Das Eine in uns und seine Erweckung : das Fundament der Henologie des Platonikers Proklos

Autor(en): **Rohstock, Max**

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): **68 (2021)**

Heft 2

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-1047452

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

MAX ROHSTOCK

Das Eine in uns und seine Erweckung: Das Fundament der Henologie des Platonikers Proklos

EINLEITUNG

Proklos[1] ist nicht nur einer der wichtigsten Denker des Platonismus, sondern auch einer der einflussreichsten und wirkmächtigsten Ideengeber für die abendländische Philosophie. Kernelement seiner Philosophie ist die Henologie.[2] In ihr führt Proklos hin zum absoluten Einen und thematisiert es als das absolute Prinzip aller Bestimmungen, das alle Bestimmungen, Denken und Sein transzendiert. Wie aber, so müssen wir sogleich kritisch fragen, können wir das Absolute, das gegenüber allen Bestimmungen und mithin gegenüber allem Begreifen vollkommen transzendent[3] ist, überhaupt thematisieren? Wie können wir von einem Absoluten, das jedem Begreifen entzogen ist, wissen? Besonders bedenklich scheint das energische Plädoyer für ein voraussetzungsloses absolutes Prinzip zu sein, das als solches über Sein und Denken hinausgehen muss, um Sein und Denken überhaupt erst zu bedingen. Nach Proklos muss das absolute Eine, das die Bedingung

[1] Die hier zitierten Werke des Scholarchen werden nach folgenden Ausgaben zitiert: *Tria Opuscula. De providentia, Libertate, Malo*, ed. Helmut Boese. Berlin: Walter de Gruyter 1960; *The Elements of Theology*, ed. Eric R. Dodds. Oxford: University of Oxford Press ²1963 [ND Oxford: Clarendon Press 1992]; *Théologie Platonicienne*, ed. Henry D. Saffrey und Leenhard G. Westerink, 6 Bde. Paris: Les Belles Lettres 1968–1997 ; *Sur le Premier Alcibiade de Platon*, ed. Alain-Philippe Segonds, 2 Bde. Paris: Les Belles Lettres 1985 ; *Procli In Platonis Parmenidem Commentaria*, ed. Carlos Steel, 3 Bde. Oxford University Press 2007–2009.

[2] Das Standardwerk zur Proklischen Henologie, insofern diese vor allem im *Parmenideskommentar* expliziert wird, stammt von CÜRSGEN, Dirk: *Henologie und Ontologie. Die metaphysische Prinzipienlehre des spätantiken Neuplatonismus*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007. Zum Denken Proklos' insgesamt s. BEIERWALTES, Werner: *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann ²1979; SIORVANES, Lucas: *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science*. Edinburgh University Press 1996; CHLUP, Radek: *Proclus. An Introduction*. Cambridge University Press 2012; D'HOINE, Pieter/MARTJIN, Marije (Hgg.): *All from One. A Guide to Proclus*. Oxford University Press 2017. Eine aktuelle Bibliographie zu Proklos (seit 1990) wird vom *De Wulf-Mansion Centre for Ancient, Medieval and Renaissance Philosophy* online zur Verfügung gestellt:
http://hiw.kuleuven.be/dwmc/ancientphilosophy/proclus/proclusbiblio.html (18.07.2021).

[3] Zum Konzept der Transzendenz s. HALFWASSEN, Jens: *Metaphysik und Transzendenz*. Jahrbuch für Religionsphilosophie 1 (2002), 13–27. HALFWASSEN, Jens: *Zur Entdeckung der Transzendenz in der Metaphysik*, in: HOGREBE, Wolfram (Hg.): *Grenzen und Grenzüberschreitungen*. Berlin: Akademie Verlag 2004, 690–700. S. auch TROUILLARD, Jean: *La mystagogie de Proclus*. Paris: Les Belles Lettres 1982, 93–108 und 235–243. Darin gibt Trouillard einen Überblick über die Begriffe, die Proklos zur Beschreibung der Transzendenz verwendet.

der Möglichkeit der Einheitlichkeit und inneren Geschlossenheit von Sein und Denken und damit deren Prinzip ist, allen Bestimmungen vorausgesetzt werden. Wie aber kann das Absolute, das dem Denken völlig entrückt ist, noch als Prinzip aller Dinge gedacht werden? Denn dem Absoluten können keine Bestimmung im eigentlichen Wortsinn zugesprochen werden. Doch wenn wir es als Prinzip aller Dinge denken, übertragen wir auf es die Bestimmung der Relation, da das Prinzip nur dann als Prinzip gedachten werden kann, wenn es einen Bezug zu seinen Prinzipiaten aufweist. Wie könnten wir also das vollkommen transzendente Absolute überhaupt thematisieren und als Prinzip denken?[4]

Proklos hat diese Probleme durchaus gesehen und konsequent durchdacht. Insbesondere ist er maßgeblich für die Konzeption eines Theorems verantwortlich, das man gewissermaßen als das sichere Fundament betrachten kann, das die vor dem Hintergrund der soeben umrissenen Probleme paradox und fragil wirkende neuplatonische Henologie abzusichern vermag. Gemeint ist das Konzept des „Einen in uns" (*unum in nobis* bzw. τὸ ἓν ἡμῖν ἕν).[5] Im Lichte dieses Konzeptes werden jene zwei soeben umrissenen Probleme und eine ganze Reihe an weiteren drängenden Fragen an die Proklische Henologie im Speziellen und die Metaphysik im Allgemeinen geklärt. Das Eine in uns vermag vor allem das Verhältnis von Noologie und Henologie zu beleuchten. Mit anderen Worten wirft das Eine in uns Licht auf den Bezug des Denkens zum Absoluten und bildet somit das Fundament für eine Theorie des Absoluten. Dem Einen in uns inhärieren genau genommen, so die hier vorgetragene Hauptthese, vier Bedeutungsaspekte. Nur zusammen betrachtet können diese Bedeutungen die systematische Funktion, die das Einen in uns innerhalb der Proklischen Henologie erfüllt, verdeutlichen. Der Begriff dieses Einen in uns ist der Forschung zwar keineswegs unbekannt, wird aber dennoch eher stiefmütterlich behandelt.[6] Aufgabe der vorliegenden Arbeit ist es, dieses oft nur am Rande erwähnte Konzept in den Rahmen der Proklischen Metaphysik zu integrieren, um so seine zentrale Funktion aufzuweisen.

(I) Zunächst muss das Verhältnis des Denkens zum Absoluten analysiert werden. In diesem Zusammenhang gilt es vor allem, Proklos' Negationslehre in den Blick zu nehmen. In der Forschung ist durchaus bekannt,

[4] Zur Paradoxie des Ursprungs s. BEIERWALTES: *Proklos*, 357–360.

[5] Das Konzept des Einen in uns wird vor allem am Ende des siebenten Buches des *Parmenideskommentars* erörtert: *In Parm.* VII, 505–521. Der Begriff spielt aber schon zuvor eine wichtige Rolle: Vgl. etwa *In Parm.* VI, 1072, 6; 1081, 4.

[6] BEIERWALTES, Werner: *... in Allem eine unendliche Sehnsucht nach dem Licht des Einen*, in: BEIERWALTES, Werner: *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 1985, 254–280; bes. 274–279; DERS.: *Proklos*, 367–382; CÜRSGEN: *Henologie und Ontologie*, 276–279; KOBUSCH, Theo: *Negative Theologie als praktische Philosophie*, in: OLIVETTI, Marco M. (Hg.): *Théologie négative*. Padova: CEDAM 2002, 185–200.

dass Proklos negative Theologie betreibt, um über das Absolute zu philosophieren. Wie aber kann Proklos das Absolute durch Negationen thematisieren? Die Beantwortung dieser Frage wird ein erstes Licht auf Bedeutung und Funktion des Einen in uns werfen.

(II) In einem zweiten Schritt muss die Frage gestellt werden, wie es überhaupt möglich sein soll, das Absolute zu thematisieren – oder anders gefragt: Wie wird die Henologie ermöglicht? Müssen wir nicht, so die hier entscheidende Frage, über eine Intuition des Absoluten verfügen, um es thematisieren zu können? Daraus ergibt sich konsequenterweise eine weitere drängende Frage: Wenn wir über eine Intuition des Absoluten verfügen, kennen wir es dann nicht bereits? Ist also das Absolute unseren Erkenntnisvermögen wirklich entzogen? In diesem Zusammenhang gilt es, den Weg des Denkens, also seinen Aufstieg zum Absoluten, auf seine Bedingungen zu hinterfragen.

(III) Aufbauend auf den ersten beiden Abschnitten kann in dem zentralen dritten Kapitel die produktive Bedeutung des Einen in uns verdeutlich werden. Diesem inhäriert nämlich eine produktive Kraft, die das Denken generiert und unser Selbstbewusstsein vervollkommnet.

(IV) Durch die Vorarbeiten sind wir in der Lage, die Funktion des Einen in uns für die Vollendung der Proklischen Philosophie, die bekanntermaßen die sog. ἕνωσις ist, zu pointieren: Das *unum in nobis* soll dadurch zur Klärung der Frage beitragen, inwiefern Proklos' Metaphysik als philosophische Mystik interpretiert werden kann. Abschließend sollen die Ergebnisse der Abhandlung in gedrängter Kürze zusammengefasst werden (V).

Sicherlich ist eine erschöpfende Darstellung des Einen in uns im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich, betrifft das Konzept des *unum in nobis* doch den gesamten unzeitlichen ‚Prozess' der Genese des Denkens und seines Rückbezugs zu seinem Prinzip. Daher sollen die einzelnen Bedeutungen im Folgenden nur in ihren Grundzügen vorgestellt werden.[7]

I

Zum Einstieg in die überaus komplexe Thematik bietet sich, wie oben bereits umrissen, eine kurze Diskussion des Bezugs des Denkens zum Absoluten an. Das Verhältnis des Denkens zum Absoluten kann vereinfacht in zwei Schritten illustriert werden (A–B). In einem darauf aufbauenden dritten Schritt (C) kann dann das Eine in uns näher bestimmt werden.

