

Martin Breul / Aaron Langenfeld (Hg.)

Der Glaube im Denken

Eine Philosophiegeschichte



HERDER

Martin Breul / Aaron Langenfeld (Hg.)

Der Glaube im Denken

Der Glaube im Denken

Eine Philosophie-
geschichte

Herausgegeben von
Martin Breul und Aaron Langenfeld

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2023
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Umschlagmotiv: Trinity College Library, Dublin –
© Zach Plank / unsplash
Satz und PDF-E-Book: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck
Printed in Germany
ISBN Print 978-3-451-39384-6
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-82971-0

Inhalt

Einleitung	11
<i>Martin Breul / Aaron Langenfeld</i>	
Der Pionier des grenzenlosen Denkens. Platon	15
<i>Thomas Schärtl</i>	
Der Philosoph. Aristoteles	28
<i>Tobias Kläden</i>	
Eine Metaphysik absoluter Einheit und des absoluten Geistes und ihre Bedeutung für die christliche Theologie. Plotin	37
<i>Markus Enders</i>	
Die Synthesis von platonischer Philosophie und christlicher Religion. Augustinus	45
<i>Aaron Looney</i>	
Giganten der Islamischen Erkenntnissuche. Ibn Sīnā, al-Ġazālī und Ibn Rušd	54
<i>Darius Asghar-Zadeh</i>	
Die rationale Rekonstruktion des Glaubens. Anselm von Canterbury	66
<i>Stephan Ernst</i>	
Rationale Gotteserkenntnis oder praktische Gottesliebe? Moses Maimonides und Chasdai Crescas	77
<i>Frederek Musall</i>	
Primat der wissenschaftlichen Vernunft. Thomas von Aquin	89
<i>Andreas Speer</i>	

Mystische Aufbrüche an der Schwelle zur neuzeitlichen Moderne. Meister Eckhart und Nikolaus Cusanus	98
<i>Saskia Wendel</i>	
Von den Debatten des Spätmittelalters in die Frühe Neuzeit. Johannes Duns Scotus und Wilhelm von Ockham	109
<i>Stefan Seit</i>	
Der Gnadenstreit. Luis de Molina	116
<i>Johannes Grössl</i>	
Die britische Aufklärung. Thomas Hobbes, John Locke und David Hume	123
<i>Christian Hengstermann</i>	
Anti-Skeptische Wende zum denkenden Subjekt. René Descartes	133
<i>Klaus Müller</i>	
Das nachmetaphysische Denken. Blaise Pascal	142
<i>Isabella Guanzini</i>	
Die Freiheit zu philosophieren. Baruch (Benedictus) de Spinoza	149
<i>Fana Schiefen</i>	
Warum selbst Leid die Harmonie der Welt nicht zerstören kann. Gottfried Wilhelm Leibniz über die Theodizee	157
<i>Andreas Koritensky</i>	
Von Gott und Welt, die es nicht gibt. Immanuel Kant	163
<i>Bernhard Nitsche / Florian Baab</i>	

Gott als Sinngrund des Ichs. Johann Gottlieb Fichte	175
<i>Benedikt Rediker</i>	
Religion als Gefühl und unmittelbares Selbstbewusstsein. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher	184
<i>Cornelia Richter</i>	
Religion als Ende aller Projektionen? Georg Wilhelm Friedrich Hegel	191
<i>Jakob Deibl</i>	
Die ästhetische Konzeption von Religion. Friedrich Hölderlin	202
<i>Thomas Hanke</i>	
Denker der Freiheit. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling	209
<i>Christian Brouwer</i>	
Religionskritik im Zeichen der Entfremdung des Menschen. Ludwig Feuerbach und Karl Marx	216
<i>Gregor Maria Hoff</i>	
Das Christentum als Denkprojekt. Søren Kierkegaard	225
<i>Heiko Schulz</i>	
Philosophie als Werkzeugkasten. Amerikanischer Pragmatismus (Pierce, James, Dewey)	233
<i>Anne-Kathrin Fischbach</i>	
Überwindung der Metaphysik und des Christentums. Friedrich Nietzsche	245
<i>Jürgen Werbick</i>	
„Zurück zu den Sachen selbst!“ Edmund Husserl	255
<i>Enrico Grube</i>	

Eine philosophische Kulturtheorie über den Menschen, der Bedeutung bringt.	
Ernst Cassirer	262
<i>Caroline Helmus</i>	
Endlichkeit und die Frage nach dem Sinn des Seins.	
Martin Heidegger	269
<i>Thomas P. Fößel</i>	
Der religiöse Denker als Seiltänzer.	
Ludwig Wittgenstein	278
<i>Klaus von Stosch</i>	
Denken am Abgrund des Daseins.	
Die französische Existenzphilosophie	285
<i>Aaron Langenfeld</i>	
Brücken bauen in Philosophie und Glaube – christliche Existenz in pluraler Welt.	
Edith Stein	298
<i>Tonke Dennebaum</i>	
Drei Denker der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule.	
Max Horkheimer, Theodor W. Adorno und Walter Benjamin	304
<i>Edmund Arens</i>	
Der Philosoph der Anderheit.	
Emmanuel Levinas	313
<i>Erwin Dirscherl</i>	
Politische Phänomenologie und der Sinn menschlichen Handelns.	
Hannah Arendt	321
<i>Julian Tappen</i>	
Vermittelte Zugänge zu Selbst und Welt.	
Paul Ricœur	328
<i>Veronika Hoffmann</i>	

Autonome Freiheit und die Frage nach Gott. Transzendental- und Bewusstseinsphilosophie im 20. Jahrhundert	334
<i>Magnus Lerch</i>	
Drei Namen für ein neues Verständnis von Sprache. Hilary Putnam, Donald Davidson und Robert B. Brandom	347
<i>Martin Dürnberger</i>	
Selbstsorge und Sorge um die Anderen. Michel Foucault	359
<i>Karlheinz Rubstorfer</i>	
Das Verhältnis von Glauben und Wissen in postsäkularen Gesellschaften. Jürgen Habermas	365
<i>Martin Breul</i>	
Selbstreflexion auf die eigene Positionalität. Pierre Bourdieu	372
<i>Ansgar Kreuzer</i>	
Von der Entsicherung des Denkens zur postkolonialen Theologie. Jacques Derrida und die Dekonstruktion	378
<i>Anne Weber</i>	
Die Moderne als ein Konzept mit Tiefenschärfe. Charles Taylor	385
<i>Annette Langner-Pitschmann</i>	
Analytische Religionsphilosophie. Alvin Plantinga, Richard Swinburne, Eleonore Stump	394
<i>Godehard Brüntrup</i>	
Eine Philosophie der Befreiung. Enrique Dussel	404
<i>Jan Niklas Collet</i>	

Das „Schwache Denken“ als Ontologie dessen, was geschieht. Gianni Vattimo und Giorgio Agamben	411
<i>Gianluca De Candia</i>	
Intelligente Emotionen. Martha Nussbaum	420
<i>Jochen Schmidt</i>	
Eine Philosophie der Freiheit. Judith Butler	427
<i>Anna Maria Riedl</i>	
Verzeichnis der zitierten Literatur	434
Abbildungsverzeichnis	439
Zu den Autorinnen und Autoren	443

Einleitung

Theologie und Philosophie sind seit jeher in besonderer Weise miteinander verbunden. Seit seinen Anfängen steht der christliche Glaube in einem steten Gespräch mit den philosophischen Entwürfen der jeweiligen Zeit und gebraucht die entsprechende philosophische Sprache, um zentrale Glaubensüberzeugungen auf den Begriff zu bringen. Daher gilt aus christlich-theologischer Sicht (zumah für die katholisch-theologische Sicht), dass der Glaube nicht im Widerspruch zur Vernunft stehen kann. Das, was geglaubt wird, kann philosophischen Begriffen und Analysen nicht prinzipiell unzugänglich sein. Dieser positiven Dynamik entspricht zugleich eine negative, insofern die reflexive Durchdringung des Glaubens immer auch (produktive) Kritik beinhaltet. Auch in diesem Sinne gehören also Theologie und Philosophie aus theologischer Sicht unmittelbar zusammen. Anselm von Canterbury (um 1033–1109) hat im elften Jahrhundert dieses Zueinander von Denken und Glauben auf die Kurzformel *fides quarens intellectum* – der christliche Glaube ist ein Glaube, der nach Einsicht sucht – gebracht. Zudem lassen sich auch umgekehrt zentrale philosophische Begriffe der Gegenwart häufig nur dann in ihrer Tiefe begreifen, wenn sie in ihrem christlich-philosophischen Entdeckungszusammenhang verstanden werden. Es kann daher nicht überraschen, dass der Dialog zwischen Philosophie und Theologie auf eine reichhaltige, ja schon fast ausufernde Geschichte zurückblickt.

In diesem Buch möchten wir eine Schneise durch das Dickicht dieser Geschichte schlagen. Es bietet eine Einführung in das Denken bedeutender Philosophinnen und Philosophen der Geschichte und legt einen besonderen Fokus auf die Frage, welche Rolle die Religion in ihren Überlegungen spielt. Dabei zeigt sich, dass die Auseinandersetzung mit der Vernunft – oder in den Augen mancher auch: der Unvernunft – des Glaubens für nahezu alle großen Denkerinnen und Denker aus der Geschichte der Philosophie zentral für die Entwicklung ihrer eigenen Ansätze, Theorien und Modelle war bzw. ist. Zugleich stellen die einzelnen Beiträge einen Bezug zur theologischen Rezeption her. Das Buch verfolgt also ein doppeltes Ziel:

Zum einen sollen spezifische theologische Konzepte in den Denkhorizonten ihrer jeweiligen Zeit und ihrer jeweiligen Kontexte fassbar gemacht werden; andererseits soll aber auch die Möglichkeit vermittelt werden, das eigene theologische Denken in einer produktiven Auseinandersetzung mit verschiedenen philosophischen Ansätzen profilieren zu können.

Es versteht sich von selbst, dass dieses Buch – obwohl es nicht gerade wenige Seiten hat – nur eine erste, knappe und ausschnittshafte Einführung sein kann. Dennoch sind wir davon überzeugt, dass die Vorstellung der einzelnen Ansätze eine allgemein verständliche und gut lesbare Einführung in den Kern der jeweiligen Philosophie bietet. In diesem Sinn richtet sie sich nicht nur an ein akademisches, sondern an ein philosophisch interessiertes Publikum, das eine verständliche Wegbeschreibung entlang der wichtigsten Stationen der Geschichte der Philosophie sucht. Das Werk stellt dabei eine grundlegend überarbeitete und durch eine Vielzahl von Artikeln erweiterte Fassung des 2017 bei utb (Schöningh) erschienenen Studienbuches *Kleine Philosophiegeschichte. Eine Einführung in das Theologiestudium* dar. Mit dieser Neufassung legen wir ein Handbuch vor, das in der Verschiedenheit philosophischen Verstehens der Religion die Möglichkeiten eines positiven Zueinanders von Glaube und Vernunft neu zu entdecken versucht.

