

1. Der Ursprung des Denkens als philosophische Frage

Wenn Philosophie im Wesentlichen im Rückgang auf ihren Ursprung besteht, so ist die Frage nach dem Ursprung des Denkens die Grund-Frage philosophischen Denkens schlechthin. Obwohl im Grunde jedes Denken schon allein aufgrund der Tatsache seiner Vorhandenheit eine implizite Antwort auf die Frage nach seinem Ursprung ist, verwirklichen sich nicht alle historischen Gestalten von Denken als explizite Ursprungsreflexion. Im folgenden sollen an einigen Beispielen eines solchen ‚gründlichen‘ Denkens Wege aufgezeigt werden, die das Denken begangen hat, um sich auf seinen Ursprung zurückzuführen. Da dabei Bestimmungen entdeckt wurden, die dem, was Ursprung des Denkens ist, notwendig zukommen müssen, kann dies dazu beitragen, die Fragestellung der vorliegenden Untersuchung zu verdeutlichen und dadurch den Blick zu schärfen für die Identifizierung dessen, worin die Urstiftung von Denken bei Heraklit besteht.

1.1 Die systematische Frage nach dem Ursprung des Denkens

Da das Denken in der Selbsterschließung des Ursprungs überhaupt erst als solches gesetzt wird, ist die philosophische Frage nach dem Ursprung des Denkens zuallererst eine systematische; es handelt sich dabei um die systematische Grund-Frage des Denkens schlechthin. Aber weil das Denken sich zunächst als solches verwirklicht haben muß, bevor es sich selbst zum Gegenstand seines Fragens werden kann, gewinnt es naturgemäß erst gegen Ende philosophiegeschichtlicher Phasen die konkrete Gestalt der Ursprungsreflexion. Im folgenden soll dies paradigmatisch an *Plotin* und *Schelling* aufgezeigt werden:¹ Ersterer verbindet wesentliche Momente antiken Philosophierens zu einer Synthese, in der dieses dann durch das christliche Mittelalter² bis in die

¹ Vgl. zu dieser Fragestellung auch: Philosophie und Begründung. Herausgegeben vom Forum für Philosophie Bad Homburg. Frankfurt 1987. H.D. Klein (Hg.), Letztbegründung als System? Bonn 1994. J. Stolzenberg, Ursprung und System. Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühen Heidegger. Göttingen 1995.

² Besonders deutlich wird dies an Augustinus, De vera religione 39 (CCSL 32,234), wo der hier vorzutragende plotinische Grund-Gedanke in eine Verbindung mit Aussagen aus dem Johannes-Prolog eingeht.

Neuzeit hinein weitervermittelt wird. Die Grund-Gedanken der Philosophie Schellings fügen sich insofern in das ursprüngliche Interesse dieser Untersuchung ein, als sie sich als eine für das neuzeitliche Denken charakteristische Reflexion auf den Ursprung des Denken interpretieren lassen. Im Hinblick auf die Ursprungsreflexion kann die Eigenart der Philosophie der Neuzeit darauf zurückgeführt werden, daß seit dieser philosophiegeschichtlichen Epoche der Ursprung von anderswoher als in Antike und Mittelalter im Denken in Erscheinung tritt. Ziel der folgenden Überlegungen zu Plotin und Schelling ist daher auch die Erarbeitung einer ‚Topologie‘ des im antik-mittelalterlichen und neuzeitlichen Denken jeweils zum Phänomen werdenden Ursprungs, an deren Differenzen sich die Kantische Rede von einer *Revolution der Denkart*³ in der transzendental gewendeten Philosophie als gerechtfertigt erweist.

1.1.1 Plotin: Das denk-jenseitige Eine als der Ursprung des Denkens

Das innere Telos des plotinischen Denkens kann aus jener Aussage erschlossen werden, die Plotin selbst nach der Überlieferung seines Schülers und Biographen Porphyrius in den letzten Worten vor seinem Tod der Nachwelt als Verständnisschlüssel für das Grundanliegen seines denkerischen Lebenswerkes hinterlassen hat: τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν παντὶ θεῖον.⁴ Von der bestimmenden Kraft dieses ‚anagogischen Imperativs‘ her lassen sich auch alle Denkbemühungen Plotins verstehen: Es sind dies Wege auf dieses eine Ziel hin. Der philosophische Gedanke ist bei Plotin nicht Zweck an sich selbst, sondern dient der Hinführung zu dem, was jenseits seiner liegt; er hat eine *anagogische* oder – mit dem für einen vergleichbaren Sachverhalt von Maximus Confessor und Karl Rahner geprägten Begriff umschrieben – *mystagogische* Funktion. Da die vielfältigen plotinischen Gedanken-gänge daher in einem gemeinsamen Ziel ihren Sinn finden, erschließen und vermitteln sie sich gegenseitig. Die im folgenden vorgenommene Beschränkung auf einen einzigen solchen Gedankengang rechtfertigt sich daher nicht nur im Hinblick auf die in einem einführenden Kapitel einer nicht explizit Plotin geltenden Untersuchung gebotene Kürze, sondern auch vom Selbstverständnis plotinischen Denkens her.