(A) Die Grundsatzfrage der Proklischen Metaphysik lautet: Wie ist die Faktizität der Vielheit und Differenz zu erklären?[8] Diese Fragen verlangen als

[7] Derzeit arbeite ich im Rahmen eines durch die Fritz Thyssen Stiftung geförderten Projektes an der Ausarbeitung dieser Grundzüge.

[8] Proklos betont bereits in der ersten Proposition der *Stoicheiôsis theologikê*, dass sich die Vielheit nicht aus sich selber heraus begründen kann, sondern die Einheit als ihr Prinzip

Antwort den Rückgang auf die Bedingung der Möglichkeit von Sein und Denken überhaupt. Bereits Plotin insistiert darauf, dass Sein und Denken nicht vollkommen selbstständig, sondern von einem noch mächtigeren Einheitsprinzip abhängig seien. Seine Analyse von Sein und Denken lässt erkennen, dass alles Seiende und alle denkbaren Bestimmungen eine ihnen vorgängige Einheit voraussetzen.[9] Auch Proklos bemüht sich um den Aufweis eines Einheitsprinzips, ohne das nichts sein könnte. Ein besonders eindringliches Argument liefert er am Anfang der *Stoicheiôsis theologikê*.[10]

Jede Menge (πλῆθος), so heißt es dort, müsse am Einen, also dem obersten einheitsstiftenden Prinzip, teilhaben. Würde eine Menge nicht am Einen teilhaben, würde sich – erstens – aus der Menge bzw. den vielen Elementen kein Ganzes bilden können. Zweitens wäre auch jedes Element bzw. jeder Teil dieser Menge keine in sich geschlossene Einheit und mithin nicht bestimmbar: Wenn also eine beliebige Bestimmung nicht am Einen teilhätte bzw. nicht durch das Eine bedingt wäre, wäre sie selbst keine Einheit und mithin keine in sich geschlossene und umgrenzte Bestimmung. Gäbe es die Einheit als einheitsstiftendes Prinzip nicht, wäre also schlechthin nichts bestimmt. Jede Menge also, die nicht am Einen selbst teilhat, ist eine bestimmungslose Vielheit ohne innere Einheit und ohne Grenzen. Dadurch aber ist sie undenkbar und – aufgrund der typisch (neu-)platonischen Übereinstimmung von Denken und Sein – nicht seiend. Die Einheit ergibt sich aus diesem Argument notwendig als Bedingung der Möglichkeit von Denkbarkeit und Sein überhaupt.

(B) Als Ermöglichungsbedingung ist das Eine aber nicht ein Moment neben anderen und also nicht koordiniert mit anderen Bestimmungen zu begreifen. Es ist kein Teil eines Ganzen und ebenso wenig das Ganze selbst, sondern als Bedingung jedes Teiles und mithin jeder Ganzheit gerade jenseits von allem.[11] Aus der Funktion, Bedingung allen Seins und Denkens zu sein, ist zu schlussfolgern, dass das Eine als Prinzip allen Bestimmungen notwendig vorauszusetzen ist. Allerdings zieht Proklos diese Konsequenz in aller Schärfe erst in seinem *Parmenideskommentar*. Auf den ersten Blick hat die Annahme, allen Bestimmungen ein Prinzip vorauszusetzen, den Anschein einer thetischen Setzung an sich. Die Voraussetzung des Prinzips, die Proklos als notwendig denkt, ist aber nicht als Vorauss*etzung*, sondern als *Vorauss*etzung zu begreifen. Damit wir die Bedingungen der Möglichkeit von Sein und Denken überhaupt in den Blick nehmen und damit der

voraussetzt. Daher wird Vielheit nur faktisch vorgefunden, kann aber jederzeit auf ihre Gründe hin befragt werden. Überblickend zur *Stoicheiôsis theologikê* CÜRSGEN: *Henologie und Ontologie*, 37–87.

[9] PLOTIN: *Enn.* VI 9, 1–2.

[10] *Elem. theol.* prop. 1.

[11] Zur Asymmetrie der Beziehung Einheit–Vielheit, wobei die Einheit hierbei dominiert, s. *Elem. theol.* prop. 5.

Frage, wieso überhaupt etwas sein kann, auf den Grund gehen können, müssen wir über Sein und Denken hinaus verweisen.

Diese ‚*Vor*gängigkeit' des Absoluten pointiert Proklos im *Parmenideskommentar* durch eine umfassende negative Dialektik: Jede mögliche Bestimmung wird von Proklos in Bezug auf das Eine negiert, weil es nur so allen Bestimmungen enthoben ist und vorangehen kann. Proklos pointiert mit seiner negativen Dialektik die Transzendenz des Einen und arbeitet sie als Grundzug seiner Theorie des Absoluten heraus. So ist der gesamte *Parmenideskommentar* Ausdruck der Aufstiegsbewegung zum Einen,[12] von dem schrittweise alle denkbaren Bestimmungen negiert werden: Es ist weder „in sich" noch „in einem anderen"[13], weder Ruhe noch Bewegung[14], weder Identität noch Differenz[15], weder Ähnlichkeit noch Unähnlichkeit[16], weder Gleichheit noch Ungleichheit[17]. Das absolute Eine ist auch jenseits des Seins und kann gerade deshalb nicht mal mehr mit dem Prädikat „ist" ausgezeichnet werden.[18] Schließlich wird sogar der Begriff der Einheit überstiegen, insofern dieser in dem Begriff der Vielheit seinen Gegensatz hat und gerade durch seinen Bezug zu einer anderen Bestimmung vergleichbar wird.[19] Proklos arbeitet also auf der Grundlage der durchgängigen Disjunktionalität und Relationalität von Bestimmungen und über die Methode der Negation[20] die Übergegensätzlichkeit des Absoluten heraus.[21]

Proklos hat das Denken des Einen als absolutes Prinzip daher konsequent in die Form einer negativen Theologie, also einer negativen Prinzipientheorie, gekleidet. Das Prinzip lässt sich überhaupt nur durch Negationen als solches denken, weil es nur so gegenüber allem anderen absolut ist. Die Absolutheit des Prinzips kann also nur über Negationen herausge-

12 Proklos' Kommentar zur ersten *hypothesis* hat den Aufstieg zum Absoluten zum Ziel (*In Parm.* VI, 1071, 4–7).

13 *In Parm.* VII, 1133, 1–1152, 11.

14 *In Parm.* VII, 1152, 12–1172, 20.

15 Bes. *In Parm.* VII, 1177, 22–24.

16 *In Parm.* VII, 1191, 8–1201, 16.

17 *In Parm.* VII, 1201, 17–1212, 4.

18 *In Parm.* VII, 1239, 18–498, 2; vgl. 498, 35–499, 3.

19 *In Parm.* VII, 498, 27–499, 3. Dem Einen wird schließlich sogar die „Kraft" (δύναμις), etwas hervorzubringen, abgesprochen (*In Parm.* VII, 520, 3–4).

20 Proklos unterscheidet mindestens drei Arten von Negationen, die nicht dasselbe meinen: die seinsinferiore privative, die seinsimmanente andersheitliche und die seinstranszendente Negation (*In Parm.* VI, 1072, 14–1073, 9). Nur letztere führt hinauf zur Einsicht in die Transzendenz des Absoluten (*In Parm.* VII, 512, 6–9). S. dazu CÜRSGEN: *Henologie und Ontologie*, 238–242; BEIERWALTES: *Proklos*, 341–343; KOBUSCH: *Negative Theologie als praktische Metaphysik*, 193–194. Zur Bedeutung und Problematik der Negation am Ende des *Parmenideskommentars* s. STEEL, Carlos: *Negatio negationis: Proclus on the Final Lemma of the First Hypothesis of the Parmenides*, in: CLEARY, John J. (Hg.): *Traditions of Platonism*. Essays in Honour of John Dillon. Andershot: Ashgate 1999, 351–368.

21 Vgl. *In Parm.* VII, 1127, 8–17; 516, 35–517, 5; 518, 18–19; 519, 4–12.

stellt werden. Positive Begriffe hingegen scheitern daran.[22] Die Pointe einer negativen Prinzipientheorie ist also, dass wir das Prinzip nur dann als das einzige und oberste Prinzip aller Dinge fassen können, wenn wir es absolut denken. Damit es Prinzip aller Bestimmungen sein kann, muss es allen Bestimmungen gegenüber transzendent sein. Die Folge ist eine generelle Unbestimmbarkeit des absoluten Prinzips, das aber nur so konsequent als Absolutes angenommen werden kann. Ohne die Negationen, die wir vollziehen, könnten wir uns das Eine gar nicht als das allen Bestimmungen *voran*gehende Prinzip vorstellen.

(C) Wir setzen also das Prinzip allen Bestimmungen notwendig voraus und denken dieses Prinzip gerade durch Negationen als das Absolute schlechthin. Vor diesem Hintergrund kann das Eine in uns näher charakterisiert werden: Das *unum in nobis* ist, daran lässt Proklos keinen Zweifel, unser „Begriff" (*conceptus*/ἐννοία)[23] vom Absoluten, nicht aber dieses Absolute selbst. Weil wir das Absolute durch Negationen denken, ist das Eine in uns unser Begriff vom Absoluten. Damit aber ist das Eine in uns schon auf den ersten Blick kein herkömmlicher Begriff. Während alle positiv bestimmbaren Begriffe der Dialektik von Bejahung und Verneinung unterliegen, sodass es für jeden Begriff ein Pendant bzw. einen Gegenbegriff gibt und alle Begriffe miteinander durch Relation verbunden sind, versteht Proklos das Eine in uns vielmehr als Negation aller Begriffe und Bestimmungen.

