfragen von Ideelehre und Teilhabe dreht. Die so eröffnete Problematik drängt gezwungenermaßen zur Erörterung der Dialektik hin, und im zweiten Teil wird der alte Parmenides darum gebeten «das folgenschwere Spiel zu spielen» [19], indem er versucht zu erhellen, was sich ergibt, wenn man das Eins als seiend und als nichtseiend setzt. Die Eigenart des neuplatonischen Verständnisses dieses dialektischen Versuchs besteht in seiner theologischen, besser henologischen Interpretation. Das hypothetische Eins des Dialogs wird dabei identifiziert mit dem Guten der Politeia (VI. und VII. Buch), mit dem Schönen des Symposion (Diotima-Rede) und in Zusammenhang gebracht mit dem berühmten Exkurs des VII. Briefes. Der zweite Teil des Parmenides wird dadurch zum Grundbuch der negativen Theologie, denn die Unhaltbarkeit der Hypothese «wenn das Eins IST» als auch jener «wenn das Eins NICHT ist» erweisen sich, in dieser Perspektive, als Theologoumena, welche die absolute Unerkennbarkeit des Transzendenten beinhalten. Die Transzendenz ist nicht nur etwa als Über-Seiendes zu verstehen, sondern sie ist dem Verstehen überhaupt entzogen. Zusammen mit dem mystischen Zentrum [20], das das theologische Schweigen zur Erfüllung kommen läßt, stellt diese henologische Interpretation des platonischen Dialogs einen Grundzug der neuplatonischen Theoria dar.

Die neun Hypothesen des Dialogs lieferten aber den Neuplatonikern noch mehr: in ihnen kommt der Ausfluß (Emanation) der Wirklichkeit aus dem Einen zur Sprache; es offenbart sich darin die Struktur der gesamten Wirklichkeit [21]. «La théologie négative est la constitution d'une ontologie. Reconnaître l'ineffable dans la première hypothèse, c'est déterminer ce qu'il ne peut pas être, mais ce que doivent être ses dérivés» [22].

Übersetzung G. von Moerbekes überliefert; er wurde von R. Klibansky und C. Labowsky ediert: Corpus Platonicum Medii Aevi, Plato Latinus III, London 1953.– Der Kommentar des *Damaskios* behandelt den ganzen zweiten Teil des Dialogs: Damascius: Dubitationes et solutiones de primis principiis. Ed. Q. A. Ruelle. Paris 1889.

[19] πραγματειώδη παιδίαν παίξειν, 137 b.

[20] «Foyer mystique». R T P, S. 94.

[21] «Il n'est pas surprenant que les néoplatoniciens aient vu dans le déroulement des hypothèses celui des ordres de la procession et la révélation de la structure du réel». R T P, S. 89.

[22] R T P, S. 96.

Das Sein und das Seiende

Das neuplatonische Denken ist durchaus theologisch bestimmt. Gerade als solches hat es vielleicht etwas beizutragen zur geistigen Auseinandersetzung um die Transzendenz und zur damit verbundenen Überwindung der Onto-Theologie [23]. P. HADOTS Artikel läßt dies zumindest vermuten. Der Autor ist im Zusammenhang mit seinen Studien zu Marius Victorinus [24] auf den von Kroll entdeckten Anonymus von Turin gestoßen und hat ihn auch ediert [25]. In diesem von Hadot Porphyrios zugesprochenen Fragment finden wir zum ersten Mal in der Philosophiegeschichte die *bewußt* vollzogene Unterscheidung zwischen *Sein* und *Seiendem*, wobei die Transzendenz als Sein angesprochen wird. Der zentrale Text des Fragments kann folgendermaßen übersetzt werden: «Das Eine, das jenseits des Wesens (ousia) und des Seienden (on) ist, ist weder Seiendes (on), noch Wesen (ousia), noch Akt, es wirkt vielmehr und es ist das reine Wirken, in der Weise, daß es selbst das Sein (to einai) ist, jenes, welches vor dem Seienden ist» [26]. Das Fragment bestimmt das absolute Sein als reines *Energein*; zudem sagt der Kommentator des platonischen Parmenides, es sei Idee des Seienden [27]. Die Unterscheidung zwischen Existenz und Wesen vermag die vom Autor des Fragments entworfene Differenz nicht zu klären, vielmehr führt die von ihm skizzierte Problematik zu einer negativen Seinstheologie [28].