Um diesem Anspruch einerseits, den philosophischen Ansätzen aber in ihrem Selbststand andererseits gerecht zu werden, folgen alle Artikel einer ähnlichen Struktur. Alle Autorinnen und Autoren haben für das Verfassen ihres Beitrags drei Leitfragen erhalten:

- (1) Welche Relevanz hat das dargestellte philosophische Denken für die Theologie?
- (2) Was sind die wichtigsten und originellen Erkenntnisse des Philosophen/der Philosophin oder der Strömung?
- (3) Welche Literatur empfiehlt sich zur vertieften Auseinandersetzung mit dem philosophischen Denkansatz?

In den Artikeln fließen die Aspekte von (1) und (2) oft ineinander über, während (3) als eigenständiges, kommentiertes Literaturverzeichnis zur weiteren, vertiefenden Lektüre an jeden Beitrag angefügt ist. In den Texten waren ausschließlich (und nur in geringem Umfang) Primärzitate gestattet. Referenzen auf Sekundärtexte sind

einerseits wegen der besseren Lesbarkeit, andererseits aber auch um der Zugänglichkeit willen ausgeschlossen worden.

Bedanken wollen wir uns bei den Personen, ohne die dieses Buch nicht in dieser Form hätte realisiert werden können: Ein großer Dank gebührt Dr. Stephan Weber sowie dem Verlag Herder, die dieses Projekt von Anfang an mit großem Engagement unterstützt und ermöglicht haben. Für die vielen Hilfen bei der Manuskripterstellung sowie der Endredaktion danken wir Barbara Brunnert und Anna-Maria Rakus. Ein besonderer Dank gilt schließlich den Beiträgerinnen und Beitragern.

Dortmund – Paderborn,
im Februar 2023

Martin Breul und Aaron Langenfeld

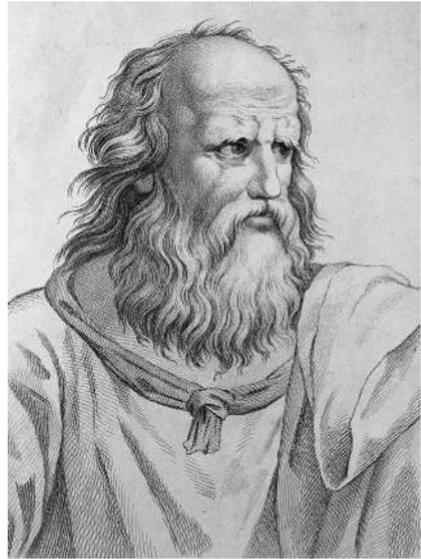
Der Pionier des grenzenlosen Denkens

Platon

Thomas Schärtl

Annäherungen

Mit dem Bild der platonischen Philosophie in der Theologie verbindet sich eine Reihe von eigenwilligen Vormeinungen: Platon (427–347 v. Chr.) – Spross einer Athener Adelsfamilie, eigentlich für eine politische Laufbahn vorgesehen, aber von den Irrungen und Wirrungen der Athener Demokratie, der Spartanischen Fremdherrschaft und dem Justizmord an seinem Lehrer Sokrates davon abgebracht, mit eigenen politischen Ambitionen in Syrakus gescheitert und von daher ganz und gar dem Philosophieren verschrieben – gilt als Repräsentant einer Zwei-Welten-Theorie, als Begründer einer identitätsphilosophischen, metaphysischen Konzeption, schlussendlich als Vordenker eines Idealismus, der die Berührung mit der realen Welt zu vermeiden versucht. Viele dieser gängigen Platon-Bilder müssen einer Revision unterzogen werden. Platon war – und das ist die Perspektive dieses Beitrags – ein philosophischer Pionier, der sich viele begriffliche Unterscheidungen des Philosophierens erst erarbeiten musste.



Platon als Pionier des Denkens zu verstehen, der in die Philosophie begriffliche Überlegungen einspeist, wo noch keine belastbaren begrifflichen Differenzierungen vorliegen, ist eine von mehreren, sich nicht zwangsläufig ausschließenden möglichen Lesarten. Wir dürfen in Platon durchaus auch eine zentrale philosophiegeschichtliche Figur erblicken, die im begrifflichen Bemühen, das für Wissenschaft kennzeichnend ist, auch *Weisheit* sucht und die

Antwort auf die Frage nach dem richtigen Leben als Ausweis dieser Weisheit versteht. Und wir können in Platon mit einem gewissen Recht einen Vorläufer mystisch-spiritueller Philosophie sehen, die im Weg der Selbstdisziplinierung, der immer auch ein Weg der intellektuellen Selbstvergewisserung ist, zu einer höheren Einsicht, zu einer Art Aufstieg hin zu einer höheren Schau führt (vgl. das berühmte *Höhlengleichnis* in Rp. 106a–c). Gerade die *optische* Metaphorik, mit der Platon Einsichtsprozesse beschreibt, legt eine Deutungsweise nahe, in der das Intellektuelle ins Ästhetische, ja sogar ins Religiöse hinüberspielt.

Werke

Von Platons Schrifttum sind uns (neben Briefen) vor allem seine Dialoge überliefert, die im Sinne einer relativen Chronologie holzschnittartig in die sog. Früh-, Mittel- und Spätdialoge eingeteilt werden. Den Frühdialogen ist es (eher) eigentümlich, ethisch-praktische Fragen zu thematisieren, um dabei das vermeintliche Expertenwissen – Platon lässt Priester, Handwerker, kurzum: Fachleute aller Art auftreten, die eigentlich wissen müssten, was *die* Sache ist – als Unwissen, bloßes Meinen zu disqualifizieren. Gegenstand der frühen Dialoge sind Begriffe wie Tapferkeit (*Laches*), Frömmigkeit (*Euthyphron*), Besonnenheit (*Charmides*), Gerechtigkeit oder Freundschaft (*Lysis*); allgemeiner werden auch die Lehrbarkeit oder die Einsicht in die Tugend befragt (wie im *Menon* und im *Protagoras*) und die Frage nach dem Einhalten der Gesetze (*Kriton*) aufgeworfen. Die Frühdialoge enden oft aporetisch, d.h. sie bieten keine direkte Lösung eines philosophischen Problems, zeigen aber entlang des Weges durchaus Elemente zur Lösung eines Problems auf.

Die mittleren Dialoge gelten als die Dialoge der Reifezeit – traditionell wurden sie als jene Dialoge gesehen, in denen sich Platons eigene Lehre entfaltete (wobei dies eine zu einengende Sichtweise wäre): Sie behandeln die großen, existenziell bedeutsamen Themen der Philosophie: das Schöne (*Phaidros*), die Liebe (*Symposion*), das Zusammenleben im Staat und das Gute (*Politeia*), die Eigenart der Sprache (*Kratylos*) sowie die Frage nach Tod und Unsterblichkeit (*Phaidon*). Die Dialoge *Parmenides* und *Theaitetos* läuten die späte Phase der mittleren Periode ein und deuten bereits an, welche The-

men in der Spätphase überhaupt verhandelt werden: Fragen der Ontologie (*Sophistes*, teilweise *Philebos*), Fragen der Erkenntnistheorie (*Theaitet*) und Fragen der Kosmologie (*Timaios*). In den *Nomoi* geht Platon noch einmal der Eigenart des Staatswesens nach und entwirft eine Utopie, in der die Herrschaft der Gesetze eine zentrale Stellung einnimmt. Dieser utopische Staat soll als Verbindung von Tyrannis und Demokratie verfasst sein (hierin spiegeln sich Platons ureigene Erfahrungen mit Staatsverfassungen) und durch eine starke öffentliche Rolle von Religion konsolidiert werden.

Fragt man nach den Zusammenhängen der drei Schichten von Dialogen, so ließe sich das folgende, freilich stark vereinfachende Bild präsentieren: Die *frühen* Dialoge eröffnen den Blick auf die primären, d. h. praktisch-ethischen Fragen des Lebens, die das philosophische Denken herausfordern müssen. Die sog. *mittleren* Dialoge versuchen derartige Fragen in einem jeweils weiteren, theoretischen, praktischen und existenziellen Rahmen zu bedenken, weswegen die großen Fragen der Philosophie in den Mittelpunkt rücken. Die *späteren* Dialoge schließlich gehen den theoretischen Überhangfragen nach, die bei der Skizze von Lösungsperspektiven buchstäblich liegen geblieben sind. Aus diesem Grund schieben sich in der Spätphase Fragen der Ontologie, der Erkenntnistheorie und Dialektik sowie der Kosmologie in das Gesichtsfeld.

Rolle und Eigenart der Ideen

Die sog. *Ideen* erfüllen in Platons Denken eine wichtige Aufgabe in semantischer, erkenntnistheoretischer und ontologischer Hinsicht. Schon in den Frühdialogen wird der Platz der Ideenkonzeption sichtbar – wenn auch in einer sozusagen unausgefüllten Weise. Der Dialog *Euthyphron* geht der Frage nach, was Frömmigkeit eigentlich sei. Platon präsentiert vier Definitionsversuche (Euth. 5c–15c), die im Gang des Dialoges als ungenügend oder zirkulär verworfen werden. Platon lässt Sokrates fragen, ob das Fromme in jeder frommen Handlung sich selbst gleiche und ob das Frevelhafte nicht allem Frommen entgegengesetzt sei, sodass es sich selbst gleiche und alles Frevelhafte ein einziges bestimmtes Wesen (*idea*) habe, was seine Frevelhaftigkeit ausmache (Euth. 5d1–5). Eigenschaften (wie z. B. Frevelhaftigkeit) sind sich selbst gleich, sodass wir uns in allen An-

wendungsfällen auf ein und dasselbe Allgemeine beziehen. Dieser Gedanke setzt voraus, dass es nicht nur eine logische, sondern eine ontologische Relation zwischen Individuen und Eigenschaften gibt, die bewirkt, dass verschiedene Individuen ein und dieselbe Eigenschaft haben können. Da es eine ontologische Relation ist, muss das reine Sein dieses Allgemeinen bzw. dieser allgemeinen Eigenschaft eine Art eigener Realität besitzen. Weil Ideen eine Eigenschaft *F* *idealtypisch* und *standardisiert* ‚verkörpern‘, gelten sie als *Paradigmen* des Habens einer Eigenschaft. Dies erlaubt für Platon auch eine Art prädikativer Reflexivität (Selbstprädikation). Die Rolle der Ideen wird hier sehr schnell deutlich: Sie sind in *semantischer* Hinsicht der Maßstab für die Benutzung prädikativ verwendbarer Ausdrücke (wie ‚fromm‘, ‚gerecht‘, ‚gleich‘) oder sortaler Terme (‚Tisch‘, ‚Bett‘, ‚Stuhl‘ [Krat. 389a–d; Rp. 596a]), weil sie den Gehalt eines Ausdrucks in idealer Weise verkörpern (Phd. 78d–e, 102b, 103b). Gleichzeitig bilden sie ein *erkenntnistheoretisches Prae* insofern, als wir nur dann *wissen* können, ob ein konkretes *a* die Eigenschaft *F* hat oder was es bedeutet, *F* zu sein, *wenn* wir das Sein dieser Eigenschaft per se kennen. Und sie sind *ontologisch* die Grundlage dafür, dass in den konkreten Dingen die in Rede stehenden Eigenschaften sozusagen realisiert sind. Die konkreten Dinge haben eine bestimmte Eigenschaft, weil sie an der entsprechenden Idee *teilhaben*.