Der Weg, den Plotin begeht, um *den Gott in uns zum Gott in Allem hinaufzuführen*, ist der des Rückgangs des Denkens in seinen Ursprung. Die Rückbeziehung des Denkens auf seinen ihm jenseitigen Grund umschreibt der auf Porphyrius zurückgehende Titel von Plotins Enneade V 3,⁵ deren Grund-

³ Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft. Vorrede zur zweiten Auflage (B XVI).

⁴ *Das Göttliche in uns hinaufführen zum Göttlichen in Allem*. (Porphyrius, Über Plotins Leben 2,27). – Wörtliche Zitate sind in der gesamten Untersuchung durch *Kursivsetzung* als solche kenntlich gemacht.

⁵ Περὶ τῶν γνωριστικῶν ὑποστάσεων καὶ τοῦ ἐπέκεινα (*Über die erkennenden Wesenheiten und das Jenseitige*). Dazu: W. Beierwaltes, Selbsterkenntnis und Erfahrung der

Gedanke im folgenden als die plotinische Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des Denkens interpretiert werden soll.

1.1.1.1 Der Ursprung der Denkbewegung Plotins

Die Frage nach dem Ursprung im Hinblick auf eine historische Gestalt von Denken kann zunächst zwei verschiedene Dimensionen dieses Denkens betreffen, die auf den ersten Blick nichts miteinander zu tun zu haben scheinen, also streng auseinandergelassen werden müßten. Zum einen kann nach den Gründen, Bedingungen und Umständen dafür gefragt sein, daß diese bestimmte Gestalt von Denken überhaupt zustande kam. Diese Gestalt von Ursprung geht dem Denken zeitlich voraus und ist in den (lebens-)geschichtlichen Situationen, die einen Menschen zum Denken bewegen und einen Denker damit zuallererst zu einem solchen werden lassen, gegeben.⁶ Von dieser Frage, warum ein Mensch aus einer bestimmten konkreten Situation heraus überhaupt zu denken beginnt, unterscheidet sich zunächst diejenige, die nach einer dem Denken immanenten Ermöglichungsbedingung fragt: Diese geht dem Denken nicht zeitlich voraus, sondern ist der in jeder seiner aktuellen Setzungen stets als voraus-gesetzter anwesende Grund.

Am Beispiel Plotins kann einsichtig gemacht werden, daß die übereinstimmende Bezeichnung dieser beiden Sachverhalte als ‚Ursprung‘ keineswegs einer Äquivokation gleichkommt. Die Frage, inwiefern der dem Denken zeitlich vorausgehende Ursprung mit dem dem Denken immanenten übereinkommt, kann nur auf dem Hintergrund einer genaueren Bestimmung dessen beantwortet werden, was sich in dem Moment ereignet, wenn ein Mensch aus

Einheit. Plotins Enneade V 3. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen. Frankfurt/M. 1991. Diesem Kommentar sind im folgenden auch die Zitate entnommen.

⁶ Daß solche ursprüngliche ‚Schlüsselerlebnisse‘ auch das mit ihnen beginnende Denken weiter bestimmen, und dieses daher nicht unabhängig davon verstanden werden kann, vermittelt anhand zahlreicher konkreter Beispiele: O.A. Böhmer, Sternstunden der Philosophie. Schlüsselerlebnisse großer Denker von Augustinus bis Popper. München 1994. Ders., Neue Sternstunden der Philosophie. Schlüsselerlebnisse großer Denker von Platon bis Adorno. München 1995. In einen weiteren Fortsetzungsband dieses ebenso geist- wie aufschlußreichen Unternehmens könnte u.a. auch der diesbezüglich relevante Widmungsbrief des Nikolaus von Kues im Anhang seines ersten Hauptwerkes *De docta ignorantia* aufgenommen werden. Philosophisch thematisiert wird die ursprüngliche Bedeutung, die der situativen Befindlichkeit des Menschen für sein ‚Seinsverständnis‘ zukommt, erstmals explizit und umfassend in jenen Passagen von *Sein und Zeit* (GA 2. S.56ff), in denen Heidegger über eine (ihrer Methode nach phänomenologische) Analyse der Existenz des Menschen als desjenigen, dem zunächst das Seinsverständnis gegeben ist, die Frage nach dem ‚Sinn von Sein‘ einer Antwort entgegenzuführen sucht. Der Ansatz von Heideggers fundamentalontologischer Fragestellung bei den menschlichen ‚Stimmungen‘ findet eine kritische Rezeption u.a. bei: O. F. Bollnow, Das Wesen der Stimmungen. Frankfurt/M. 1941; L. Binswanger, Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins. München-Bern 1942; E. Fink, Grundphänomene des menschlichen Daseins. Zürich 1942 (Freiburg-München²1995).