Dieser Text ist bedeutend, weil hier die Grenzen, an welche das menschliche Denken stößt, wenn es sich daran macht, Gott zu erkennen, in ontologischer Hinsicht ausgearbeitet werden. Allein genaue Unter-

[23] Dieser Begriff stammt von Martin Heidegger, der wohl auch am eindringlichsten die damit verbundene Problematik dargestellt hat. Vgl. dazu: Was ist Metaphysik. 5. Aufl., Frankfurt 1949, S. 17 f.; Identität und Differenz. Pfullingen 1957, S. 64 ff. – Wenn M. Heidegger von der onto-theologischen Verfassung der Metaphysik spricht, meint er damit die von der Metaphysik vollzogene Identifikation zweier Fragen: der Frage nach der Seiendheit des Seienden im Sinne seiner allgemeinsten Züge, *und* der Frage nach dem höchsten, göttlichen Seienden.

[24] Neben seinen Ausgaben der Werke von Marius Victorinus vgl.: Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres. Paris 1971.

[25] Vgl. oben Anm. 18.

[26] Porphyre et Victorinus, t. II, S. 104: τὸ ἕν τὸ ἐπέκεινα οὐσίας καί ὄντος ὄν μὲν οὐκ ἔστιν οὐδὲ οὐσία οὐδὲ ἐνέργεια, ἐνεργεῖ δε μᾶλλον καί αὐτὸ τὸ ἐνεργεῖν καθαρόν, ὥστε καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος.

[27] Op. cit., S. 106:. ἰδέα τοῦ ὄντος.

[28] Vgl. dazu: G. HUBER: Das Sein und das Absolute, Basel 1955.

suchungen über das ontologische Vokabular der mittelalterlichen Philosophie werden es ermöglichen, die geschichtlichen Konsequenzen der vom Anonymus von Turin entworfenen «ontologischen Differenz» zu erwägen.

Seelenlehre und Hypostasenlehre

Heinrich Dörries Aufsatz über die Seelenlehre im Neuplatonismus erarbeitet vorerst die hermeneutisch ganz anderen Voraussetzungen dieser «Psychologie». Allein die platonischen Dialoge Phaedros und Timaios eröffnen den Zugang zu dieser Seelenlehre, welche Plotin durch ein grundsätzlich neues Element bereichert, das zwar bei Platon nicht abwesend ist, aber dennoch nicht diese systematische Tragweite hat: «Avec le mysticisme un nouvel élément apparaît dans le platonisme» [29]. Der Neuplatonismus ist eine theologische Heilslehre; nur auf diesem Hintergrund kann man seine Lehre von der Seele verstehen. Iamblich hat in seinem Traktak «De mysteriis Aegyptiorum» [30] diese Soteriologie, in den Augen Dörries, auf gefährliche Bahnen geleitet, indem er der Theurgie, d. h. der magischen Praxis, einen gewichtigen Platz einräumt. Allein die systematisierende Spekulation des Proklos vermochte die durch Iamblich zur Gefahr gewordene Tendenz einzudämmen [31]. Dörries überaus suggestiver und informativer Beitrag weist indes deutlich auf die Schwierigkeiten hin, welche das christliche Denken antreffen mußte, als es sich mit dieser Seelenlehre, die von der Weltseele ihren Ausgang nimmt, auseinandersetzen wollte [32]. Der Neuplatonismus fängt nie bei der Individualität an; diese ist immer schon aufgehoben, denn das Heil der Seele ist ihre Selbstaufgabe.

Fernand Brunner wendet sich Plotin zu und gibt einen Kommentar zu Plotins erstem Traktat der fünften Enneade. Diese Abhandlung Plotins kann als eine der besten Zusammenfassungen seines Denkens erachtet werden [33], nicht nur weil hier mystische Anagogie und Spekulation in ihrer gegenseitigen Zuordnung erscheinen, sondern auch, weil

[29] R T P, S. 123.

[30] Ed. G. Parthey. Berlin 1857.

[31] «Grâce à Proclus, le platonisme est sorti définitivement du terrain dangereux où Jamblique l'avait conduit». RPT, S. 132.

[32] Cf. RTP, S. 121.

[33] «D'autres textes du maître, même antérieurs, sont plus explicites ou d'une éloquence plus large, mais il y en a peu, dans toute l'œuvre plotinienne, qui soient plus synthétiques». RTP, S. 135.

Plotin hier seine dreigestufte Hypostasenlehre gerafft darstellt. F. Brunners Kommentar, bereichert durch zahlreiche Verweise auf andere plotinische Schriften und eine Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Plotinliteratur, zeichnet sich durch eine große Treue zum plotinischen Gedanken aus. Man möchte den Aufsatz Brunners jenen in die Hand geben, die eine Einführung in Plotins Denken suchen. Der Autor trifft, wie uns scheint, den Quellgrund der plotinischen *Sophia*, wenn er sagt: «Plotin ne pense pas pour construire un château de concepts, mais pour s'éveiller lui-même et éveiller les autres au salut» [34].