In anderen Dialogen erfahren wir mehr über Ideen – insbesondere, wovon es Ideen gibt. Es gibt Ideen nicht nur für abstrakte Konzepte wie Schönheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, nicht nur – wenn wir etwa den Dialog *Phaidon* heranziehen – für Gleichheit, Größe und Kleinheit (Phd. 100b), sondern auch für Gesundheit und Stärke (Phd. 65b); es gibt die Idee des Warmen und Kalten, des Feuers und Schnees, des Geraden und Ungeraden, der Dreiheit und des Lebens (Phd. 103e–106d). Im Dialog *Phaidon* wird ein Aspekt erwähnt, der ein Interpretationsproblem darstellt: Platon spricht gerade mit Blick auf die Rolle der Seele als Lebensgrund und exemplifiziert am Thema der Größe von der *Idee in den Dingen* (Phd. 102b–d). Eine mögliche Deutung könnte hier einen nicht explizierten Verweis auf Grade der Instantiierung der jeweils von der Idee verkörperten Eigenschaft entdecken: Während die Idee die vollkommene Instantiierung der sie verkörpernden Eigenschaft ist, ist ein konkretes *x* immer nur eine *abgestufte*, also geringere und damit abgeschattete *Weise der Instantiierung* einer bestimmten Eigenschaft. Die Idee

spielt damit die Rolle eines Urbildes (Parm. 132d) und *Standardgegenstandes* (vgl. Rp. 596a–598d), der in Reinform verkörpert, was er darstellt, und der deshalb die Rolle eines Maßstabs hat. Ontologisch erprobt Platon eine Metaphysik, die noch vor der grundlegenden Unterscheidung von Individuum und Universale zu stehen kommen will.

Es ist das *Selbstprädikationsproblem* und es sind die Fragen der Anwendbarkeit des Teilbegriffes, weswegen Platons Ideenkonzept im Dialog *Parmenides* kritisch diskutiert wird. Wird die Idee nicht zerteilt, wenn viele konkrete Instantiierungen an ihr teilhaben sollen (Parm. 132a–e)? Führt es nicht zu einem Kollaps, wenn wir sagen müssen, dass die Idee der Größe selbst groß ist (Parm. 129b, 132a)? Und führt es nicht zu Iterationen, wenn wir Eigenschaften, die wir den Ideen ihrerseits zuzuschreiben haben, wiederum über die Teilnahme an Ideen verdeutlichen wollen (Parm. 132a–133a)? Der zweite, weitaus längere Teil des Dialogs *Parmenides* widmet sich einer Dialektik des Einen und Vielen und analysiert dabei die Umrisse des Teilbegriffes, die nicht weniger als den Entwurf einer Mereologie darstellen. Eine direkte Lösung des Selbstprädikationsproblems vermag uns Platon nicht. Aber die Tatsache, dass er über den Teilbegriff nachdenkt – und zwar in Bezug auf die Frage, ob und welche Eigenschaften das Eine in Hinsicht auf sich selbst (Parm. 137c–142a) und in Hinsicht auf anderes (Parm. 160b–163b) hat –, lässt eine denkbare *Richtung* erkennen. Wir können nämlich unterscheiden zwischen

- (i) etwas ist *F* in Relation zu sich selbst und
- (ii) etwas ist *F* in Relation zu etwas anderem.

Im ersten Fall haben wir den erlaubten Fall und die Deutungsperspektive für die Selbstprädikation der Idee vor uns; im zweiten Fall haben wir die herkömmliche Situation vor uns, in der von einem (konkreten) *x* ein bestimmtes Sosein ausgesagt wird.

Hat Platon seine Ideenkonzeption später grundstürzend reformiert? In der Fachliteratur wird die Ansicht vertreten, dass Platon von einer eher gegenständlichen zu einer eher funktional-begrifflichen Auffassung der Ideen gelangt sei; weniger eine Reform als vielmehr eine Weiterentwicklung der Ideenlehre sei in den Spätdialogen zu erkennen. Schon im *Parmenides* wird die Frage gestellt, ob es für alles und daher auch für Minderwertiges jeweils eine Idee geben müsse (vgl. Parm. 130a–e). Im Dialog *Sophistes* wiederum konfrontiert uns Platon mit fünf Grundbegriffen, deren Verbindung un-

tereinander er einer eingehenden Prüfung unterzieht. Es handelt sich dabei um *Sein, Ruhe, Bewegung, Identität, Verschiedenheit* (Soph. 248a–d). Implizit scheinen zur Tafel dieser Grundbegriffe auch *Vernunft* und *Leben* zu gehören. Im *Sophistes* diskutiert Platon die Frage, ob und wenn ja wie diese Begriffe miteinander verbunden sein können (Soph. 251b–252c); er kommt zu folgendem Ergebnis:

- (i) Bewegung und Ruhe sind getrennt (254d).
- (ii) Bewegung und Ruhe überlappen sich mit Sein, weil beide existieren und weil Sein mit beiden verbunden ist (254d).
- (iii) Ruhe, Bewegung, Identität und Verschiedenheit sind paarweise verschieden (255a).
- (iv) Sein ist von Identität verschieden (denn sonst müssten, wegen der Anteilhabe von Bewegung und Ruhe am Sein, Ruhe und Bewegung identisch sein) (255b–c).
- (v) Sein ist von Verschiedenheit verschieden (ansonsten könnte es nicht gleichzeitig mit Ruhe und Bewegung überlappen) (255c–e).

Die Grundbegriffe und ihre Verbindungsmöglichkeit bilden eine *Grammatik* des Seins. Die Gehaltlichkeit bestimmter Ideen – jener Ideen, von denen noch in den mittleren Dialogen die Rede war – ließe sich als Resultat der Verbindung und als Spezifikation einer bestimmten Verknüpfung der genannten Grundbegriffe rekonstruieren. Kombiniert wird dieses Konzept mit einer (dem *Parmenides* nicht unähnlichen) Karikatur der Ideenlehre, die Ideen als unkörperliche, in sich ruhende und damit inaktive Gegenstände ansieht (Soph. 241–260). Rückendeckung für diese Sicht auf die Weiterentwicklung finden wir auch im Dialog *Philebos* – besonders ausgehend von den Passagen, die das Verhältnis von *Begrenztem* und *Unbegrenztem* betreffen (Phil. 16–20 und 23–30). Wir treffen auf das folgende Konzept, wenn wir den Dialog *Philebos* zugrunde legen: Auf der einen Seite haben wir ein unbegrenztes qualitatives Kontinuum. Identität und Begrenzung dieses Kontinuums resultieren auf der anderen Seite in klaren Referenzpunkten – den Ideen, die die Grundlage für jede Vergleichbarkeit und Darstellung von Gemeinsamkeit bilden. Diese Fixpunkte haben eine jeweils klare Identität. Was qualitativ zwischen diesen Fixpunkten existiert, verdankt seine Identität den genannten Fixpunkten, die Normen des Bezugnehmens darstellen. Diese abgeleitete Identität markiert die Eigenart konkreter, raumzeitlicher Dinge, deren Konstitution in den Fixpunkten, im

Verhältnis dieser Fixpunkte zueinander und im Zueinander von Unbegrenztheit und Identität zu finden ist.

Projekt Wissen

Im Dialog *Menon* konfrontiert uns Platon mit einem Dilemma des Wissensbegriffes (Men. 80d–e):

- (i) Wenn jemand einen Gegenstand x kennt und von ihm weiß, dann kann er ihn nicht mehr erforschen (weil er ihn ja schon kennt).
- (ii) Wenn jemand von einem Gegenstand x gar nichts weiß, kann er ihn ebenfalls nicht erforschen (weil er ja nicht wüsste, in welcher Richtung er in seinem Forschen suchen soll).

Das Dilemma ist unausweichlich, wenn wir die in ihm verpackten Voraussetzungen akzeptieren. Aber diese sind durchaus steil. Denn in (i) präsentiert uns Platon ein Konzept des perfekten und erschöpfenden Wissens – als ob ein Wissen um x immer einschlosse, dass wir x in jeder Hinsicht und ohne Abstriche kennen müssten, um zu wissen, was x ist. In (ii) werden wir mit einem Konzept konfrontiert, das neben dem Wissen ein *wabres Annehmen* (oder kluges Vermuten) nicht kennt oder nicht zulassen kann – oder aber (und das dürfte Platons eigentliche Position sein) das wahre Annehmen schlussendlich auf ein erworbenes Wissen zurückführen muss. Diesem letzten Spielzug dient im *Menon* die Einführung der (erkenntnistheoretisch gewiss eigenartigen) *Anamnesiskonzeption*. Anhand eines Geometriebeispiels und einer bestimmten Frageform (*Elenchus*) versucht Platon alias Sokrates im Dialog darzulegen, dass ein Ungebildeter ein Wissen hat, das er offensichtlich nicht erworben haben kann (Men. 82b–e). Die Anamnesiskonzeption besagt im Kern, dass wir dank einer *Wiedererinnerung* an ein in einem früheren, vorgeburtlichen Leben erworbenes begriffliches Repertoire in diesem Leben Urteile treffen können, die den Status von Wissen beanspruchen dürfen (Men. 85e–86c). Zwei Prämissen sind es, die Platon Zuflucht zu dieser Konzeption suchen lassen:

- a. Es ist nicht möglich, in diesem Leben (zumindest in bestimmten Bereichen) ohne vorausgesetzte richtige Annahmen Wissen zu erwerben.

b. Es gibt aber richtige Annahmen, die sich jedoch nur dadurch erklären lassen, dass wir sie auf Wissen zurückführen.

Im berühmten *Liniengleichnis* der *Politeia* (509d–511e) bietet uns Platon eine ebenso *elegante* wie *extravagante* Erläuterung des Unterschieds zwischen Glauben (Vermuten, Annehmen) und Wissen. Das bloße Vermuten gleicht einem Traumzustand, das echte Wissen dagegen dem Wachzustand (Rp. 476c–d). Der Unterschied liegt nicht – wie in erkenntnistheoretischen Entwürfen der Gegenwart gesagt würde – in einem Rechtfertigungs-, Verlässlichkeits-, oder Kompetenzgrad, der über den in Rede stehenden Unterschied bestimmt, sondern im Gegenstandsbereich, auf den wir uns epistemisch beziehen: Echtes Wissen (*episteme*) gibt es nur von den Ideen, denen ontologisch das Sein im Vollsinn (*ousia*) eigen ist. Der Bereich des Wissens im Vollsinn ist der Bereich des Denkens bzw. der Vernunft (*noesis*). Darunter liegt der Bereich des Verstandes – auch er ist wissenszutraglich, weil und insofern er sich auf die sog. *mathematika* bezieht. Der Bereich des *Glaubens* wiederum bezieht sich auf andere Gegenstände, nämlich auf die konkreten Dinge unserer Welt – wie Lebewesen und Pflanzen. Sie sind wahrnehmbar und sichtbar und dem Wandel unterworfen. Noch einmal weiter unten liegt der Bereich des bloßen Meinens (*doxa*) oder vagen Vermutens (*eikasias*), der sich auf Schatten- und Spiegelbilder bezieht.

