

**Die In-Differenzierung zwischen dem Einen und dem Nus**  
**Zum Grundproblem der Emanations- und**  
**Selbstzuwendungslehre des Plotin**

**D i s s e r t a t i o n**

**zur**

**Erlangung des akademischen Grades**

**Doktor der Philosophie**

**in der Philosophischen Fakultät**

**der Eberhard Karls Universität Tübingen**

**vorgelegt von**

**Yifei Xu**

**aus**

**Shanghai, China**

**2026**

**Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät  
der Eberhard Karls Universität Tübingen**

**Dekanin: Prof. Dr. Angelika Zirker**

**Hauptberichterstatter: Prof. Dr. Johannes Brachtendorf  
Mitberichterstatter: Prof. Dr. Klaus Corcilus**

**Tag der mündlichen Prüfung: 23.07.2025**

**Universitätsbibliothek Tübingen, TOBIAS-lib**

# INHALTSVERZEICHNIS

<b>1 EINLEITUNG: WIE IST DIE PLOTINISCHE HENOLOGIE MÖGLICH?</b> .....	<b>1</b>
1.1 DAS PARADOX DER UNAUSSPRECHLICHKEIT DES EINEN – „EINS“ IST KEIN WIRKLICHES PRÄDIKAT DES EINEN .....	2
1.2 ABTRENNUNG VON UNAUSSPRECHLICHEM UND URSPRÜNGLICHEM – PARADOX DER SYSTEMATISIERUNG DES PLOTINSCHEN DENKENS .....	8
1.3 DIE PRÄMISSE DER SYSTEMATISIERUNG – PLOTIN ÜBER DIE EINUNG (HENOSIS).....	16
1.4 DIE HAUPTHESE DER PHILOSOPHIE PLOTINS .....	23
1.5 ZUSAMMENFASSUNG .....	30
1.6 ZIEL UND KAPITELEINTEILUNG .....	31
<b>2 DAS PROBLEM DER SELBSTERKENNTNIS UND DIE ARGUMENTSTRATEGIE IN ENNEADE V3.....</b>	<b>36</b>
2.1 FRAGESTELLUNG.....	36
2.2 PLOTINS ÜBERNAHME UND ENTWICKLUNG VON ARISTOTELES' NUSBEGRIFF IN DER FRAGE DER „SELBSTERKENNTNIS“ .....	42
2.3 ANALYSE DER INNEREN STRUKTUR DES NUS.....	49
2.4 DIE INNEWOHNENDE IN-DIFFERENZ ZWISCHEN DEM NUS UND DEM EINEN .....	55
2.5 ZUSAMMENFASSUNG .....	63
<b>3 PLOTIN ÜBER DIE ENTSTEHUNG UND HINWENDUNG DES NUS.....</b>	<b>65</b>
3.1 FRAGESTELLUNG.....	65
3.2 AUSLEGUNG VON V3.11 UND DER DAMIT ZUSAMMENHÄNGENDEN TEXTE UNTERSCHIEDUNG ZWISCHEN DEM URSPRÜNGLICHEN GEDANKENAKT UND DEM DENKEN IN TÄTIGKEIT .....	69
3.3 ERLÄUTERUNG DES METAPHYSISCHEN HINTERGRUNDS DER NUSLEHRE IN V3.11 BEGRÜNDUNG DER LEHRE VON ZWEIFACHER WIRKLICHKEIT .....	76
3.4 DAS GRUNDPRINZIP DER NEGATIVEN THEOLOGIE – VERURSACHUNG DURCH NICHT-VERURSACHUNG ....	82
3.5 ZUSAMMENFASSUNG.....	85
<b>4 NOTWENDIGE ODER FREIWILLIGE EMANATION? .....</b>	<b>88</b>
4.1 FRAGESTELLUNG.....	88
4.2 DIE THEORIE DES WILLENS ZUM GUTEN ODER DER VERNUNFTBASIERTE TELEOLOGIE – ÜBERBLICK ÜBER DIE GEGENTEILIGEN AUSLEGUNGSMODELLE VON <i>Enn.</i> VI8 .....	92
4.3 VORLÄUFIGE BESCHREIBUNG VON VI8.1-7 – INTERPRETATION DER FREIWILLIGEN MENSCHLICHEN HANDLUNG .....	98
4.4 ABSOLUTE UNWISSBARKEIT – EINE NEGATIVE THEOLOGISCHE ERKLÄRUNG DER FREIWILLIGKEIT UND ASEITÄT DES EINEN.....	103
4.5 ASEITÄT ALS FREIWILLIGKEIT – EINE AFFIRMATIVE THEOLOGISCHE ERKLÄRUNG DER „ABSOLUTEN“ FREIHEIT DES EINEN .....	110
4.6 DIE AUFLÖSUNG DES DILEMMAS VON NOTWENDIGKEIT UND FREIHEIT UND DEREN LATENTE APORIE ....	119
4.7 ZUSAMMENFASSUNG .....	129

<b>5 DIE NICHT-URSÄCHLICHKEIT ODER SELBSTVERURSACHUNG DES EINEN .....</b>	<b>131</b>
5.1 DAS DILEMMA DES NEUPLATONISCHEN MONISMUS .....	131
5.2 PLOTINS' LEHRE VON DER „SELBSTVERURSACHUNG“ .....	135
5.3 PROKLOS' KRITISCHE ANPASSUNG DES KONZEPTS DER „SELBSTVERURSACHUNG“ .....	139
5.4 ZUSAMMENFASSUNG .....	145
<b>6 SCHLUSSFOLGERUNG .....</b>	<b>148</b>
<b>7 LITERATURVERZEICHNIS .....</b>	<b>151</b>

# 1 Einleitung: Wie ist die plotinische Henologie möglich?

## Zur „Systematisierung“ der Philosophie Plotins und ihrem Zweck

*Es beruht aber diese Schwierigkeit hauptsächlich darauf, daß man des Einen gar nicht auf dem Wege des wissenschaftlichen Erkennens, des reinen Denkens wie der übrigen Denkgegenstände inne werden kann, sondern nur vermöge einer Gegenwärtigkeit, welche von höherer Art ist als Wissenschaft.*

(*Enn.* VI9.4.1-5)

*„Wahrlich, du bist der verborgene Gott“ <Jes. 45,15> im Grunde der Seele, wo Gottes Grund und der Seele Grund ein Grund sind.*

(Predigt 15, *DWI* I. 181.10-12)

In den *Enneaden* hat Plotin ein faszinierendes und zugleich verwirrendes Gedankenfragment hinterlassen: Das Eine selbst kann nicht als Einssein ausgesprochen werden. Wie können wir diese scheinbar absurde Aussage verstehen, wenn sie nahelegt, dass der höchste Ursprung seines Systems, das Eine, sowohl eine vollständige und reine Einheit darstellt als auch niemals als Einheitsbegriff ausgedrückt werden kann? Zusätzlich zu diesen Aussagen tauchen in der klassischen Formulierung der Emanation ähnlich paradox formulierte Aussagen auf, die eine Reihe von Schwierigkeiten aufwerfen. Einerseits würde das Eine als die höchste Wirklichkeit gelten,<sup>1</sup> andererseits wäre es jedoch nicht durch „Wirklichkeit“ charakterisiert. Das Eine ist absolut selbstverursachend und selbstbestimmend, aber zugleich absolut unselbstbezogen. Diese Ausdrücke können bei der Betrachtung seines monistischen Systems zu einer gewissen Verwirrung führen. Die Forschung tendiert ihrerseits dazu, eine Systematisierung als typisch für Plotins Philosophie zu charakterisieren und sie als „*Einheitsmetaphysik*“ oder „*Henologie*“ zu bezeichnen.<sup>2</sup> Wenn man nicht eindeutig

---

<sup>1</sup> Vgl. V4.2.27ff.; V6.6.8-11; VI8.20.

<sup>2</sup> In seiner Abhandlung zur „*Henologie bei Platon und Plotin*“ erläutert Halfwassen die Entstehung und die Einwirkung der Henologie aus der Perspektive der gesamten Philosophiegeschichte. Dabei

sagen kann, ob das Eine selbst Eins ist oder nicht, stellt sich die Frage, wie es möglich sein soll, dass die Wissenschaft das Eine als Einssein erforscht oder als letzten Ursprung betrachtet. Wenn dies nur teilweise möglich ist, steht dies im Widerspruch zur Einfachheit und Unaussprechlichkeit des Einen. Im Hinblick auf diese beiden Fragen ist es dringend erforderlich, den systematischen Charakter des Denkens Plotins nachzuweisen. Die vorliegende Untersuchung zielt darauf ab, diese Fragen zu beantworten und die Legitimität der Systematisierung der plotinischen Philosophie unter einem grundlegenden Kriterium (s. Kap. 1.4) zu klären.

### **1.1 Das Paradox der Unaussprechlichkeit des Einen - „Eins“ ist kein wirkliches Prädikat des Einen**

In einigen Abschnitten der *Enneaden* behauptet Plotin, dass das Eine selbst nicht als „Eins“ bezeichnet werden kann:

Denn Es ist seinerseits deren Ursprung, freilich in anderem Sinne auch wieder nicht Ursprung...man darf Es überhaupt nicht als zu etwas in Beziehung stehend ansprechen...(VI8.8.9-13)<sup>3</sup>

Auch sein Name „Eines“ will nur die Aufhebung der Vielheit; weshalb es denn auch die Pythagoreer untereinander symbolisch (συμβολικῶς) als Apollon (Ἀπόλλωνα) bezeichneten, mit der Negation (a-) des Vielen (pollon). Ist dagegen die Bezeichnung „Eines“ eine Setzung, das Wort sowohl wie das dadurch

---

nimmt er Bezug auf das „Sonnengleichnis“ in Platons *Politeia*. Platon kann als erster Philosoph in der Philosophiegeschichte bezeichnet werden, der die „*Philosophie des Einen (Henologie)*“ als *Prinzipienwissenschaft* aufstellte. In dieser Wissenschaft ist das Eine der Grund allen Seins, aller Denkbarkeit und aller Bestimmtheit. „*Derjenige Platoniker, der diesen genuin Platonischen Grundgedanken der Transzendenz des Absoluten (Einen) am umfassendsten und für die gesamte Folgezeit paradigmatisch entfaltet hat, ist Plotin.*“ In seiner Auseinandersetzung mit der Henologie verbindet Halfwassen diese weiterhin mit der Tradition der negativen Theologie sowie der Tradition der *unio mystica*. „*Aus der Seinstranszendenz des absoluten Einen, die für Platons Konzeption grundlegend ist, ergibt sich nun die negative Theologie, die für jede henologische Metaphysik überaus charakteristisch ist, und im Zusammenhang damit zumindest der Ansatz zu einer philosophischen Mystik.*“ Vgl. Halfwassen, 2004, 21-41.

<sup>3</sup> VI8.8.9-13: Τούτων γὰρ αὐτὸς ἀρχή· καίτοι ἄλλον τρόπον οὐκ ἀρχή...Δεῖ δὲ ὅλως πρὸς οὐδὲν αὐτὸν λέγειν·

Die griechischen Texte und die deutschen Übersetzungen der *Enneaden* folgen der Edition von Harder; einzelne terminologische Übersetzungen wurden modifiziert.

Bezeichnete, so würde es durch diesen Namen undeutlicher bezeichnet, als wenn man ihm überhaupt keinen Namen beilegte. Denn vielleicht wurde ihm dieser Name gegeben, damit der Suchende anhebe bei ihm, das durchweg die Einfachheit bezeichnet, um schließlich auch dies ihm abzusprechen, da dieser Name wohl soweit möglich von seinem Urheber treffend gewählt ist, jedoch ebenfalls nicht würdig ist, jenes Wesen zu bezeichnen; denn es ist überhaupt nicht mit Ohren erfassbar und darf dem Hörenden nicht verstehbar sein, sondern, wenn überhaupt, dem Sehenden. Indessen, wenn das Sehende eine Form zu erblicken sucht, so wird auch solches Sehen es nicht erkennen. (V5.6.26-37)<sup>4</sup>

Dieser Gedanke besagt, dass es nicht möglich ist, dass das Eine selbst als Eins bezeichnet wird. Näherhin kann man diesen Gedanken als die Unaussprechlichkeit des Einen selbst zusammenfassen. Im vorliegenden Text wird diese „Unaussprechlichkeit“ (ἄρητον<sup>5</sup>) vollständig charakterisiert, wodurch deutlich wird, dass das Prädikat „Eins“ oder „Einheit“ in Wahrheit nicht verwendet werden kann, um vom Einen selbst zu sprechen. Diese Aussage impliziert einen neuplatonischen *Weg der Negation (via negationis)*, bei dem das Eine nicht affirmativ, sondern nur negativ, d.h. „aporetisch“, verstanden oder ausgesprochen werden kann. Anstatt zu sagen, dass das Eine „eins“ ist, ist es besser zu sagen, dass es nur „nicht viele“ ist, und dass es nur äquivok als „eins“ bezeichnet wird. Dieses „symbolische“ Eine ist lediglich eine Benennung, die uns zum „Nicht-Vielen“ führt, und stellt kein wirkliches Prädikat oder keine Bestimmung des Einen dar. Das Präfix „a-“ des „Nicht-Vielen“ hebt lediglich die Bedeutung von Zusammengesetztem und Zusätzlichem auf und verleiht dem Einen selbst in keiner Weise eine negative Bestimmung. Daher benutzt Plotin in dem obigen Zitat eher die Metapher „Apollon“ (d.h. nicht-viel), um sich auf das Eine zu beziehen.

Zweitens bezieht sich das Eine natürlich eher auf Einzigartigkeit (τὸ μοναχόν<sup>6</sup>) als auf die gemeinsamste Einheit. Der Forscher L. P. Gerson hat diese Bedeutung sorgfältig

---

<sup>4</sup> V5.6.26-37: Τάχα δὲ καὶ τὸ ἓν ὄνομα τοῦτο ἄρσιν ἔχει πρὸς τὰ πολλὰ. Ὅθεν καὶ Ἀπόλλωνα οἱ Πυθαγορικοὶ συμβολικῶς πρὸς ἀλλήλους ἐσήμαινον ἀποφάσει τῶν πολλῶν. Εἰ δὲ θέσις τις τὸ ἓν, τό τε ὄνομα τό τε δηλούμενον, ἀσαφέστερον ἂν γίνοιτο τοῦ εἰ μὴ τις ὄνομα ἔλεγεν αὐτοῦ· τάχα γὰρ τοῦτο ἐλέγετο, ἵνα ὁ ζητήσας, ἀρξάμενος ἀπ’ αὐτοῦ, ὃ πάντως ἀπλότητός ἐστι σημαντικόν, ἀποφήσῃ τελευτῶν καὶ τοῦτο, ὡς τεθὲν μὲν ὅσον οἶόν τε καλῶς τῶι θεμένωι οὐκ ἄξιον μὴν οὐδὲ τοῦτο εἰς δήλωσιν τῆς φύσεως ἐκείνης, ὅτι μηδὲ ἀκουστὸν ἐκεῖνο μηδὲ τῶι ἀκούοντι δεῖ συντετὸν εἶναι, ἀλλ’ εἴπερ τινί, τῶι ὁρῶντι. Ἀλλ’ εἰ τὸ ὁρῶν εἶδος ζητεῖ βλέπειν, οὐδὲ τοῦτο εἴσεται.

<sup>5</sup> Vgl. V3.13.1.

<sup>6</sup> Vgl. VI8.7.34.

analysiert und argumentiert, dass wir beim Verständnis des plotinischen Systems vielfach in einem schwerwiegenden theoretischen Missverständnis feststecken, indem wir das Eine selbst mit der Nominalisierung des Einsseins gleichsetzen<sup>7</sup>. Beide Ausdrücke sind zwar wörtlich übersetzt aus dem Griechischen „τὸ ἓν“, müssen aber in ihrem Wesen notwendigerweise streng voneinander unterschieden werden. Denn das Aussagen vom Einen selbst im Sinne der negativen Theologie ist durch die Verwendung des nominalisierten „Einsseins“ unmöglich. Das Wesen des Einen ist keine Einheit, da es unaussprechlich und unbestimmt ist. Allerdings ist es offensichtlich, dass „Einheit“ ein Prädikat ist, welches verwendet wird, um ein Subjekt zu beschreiben und dass diese Einheit die Grundlage für das Sein eines Wesens bildet. Wenn über etwas nicht ausgesagt werden würde, dass es eins ist (οὐκ ἓν), dann wäre es nicht (οὐδέν). Jedoch ist das Eine in seinem Wesen frei von Benennung und jede Prädikation ist keine Prädikation des Einen im eigentlichen Sinne. Deshalb ist das Eine kein reales Prädikat für das Eine selbst. Und das Eine selbst ist notwendigerweise keine gemeinsamste Einheit<sup>8</sup>. Streng genommen ist das Eine das Einzige, ein „Nicht-Viele“ im negativen Sinne. Es stellt sich daher zumindest die Frage, wie diese nicht-gemeinsame Einheit, das reine Eine, das nur eins ist, notwendigerweise dem Vielen vorausgeht. Die Neuplatoniker (und nicht nur Plotin) haben ihren berühmten Beweis dafür angetreten, dass das Eine dem Vielen vorausgeht.<sup>9</sup>

Wenn das Ganze als Vieles ist, muss es ein einfaches Ding als seine Ursache geben. Die Begründung dieser These kann in zwei Aspekte unterteilt werden: erstens den Beweis der Einfachheit und zweitens den Beweis der Einzigkeit. Der Beweis für Einfachheit lässt sich kurz wie folgt formulieren: Vielheit als Ganzes kann weder einen Teil von sich selbst noch das Ganze als Grund ihres Seins haben. Das heißt, sie kann nicht durch sich selbst oder ihre eigenen Teile sein; ihr Sein muss von einem „Nicht-Vielen“ abhängen, d.h. von einem Einfachen, das außerhalb des Vielen als Ganzes liegt.

---

<sup>7</sup> Vgl. Gerson, 1998, 7. „*He (Plotinus) rejects ‘One’ as the correct name presumably because its nature is not oneness.*”

<sup>8</sup> Vgl. Emilsson, 2017, 79.