Diese Negation aller Bestimmungen ist aber, so ist hier einzuschärfen, keine Definition des Absoluten. Denn die Negationen meinen nicht eine vermeintlich höhere Affirmation. Die Negationen sind keine bestimmten Negationen, die das Negierte in eine Setzung umwandeln, sondern Verweise. Diese Negationen setzen also nicht etwas. Proklos trägt diesem Umstand Rechnung, indem er explizit darauf hinweist, dass die Negationen nicht der Sache nach etwas über das Absolute aussagten, sondern nur auf es verwiesen.[24] Wie Eriugena einige Jahrhunderte später mit an Proklos gemahnender Eindringlichkeit pointierte, sind die Negationen, durch die wir das Absolute zu erreichen versuchen, keine das Absolute selbst begrenzenden oder definierenden Bestimmungen, sondern verweisen über die Grenzen von Sein und Denken hinaus.[25] *Das Eine in uns*, so ist der Anspruch

[22] Wobei zu betonen ist, dass auch die transzendierenden Negationen im „Vorhof" des Absoluten enden (*In Parm.* VII, 520, 31). Proklos wendet aber dieses Scheitern, wie sich im Folgenden zeigen lässt, produktiv.

[23] *In Parm.* VII, 518, 15–16.

[24] *In Parm.* VII, 518, 13–28.

[25] JOHANNES SCOTUS ERIUGENA: *Iohannis Scotti seu Eriugenae Periphyseon*, ed. Édouard Jeauneau, Bd. I. Turnhout: Brepols 1996, 879–884: „Nam quae dicit ‚superessentialitas est' non quid est dicit sed quid non est. Dicit enim essentiam non esse sed plus quam essentiam, quid autem illud est quod plus quam essentia est non exprimit. Dicit enim deum non esse aliquod eorum quae sunt sed plus quam ea quae sunt esse, illud autem esse quid sit nullo modo diffinit."

dieses Begriffs bei Proklos zu verstehen, *ist auf das Absolute hin durchsichtig*: Nur in und durch das Sein transzendierende Negationen kann Proklos überhaupt vom Absoluten reden.[26]

Wir können also bereits jetzt festhalten, dass das Einen in uns der negative Begriff des Absoluten ist, durch den wir auf die vollkomme Transzendenz hinweisen, ohne dass wir dabei das Absolute einer Bestimmung unterziehen. Denn die Negationen sind keine adäquaten Ausdrücke für das Absolute, sondern nur unser *Weg* hin zum Absoluten. Die Negationen selbst sind deshalb noch mit dem Denken verbunden, weil wir über sie auf das Absolute verwiesen werden. Genau genommen ist das Eine in uns die „Blüte unseres Wesens"[27], die höchste „Spitze unserer Tätigkeit"[28] und die „Blüte des Geistes" bzw. Denkens[29], durch die über die Grenzen unseres Denkens und des Denkens überhaupt hinaus verwiesen werden soll. Dieser Verweis über die Grenzen des Denkens hinaus ist nach Proklos notwendig. Wie oben bereits gezeigt, muss jeder Viel-Einheit eine reine Einheit vorangehen, die sich freilich nicht thetisch vorauss*etzen*, wohl aber im Verweis rechtfertigen lässt. Also muss das Denken notwendig über sich selbst hinausweisen und erweist so die *Vorau*ssetzung als vernünftig. Wir denken so das Absolute als das Unbestimmte und Unbegreifliche schlechthin, das gerade kraft seiner Unbestimmtheit als das allen Bestimmungen vorauszusetzende Prinzip gedacht werden kann.

Allerdings droht das Absolute trotz der soeben beschriebenen negativen Dialektik in eine Relation eingebunden und mithin hypostasiert oder verobjektiviert zu werden. Wenn es als das Unbestimmte gedacht wird, scheint es doch als das Unbestimmte in eine Disjunktion mit dem Bestimmten zu geraten. Daher ist das Absolute nach Proklos eigentlich nicht unbegreiflich, sondern überunsagbar oder überunbegreiflich.[30] Um auch der letzten Gefahr zu begegnen, etwas über das Absolute im Sinne einer eigentlichen oder definierenden Art und Weise auszusagen, werden sogar die verweisenden Negationen aufgehoben.[31] Damit bleiben die Negationen unsere

[26] Dazu HALFWASSEN, Jens: *Jenseits von Sein und Nichtsein. Wie kann man für Transzendenz argumentieren?*, in: BUCHHEIM, Thomas/HERMANNI, Friedrich/HUTTER, Axel/SCHWÖBEL, Christoph (Hgg.): *Gottesbeweise als Herausforderung für die moderne Vernunft* (= Collegium Metaphysicum 4). Tübingen: Mohr Siebeck 2013, 85–98; HALFWASSEN, Jens: *Schönheit und Bild bei Plotin*, in: NEUBER, Simone/VERESSOV, Roman (Hgg.): *Das Bild als Denkfigur. Funktionen des Bildbegriffs in der Geschichte der Philosophie*. München: Fink 2010, 67–78. Die beide genannten Abhandlungen finden sich auch in HALFWASSEN, Jens: *Auf den Spuren des Einen. Studien zur Metaphysik und ihrer Geschichte* (= Collegium Metaphysicum 14). Tübingen: Mohr Siebeck 2015, 37–49 bzw. 265–278.

[27] *In Alc.* 247, 11.

[28] *In Alc.* 247, 14.

[29] *In Alc.* 248, 3.

[30] *In Parm.* VII, 1172, 27. Vgl. DIONYSIOS PS.-AREOPAGITÊS: *Corpus Dionysiacum*. Bd. I: *De divinis nominibus*, ed. Beate R. Suchla. Berlin: Walter de Gruyter 1990, I, 5, 115, 6–18.

[31] *In Parm.* VII, 519, 4–12; 520, 1–15; 520, 29–521, 26.

Begriffe und Verweise und sind daher nicht das Absolute selbst. Obgleich durch die Negationen auf die Übergegensätzlichkeit und Prinzipfunktion des Absoluten hingewiesen werden soll, bleiben die von Proklos durchgeführten Negationen letztlich hinter dem Absoluten zurück. Keine Negation kann an das Absolute selbst heranreichen, also kann über das absolute Eine in letzter Konsequenz nichts mehr ausgesagt werden. Die Negationen enden vielmehr im „Vorhof" des Absoluten.[32] Um die vollkommene Unsagbarkeit zu pointieren, hebt Proklos also die Negationen, durch die wir auf das Absolute verwiesen werden und durch die wir das Absolute als transzendentes Prinzip denken, in der die negative Dialektik aufgebenden Negation der Negation auf.[33] Gleichwohl bedeutet dieser letzte Schritt nicht, dass die Beschäftigung mit dem Absoluten sinnlos wäre.

II

Damit das Absolute für uns thematisierbar bleibt und es überhaupt zur Einsicht in die vollkommene Transzendenz des Absoluten kommen kann, muss zunächst das Eine in uns entdeckt und erweckt werden. Mit anderen Worten muss der Pfad, der zur Einsicht in die Erhabenheit des Absoluten und schließlich zum Absoluten selbst führen soll, erst gesucht und betreten werden. Hiermit stellt sich also die Frage nach dem Anfang der Henologie.

Proklos' Henologie – und darüber hinaus jede Theorie eines transzendenten Absoluten – scheint von einer gewissen Intuition des Absoluten auszugehen. Schon die Frage nach dem Prinzip aller Bestimmungen scheint dieses als das alles bestimmende Moment bereits vorauszusetzen.[34] Deutlich wird dies durch einen kurzen Blick auf das Moment, das als Vollendung der Proklischen Philosophie begriffen wird: die ἕνωσις. Müssen wir, so ist hier zu fragen, das Absolute nicht voraussetzen, um zur Einung mit diesem überhaupt streben zu können? Auch das Denken selbst bringt in der neuplatonischen Philosophie nicht etwa erst durch den Denkakt Einheitlichkeit hervor, sondern setzt diese als die Bedingung seines Tuns voraus.[35] Wissen wir aber so schon um das Absolute und seine Transzendenz, bevor wir es überhaupt in den Blick nehmen können?

[32] *In Parm.* VII, 520, 31.

[33] Letztlich kann über das Absolute also nur noch geschwiegen werden (*In Parm.* VII, 520, 25–26). Doch auch das Schweigen reicht – genau genommen – nicht an das Absolute heran (*In Parm.* VII, 505, 14–18).

[34] Vgl. PLATON: *Men.* 80e. NICOLAUS CUSANUS: *Opera Omnia.* Bd. III: *De coniecturis*, ed. Josef Koch, Karl Bormann und Hans G. Senger. Hamburg: Felix Meiner 1972, I, c. 5, n. 19.

[35] Zum Einheitsvorgriff des Denkens bei Plotin s. HALFWASSEN, Jens: *Plotin und der Neuplatonismus.* München: C.H. Beck 2004, 34–35. Ganz ähnlich argumentiert Nicolaus Cusanus: In jedem Denkakt und jedem Selbstbewusstsein wird das Prinzip, das Nicht-Andere, bereits vorausgesetzt, ohne dass es uns dabei immer thematisch bewusst ist (dazu ROHSTOCK, Max:

Proklos spricht natürlich nicht von einem bereits vorhandenen Wissen über das Absolute, sondern von einem allen Seelen, ja allen Dingen inhärierenden „natürlichen Streben" zu diesem.[36] Dieses Streben ist für sich genommen kein Garant für einen gelungenen Aufstieg zum Absoluten oder die Vollendung der Philosophie. Vielmehr setzt der Aufstieg intensive Begriffsarbeit voraus; und der Aufstieg durch Begriffsarbeit läuft auf einen Kulminationspunkt hinaus: Dieser besteht darin, dass das natürliche Streben mit dem Denken des Absoluten, also mit der negativen Dialektik, in Übereinstimmung gebracht werden muss: Dieses Streben muss vom Denken gewissermaßen erst durch Abstraktionen freigelegt werden, um durch es wirklich auf das transzendente Prinzip aller Bestimmungen hinblicken zu können. Erst dadurch wird es uns als das zum Absoluten hinleitende Moment bewusst. Im Folgenden wollen wir diesen Prozess genauer betrachten.