seiner konkreten Situation heraus zu denken beginnt. Es handelt sich dabei um die Aktivierung eines Potentials, das jedem Menschen je schon mit seiner Wesensausstattung gegeben ist. Trifft die aristotelische Definition des Menschen, die den Ausgangspunkt dieser Untersuchung bildete, zu, wonach der Mensch ein durch seine Vernunftbegabung ausgezeichneter ist, so folgt daraus, daß jede Weise der menschlichen Selbstverwirklichung als Form einer Realisierung dieses seines Denkpentials begriffen werden muß. Im faktischen Selbstvollzug des Menschen konkretisiert sich dieses zunächst in den zahlreichen Akten des erkennenden Weltbezuges. Wenn der Mensch sich also nie ‚außerhalb‘ des Denkens befindet und befinden kann, wie kann dann überhaupt von einem zeitlichen Ursprung von Denken aus einer lebensgeschichtlichen Situation heraus, wie kann von einem ‚Denker‘ im Unterschied zu einem ‚nicht-denkenden‘ Rest der Menschheit⁷ gesprochen werden? Die Ergebnisse dieser Studie vorwegnehmend, läßt sich die in unserem Sprachgebrauch vorausgesetzte Differenzierung dahingehend bestimmen, daß Erkennen in dem Moment zum Denken und ein Erkennender dann zum Denker wird, wenn es/er sich selbst als solches/solcher erschlossen ist. Im Moment des Ursprungs von Denken wird sich der Mensch seiner selbst als eines Denkenden bewußt.⁸ Philosophisches Denken unterscheidet sich vom ‚außerphilosophischen‘ Selbstvollzug des Menschen insofern, als in ersterem das, was im letzteren unbewußt immer schon geschieht, zum Thema einer bewußten Reflexion wird. Es handelt sich dabei also um verschiedene Intensitätsgrade ein und desselben, die menschliche Grund-Wirklichkeit ausmachenden, Vermögens, das als in sich entsprechend gestuftes begriffen werden muß.⁹ Seiner ursprünghchen

⁷ Die zahlreichen Aussagen, in denen Heraklit sein eigenes Denken der mangelnden Einsicht der ‚Vielen‘ gegenüberstellt, sind der Ansatzpunkt der Heraklit-Interpretation von K. Held, Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Besinnung. Berlin – New York 1980. Er interpretiert sie als Index der *Selbstunterscheidung des beginnenden Denkens vom vorphilosophischen Leben* (S.127ff), also als ein wesentliches Element dessen, was hier als ‚Ursprung des Denkens‘ bezeichnet wird. Vgl. dazu auch die magistrale Studie von H.-D. Voigtländer, *Der Philosoph und die Vielen*. Die Bedeutung des Gegensatzes der unphilosophischen Menge zu den Philosophen (und das Problem des Argumentum e consensu omnium) im philosophischen Denken der Griechen bis auf Aristoteles. Wiesbaden 1980. Zu Heraklit: S.32ff.

⁸ Daß die Bewußtwerdung der eigenen Situation der *Grundakt* von philosophischem Denken schlechthin ist, könnte auch eine Interpretation des platonischen Höhlengleichnisses (Pol. 514a1ff) ergeben. Die Höhlenbewohner werden sich in dem Moment der Ideen als ihres eigenen Wahrheitsgrundes bewußt, wenn sie die schmerzliche Umwendung (515c7: *περιάγειν*) von den kritiklos für die eigentliche Wirklichkeit gehaltenen Schattenbildern auf deren wahre Urbilder hin vollziehen, infolgederen sich erstere als bloßer Schein (*δόξα*) erweisen: *Das ist nun freilich, scheint es, nicht wie sich eine Scherbe umwendet, sondern es ist eine Umlenkung der Seele, welche aus einem gleichsam nächtlichen Tage zu dem wahren Tage des Seienden jene Auffahrt antritt, welche wir eben die wahre Philosophie nennen wollen.* (521c5f)

⁹ Im Heraklit-Teil dieser Untersuchung wird sich die Redeweise von einem Ursprung des Denkens bei Heraklit von der Tatsache her rechtfertigen, daß dieser in seinem Be-

Intention nach will philosophisches Denken den Menschen zum Bewußtsein seiner selbst führen.