<sup>9</sup> Vgl. VI9.1.1-14 und *Elementatio Theologica*, Prop. 1-5.

Der Ursprung dieses Beweises findet sich in Aristoteles' *Metaphysik* Z17<sup>10</sup>, wo der Kern des Arguments in der Verneinung liegt, dass weder das Ganze des Zusammengesetzten noch seine Teile (die Elemente) die Ursache für sein eigenes Sein sein können. Die Einheit der Definition resultiert nicht von der Einheit der Elemente der Definition, sondern von einem Ursprung, der außerhalb der Vielheit liegt und unabhängig von ihr sein kann. Der Ursprung ist nicht die Ansammlung der Elemente innerhalb des Zusammengesetzten, sondern eine formale Einheit, die getrennt und unabhängig von ihm ist. Denn wenn die Einheit des Ganzen nicht vorkommen würde, wenn die Vielheit zerlegt würde, die Einheit der Elemente in ihm aber unzerstörbar sein könnte, dann darf Ersteres nicht mit Letzterem gleichgesetzt werden. Aristoteles' Gedankengang bestimmt hier die Grundgedanken der plotinischen Argumentation: Wenn es das Viele gibt, muss es ein Einfaches geben, davon das Viele abhängt. Dabei geht es nicht um das Eine im Vielen oder das Eine als immanenten Teil des Vielen, sondern um das Eine, das dem Vielen äußerlich ist. In den *Enneade* V6.3.2-22 erhebt Plotin einen ähnlichen Einwand:

Denn es kann kein Vieles geben, wenn es kein Eines gibt, wovon her oder worin es ist, oder überhaupt ein Eines da ist und dies als Erstes in der Reihe der Dinge gezählt wird; und dieses muß man allein und für sich nehmen; denn wäre es zusammen mit den andern Dingen, so muß man es, da man es ja mit den andern Dingen zusammen antrifft, dennoch aber als von ihnen Verschiedenes, beiseite lassen, da es ja mit andern zusammen ist, und weiter suchen nach jenem, das den andern Dingen zu Grunde liegt und nicht mehr mit ihnen verbunden ist, sondern ein Eines für sich. Denn das Eine unter den anderen Dingen ist jenem wohl ähnlich, aber ist es doch nicht.

Es muß aber auch allein und für sich sein, wenn es unter den übrigen Dingen sichtbar werden soll. Es müßte denn jemand sagen, sein Sein bestehe nur mit den andern: dann würde es also selber nicht einfach sein; und es würde dann auch nicht das aus Vielem Zusammengesetzte existieren. Denn was nicht einfach sein kann, kann keine Existenz haben, und das aus vielem Zusammengesetzte kann, wenn es kein Einfaches gibt, auch seinerseits nicht vorhanden sein. Denn da jedes einzelne nicht als ein Einfaches existieren kann, da es ja dann nicht ein Eines Einfaches an sich gibt, und keiner der einzelnen Bestandteile für sich selber Bestand haben kann und sich mithin auch, weil überhaupt nicht seiend, nicht für ein Zusammensein mit

---

<sup>10</sup> *Metaph.* Z17, 1041b11-33. Aristoteles demonstriert hier, dass es außer der Stoffursache noch eine Formursache gibt. Beim zusammengesetzten Einzelwesen geht die Einheit der stofflichen Teile nicht auf seine Elemente zurück.

einem andern bereitzuhalten vermag, wie kann dann das aus all diesem Zusammengesetzte da sein, da es aus lauter Nicht-seienden bestehen müßte, und zwar nicht solchen, die etwas Bestimmtes nicht sind, sondern schlechthin nicht sind? Folglich, wenn es etwas Vieles gibt, muß es vor dem Vielen ein Eines geben. (V6.3.2-22)<sup>11</sup>

Der erste Teil des Passus betont die Unterscheidung zwischen dem abtrennbaren Einem, dessen Sein nicht vom Zusammengesetzten mit dem anderen abhängt und das als reine Einfachheit das Eine darstellt. Nur ersteres, und nicht letzteres, ist das Eine, an dem das Argument des „Einem vor den Vielen“ festhält. Im zweiten Teil befasst sich Plotin mit dem Einwand, dass das Eine, das mit den Vielen zusammen existiert, die Ursache der Vielen sei. Die Grundstruktur seines Arguments lässt sich durch *reductio ad absurdum* charakterisieren. Erstens, wenn man annimmt, dass das Eine aufgrund seines Zusammenseins mit dem Vielen besteht, dann kann auch das Viele als Zusammengesetztes nicht existieren. Jeder Teil des Zusammengesetzten kann nicht unabhängig von sich selbst sein, wodurch jeder einzelne Teil nicht existieren würde und das zusammengesetzte Viele als Ganzes aus Nichts bestehen würde. Dies ist offensichtlich absurd. Würde es das Viele geben, müsste es folglich das absolute Eine vor dem Vielen geben.<sup>12</sup> „Das Eine, das mit dem Vielen zusammen ist“ (Das Eine im Vielen oder das Eine als ein Teil des Vielen) ist nicht die notwendige Grundlage für das Sein des Vielen als Zusammengesetztes, sondern „das Eine vor dem Vielen“ ist die Grundlage. Erst ein solches „Eine(s) vor dem Vielen“ ist die wahre Ursache des Vielen. Hier lässt sich eine deutliche und klare Übereinstimmung zwischen Proklos' Argument

---

<sup>11</sup> V6.3.2-22: οὐ δύναται γὰρ πολλὰ μὴ ἐνὸς ὄντος, ἀφ' οὗ ἢ ἐν ᾧ, ἢ ὅλως ἐνὸς καὶ τούτου πρώτου τῶν ἄλλων ἀριθμουμένου, ὃ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ δεῖ λαβεῖν μόνον. Εἰ δὲ ὁμοῦ εἶη μετὰ τῶν ἄλλων, δεῖ τοῦτο συλλαβόντα αὐτὸ μετὰ τῶν ἄλλων, ὅμως δὲ ἕτερον τῶν ἄλλων ὄν, εἶαν ὡς μετ' ἄλλων, ζητεῖν δὲ τοῦτο τὸ ὑποκείμενον τοῖς ἄλλοις μηκέτι μετὰ τῶν ἄλλων, ἀλλὰ αὐτὸ καθ' ἑαυτό. Τὸ γὰρ ἐν τοῖς ἄλλοις αὐτὸ ὅμοιον μὲν ἂν εἶη τούτῳ, οὐκ ἂν δὲ εἶη τοῦτο. Ἀλλὰ δεῖ αὐτὸ μόνον εἶναι, εἰ μέλλοι καὶ ἐν ἄλλοις ὁρᾶσθαι· εἰ μὴ τις αὐτοῦ λέγοι τὸ εἶναι σὺν τοῖς ἄλλοις τὴν ὑπόστασιν ἔχειν· οὐκ ἄρα ἀπλοῦν αὐτὸ ἔσται, οὐδὲ τὸ συγκείμενον ἐκ πολλῶν ἔσται· τὸ τε γὰρ οὐκ ἰσχυρὸν ἀπλοῦν εἶναι ὑπόστασιν οὐκ ἔξει, τὸ τε συγκείμενον ἐκ πολλῶν ἀπλοῦ οὐκ ὄντος οὐδ' αὐτὸ ἔσται. Ἐκάστου γὰρ ἀπλοῦ οὐκ ἰσχυροῦ εἶναι οὐδ' ὑπερθετικῶτος τινὸς ἐνὸς ἀπλοῦ ὑφ' ἑαυτοῦ τὸ συγκείμενον ἐκ πολλῶν, οὐδενὸς αὐτῶν ὑπόστασιν ἔχειν καθ' ἑαυτό [οὐ] δυναμένου οὐδὲ παρέχειν αὐτὸ μετ' ἄλλου εἶναι τῷ ὅλως μὴ εἶναι, πῶς ἂν τὸ ἐκ πάντων εἶη σύνθετον ἐκ μὴ ὄντων γεγεννημένον, οὐ τί μὴ ὄντων, ἀλλ' ὅλως μὴ ὄντων; Εἰ ἄρα πολλὰ τί ἐστι, δεῖ πρὸ τῶν πολλῶν ἔν εἶναι.

<sup>12</sup> Vgl. V4.1.5-15.

für die Priorität des Einen vor dem Vielen<sup>13</sup> und Plotins Gedankengang erkennen. Proklos entlehnt dasselbe *Reductio ad absurdum*-Argument und fasst die Vielen ohne Einheit schließlich als „unendlich viele Unendlichkeiten“ (ἐξ ἀπειράκις ἀπείρων)<sup>14</sup> zusammen. Beide Gedankengänge sind zweifellos auch das grundlegende neuplatonische Argument für die Priorität des Einen.

Andererseits ist der Beweis der Einzigkeit etwas einfacher, wenn der Beweis für die Einfachheit abgeschlossen ist, da diese Einfachheit außerhalb der Vielen ihre Einzigkeit impliziert. Unter der Annahme, dass es zwei rein einfache Dinge gibt, können wir im Grunde keine Bestimmung postulieren, die die beiden voneinander unterscheidet, weil eine solche Bestimmung die Einfachen komplex machen würde. „Denn gäbe es andere solche Dinge, so wären die beiden eins.“<sup>15</sup> Gemäß diesem Argument wäre es natürlich unmöglich, dass das Eine die Maßeinheit oder die Einheit im Vielen ist, da diese „Einen“ von Natur aus wiederholbar sind, während das absolute, einfache Eine notwendigerweise einzig und irreduzibel ist.<sup>16</sup> Durch den vorherigen Beweis der Einzigkeit und Einfachheit wird das Sein des Vielen erst durch das Eine als das Einzige und Einfache garantiert. Ausgehend von der oben genannten Analyse darf die Einheit nicht als Prädikat oder Form mit dem Einen selbst gleichgesetzt werden, da beide ein Einssein implizieren, das mit den Vielen verbunden ist. Deshalb schließt Plotin am Ende des ersten Zitats aus V5.6: „Indessen, wenn das Sehende eine Form zu erblicken sucht, so wird auch solches Sehen das Eine nicht erkennen“. So erhalten wir ein umfassendes Verständnis der Idee, dass das Eine nicht als Einssein bezeichnet werden kann, da es nicht mit einer reinen Form der Einheit an sich gleichgesetzt werden kann.<sup>17</sup>

Allerdings würde diese Schlussfolgerung zweifellos zu einer Äquivokation des Einen in den *Enneaden* führen, wo die wichtigste Uneindeutigkeit gerade in der

---

<sup>13</sup> Vgl. *ET*. Prop. 1-5.

<sup>14</sup> *ET*. Prop. 1, l. 10.

<sup>15</sup> V4.1.16.

<sup>16</sup> Vgl. Horn, 1995, 298.

<sup>17</sup> Vgl. Gerson, 1998, 7-8, auch Anm. 20. „To suppose that the One is the cause of oneness is, it seems, just the error Plotinus is warning against in saying that ‘One’ is not a correct name for the first principle”.

Unterscheidung zwischen der Unaussprechlichkeit des Einen selbst und der Form der Einheit besteht. Wenn wir Plotins Henologie in gewissem Sinne als Dualismus ablehnen, also annehmen, dass die Henologie nicht durchgehend von Zweideutigkeiten geprägt ist, wie verhalten sich dann die beiden Bedeutungen von Einzigkeit des Einen und gemeinsamste Einheit zueinander? Die herkömmliche Auffassung unterscheidet zwischen den beiden Bedeutungen der Henologie, welche im berühmten Text in *Enneade* V3<sup>18</sup> erwähnt werden und vielfach von Wissenschaftlern zitiert werden. Daher kann gesagt werden, dass ersteres von Natur aus unmöglich ist, während letzteres nur für uns oder „das, was später ist“ sinnvoll ist und somit die Frage nach dem Ursprung und Grund des Erzeugten beantwortet. Eine affirmative Formulierung des Einen, wie „Das Eine erzeugt alle Dinge“, impliziert, dass das Eine hier nicht als das Eine *per se* betrachtet werden kann. Stattdessen muss es als das Eine *ex effectibus* definiert werden, welches aus dem Erzeugten abgeleitet wird.<sup>19</sup> Es ist offensichtlich, dass diese Unterscheidung das Problem nicht löst, sondern lediglich verdeutlicht. Die Kohärenz der differenzierten Lehren des Einen bleibt ungeklärt, und die beiden Lehren stehen im Widerspruch zueinander.

Es kann angenommen werden, dass das oben beschriebene grundlegende Problem der Henologie nicht auf Plotins eigenes Dilemma zurückzuführen ist. Vielmehr ist es auf die Dogmatisierung und abweichende Interpretation seiner Philosophie durch die späteren Neuplatoniker zurückzuführen. Dies wurde durch die Welle der umfassenden Systematisierung von Plotins Denken in der modernen Forschungsgeschichte noch zusätzlich verstärkt.

## 1.2 Abtrennung von Unaussprechlichem und Ursprünglichem - Paradox der Systematisierung des Plotinschen Denkens

---

<sup>18</sup> Vgl. V3.14.1-8: *Wie sollen wir also über Es (περὶ αὐτοῦ) sprechen? Nun, wir sagen zwar etwas über Es (τι περὶ αὐτοῦ) [aus], nicht jedoch sagen wir Es selbst, noch haben wir von Ihm Erkenntnis oder Denken...Wir haben Es nur auf die Weise, daß wir über Es etwas, Es selbst aber nicht aussagen... So sagen wir etwas über Es von dem her, was später ist (ἐκ τῶν ὕστερον περὶ αὐτοῦ).*

<sup>19</sup> Vgl. VI9.3.49-55.

Unter heutigen Wissenschaftlern der Philosophiegeschichte herrscht weitgehende Einigkeit darüber, das Denken Plotins zu „systematisieren“, das bedeutet, dass es abstrakt als *Pyramide des Seins* von oben nach unten beschreiben wird,<sup>20</sup> an deren Spitze das „Eine“ (Hen) steht, das anschließend in den „Nus“ und die „Psyche“ übergeht. Diese werden ebenfalls als hierarchische Ordnung der „dreifachen Hypostase“ betrachtet. In dieser Auslegung interpretiert Plotin die Ressourcen Platons auf eine objektive und systematisierte philosophische Weise. Innerhalb des Neuplatonismus wird diese Systematisierung von Proklos noch weiter auf die Spitze getrieben, wobei die Philosophie selbst zu einem deduktiven System von ineinandergreifenden Sätzen wird. Diese Systematisierung zeichnet sich durch folgende Merkmale aus: erstens werden alle Thesen des Systems aus einem oder mehreren Prinzipien abgeleitet. Zweitens: Das aus dem Prinzip abgeleitete System ist in allen seinen Verzweigungen kohärent. Es wird jedoch festgestellt, dass diese beiden Punkte - Systematik und Kohärenz - auf einer tiefen Ebene miteinander in Konflikt stehen und dass die Kohärenz auf der Ebene der gründlichen Systematisierung nicht vollständig verwirklicht wird. Zunächst einmal wurde dieses theoretische Interesse der Systematisierung von modernen Forschern als eine „Henologische Reduktion“ interpretiert,<sup>21</sup> wobei die Reduktion als ein Subtraktionsverfahren betrachtet wurde. Der Aufstieg zum ursprünglichen Einen steht wesentlich im Herausnehmen aller Bestimmungen und in der Rückkehr zum über das Bestimmbare erhabenen Urgrund. Zweitens muss beachtet werden, dass das Eine als Ursprung die Ursache oder Begründung von allem sein muss; ohne es als Voraussetzung wäre das gesamte, auf Kausalität beruhende Reduktionsverfahren unmöglich. Daraus ergibt sich, dass eine Rückführung des Verursachten auf die Ursache stets voraussetzt, dass die Ursache zuvor verursachend ist. Eine vollständige Reduktion hingegen erfordert das Herausnehmen aller Kausalitäten. Zudem ergibt sich, dass das über alles erhabene Letzte absolut unbezüglich und unbestimmbar ist. Das bedeutet, dass der letzte Schritt

---

<sup>20</sup> Vgl. Beierwaltes, 2001, 10.