Besonders eindringlich beschreibt Proklos das in uns lebende Streben anhand seiner Theorie absoluter Schönheit. Das Schöne, griechisch καλόν, deutet Proklos etymologisierend von καλεῖν, also „rufen", her.[37] Die Idee der Schönheit ruft uns demnach auf, zu ihr zu streben. Personifikation des Strebens zum Schönen ist der Eros[38]: Der Eros, der durch unauslöschliches Streben bestimmt ist, wendet sich schrittweise immer intensiveren Formen der Schönheit zu. Zunächst strebt er zu einem schönen Körper, dann zu schönen Körpern, zum sittlich Schönen, den Tugenden, und zu schönen Kenntnissen, aber erst nach Abstraktion aller derivativen und minderen Schönheit schließlich zum absolut Schönen selbst. Im immer neu ansetzenden Streben wird zugleich deutlich, dass die Sehnsucht des Eros durch die Zuwendung zu Körpern, Kunstwerken oder Tugenden letztlich nicht überwunden werden kann. Allein das Schöne selbst kann als Quelle alles derivativen Schönen die innerste Sehnsucht stillen.[39]

Der negative Selbstbezug des Absoluten. Untersuchungen zu Nicolaus Cusanus' Konzept des Nicht-Anderen [= Quellen und Studien zur Philosophie 119]. Berlin/Boston, M.A.: Walter de Gruyter 2014, 74–116).

[36] *In Parm.* VII, 1191, 6–7; 509, 13–510, 3; 511, 3–33. Vgl. *Elem. theol.* prop. 7–8. *Theol. Plat.* I, 22, 101, 27–102, 1.

[37] *Theol. Plat.* I, 24, 108, 2–11. *In Alc.* 328, 11–17.

[38] Zum Eros bei Proklos s. BEIERWALTES: *Proklos*, 306–313 und VASILAKIS, Dimitrios: *Eros in Neoplatonism and its Reception in Christian Philosophy. Exploring Love in Plotinus, Proclus and Dionysius the Areopagite*. London: Bloomsbury Academic 2021, 67–140. Bes. hervorzuheben sind die überzeugenden Ausführungen von TORNAU, Christian: *Der Eros und das Gute bei Plotin und Proklos*, in: PERKAMS, Matthias/PICCIONE, Rosa M. (Hgg.): *Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik*. Leiden/Boston, M.A.: Brill 2006, 200–229. Tornau betont völlig zutreffend und ganz unmissverständlich, dass dem Eros nach Proklos auch eine pronoetisch-fürsorgliche Seite zugesprochen werden müsse. Dass aber der „erotische Aspekt" dem „pronoetischen Wirken" zum Opfer fiele (TORNAU: *Der Eros und das Gute*, 212), geht wohl zu weit. Denn beide Aspekte bilden für Proklos eine Einheit. Und es ist gerade die *Spannung* des Strebens zum Absoluten, die eine – in modernen Worten ausgedrückt – ‚Energie' entfaltet (diese sogar ist), durch die alles Seiende gehalten und mithin fürsorglich getragen wird.

[39] PLATON: *Symp.* 210a–212a.

Man kann also konstatieren, dass uns natürlicherweise ein Streben zu schönen Dingen inhäriert, weil diese an der Schönheit selbst partizipieren. Ebenso natürlich ist nach Proklos das Streben zum Absoluten selbst. Allerdings scheint es uns zunächst nicht bewusst zu sein, denn die „Spur des Einen", die in uns gelegt ist, ist „verborgen".[40] Ähnlich wie das Schöne sich nicht sofort als Quelle aller Schönheit entbirgt und erst nach langen, sehnsuchtsvollen Mühen als diese entdeckt wird, ist auch das Streben zum Einen uns zunächst nicht oder nicht immer bewusst. Wir müssen also das Eine in uns entdecken, damit wir das uns immanente Streben zum absoluten Einheitsprinzip auch wirklich ernst nehmen und nicht bei nicht absoluten Prinzipien stehen bleiben. Denn das Verlangen nach dem Einheitsprinzip, auf das alle Bestimmungen zurückgeführt werden können, ist wohl kaum in der sinnlich wahrnehmbaren Welt zu stillen. Das uns immanente Streben führt uns bei aufmerksamer Suche zu der Erkenntnis, dass sogar der Inbegriff der Schönheit, der nichts anderes als der absolute Geist und der diesem immanente Ideenkosmos ist, noch überwunden werden muss. Denn auch der absolute Geist ist durch Vielheit geprägt, ist er doch die harmonische Einheit aller intelligiblen Bestimmungen und der Momente von μονή, πρόοδος und ἐπιστροφή. Daher ist er nicht das absolute Prinzip, das allen Bestimmungen Einheitlichkeit verleiht, sondern als Einheit vieler Momente seinerseits vom absoluten Einheitsprinzip abhängig. Im absoluten Denken wird daher das uns immanente Streben zum absoluten Prinzip nicht befriedigt und daher nicht zur Ruhe gebracht. Die Erkenntnis aber, dass alle bisherigen Formen von Einheit keine absolute Einheit, sondern derivative Einheitsformen darstellen, lässt in uns die Erkenntnis reifen, dass wir sogar über Sein und Denken noch hinausgehen müssen.[41]

Das Eine in uns ist also nichts anderes als das natürliche und uns immanente Streben hin zum seins- und erkenntnistranszendenten Absoluten, das unsere Suche nach dem Prinzip aller Bestimmungen antreibt und uns letztlich über Sein und Denken hinaus verwiesen sein lässt. Dieser Weg ist aber keineswegs, um es noch einmal deutlich zu machen, einfach vorgezeichnet. Besonders eindringlich pointiert Proklos die Problematik der Suche nach dem Absoluten, indem er darauf hinweist, dass wir uns bei der Suche nach diesem auch verirren können. Denn die transzendente Negati-

[40] *De dec. dub.* 64, 10–12.

[41] Der Aufstieg zum Einen erfolgt bei Proklos gewissermaßen ‚stufenweise' und geordnet (*In Parm.* V, 990, 21–991, 4; 993, 7–19) und nur unter Berücksichtigung dianoetischer, noetischer und hypernoetischer Erkenntnisweisen: *In Parm.* VI, 1071, 4–1072, 14. Vgl. *De prov.* 27–32. – Zur höchsten, gottbegeisterten bzw. hypernoetischen Einsicht und ihrer Beziehung zu anderen Formen des Verstehens s. GERSH, Stephen: *Proclus' theological Methods. The Programme of* Theol. Plat. I 4, in: SEGONDS, Alain-Philippe/STEEL, Carlos (Hgg.): *Proclus et la Théologie Platonicienne*. Leuven: University Press 2000, 15–27 und PÉPIN, Jean: *Les modes de l'enseignement théologique dans la* Théologie Platonicienne, in: SEGONDS, Alain-Philippe/STEEL, Carlos (Hgg.): *Proclus et la Théologie Platonicienne*. Leuven: University Press 2000, 1–14.

vität kann mit der privativen durchaus verwechselt werden.[42] Die Abstraktion von allen Bestimmungen darf aber unter keinen Umständen privativ verstanden werden, da der Weg der Privation gerade nicht zum Absoluten führt.[43]

Die entscheidende Pointe des uns immanenten Strebens ist letztlich, dass Proklos dieses sehnsuchtsvolle Streben zum Absoluten mit den Negationen, durch die wir über Sein und Denken hinaus auf das Absolute verweisen, in Übereinstimmung bringt. Indem wir die Negationen vollziehen, blicken wir – wie oben bereits erklärt – über oder durch die Negationen auf das Absolute hin. Dieser spekulative Blick, das Eine in uns also, ist nichts anderes als das Streben zum Absoluten, dem Ziel unserer innigsten Sehnsucht. Dabei zeigt sich die Negation aller Bestimmungen, die wir vollziehen, als Tätigkeit, die auf keine andere oder vermeintlich höhere Bestimmung aus sein und selbst – als Negation – nicht positiv gewusst oder umgriffen werden kann.[44] Das Eine in uns ist also in erster Linie Nichtwissen. Denn diese Negation aller positiven und wissbaren Bestimmungen ist keine bestimmte Negation, sondern verweist über den Bereich des Noetischen, also des Erkenn- und Wissbaren, insgesamt hinaus. Im Einen in uns, in dem sich Nichtwissen und Streben vereinen, tritt uns also die typisch platonische Einheit von Theorie und Praxis entgegen. Die zunächst verborgene Spur des absoluten Einen wird von uns in uns „erweckt",[45] wenn unser natürliches Streben hin zum Absoluten mit unserer höchsten Operation des Denkens, der negativen Dialektik, in Übereinstimmung gebracht wird. Unser ursprüngliches und unaustilgbares Streben zum Absoluten und unsere Negationsakte, also unsere Betrachtungen des Absoluten, bilden eine Einheit, sodass die apriorische Einheit von Theorie und Praxis realisiert wird: Unsere Schau (θεωρία) des Absoluten ist vom Streben zum Absoluten, unserer ursprünglichen, natürlichen und unveräußerlichen Tat (πρᾶξις), ununterschieden.[46] Das Verlangen nach dem Einen ist also mit dem Nichtwissen, das über das Denken hinaus verweist, in Übereinstim-

[42] *In Parm.* VI, 1081, 9–1082, 12.

[43] Das privative Nichts kann freilich nicht Prinzip sein. Eine totale Privation erweist sich bei genauer Betrachtung sogar als unmöglich: Sie ist eine bloße Illusion des Denkens (*In Parm.* VI, 1082, 10). Im Grunde baut eine solche Totalprivation auf Teilprivationen auf. Hierzu sei ein Beispiel angeführt: Wenn wir einzelne Gegenstände etwa aus einem Raum wegdenken können, so können wir diese Privationen auch radikalisieren und den Raum selbst mitsamt seiner Möblierung entfernen. Diese Denkoperation führt aber im wahrsten Sinne des Wortes letztlich zu Nichts, zumal das Denken keine vollkommene Privation durch sich selbst erschaffen kann, weil es als *Träger* dieser Denkoperation nicht selbst aus dem Denken entfernt wird.