Im Dialog *Theaitet* rollt Platon das Wissensproblem noch einmal auf und setzt sich dabei zunächst mit dem Status der Sinneswahrnehmung (*Theait.* 151d–186e) und der Genese des Fehltrurteils (*Theait.* 187a–201c) auseinander. Wie verhalten sich die dort angestellten Überlegungen zu den bisherigen Abgrenzungen zwischen Annehmen und Wissen? Es ist zu vermuten, dass der bis dato umspielte Wissensbegriff sich vornehmlich auf die Voraussetzungen bezog, die erfüllt sein müssen, damit wir sagen können, wir wüssten, *was x* sei. Davon zu unterscheiden ist aber das Wissen darum, *dass x F* ist oder in irgendeiner Relation zu einem *y* steht. Für das Wissen-*was* mögen die Standards des Liniengleichnisses relevant sein, für das Wissen-*dass* braucht es eine andere Definition. Platon arbeitet sich an der Frage ab, ob Wissen-*dass* ein wahres Annehmen-*plus* sei und was zum wahren Annehmen hinzugefügt werden müsse. Als Addendum bietet sich der *Logos* an (*Theait.* 201c–d); offen bleibt aber, was in diesem *Logos* enthalten sein muss: Rechtfertigung (*Theait.* 201d–206b), sprachliche Kompetenz (*Theait.* 206c–e) oder

gar die Angabe der Eigentümlichkeiten des in Rede stehenden Gegenstandes (Theait. 208c–210b), was wohl die Erfassung der involvierten Ideen impliziert (Letzteres würde das Wissen-*dass* wieder streng an das Wissen-*was* zurückbinden).

Unsterblichkeit

Platons Philosophie ist in einem sehr buchstäblichen Sinne *Seel-*sorge: Die Formung der Seele durch Einsicht und Wissen, welche wiederum ein sittlich gutes Leben ermöglichen, ist stets im Fokus. In der *Politeia* untersucht und unterscheidet Platon drei Seelenvermögen, die uns den Menschen als ein mit Intellekt begabtes, mit Leidenschaft und Streben ausgestattetes und von ganz vitalen Kräften angetriebenes Wesen vorstellen (Rp. 435e–441c). Im *Symposion* legt Platon dar, was die Seele eigentlich befeuert: der *Eros* (Symp. 201d–212b). Dieser Eros richtet sich im Kern auf das eigentlich und *an sich* Schöne und Gute (und daher im ureigentlichsten Sinne Begrenzens- und Erstrebenswertes). Dieses Schöne an sich ist in einem radikalen Sinne transzendent (z. B. ewig und unveränderlich), wird aber in je konkreter Schönheit (in körperlicher Schönheit, Kunstschönheit, institutioneller oder sozialer Harmonie) ansichtig.

Ein gewisses Echo dieser Überlegungen finden wir auch im Dialog *Phaidon*, der eine Philosophie des Todes (Phd. 61c–69e) und der Unsterblichkeit präsentiert, sich aber auch – in mythologischer Annäherung – mit der Eigenart postmortalen Lebens befasst. Platon offeriert vier (zusammenhängende) Unsterblichkeitsbeweise, von denen der dritte und vierte ein besonderes Licht auf die Eigenart der Seele werfen. Im ersten Beweis (Phd. 70c–72e) rekurriert Platon auf die Wiedergeburtstheorie und auf einen Begriff von Werden, der das Werden als Umschlag von einem Zustand in seinen gegen teiligen Zustand versteht, sodass es verstehbar wird, wie es einen Zyklus von Tod und Leben geben könne. Im zweiten Beweis zieht Platon die Anamnesekonzeption (Phd. 74e–76e) heran und versucht auf diese Weise, zumindest die Präexistenz der Seele als notwendig zu denkende zu erweisen (Phd. 72b–78e). Der dritte Beweis argumentiert mit der Verwandtschaft der Seele zu den Ideen (Phd. 78b–80e): Aus der Fähigkeit der Seele, sich mit dem Unveränderlichen zu befassen, lässt sich die Verwandtschaft der Seele mit dem

Unveränderlichen folgern. Daher sei die Seele dem ähnlich, was göttlich ist, unsterblich, nur mit dem Denken erkennbar, eingestaltig, unauflöslich und unveränderlich. Wenn die Seele demgemäß unzerstörbar sei, könne sie auch den Tod eines Menschen überdauern. Der vierte Beweis liefert ein ideen- und prädikationstheoretisches Argument (Phd. 102a–107d). Diese Überlegung setzt eine ebenso interessante wie streitbare *Prädikationstheorie* voraus, die man wie folgt umreißen könnte: Wenn x , das die Eigenschaft F hat, sich ändert und eine konträre Eigenschaft $\text{non-}F$ annimmt, so verliert x die Eigenschaft F und die Instantiierung des F -seins in x geht zugrunde oder existiert abgetrennt von x fort. Auf der Basis dieses Grundgedankens ergibt sich der folgende Argumentationsgang:

- (i) Die Seele ist das, was den Körper belebt. Die Seele ist die immanente Idee des Lebens im Körper.
- (ii) Der Tod ist eine kontradiktorische Eigenschaft zu jener Idee, die die Seele darstellt.
- (iii) Die Seele kann daher nicht annehmen, was der Tod ist und darstellt.
- (iv) Entsprechend der genannten Prädikationstheorie ist es nur möglich, dass die Seele entweder flieht oder zu Grunde geht.
- (v) Wenn die Seele nicht zu Grunde gehen kann (weil sie unzerstörbar ist), dann flieht sie den Tod (und stirbt somit nicht).

Obwohl Platon im Dialog *Phaidon* festhält, dass die Seele das führende und leitende Prinzip im Menschen darstellt (94b–95a), kann man bei seiner Konzeption nicht von einem Leib-Seele-Substanzen-dualismus sprechen. Das Verhältnis von Seele und Leib ist eingebettet in eine allgemeinere Dualität, die zwischen Idealität und Konkretion herrscht.

Gottesfragen

Welchen Gottesbegriff hat Platon vertreten oder bearbeitet? Es lassen sich drei Deuteperspektiven voneinander unterscheiden: In *religionsphilosophischer* und *religionssoziologischer* Hinsicht vertritt Platon teilweise eine funktionale Religionstheorie und weist dem Polytheismus seiner Zeit seinen Platz zu (etwa in den *Nomoi*), den er an anderer Stelle wegen seiner fragwürdigen Mythologien auch wieder kritisiert. Eine dezidiert *metaphysische* Interpretation wird in der Rolle

Gottes nur die Idee des Guten – von der in der *Politeia* (Rp. 504d–517c) und im *Symposion* ausführlicher die Rede ist – sehen können. Diese Sichtweise wurde insbesondere für die christliche Rezeption Platons leitend. Eine *kosmotheologische* Deutung wiederum wird sich vom *Timaios* angeleitet wissen und sieht Gott bzw. die Götter als eine Art kosmologisch notwendiger Zwischeninstanz, die zwischen den Ideen auf der einen Seite und den konkreten Dingen auf der anderen Seite durch ihr schöpferisches Tätigsein vermittelt. Obwohl der Gebrauch des Ausdrucks ‚Gott‘ bei Platon nicht klar reglementiert ist und er keine Scheu hat, sich auf den Polytheismus seiner Zeit zu beziehen (und sich auch wieder davon zu distanzieren), kann man mit Blick auf den *Timaios*, wo es neben den geschaffenen Göttern auch einen unsterblichen und ungewordenen Gott gibt, von einem ‚schwachen Monotheismus‘ sprechen. Unter dem Stichwort ‚platonischer Theismus‘ wird in der gegenwärtigen Religionsphilosophie eine Position verhandelt, die – analog zum *Timaios* – Gott abstrakten Entitäten (Ideen, Universalien, Propositionen) untergeordnet oder gegenübergestellt denkt.

Ungeschriebene Lehren

In der Platonforschung wurde und wird die Frage aufgeworfen, ob die Dialoge uns das gesamte Bild Platons liefern können: Unter dem Stichwort der ‚ungeschriebenen Lehren‘ wird die These vertreten, dass Platons eigentliche Lehre in den Dialogen selbst nicht (gar nicht oder zumindest nicht vollständig) zu greifen sei. Die Tatsache, dass Platon dem geschriebenen Wort misstraute (z. B. Phdr. 274b–278b), dass die Dialoge in ihrer Eigenart eher bloß zum Philosophieren *einladen* wollten (ohne dabei immer schon eine Lehre zu präsentieren), ja dass die Dialoge an manchen Stellen Lösungsperspektiven versprechen, die sie selbst nicht einlösen können, und dass das Philosophieren eigentlich in der Akademie praktiziert wurde – sodass man hier den Ort eines eigentlichen Lehrgebäudes vermuten könnte –, scheint in eine Richtung zu deuten, die den ungeschriebenen Lehren eine besondere Relevanz verleiht.

Starke Hinweise auf das Vorhandensein sog. ungeschriebener Lehren bei Platon kommen von antiken Autoren – besonders von Aristoteles, der sich u. a. auf einen Bericht von einem Vortrag Pla-

tons *Über das Gute* beruft (Aristoteles kommt darauf *en passant* in seiner *Metaphysik* und andernorts zu sprechen). Ausgehend von diesem Bericht ließe sich das folgende ‚Lehrgebäude‘ skizzieren:

- (i) Es gibt zwei letzte Prinzipien, nämlich das Eine und die sog. unbestimmte Zweiheit.
- (ii) Beide Prinzipien wirken zusammen, indem sie das Unbestimmte bestimmen – es handelt sich um ein Erzeugen.
- (iii) Die Ideenzahlen sind das erste Produkt dieses Bestimmungsvorgangs.
- (iv) Dem Einen verdanken die Ideen ihre Gehalte; das Eine verhält sich zu den Ideen wie die Idee zum Einzelding.
- (v) Das Eine wird auch das Gute genannt; das zweite Prinzip dagegen ist die Ursache des Schlechten.
- (vi) Das Eine ist die Finalursache von allem, was ist.
- (vii) Aufstieg zum und Abstieg vom Einen korrespondieren den verschiedenen Wegen philosophischer Erkenntnis.

Diese Konzeption rückt Platons Lehre stark an eine *neuplatonische* Interpretationsperspektive heran bis hin zur Frage, in welchem Maß Platon wirklich ein direkter Vorläufer des Neuplatonismus gewesen ist. Andererseits lässt sich geltend machen, dass wir Elemente dieser Konzeption in der *Politeia* im Umkreis zur Reflexion auf die *Idee des Guten* bereits greifen können, sodass die Konzeption der ungeschriebenen Lehre uns nicht einen komplett anderen, sozusagen ungekannten Platon vorstellen wird.

Die Frage wird sich also auf das *Verhältnis* der Dialoge zu den sog. ungeschriebenen Lehren zuspitzen und darauf, ob und in welchem Sinne Platon eine gewissermaßen apodiktische Lehre vertreten hat, die die Dialoge entwertet. Einen gewissen Kompromiss birgt jene Sichtweise, nach der die ungeschriebenen Lehren eine Entwicklung der Spätphilosophie Platons darstellen könnten. Dafür spricht, dass sich in der oben genannten Konzeption Spurenelemente finden, die wir aus den späten mittleren und den Spätdialogen kennen: so etwa die Dialektik von Einem und Vielen (*Parmenides*), das Verhältnis der Ideen zueinander (*Sophistes*), das Verhältnis von Unbegrenztem zu Begrenztem (*Philebos*), die kosmologische Dimension des ontologischen Rahmenkonzepts, die die Frage nach dem Ursprung des Schlechten einschließt (*Timaos*). In dieser Sichtweise blieben aber die Dialoge in ihrer begrifflichen Pionierarbeit und in ihrer wechselseitigen Beziehung zueinander als unüberspringbare Manifestationen

platonischen Denkens gewürdigt, ohne dass deswegen die Existenz oder Relevanz der sog. ungeschriebenen Lehren geleugnet werden müsste.