Das Bewußt-Machen des Unbewußten ist auch der Horizont, aus dem heraus Plotins Denkbemühungen Gestalt gewinnen:¹⁰ *Wir denken (νοούμεν) zwar immer, ergreifen es aber nicht immer.*¹¹ Der unbewußte Selbstvollzug ist das, was das philosophische Denken als solchen erkennt und von dem es seinen Ausgang nimmt.¹² Philosophisches Denken ist eine intensivierete Weise der menschlichen Selbstverwirklichung, in der der Mensch sein geistiges Potential als solches realisiert, sich in dieses hinein ‚verwandelt‘¹³, in dieser Bewußtseinsveränderung sich selbst transformiert. Mit seiner Selbstverwirklichung ist dem Menschen stets auch das philosophische Denken aufgegeben, weil er nur darin eine als selbst-bewußte zugleich höhere Lebensform erreicht. Diese anagogische Funktion als Grundzug von Philosophie konkretisiert sich bei Plotin in seinen zahlreichen Imperativen zum Selbstüberstieg.¹⁴ Dieser kommt

griffspaar ξυβόν – ἰδία φρόνησις (Fragment B2) als erster in der Denkgeschichte diese innere gestufte Differenziertheit des Vernunftpotentials des Menschen explizit thematisiert hat, innerhalb derer sich das philosophische Denken von einer unbewußten Verwirklichung des menschlichen Grundvermögens (vgl. B72) abhebt. In einer der des Höhlengleichnisses analogen Metaphorik vergleicht er den Aufstieg von der unbewußten zur bewußten Weise des menschlichen Selbstvollzuges mit dem Übergang aus dem Zustand des Schlafens in den des Wachens (B1). Mit dem Wort νόος (B40, B104) wird der heraklitische Begriff für die mit dem ξυβόν (auch lautlich – vgl. B114) assoziierte Stufe von Vernunftwirklichkeit bis zu Platon weitervermittelt, der in seinem Liniengleichnis (Pol. 509c1ff) die unbewußte von der bewußten Weise des Vernunftvollzuges durch die Stufung von Verstand (διάνοια) und Vernunft (νοῦς) unterscheidet (511d2f). In der Begrifflichkeit des platonischen Liniengleichnisses wird die innere Differenzierung des menschlichen Geistes auch durch Plotin (V 3,3,34 u.ö.) beschrieben, in ihrer lateinischen Übersetzung mit *ratio* und *intellectus* auch bei Cusanus (z.B. *Idiota de mente* I n.141,2-3) und in der deutschen Entsprechung *Verstand* (bzw. *Reflexion*) und *Vernunft* schließlich noch bei Kant (z.B. *Kritik der reinen Vernunft* B169) und Hegel (vgl. die Kapitel III und V der *Phänomenologie des Geistes*. Ges. Werke Bd.9, S.82ff; 132ff).

¹⁰ Vgl. dazu: H.-R. Schwyzer, ‚Bewußt‘ und ‚Unbewußt‘ bei Plotin. In: *Les Sources de Plotin. Entretiens sur l'Antiquité Classique*, tom. V (Fondation Hardt). Vandoeuvres-Genève 1960. S.343-378.

¹¹ IV 3,30,14f.

¹² V 3,4,15-20: *Das diskursiv Denkende (τὸ δὴ διανοητικόν) – weiß es nicht, daß es dies (selbst) ist, und daß es Verstehen dessen erreicht, was außer ihm ist, und daß es beurteilt, was es beurteilt, aufgrund der Regeln in ihm selbst, die es vom Geist her (παρὰ τοῦ νοῦ) besitzt, und daß es etwas gibt, was besser ist als es selbst, was nicht sucht, sondern (Alles) ganz und gar schon hat? Aber weiß es denn nicht, was es selbst ist, da es doch versteht, von welcher Beschaffenheit es ist und welcher Art seine Werke sind?*

¹³ VI 7,35,5: νοωδῆναι.

¹⁴ V 3,9,34: ἀναβαινέτω; 17,6: δεῖ ἀναβῆναι. Schon in ihren Ursprüngen konkretisiert sich Philosophie als eine den Denkenden in ihre Dynamik einbeziehende Aufstiegsbewegung, vgl. z.B. das Proömium zu Parmenides' Lehrgedicht (B1,1ff) oder das Bild vom Aufstieg des Seelenwagens in Platos Phaidros (246a3ff). Da dieser Aufstieg einer intensivierten Form von Selbstbezug entspricht, begreift bereits Plotin den Imperativ zum Selbst-

indes nicht einem Verlassen seiner selbst gleich, sondern intendiert eine intensivere Weise von Selbstgegenwart:

So muß die Seele (sc. das diskursive Vermögen) über die Beschaffenheit des Geistes Schlüsse ziehen, indem sie fragend von sich ausgeht (ἀφ' ἑαυτῆς σκοπούμενη); der Geist jedoch betrachtet sich nicht dergestalt, daß er Schlüsse über sich selbst zieht; denn er ist sich selbst immer (schon) gegenwärtig (πάρεστι γὰρ αἰεὶ αὐτῷ), wir ihm freilich nur dann, wenn wir zu ihm gelangen.¹⁵