<sup>21</sup> Siehe Halfwassen, 1992a, 57ff; Halfwassen, 2004, 40.

der vollständigen Reduktion nicht durchführbar ist. Es ergibt sich ein tiefes Paradoxon aus dieser *henologischen Reduktion*: Je näher wir dem Einen kommen, desto weiter entfernen wir uns von ihm. Wenn wir Plotins Philosophie als einen systematischen Reduktionismus verstehen, wird das gesamte System sich selbst widerlegen. Die Kausalität und die Überkausalität des Einen stehen auf tiefster Ebene im Widerspruch zueinander.<sup>22</sup> Wenn man das Eine als absolut Unbestimmbares betrachtet, wird man den Vorrang einer Ursache vor dem Verursachten ablehnen. Im Vergleich dazu wird es niemals eine absolute Nicht-Ursache geben, wenn das Eine selbst weiterhin als Ursache wirkt. In einem reduktionistischen Rahmen tritt das Eine nicht als es selbst, sondern als Ursache für das Erzeugte in Erscheinung. Daraus ergibt sich die Frage, warum das Eine notwendigerweise als Ursprung von allem erscheint. In der Reduzierung spielt das Verhältnis zwischen Begründendem und Begründetem eine zentrale Rolle. Das Ergebnis ist lediglich ein Begründetes in Begründung, und nur aus der Perspektive der Kausalität wird das Eine als das Über-Seiende für das Seiende verstanden. Jedoch kann die Ursache im Sinne der Verursachung nicht absolut vom Verursachten abgekoppelt werden. So wird die Emanation des Einen zu einem unerklärlichen *Wunder*. Halfwassen beschreibt das Problem folgendermaßen: Der gesamte Prozess der Erzeugung des Vielen

---

<sup>22</sup> Mehrere Wissenschaftler haben zu diesem Thema ähnliche Diskussionen geführt. Das Dilemma, welches dem Konzept des Einen innewohnt, wurde von vielen Forschern untersucht. Halfwassen bezeichnet es als „das Paradox des absoluten Ursprungs“, welches das Paradox zwischen der absoluten Bezuglosigkeit des Einen sowie der Bestimmbarkeit des ersten Ursprungs, welcher als Ursächlichkeit gilt, umfasst. Er interpretiert den überfließenden Urakt des Einen als eine Form von Überkausalität, eine Ursächlichkeit, die sich wesentlich von der Kausalität im gewöhnlichen Sinne unterscheidet. Im Gegensatz zu Halfwassens Beschreibung der „Dynamik“ bei der Erzeugung sekundärer Wesen durch das Eine beschreibt Gerson diese Dynamik als eine normale Kausalität. Gerson unterscheidet sich von Halfwassen dadurch, dass er dieses Paradox als einen Konflikt zwischen dem dynamischen System und der negativen Theologie beschreibt. Letztere resultiert aus der abwegigen Anwendung der beiden Annahmen des Parmenides Platons durch die Neuplatoniker. Der Konflikt verschärfte sich bei den späten Neuplatonikern, zeigte sich jedoch bei Plotin nicht ganz so intensiv. Tatsächlich argumentiert er, dass Plotins Darstellung der Urkausalität lediglich eine Rezeption des platonischen Idealismus sei. Diese Kausalität könne nicht als Überkausalität betrachtet werden, sondern als Verhältnis der Idee zu den Individuen, obwohl Plotin in VI4-5 einen klaren und eindeutigen Ansatz zum Problem der „Teilhabe“ gegeben habe. Diese Erklärung geht jedoch nicht über den Rahmen von Platons Ideenlehre hinaus. Die Ideen existieren in den Dingen eigentlich in einer Weise, die überall und nirgends ist. Diese paradoxe Formulierung über das Eine ist nicht so sehr ein inhärenter Widerspruch in der Theorie als vielmehr eine tiefere Erklärung des platonischen Idealismus. Diese rein platonische Interpretation vernachlässigt jedoch die zentrale Bedeutung von Plotins Konzepten der „Negation“ und „Transzendenz“. Für eine detaillierte Erörterung siehe unten stehende Diskussion.

durch das Eine als absoluten Ursprung ist *sachlich* zwar gewiss, aber hinsichtlich der *Weise* absolut unfassbar.<sup>23</sup> In der Problematik der „Erzeugung der Vielheit“ erweist sich das System Plotins für Halfwassen nicht einfach als reduktiver Monismus. Dies führt zu der Schlussfolgerung, dass ein potenzieller Dualismus angenommen werden muss. Es muss folglich ein Prinzip der Vielheit angenommen werden, eine „unbestimmte Zweiheit“. Das philosophische System Plotins lässt sich nach Auffassung von Halfwassen als eine „Verbindung von reduktivem Monismus und deduktivem Dualismus“ beschreiben.<sup>24</sup> Der eklektische Ansatz vermag jedoch das inhärente Paradoxon, das aus der Unaussprechlichkeit und Ursprünglichkeit des Einen erwächst, nicht zu beantworten, sondern wirft im Gegenteil die Frage nach der Unabhängigkeit der unbestimmten Zweiheit als Ursprung auf. Angesichts dieses Dilemmas stellt sich die Frage, ob diese Systematisierung und dieser Reduktionismus für Plotin theoretisch oder sachlich gerechtfertigt sind.

Bekanntlich handelt es sich bei den *Enneaden* um einen Text, der gemäß Porphyrios' Idee thematisch neu geordnet wurde. Sie umfassen sechs Bände zu den Themen Ethik (Band I), Naturphilosophie (Bände II & III), Lehre von der menschlichen Seele (Band IV) sowie zur Lehre von den dreifachen göttlichen Hypostasen (Bände V & VI).<sup>25</sup> Diese Anordnung dient zweifellos dazu, das Aufstiegsverfahren des Individuums zum Ursprung in den Vordergrund zu stellen. Im Gegensatz zur Ordnung von Porphyrios neigen moderne Forscher, insbesondere Philosophiehistoriker des 18. und 19. Jahrhunderts, dazu, sich in einer metaphysischen Darstellung auf die Deduktion oder Ableitung der niederen Hypostasen vom Ursprünglichen zu konzentrieren. Diese Hypostasen gehen von der ersten Hypostase aus, dem Einen, und enden bei der Materie als letzter Hypostase. Die herkömmlichen Studien von Plotins Philosophie zielen darauf ab, alle Details und das gesamte Deduktionssystem vollständig wiederherzustellen. Jedoch stellt diese Denkweise *de facto* eine Umkehrung und Abweichung von Plotins Denkens dar. Der Forscher Leo Catana stellt in seiner Arbeit

---

<sup>23</sup> Vgl. Halfwassen, 1997, 17-18, auch Gerson, 1994, 39-40.

<sup>24</sup> Halfwassen, 1997, 16.

<sup>25</sup> Esteban Law, 2016, 57-58.

ausführlich und überzeugend die historischen Ursprünge von Plotins „systematischer Philosophie“ dar. Die Systematisierung von Plotins Philosophie wurzelt historisch betrachtet in Edward Zellers Vollendung der Lehre der „systematischen Philosophie“ des Philosophiehistorikers Jacob Brucker im späten 18. Jahrhundert, welche die allgemeine Methodik des Studiums der Philosophiegeschichte im 18. Jahrhundert bestimmte.<sup>26</sup> Diese Systematisierung verneint die Rolle des Philosophen in den philosophischen Werken und rechtfertigt damit die Kohärenz seines Denkens in einem rationalen System. Um ein richtiges und angemessenes Urteil über die Aussagen der Philosophen zu treffen, ist es notwendig, das gesamte System auf der Grundlage ihrer Schriften zu rekonstruieren, wie Brucker betont. An erster Stelle sollten die universellen Prinzipien rekonstruiert werden, die die Grundlage des gesamten Systems bilden. Die Schlussfolgerungen sollten auf diesen universellen Prinzipien aufgebaut werden und aus ihnen folgen.<sup>27</sup> Er versucht, das neuplatonische System als ein deduktives System zu erklären, das aus einem einzigen Autor oder auch aus mehreren besteht. Das Urbild für dieses System wird insbesondere durch Plotins *Enneaden* veranschaulicht. Die Lehre von dreifach ursprünglichen Hypostasen in VI, die wiederum auf der Hierarchie in Platons Ideenlehre basiert, wird dabei besonders hervorgehoben. Tatsächlich hat Plotin selbst seine philosophische Methode keineswegs im Sinne einer Deduktion aus Prinzipien (*ex principiis*) formuliert, wie es Porphyrios' Ordnung nahelegt. Stattdessen betonte er einen Aufstieg zum Ursprung. Dabei steht nicht die kausale Begründung zwischen der Ursache und dem Verursachten im Mittelpunkt, sondern es geht eher um „*wir gründen in Ihm, sofern wir uns Ihm zuneigen (συννεύομεν)*“. Aus dieser Grunderfahrung ergibt sich das oberste Gesetz des Plotinschen Denkens, welches das menschliche Denken und Handeln begleitet und antreibt: „*Steige zu Jenem hinauf!*“ (*ἀνάβαινε πρὸς ἐκεῖνον*)<sup>28</sup>

Wir sind der Auffassung, dass es Plotin nicht um eine rationalisierte und umfassende Erklärung für alles in der Welt ging. Die Versuche von Platon oder

---

<sup>26</sup> Vgl. Catana, 2013, 68ff.

<sup>27</sup> Vgl. Brucker, 1742-67, I, 15.10-18; Die Übersetzung und Auslegung von Bruckers Text siehe Catana, 2013, 56-57.

<sup>28</sup> Beierwaltes, 2001, 11.

Aristoteles, „die Phänomene zu retten“, stellten für ihn kein gültiges Problem dar. Stattdessen dienten alle rationalisierten Lehren für ihn dem Zweck der inneren Erhebung der menschlichen Seele oder der Einung des Nus mit seinem Ursprung. Daher wird hier die These aufgestellt, dass Plotins Denken mit einem neuen Modell, dem der „konzentrischen Kreise“,<sup>29</sup> besser erfasst werden kann, als mit der traditionellen, hierarchischen *Pyramide des Seins*. Die ursprünglichen Hypostasen - das Eine, der Nus und die Seele - müssen als ein und dasselbe „große Leben“ betrachtet werden, und sind untrennbar miteinander verbunden, wie Plotin bemerkte. Letztendlich sind sie im Einen vereint und alles existiert im Einen. In VI9.8 wird das konzentrische Kreismodell wie folgt skizziert:

So erheben wir uns mit dem Teil der Seele, der nicht vom Körper überschwemmt ist, und damit berühren wir uns an der Stelle unseres eigenen Mittelpunktes mit dem *Mittelpunkt* aller Dinge, so wie die Mittelpunkte der größten Kreise mit dem der einschließenden Kugel, und ruhen dann aus.<sup>30</sup>

Es ist erforderlich, sich mit dem unkörperlichen Teil der Seele zum Ursprünglichen zu erheben. Die Grundstruktur dieser Erhebung oder Rückkehr wird von Plotin durch die Metapher des Kreises erläutert. Der Mittelpunkt des Kreises, welcher das Ziel darstellt, auf welches sich alle Seelen ausrichten, fällt mit dem anderen Mittelpunkt des Kreises, welcher das letzte Ziel ist, auf welches alle Dinge ausgerichtet sind, zusammen. Die Rückwendung der Seele kann folglich nur in Einklang mit dem Aufstieg zum Einen gebracht werden, wenn sie sich in einer *konzentrischen Kreisstruktur* vollzieht.

In der Tat hat Plotin selbst niemals das Wort „System“ (σύστημα) verwendet, um seine Denkweise auszudrücken. Von den ähnlichen Begriffen, die er verwendet hat, kann nur „σύστασις“<sup>31</sup> als der nächstliegende bezeichnet werden. Es enthält jedoch

---

<sup>29</sup> Der Begriff „konzentrische Kreise“ lässt sich aus zwei berühmten Kreis-Metaphern ableiten, die in den *Enneaden* Erwähnung finden. „Setzt man das Gute als Mittelpunkt, so wird man den Geist als unbewegten Kreis ansetzen und die Seele als bewegten Kreis; und zwar bewegt er sich vermöge des Verlangens. Denn der Geist hat das Eine von vornherein und hält es umfassen, die Seele aber verlangt nach dem, was jenseits ist.“ Vgl. IV4.16.24-27, VI5.4, auch VI8.18, IV1.1, VI9.8.

<sup>30</sup> VI9.8.18-22: τῷ δὲ μὴ βαπτισθέντι τῷ σώματι ὑπεράραντες τούτῳ συνάπτομεν κατὰ τὸ ἑαυτῶν κέντρον τῷ οἷον πάντων κέντρῳ, καθάπερ τῶν μεγίστων κύκλων τὰ κέντρα τῷ τῆς σφαίρας τῆς περιεχούσης κέντρῳ, ἀναπαυόμενοι.

<sup>31</sup> I8.8.4. Für eine ausführliche Darstellung siehe Catana, 2013, 63, Anm. 50.

nicht die wesentlichen Merkmale der „Systematisierung“, die im Lateinischen mit „contractio“ übersetzt wird. Dies bedeutet „Kontraktion“ oder „Vereinigung“. Im Gegenteil, es wird hier nicht die logische Ableitung oder Hierarchie der Systemelemente betont, sondern vielmehr deren Einschließung oder Einfaltung.<sup>32</sup> In seiner Diskussion über die Beziehung zwischen Gott, dem Schöpfer, und dem geschaffenen Universum vertritt Cusanus insbesondere eine neuplatonische Position. Er betont, dass das Universum das *maximum contractum* ist, welches das Abbild des absoluten Maximums ist. In Übereinstimmung mit Plotin argumentiert er, dass das undifferenzierte Eine Einfaltung (*complicatio*) des Universums ist.<sup>33</sup> Die Betrachtung des Kontextes, in dem Nikolaus von Kues den Schlüsselbegriff „contractio“ verwendet, zeigt, dass Plotins Systematik ein Modell der „konzentrischen Kreise“ und kein deduktives System darstellt. Durch diese Einschließung wird die Übertragung der „Einheit“ zwischen den verschiedenen Elementen garantiert. Der individuelle Körper ist in seiner Seele integriert und nicht davon getrennt. Das Wesen der Seele ist im Nus zu finden, was sich fundamental von der aristotelischen Seelenlehre unterscheidet. Letztere betont die Abtrennbarkeit und Immaterialität des Nus, während der Platonismus auf der Gleichheit beider in ihrem Kern beruht. Das universelle Thema der „Angleichung an Gott (ὁμοίωσις θεῶ)“ beruht auf dieser Identität. „Denn der Körper ist nicht der Raum für die Seele, sondern die Seele ist im Nus und der Körper in der Seele, der Nus aber in anderem.“<sup>34</sup> Auch der Nus ist im Einen enthalten, und „das Eine hat alle Dinge vor“. Die individuelle Seele wird mit dem Mittelpunkt eines Kreises verglichen, der nahe dem Mittelpunkt eines anderen Kreises, Nus, liegt. Näherhin steht dieses Schema der „konzentrischen Kreise“ mit seiner Metapher des Kreises und seines Zentrums im scharfen Gegensatz zum herkömmlichen Schema der *Pyramide des Seins*. Es basiert auf der Doktrin „das Eine ist alles“. Um dieses Schema zu verstehen, werden wir im nächsten Abschnitt die theoretische Prämisse der Einheit von allem, die *Henosis*

---

<sup>32</sup> Die Philosophen des Mittelalters und der Renaissance, Nikolaus von Kues und Bruno, greifen die ursprüngliche Aussage von Plotin auf und betonen in ähnlicher Weise die verschränkte Beziehung (enfolded relationship) zwischen den verschiedenen Hypostasen (das Eine, der Nus und die Seele) und nicht eine Hierarchie des Seins. Vgl. Catana, 2013, 83.

<sup>33</sup> *D. ign.* I.2 (h I, p. 7, 16sq.); auch vgl. Schneider, 1970, 87ff.

<sup>34</sup> Vgl. V5.9.30-32.

(*Einung*), näher erläutern.

Was unserer Forschungslinie sehr nahe kommt, ist, dass viele Forscher sich stark auf *Henosis* konzentrieren. Die bahnbrechende Arbeit von É. Bréhier bietet einen wichtigen Ansatz zur Erklärung der Philosophie von Plotin, indem sie die verschiedenen Ebenen der Hypostasen als Entfaltungen des geistigen oder „spirituellen Lebens“ darstellt. Für Plotin ist das geistige Leben die Ontologisierung der metaphysischen Wirklichkeit. Das System von Plotin baut auf dem Bestreben auf, die Wirklichkeit aller Dinge aus der geistigen Tätigkeit zu erklären. Seit É. Bréhier gilt das „Selbst“ als Schlüsselbegriff für das Verständnis der Philosophie Plotins. Im Vorwort seines Buches *„The Ego in Plotinus' Philosophy“* beschreibt G. O' Daley, wie Bréhiers Untersuchungen zum „Selbst“ sowohl in der deutschen als auch in der anglo-amerikanischen Akademie Anklang fanden.<sup>35</sup> Plotin wird in jedem Fall, sobald die Frage nach dem „Selbst/Ich“ mit den dreifachen Hypostasen in Zusammenhang gebracht wird, nicht mehr ausschließlich als Metaphysiker betrachtet, der die Kausalität der Hypostasen erforscht. Er wird auch als „spiritueller Lehrer“ gesehen, der sich wie Sokrates mit dem delphischen Orakel „Erkenne dich selbst“ beschäftigt. Unter den zahlreichen Nachfolgern des Weges von É. Bréhier zählt der französische Philosoph P. Hadot zu den Besten. In *„Plotin oder die Einfachheit des Blicks“* betont Hadot, dass der Weg zum Verständnis der Philosophie Plotins darin besteht, auf der Hinwendung unserer Seelen zum Einen zu bestehen.<sup>36</sup> Außerdem möchte er den Eindruck korrigieren, dass die Verbindung von Plotins Philosophie mit dem spirituellen Leben direkt zu einer Art „mystischem Einsiedler“ führt, vielmehr führt sie lediglich zur Rolle eines spirituellen Lehrers. Nur wenn betont wird, dass die „Einung mit dem wahren Selbst“ in die „tugendhafte Praxis jedes Einzelnen“ umgesetzt werden muss, kann die Ausrichtung der Philosophie des Plotin wirklich verstanden werden.<sup>37</sup> Dieser Kommentar von Hadot ist höchst aufschlussreich. Er warnt vor der möglichen Gefahr, die von E. Bréhiers Betonung des spirituellen Lebens ausgeht und dem damit

---

<sup>35</sup> O' Daley, 1973, 1-3.

<sup>36</sup> Hadot, 1993, 65-68. 165-172.

<sup>37</sup> Vgl. Hadot, 1993, 65ff. und 68. Auch Hadot, 1995, 243-251.

einhergehenden Verständnis der plotinischen Philosophie als einem Gnostizismus mit dem Ziel der spirituellen Befreiung von der irdischen Welt.<sup>38</sup> Im Einklang mit der Auslegung von Hadot und Bréhier betont W. Beierwaltes auch die Konzeption des „wahren Selbst“ und *Henosis*. Beierwaltes versucht „aus einer ihrer selbst bewußt gewordenen Innerlichkeit“, nämlich aus ihrer Selbstzuwendung, die Welt einzuschätzen. So formuliert Beierwaltes seinen Leitfaden:

„Verdrängt indes wurde durch diese Fixierung auf die sogenannte Hypostasenleiter, daß ein Denken des Einen und ein Denken des Nus - durch die und in der Psyché - um eines *bewußten Lebens* gemäß dem Einen willen vollzogen werden solle, daß also Denken des Einen in einem umfassenden Sinne kein isolierter cerebraler Akt sein könne, sondern das Gestalt gebende Moment einer philosophischen *Lebensform* sein müsse.“<sup>39</sup>

„Lebensform“ stellt den Schlüssel zu Beierwaltes’ Interpretation der Philosophie Plotins dar. An diesem Begriff hebt er „das Eine als Norm des Lebens“ hervor. Er versucht, im Lichte einer systematischen innerweltlichen Ethik die Entweltlichung und „Welt-Flucht“, zu der der Neuplatonismus durch die Transzendenz des Einen führt, zu widerlegen.<sup>40</sup>

### **1.3 Die Prämisse der Systematisierung - Plotin über die Einung (Henosis)**

Der Begriff „*Henosis*“, der geheimnisvollste und zentrale Begriff in Plotins Philosophie, wird oft missverstanden. Er wird vielfach auf zwei verschiedene Arten ausgelegt, wovon eine besagt, dass die Einung eine unaussprechliche mystische Erfahrung sei, die irrational ist und daher nur auf negative oder intuitive Weise erreicht werden könne. Da sie die Vernunft übersteigt, sind die Erklärungen für diese Erfahrung der Einung oft vage oder werden in die Stille und die religiöse Erfahrung verwiesen. Dieses Missverständnis geht darauf zurück, dass die Philosophen der Aufklärung das

---

<sup>38</sup> Vgl. Bréhier, 1958, 196-197.