Michael Bordt, *Platons Theologie*, Freiburg i. Br. 2006.

(Bordt bietet eine punktgenaue und feinporige Darstellung der platonischen Gotteslehre(n) in ihrer Vielschichtigkeit, Einordnungsproblematik und Verzweigkeit. Bordt spricht mit Blick auf Platon auch von einem ‚schwachen Monotheismus‘ und liefert in seinem Buch gute Gründe für die Differenzierung der religionsphilosophischen, metaphysischen und kosmotheistischen Auslegungsperspektiven.)

Ian M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines*, Vol. II: *Plato on Knowledge and Reality*, New York 1967.

(Crombie liefert eine kluge Gesamtschau der Philosophie Platons, die den einzelnen Dialogen genügend Raum lässt. Auch wenn manche Interpretationsperspektiven von neuen abgelöst wurden, eignet er sich immer noch als lesenswerte Gesamteinführung, die Deutungsalternativen aufzeigt.)

Russell M. Dancy, *Plato's Introduction of Forms*, Cambridge 2004.

(In dieser hervorragenden Monografie geht Dancy der Entwicklung der sog. ‚Ideenlehre‘ nach. Er zeigt die relevanten Andockstellen in den frühen Dialogen und entfaltet die Umriss der Ideenkonzeption ausgehend von den mittleren Dialogen. Er zeigt dabei auf, dass die sog. Ideenlehre kein fixes Lehrgebäude darstellt, sondern im Fluss ist.)

Franz von Kutschera, *Platons Philosophie*, 3 Bde., Paderborn 2002.

(Die Platondarstellung des Altmeisters analytischer Philosophie ist sicher nicht unumstritten, aber umso spannender, als sie die Lebendigkeit und das Pionierhafte, auch die Leistungskraft der platonischen Philosophie gerade durch die Interpretationsmöglichkeiten, die die formale Logik eröffnet, vor Augen führt.)

Giovanni Reale / Samuel Scolnicov (Hg.), *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, Sankt Augustin 2002.

(Der Sammelband enthält wertvolle und kontroverse Beiträge zur sog. Mailänder und Tübinger Platon-Deutung, die die Relevanz der ungeschriebenen Lehren für die Platon-Interpretation hervorhebt.)

Kenneth M. Sayre, *Plato's Late Ontology. A Riddle Resolved*, Princeton 1983.

(Sayre geht der Frage nach, ob und wie Platon seine Ideenkonzeption in den Spät-dialogen verändert. Die wichtigsten Einsichten stammen hierbei aus der Analyse des Dialogs Philebos, der eine begrifflich-funktionale Bestimmung der Ideen in der Spätphase erlaubt.)

Der Philosoph Aristoteles

Tobias Kläden

Nach einer häufig kolportierten Aussage des britischen Philosophen Alfred North Whitehead (1861–1947) besteht die europäische Philosophiegeschichte aus einer Reihe von Fußnoten zu Platon (427–347 v. Chr.). Eigentlich aber trifft dies eher für den anderen großen

Philosophen der Antike und Schüler Platons, Aristoteles (384–322 v. Chr.), zu. Denn nahezu alle philosophischen Disziplinen sind bei Aristoteles zumindest im Grundriss behandelt. Etliche Bereiche hat er als eigenständige Disziplinen der Philosophie grundgelegt, wie z. B. die Logik oder die philosophische Psychologie. Man kann mit gutem Recht behaupten, die westliche Philosophie bestehe aus immer neuen Einträgen in den von Aristoteles geschaffenen Rahmen.

Doch nicht nur die systematische Umfassendheit von Aristoteles' Werk ist beachtlich, sondern auch seine materiale Breite: Kaum ein philosophisches Thema hat er nicht behandelt, was bereits ein kurzer Blick in sein Werk deutlich macht – angefangen von den verschiedenen Bereichen der Logik über die in sich wiederum vielfältige Naturphilosophie hin zu Ethik, Politik und Poetik und

schließlich zur Quer- oder Überwissenschaft der Metaphysik. Die aristotelischen Schriften tragen dabei eine enorme Materialfülle aus allen Bereichen des antiken Wissens mit hoher Detailgenauigkeit zusammen. Allein daran wird bereits deutlich, dass Philosophie für Aristoteles zuerst einmal gründliche empirische Recherche bedeutet. Man muss die einschlägigen Informationen zu einem Themenbereich sorgfältig sammeln, bevor man sie gedanklich durchdringen kann.



Die Breite und Umfassendheit des aristotelischen Werkes ist aber nicht einfach ein bemerkenswertes Faktum. Sie ist kein Selbstzweck, sondern genuin philosophisch begründet: Nach der Auffassung des Aristoteles liegen den verschiedenen Sachbereichen jeweils unterschiedliche Prinzipien zugrunde, die entsprechend unterschiedliche Methoden und unterschiedliche Wissenstypen erfordern. So sind Gegenstände exakter Art wie z. B. logische Schlüsse auch mit logisch-mathematischen Methoden zu bearbeiten; in der Physik hingegen, also der Lehre von der Natur, ist die Stoffgebundenheit ihrer Gegenstände zu berücksichtigen; noch anders ist es z. B. in der Ethik, wo kulturelle und situative Faktoren in Anschlag zu bringen sind. Plural und divers sind nicht nur die Sachgebiete, sondern auch die Rationalitätsformen: Zu unterscheiden sind etwa in der Logik die Bereiche des Wahren und des Wahrscheinlichen, was unterschiedliche Beweisformen zur Folge hat. Und auch bei der Verwendung einzelner Worte gilt es zu differenzieren und nachzufragen, in welchem Sinn ein Begriff verwendet wird; denn die Einheitlichkeit der Begriffe garantiert nicht die Einheitlichkeit der Bedeutung.

Das aristotelische Interesse für alle Bereiche und Formen des Wissens ist nicht nur philosophisch bemerkenswert, sondern konvergiert auch mit der theologischen Perspektive: Schließlich ist der Theologie der Gottesbegriff eingeschrieben. Dieser hat mit allem zu tun, weil er sich auf die ganze Wirklichkeit und die Wirklichkeit als Ganze bezieht. Insofern gibt es nichts, das prinzipiell indifferent gegenüber einer theologischen Betrachtung wäre. Diese prinzipiell unabschließbare Gegenstandskonstituierung aller theologischen Disziplinen impliziert natürlich eine Überforderung, mit der realistisch und konstruktiv umzugehen ist. Keiner kann alles im Blick haben, und das gilt natürlich ebenso für Aristoteles. Sein Werk ist auch nicht als ein abgeschlossenes Lehrgebäude zu verstehen, selbst wenn es später dafür gehalten wurde, sondern als ein Programm, das zu immer weiterer Forschung und Reflexion anspornt.

Zudem liegt die Bedeutung des Aristoteles nicht nur in seiner umfassenden inhaltlichen Pionierleistung, sondern auch in seiner Art und Weise zu philosophieren. Mit Aristoteles hat sich der Stil des Philosophierens grundlegend verändert, und zwar in einer bis heute gültigen Art. Er kann geradezu als Erfinder der Textgattung ‚Abhandlung‘ gelten, in der es auf präzise, knappe Analyse und rationale Argumentation ankommt. Sprachkunstwerke wie die plato-

nischen Dialoge sind von Aristoteles zumindest nicht überliefert. Bis heute gilt in der Philosophie wie in allen anderen Wissenschaften, dass die transparente und nachvollziehbare Erarbeitung von Antworten, die das zu bearbeitende Problem klar benennen und auch bisherige Lösungsvorschläge einbeziehen, Qualitätskriterium seriösen wissenschaftlichen Arbeitens ist. Pointiert gesagt, beginnt mit Aristoteles die Philosophie als Wissenschaft. Nicht von ungefähr trägt Aristoteles in der mittelalterlichen Philosophie den lapidaren wie ehrenvollen Titel ‚Der Philosoph‘.

Aristoteles vs. Platon I: Logik

Das berühmte Wandgemälde *Die Schule von Athen*, gemalt von Raffael um 1510 in der *Stanza della Segnatura* des Vatikans, zeigt die Philosophen der Antike. In ihrem Zentrum stehen Platon und Aristoteles. Während Platon mit seinem Zeigefinger nach oben weist, ist die Handfläche des Aristoteles nach unten gerichtet. Nach einer verbreiteten, aber vereinfachenden Deutung versinnbildlicht dies den Kontrast zwischen dem Idealisten Platon, der dazu mahnt, nach oben, in den Himmel, zum Überirdischen zu blicken, und dem Realisten und Empiriker Aristoteles, der die Beachtung der irdischen Dinge empfiehlt. Vereinfachend ist diese Deutung deshalb, weil auch Aristoteles vom Vorrang des Gedachten vor dem Wahrnehmbaren ausgeht und das höchste Glück im *bíos theoretikós*, in der betrachtenden Tätigkeit sieht. Und dennoch lässt sich das Werk des Aristoteles gut in Absetzung von und als Kritik an seinem Lehrer Platon nachzeichnen.

Bereits in der philosophischen Methode unterscheiden sich Platon und Aristoteles stark. Bei Platon kann man von einer dialektischen Methode sprechen, nicht in einem förmlichen Sinn wie später bei Hegel, sondern zunächst einmal einfach als argumentative und lebendige Form der Gesprächsführung. Aristoteles kennt solche Verfahren auch, entwickelt (in den *Ersten Analytiken*) aber eine eigenständige Theorie des logischen Schließens. Er behandelt darin formalisierte Schlussverfahren, die einen methodischen Wissensfortschritt erlauben. Ein Schluss (*sylogismós*) ist für Aristoteles ein Argument, in dem aus gesetzten Prämissen etwas von diesen Prämissen Verschiedenes mit Notwendigkeit folgt. Ein Standardbeispiel: Alle

Menschen sind sterblich – alle Athener sind Menschen – also sind alle Athener sterblich. Aristotelische Syllogismen enthalten einen Subjektbegriff (hier: Athener), einen Prädikatbegriff (sterblich) und einen Mittelbegriff (Menschen), der in der Konklusion wegfällt.

Man kann verschiedene Formen (Modi) von Syllogismen nach drei Elementen unterscheiden: a) nach der Stellung des Mittelbegriffs an der Subjektstelle oder an der Prädikatstelle der beiden Prämissen (daraus ergeben sich vier Möglichkeiten oder ‚Figuren‘), b) nach der Art der Verknüpfung der Begriffe in den Prämissen: allgemein bejahend, allgemein verneinend, partikular bejahend oder partikular verneinend und schließlich c) nach der Modalität der Verknüpfung: ob das Prädikat dem Subjekt notwendigerweise, bloß tatsächlich oder nur möglicherweise zukommt; entsprechend ergibt sich ein apodiktischer Schluss (ein Beweis), ein assertorischer Schluss (eine Feststellung) oder ein dialektischer Schluss (eine Wahrscheinlichkeitsaussage).