Die philosophische Aufstiegsbewegung entspricht demnach dem fortschreitenden Prozeß von Selbstaneignung:

Ja, er (sc. der sich seiner selbst bewußte Geist) ist unser und nicht unser zugleich; deshalb gebrauchen wir ihn und gebrauchen ihn auch wieder nicht – das diskursive Denken gebrauchen wir freilich immer –; gebrauchen wir ihn, dann ist er unser, gebrauchen wir ihn nicht, dann ist er nicht unser.¹⁶

Wenn das, was dem Denken bewußt wird, im vorphilosophischen Selbstvollzug des Menschen unthematisch gegeben ist, so gilt dies nun auch für die Frage nach dem Ursprung des Denkens, die den Ausgangspunkt der letzten Überlegungen bildete. Das, dessen sich das Denken in systematischer Reflexion als seines Ursprungs bewußt wird, ist bereits vorgängig zu jeder aktuellen Realisierung philosophischen Denkens unthematisch gegenwärtig: *Wir sind immer um Es, blicken aber nicht immer auf Es hin.*¹⁷ Da der Ursprung des Denkens in dieser seiner unthematischen Gegebenheitsweise aber nicht wirklich er selbst ist, drängt er auf die bewußte Realisierung seiner selbst und setzt sich in dem Moment, wenn der Mensch zu denken beginnt, in diesem selbst durch. Da der denkimmanente Ursprung des Denkens erst dann, wenn er als dem Denken zeitlich vorausgehender dieses in seine eigene Wirklichkeit bringt, in die Übereinstimmung mit sich selbst kommt, ist er mit dieser seiner unthematischen Gegebenheitsweise letztlich identisch. Am Beispiel des Ursprungs der Denkbewegung Plotins kann dies einsichtig gemacht werden.

überstieg als Aufforderung zur Rückwendung in die eigene Innerlichkeit (V 1,12,13f: εἰς τὸ εἶσω ἐπιστρέφειν; I 2,6,25: ἡ εἶσω πρὸς νοῦν στροφή; III 8,6,40: πάντα εἶσω). Der Gedanke der Einheit von Selbsttranszendenz und Verinnerlichung wird von Augustinus intensiviert und dem christlichen Denken des Mittelalters vermittelt: *Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas, et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et te ipsum.* (De vera religione 39; CCSL 32,234). – Wenn der Mensch im Vollzug des philosophischen Denkens diese höhere Form von Selbstverwirklichung realisiert, unterscheidet er sich darin zugleich vom nicht-denkenden Rest der Menschheit, weil sich seine Lebensform als die wertvollere erweist. Bei Heraklit kann auch insofern von einem ‚Ursprung des Denkens‘ gesprochen werden, weil dieser Grundzug von Philosophie bei ihm erstmals ausdrücklich als solcher eindrücklich thematisiert wird: *Einer gilt mir für Zehntausend, falls er der Beste ist.* (B49).

¹⁵ V 3,9,20-23.

¹⁶ V 3,3,26-29.

¹⁷ VI 9,8,37.

Die konkrete Situation, aus der heraus Plotin zu denken beginnt, beschreibt er an zahlreichen Stellen seiner Schriften. Er vermittelt sie in einem Begriff, der uns auch im dieser Interpretation zugrunde liegenden Traktat begegnet: πολυπραγμονεῖν – Vielgeschäftig-Sein.¹⁸ Der Terminus bezeichnet schon bei Platon¹⁹ eine Weise von Selbstvollzug, die sich dadurch kennzeichnet, daß der Mensch dabei eigentlich sich selbst verlassen hat und sich bei dem ihm Äußerlichen und Fremden aufhält. Diese Zerstreuung führt zum Verlust der eigenen Mitte, zur Zerteilung des eigenen Selbst: *Uns ist das Leben geteilt, wir haben vielerlei Leben (Lebensarten).*²⁰ *Begierden und Leidenschaften und anderer Unsinn dieser Art*²¹ entfremden den Menschen von sich selbst.²² Sucht nun der Mensch in dem Moment, wenn er sich dessen bewußt wird, daß dies die Befindlichkeit ist, in der er sich zunächst vorfindet, sich selbst wiederzufinden, so intendiert er eine Intensivierung seines Selbstbezuges und beginnt damit zu denken.