[44] *In Parm.* VII, 511, 18–29. Weil das Absolute kein Objekt ist, kann es weder in einem Erkenntnisakt erschaut noch wie irgendein Gegenstand erstrebt werden.

[45] *In Parm.* VI, 1071, 4–1072, 14.

[46] Vgl. *In Parm.* VII, 509, 20–21. Daher ist unser Weg zum Absoluten letztlich nichts anderes als eine innere *katharsis*, die sogar die Dialektik transzendiert: *In Parm.* VII, 521, 13–17.

mung gebracht. Und nur im Verweis über alle Bestimmungen hinaus ist das Verlangen nach dem absoluten Einen vollständig aktualisiert, weil sich die Seele letztlich nicht mehr intelligiblen Gegenständen oder derivativen Einheitsformen zuwendet. Denn sie hat die innere Vielheit von Sein und Denken durchschaut und sucht daher das Einheitsprinzip nicht (mehr) im Sein oder im Denken.

Zusammenfassend lässt sich also konstatieren, dass wir über eine präreflexive Intuition des Absoluten verfügen, die aber – und dies ist die besondere Schwierigkeit – uns zu vollem Bewusstsein gebracht werden muss. Das bedeutet letztlich, dass die ursprüngliche Intuition des Absoluten, die in uns waltet und uns zu diesem hinleitet, das Absolute nicht einfach entschlüsselt, sondern vielmehr die philosophische Arbeit erst in Gang setzt. Die zunächst verborgene Spur des Einen muss also als das uns immanente Streben zum seinstranszendenten Absoluten freigelegt, mithin als solches verstanden und zu Bewusstsein gebracht werden. Gerade in der Einheit von Theorie und Praxis wird das Eine in uns erweckt. Die enorme Bedeutung dieser Erweckungserfahrung für unser Wissen um unser Streben zum transzendenten Absoluten muss im Folgenden noch eingehender betrachtet werden. Dafür soll im Folgenden die Produktivität des Einen in uns, also des Strebens und des Nichtwissens, thematisiert werden.

III

Die Erweckung des Einen in uns ist unsere Sammlung auf das Absolute hin, die durch die Reinigung von allen Bestimmungen ermöglicht wird. Diese Erweckung des Einen in uns hat eine produktive oder generierende Funktion. Genau genommen inhäriert dem Einen in uns gerade aufgrund seiner Negativität eine produktive Kraft.

Proklos hat bekanntlich eine Theorie entwickelt, in der Negationen die an ihnen verneinten Bestimmungen hervorbringen.[47] Diese Negationen sind gerade deswegen natürlich nicht privativ. Sie sind aber auch keine bestimmten bzw. andersheitlichen Negationen. Auf der Ebene des Seins sind die Negationen den Affirmationen zwar koordiniert, gleichwohl aber den Affirmationen an Wert unterlegen. Die produktiven Negationen sind demgegenüber nichts anderes als die bereits besprochenen, die Dialektik insgesamt transzendierenden Momente. Diese bezeichnet Proklos daher auch

[47] *In Parm.* VII, 1208, 19–20: „ἡ γὰρ ἀπόφασις γένεσίς ἐστιν, ὡς πολλάκις εἴρηται, τῆς καταφάσεως." Vgl. *In Parm.* VI, 1075, 14–15; 1076, 23–25; 1077, 9–10; 1099, 24; VII, 520, 1–2. Damit eignet den transzendierenden Negationen eine produktive Kraft (δύναμις), die von Proklos auch, wie wir noch sehen werden, den sog. Henaden zugesprochen wird. Es lässt sich daher spekulieren, dass transzendierende Negation, δύναμις und Henaden eine unzertrennliche Einheit bilden.

als „Mütter der Affirmationen".[48] Vor diesem Hintergrund ist unser Bezug auf das Absolute, der letztlich nichts anderes als Nichtwissen ist, gerade kein Unwissen, sondern ein – so ungewöhnlich dieser Begriff klingen mag – produktives Nichtwissen. Dieses Nichtwissen hat eine doppelte Funktion.

(A) Wie gezeigt sind wir durch die Negationen auf das Absolute hin ausgerichtet: Wir thematisieren also das Absolute in den Negationen, die wir vollziehen. Die einzig mögliche ‚Wissensform' über das Eine ist also die Negation aller Bestimmungen. Durch die Negationen ‚wissen' wir von der Transzendenz des Absoluten – oder anders formuliert: Durch das Eine in uns wird uns das Nicht-Wissen-Können zu Bewusstsein gebracht. Während die Ideen und obersten Bestimmungen im Wechselverhältnis von Bejahung und Verneinung positiv gesetzt sind, ist das Absolute nur noch negativ, also im negativen Begriff oder im Nichtwissen, zu denken.[49] Wir verweisen auf das Absolute, können es aber nicht im Wissen einholen, weil wir es gerade nicht wissen können: Denken und Wissen scheitern schlechthin am Absoluten. Vor diesem Hintergrund wird auch ersichtlich, wieso das Eine in uns Bild des Absoluten ist.[50] Das Eine in uns ist als Nicht-Wissen-Können die Manifestation vollkommener Transzendenz: Das Absolute zeigt sich durch das Nichtwissen bzw. durch die Negation aller Bestimmungen als das, ‚was' es ‚ist'; nämlich als nicht-objektivierbare Unsagbarkeit. Es kommt also zur Erscheinung des an sich Verborgenen. Und diese Erscheinung ist Erscheinung der vollkommenen Transzendenz als Negation und als Unerreichbarkeit.

Diesen Gedanken Proklos' wird Nicolaus Cusanus aufgreifen. In seinem Begriff des Nicht-Anderen (*non aliud*), der schon auf den ersten Blick ein

[48] *In Parm.* VI, 1133, 3–4: „αἱ ἀποφάσεις, ὡς δέδεικται, μητέρες εἰσὶ τῶν καταφάσεων". Das Negieren bedingt durch seine ursprüngliche Kraft (δύναμις) positive Bestimmungen. Proklos deutet den δύναμις-Begriff vor allem im Sinne von Kraft oder Macht, womit er auf Plotins Konzept der δύναμις πάντων zurückgreift (s. dazu *Theol. Plat.* III, 8, 34, 7–11). Er denkt diese Ur-Kraft als „Mutter" aller Akte (*In Alc.* 84, 18–19 und 122, 9–11). Diese Kraft gesteht Proklos neben den transzendierenden Negationen auch den Henaden und der Ur-Grenze (πέρας) zu (VAN RIEL, Gerd: *Les hénades de Proclus sont-elles composes de limite et d'illimité?*, in: Revue des scienes philosophiques et théologiques 85 [2001], 417–432). Zur δύναμις als Kraft s. die beiden zusammenhängenden Abhandlungen von SAFFREY, Henri D.: *Fonction divine de la δυναμις dans la Théologie Proclinienne*, in: ROMANO, Francesco/CARDULLO, R. Loredana (Hgg.): *Dunamis nel Neoplatonismo*. Firenze: La Nuova Italia Editrice 1996, 107–120 und STEEL, Carlos: *Puissance active et puissance receptive chez Proclus*, in: ROMANO, Francesco/CARDULLO, R. Loredana (Hgg.): *Dunamis nel Neoplatonismo*. Firenze: La Nuova Italia Editrice 1996, 121–137, hier 121: „La puissance parfaite est celle qui est capable d'apporter par elle-même l'actualité, d'abord parce qu'elle peut s'actualiser elle-même sans avoir besoin d'une aide extérieure, ensuite parce qu'elle peut conférer l'actualité à d'autres choses qui n'en sont pas capables par elles-mêmes, et les rendre ainsi parfaites. Cette puissance est souvent caractérisée par des adjectifs comme δραστήριος efficace, γόνιμος féconde, γεννητικός, génératrice, τελεσιουργός, τελειωτικός, perfectrice."

[49] *In Parm.* VI, 1080, 29–1081, 9; bes. 1081, 8–9.

[50] *In Parm.* VII, 509, 21–26; VI, 1071, 20–21.

negativer Begriff ist, wird das Absolute als reine Negativität illustriert. Das Unbegreifliche wird so *als* das Unbegreifliche begriffen; das Nicht-Erscheinende erscheint als Negation aller Anderen. Das Nicht-Andere bildet also die Unsagbarkeit des Absoluten in negativ-begrifflicher, nicht mehr affirmativ zu beschreibender ‚Form' ab.[51]

Die erste Funktion des Nichtwissens bzw. des Einen in uns ist also, dass wir uns durch die Erweckung des *unum in nobis* der Transzendenz und Nicht-Wissbarkeit des Absoluten bewusst werden. Wenn unser Denken am Absoluten aufgrund seiner vollkommenen Transzendenz scheitert, wissen wir um unser Nichtwissen. Das Nichtwissen verschafft uns also Klarheit über die Transzendenz des Absoluten. Wir werden uns über und durch die Negation bewusst, dass das Absolute unerreichbar ist. Das Eine in uns ist daher nichts anderes als der Evidenzpunkt, durch den uns das Absolute zuletzt als Unerkenn- und Unbegreifbares bewusst wird. Denn wir erkennen das Absolute nicht, weshalb unser Bezug auf es eine Negation, die Negation aller Bestimmungen, aller Erkenntnisgegenstände (νοητά) und konkreten Wissensbezüge ist. Unser Bezug auf es ist daher ein Nichtwissen – oder anders formuliert: Das Denken scheitert am Absoluten. Dieses Scheitern am Absoluten wird uns bewusst, sodass die höchste dem Denken bewusste Einsicht nichts anderes als ein wissendes Nichtwissen ist. Das Eine in uns nimmt also eine dem Platonischen Eros ähnliche Mittelposition ‚zwischen' dem Denken und dem Absoluten ein und avanciert so zum eigentlichen Vermittler des Absoluten. Das Eine in uns ist konstitutiv dafür, dass wir das Absolute als solches, also als das Absolute, thematisieren können.