Auch wenn seine Logik heute nicht mehr die vorherrschende ist, besteht die bis heute unbestrittene Leistung des Aristoteles nicht nur in der originären Formalisierung der Syllogistik, sondern auch in der Identifikation der logisch gültigen Schlüsse aus den formal denkbaren Schlusstypen, die sich aus den Kombinationsmöglichkeiten der oben genannten Elemente ergeben. Sofern die Prämissen wahr sind, garantieren die logisch gültigen Schlüsse die Wahrheit der Konklusion, ganz unabhängig vom speziellen Inhalt der Aussagen. Es kommt in der Logik also allein auf die formale Struktur an; psychologische, anthropologische oder metaphysische Aspekte sind dabei vollständig auszuklammern.

Zu ergänzen sind diese analytischen oder deduktiven Schlüsse, die von einem allgemeineren auf einen spezielleren Sachverhalt schließen, durch induktive Schlüsse (*epagogé*). Diese erlauben einen ‚Aufstieg‘ von etwas Speziellem zu etwas Allgemeinem, vom individuellen Einzelfall zur dahinterliegenden Gesetzmäßigkeit. In den meisten Fällen verläuft unser Wissenserwerb auf diese induktive Weise. Um zu Wissen über grundlegende Prinzipien und Gesetze zu kommen, bedarf es nach Aristoteles der Wahrnehmung (*aísthesis*), der konkreten Beobachtung, aufgrund derer mit dem erforderlichen Scharfsinn (*anchínoia*) die richtigen Schlüsse hinsichtlich des allgemeinen Gesetzes gezogen werden können. Hier begegnet uns wieder das Interesse des Aristoteles an den Realwissenschaften, an den

Einzelndingen, seine Lust an der Beobachtung der Vielgestaltigkeit der Welt.

Aristoteles vs. Platon II: Hylemorphismus

Nach Platon hingegen verläuft der Erkenntnisprozess letztlich immer analytisch, weil Erkenntnis für Platon eine Deduktion des Einzelphänomens aus der allgemeinen Idee (*eidos*) ist. In der platonischen Sichtweise existiert ein Einzelnding erst dadurch, dass es an einer Idee teilhat. Aristoteles kritisiert diese Position seines Lehrers, jedoch nicht in dem Sinn, dass er Ideen oder Allgemeinbegriffe ablehnt. Auch für Aristoteles ist die Idee das eigentliche Sein eines Dings. Gerade deswegen lehnt er aber die platonische Vorstellung ab, dass die Ideen unabhängig von den Einzelndingen existieren. Dies würde die Wirklichkeit unnötig verdoppeln und daher dem später sog. Prinzip der ontologischen Sparsamkeit widersprechen: Man soll keine Begriffe, Annahmen oder Theorien verwenden, wenn man sie für die Erklärung eines Phänomens nicht braucht; diejenige Erklärung ist die bessere, die – bei gleicher Erklärungskraft – mit weniger Annahmen auskommt.

Statt unabhängiger und vorgängig existierender Ideen, die durch Teilhabe (*méthexis*) das Sein der Dinge sichern, nimmt Aristoteles an, dass die Ideen in und mit den Einzelndingen existieren. Durch sie erhalten die Dinge ihre Form oder Gestalt. Damit stehen wir an einem zentralen Punkt der aristotelischen Philosophie, nämlich der in der Metaphysik aufgeworfenen Grundfrage, was das Seiende als das Seiende ausmacht. Was kommt allen Dingen zu, insofern sie Seiende sind? Was haben z. B. ein Tisch, ein Stein, ein Apfel oder ein Mensch miteinander gemeinsam? Aristoteles antwortet darauf mit seiner Theorie des Hylemorphismus: Danach ist alles in der Welt durch zwei Dinge konstituiert, einerseits durch Materie (*hylé*) und andererseits durch Form (*morphé*). Ein Tisch etwa ist aus Holz gemacht; dieses Holz stellt eine Materie dar, die für sich genommen formlos wäre. Erst die Form macht das Holz zum real existierenden Tisch; durch sie wird die ungeformte Materie so angeordnet, dass ein Tisch daraus wird.

Genauer betrachtet, ist das Holz, aus dem der Tisch gemacht wird, an sich auch keine amorphe Masse, sondern selbst wieder aus Form und Materie zusammengesetzt: Das Brett aus Holz ist Form

für die organische Zellulose-Materie des Holzes, die organische Materie ist Form für die Kohlenstoffverbindungen, aus denen sie besteht usw. Die gesamte Wirklichkeit ist daher ein gigantisches Netz aus Materie-Form-Komposita, innerhalb dessen ein Einzelding für ein ontologisch höheres die Materie und für ein ontologisch niedrigeres die Form darstellt. Am unteren Ende dieser Seinspyramide steht die (nur als Gedankending existierende) reine Materie, die bloße Möglichkeit, die noch durch gar keine Form geprägt ist; am oberen Ende steht die reine Form, die bloße Wirklichkeitsverleihung (die für Aristoteles keineswegs nur ein Gedankending ist).

Die Materie-Form-Zusammenhänge sind nun nicht statisch, sondern dynamisch zu verstehen. Die beiden gerade genannten Begriffe sind hier von Belang: Möglichkeit (*dýnamis*) und Wirklichkeit (*enérgeia*), die das Verhältnis von Materie und Form weiter charakterisieren. Materie ist das Prinzip der Möglichkeit oder Bestimmbarkeit, Form ist das Prinzip der Bestimmung, das einem Ding den Wirklichkeitsvollzug (die Aktualität) verleiht. Das Universum ist für Aristoteles also eine Welt, die von Werde- und Vergehensprozessen geprägt ist, von vielzähligen Übergängen von Möglichkeit zu Wirklichkeit (und wieder von Wirklichkeit zu Möglichkeit).

Aristoteles arbeitet dabei mit dem zentralen Begriff der Ursache (*arché*): Nichts existiert ohne hinreichende Ursache (diese These wird später ‚Satz vom zureichenden Grund‘ heißen). Anstatt, wie oben bei Platon gesehen, riesige Mengen voneinander unabhängiger *méthesis*-Beziehungen anzunehmen, geht Aristoteles davon aus, dass wir es mit Ketten von Ursache-Wirkungsbeziehungen zu tun haben. (Aus unserer heutigen Sichtweise klingt dies eigentlich selbstverständlich, man muss sich jedoch klarmachen, dass diese Perspektive die Grundlage für unsere heutige moderne Wissenschaft darstellt.) Aristoteles unterscheidet vier Arten von Ursachen: die Materialursache (woraus entsteht etwas?, im Tischbeispiel: aus Holz), die Formursache (wonach wird etwas geformt? wodurch erhält es seine Struktur?, z. B. nach einem Bauplan), die Wirkursache (von wem wurde etwas erzeugt?, z. B. vom Tischler) und die Finalursache (für welchen Zweck besteht etwas?, z. B. um daran sitzen, essen oder schreiben zu können).

Die Seele

Für die (theologische) Anthropologie ist interessant, dass sich auch der Mensch im Theorierahmen des Hylemorphismus analysieren lässt und welche Rolle die Seele dabei spielt. Zunächst einmal mag es erstaunen, dass die Seele für Aristoteles in den Zuständigkeitsbereich der Naturforschung gehört. Nach seiner in der Schrift *Über die Seele* niedergelegten Auffassung haben nicht nur Menschen eine Seele, sondern alle Lebewesen, also auch Tiere und Pflanzen. Im Kontext des Hylemorphismus ist das leicht verständlich: Die Seele ist einfach die Form der Lebewesen. Sie ist das Prinzip des Lebendigseins; das, was einen lebendigen von einem toten Körper unterscheidet.

Die Seele stammt für Aristoteles folglich nicht aus einer göttlichen oder überirdischen Sphäre und ist auch kein Privileg des Menschen. Sie beschreibt weder wie bei Platon das Unvergängliche und Denkende im Gegensatz zum Vergänglichen und Wahrnehmbaren noch wie später bei Descartes das Bewusste und Geistige im Gegensatz zum materiell Ausgedehnten. Wohl aber unterscheidet Aristoteles verschiedene Seelentypen mit je unterschiedlichen Funktionen und Vermögen: Die Pflanzenseele ermöglicht Stoffwechsel-, Wachstums- und Fortpflanzungsprozesse; die Tierseele macht zusätzlich zur Sinneswahrnehmung, zum Begehren und zum Ortswechsel fähig; die Menschenseele umfasst diese Vermögen und darüber hinaus die Fähigkeit des verstandesmäßigen Erkennens.

Die hylemorphistische Konzeption der Seele stellt eine eigenständige Position innerhalb der Diskussion um das Leib-Seele-Problem dar: Sie vertritt eine nichtdualistische Position, die sich sowohl gegen den reduktiven Materialismus als auch gegen den Leib-Seele-Dualismus richtet. Gegen die materialistische Auffassung, die Seele sei selbst ein Körper, ist einzuwenden, dass die Wirklichkeit nicht hinreichend durch ihre Materialursache(n) zu erklären ist. Um ein umfassendes Bild der veränderlichen Welt zu erhalten, müssen vielmehr auch Formal- und Finalursachen berücksichtigt werden; diese sind aber nicht auf die rein körperliche Ebene zu reduzieren.

Gleichzeitig ist der Hylemorphismus eine antidualistische Position. Der Dualismus stellt sich die Seele als unabhängig existierend vor und hat dadurch das Problem, ihre Verbindung mit dem Körper verständlich zu machen. Der Hylemorphismus wendet sich grund-

sätzlich dagegen, Materie und Form als eigenständige, für sich existierende Einheiten (als Substanzen) zu verstehen. Was eigentlich existiert, ist der Mensch, das durch Form und Materie, durch Seele und Körper konstituierte konkrete Individuum. Körper und Seele sind begrifflich unterscheidbare Momente, aber keine quantitativen Bestandteile des Menschen. Sowohl der Dualismus als auch der reduktive Materialismus machen also letztlich den gleichen Fehler, indem sie die Seele dinghaft verstehen, entweder auf spiritualisierte oder auf materielle Weise.

Die hylemorphistische Seelenlehre spiegelt einmal mehr das Interesse des Aristoteles an den konkreten Einzeldingen wider und ist aus theologischer Perspektive attraktiv, weil sie vor einer dualistischen Leibfeindlichkeit schützt, ohne die Wirklichkeit auf die materielle Ebene zu reduzieren. Freilich ist diese Position nicht einfach zu christianisieren, da die Seele als Seinsmoment kein Garant für eine postmortale Existenz sein kann. Nicht von ungefähr ist das aristotelische Werk nach der durch arabische Gelehrte vermittelten Wiederentdeckung in der abendländischen Philosophie des Hochmittelalters höchst umstritten (ein weiterer neuralgischer Punkt ist z. B. die Frage nach der Ewigkeit und Anfangslosigkeit der Welt). Gerade weil unser Weltbild heute eher implizit kartesisch-dualistisch (und eben nicht hylemorphistisch) geprägt ist, bietet die aristotelische Position in der gegenwärtigen Philosophie des Geistes eine bedenkenswerte Alternative zur üblichen Dichotomie zwischen Dualismus und Physikalismus.