<sup>39</sup> Vgl. Beierwaltes, 2001, 11.

<sup>40</sup> Beierwaltes, 2002, 123-125.

platonische Denken falsch einordneten und so eine stereotypische Einteilung der gesamten Philosophie Plotins erzwangen.<sup>41</sup> Daher wurde die Verwendung des aufklärerischen Rahmens der Vernunft im Gegensatz zur Religion zur Erklärung dieser Erfahrung herangezogen. Das Präfix „neu-“ vor dem „Platonismus“ bedeutet, dass Plotins Philosophie, insbesondere seine Lehre von der Erfahrung des Einen, eine Irrationalität und Religiosität beinhaltet, welche von der rationalen Lehre Platons abzugrenzen ist.<sup>42</sup> In dieser Hinsicht sind wir ausdrücklich mit Hegels und Schellings bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts aufgestellter Behauptung einverstanden, dass Plotins Lehre von Henosis nicht die - in den Augen der Aufklärer - rein religiöse Schwärmerei im Gegensatz zur Vernunft ist, sondern im Gegenteil die höheren Wahrheiten der Vernunft offenbart. Tatsächlich betont Plotin selbst die grundlegende Bedeutung der rationalen Tätigkeit und der tugendhaften Tätigkeit der Vernunft gemäß für den Aufstieg der Seele und die Einung mit dem Ursprung. Im Gegensatz dazu treten in den Schriften spätneuplatonischer Philosophen häufig Themen der Theurgie auf.<sup>43</sup> Das Wort „Theurgie“ erscheint erstmals im 2. Jahrhundert nach Christus und wird vermutlich von den Verfassern der chaldäischen Orakel geprägt, um Riten zu bezeichnen, die dazu dienen, die Seele zu reinigen, damit sie die Götter betrachten kann. Diese Riten umfassten Waschungen, Opfer und Beschwörungen, bei denen oft unverständliche rituelle Wörter verwendet wurden. Bei Jamblich ist es nicht die theoretische Philosophie, sondern allein die von uns nicht verstandenen Riten, die unsere Vereinigung mit den Göttern bewirken können.<sup>44</sup> Im Denken Plotins hingegen

---

<sup>41</sup> Vgl. Bréhier, 1958, 196-197.

<sup>42</sup> Vgl. Gatti, 1996, 22-23; Halfwassen, 2004, 12-13.

<sup>43</sup> Vgl. Hadot, 2002, 324-325; Hadot, 1995, 262; Beierwaltes, 2001, 10. In der bisherigen Forschung haben sich zahlreiche Gelehrte mit dem Verhältnis zwischen Theurgie und Philosophie bei den spätneuplatonischen Philosophen nach Plotin auseinandergesetzt. In ihrer Untersuchung unterscheidet Ilsetraut Hadot zwischen zwei Bedeutungen von Theurgie bei Jamblich. Ilsetraut Hadot schreibt, „*daß die höchste, vollkommenste Stufe der Theurgie Jamblichs Meinung zufolge allein dazu befähigt war, die Rückkehr der menschlichen Seele zu ihrem Ursprung zu ermöglichen, wenn dies auch nur einige wenige betraf...Für die breite Masse dagegen, die nur ihren natürlichen Bedürfnissen lebt und rationalen Denkens nicht fähig ist, bleibt nur die niedere Stufe der Theurgie, bestehend aus den traditionellen religiösen Kulte, übrig, deren Befolgung zur Reinigung des ätherischen Vehikels oder Pneumas der menschlichen Seele beitragen und dieses zur Erleuchtung durch die Götter (ἐλλαμψις) vorbereiten kann.*“

<sup>44</sup> Vgl. Hadot, 1995, 261-264.

findet sich keine derartige theurgische Dimension und keine Trennung von Theurgie und philosophischer Ethik. Mit anderen Worten: Die Henosis kann nicht einfach als religiöse mystische Erfahrung verstanden werden, die dem metaphysisch-rationalen System widerspricht.

Demgegenüber wird bei der anderen Auslegung die Henosis oder Ekstasis als Resultat oder Nebenprodukt des transzendentalen Arguments des Einen erachtet. Die Henosis manifestiert sich als Rest der systemischen Struktur der Metaphysik Plotins. Es wird angenommen, dass die Henosis eine notwendige theoretische Konsequenz darstellt, sofern die transzendente Reduktion des Einen rigoros durchgeführt wird. So vertritt Halfwassen die Auffassung, dass die Ekstasis eine Selbsttranszendenz des Denkens impliziert. Die plotinische Emanation kann demnach als eine „Konsequenz aus der reinen Transzendenz des Absoluten“<sup>45</sup> bezeichnet werden. Es ist jedoch offensichtlich, dass auch diese Aussage voreingenommen ist, da sie ihre Wurzeln in der Umkehrung des metaphysischen Systems und der Henosis sowie in der Überbetonung der Funktion der Systematisierung in Plotins Philosophie hat. Wie im vorherigen Abschnitt beschrieben wurde, gibt es seit dem 18. Jahrhundert eine hermeneutische Tendenz, die versucht, Plotins Philosophie in ihrer Gesamtheit zu systematisieren. Dennoch bleibt ein unüberwindbares Paradoxon in seiner Theorie bestehen. Unserer Ansicht nach weist Plotins Philosophie nicht die Systematisierung und Dogmatisierung auf, die im späten Neuplatonismus zu beobachten sind. Im Gegenteil: Das sogenannte System ist nur ein beiläufiges Konstrukt, das ausschließlich dem Zweck der „Henosis“ dient. Plotins Philosophie stellt einen extremen Monismus dar, ohne jegliche Betonung einer systematischen Hierarchie. Wie bereits im vorherigen Abschnitt gezeigt wurde, muss das Modell der „Pyramide des Seins“ dem Modell der „konzentrischen Kreise“ weichen, um das Endziel des Neuplatonismus zu erreichen - die *Angleichung an Gott* (*ὁμοίωσις θεῷ*)- oder der Aufstieg der Seele zum Einen. Eine reduktionistische Rückführung von der Ursache zum Verursachten allein reicht hierfür nicht aus, vielmehr ist eine Hinwendung zum Einen, also die Einung, notwendig. Wie ist also

---

<sup>45</sup> Halfwassen, 2004, 52-53.

Henosis/Einung in diesem Zusammenhang zu verstehen?

Wir werden das Verhältnis zwischen dem plotinischen Einen und dem Nus im Lichte einer zentralen These der Philosophie von Nikolaus von Kues, „*non aliud est non aliud quam non aliud*“,<sup>46</sup> analysieren. Beide Konzepte weisen eine hohe Affinität in Bezug auf grundlegende Denkmuster auf. Im Kontext von Kues wird die Selbstgleichheit oder Selbstbeziehung des Ursprungs durch einen rein negativen Begriff ausgedrückt. Zunächst einmal bedeutet die These, dass „*non aliud est non aliud quam non aliud*“ eine Identitätsaussage darstellt. Genauer gesagt gibt es keinen Prädikator „Ich“, der sich vom absoluten Ursprung unterscheidet, um das „non aliud“ zu präzisieren. Der Satz präzisiert vielmehr das Konzept „non aliud“ selbst und bildet somit eine Selbstpräzisierung. Das „non aliud“ ist die ursprüngliche Bestimmung des Selbst und des Anderen; es ist ein *conceptus absolutus*.<sup>47</sup> Wenn es einen externen Prädikator gibt, der vom „non aliud“ spricht, wird er erkennen, dass dieses wegen seiner Natur die Beziehung zwischen dem Prädikator und dem Prädikat auflöst, da beides nicht unterschieden werden kann. Wenn das „Ich“ vom „non aliud“ spricht, wird es erkennen, dass das „Ich“ nicht verschieden vom „non aliud“ ist. Wenn „Ich“ vom „non aliud“ spreche, kann es kein Subjekt außerhalb desjenigen geben, worüber gesprochen wird, sondern nur eine Selbstpräzisierung des „non aliud“. Zweitens handelt es sich um eine negative theologische Variante des Selbstverursachungsbegriffs oder des Aseitätsbegriffs, die das notwendige Wesen Gottes rekonstruiert. Dabei wird ein notwendiges Wesen betont, welches in der traditionellen soteriologischen Philosophie oft als *esse a se* bezeichnet wird. Es handelt sich hierbei nicht um eine reine Negativität, sondern um eine positive Bestimmung.<sup>48</sup> Im Folgenden erfolgt eine kurze Analyse der Negativität. Im Satz „*Das Nicht-Andere ist nichts anderes als das Nicht-Andere*“ sind das erste und das dritte *non aliud* das Nomen, während das zweite „nichts anderes“ das Wesen des ersten *Nicht-Anderen* und seine undifferenzierte Aktivität beschreibt. Das *non aliud* hat nichts anderes als sich selbst, und es stellt sich die Frage, ob diese These

---

<sup>46</sup> *Dir. Spec.* Kap.1 (h XIII, p. 4,29sq.), Vgl. Schneider, 1970, 2-9; 104ff.

<sup>47</sup> Vgl. Schneider, 1970, 87ff.

<sup>48</sup> Vgl. Wilpert, 1987, XXIX.

lediglich eine Tautologie darstellt. Tatsächlich trifft dies keineswegs zu. Indem das zweite *non aliud* den negativen Selbstbezug zeigt, drückt das dritte *non aliud* zusätzlich zum ersten eine Gleichheit aus, die es selbstbezogen ist. Schließlich enthält das dritte *Nicht-Andere* eine selbstbezügliche Identität, die absolut von sich selbst spricht. Diese Rückkehr zum wahren Selbst ist nur durch die Negativität in der negativen Theologie möglich. Dieser Satz ist auch eine Umschreibung der biblischen Selbstaussage Gottes, „Ich bin, der ich bin“, in einem negativ-theologischen Sinn.

Im obigen Text wird der Kern von Cusanus' These dargestellt, wonach der Bezug des Einen zu sich selbst oder die Selbstprädikation durch reine Negativität zum Ausdruck gebracht wird. Diese These steht in Beziehung zur Theorie von Plotin über das Eine und den Nus, die zwei wichtigen Merkmale aufweist: Erstens wird der Nus durch die negative Theologie vermittelt, das heißt durch die Selbsttranszendenz und den damit verbundenen Aufstieg, der nur durch die Selbsttranszendenz des Nus erreicht werden kann. Lediglich durch die Selbsttranszendenz des Nus kann man in das Reich des Absoluten gelangen. Zweitens ist der Nus tatsächlich selbst das Eine und somit mit dem Einen vereint. Beide Punkte sind eng miteinander verflochten. In Bezug auf die Beziehung zwischen dem Einen und dem Nus zeigt der Nus in einer dialektischen Kreisbewegung immer auf das Eine hin. Jedoch stellt sich die Frage, wie wir diese Kreisbewegung beschreiben können. Wenn „wir“ uns als „reiner Nus“ unserem Ursprung zuwenden, erkennen wir zunächst, dass unser Wunsch, auf das reine Eine hinzuweisen und es zu betrachten, in Wirklichkeit zu einer Vervielfältigung der Objekte führt, die wir als das Eine betrachten, weil wir versuchen, es zu vervielfältigen. Wir versuchen nämlich, das Eine zu erfassen, indem wir es in die Struktur eines „Eins-Vielen“ stellen.<sup>49</sup> Obwohl der reine Nus also das einfache Eine anstrebt, erhält er am Ende stets das Vielfältige. Es ist notwendig, den Ursprung durch eine Rückwendung zu begreifen und nicht durch eine gegenständliche Tätigkeit der Vernunft zu verstehen. Diese Rückwendung bedeutet, das Eine als das *Nicht-Andere* zu begreifen, da das Eine seinem Wesen nach das *Nicht-Andere* ist und sich somit nicht vom Nus unterscheidet.

---

<sup>49</sup> Vgl. V3.11.1-18.

Die vermeintliche Rückwendung des Nus ist vielmehr die Tätigkeit des Einen, um sein Wesen zu verwirklichen, da sich der Nus auf sein „Nicht-Vieles“ oder *Nicht-Andere* bezieht. Aufgrund seines Charakters als das *Nicht-Andere* wendet sich der Nus in dieser undifferenzierten Tätigkeit (der Hinwendung) gerade nicht selbst dem Einen zu, sondern es erfolgt lediglich die Identitätsaussage des Einen, die zudem nicht-prädikativ ist.

Wenn also keine Andersheit da ist, so ist dies nicht Andere miteinander beisammen. Jenes Obere nun, da es keine Andersheit kennt, ist immer bei uns, wir aber sind bei ihm nur wenn wir keine Andersheit in uns haben. (VI9.8.33-35)<sup>50</sup>

Im Rahmen dieser Rückwendung ist der Betrachter/Nus mit dem Einen vereint und bildet eine Transzendenz seiner selbst als den Nus. Im Kontext von V3 gibt es eine absolute Selbsterkenntnis des Nus nur durch Henosis oder Einswerdung, die eine Identitätsaussage über das Eine in Bezug auf sich selbst darstellt. Am Ende des berühmten letzten Kapitels der *Enneaden* bezeichnet Plotin die Henosis gemäß der undifferenzierten Natur des Einen mit dem Ausdruck „*Flucht des Einsamen zum Einsamen*“ (φυγή μόνου πρὸς μόνον, VI9.11.51). Die Henosis basiert lediglich auf der Transzendenz oder der Verleugnung des Selbst durch „uns/Nus“. Wenn wir „*keine Andersheit*“ haben, das bedeutet, wenn wir ganz im Einklang mit dem Einen handeln, erkennt der Nus während seiner Selbsterkenntnis plötzlich, dass er selbst das Eine ist und nicht mehr der Nus, sondern durch das Eine vereint wird.

Das Geschaute aber (wenn man denn das Schauende und das Geschaute zwei nennen darf und nicht vielmehr beides eines) sieht der Schauende in jenem Augenblick nicht - die Rede ist freilich kühn -, unterscheidet es nicht, stellt es nicht als zweierlei vor, sondern er ist gleichsam ein anderer geworden, nicht mehr er selbst und nicht sein eigen, ist einbezogen in die obere Welt und Jenem Wesen zugehörig, und so ist er Eines, indem er gleichsam Mittelpunkt mit Mittelpunkt berührt. (VI9.10.13-17)<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> VI9.8.33-35: ὅταν οὖν ἡ ἑτερότης μὴ παρῆ, ἀλλήλοις τὰ μὴ ἕτερα πάρεσιν. ἐκεῖνο μὲν οὖν μὴ ἔχον ἑτερότητα ἀεὶ πάρεσιν, ἡμεῖς δὲ ὅταν μὴ ἔχωμεν.

<sup>51</sup> VI9.10.13-17: Τὸ δὲ ὀφθέν (εἴπερ δεῖ δύο ταῦτα λέγειν, τὸ τε ὄρων καὶ τὸ ὀρώμενον, ἀλλὰ μὴ ἐν ἄμφω) – τολμηρὸς μὲν ὁ λόγος - τότε μὲν οὖν οὔτε ὄρα οὔτε διακρίνει ὁ ὄρων οὐδὲ φαντάζεται δύο· ἀλλ’ οἷον ἄλλος γενόμενος καὶ οὐκ ἢ αὐτὸς οὐδ’ αὐτοῦ συντελεῖ ἐκεῖ κάκεινου γενόμενος ἐν ἑστῶν ὡσπερ κέντρῳ κέντρον συνάψας.

In diesem Text verweist Plotin auf das Muster der konzentrischen Kreise zwischen Nus und dem Einen, was impliziert, dass der Nus und das Eine letztlich in Kontakt und vereint sind. Der Schauende/Nus kann nur das sein oder werden, was nicht als Dualität ist, das Nicht-Andere, nämlich das Eine. Das Vereinigt-Sein des Nus bezieht sich auf dieses Verfahren zum Werden des *Nicht-Anderen*, des Einen. Dieser Prozess impliziert auch die Selbsttranszendenz und den Aufstieg des Nus in sich selbst, und nur im Einen, oder im Verständnis, dass der reine Nus selbst nur ein Geschöpf des Einen, etwas Vereinigtes ist, kann es wahre Selbsterkenntnis geben. Diese Selbsterkenntnis findet sich jedoch nicht im Nus, sondern im Einen durch eine Selbsttranszendenz des Nus. In VI.11.6-7 führt Plotin weiter aus:

Da es nun nicht zwei waren, sondern er selbst, der Schauende, mit dem Geschauten eins war (es ist also eigentlich nicht „Geschautes“, sondern sozusagen „Geeintes“), so trägt er, wenn er sich nur an seinen Zustand im Augenblick der Vereinigung erinnert, ein Abbild von Jenem in sich.<sup>52</sup>

Der Nus, vereint durch das Eine, löst schließlich die Zwiespältigkeit von Schauenden und Geschauten auf. Die Passage beschreibt die Henosis mittels einer passiven Struktur, die hauptsächlich auf dem Verständnis der Passivität und Geschöpflichkeit des Nus in Bezug auf das Eine beruht. „*Er [Nus] scheint vom Gott erfüllt zu sein, völlig in sich selbst verloren, in stiller Einsamkeit und Gleichgültigkeit.*“ An mehreren Textstellen wählt Plotin bewusst das Verb „*ἐνωθῆναι* (sich vereinigen)“,<sup>53</sup> um die Vereinigung des Nus mit dem Einen zu beschreiben. Die Verwendung des Passivs von „*ἐνώω*“ zeigt, dass es keinen aktiven Versuch des Ichs/Nus gibt, mit dem ursprünglichen Einen eins zu werden.<sup>54</sup> Vielmehr gestaltet sich der Prozess der Vereinigung als eine Gabe des

---

<sup>52</sup> VI.11.6-7: ἐπεὶ τοίνυν δύο οὐκ ἦν, ἀλλ' ἐν ἧν αὐτὸς ὁ ἰδὼν πρὸς τὸ ἐωραμένον, ὡς ἂν μὴ ἐωραμένον ἀλλ' ἠνωμένον, ὃς ἐγένετο ὅτε ἐκείνω ἐμίγνυτο εἰ μεμνῶτο, ἔχει ἂν παρ' ἑαυτῷ ἐκείνου εἰκόνα.