(B) Dieses wissende Nichtwissen sagt letztlich mehr über uns und das Denken als über das Absolute selbst aus. Genau hierin ist die zweite Funktion des Nichtwissens zu sehen: Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass das Denken am Absoluten scheitert. Dieses Scheitern führt nicht zur Aufgabe der Henologie. Denn das Streben zum Absoluten ist unaustilgbar und zudem für uns, unser Denken und Wissen konstitutiv. Dadurch zeigt sich die Produktivität des Nichtwissens: Durch das Scheitern jeden wissenden Bezuges auf das Absolute werden wir uns unserer epistemischen Grenzen bewusst. In diesem Scheitern am Absoluten werden wir daher gewissermaßen auf uns selbst zurückgeworfen, sodass wir die Grenzen unseres Denkens vollkommen ausgeleuchtet und das Denken konsequent bis an sein ‚Ende' verfolgt haben. Dieses Scheitern des Denkens wird gerade durch das uns immanente Streben zum Absoluten zum produktiven Nichtwissen: Da sich die philosophische Arbeit letztlich im Nichtwissen bricht, die zum Ab-

[51] Zum Nicht-Anderen ROHSTOCK, Max: *Nicholas of Cusa's Not-Other. The Absolute as Negative Self-Reference*, in: Dionysius 31 (2013), 117–126; ROHSTOCK, Max: *De non aliud*, in: BRÖSCH, Marco/EULER, Walter A./GEISSLER, Alexandra/RANFF, Viki (Hgg): *Handbuch Nikolaus von Kues. Leben und Werk*. Darmstadt: WBG 2014, 245–249. ROHSTOCK: *Der negative Selbstbezug*, 12–116.

soluten strebende Liebe aber unaustilgbar ist,[52] muss die philosophische Suche nach dem Absoluten fortgesetzt werden. Im Spannungsfeld des unaustilgbaren Strebens zum Absoluten hin und des steten begrifflichen Scheiterns an diesem zeigt sich die Produktivität des Nichtwissens.[53] Unser Streben hin zum Absoluten ist also das treibende Moment,[54] um die Grenzen unseres Denkens und Erkennens überhaupt ausloten zu können. Nur Kraft der intrinsischen und uns (zunächst) verborgenen Sehnsucht zum Absoluten kommen wir zu höchstem Selbstbewusstsein. Im Scheitern des Denkens wird dieses auf sich selbst zurückgeworfen, sodass das Eine in uns nun als genetischer Punkt von Denken und Wissen bestimmt werden kann. Im Grunde ist das Scheitern aller Bestimmungen die begrenzende und einheitsstiftende Erfahrung.[55] Dass das Scheitern von Denken und Wissen vollkommen ist, betont Proklos eindringlich, indem er die Gültigkeit von Affirmationen und Negationen im Hinblick auf das Absolute tilgt.[56] Das Absolute ist letztlich nicht einfach ‚das Unbegreifliche', sondern überunbegreiflich, weswegen auch die negative Dialektik am Absoluten notwendig versagt und so dem Denken ihren bloß verweisenden Charakter bewusst macht.

Vor diesem Hintergrund lässt sich auch das Konzept des αὐθυπόστατον näher erläutern. Ein *authypostaton* (αὐθυπόστατον), dessen Bedeutung und Funktion Proklos vor allem in der *Stoicheiôsis theologikê* entfaltet, ist ein selbständiges Wesen, das in und durch sich selbst gewirkt ist. Daher ist es von keinem Anderen abhängig, sondern autark.[57] Gleichwohl ist auch ein

[52] *In Parm.* VII, 509, 33.

[53] Vgl. dazu die erhellende Deutung Christian Tornaus; TORNAU: *Der Eros und das Gute*, 218: „Die Seienden erstreben das Gute unaufhörlich und können es doch nie erreichen. Daraus ergibt sich für jedes Seiende eine Balance zwischen Streben und Scheitern, die ihm seinen spezifischen Ort in der Seinshierarchie zuweist. Die Unerreichbarkeit des Guten ist somit die Hauptursache für den Bestand der neuplatonischen gestuften Seinsordnung." Damit wird das *henologische* Streben, wie Tornau völlig richtig schlussfolgert, zum „seinsstabilisierenden Prinzip".

[54] *In Parm.* VII, 1199, 13–24.

[55] Damit sind Streben und Scheitern die Grenze (πέρας), die das eine Moment des „Ur-Gegensatzpaares" von Grenze und Unendlichkeit (BEIERWALTES: *Denken des Einen*, 208) ist, von Sein und Denken. Grenze und Unendlichkeit – oder besser: unendlicher Kraft (ἀπειροδυναμία; s. *De dec. dub.* 10–14) – bilden bei Proklos eigentlich eine Einheit. Wenigstens hält Proklos, wie Gerald Bechtle zeigen konnte, den im Gegensatzpaar angelegten Dualismus so gering wie möglich (BECHTLE, Gerald: *Göttliche Henaden und platonischer* Parmenides. *Lösung eines Mißverständnisses?*, in: Rheinisches Museum für Philologie 142 [1999], 358–391). Gerd Van Riel wiederum gesteht der Grenze eine unbegrenzte Kraft zu und verdeutlicht so ihre differenzlose Einheit (VAN RIEL, Gerd: *Les hénades de Proclus*, bes. 418). Das Eine in uns wiederum ist für uns die höchste Grenzerfahrung, aus der heraus Wissen um unser Nicht-Wissen-Können generiert wird. In der *Grenz*erfahrung steckt also eine produktive *Kraft*. Daher lässt sich vermuten, dass das Eine in uns systematisch mit den Henaden und ihrer pronoetisch-fürsorglichen Kraft verknüpft ist.

[56] *In Parm.* VII, 519, 8–10.

[57] *Elem. theol.* prop. 40–49.

authypostaton vom Absoluten selbst abhängig, weil dieses nach der ersten Proposition der *Stoicheiôsis theologikê* allen Bestimmungen Einheitlichkeit und Geschlossenheit verleiht. Absolutes und *authypostaton* geraten aber gerade nicht in einen Konflikt.[58] Man kann vielmehr davon ausgehen, dass sich jedes *authypostaton* selbst aktualisiert, sich aber nur deshalb selbst aktualisieren kann, weil es in der Rückwendung zu seinem Urgrund gerade an diesem scheitert.[59]

Allerdings liegt hier ein Einwand nahe: Ist das Eine in uns, insofern wir es als Negation aller Bestimmungen begreifen, nicht bloß eine logische Operation, die von uns abhängt? Gilt sie damit nur subjektiv? Proklos kontert diesen Einwand allerdings mit Verve. Denn er denkt die Negationen, wie bereits erwähnt, als „Mütter der Affirmationen". Diese hängen daher nicht vom Sein oder Denken, sondern Sein und Denken hängen umgekehrt von den Negationen ab. Dass wir Negationen vollziehen, bedeutet für Proklos daher, auf die nächst ‚höhere Ebene' der metaphysischen ‚Stufenfolge', die Henadendimension, vorzugreifen, um mit ihrer Hilfe die Einheitlichkeit und Geschlossenheit von Sein und Denken zu erklären.[60] Negationen

[58] Einen solchen vermuten fälschlicherweise Ernst-Otto Onnasch und Ben Schomakers (*Theologische Grundlegungen*, ed. Ernst-Otto Onnasch und Ben Schomakers. Hamburg: Felix Meiner 2015, 261).

[59] Proklos konnte bei seiner Konzeption der Autokonstitution des *authypostaton durch* dessen Hinwendung zum Absoluten auf Plotin zurückgreifen. Wie Jens Halfwassen zeigen konnte, wendet sich der Geist dem Einen zu, scheitert an diesem und produziert so die ihn bestimmenden intelligiblen Ideen (HALFWASSEN, Jens: *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*. München: K.G. Saur ²2006, 130–149).

[60] Die nur schwer verständlichen Henaden sind reine Negationen, stehen daher dem Absoluten nahe und ‚schweben' gewissermaßen zwischen diesem und dem Denken. Zur Henadenlehre s. CÜRSGEN: *Henologie*, 74–83; 136–152; 232–235; VAN RIEL, Gerd: *The One, the Henads, and the Principles*, in: D'HOINE, Pieter/MARTJIN, Marije (Hgg.): *All from One. A Guide to Proclus*. Oxford University Press 2017, 73–94; DERS.: *Les hénades de Proclus*, 417–432; BECHTLE: *Göttliche Henaden und platonischer* Parmenides, 358–391 und TANASEANU-DÖBLER, Ilinca: *‚Alles, was am Einen teilhat, ist Eins und Nicht-Eins': Zur Darstellung des Göttlichen in der* Elementatio theologica *des Proklos*, in: FÜRST, Alfons/AHMED, Luise/GERS-UPHAUS, Christian/KLUG, Stefan (Hgg.): *Monotheistische Denkfiguren in der Spätantike*. Tübingen: Mohr Siebeck 2013, 243–267. Kurz, aber instruktiv, auch im Hinblick auf die Verknüpfung der Henaden mit dem Prinzipienpaar von Grenze und Unbegrenztheit ROTH, Veronika M.: *Das ewige Nun. Ein Paradoxon in der Philosophie des Proklos*. Berlin: Duncker & Humblot 2008, 90–96. Erst kürzlich hat Friedemann Drews eine ausführliche Studie zu den Henaden vorgelegt (DREWS, Friedemann: *Teilhabe-Ontologie und interreligiöser Dialog im Platonismus und Christentum. ‚Gott ist Richter mitten unter den Göttern' [Ps. 82, 1b]. Monotheismus, Polytheismus und Teilhabe-Ontologie im Platonismus und Christentum, die Henaden bei Proklos und der interreligiöse Dialog bei Nikolaus von Kues* [= Collegium Metaphysicum 19]. Tübingen: Mohr Siebeck 2017), wobei er ihre Verbindung zu Grenze und Unbegrenztheit mit Betonung hervorhebt (DREWS: *Teilhabe-Ontologie*, 121–176). Leider entgeht Drews in seiner gleichwohl gelungen – weil detailreichen und umsichtigen – Studie, dass die Henaden mit den transzendierend-produzierenden Negationen unmittelbar in Verbindung stehen. Hierzu muss Folgendes beachtet werden: Gerd van Riel ist aus guten Gründen der Meinung, die Henaden bildeten keine eigene Hypostase (RIEL: *The One, the Henads, and the Principles*, 73–94. Vgl. dagegen CHLUP: *Proclus*, 114). Diese Einschätzung ist völlig korrekt, insofern die Henaden