Philosophische Theologie und Ethik

Abschließend seien zwei Werke des *corpus aristotelicum* genannt, die für die theologische Rezeption von hoher Relevanz sind, hier aber nicht ausführlicher vorgestellt werden können: Aus theologischer Perspektive stellt Buch XII der Metaphysik vielleicht den Gipfel des aristotelischen Werkes dar: Es enthält in den Kapiteln 6 und 7 die philosophische Theologie des Aristoteles mit dem berühmten Stück vom notwendig existierenden ersten, unbewegten Bewegten. Er ist die erste Ursache, die sich selbst und alles andere hervorbringt, selbst aber keiner Bewegung und Veränderung unterliegt; er bewegt dadurch, dass er begehrt wird. Somit ist er frei von aller Potentialität

und vielmehr reine Wirklichkeit. Seine Seinsweise ist als höchster Seinsvollzug das sich selbst denkende Denken.

Die Nikomachische Ethik ist die bedeutendste unter Aristoteles' ethischen Schriften. Statt von Geboten oder Pflichten auszugehen, identifiziert sie das Streben nach Glück (*eudaimonía*) als Leitziel menschlichen Handelns und behandelt zwei Arten praktischer Kompetenzen, die ethischen und die intellektuellen Tugenden (*areté*). Die Lehre von der Mitte (*mesótes*) zeigt, dass es bei jeder Tugend sowohl ein Zuviel als auch ein Zuwenig gibt.

Michael Bordt, Aristoteles' ‚Metaphysik XII‘, Darmstadt 2006.

(Eine ausführliche Darstellung, Erläuterung und Kommentierung des Textes, die sich besonders an Einsteiger:innen richtet.)

Otfried Höffe, Aristoteles, 4., überarbeitete Auflage, München 2014.

(Eine der besten Einführungen aus der Feder des Tübinger Aristoteles-Experten.)

Bruno Niederbacher / Edmund Runggaldier (Hg.), Die menschliche Seele. Brauchen wir den Dualismus?, Heusenstamm 2006.

(Sammelband zur Diskussion um den Dualismus in der Philosophie des Geistes und den aristotelisch-thomanischen Hylemorphismus als Mittelposition zwischen Dualismus und Naturalismus.)

Christof Rapp / Klaus Corcilius (Hg.), Aristoteles-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, 2., aktualisierte und erweiterte Auflage, Berlin 2021.

(Ein übersichtliches Handbuch, das einen knappen Überblick gibt über sämtliche überlieferten Werke des Aristoteles, deren Rezeption sowie zentrale Begriffe seiner Philosophie.)

Christof Rapp / Ansgar Lorenz, Aristoteles, Paderborn 2022.

(Die Einführung aus der Reihe ‚Philosophische Einstiege‘ bringt Anfänger:innen Aristoteles mit vielen Illustrationen unkompliziert nahe.)

Wolfgang Welsch, Der Philosoph. Die Gedankenwelt des Aristoteles, 2., durchgesehene Auflage, Paderborn 2018.

(Eine lebendige Gesamtdarstellung der aristotelischen Philosophie, die sich – auf eine Vorlesung zurückgehend – an alle Interessierten richtet und die bleibende Aktualität des Aristoteles herausstellt.)

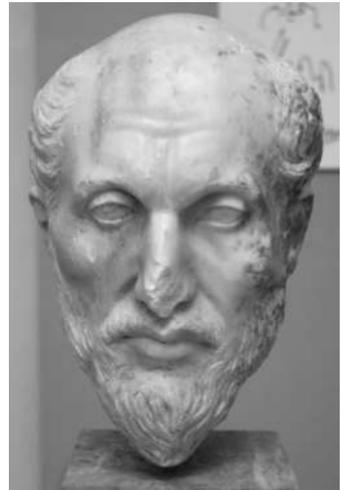
Eine Metaphysik absoluter Einheit und des absoluten Geistes und ihre Bedeutung für die christliche Theologie

Plotin

Markus Enders

Leben und Bedeutung für die christliche Theologie

Plotin (204/05–270), dessen römischer Name dafür spricht, dass er das römische Bürgerrecht besaß und zum ältesten und vornehmsten Senatorengeschlecht der Plautier und damit zur gesellschaftlichen Oberschicht Roms gehörte, begründete den erst durch die Philosophiegeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts sog. philosophischen *Neuplatonismus* als jene spätantike Geistesströmung, die eine systematisierende Wiederherstellung und Erneuerung der Einheits- und Geistmetaphysik Platons intendierte. Plotins Metaphysik der absoluten Einheit sowie des vollkommenen Geistes hat insbesondere für das Selbstverständnis des christlichen Gottesgedankens in dessen patristischer Formationsphase eine grundlegende Bedeutung gewonnen. Denn die christliche Theologie konnte von Plotins Einheits- und Geist-Metaphysik zumindest mittelbar lernen, dass der christliche Gott in seiner göttlichen Natur absolut, d. h. relations- und differenzlos, einfach und zugleich in seinem lebendigen Selbstvollzug als im Sein vollkommener Geist eine in sich relationale, unterschiedene, trinitarische Einheit ist.



Nach seiner Hinwendung zur Philosophie im Alter von 28 Jahren lernte Plotin die Metaphysik Platons während seiner elfjährigen Schülerschaft bei dem alexandrinischen Platoniker Ammonios Sakkas kennen und systematisierte diese in einer auf die metaphysischen Prinzipien ausgerichteten eigenen Untersuchungsmethode. Nach

seiner kurzfristigen Teilnahme als Reisebegleiter im Gefolge des gebildeten römischen Kaisers Gordian III. auf dessen Perser-Feldzug ließ sich Plotin in Rom nieder und gründete dort eine eigene Philosophenschule. In ihr bildete er nach dem Vorbild von Platons Akademie eine Lebensgemeinschaft zumindest mit seinem engsten Schülerkreis, zu dem Amelios und Porphyrios, sein späterer Biograf und Herausgeber seiner Schriften, gehörten. Erst nach zehnjähriger mündlicher Lehrtätigkeit begann Plotin mit der Abfassung seiner Schriften (ab 253/54 n. Chr.), die bis kurz vor seinem Tod andauerte. Es handelt sich dabei ausnahmslos um esoterische, d. h. ursprünglich nur für den internen Schulgebrauch bestimmte, Schriften, die aus dem mündlichen Unterricht Plotins hervorgegangen sind. Ihre von Porphyrios vorgenommene Zusammenfassung in sechs Gruppen zu je neun Abhandlungen thematisch zusammengehöriger Schriften trägt daher den Titel *Enneaden* („Neuner“), wobei auch die Titel der einzelnen Schriften von Porphyrios stammen. Auf diese Ausgabe der Schriften Plotins durch Porphyrios geht ihre gesamte handschriftliche Überlieferung zurück. Nach der Ermordung seines langjährigen Gönners und Förderers, des Kaisers Gallienus, im Jahre 268 ging der politisch gefährdete Plotinkreis auseinander. Schwer erkrankt, zog sich Plotin selbst auf ein Landgut seines verstorbenen Schülers Zethos in Kampanien zurück und starb dort im Frühjahr oder Sommer 270. Als einziger seiner Schüler war Eustochios bei Plotins Tod anwesend und überlieferte dessen letzte Worte: Er wolle versuchen, das Göttliche in uns (d. h. die Geistseele), hinaufzuheben zum Göttlichen im All (d. h. zum absoluten Geist).

Metaphysik absoluter Einheit

Plotins Metaphysik des Einen geht von der fundamentalen Einsicht aus, dass Einheit die grundlegendste Bedingung sowohl der Existenz als auch der Bestimmtheit alles Seienden und der Denkbarkeit allen Seins ist.

Einheit ist erstens deshalb der Grund der Existenz allen Seins, weil alles Seiende bzw. jedes Etwas grundlegend Eines ist und damit in Einheit gründet. Einheit ist zweitens aber auch der Grund für die gleichsam inhaltliche Bestimmtheit alles Seienden, weil jedes bestimmte Wassein bzw. Wesen eines Seienden eine einheitliche Be-

stimmtheit, d. h. Einheitscharakter, besitzt, da Bestimmtheit nur als eine Form von Einheit bestehen bzw. gegeben sein kann. Dem gänzlich Unbestimmten fehlt dieser Einheitscharakter, sodass es weder überhaupt existiert noch etwas (Bestimmtes) ist oder überhaupt gedacht werden kann. Denn Einheit ist drittens auch der Grund für die Denkbarkeit alles bestimmten Seienden. Daher kann auch das Viele nur als eine geeinte Vielheit, als ein einheitliches Ganzes, das aus mehreren Einheiten besteht, überhaupt gedacht werden. Einheit ist als die Bedingung allen Denkens jedoch nur dann der Grund des Seins bzw. der Existenz und des Wesens alles Seienden, wenn man eine fundamentale Übereinstimmung zwischen den Strukturen des Seins und den Strukturen unseres Denkens bereits voraussetzt. Nun kann aber die notwendige Einheitsvoraussetzung unseres Denkens keine Setzung bzw. kein Produkt unseres Denkens selbst sein, sondern muss als ein Erfassen des Einheitscharakters des Seienden bzw. der Wirklichkeit verstanden werden. Denn jeder beliebige Denkakt ist seinerseits ebenfalls einheitlich, und zwar sowohl im Hinblick auf das bestimmte Etwas des von ihm Gedachten als auch an sich selbst (als ein bestimmter Denkakt), und setzt daher Einheit immer schon voraus, sodass Einheit als die Voraussetzung bzw. vorgängige Bedingung jedes Denkaktes nicht zugleich auch dessen Erzeugnis sein kann. Mit anderen Worten: Ein ursprünglicher Denkakt, der Einheit nicht bereits zu seiner Voraussetzung hätte, sondern diese erst setzen würde, wäre gar kein Denkakt und ist daher unmöglich. Einheit ist folglich ursprünglicher als jedes Denken, sie ist dessen Prinzip. Der absoluten, schlechthin vielheitslosen Einheit gebührt daher sowohl eine logische als auch eine ontologische Priorität, d. h.: Absolute Einheit ist das Prinzip bzw. der Ursprung und Grund allen Denkens und allen Seins. Als solche ist die absolute Einheit auch der Maßstab, der eine Unterscheidung von verschiedenen Stufen des Seins ermöglicht. Denn wenn die Einheit der hervorbringende Grund jedes Seienden ist, dann ist dieses in genau dem Maße seiend, in dem es Eines ist. Ein höherer Grad an Einheit einer Entität bedeutet dann auch eine höhere Seinsstufe derselben. So ist z. B. nach Plotin die Seele als das Einheitsprinzip des von ihr belebten und bewegten Organismus einheitlicher und daher auch seiender als dieser. Der Körper entsteht, wenn die Seele als sein Formprinzip ihm Einheit verleiht, und vergeht, indem er seine Einheit verliert, wenn sich die Seele von ihm

trennt, die ihre größere Einheit nie verlieren kann, sondern immer und unvergänglich besitzt.