Daraus darf nun nicht der Schluß gezogen werden, daß der Zustand der Selbstentfremdung etwa als der Ursprung des Denkens zu identifizieren sei. Dieser bedeutet einen Mangel an etwas, das sein sollte, und aus etwas rein negativ Bestimmtem kann bekanntlich nichts hervorgehen. Ursprung des Denkens ist vielmehr das dem Menschen innewohnende Bedürfnis, die Entzweiung vom eigenen Sein rückgängig zu machen. Der Versuch des Menschen, ein neues Selbstverhältnis zu realisieren, entspringt einem inneren Streben des Menschen nach Einheit, das sich inmitten aller Zerstreuung durchzusetzen weiß: *Was ist denn des Einen bedürftiger? Natürlich das Nicht-Eine; Vieles also ist dies; indes, es strebt nach dem Einen (ἐπιπέμενον... τοῦ ἐνός).*²³ Da dieses Streben letztlich die Selbstverwirklichung des Menschen intendiert, ist es in der Wesenswirklichkeit des Menschen vorausgesetzt. Aufgrund seiner Ausrichtung auf immer höhere Formen von Einswerdung, benennt Plotin dieses Streben in Anlehnung an Platon als den Eros.²⁴ Die im Eros, der die Menschen

¹⁸ V 3,3,17; vgl. auch V 3,10,47 (wo dies vom Einen negiert wird).

¹⁹ Gorg. 526c3ff; Pol. 433a8; 444b2.

²⁰ V 3,9,23f.

²¹ V 3,9,5f.

²² Vgl. III 2,1,30ff, wo negiert wird, daß auf der Stufe des ganz bei sich selbst seienden Geistes ein Gedachtes von einem anderen entfremdet (ἀπεξενωμένον) wäre.

²³ V 3,15,10f.

²⁴ In seiner Poros-Penia-Erzählung (Symp. 203b1ff) führt Platon den Eros als mythische Gestalt ein. In Enneade III 5 deutet Plotin diesen Mythos bildhaft aus, indem er den Eros als *erfülltes Auge* und *Auge der Sehnsucht* (III 5,3,13; 2,40) zugleich umschreibt.

Vgl. auch VI 9,33-35: *Die Seele verlangt (ἐπιᾶ) solange sie sich in ihrem wesensgemäßen Zustand befindet, nach Gott, will mit ihm geeint werden, – in einem edlen Verlangen, wie ein junges Mädchen seinen Vater liebt.*

Die platonische Herkunft des Eros-Gedankens wird auch an anderer Stelle deutlich, wo Plotin der im Menschen vorhandenen μνήμη (Erinnerung) an seine ursprüngliche Wesenswahrheit eine dem Eros analoge Funktion zuschreibt: *...dann entfaltet sie sich selbst im Geiste oder gibt dem Geist für dessen Wirksamkeit in ihr Raum und zeigt sich im Besitz desjenigen, von dem sie in ihr selbst eine Erinnerung (μνήμην) hat, so daß man durch sie*

zu *Liebhabern des Einen*²⁵ bestimmt und sie auf dieses hin ausrichtet, immer schon wirkende Attraktivität des *Einen* ist jene Form von Ursprung des Denkens, die jeder Wirklichkeit von Denken zeitlich vorausgeht und aufgrund dessen sich dieses als solches zuallererst verwirklicht.²⁶ Der denkimmanenten, systematischen Reflexion auf den Ursprung des Denkens steht es nun zu, dieses Eine selbst als die Ermöglichungsbedingung des denkenden Selbstvollzuges bewußt zu machen.

1.1.1.2 Der Rückgang des Denkens auf seinen Ursprung

Da die mit dem philosophischen Denken erreichte höhere Lebensform in einer intensiveren Weise von Selbstbezug besteht, ist der denkerische Aufstieg zugleich der Rückgang in die eigene Innerlichkeit. Am Anfang dieser eine bewußtere Selbstgegenwart des Denkens intendierenden Bewegung steht die Selbstbefragung der Seele als jenes menschlichen Grundvermögens, in dem der Mensch seine Vernunftbegabung immer schon verwirklicht hat:²⁷ *So muß die Seele über die Beschaffenheit des Geistes Schlüsse ziehen, indem sie fragend von sich ausgeht (ἀφ' ἑαυτῆς σκοπούμενη).*²⁸ Die Selbsterkenntnis als das Ziel der Denkbewegung ist Fragehinsicht und Beurteilungskriterium für Plotins Aussagen über die Seele:

als ein Bild in bestimmtem Maße Jenen sehen kann – durch sie, die sich an Jenen genauer angeglichen hat, soweit ein Teil der Seele überhaupt zur Ähnlichkeit mit dem Geiste kommen kann. (V 3,8,51-56).

²⁵ VI 5,10,7.