haben daher für Proklos eine doppelte Funktion: Der reine Negationsakt ist einerseits nichts anderes als die reine Ausrichtung auf das Absolute. Andererseits ist er reines Übergehen, durch die uns die Transzendenz des Einen vermittelt werden soll. Man kann also davon ausgehen, dass Proklos den reinen Negationsakt, der durchaus als negativer *actus purus* begriffen werden kann, als reines Streben hin zum Absoluten und als Vermittlung des Absoluten fasst. In beiden Fällen kann man den Negationsakt auch als reines Übergehen ‚bestimmen', das sich in diesem Akt erhält, also nicht übergegangen ist. In diesem Zusammenhang wird die Verbindung von Proklos' Negationslehre mit seinem Konzept des intelligiblen Lichts, das vermutlich vom Absoluten ausströmt, erkennbar.[61] Das Licht wird in der neuplatonischen Tradition paganer und christlicher Prägungen im Allgemeinen als der diaphane ‚Hintergrund' des Denkens gedeutet, ohne den es Erkennbarkeit gar nicht geben könnte.[62] Durch das Licht werden alle Erkenntnisgegenstände überhaupt erst konturiert. Das Licht selbst jedoch ist aufgrund seiner eigenen ‚Konturlosigkeit' nicht sichtbar und daher unbegreiflich.[63] Vor diesem Hintergrund wiederum ist das Eine in uns gerade als Negation und Nichtwissen das uns erfüllende Licht, durch das wir erst zum Selbstbewusstsein gelangen.[64] Den Negationen kommt also eine entscheidende logische und ontologische Funktion zu. Sie vermitteln uns das Absolute als Absolutes: Es sind die Negationen, die uns die Transzendenz des Einen vermitteln und daher von Proklos zu Recht Sein und Denken übergeordnet werden. Daher ist das Eine in uns die Grundstruktur des Seins und des Denkens, die freigelegt werden muss. Und durch die Freilegung oder Erweckung des Einen in uns wird es unmöglich, das Absolute als Illusion zu begreifen.

selber als Verborgene nur negativ ‚bestehen' und daher nicht als in definite Grenzen eingeschlossen gedacht werden können. Insofern sie also ontologische Differenz- und Grenzbestimmungen transzendieren, bilden sie keine vom Seienden *unterscheidbare* Seinshierarchie. Dennoch sind sie nicht die Seienden und sind, wenn man sie an ihnen selbst betrachtet, absolute, kontinuierlich wirkende δύναμις. Und insofern sie eine unbeschränkte Kraft entfalten, sind sie, genau wie die produzierenden Negationen, „Mütter" der positiven Bestimmungen. Transzendierend-produzierende Negationen und Henaden sind also nicht voneinander unterschieden, sondern bilden vielmehr eine Einheit.

[61] Proklos betont die bleibende Transzendenz der Quelle des Lichts gegenüber diesem ausdrücklich: *Theol. Plat.* II, 7, 48, 9–22. Zur konturierenden Funktion des Lichtes s. *Theol. Plat.* III, 4, 16, 15 – 17, 12.

[62] Vgl. dazu Wolfram Hogrebes Deutung Schellings, die sich auch auf Proklos übertragen lässt; HOGREBE, Wolfram: *Echo des Nichtwissens*. Berlin: Akademie Verlag 2006, 338: „Es bleibt immer ein im Wissen Nicht-Gewußtes, an dem wir aber orientiert bleiben und das wie ein anonymes Reglement unsere semantischen Explikationsbemühungen ‚dirigiert' und ihr *Kontinuativ* ist."

[63] Bes. eindringlich wird diese Lehre von Cusanus beschrieben: *Opera Omnia*. Bd. XIII: *Directio speculantis seu de non aliud*, ed. Ludwig Baur u. Paul Wilpert. Leipzig: Felix Meiner 1944, c. 3.

[64] *In Parm.* VII, 505, 29–506, 8.

Wir haben also laut Proklos, so darf man hier spekulieren, durchaus einen Zugang zum Absoluten; und dieser besteht in einer genuin philosophischen Evidenzerfahrung.[65] Diese Evidenz stellt sich ein, allerdings nicht auf direktem Wege. Denn wir können diese nicht erzwingen. Vielmehr stellt sie sich indirekt und „plötzlich"[66] ein, indem unsere Wissensansprüche und Wissensbezüge am Absoluten selbst scheitern.[67] Diese Evidenz ist daher zwar nicht zu erzwingen, wohl aber philosophisch ergründbar oder philosophisch nachvollziehbar.[68] Sie ist genau deshalb kein blinder, unreflektierter Glaube und kein bloßes Einfühlen.[69] Ebenso wenig ist sie als Gottesbeweis zu verstehen, da das Absolute allen ontologischen und logischen Bezügen gegenüber transzendent ist. Gleichwohl ist unter der Bedingung der Erweckung des Einen in uns die Annahme des transzendenten Absoluten unbezweifelbar, obwohl es sich dem um- und begrenzenden Denken stets entzieht. Sicherlich ist diese Aussage im Ganzen betrachtet durchaus paradox. Wie nun aber deutlich werden sollte, besteht der Sinn der Paradoxien im Neuplatonismus darin, dem Denken stets bewusst zu halten, dass das Absolute nicht in einem thematisch fassbaren Wissen objektiviert werden darf.

[65] *In Parm.* VII, 514, 24–32; 509, 30–510, 3. Proklos kann in diesem Zusammenhang auch von „Glaube" (πίστις) sprechen. Christian Tornau weist diesen „Glauben" völlig zutreffend als „Gewissheit" aus (TORNAU: *Der Eros und das Gute*, 225), weshalb der Glaube als philosophischer bezeichnet werden darf. Diese Gewissheit ist wiederum nichts nichts anderes als Begeisterung (ἐνθουσιασμός).

[66] PLATON: *Ep.* VII, 341c–d. Denn direkt lässt sich nicht nach dem Absoluten fragen, weil wir so drohen, es zu objektivieren (*In Parm.* VII, 516, 19–22).

[67] Diese Evidenzerfahrung kann sich aber nur dann als philosophische erweisen, wenn zuvor die dialektische Methode konsequent angewandt und das Denken selbst durchdacht wurde: Vgl. *In Parm.* V, 993, 7–19. Dass wir diese Erfahrung gleichwohl nicht erzwingen können, hängt damit zusammen, dass wir weder am Anfang noch während des Philosophierens damit rechnen, dass unsere Wissensansprüche ultimativ am Absoluten scheitern. Und doch sind alle unsere theoretischen Bemühungen um das Absolute von unserer unauslöschlichen Sehnsucht zu diesem geleitet.

[68] Es sind aber nicht wir, die das Licht der Evidenz entzünden, „[d]enn wo wir sind, da brennt es schon," wie es Dieter Henrich im Hinblick auf die Evidenzerfahrung bei Johann Gottlieb Fichte formuliert hat (HENRICH, Dieter: *Dies Ich, das viel besagt. Fichtes Einsicht nachdenken*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 2019, 34). Und dennoch sind wir angehalten, ihm nachzuspüren, denn die Entzündung des inneren Funkens ist kein bloßer Gnadenakt. Durch unsere Einstellung öffnen wir uns der Einstrahlung, machen uns also aktiv bereit, göttliche Einsicht zu empfangen.

[69] Das Eine in uns lässt sich demnach als vermittelte Unmittelbarkeit begreifen, da es uns, sobald es erweckt wurde, das im und durch das mittelbare Begreifen Nicht-Vermittelbare, also das Absolute selbst, dem Denken in einer unbezweifelbaren Einsicht vermittelt. Auf diesem Hintergrund ist es völlig verfehlt, im Hinblick auf Proklos' Epistemologie von „metaphysische[r] Hoffnungslosigkeit" zu sprechen (LODER, Martin: *Die Existenz des Spekulativen. Untersuchungen zur neuplatonischen Seelenlehre und zu Hegels Philosophie des subjektiven Geistes* [= Quellen und Studien zur Philosophie 129]. Berlin.: Walter de Gruyter 2016, 137). Denn höchste, geradezu beseligende Einsicht ist nach Proklos für uns durchaus möglich.