<sup>53</sup> Vgl. auch VI.8.5.34-36. Diese Art des Passivs ist in den *Enneaden* ein übliches Stilmittel. Auch Plotin verwendet „*νοωθῆναι*“ in ähnlicher Weise, um die Verwandlung, welche die Seele zum Nus werden lässt, auszudrücken.

<sup>54</sup> In ähnlicher Weise unterstreicht Halfwassen diese Selbstüberschreitung. Vgl. Halfwassen, 2003, 36-37. „*Gemeint ist mit dieser Schau auch kein geistiges Sehen mehr, sondern vielmehr das differenzlose Eins-Sein mit dem Absoluten, in dem der Sehende selbst aufgehoben und einbezogen ist in das, was er nicht mehr sehen kann, weil es jenseits der geistigen Sichtbarkeit steht.*“

Einen, bei dem die Einheit gegeben wird. Im vorangegangenen Text wurde dieser Einigungsprozess als Verhältnis zwischen Urbild und Abbild (Nachahmung) dargestellt. So ist das vordenkliche Erfassen des Einen genau isomorph zum Geben des Einen an die Einheit des Nus. Die Lehre, dass alles im Einen ist, bedeutet, dass das ursprüngliche Eine den geschaffenen Wesen die Einheit gewährt. Die Idee des Einen ist somit identisch mit der Idee, an der die Vielen teilnehmen können.

Durch die Analyse der Selbsttranszendenz des Nus und der Selbstprädikation des Einen können wir den Prozess erklären, bei dem der Nus durch das Eine vereint wird. Offensichtlich basiert der absolute Monismus Plotins auf dem Konzept der *Henosis* und auf der Selbstoffenbarung des Absoluten. Denn die Transzendenz des Unaussagbaren beruht gleichzeitig auf seiner Selbstentfaltung oder Selbstoffenbarung. Das Absolute bleibt dem Endlichen unaussagbar und immer verborgen, jedoch beruht diese Unaussprechlichkeit und Verborgenheit gerade auf seiner Selbstoffenbarung. Der neuplatonische Ursprung ist gerade das, was sich ständig verbirgt und ständig offenbart.<sup>55</sup> Erst wenn „wir/Nus“ uns als die Vereinigung mit ihm begreifen oder die Selbstoffenbarung des Einen erkennen, können wir den absoluten Monismus von Plotin verstehen. Der Monismus besitzt tatsächlich seine Legitimationsgrundlage.

#### 1.4 Die Haupthese der Philosophie Plotins

In der *Henosis*, dem Höhepunkt von Plotins Philosophie, manifestiert sich eine notwendige Konsequenz seines metaphysischen Denkens: Die absolute Transzendenz des Ursprünglichen ist letztlich auf die absolute immanente In-Differenz zwischen dem Prinzip und Prinzipiat zurückzuführen. In den *Enneaden* findet sich diese Aussage wiederholt, wobei Plotin sich der Formulierung „πανταχοῦ ὄντος καὶ οὐδαμοῦ“<sup>56</sup> bedient, was mit „(Das Eine) überall und nirgends ist“ übersetzt werden kann. Diese These bildet die Grundlage für alle Aspekte seines ethischen und metaphysischen

---

<sup>55</sup> Vgl. Beierwaltes, 2001, 144-145.

<sup>56</sup> Vgl. III.9.4.3-4.

Denkens sowie die Grundstruktur seines Monismus. Allerdings wurde diese These in der Plotinforschung bislang nicht adäquat erklärt. In der Tat wurde der Satz, dass „das Eine überall und nirgends ist“, häufig missverstanden. Ein weit verbreiteter und beliebter Irrtum besteht darin, dass der Satz mit der immateriellen Seinsweise der Ideen in der platonischen philosophischen Tradition gleichzusetzen ist.<sup>57</sup> Interpreten, die diese Position vertreten, stützen ihre Argumentation häufig auf den Text von VI4-5, in dem sie die These aufstellen, dass das Eine in allem gerade in einer idealen, immateriellen Weise existiert. Der Satz kann als Antwort auf das traditionelle Dilemma der Partizipationslehre betrachtet werden.<sup>58</sup> Die Schwierigkeit mit Platons Partizipationslehre von der Allgegenwart, die Schwierigkeit mit der Allgegenwart des Intelligiblen, ergibt sich aus der These, dass das Intelligible dieselbe Seinsweise hat wie das Sinnliche, und ist daher auf die Vorstellung seiner Allgegenwart als eine allgegenwärtige Distributivität zurückzuführen.<sup>59</sup> Die Differenzierung zwischen ideellen und materiellen Seinsweisen erlaubt es Plotin, die Frage zu beantworten, ob die einzelnen Dinge teilweise oder vollständig an den Ideen teilhaben. Die Teilung des Ganzen gehört zu den sinnlichen Wesenheiten und nicht zur idealen Seinsweise. Folglich stellt sich nicht die Frage, ob ein Einzelding an einer Idee teilweise oder ganz teilhat, sodass die Partizipationslehre legitim ist. Diese Erklärung berührt jedoch lediglich die Oberfläche des Problems. Eine der direktesten und wirksamsten Widerlegungen liegt in der Tatsache begründet, dass das Eine selbst keine Bestimmung besitzt, und in Plotins Darstellung ist es sogar völlig unbestimmbar, während die Idee sich auf eine Art Bestimmung bezieht. Folglich stellt die Analogie zwischen der Existenz „des Einen überall und nirgends“ und der idealen Seinsweise lediglich eine Methode der Analogie dar und ist keine präzise und strenge Interpretation des Satzes. Die Omnipräsenz und Transzendenz des Einen ist also kein Erbe von Platons Partizipationslehre der Ideen, sondern stammt im Gegenteil aus seiner Ursprungslehre, aus seiner transzendentalen Argumentation des Einen. Der Begriff der Transzendenz ist

---

<sup>57</sup> Zum Beispiel Gerson, 2016; Costa 1996 und Schroeder 1996. Vgl. Costa, 1996, 357ff.

<sup>58</sup> Vgl. VI5.8.1-10.

<sup>59</sup> Costa, 1996, 358f.

essenziell, um den paradoxen Ausdruck zu verstehen, dass das Ursprüngliche in allen Dingen ist, obwohl es alle Dinge transzendiert. In V2.1.1-9 geht Plotin sorgfältig auf dieses Paradoxon ein:

Das EINE ist alles und doch kein einziges, denn der Ursprung von allem ist nicht alles, sondern alles ist aus Ihm, da es zu ihm gleichsam hinaufgeilt ist, oder besser: es ist noch nicht bei ihm, sondern wird es sein. Aber wie kann es aus dem einfachen Einen kommen, da in diesem sich keinerlei Vielfältigkeit, keine Zusammenstückung von irgendetwas zeigt? Nun, eben deshalb, weil nichts in ihm war, kann alles aus ihm kommen; gerade damit das Seiende existieren könne, ist Jener selbst nicht Seiendes, ist aber dessen Erzeuger. Diese vergleichsweise so genannte Zeugung ist ja die ursprüngliche; da Jenes von vollkommener Reife ist (es sucht ja nichts, hat nichts und bedarf nichts), so ist es gleichsam übergeflossen und seine Überfülle hat ein Anderes hervorgebracht.<sup>60</sup>

In diesem Text präsentiert Plotin eine Argumentation, die auf den ersten Blick paradox erscheint. Diese Paradoxie wurde in der Forschung jedoch nicht in dem Maße berücksichtigt, wie es angemessen wäre. Die Frage, warum das Eine alle Dinge (Τὸ ἓν πάντα) ist und nicht alle Dinge (οὐ πάντα), ist in der Plotinforschung bislang nicht hinreichend beantwortet worden. Die Frage, warum es nichts ist und gleichzeitig in sich selbst vollständig sowie aus sich selbst heraus überfließend, lässt sich auch nicht beantworten. Plotin führt aus, dass diese radikale Unbestimmbarkeit oder Negativität des Einen genau die Quelle seiner allumfassenden und überfließenden Natur darstellt.<sup>61</sup> Alle Dinge sind in dem Einen enthalten, was darauf zurückzuführen ist, dass das Eine von allen Dingen getrennt werden kann (προ τῶν παντῶν).<sup>62</sup>

Wie bereits an mehreren Textstellen dargelegt, beruht Plotins Argumentation für den ursprünglichen Status des Einen auf einer reduktionistischen Abstraktion.<sup>63</sup> Die Ursache des Vielen ist demnach das Nicht-Viele, d.h. das Eine. Analog dazu ist die

---

<sup>60</sup> V2.1.1-9: Τὸ ἓν πάντα καὶ οὐδὲ ἓν· ἀρχὴ γὰρ πάντων, οὐ πάντα, ἀλλ' ἐκείνως πάντα· ἐκεῖ γὰρ οἷον ἐνέδραμε· μᾶλλον δὲ οὐπω ἐστίν, ἀλλ' ἔσται. Πῶς οὖν ἐξ ἀπλοῦ ἐνός οὐδεμιᾶς ἐν ταῦτῳ φαινομένης ποικιλίας, οὐ διπλῆς οὐτινος ὅτουοῦν; Ἡ ὅτι οὐδὲν ἦν ἐν αὐτῷ, διὰ τοῦτο ἐξ αὐτοῦ πάντα, καὶ ἵνα τὸ ὄν ἦι, διὰ τοῦτο αὐτὸς οὐκ ὄν, γεννητῆς δὲ αὐτοῦ· καὶ πρώτη οἷον γέννησις αὕτη· ὄν γὰρ τέλειον τῷ μηδὲν ζητεῖν μηδὲ ἔχειν μηδὲ δεῖσθαι οἷον ὑπερέρρη καὶ τὸ ὑπερπλήρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο·

<sup>61</sup> Vgl. VI7.15.19-20; V4.2.38-43; V4.1.5-15; VI9.2.44-47.

<sup>62</sup> Vgl. V2.1; III8.9, auch Costa, 1996, 362-363.

<sup>63</sup> Siehe Kap. 1.1, auch Halfwassen, 2004, 32-48.

Ursache des Seins notwendigerweise das Nicht-Sein. Die Ursache oder der Grund von etwas ist nicht die Sache selbst, sondern etwas, das von der Sache getrennt werden kann und ihr vorausgeht. Da die Ursache von A kein Teil von A sein kann, ist es offensichtlich absurd anzunehmen, dass die Ursache von A ein untrennbarer Teil von sich selbst ist, so dass A sein würde, bevor es überhaupt selbst ist. (s. Kap. 1.1; V4.2.1) Folglich muss B ein Nicht-A sein, sofern es die Ursache von A darstellt. Im Folgenden soll erörtert werden, wie die Negativität zu verstehen ist, die keine Privation darstellt, wie im Fall von „Schwarz ist eine Farbe, die nicht weiß ist“. Bei Plotin handelt es sich vielmehr um eine Negativität, die die potenziell unendliche Potenz enthält. So verhält es sich auch mit weißem Licht, das nicht rot, orange, gelb, grün usw. ist, sondern tatsächlich alle Arten von sichtbarem Licht umfasst.<sup>64</sup> Die Art von „Nicht“, die die Abwesenheit von Bestimmung bezeichnet, kann nur für Wesen im Allgemeinen verwendet werden. Sie eignet sich nicht zur Beschreibung der Beziehung zwischen dem Prinzip und Prinzipiat. Ein gutes Beispiel dafür ist der folgende Text:

Das Gedachte, indem es bei sich verharrt und nicht bedürftig ist wie das Sehende und Denkende - bedürftig nenne ich das Denkende nur im Vergleich mit Jenem - ist dennoch nicht gleichsam bewußtlos, sondern alle seine Inhalte sind in ihm und bei ihm, es vermag sich selber durchaus zu sondern und scheiden, es ist Leben in ihm und alle Dinge in ihm, es ist selbst sein *Sichselbstgewahren* (ἡ κατανόησις αὐτοῦ), gewissermaßen vermöge eines Selbstbewußtseins, es bedeutet ein Denken in immerwährendem Stillestehen, anders als beim Denken des Nus. (V4.2.14-20)<sup>65</sup>

Hier beschreibt Plotin die Undenkbarkeit des Einen mit einem besonderen Begriff des „Sichselbstgewahren“. Das Eine selbst ist undenkbar, im Gegensatz zum Mangel der Denkbarkeit, der impliziert, dass das Denkende des Gedachten bedürftig ist, um den Denkprozess zu verwirklichen. Es ist ganz und gar kein Bewusstloses, dem die Fähigkeit zur Wahrnehmung fehlt, wie z.B. Gras, Holz oder Felsen. Die Undenkbarkeit

---

<sup>64</sup> In ähnlicher Weise erläutert Gerson die Art und Weise, in der bei Plotin die Intelligiblen innerhalb des Guten existieren. Vgl. Gerson, 2014, 272. *“The Good is virtually all things including all that is intelligible. It is virtually all things roughly in the way that “white” light is virtually the spectrum.”*

<sup>65</sup> V4.2.14-20: Τὸ νοητὸν ἐφ’ ἑαυτοῦ μένον καὶ οὐκ ὄν ἐνδεές, ὡσπερ τὸ ὄρων καὶ τὸ νοοῦν – ἐνδεές δὲ λέγω τὸ νοοῦν ὡς πρὸς ἐκεῖνο – οὐκ ἔστιν οἷον ἀναίσθητον, ἀλλ’ ἔστιν αὐτοῦ πάντα ἐν αὐτῷ καὶ σὺν αὐτῷ, πάντα διακριτικὸν ἑαυτοῦ, ζωὴ ἐν αὐτῷ καὶ πάντα ἐν αὐτῷ, καὶ ἡ κατανόησις αὐτοῦ αὐτὸ οἰοεὶ συναισθήσει οὐσα ἐν στάσει αἰδίῳ καὶ νοήσει ἑτέρως ἢ κατὰ τὴν νοῦ νόησιν.

oder Transzendenz des Einen ist keine Negation in Hinsicht auf Privation, sondern eine ewige und absolute Denkbarkeit, die das Sichselbstgewahren bezeichnet. Es handelt sich um eine Art analoge Annäherung an das „Selbstbewusstsein“ (συναίσθησις), wobei gleichzeitig eine deutliche Differenzierung zu letzterem festzustellen ist. Die Art des absoluten Denkens entspringt dem inneren Einssein aller Dinge mit dem Einen. Somit kann das Eine als das Ursprüngliche nicht als rein privatives Nichts bezeichnet werden, sondern es werden alle Bestimmungen der Prinzipiate bei ihrer Rückkehr zum Ursprünglichen im Ursprung bewahrt. Das letzte Ursprüngliche, das Eine, ist demgemäß das Unendliche oder Allmächtige in der Macht.<sup>66</sup> Erst durch das Verständnis, dass das „Nicht“ zwischen dem Prinzip und den Prinzipiaten keine privative Negation darstellt, lässt sich Plotins transzendente Argumentation des Einen adäquat erfassen.<sup>67</sup> Diese Überlegungen bieten die Möglichkeit, die akademische Diskussion über diesen Text erneut zu überdenken. In der Regel haben einige Forscher diesen Text im Gegensatz zu anderen herausgegriffen und argumentiert, dass Plotin in diesem Text im Gegensatz zu seiner üblichen Lehre die Fähigkeit des Einen zur Selbsterkenntnis bejaht, ohne streng seinem eigenen Weg der negativen Theologie zu folgen.<sup>68</sup> Die obige Analyse ergibt, dass das „Sichselbstgewahren“ des Einen von Plotin jedoch nicht einfach in einer Weise gegeben wird, die seiner eigenen konsequenten Lehre von der Unaussagbarkeit des Einen widerspricht, sondern im Gegenteil, sie wird dem Einen durch die nicht-privative Negativität gegeben, welche die absolute innere In-Differenz zwischen dem Prinzip und den Prinzipiaten herstellt.

An anderen Textstellen erörtert Plotin die Unendlichkeit und Ursprünglichkeit dieser Nicht-Privation unter dem Begriff der „Potenz zu Allem (δύναμις πάντων)“.<sup>69</sup> Des Weiteren betont er die Nicht-Aktivität und Nicht-Privation dieser „Macht“.

---

<sup>66</sup> Vgl. V4.2.36-38.

<sup>67</sup> Auch Dangel befasst sich mit dem Zusammenhang zwischen den Begriffen der Negativität und der Überfülle. Vgl. Dangel, 2023, „*Das Nichts von allem, das das Eine in seiner absoluten Transzendenz ist, impliziert aber nicht, dass ihm etwas fehlen würde, sondern es ist das überseiende Nichts der absoluten Transzendenz selber, das die Fülle des Ganzen in der Weise einer eingefalteten Überfülle in sich trägt*“.

<sup>68</sup> Vgl. V1.7.12; auch Kremer, 1990, XXIX-XXXII. Für eine detailliertere Betrachtung sei auf das dritte Kapitel verwiesen.

<sup>69</sup> Zum Konzept von „δύναμις πάντων“ siehe den folgenden Text: III8.10.1, IV8.6.11, V1.7.10-11, V3.15. 35, V4.1.23-6, V4.2.38, VI9.5.36.