²⁶ Der Gedanke von der Notwendigkeit einer dem Denken vorgängigen Anwesenheit von dessen Ursprung im Menschen wird von Proklos im Anschluß an Plotin zu seiner Lehre vom Einen in uns (τὸ ἐν ἡμῖν ἓν; τὸ ἐν τῆς ψυχῆς; z.B. In Parm. 1071,26; In Parm. VII 58,20) weiterentfaltet. Dazu: W. Beierwaltes, Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik. Frankfurt/M. 1965. S.367ff. Und: Ders., „...in Allem eine unendliche Sehnsucht nach dem Licht des Einen“. Zum Problem der Erkenntnis bei Proklos. In: Ders., Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte. Frankfurt/M. 1985. S.254-280.

²⁷ Seele beschreibt die Seinsweise, in der der Mensch sich zunächst vorfindet. In diesem Sinne steht bei Plotin der Begriff Seele auch für den Menschen überhaupt: V 3,4,12 ist der Begriff *Mensch* bedeutungsgleich mit Seele verwendet. Vgl. V 3,3,36: *Dies (das diskursive Denken der Seele) sind wir.*

²⁸ V 3,9,20f. Der Aufstieg zu einer bewußteren Selbstgegenwart des Denkens muß nach Plotin dort seinen Ausgang nehmen, wo das geistige Potential des Menschen sich zunächst befindet: *Wenn jemand unvernünftig ist, die so geartete Seele – die rein denkende – in Besitz zu nehmen, so fasse er die vorstellende und steige dann von ihr aus auf. Wem auch dies nicht gelingt, der beginne mit der sinnlichen Wahrnehmung, die die allgemeineren Formen beibringt, sinnliche Wahrnehmung, die bei sich selbst mit ihrem Vermögen bleibt und die schon in den Formen ist. Wenn einer will, dann gehe er hinab und gehe zur zeugenden Seele bis zu dem, was sie schaffend hervorbringt; dann steige er von dort, von den letzten Formen aus, nach oben zu den im umgekehrten Sinne letzten Formen, zu den ersten.* (V 3,9,28-36).

Zuerst muß bei der Seele erforscht werden, ob wir ihr eine Erkenntnis ihrer selbst zuerkennen können, und was in ihr das Erkennende ist und wie es erkennt. Von ihrer Wahrnehmungskraft könnten wir unmittelbar behaupten, daß sie sich ausschließlich auf das Äußere beziehe;...Die Denkkraft vollzieht die Beurteilung der aus der sinnlichen Wahrnehmung vorliegenden Vorstellungen, sie zusammenfügend und (unter)scheidend...Und Verstehen gewinnt sie noch hinzu, indem sie die neuen und gerade ankommenden Eindrücke wiedererkennt und mit den seit langem in ihr vorhandenen zusammenfügt; dies ist es, was wir als Erinnerungen der Seele benennen...Wendet sich also schon das diskursive Denkvermögen (*διανοητικόν*) der Seele auf sich selbst zurück? Nein. Indessen gelangt es in ein Verstehen der Eindrücke, die es aufnimmt, von beiden Seiten her. Und wie es in dieses Verstehen gelangt, dies ist zuerst zu untersuchen.²⁹

Erhebt Philosophie den Anspruch, dem Menschen das Denken als seine ihm zunächst unbewußte Wesenswirklichkeit bewußt zu machen, so hat sie zuallererst den Aufweis zu erbringen, daß jede Weise menschlichen Selbstvollzuges – wenn auch unbewußt – so doch das Denken als Ermöglichungsbedingung voraussetzt. Ihren Ausgang muß sie dabei notwendigerweise von jener Form von Aktivität des Menschen nehmen, von der sich das philosophische Denken als solches überhaupt erst absetzt: dem mit der sinnlichen Wahrnehmung gegebenen Weltbezug des Menschen. Dieser geht insofern dem philosophischen Denken voraus, als dabei das geistige Potential des Menschen nicht sich selbst gegenwärtig, sondern auf das ihm Fremde, Äußerliche gerichtet ist. Indem Plotin die Wesenswirklichkeit der Sinneswahrnehmung (*ἡ αἴσθησις, τὸ αἰσθητικόν*) als die über die Identifikation der einzelnen Sinnesdinge erreichte Differenzierung des Wahrnehmbaren bestimmt, begreift er sie als Tätigkeit oder Kraft,³⁰ deren Wirksamkeit darin besteht, eine Vielfalt von sinnlich Wahrgenommenem voneinander zu unterscheiden und einander zuzuordnen. Wenn im Akt der Sinneswahrnehmung dies gelingt, so ist dabei vorausgesetzt, daß die sinnliche Ausstattung des Menschen zu ihren Objekten nicht im Verhältnis blinder Unmittelbarkeit steht, sondern sich bereits insofern von ihnen distanziert hat, als sie diese ihrer ordnenden Tätigkeit unterwirft. Diese Ordnungsfunktion kommt dem Sinnesvermögen nur deshalb zu, weil es das von ihm Wahrgenommene immer schon als ein bestimmtes Etwas erkennt. Die Fähigkeit zur Synthese einer Vielzahl von Eindrücken zur Einheit eines Wesens setzt also voraus, daß bereits der Wahrnehmende Wesentliches von Unwesentlichem zu unterscheiden vermag, also immer schon von einer Menge von Sinneswahrnehmungen auf deren gemeinsames Wesen hin abstrahiert. In der Identifikationsaussage als dem Ergebnis eines Wahrnehmungsaktes wird die in ihr zur Sprache gebrachte Wirklichkeit also stets beurteilt, nach Kriterien unterschieden, die dem Menschen bereits vorgängig zu jedem Sinnesakt gegeben sind. Diese müssen dergestalt sein, daß sie die synthetische Wirksamkeit der Sinneswahrnehmung ermöglichen, also als die gemeinsamen Bezugspunkte von Einzelwahrnehmungen begriffen werden. Da sie in der Identi-