IV

Die Erweckung des Einen in uns, durch die wir letztlich auf das Absolute hin ausgerichtet und uns dieser Ausrichtung auch bewusst sind, ist auch Grundlage für den Selbstüberstieg der Proklischen Philosophie, die zugleich ihre Vollendung ist: Gemeint ist hiermit die sog. ἕνωσις. Die Erweckung des Einen in uns muss daher als Fundament der Proklischen Mystik begriffen werden. Denn erst wenn das Eine in uns erweckt wurde, können wir durch eine göttliche „Begeisterung" (ἐνθουσιασμός[70]) oder „Besessenheit" (μανία[71]) erfüllt werden.[72] Die Erweckung des Einen in uns ist im Grunde gar nichts anderes als das vollständig realisierte Ergriffen-Sein vom Verlangen nach dem Einen, also die Begeisterung selbst. Die uns ergreifende Begeisterung steht wiederum im direkten Zusammenhang mit der ἕνωσις, der *unio mystica* der Proklischen Metaphysik.[73]

Durch unser Streben, unser Suchen und durch die Negationen, die wir vollziehen, gelangen wir letztlich zu einem absoluten Wissen, das in einem wissenden Nichtwissen besteht. In diesem wissen wir um den Weg, der uns zum Absoluten hinführt. Unter der Bedingung, dass wir auf das Absolute durch das Eine in uns ausgerichtet und begeistert werden, ist die ἕνωσις überhaupt erst realisierbar. In diesem Zusammenhang ist der letzte, von uns zu vollziehende Akt die Negation auch der Negationen, durch die wir das Absolute zu erfassen versuchen. Nur in der völligen Aufhebung des Strebens und mithin von jeder Intentionalität, Zweiheit und Relationalität kann die ἕνωσις letztlich vollzogen werden.[74] Weil das Absolute selber nicht strebt, kann es nicht in einem intentionalen Akt erreicht werden. Wir müssen uns darüber bewusst werden, dass jedem Streben Intentionalität inhäriert. Durch das Eine in uns werden wir uns bewusst, dass jede Negation intentional ist und ihr daher eine entzweiende Wirkung zukommt. Nur durch die Aufhebung jeder Intentionalität ist die Vereinigung mit dem Ab-

[70] *In Parm.* VI, 1071, 17–24. *Theol. Plat.* I, 24, 108, 7–11. *De prov.* 19, 13–21; 31, 1–9; vgl. 32, 1–5. S. ferner *De dec. dub.* 64, 10–12. Vgl. dazu BEIERWALTES, Werner: *Catena Aurea. Plotin, Augustinus, Eriugena, Thomas, Cusanus*. Frankfurt a.M.: Klostermann 2017, 93–94.

[71] *De prov.* 19, 19–21.

[72] Nach Platon sind Formen des göttlichen Wahnsinns unterscheidbar, wobei der Wahn dem besonnenen Denken überlegen ist (PLATON: *Phaidr.* 244a–245c).

[73] Dagegen synthetisiert Radek Chlup fälschlicherweise das Eine in uns mit der mystischen Einung (CHLUP: *Proclus*, 57).

[74] *In Parm.* VII, 521, 13–18. Vgl. *De prov.* 32, 2–3. Die Negation, so beschreibt es Carlos Steel zutreffend, ist noch Moment der Dialektik (STEEL: *Negatio negationis*, 359) und muss daher in der ultimativen Negation der Negation – wobei Proklos diesen Ausdruck genau genommen nicht gebraucht (367) – überschritten werden (362). – Erwähnenswert ist ferner, dass die Proklische *negatio negationis* anders als diejenige Meister Eckharts zu verstehen ist, insofern Proklos mit der ultimativen Negation die transzendierenden Negationen, die im „Vorhof" des Absoluten (*In Parm.* VII, 520, 31) enden, negiert, während Eckhart die andersheitlichen Negationen transzendiert.

soluten möglich. Dieser letzte Schritt ist die Selbstaufgabe der denkenden Seele, die anscheinend der Gipfel des göttlichen Wahnsinns ist.[75]

Allerdings meint diese Selbstaufgabe keine suizidale Vernichtung des eigenen Ich. Auch wird durch sie die ontologische Differenz zwischen der Seele und dem Absoluten nicht einfach eingeebnet.[76] Vielmehr ist die Einung punktuell.[77] Weil die ἕνωσις vollendendes und erfüllendes Moment und das Absolute zudem der innerste Kern unseres eigenen Wesens ist, kann diese Selbstaufgabe zudem gerade keine Selbstentfremdung sein. Denn für Proklos ist das Absolute nicht in einem wörtlichen Sinne über allen Dingen. Die ἕνωσις ist daher keine externalisierende Bewegung, sondern die Vollendung einer in die verborgenen Tiefen des eigenen Selbst vordringenden Verinnerlichung. Und diese Vollendung kann nur durch eine radikale Überwindung aller Formen realisiert werden.[78]

Dieser Schritt, der letztlich hin zur Einung führen soll, ist aber ohne das Eine in uns gar nicht durchführbar. Es lässt sich also feststellen, dass das Eine in uns auch das Fundament für die Mystik bildet. Gerade durch das Eine in uns erweist sich die Proklische Mystik als philosophische. Durch es wird das mystische Element seiner Metaphysik überhaupt erst verstehbar und mit anderen Konzepten, etwa christlichen Vorstellungen von Mystik, vergleichbar.

Konklusion

Das Eine in uns hat, so konnte gezeigt werden, vier Bedeutungen, die es als zentrales Fundament der Proklischen Henologie ausweisen: (I) Das Eine in uns ist der negative Begriff, der auf das Absolute selbst verweist, dieses aber nicht um- oder ergreift. (II) Ferner ist es die Bedingung für den Aufstieg zum Absoluten, denn es ist der Aufruf des Absoluten. Dieser Aufruf muss aber erst als solcher verstanden werden. Unsere innerste Sehnsucht ist als Streben zum transzendenten Absoluten hin freizulegen: Dies gelingt, indem das Streben bzw. Verlangen nach dem Einen mit der Nega-

[75] *De prov.* 31, 9–16.

[76] Gott und Mensch werden, wie Platon im *Symposion* gefordert hat (*Symp.* 203a), auch bei Proklos nicht einfach vermischt. Vgl. BEIERWALTES: *Proklos*, 211–212.

[77] Vgl. DIONYSIOS PS.-AREOPAGITÊS: *Corpus Dionysiacum*. Bd. II: *De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae*, ed. Günther Heil u. Adolf M. Ritter. Berlin: Walter de Gruyter 1991, *Ep.* III, 159.

[78] Vgl. dazu BEIERWALTES: *Denken des Einen*, 128–147; bes. 136. Theo Kobusch stellt in diesem Zusammenhang völlig zu Recht heraus, dass „die menschliche Seele in der praktischen Metaphysik" des Scholarchen zu „ihrem wahren Selbst" durchbreche (KOBUSCH: *Negative Theologie als praktische Philosophie*, 200). Zur Untrennbarkeit von Theorie und Praxis im Denken des Scholarchen s. ferner BEIERWALTES, Werner: *Procliana. Spätantikes Denken und seine Spuren*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 2007, 25–60 und 61–64. Demgegenüber ist die Deutung Radek Chlups, nach der Proklos eine eher „passive" Haltung der Seele im Hinblick auf die Einung favorisieren würde, entschieden abzulehnen (CHLUP: *Proclus*, 57).

tion aller Bestimmungen in Übereinstimmung gebracht wird: In der Einheit von Theorie und Praxis kommt es zur *Erweckung* des Einen. (III) In der Erweckung des Einen in uns wird dessen produktive Kraft gleich in doppelter Hinsicht sichtbar: (A) Das Eine in uns ist produktiv, weil es unser Bewusstsein von der Unbegreiflichkeit des Absoluten bedingt. Durch das Eine in uns wird uns das Absolute *als* Unerkenn- und Unbegreifbares bewusst. (B) Zudem vollendet es unser Selbstbewusstsein, weil es die Grenzen des Denkens auslotet. Absolutes Selbstbewusstsein ist nur im scheiternden Bezug des Denkens auf das Absolute zu erlangen.[79] Und gerade durch das Scheitern wird uns das unerreichbare Absolute letztlich als das unser Denken begrenzende Prinzip bewusst. Das Absolute kann vor diesem Hintergrund nicht mehr als Illusion abgetan werden. Denn nach Proklos' Argumentation sind wir, wenn das Eine in uns erweckt wurde, begeistert vom Absoluten. Es stellt sich also eine Evidenzerfahrung ein, die wir aber gleichwohl nicht erzwingen können. Vielmehr scheitern unsere Wissensbezüge am Absoluten plötzlich und unverhofft, wobei diese Erfahrung, wie gezeigt, produktiv ist. (IV) Schließlich ist das Eine in uns Inbegriff der philosophischen Mystik. Ohne die Erweckung des Einen in uns ist die Einung mit dem Absoluten nicht realisierbar.

Wer also das Eine in uns erweckt hat, steht auf dem soliden Fundament eines zweifelsfrei gewissen Wissens um die Vernünftigkeit der neuplatonischen Henologie. Die Erweckung kann daher bereits als der sichere „Hafen" verstanden werden, von dem Proklos in seinem Gebet an Athene spricht.[80] Das Konzept des Einen in uns stützt, so lässt sich konstatieren, die komplexe Henologie des Scholarchen ab.

[79] Von Carlos Steel wird die henologische Perspektive bei seiner Deutung der Selbstreflexion nach Proklos leider ignoriert (STEEL, Carlos: *Proklos über Selbstreflexion und Selbstbegründung*, in: PERKAMS, Matthias/PICCIONE, Rosa M. [Hgg.]: *Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik*. Leiden: Brill 2006, 230–255).

[80] *Proclus' Hyms*, ed. Robert M. van den Berg. Leiden: Brill 2001, 276, 32–34.

Zusammenfassung
Proklos' henologische Metaphysik scheint aufgrund ihres paradoxen Charakters eine gewisse Fragilität aufzuweisen: Wenn das Absolute vollkommen transzendent ist, wie kann es dann noch thematisiert werden? Die zentrale These dieser Abhandlung ist, dass Proklos' Henologie durch dessen Konzept des Einen in uns fundiert wird. Die Erweckung des Einen in uns ist gleichbedeutend mit einem produktiven Selbstbescheid des Denkens: Indem dem Denken die Grenzen seiner Reichweite bewusst werden, leuchtet ihm die Unbegreifbarkeit der Transzendenz ein, weshalb die Erweckung auch als genuin philosophische Evidenzerfahrung gewertet werden darf. Diese Erfahrung ist kein unreflektierter Glaube, sondern die Spitze der negativ-theologischen Philosophie des Scholarchen.

Abstract
The henology of Proclus seems to be fragile: If the Absolute is transcendent, how can it be the object of philosophical thought? The central thesis of this article is that the concept of the One in ourselves is the foundation of the Proclean henology. I argue that we need to awaken the One in ourselves, and that this discovery is a genuine philosophical experience of evidence as opposed to a mere and unreflected belief. This experience marks the point where we conceive the transcendent Absolute undoubtedly as 'what' it 'is' – as un-circumscribable – and are at the same time 'thrown back' upon ourselves to recognize our own epistemological limits.