Indes, es hat die Dinge eben als nicht geschiedene in sich; sie waren erst auf der zweiten Stufe geschieden, durch die rationale Form nämlich; denn dort treten sie in die Verwirklichungen ein; Jenes aber ist erst die *Potenz zu Allem*. - Indes wie soll man sich die Art „Potenz“ im einzelnen vorstellen? Denn es kann nicht wie bei der Materie sein, die als potentiell angesprochen wird, weil sie alles in sich aufnimmt; denn sie ist lediglich erleidend. - Aber diese Art ist gerade entgegengesetzt dem Hervorbringen. (V3.15.32-37)<sup>70</sup>

Somit lässt sich festhalten, dass der Begriff „δύναμις πάντων“ im Kontext der plotinischen Philosophie auf Fähigkeiten im aktiven und hervorbringenden Sinne verweist. Und alle Dinge sind durch die „Potenz“ miteinander verbunden. *„Wohnt doch jedem Wesen inne ein Streben, das ihm Nachgeordnete hervorzubringen und sich zu entfalten, wie aus einem Samen von einem teillosen Ursprung aus fortzuschreiten zum Ziel der sinnlichen Erscheinung.“*<sup>71</sup> Innerhalb des Vermögensbegriffs lässt sich keine Trennung und Opposition schlechthin zwischen dem Prinzip und dem Prinzipiat feststellen. Diese Gegensätzlichkeit und Getrenntheit ist jedoch ebenfalls zu verneinen, da sie lediglich zur Sphäre der Prinzipiate im Allgemeinen gehört und nicht auf das Prinzip angewendet werden kann. Die absolute Unähnlichkeit zwischen den beiden wird durch einen relativen Unterschied im Grad oder in der Intensität ersetzt. Letztlich sind die beiden in sich selbst undifferenziert. Der Gegensatz zwischen Bestimmung und Bestimmungslosigkeit, der durch das privative „Nichts“ verursacht wird, wird schließlich zugunsten der In-Differenzierung aufgehoben. Dies impliziert die Ununterscheidbarkeit zwischen dem Prinzip und dem Prinzipiat sowie die Ununterscheidbarkeit zwischen dem Einen und dem Nus. *„Durch welche plötzliche Intuition soll man da dieses Dinges habhaft werden, welches das Wesen des Geistes eben überschreitet? Durch das in uns, das ihm gleicht. Denn ein Etwas von ihm weilt auch bei uns; ja, es gibt kein Ding, bei dem es nicht ist, soweit sie an ihm teilzuhaben vermögen. Denn gleichviel, wo man beim überall Gegenwärtigen das zu seiner*

---

<sup>70</sup> V3.15.32-37: Ἄλλ' ἄρα οὕτως εἶχεν ὡς μὴ διακεκριμένα· τὰ δ' ἐν τῷ δευτέρῳ διεκέκριτο τῷ λόγῳ. Ἐνέργεια γὰρ ἤδη· τὸ δὲ δύναμις πάντων. Ἀλλὰ τίς ὁ τρόπος τῆς δυνάμεως; Οὐ γὰρ ὡς ἡ ὕλη δυνάμει λέγεται, ὅτι δέχεται· πάσχει γάρ· ἀλλ' οὗτος ἀντιτεταγμένως τῷ ποιεῖν. Πῶς οὖν ποιεῖ ἃ μὴ ἔχει; Οὐ γὰρ ὡς ἔτυχε· μηδ' ἐνθυμηθεῖς ὃ ποιήσει, ποιήσει ὁμως.

<sup>71</sup> IV8.6.6-11.

*Aufnahme Fähige aufstellt, man nimmt es von der Stelle auf.“<sup>72</sup> Unter dieser Omnipräsenz des Einen wird die Transzendenz des Prinzips in Bezug auf das Prinzipiat letztlich als eine Immanenz verstanden, die dem Ursprünglichen immanent ist. Diese Gleichheit/Ähnlichkeit stellt auch die Prämisse der Henosis und der Zweck der Selbstzuwendung der Seele dar. „So ist das vollkommenste Schöne, das es im Bereich des Sinnlichen gibt (der Kosmos), eine Offenbarung des vollendeten Guten im geistigen Reich, seiner Kraft und seiner Güte; verbunden ist auf ewig die gesamte Wirklichkeit, das geistig und das sinnlich Seiende, das Geistige, das aus eigener Kraft ist, und das Sinnliche, das unvergängliches Sein gewonnen hat durch Teilhabe an Jenem, indem es nach Vermögen das geistige Sein nachahmt.“<sup>73</sup> Die Lehre Plotins, insbesondere seine ethische Praxis der Seelenführung, ist durch ein metaphysisches Konzept der „Negativität“ geprägt. Dieses Konzept bestimmt den Leitfaden der Psychagogie Plotins: Die Seele kann sich ihrem eigenen Wesen nur nähern oder sich mit ihm vereinen, indem sie sich an sich selbst wendet, an das wahre Selbst im Inneren. Auf der tiefsten Ebene können die Metaphysik und die Seelenführung bei Plotin nicht voneinander getrennt werden. Sie sind nicht unabhängig voneinander, sondern stehen zueinander in einem Abhängigkeitsverhältnis. Eine Seelenführung, die lediglich die Erfahrung der Seelenwendung beschreibt, sowie eine systematische Metaphysik, die lediglich die Ordnung des Seins im Universum zu erklären sucht, existieren demnach nicht. Die Argumentation für die metaphysische Abhängigkeit aller Dinge von Einem führt unweigerlich zu dem Ergebnis, dass das Eine in allen Dingen innewohnt, was wiederum die Voraussetzungen für die Selbstzuwendung der Seele und die Henosis garantiert.*

Im vorangegangenen Kapitel wurden zwei der wesentlichen Merkmale der Henosis dargelegt: der passive Einsseinsprozess des Nus sowie die Verschiebung von der externen zur internen Perspektive. Die objektorientierte Perspektive des Nus auf das Eine muss in eine Perspektive umgewandelt werden, in der das Denkende und das Gedachte ein und dasselbe sind. Erst in dieser Perspektivenverschiebung kann die ethisch-praktische Dimension Plotins begründet werden, d.h. die Hinwendung der

---

<sup>72</sup> III8.9.22-26.

<sup>73</sup> IV8.6.23-28.

Seele zu ihrem wahren Selbst oder die Selbsttranszendenz des Nus kann realisiert werden. Die metaphysische Prämisse dieser Selbstzuwendung oder Henosis ist die These,<sup>74</sup> dass „das Eine überall und nirgends existiert (πανταχοῦ ὄντος καὶ οὐδαμοῦ)“. Die zentrale Bedeutung des Monismus Plotins manifestiert sich in der These, dass die absolute Transzendenz des Prinzips letztlich auf der absoluten immanenten Indifferenz zwischen dem Prinzip und den Prinzipiaten beruht. Die vorliegende Studie basiert auf dieser These, welche auch in den folgenden Kapiteln behandelt wird.

### 1.5 Zusammenfassung

In der Zusammenfassung lässt sich festhalten, dass der Versuch unternommen wird, die Gesetzmäßigkeit von Plotins Monismus aufgrund des inhärenten Dilemmas des Monismus im Neuplatonismus zu rechtfertigen. Es lässt sich sagen, dass das Dilemma des Monismus in der inhärenten Paradoxie des Einen wurzelt, das sowohl als absolute Unaussprechlichkeit als auch als universelle Einheit gesehen wird, wobei genau diese beiden Ansprüche im Widerspruch zueinander stehen. Die Paradoxie ergibt sich jedoch nicht aus dem plotinschen System selbst, sondern aus dem späten Neuplatonismus und einer Methodologie, die in der Philosophiegeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts verstärkt zum Tragen kam und eine gründliche Systematisierung oder einen Reduktionismus des plotinschen Denkens betonte, so dass die Idee des Einen bei Plotin nicht als selbstverständlich vorausgesetzt werden durfte. Infolgedessen wandelte sich Plotins Denken allmählich von einem absoluten Monismus zu einer „Pyramide des Seins“, die eine hierarchische Ordnung betont. Diese systematische Pyramide des Seins schließt jedoch ein Paradoxon ein. Bei der letztendlichen Reduktion auf den unbestimmbaren Ursprung bedarf es eines Reduktionsverfahrens einer ursächlichen Bestimmung oder einer Gabe. Daraus entsteht die Folgerung, dass wir uns in dem Maße, in dem wir dem Einen näherkommen, auch weiter von ihm entfernen. In Anbetracht des

---

<sup>74</sup> Vgl. *ET*. Prop. 98.

dargelegten Paradoxons wurde der Versuch unternommen, die „Pyramide des Seins“ durch das Modell der „konzentrischen Kreise“ zu ersetzen. Der erste Ansatz basiert auf dem Verständnis der Indifferenz des Einen mit allen Dingen, oder der Lehre, dass „alles im Einen immaniert“. An einigen zentralen Textstellen lässt sich feststellen, dass Plotin tatsächlich kein systematischer Metaphysiker war. Die systematischen Bemühungen und die Gesetzmäßigkeit der Henologie müssen in erster Linie von der Einung abhängen, welche eine besondere Erfahrung oder Einsicht des Einen darstellt. Diese Henosis ist keineswegs ein aktiver Bezug auf das Eine, eine Prädizierung oder eine Vereinigung mit ihm, nach der „wir“ als vergängliche Wesen streben, sondern ein Prozess, bei dem wir vom Einen geeint werden. Die Henosis stellt die Erhebung des Nus über seinem Selbst und die eigene Offenbarung und absolute Identität des Einen dar. Die Passivierung der Henosis führt zudem zu einer weiteren wesentlichen Dimension, die der Begriff impliziert, nämlich der Verschiebung von der externen zur internen Perspektive. Die Lehre von der Henosis erlaubt uns, ein tiefes Paradox der neuplatonischen Philosophie zu verstehen: Die absolute Transzendenz des Ursprünglichen ist letztlich auf die absolute immanente In-Differenz zwischen dem Prinzip und Prinzipat zurückzuführen. Erst durch dieses Paradox ist die Gesetzmäßigkeit des plotinschen absoluten Monismus und der Henologie eigentlich zu verstehen.

## **1.6 Ziel und Kapiteleinteilung**

Die vorliegende Untersuchung verfolgt das Ziel, ausgehend von der Henosis, der grundlegenden Erfahrung des plotinschen Systems, die plotinische Position des absoluten Monismus zu verteidigen. Dies erfolgt in den kommenden Kapiteln. Die Argumentation basiert folglich nicht auf einer reduktionistischen oder existenziellen Grundlegung, sondern vielmehr auf einer Diskussion über die immanente Beziehung zwischen dem Nus und dem Einen. Eine derartige Erklärung durchbricht die Grenzen des traditionellen reduktionistischen Rahmens, indem sie Plotins inhärenten Monismus

statt der „Pyramide des Seins“ betont. Der hier vorgestellte Ansatz führt zudem aus, dass das Eine als transzendentes „Nichts“ gleichzeitig als Ursache in der Kausalkette fungieren und somit als treibende Kraft der Emanation wirken muss. Das von Halfwassen als „Paradox des absoluten Ursprungs“ bezeichnete Paradoxon konzentriert sich auf das Paradoxon zwischen der Unbestimmbarkeit des Einen und dem verursachenden Ursprung.<sup>75</sup> Wie bereits in der Einleitung erläutert wurde, bildet der Konflikt zwischen diesen beiden Aspekten den entscheidenden Faktor für die Unfähigkeit aller metaphysisch begründeten systematischen Perspektiven, die Philosophie Plotins präzise und konsistent zu interpretieren. Der Schlüssel zur Lösung dieses Konflikts liegt in einer Veränderung der Perspektive bei der Untersuchung von Plotins Lehre. Anstatt einer rein systematischen, kosmologischen und auf die Emanationslehre zielenden Perspektive sollte die Hinwendung der individuellen Seele zu ihrem eigenen Ursprung in den Mittelpunkt gerückt werden. In Plotins Philosophie findet sich keine rein kosmogonische Lehre. Demnach existieren die ontologische Schöpfung und Emanation lediglich in der Selbstzuwendung der Seele sowie im Prozess ihrer Einigung. Die Hinwendung der Seele zu ihrem „wahren Selbst“ und ihrem eigenen Ursprung kann nur erfolgen, wenn die Seele oder der Nus sich selbst als Abhängigkeit oder Schöpfung des Ursprünglichen begreift. Die kausale Verbindung zwischen dem Prinzip und seinem Prinzipiat kann folglich nur durch die Selbstzuwendung in der Seele sowie das Einswerden des Nus erfolgen.

Im zweiten Kapitel erfolgt eine Argumentation für Plotins Monismus, wobei der Fokus auf dem Thema der Erzeugung und Selbsterkenntnis des Nus liegt. Im Folgenden soll die In-Differenz zwischen dem Nus und dem Einen aus der Perspektive des Nus einer neuerlichen Untersuchung unterzogen werden. Das Ziel dieser Untersuchung ist es, Plotins Denken anhand des Kerntextes V3 besser zu verstehen. Im vorliegenden Kapitel ist Plotins Kritik an der Widerlegung des Skeptikers hinsichtlich der Selbsterkenntnis einer präzisen Erörterung zu unterziehen. In seiner Argumentation unterscheidet Plotin zwischen zwei Arten der Selbsterkenntnis und gelangt zu dem

---

<sup>75</sup> Vgl. Halfwassen, 2004, 42; 57ff. auch Halfwassen, 1992, 98-114.

Schluss, dass Selbsterkenntnis lediglich in einem „holistischen Modell“ möglich ist. Des Weiteren ist auch das Erbe der aristotelischen Nuslehre zu verdeutlichen. Die Anlehnung an die Unterscheidung zwischen „reinem Nus“ und „Nus in der Seele“ stützt sich auf den Wirklichkeitsbegriff von Aristoteles, um die Notwendigkeit der Selbsterkenntnis des reinen Nus zu demonstrieren. Auf Basis der dargelegten Schlussfolgerungen erfolgt eine Erörterung der In-Differenz des Nus in Bezug auf seinen Ursprung, das Eine. Dies bildet die Grundlage für die Möglichkeit von Selbsterkenntnis. Somit kann die Hinwendung zum Einen auch als eine Hinwendung zum Nus selbst betrachtet werden. Insofern kehrt der Text zur allgemeinen Voraussetzung von Plotins Metaphysik zurück, der sogenannten „Indifferenzthese“. Diese These impliziert, dass die Beziehung zwischen dem Nus und dem Einen nur im Zusammenspiel von Ursprünglichkeit (Emanationslehre) und Unaussprechlichkeit (Negative Theologie) des Einen nachgewiesen werden kann.

Im dritten Kapitel erfolgt eine Fortsetzung der Diskussion der Nuslehre in V3 aus der Perspektive des Einen sowie der Verwirklichung seines Wesens. Im Fokus steht dabei die These, wie das Eine den Nus durch Zurückwendung erzeugt. In diesem Kapitel wird Plotins Lehre der Hinwendung des Nus zum Einen erörtert, welche die Entstehung des Nus aus dem Einen thematisiert. Durch die Unterscheidung von zweifältigem Denken und zweifältiger Wirklichkeit stellt Plotin seinen Grundbegriff „Vermittler“ heraus, bzw. den Urakt des Nus, die Wirklichkeit (vom Einen) aus dem Wesen und die potentielle Einheit vom Einen und Nus in Hypostasis. Aufgrund der Verwendung solcher Begriffe als Vermittler entwickelt Plotin eine Hierarchie, die vom Einen über das Viele führt. Die Nuslehre Plotins basiert auf einer Analyse des Begriffs „Vermittler“. Dies führt zu einer Rückführung der Nuslehre auf eine metaphysische Voraussetzung. Die Konzeption der Ursache wird auf zweifache Weise verwendet, aus der wir eine neue Funktion der Kausalität erfassen können. Die wahre Ursache kann nicht als Grund, sondern muss als Ur/Un-Grund ( $\tau\acute{o} \pi\rho\acute{o} \acute{\alpha}\rho\chi\eta\tilde{\iota}\varsigma$ ) begriffen werden. Diese neue Funktion der Kausalität kann als typischer Ausdruck seiner negativen Theologie bezeichnet werden. Der vorliegende Beitrag zeigt auf, dass die Emanationslehre Plotins und die aristotelische Teleologie in einem tiefen Widerspruch zueinanderstehen.

Im vierten Kapitel erfolgt eine Untersuchung der Verbindung zwischen dem Einen und dem Nus in Bezug auf die Frage nach der Willensfreiheit. Dabei wird ein zentrales Dilemma dieser Studie in einer ähnlich deformierten Form aufgefunden gemacht. Die *Indifferenzthese* und das *nicht-reduktionistische Denken* dienen dabei als Instrumente zur Auflösung der Paradoxien von Freiheit und Notwendigkeit, die der Emanationslehre von VI8 innewohnen. In *Enn.* VI8 unterscheidet Plotin zwei Arten von Freiheit: die menschliche Freiheit, die auf der intellektuellen Tätigkeit der Seele beruht und deren Modell der aristotelischen Handlungstheorie und Teleologie untergeordnet ist, und die *absolute Freiheit* des Einen, die Plotin zuerst entwickelt. In diesem Beitrag wird die dreifache Grundlage dieses absoluten Freiheitsbegriffs erläutert. Erstens beruht er auf der absoluten Unaussprechlichkeit des Einen, und die negative Theologie ersetzt die aristotelische Zweckursache durch das absolute unaussprechliche Eine, dessen Freiheit einzigartig und transzendent ist. Zweitens kritisiert Plotin den auf dem Sein basierenden Aseitätsbegriff. Danach hat die Tätigkeit des Einen Vorrang vor seinem Sein, und nur der auf der Tätigkeit beruhende Aseitätsbegriff gehört zum Einen. Drittens ist diese Tätigkeit die freiwillige, selbstliebende Tätigkeit des Willens, und dieses Prinzip des Vorrangs der Tätigkeit oder des Lebens inspiriert einen neuen, nicht-rationalen Begriff des Willens. Auf dieser dreifachen Grundlage löst er das Dilemma von Notwendigkeit und Freiheit in der Emanationslehre. Das Eine erschafft alles in einer einzigen absoluten Freiheit. Es ist jedoch nicht Willkür und Grundlosigkeit, die dem christlichen Begriff des göttlichen Willens innewohnen, sondern er beruht auf der unveränderlichen, vollkommenen und absoluten Kraft des Guten selbst, so dass Plotin in der Lage ist, ein oberflächliches Gleichgewicht zwischen der einfachen Notwendigkeit des Einen und der absoluten willkürlichen Freiheit zu halten. Ebenso findet Plotin ein Gleichgewicht zwischen der Teleologie des *Timaios* und dem christlichen Voluntarismus.