²⁹ V 3,2,1-26.

³⁰ IV 6,3,55.

fikation eines jeden Sinnesgegenstandes als ein bestimmtes Etwas vorausgesetzt sind, können sie als deren gemeinsame Wesenswahrheit näher bestimmt werden. In Funktion und Bestimmungen entsprechen die im Wahrnehmungsakt zur Anwendung gebrachten Beurteilungskriterien also den platonischen Ideen. In der Sinneswahrnehmung ordnet der Mensch die in sich differente Weltwirklichkeit im Blick auf die Ideen, bringt die sinnlichen Eindrücke auf den Begriff.³¹

Durch die Analyse des Sinnesaktes gelingt Plotin der Aufweis, daß bereits in dieser vermeintlich dem Denken vorausgehenden Weise menschlichen Selbstvollzuges eine Form von Denken impliziert und daher vorausgesetzt ist. Diese Form von Denken, die Plotin als Aktivität der ψυχή im engeren Sinn begreift und als δῖονονα bezeichnet, gilt es nun in einem nächsten Schritt auf dem Weg des Menschen zu einem bewußteren Selbstverhältnis zu vergegenwärtigen: Das dianoetische Denken ermöglicht dadurch ein Verstehen³² der Botschaft der Sinnesorgane, daß es im Moment der aktuellen Wahrnehmung die im Sinnending verwirklichte Wesenswahrheit als Allgemeinbegriff beibringt. Es bleibt daher in seiner Tätigkeit auf die äußerliche Weltwirklichkeit mittelbar bezogen. Da Sinneswahrnehmungen stets im Nacheinander von Raum und Zeit erfolgen, ist ihm nie der Kosmos der intelligiblen Wesenswahrheiten als Ganzer bewußt. Wegen dieser seiner Ausrichtung nach außen und Bestimmtheit durch ein raum-zeitliches Nacheinander ist das dianoetische Denken der ψυχή sich selbst nie als solches ganz gegenwärtig. Es stellt vielmehr die Mitte dar zwischen der von ihm abhängigen Sinneswahrnehmung und einer von ihm vorausgesetzten höheren Form von Denken, dem der κόσμος νοητός als Ganzer zugleich bewußt ist und das daher als reine Selbstgegenwart begriffen werden muß. Da erst diese letztere Stufe das mit dem Begriff des Denkens beschriebene bewußte Selbstverhältnis verwirklicht, also erst im eminenten und eigentlichen Sinne *Geist* ist, wird sie von Plotin auch dementsprechend als der νοῦς bezeichnet. Da die dem Nus gegenwärtige Gesamtheit der intelligiblen Wesensgründe in jedem Akt dianoetischen Denkens vorausgesetzt ist, steht das dianoetische Denken zum Nus in einem es selbst zuallererst als solches ermöglichenden Teilhabeverhältnis.³³

Die Wirkkräfte des Geistes kommen so von oben wie die der Sinneswahrnehmung von unten, wir aber sind dies Beherrschende der Seele, die Mitte zwischen einer zweifachen Kraft, einer geringeren und einer besseren, geringer die Sinneswahr-

³¹ Somit wird das πάθος (der Sinneseindruck) zum εἶδος (Idee, Begriff), wie Plotin IV 4,23,31 selbst formuliert. Vgl. auch VI 7,29,25f: αἱ αἰσθησεις εἰδησεις εἶναι θέλουσαι. Letztere Formulierung verweist auf die Tatsache, daß das Eidos nicht nur Erkenntnis-, sondern auch Seinsgrund des Sinnendinges ist und jedes Ding daher mit seiner Selbstverwirklichung auch seine Realisierung im Begriff intendiert.

³² V 3,2,25: σύνεσις.

³³ V 3,4,25f: μεταλαβόντες. Diesen Sachverhalt unterstreicht Plotin durch die etymologische Ableitung von δῖονονα aus διὰ νοῦ (durch den Nus), z.B. V 3,3,34; V 3,6,20f.