Einheit ist nach Plotin das (erste) Prinzip und Vielheit, genauer Zweiheit (als das Prinzip der Vielheit), ist das von ihm hervorgebrachte und deshalb ihm untergeordnete, gleichsam zweite Prinzip alles Seienden. Das Voraussetzungsverhältnis beider ‚Prinzipien‘ ist daher nicht wechselseitig, sondern einseitig: Vielheit setzt Einheit konstitutiv voraus, nicht jedoch umgekehrt. Für die Hervorbringung des nach Einheitsstufen unterschiedenen Seienden aber bedarf es gleichsam einer Kooperation beider Prinzipien, indem das Vielheitsprinzip als die sog. unbestimmte Zweiheit gleichsam das Materialprinzip bzw. die Entfaltungsbasis der bestimmenden Wirkmacht der absoluten Einheit darstellt. Als der Grund aller Vielheit aber transzendiert das Einheitsprinzip, das Plotin meist das Eine nennt, den Bereich realer Vielheit, muss also von diesem verschieden sein. Daraus folgert Plotin, dass das Eine an sich selbst ohne jede Vielheit und damit differenz- und relationslose Einheit sein muss. Zugleich ist das Einheitsprinzip aber auch allem Anderen immanent, und zwar kraft seiner einheitsstiftenden, im Vielen daher seinserhaltenden Wirksamkeit. Denn jedes Wirkliche bleibt nur in dem Maße bestehen, in dem es Einheit besitzt.

Die Struktur der henologischen Reduktion und die absolute Transzendenz des Einen

Aus seiner Annahme einer absoluten, d. h. in jeder möglichen Hinsicht bestehenden, Transzendenz des Einen über das Viele leitet Plotin die Struktur der Aufstiegsbewegung der vielheitlichen Wirklichkeit zu ihrem Ursprung als die einer henologischen Reduktion ab, indem er die verschiedenen Seinsstufen der vielheitlichen Erscheinungswirklichkeit auf die ihnen jeweils zugrunde liegenden Einheitsstufen der Wirklichkeit und letztlich auf das erste Prinzip absoluter Einheit selbst zurückführt. Diese henologische Reduktion vollzieht sich in drei Stufen, und zwar

1. von den einzelnen Erscheinungen zu den Ideen,
2. von der Welt als der gesamten Erscheinungswirklichkeit zum absoluten Geist als der Einheit aller Ideen und

3. von dem seienden Einen des absoluten Geistes zum absoluten Einen.

Dabei stellt der erste Reduktionsschritt einen Erkenntnisakt dar, der von der individuellen Einheit der einzelnen Entitäten zu der sie jeweils begründenden Einheit ihrer jeweiligen Idee führt, wie z. B. von den vielen Bäumen zu der Idee des Baumes. Der zweite, ebenfalls noch im Erkennen durchführbare Reduktionsschritt führt von der sinnlich wahrnehmbaren Welt als der Einheit aller Erscheinungen zur Einheit der Welt der Ideen als ihrem unmittelbaren Einheitsgrund, den Plotin im Gefolge Platons (vgl. *Parm.* 142b ff.) auch ‚das seiende Eine‘ nennt. Diese Einheit besitzt mit der Allheit der Ideen als der Formprinzipien alles Erscheinenden noch eine ihr immanente Vielheit, ist also All-Einheit, und setzt daher eine vielheitslose, reine, absolute Einheit als ihren Grund voraus. Dieser kann aber nur noch in einer radikal negativen Dialektik oder Theologie als absolute Transzendenz bestimmt werden, d. h. als „das Jenseits von allem“ (V1,6,13; V3,13,2; V4,2,39 f.) und damit im Gefolge Platons (vgl. *Polit.* 509 b9 ff.) als ein „Jenseits des Seins“ (*epeikeina tês ousias*), d. h. der Ideen, und somit auch als ein „Jenseits des Geistes und des Denkens“ (*epeikeina nou kai noêsêos*) (I,7,1,19 f.). Als das Jenseits des von der griechischen Metaphysik als Bestimmtheit gedachten Seins ist das Eine daher zugleich „das Nichts von allem“ (III,8,10,28–31, 53 f.), dem Plotin jede Bestimmtheit abspricht. Dem negativ-dialektischen und damit noch erkenntnismäßigen Reduktionsschritt der Einsicht in die Notwendigkeit der Voraussetzung einer absoluten Einheit für die All-Einheit des absoluten Geistes entspricht in der Aufstiegsbewegung der menschlichen Geistseele zum Einen hin der Selbstüberstieg des Denkens in einer mystischen, mithin unmittelbaren, ekstatischen, sich selbst transzendierenden, differenzlosen Einung mit dem Einen selbst.

Der absolute Geist als das Selbstbewusstsein des
vollkommenen Seins der Ideen und sein ‚Einheitsvorgriff‘

Den absoluten Geist als das erste Derivat des Einen beschreibt Plotin als eine dynamische Identität von zeitfreiem Denken mit dem vollkommenen Sein (der Ideen) und somit als ein absolutes Selbstbewusstsein bzw. als vollkommene Selbstübereinstimmung, als die

Plotin das Wesen der Wahrheit versteht. Der absolute Geist enthält in sich die Fülle der Ideen als seine Gedanken, sodass das Sein das Selbstbewusstsein und die Selbstvermittlung des Geistes und dieser zugleich die Selbstentfaltung des vollkommenen Seins ist. Die einzelnen Ideen aber sind gleichsam die individuellen Momente der Einheit des Seins, deren vielheitliche Ganzheit aus dessen Selbstunterscheidung entsteht und zugleich in dessen Einheit in zeitfreier Weise wieder zurückkehrt, sodass alle Ideen ungetrennt, unvermischt und somit unmittelbar miteinander verbunden sind und jede einzelne Idee das Seinsganze als die Totalität aller Ideen in je eigener, besonderer Weise in sich enthält bzw. darstellt. Denn die Selbstgegenwart des in sich gegliederten Seinsganzen, das sich selbst als die Einheit der Momente dieses Ganzen vollzieht, ist der absolute Geist. Dessen Einheitsform aber ist auf Grund seiner Selbstbeziehung die Einheit mit sich im Unterschied, d. h. die Einheit von Identität und Differenz. Der ermöglichende Grund dieser Einheitsform des absoluten Geistes muss daher eine in sich ununterschiedene, einfache Einheit sein, auf welche die Zweieinheit des Geistes in einem unterschiedslosen, bloßen Berühren immer schon vorgegriff. Dieser ‚Einheitsvorgriff‘ des absoluten Geistes ermöglicht erst seine ihm eigentümliche Selbstbeziehung, für die eine Zweieinheit von Denkendem und Gedachtem konstitutiv ist. Denn aus der Überfülle des Einen geht die unbestimmte Zweieinheit als das dem Einen gleichwohl subordinierte Ko-Prinzip des Geistes und jeder weiteren vielheitlichen Seinsstufe hervor, sodass die immanente Selbstunterscheidung des Geistes als das erste Verhältnis der beiden Prinzipien der Einheit und der unbestimmten Zweieinheit zueinander verstanden werden kann. Der zeit- und raumfreie Hervorgang der unbestimmten Zweieinheit des Geistes aus der Überfülle des Einen vollzieht sich zugleich als dessen Hin- und Rückwendung auf das Eine, dem es entspringt. Genau dies ist der Einheitsvorgriff des Geistes, der dessen Selbstbeziehung vorausgeht. Denn durch seinen sehenden Transzendenzbezug wird der Geist zu seiner Selbstkonstitution im Hervorbringen der Fülle der Ideen allererst ermächtigt. Als die All-Einheit konkreter Totalität ist er ein „Bild“ des Absoluten (VI,7,1). Die menschliche Geistseele aber, deren bewusstes Leben die Zeit konstituiert, ist ihrerseits ein Bild der Ewigkeit als des zeitfreien Selbstbesitzes und vollkommenen Lebens des absoluten Geistes.

Wirkungsgeschichte Plotins in der christlichen Theologie

Der Neuplatonismus entfaltete seine bedeutendste Wirkungsgeschichte in der christlichen Theologie. Denn diese übernahm vom Neuplatonismus die Ausrichtung insbesondere auf die Transzendenz des Absoluten, auch wenn sie die beiden ersten Hypostasen im metaphysischen System Plotins und der meisten philosophischen Neuplatoniker (das Eine und den absoluten Geist) in ein und dieselbe erste (und höchste) Wirklichkeitsstufe zusammenführte: Denn der christliche Gott ist zwar in seinem Wesen vollkommen einfach (wie das Eine Plotins); er ist aber in sich selbst zugleich auch absoluter Geist und vollkommenes Sein, sodass er eine in sich relationale, unterschiedene, trinitarische Einheit ist. Diese im christlichen Westen schon von Marius Victorinus und dann vor allem von Augustinus, Boethius, Johannes Scotus Eriugena, Meister Eckhart und Cusanus sowie im christlichen Osten vor allem von den Kappadokiern und von Pseudo-Dionysius Areopagita vorgenommene geistmetaphysische und trinitätstheologische Transformation der neuplatonischen Verhältnisbestimmung zwischen dem Einen und dem absoluten Geist ist für die gesamte christliche Rezeptionsgeschichte der metaphysischen Prinzipientheorie des philosophischen Neuplatonismus charakteristisch. Für sie hat allerdings schon Porphyrios' Neukonzeption der neuplatonischen Prinzipientheorie wider Willen eine wertvolle Vorarbeit geleistet.

Werner Beierwaltes (Hg.), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1969.

(Eine wichtige Informationsquelle für die Rezeption des Platonismus und Neuplatonismus im christlichen Denken des Mittelalters.)

Werner Beierwaltes, *Platonismus im Christentum*, 3., erweiterte Auflage, Frankfurt a.M. 2014.

(Eine geistesgeschichtlich ungemein kenntnisreiche und systematisch eindringliche Analyse der Rezeption neuplatonischer Philosopheme bei den christlichen Autoren Marius Victorinus, Pseudo-Dionysios Areopagita, Bonaventura [1221–1274], Meister Eckhart und Cusanus.)

Jens Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, München 2004.

(Eine ausgezeichnete, kongeniale Einführung in das gesamte Denken [Einheits- und Geistmetaphysik, metaphysische Kosmologie, Seelentheorie und Anthropologie] Plotins unter Berücksichtigung seiner Wirkungsgeschichte im philosophischen [Porphyrios, Jamblich, Proklos, Damaskios] und christlichen Neuplatonismus.)

Jens Halfwassen, *Auf den Spuren des Einen. Studien zur Metaphysik und ihrer Geschichte*, Tübingen 2015.

(Eine exzellente Einführung in den systematischen Zusammenhang der vier Grundtypen metaphysischen Denkens [Ursprungs-, Einheits-, Seins- und Geistmetaphysik] und ihre henologische Vollendungsform sowie in grundlegende Gestalten platonischer [Platon, Speusipp] und neuplatonischer [Plotin, Jamblich, Proklos] Einheits- und Geistmetaphysik und ihre christlichen [Pseudo-Dionysius Areopagita, Eriugena, Cusanus] und idealistischen [Hegel, Schelling] Transformationen.)

Endre von Ivánka, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964.

(Als Erstinformation für die Rezeption des Platonismus in der Theologie der christlichen Väter immer noch hilfreich und empfehlenswert.)

Klaus Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden 21971.

(Eine bis heute unüberholte Studie zur Wirkungsgeschichte des neuplatonischen Seinsdenkens bei Thomas von Aquin.)