Im fünften Kapitel wird die Diskussion über VI8 fortgesetzt, wobei die Betrachtung der Überkausalität und Kausalität des Einen durch Plotin und Proklos im Mittelpunkt steht. Dies erfolgt unter besonderer Berücksichtigung des Konzepts der „Selbstverursachung“. Die *In-Differenzthese* erlaubt die Schlussfolgerung, dass Plotin

eine einzigartige Lehre vertritt, der gemäß das absolut selbstbezugslose, unverursachte Eine mit dem selbstverursachenden Einen, das sich selbst erschafft, undifferenziert ist. Diese In-Differenzierung spielt eine grundlegende Rolle bei der Aufrechterhaltung seiner monistischen Systemstruktur. In den Propositionen 40-51 der *Elementatio Theologica* zeigt Proklos jedoch eine Störung des scheinbaren Gleichgewichts auf, die in dieser In-Differenzierung auf der Grundlage der absoluten Einfachheit des Einen und in Plotins Selbstverursachungsbegriff enthalten ist. Einerseits manifestiert sich in seiner Argumentation eine rigorosere Umsetzung der von Plotin stammenden Konzepte der Getrenntheit und Transzendenz des Einen, andererseits bringt er im Prozess der Abweichung und Radikalisierung von Plotin unbewusst die *In-Differenzthese* sowie den plotinischen Monismus an den Rand des Bruchs.

## 2 Das Problem der Selbsterkenntnis und die Argumentstrategie in

### Enneade V3

Denn damit daß er sich in sein eignes Selbst hineinwendet, wendet er sich zu seinem Ursprung.

(*Enn.* VI9.2.35-36)

Wer aber sich selbst kennt, der weiß auch, woher er stammt.

(*Enn.* VI9.7.33-34)

#### 2.1 Fragestellung

Die Frage nach der Selbsterkenntnis hat in der Philosophiegeschichte seit Descartes „cogito“ zweifellos einen wichtigen Platz eingenommen, ferner ist die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Absoluten (Gott) und dem Cogito auch eine grundlegende Frage für die neuzeitliche Philosophie. Bei der Verfolgung dieser philosophiegeschichtlichen Grundfrage, die sich in der deutschen Philosophie vervollkommnete, haben wir sie jedoch seltener im Kontext der antiken Philosophie untersucht, wo sie von den griechischen Skeptikern, Augustin, dem Neuplatonismus und Aristoteles immer wieder ausgearbeitet wurde und deren jeweilige Systeme zu bestimmten Schlüsselmomenten entscheidend beeinflusst hat.<sup>76</sup> In diesem Beitrag wird versucht, sich dem Thema aus einer neuplatonischen Perspektive zu nähern, indem relevante Texte aus Plotins *Enneaden* durchgearbeitet werden, um seine Analyse der inneren Struktur des Nus (Vernunft) zu verdeutlichen und auf der Grundlage dieser Analyse Plotins grundlegende Aussagen über die Beziehung zwischen dem Nus und dem Einen (Absoluten) zu machen sowie die Unterschiede zwischen seiner Analyse und derjenigen späterer Philosophen zum Thema Selbsterkenntnis aufzuzeigen. Der Unterschied zwischen seiner Analyse und derjenigen späterer Philosophen zum Thema

---

<sup>76</sup> Vgl. Horn, 2003, 57-89; Brachtendorf, 2003, 90-123.

„Selbsterkenntnis“ wird aufgezeigt. Im Gegensatz zur Struktur des „Cogito“ und der Selbstreflexion betont Plotin vor allem, dass alle Akte der Selbstreflexion in einer Beziehung des sich selbst Erkennenden zu sich selbst begründet sein müssen, und dass die Struktur des „Cogito“ daher nicht von Natur aus selbstgenügsam ist. Die Problematik der Selbsterkenntnis ist nach Plotin nur sekundär; sie ist nur im Lichte einer Hinwendung zum Einen sinnvoll.

Erstens: Hält Plotin Selbsterkenntnis des Nus für möglich? Die Antwort lautet zweifelsohne ja. In Plotins Spätwerk V3 schreibt er dem Nus ohne Zweifel Selbsterkenntnis zu: *„Es wäre völlig sinnlos, wenn wir auch noetische Reflexion über sich selbst abschaffen würden, wodurch der Nus Wissen über andere Dinge hätte, ohne Wissen und Erkenntnis über sich selbst zu haben.“*<sup>77</sup> Wie erkennt sich der Nus also selbst? Die Antwort auf diese Frage ist nicht so eindeutig. Eine große Verwirrung über das Thema wird in V3 wiederholt zur Schau gestellt. *„Kennt es (Nus) den Inhalt des Gedachten (d.h. die Ideen) in gleicher Weise wie sich selbst? ...Wenn das Denken dasselbe ist wie das, was gedacht wird, wie denkt dann das Denkende über sich selbst?“*<sup>78</sup> In diesem Zustand der Gewissheit und der Verwirrung präsentiert die Sammlung von *Enn.* V3 das Ergebnis dieser Suche, eine sehr wichtige und recht eigenständige späte Abhandlung, die fast vollständig Plotins Analyse der Struktur des Nus enthält, die nicht nur einige der zentralen Themen der früheren Aufsätze übernimmt, sondern auch einen der vollständigsten und wahrscheinlich letzten Versuche darstellt, sie in einem einzigen metaphysischen System zu integrieren.<sup>79</sup>

Der herkömmlichen Auslegung gemäß ist V3 in zwei Teile gegliedert, die Abschnitte 1-9 und 10-17. Dies ergibt sich auch aus Porphyrios' Formulierung des Titels von V3, den er als *„Über die erkennenden Wesenheiten und das Jenseitige“* (*περὶ*

---

<sup>77</sup> V3.1.17-20.

<sup>78</sup> V3.1.26, auch vgl. V3.5.27.

<sup>79</sup> Nach der sorgfältigen Untersuchung der Reihenfolge von Plotins Schriften durch seinen Schüler Porphyrios wird deutlich, dass die späten Traktate in den 54 Schriften der *Enneaden*, insbesondere V3, Traktat 49, Plotins letztes vollständiges Werk zur Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Nus und dem Einen darstellen. Die übrigen späten Traktate behandeln entweder Nebenthemen oder sind kurze, unvollendete Traktate zu Hauptthemen (z.B. Traktat 54). Armstrong hingegen sieht im 53. Traktat Plotins den „am weitesten entwickelten“ (most fully developed) Traktat über die Natur des Menschen und des Denkens.

τῶν γνωριστικῶν ὑποστάσεων καὶ τοῦ ἐπέκεινα) bezeichnet. Der erste erörtert die Frage der „Selbsterkenntnis“ des Nus, während der zweite die daraus resultierende Verbindung zwischen dem Einen und dem Nus behandelt, insbesondere wie der Nus das Eine selbst durch sein eigenes Wissen zu begreifen vermag.<sup>80</sup> Interessant ist die große Anzahl von Forschungen, die sich auf die erste Hälfte konzentrieren und die wichtigere zweite Hälfte vernachlässigen.<sup>81</sup> Z.B. konzentriert Christoph Horn sich weniger auf die Einheit zwischen dem reinen Nus und dem Einen, sondern vielmehr auf Plotins Widerlegung der skeptischen Ablehnung der Selbsterkenntnis.<sup>82</sup> Diese Widerlegung bildet für die meisten Forscher den grundlegenden Rahmen für die Erörterung der Selbsterkenntnis des Nus. Nach Plotin jedoch ist diese Widerlegung im Wesentlichen nur eine notwendige Folge der inhärenten Ununterscheidbarkeit vom Nus und dem Einen sowie der Kohärenz zwischen der noetischen Hinwendung nach oben und der Hinwendung nach innen - ein Thema, das in der zweiten Hälfte von V3 behandelt wird.<sup>83</sup> In diesem Beitrag werden wir zeigen, dass diese Widerlegung nur dann verständlich ist, wenn sie sich auf die Abschnitte 10-17 bzw. einen umfassenderen metaphysischen Rahmen stützt, und dass die Frage nach der so genannten „Selbsterkenntnis“ sinnvoll ist.

Im Folgenden fassen wir diese beiden Abschnitte kurz zusammen. Plotins grundlegende Leistung in den Abschnitten 1-9 besteht darin, die Bedingungen zu klären, unter denen der Nus zur Selbsterkenntnis gelangen kann. Er argumentiert, dass es zwei mögliche Arten der Selbsterkenntnis gibt, und zwar zwei verschiedene Muster des Erkennens, eines, in dem der Erkennende sich selbst in einer Weise kennt, dass ein Teil einen anderen Teil kennt (d.h., dass der Selbsterkennende ein Kompositum ist), und das andere, in dem der Erkennende sich selbst als ein Ganzes kennt (d.h., dass der Selbsterkennende ein Nicht-Kompositum ist).

Für die erste zieht er eine Analogie zwischen dieser Art des Erkennens und der

---

<sup>80</sup> Beierwaltes, 2001, 85.

<sup>81</sup> Weitere repräsentativen Arbeiten: Emilsson, 2007, Gerson, 1998 und Horn, 2003.

<sup>82</sup> Vgl. V3.1-9.

<sup>83</sup> Vgl. Horn, 2003, 80. Horn stellt dies nur in der Schlussfolgerung seines Artikels fest und erläutert es nicht näher.

sinnlichen Wahrnehmung. Bei der Wahrnehmung (sowohl innere als auch äußere) kennt der Erkennende das Objekt, das extern zu ihm ist, während die Selbsterkenntnis kein Erkennen vom „Anderen“ ist, sondern von „sich selbst“ ist. Dieses Muster des Erkennens „mit einem Stück von sich ein anderes Stück von sich“ (ἄλλω μέρει ἑαυτοῦ ἄλλο μέρος αὐτοῦ) ist daher wesentlich unfähig zur Selbsterkenntnis. Das liegt daran, dass in diesem Muster der Erkennende nicht gleichzeitig der Erkannte sein kann;<sup>84</sup> die beiden sind zwei gegensätzliche „Stücke“, und selbst wenn es ein Erkennen von sich selbst gibt, ist es nur ein Erkennen von sich selbst als Erkanntem, nicht als „Erkennendem“ und „Erkanntem“ im Ganzen (οὐ πάντα οὐδὲ ὅλον γινώσεται ἑαυτόν). Wenn das Ganze erkannt werden soll, dann muss ein anderer Erkennender wieder vorausgesetzt werden, um das „Ganze“ zu erfassen, so dass man zu einem *Regress ad infinitum* kommt (V3.5). Aber wegen der absoluten Notwendigkeit der Selbsterkenntnis für die Tätigkeit des Nus muss diese Erkenntnis dann dem zweiten Muster zugeschrieben werden. Die Kritik an dem ersten Muster der Selbsterkenntnis ist nicht genuin von Plotin, sondern wurde von den spätgriechischen Skeptikern (z.B. Sextus Empiricus<sup>85</sup>) übernommen. Was sich von den Skeptikern unterscheidet, ist Plotins Klarstellung des zweiten Modells der Selbsterkenntnis und der Struktur zwischen dem Nus und Einen.

Gegen das zweite Modell argumentiert auch Sextus Empiricus, dass dieses holistische Modell weiterhin eine Aporie bringt. Das holistische Modell impliziert nämlich, dass der Nus nicht innerlich in zwei Teile, den Erkennenden und Erkannten, aufgeteilt werden kann. Wenn der Erkennende vollständig als Erkennender fungiert, kann er nicht gleichzeitig der Erkannte sein, da sonst das Gesetz des Widerspruchs verletzt würde und der Erkennende selbst zum Erkannten würde (d.h.  $X=-X$ ), und umgekehrt. Diese Widerlegung scheint berechtigt, beruht aber im Wesentlichen auf zwei Prämissen: Erstens definieren die Skeptiker den Akt des „Denkens oder Erkennens“ als eindeutig (univok). Zweitens müssen die beiden Elemente des Erkennens dem Gesetz des Widerspruchs entsprechen, sodass  $X$  nicht gleichzeitig  $-X$

<sup>84</sup> V3.5.6-7, Διαφέρει γὰρ οὐδὲν τὸ ὁρῶν πρὸς τὸ ὁρώμενον.

<sup>85</sup> Vgl. Sextus Empiricus, *Adv. math.* VII. 310-13.

sein kann. Es zeigt sich, dass Plotin beide Prämissen geändert hat, im Gegensatz zum Skeptiker hat er die Möglichkeit der Selbsterkenntnis in diesem holistischen Modell nicht vollständig geleugnet, sondern er bejaht vielmehr, dass der Nus in diesem Modell letztlich ein „wahres Selbst“ als Ganzes erfasst. Es ist ein Denkprozess, der dem Unterschied vorausgeht (πρὶν μερίσαι),<sup>86</sup> der sich nicht nur als das „Erkannte“ (d.h. als ein sich selbst gegenüberstehender Teil), sondern auch als das „Erkennende“ kennt. Wie soll dieses Erkennen vom „wahren Selbst“ dann weiter dargestellt werden? Wie kann man die Vielfältigkeit des Denkens und Erkennens verstehen? Wie lässt sich dieser Verstoß gegen das Gesetz des Widerspruchs rechtfertigen? Im Folgenden werden wir uns mit den genannten Fragestellungen auseinandersetzen. Zunächst wird der Versuch unternommen, die konventionellen Interpretationen der Forschungsgeschichte des Themas zu überprüfen und festzustellen, inwiefern sich die vorliegende Studie von diesen konventionellen Interpretationen unterscheidet.

In ähnlicher Weise fasst Horn das Denken Plotins auch in zwei Modellen zusammen: dem mereologischen Modell (Teil erkennt Teil) und dem holistischen Modell (Ganzes erkennt Ganzes), und er leitet daraus ab, dass Plotin in beiden Modellen eine entsprechende Problematik findet.<sup>87</sup> Das heißt, der Nus kann sich weder so kennen, dass der Teil den Teil kennt, noch so, dass das Ganze sich selbst als Ganzes erkennt. Das zentrale Problem liegt darin, dass in beiden Modellen das „Andere“ eingeführt wird und das „Erkennen“ im Sinn von Selbsterkenntnis immer als eine Tätigkeit, in der ein Denkendes das Gedachte als das Andere erfasst, verstanden wird. Horn fasst dies als zentralen Punkt zusammen, der in Sextus Empiricus' Kritik an der Selbsterkenntnis im Mittelpunkt steht. Horn argumentiert, dass zentral für Plotins Lehre von der Selbsterkenntnis seine Begründung der Selbsterkenntnis in der Einfachheit (d.h. einer strikten Einheit<sup>88</sup>) liegt, die der Unterscheidung zwischen dem Denkenden und dem

---

<sup>86</sup> Vgl. V3.5.20, wo Plotin, nachdem er die Absurdität des mereologischen Modells, bei dem das Selbst als seine Teile zu erkennen ist, erörtert hat, direkt zu diesem vor-differenzierten holistischen Modell übergeht, bei dem der Nus sich selbst auf ganzheitliche Weise denkt. Allerdings ist wichtig zu wissen, dass sich dieses prädiskursive Denken immer noch wesentlich von reiner Einheit unterscheidet. Es ist der Vermittler zwischen den Vielen und dem Einen.

<sup>87</sup> Vgl. Horn, 2003, 70-81.

<sup>88</sup> Vgl. Horn, 2003, 78.

Gedanken vorausgeht, und dass Selbsterkenntnis nicht auftreten kann, sobald es einen intentionalen Modus oder eine Vielheit „Denkender-Gedanken“ gibt. Nach seiner Interpretation ist Plotins einziger Ansatz für die Leugnung der Selbsterkenntnis bei dem Skeptiker, die Selbsterkenntnis auf die Einfachheit (Bezuglosigkeit) zu reduzieren; stattdessen ist weder das mereologische Modell noch das holistische Modell gültig, und beide führen zu den Ergebnissen, die der Skeptiker kritisiert. Darüber hinaus wird abgeleitet, dass sich diese absolute Selbsterkenntnis im Wesentlichen auf Selbsterkenntnis des Einen bezieht, die den theoretischen Hintergrund bildet, vor dem das Eine „gleichsam“ über Selbstreflexion verfügt.