Die Bedeutung des Neuplatonismus

Zwei Aufsätze setzen den Neuplatonismus bewußt in Bezug zum Denken des 20. Jahrhunderts. MAURICE DE GANDILLAC erörtert, anhand von Vorlesungsnachschriften von Désiré Roustan, das Plotinbild, das Henri Bergson in seinen Vorlesungen am Collège de France entworfen hat [35], und STANISLAS BRETON versucht unter dem Titel «Actualité du néoplatonisme», in der geschichtlichen Entwicklung des Neuplatonismus eine innere Logik zu entdecken, eine Logik, die in den Augen des Autors nicht einer gewissen Exemplarität für das Philosophieren überhaupt entbehrt und in der sich das Wesen des Neuplatonismus als Triade entfaltet. Plotins «fragende Frömmigkeit» gründet auf dem Mysterium der Heimat der Seele [36]: die Seele kann nur im ganz-Anderen zu Hause sein. Plotin hat in einer großartigen Antizipation die Deutung des ganz-Anderen als *causa sui* kritisiert [37]. Das intuitive Denken ermöglicht das logisch-formale Stadium des Denkens: Proklos. Seine *Elementatio theologica* [38] antizipiert nicht nur methodisch gewissermaßen die mathesis universalis [39], sondern Proklos' Verdienst liegt

[34] RTP, S. 141.

[35] RTP, S. 173–183.

[36] RTP, S. 186 ff.

[37] «Il s'agit précisément, qu'on monte ou qu'on descende, de mettre en question et le tout et le fondement comme *causa sui*. Tout cela, tous ces mots que la métaphysique épelle, sont encore trop humains, trop noétiques». RTP, S. 187.

[38] Vgl. die sehr gut kommentierte Ausgabe Dodds: Proclus: The Elements of Theology. Oxford 1963².

[39] «Les Eléments de théologie ont été le premier modèle des ontologies. On pourrait affirmer peut-être que la mathesis universalis, dont rêvera le XVIIe siècle, et qui aura son apogée scolastique dans l'œuvre de Wolff, a eu pour ancêtre l'ouvrage de Proclus, dans la mesure où l'on y retrouve, confluant dans un même

im Versuch, die ontologischen Gesetze zu Gesetzen des Denkens zu machen, indem er vom absoluten Primat des Einen, als ontologischem Grundgesetz, ausgeht [40]. Die proklische Henologie bleibt für die heutige Metaphysik fragwürdig [41]. Der dritte große Neuplatoniker, *Damaskios*, ist, nach S. Breton, der eigentliche Vollender des Neuplatonismus, insofern bei ihm die Aporetik zum Durchbruch kommt. Wenn er in seinen «Dubitationes» die Gottheit als zweifaches Nichts zu begreifen sucht [42], hat er das vom ganzen Neuplatonismus Intendierte zur Vollendung gebracht: das Nichts ist ein anderer Name für das *Ineffabile;* dieser Gottesname ist Ausdruck des menschlichen Nicht-Erkennen-könnens. Allein das verehrende Schweigen ist dieser Unkenntnis angemessen. Der Autor sieht die Vorbildlichkeit der neuplatonischen Denkform darin, daß diese Philosophie weiß, warum jede Philosophie ihre Grenzen haben muß [43].

Wir gingen von der Aktualität des Neuplatonismus aus. Der Wert des hier besprochenen Sammelbandes liegt vielleicht darin, zu zeigen, daß diese Denkrichtung Ansätze besitzt, die dem heutigen Denken zwar fremd sind, aber die gerade durch ihre Andersheit eine fruchtbare Auseinandersetzung ins Gespräch bringen könnten. Das Interesse für die Mystik, das neuerdings erwacht ist, rechtfertigt allerdings eine Zuwendung zum Neuplatonismus noch nicht, vielmehr müßte eine solche Zuwendung, die dann nicht nur historischer Art wäre, sich auf die Besonderheit dieser Tradition besinnen. Hier sei nur auf einige Gesichtspunkte hingewiesen. Die prinzipiell theologische Ausrichtung dieses Denkens ist der Versuch, die negative Theologie bis in ihre äußersten Konsequenzen zu verfolgen: ist auch die Transzendenz dem menschlichen Denken unergründlich, so geht doch mit der Aussage dieser Unerkenn-

courant, la triple exigence logique, ontologique, géométrique qui avait jusque- là existé, pour ainsi dire, à l'état séparé». RTP, S. 193.

[40] «L'hénologie s'ouvre sur un axiome d'unité qu'on doit lire de deux manières: sous la forme d'une loi ontologique et sous la forme d'une règle de pensée». RTP, S. 195.

[41] «Dans quelle mesure une métaphysique est-elle commandée par une spiritualité ou si l'on veut par un élément mystique? Et que signifie cette apparente intrusion du mystique dans le métaphysique?» RTP, S. 196.

[42] «Il faut donc, pour accéder si peu que ce soit à cette région irrespirable, transcender et l'être et l'un dans le double néant de l'être et de l'un». RTP, S. 198.

[43] «Le néo-platonisme a eu le mérite de savoir pourquoi toute philosophie a nécessairement ses limites. Et son destin historique, ... me paraît être, dans la conjoncture présente, un de ces lieux privilégiés qui révèlent au mieux ce qui nous reste à penser». RTP, S. 200.

barkeit die Erfahrung der Zugehörigkeit einig. Diese Spannung zwischen erfahrenem Zugehörigsein und absoluter Transzendenz durchzieht, wie uns scheint, den ganzen Neuplatonismus. Das mystische Ergriffensein ist untrennbar von der apophatischen Theologie, denn nur so kann das Geheimnis Gottes gewahrt bleiben, und so wendet sich das göttliche Dunkel in unergründliches Licht [44]. In anthropologischer Hinsicht ist der Primat der Innerlichkeit zu erwähnen: die Zukehr des Menschen zu sich selbst ist der eigentliche Weg der Erkenntnis; nur darin wird sich der Mensch gewahr, daß er immer schon mehr ist, als er zu wissen glaubt [45]. Eine dritte Eigenart dieses Denkens, untrennbar von den beiden ersten, wäre im Selbstverständnis, das diese Philosophie von sich selber hat, zu suchen. Man hat nicht Unrecht, darauf hinzuweisen, daß hier Philosophie zugleich als Heilslehre verstanden wird. Daraus ergibt sich eine besondere Zuordnung von Theorie und Praxis: das Denken ist mehr als *nur* Denken, es ist zugleich Einübung in das innere Verwandeltwerden. Eine solche Theorie, die bewegt wird vom Geist der Anbetung, verwirklicht die «Einheit von Anbetung und Denken, Anbetung und Dasein» [46].

Die Eigenart des Neuplatonismus gipfelt in der Idee der *Teilhabe,* welche getragen wird von einem dynamischen Wirklichkeitsverständnis (Mone-Proodos-Epistrophe). Gerade diese – für die Entwicklung des mittelalterlichen Denkens so grundlegende – ontologische These der Teilhabe zeigt aber, daß die neuplatonische Metaphysik, sofern sie dazu verwendet werden soll, christliche Grundwahrheiten zu erfassen, tiefgreifend umgestaltet werden muß. Dies gilt ganz besonders, wenn der für das christliche Denken so wichtige Begriff der Geschöpflichkeit ausgesagt werden soll. Der genuine Neuplatonismus vermag nämlich die in der Auffassung vom Geschöpf Gottes gelegene Positivität nicht zu fassen: «Das endliche, zeitliche Wesen selbst ist wesenhaft Gott-

[44] «Das heilige Dunkel ist das unzulängliche Licht, in dem Gott seine Wohnung hat. Unsichtbar wegen seiner überstrahlenden Helle, unzugänglich wegen der Überfülle des aus ihm ausstrahlenden überwesentlichen Lichtes; wer Gott zu erkennen und zu sehen gewürdigt wird, tritt in dieses Dunkel ein, durch das Nichtsehen und Nicht-erkennen wahrhaft in das über allem Sehen und Erkennen Stehende eingehend, und nur das erkennend, daß es jenseits von allem mit den Sinnen zu Erfassenden, mit dem Geiste zu Erdenkenden ist». Dionysius Areopagita, V. Brief. Ed. E. v. Ivanka: Von den Namen zum Unnennbaren. Einsiedeln, o. J., S. 102.

[45] Vgl. dazu etwa: Plotin, Enn. V. 1.

[46] E. v. Ivanka, op. cit., S. 26.

ferne»[47]. Das patristisch-mittelalterliche Denken ist die bewegte Geschichte dieser Verwandlung und Umgestaltung. THOMAS VON AQUIN hat wie kaum ein anderer vermocht, neuplatonisches Gedankengut mit dem Christlichen in Übereinstimmung zu bringen, indem es ihm gelang, ein Gleichgewicht zu finden zwischen Teilhabe und Geschöpflichkeit[48].

Eine Auseinandersetzung mit dem Neuplatonismus, welche ohne Zweifel die Andersheit dieser Metaphysik im Vergleich zur Theologie und Philosophie der Gegenwart ans Licht bringt, schafft die Voraussetzungen zur Erkenntnis der Grenzen und Möglichkeiten dieses Denkens. Nur wer sich der Grenze des eigenen Horizontes bewußt ist, zugleich aber um die Grenzen einer andern Denkform weiß, ist für die Begegnung mit einer anderen philosophischen Tradition vorbereitet: Auf diese Weise lohnt es sich, dem schon-Gedachten nachzudenken.

[47] Ders.: Platonismus und Neuplatonismus. In :Handbuch theolog. Grundbegriffe. München 1970². II, S. 329.

[48] Vgl. zu dieser Problematik: L.-B. GEIGER: La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin. Paris 1953².