Diese Untersuchung ist mit den obigen Schlussfolgerungen nicht einverstanden, erstens, weil Horn, ebenso wie die Skeptiker, argumentiert, dass Plotin die Denkweise tatsächlich noch ablehnt, dass der Nus sich selbst als Ganzes kennt, und zweitens, weil dies zu einer neuen Denkweise führen würde, nämlich, dass man sich selbst kennt. Das vorliegende Kapitel soll somit darstellen, dass Plotin im Wesentlichen mit dem zweiten Modell übereinstimmt, nämlich damit, dass der absolute Nus sich selbst als Ganzes erkennen kann. Jedoch ist die „Teil-Ganzes-Relation“ nicht im herkömmlichen mereologischen Sinne zu verstehen. Plotin setzt also Selbsterkenntnis nicht mit reiner Einheit gleich, und die Selbsterkenntnis des Nus ist in seiner Diskussion immer nur Einheit des Ganzen, nicht das absolute Eine. (Auch wenn wir im folgenden Paragraphen noch für die In-Differenzierung zwischen dem Nus und Einen argumentieren werden, besteht diese Indifferenz nicht aus der Perspektive des Nus, sondern aus der Perspektive des Einen.) Die Selbsterkenntnis, die das Eine zu haben „scheint“ (wenn eine solche Behauptung möglich oder nur in einem analogen Sinne möglich ist), ist nicht identisch mit der Selbsterkenntnis des reinen Nus. Letztere gehört nämlich zur Wirklichkeit aus dem Einen, während erstere die innewohnende Wirklichkeit des Einen ist. Die Forscher A.C. Lloyd und Gerson konzentrieren sich beispielsweise auf die Unterscheidung zwischen dem ursprünglichen Nus und dem Nus als Objekt des Denkens dieses ursprünglichen Nus. Dabei wird die Aktivität des Ersteren als Verwirklichung des Letzteren verstanden, wobei beide nicht miteinander verwechselt werden. Unsere Interpretation steht näher an den Auffassungen von Gerson oder Emilsson, die Plotins

Sichtweise dem zweiten Modell zuordnen, als an der stärkeren und umfassenden Ablehnung beider Modelle.<sup>89</sup> Darüber hinaus sind wir ganz und gar mit dem Versuch dieser Interpretation einverstanden, in der ein neues Modell der Selbsterkenntnis hinter dem diskursiven Modell des Denkens (d.h. dem Modell der Unterscheidung zwischen dem Denkenden vom Gedanken) zu finden ist. Diese Interpretationstendenz stammt auch von Beierwaltes, der betont, dass die Grundintention von V3 darin besteht, dass Plotin eine Transformation der Selbsterkenntnis von einem allgemeinen diskursiven Denken zu einem reinen Sinn des Denkens will. Er argumentiert, dass die radikale Ablehnung der Selbsterkenntnis bei dem Skeptiker auf der Beschränkung des Denkens auf ein „diskursiv fortschreitendes Denken“ beruht.<sup>90</sup> Wenn die Selbsterkenntnis nur unter diesem Gesichtspunkt zu diskutieren wäre, würde sie in das Paradoxon eines unendlichen Regresses verfallen, wie es von Skeptikern beschrieben wird, was zugleich einem ständigen Prozess der Selbstunterscheidung (μερισμὸς ἑαυτοῦ) entspricht. Dabei würde im Erkennenden stets ein neues Verhältnis von „Erkennendem und Erkanntem“ entstehen. Im Gegensatz dazu betont Plotin ein holistisches Modell, in dem „Erkennendes-Erkanntes“ untrennbar sind. Er hebt die Terminologie des „alles zugleich“ (ὁμοῦ πάντα) als Grundstruktur des Nus hervor, was dem diskursiven Denken, das im Modus von „eines nach dem anderen“ (ἄλλο καὶ ἄλλο) operiert, entgegengesetzt ist. Dieses „holistische Modell“ besteht darin, das Selbst sowohl als Wissendes als auch als Gewusstes in einer undifferenzierten Einheit („In-Differentes“) zu begreifen. Damit wird das „Selbst“ in der Selbsterkenntnis von seiner Andersheit befreit und verbleibt als reines, wahres Selbst.

## **2.2 Plotins Übernahme und Entwicklung von Aristoteles' Nusbegriff in der Frage der „Selbsterkenntnis“**

Um diese Fragen gründlich zu verstehen, ist es zunächst erforderlich, Plotins

---

<sup>89</sup> Vgl. Gerson, 2014, 269.

<sup>90</sup> Beierwaltes, 2001, 88-94.

Übernahme und Abweichung des aristotelischen Nusbegriffs zu untersuchen, der als Ausgangspunkt für Plotins Argumentation dient. Unsere Interpretation stimmt hier anderen Forschern überein: Gerson und Emilsson beispielsweise greifen beide auf Aristoteles' Nuslehre zurück, - die Auffassung, dass der Gedanke, das Denkende und das Gedachte in Wirklichkeit eins sind - um die Frage zu beantworten, wie sich der Nus nach Plotin selbst erkennen kann.<sup>91</sup> Gerson stützt sich auf die Idee der „absoluten Unfehlbarkeit des Wissens“ bei Aristoteles und Platon. Nach dieser Auffassung ist jedes Wissen unfehlbar: Man kann nur feststellen, ob ein Wissensakt stattgefunden hat oder nicht, jedoch nicht, dass er stattgefunden hat und dabei fehlerhaft war, da ein fehlerhaftes Wissen im Grunde kein Wissen wäre. Unfehlbarkeit lässt sich nur erreichen, wenn das Gewusste eine immaterielle Substanz ist, da der Nus selbst auch immateriell ist und das Gewusste somit tatsächlich im Nus gegenwärtig wird. Wären die Objekte des Wissens materielle Substanzen, so würden sie außerhalb des Nus existieren. In diesem Fall wäre das Wissen über sie lediglich ein Wissen über ihre Erscheinungen und nicht über sie selbst, da Erscheinungen keine absolute Unfehlbarkeit enthalten. Folglich müssen die Objekte des Wissens immateriell und immanent im Nus sein. Auf diese Weise kann die These von der Immanenz dahingehend interpretiert werden, dass „das Subjekt, in dem das intelligible Objekt immanent ist, dasselbe ist wie das Subjekt, das sich dieser Existenz bewusst ist“.<sup>92</sup> Diese Erkenntnis des Intelligiblen ist im Grunde genommen gleichbedeutend mit „Selbsterkenntnis“. Das Wissen ist daher zweifellos die Selbsterkenntnis, insofern es unfehlbar ist und der Gegenstand des Wissens im Nus immanent ist. Wahre (oder falsche) Überzeugungen hängen von der Erkenntnis des „Allgemeinen“ ab und stehen somit notwendigerweise in Verbindung mit der Selbsterkenntnis. Die Skeptiker greifen diese Auffassung auf und zielen mit ihrer Kritik an der paradigmatischen Form des Wissens als „Selbsterkenntnis“ darauf, dass das Wissen (und damit auch Überzeugung) an sich unmöglich ist.

Ähnlich wie Aristoteles löst Plotin diesen Zweifel auf, indem er betont, dass der Gegenstand des Wissens im Nus nicht auf eine Weise existiert, in der ein stofflicher Teil

---

<sup>91</sup> Emilsson, 2007, 137 ff. und Gerson, 2014, 268 ff.

<sup>92</sup> Gerson, 2014, 267.

im Ganzen existiert, eine Seinsweise, die dadurch gekennzeichnet ist, dass es neben dem Teil noch weitere Teile gibt, während der Gegenstand der Erkenntnis in einer Weise existiert, in der es neben dem Teil keinen weiteren Teil gibt, d. h. der Teil zugleich das Ganze ist. So wie der Teil, der gedacht wird, nicht außerhalb des Teils ist, der der Denker ist. Das in der Kritik der Skeptiker vertretene Argument des unendlichen Regresses tritt nicht auf. Gerson analysiert diesen Punkt nicht im Detail, sondern hebt die Bedeutung der Formulierung „viele Momente in einen Punkt zusammentreten“ (πολλῶν εἰς τὰὐτὸ συνελθόντων) hervor, die nicht nur eine besondere Teil-Ganzes-Relation zwischen dem einzelnen intelligiblen Objekt und dem intelligiblen Ganzen impliziert, sondern auch zwischen dem Intellekt und dem Intelligiblen.<sup>93</sup>

Die Selbstgewissheit und Identität wahren Wissens bedingen die Notwendigkeit von Selbsterkenntnis des Nus, da wahres Wissen nicht die Erkenntnis eines Abbilds, sondern die Erkenntnis der Ideen darstellt. Nach Plotin bedeutet das Abbild der Ideen, dass die Ideen „im Anderen“ sind. Ist das Wissen auf äußere, vom Erkennenden verschiedene Dinge gerichtet, so kann es lediglich ein Abbild der Dinge, nicht aber sich selbst erfassen. Daher muss das Gewusste als Inneres im Wissenden verankert sein.<sup>94</sup> Plotin würde dieses Argument auch anhand der Lehre von Wirklichkeit und Potentialität weiterentwickeln. Wenn das Wissen ein dem Wissenden Fremdes ist und als Verwirklichung gilt, dann bleibt dieses Fremde nur potenziell, nicht wirklich (V9.5). Damit jedoch die Erkenntnis zu wahren Wissen wird, müssen der Wissende und das Gewusste sich in ein und derselben Denktätigkeit verwirklichen.<sup>95</sup> Der Gegenstand der wahren Erkenntnis kann nicht potenziell sein, so dass der Gegenstand dieser Erkenntnis,

---

<sup>93</sup> Vgl. Gerson, 2014, 269. Dies wird auch in Proklos' *Elementatio Theologica* Propositionen 15 und 16 deutlich, wo er sagt, dass das, was sich zu sich selbst hinwenden kann, körperlos sein muss, und dass alles, was Teile hat, d.h. das stoffliche, in den Widerspruch fällt, was die Skeptiker als unendlichen Regress bezeichnen, wenn es um die Frage der Selbsthinwendung geht, so dass es kein wahres Wissen über sich selbst geben kann.

<sup>94</sup> Vgl. V5.1.56.

<sup>95</sup> Diese Argumentation wurde von Emilsson sorgfältig erörtert, der den Mittelpunkt des Arguments auf die Denktätigkeit (νοήσις) legt, wobei sowohl das Denkende als auch das Objekt des Denkens mit der Denktätigkeit selbst identisch sind und somit beide von Natur aus identisch sind, so dass, wenn die Denktätigkeit verwirklicht ist, die Selbsterkenntnis notwendigerweise folgt. Dies ist auch die letzte Grundlage für die Möglichkeit der Selbsterkenntnis. Vgl. Emilsson, 2007, 141-148; 151.

die Sache selbst, d.h. die Idee, nicht außerhalb vom Nus, sondern nur innerhalb von ihm sein wird. Emilsson stellt dies als eine der wichtigsten Thesen in der Nuslehre Plotins fest, nämlich die These der Immanenz.<sup>96</sup> Diese Immanenz des Gedachten im Denkenden sorgt dafür, dass in jeder Denktätigkeit eine notwendige Selbsterkenntnis des Nus enthalten ist.

Es scheint, dass Plotin die von Aristoteles eingeführte Argumentation weitgehend übernommen hat, allerdings mit einem wesentlichen Unterschied: Plotin unterscheidet strikt zwischen dem „Nus in der Seele“ (menschlichem Nus) und dem „reinen Nus“, der von der Seele trennbar ist, und die Denktätigkeiten sind in beiden Fällen unterschiedlich. Ein typisches Beispiel (V5.8.3) ist der Unterschied zwischen dem Logos in der Seele, der im Anderen existiert, und dem von der Seele getrennten und der Seele vorausgehenden Logos (in diesem Sinne ist der Logos der reine Nus), der immer nur in sich selbst existiert. Dies ist auch die konsequente Argumentationstrategie Plotins. Zunächst einmal argumentiert er, dass diese Selbstgewissheit, die Aristoteles als das ewige Wahre bezeichnet, nicht dem „Nus in der Seele“ zuzuordnen ist, sondern nur dem reinen, von der Seele getrennten Nus. Der reine Nus erkennt sich dabei auf eine andere Weise: Er erkennt den Teil nicht durch den Teil, sondern auf eine Weise, bei der der erkannte Teil das Ganze umfasst. Das heißt, das Gewusste ist gleichzeitig das Wissende und das Gewusste als Ganzes, und beide sind ein und dasselbe. Zweitens, bei der Verwirklichung des Denkvermögens in der individuellen menschlichen Seele wird der Nus in der menschlichen Seele von der Vorstellung (Phantasia) jedes einzelnen intelligiblen Objekts begleitet; Im Gegensatz ist das reine noetische „Sehen“ eine Gesamtschau aller intelligiblen Dinge bzw. Ideen als Ganzes, mithin wird jede Idee nicht als einzelne Idee untersucht, sondern in einer reinen noetischen Schau begriffen. In diesem Sinne ist der Gegenstand des Denkens des reinen Nus keine reine Einheit, sondern ein zusammengesetztes Ganzes, das nicht außerhalb des Nus selbst ist, so dass das Denken des reinen Nus sich nicht auf Teile außerhalb von ihm richtet; sein Teil als Denkendes ist sein Ganzes als Denkendes und Gedachtes. Dieses besondere Konzept

---

<sup>96</sup> Vgl. Emilsson, 2007, 141 und Emilsson, 1996, 240-241 und 234.

der „Teil-Ganzes-Relation“ wird in einer Passage in V8.4 klar erläutert.

Hier in der sichtbaren Welt entsteht freilich ein Teil aus dem andern und jedes Einzelne ist nur Teil; dort oben aber ist das einzelne immerdar aus dem Ganzen, es ist Einzelnes und Ganzes zugleich; es tritt zwar als Teil in Erscheinung, in ihm aber erblickt der Scharfsichtige das Ganze, z.B. wenn einer mit solcher Sehkraft begabt wäre wie Lynkeus, von dem es heißt, daß er auch die Dinge in der Erde sehen konnte, womit der Mythos hindeutet auf die Augen in der oberen Welt. (V8.4.21-27)<sup>97</sup>

Dieser Text unterscheidet zwischen der sinnlichen Welt, in der der Teil vom Ganzen getrennt ist, und der intelligiblen Welt, in der der Teil dem Ganzen gleichkommt und das Denkende das Ganze des „Denkenden-Gedachten“ erfassen kann, obwohl es selbst nur ein Teil des Ganzen ist. Diese Struktur, in der der Teil das Ganze ist, beseitigt die Zweifel der Skeptiker am holistischen Modell des Selbsterkenntnisproblems, in dem das Denkende zugleich das Denkende selbst und das Gedachte ist.

Eyjólfur Kjalar Emilsson hat einige zentrale Punkte der Nuslehre Plotins zusammengefasst: Erstens sind in diesem nicht-diskursiven Denken das Denkende und der Gedanke absolut identisch. Zweitens ist dieses Denken intuitiv und basiert nicht auf Propositionen. Drittens erfasst dieses Denken den Gedanken nicht propositional, sondern ist vielmehr ein Erfassen aller Ideen als Ganzes zugleich. Viertens, und dies ist das Wichtigste, wird es nicht von Phantasia begleitet.<sup>98</sup> Für Aristoteles kann hinsichtlich des Nus nicht strikt zwischen dem Gedanken des Nus in der Seele und dem Gedanken des reinen Nus unterschieden werden; eine ähnliche Unterscheidung wird zwischen aktivem Nus und potentielltem Nus in seinem *De Anima* getroffen, allerdings ist es für ihn (nicht jedoch für seine Interpreten wie Alexander Aphrodisias) fraglich,<sup>99</sup> ob der erstere mit einem rein getrennten göttlichen Nus gleichgesetzt werden kann, oder ob es wirklich zwei verschiedene Nus gibt, oder ob derselbe Nus einfach von zwei

---

<sup>97</sup> V8.4.21-27: Ἐνταῦθα μὲν οὖν οὐκ ἐκ μέρους ἄλλο ἄλλου γίνοιτο ἄν, καὶ εἴη ἂν μόνον ἕκαστον μέρος, ἐκεῖ δὲ ἐξ ὅλου ἀεὶ ἕκαστον καὶ ἅμα ἕκαστον καὶ ὅλον· φαντάζεται μὲν γὰρ μέρος, ἐνορᾶται δὲ τῷ ὁξεῖ τὴν ὅσιν ὅλον, οἷον εἴ τις γένοιτο τὴν ὅσιν τοιοῦτος, οἷος ὁ Λυγκεὺς ἐλέγετο καὶ τὰ εἶσω τῆς γῆς ὁρᾶν τοῦ μύθου τοὺς ἐκεῖ αἰνιττομένους ὀφθαλμούς. Τῆς δὲ ἐκεῖ θεᾶς οὔτε κάματος ἐστὶν οὔτ' ἐστὶ πλήρωσις εἰς τὸ παύσασθαι θεωμένῳ·

<sup>98</sup> Emilsson, 1996, 241.

<sup>99</sup> Vgl. Emilsson, 1996, 238.

Aspekten beschrieben wird. Dies ist ein Thema, das die Interpreten ziemlich verwirrt hat. Und weil die Unterscheidung zwischen diesen beiden Arten des Denkens oder des Nus so undeutlich ist, und die beiden Ausdrücke des göttlichen und des menschlichen Nus nicht absolut berechtigt sind, ist die Art und Weise, in der diese beiden Arten des Nus denken, dieselbe, und der Gegenstand ihres Denkens ist für Aristoteles etwas absolut Einfaches, so dass das Wissen des göttlichen Nus nicht die Gesamtheit allen Wissens ist, sondern eine bloße einfache Wirklichkeit. Dies unterscheidet sich auch stark von der Nuslehre Plotins.<sup>100</sup>

Sachlich entwickelt Plotin seine Nuslehre im Anschluss an die Auffassung des aktiven und potenziellen Nus, wie sie von Alexander Aphrodisias beschrieben wurde. Damit antwortet er auf den Einwand der Skeptiker gegen die Selbsterkenntnis, welcher auf einer Verwechslung der zweideutigen Begriffe des Nus und der Denkweisen beruht. Zwar kann der Nus in der Seele keine Erkenntnis des „wahren Selbst“ besitzen, allerdings wird dies durch den vorgängigen „reinen Nus“ selbst durchaus ermöglicht. Um die Art und Weise zu erläutern, wie dieser vorgängige Nus gedacht wird, erörtert Plotin in V5.8.4 die Art und Weise, wie die Ideen in diesem absoluten Nus existieren, und zwar nicht als getrennte Gegensätze voneinander, sondern als alle intelligiblen Seienden, die sich füreinander manifestieren, wobei jedes Seiende für jedes andere transparent ist, d.h. sie existieren gleichzeitig im Nus auf undifferenzierte Weise. Daraus folgt, dass jedes X zugleich auch -X ist, sodass die einzelne Idee X sowohl ein Teil als auch die Gesamtheit der Ideen darstellt. Denn sie umfasst sowohl X als auch -X und ist damit beides zugleich (d.h. die Gesamtheit beider Aspekte). Jedes Wesen in dieser oberen Welt entstammt aus dem Ganzen, ist also zugleich Ganzes und Teil des Ganzen. In der sinnlichen Welt wird das Bewegliche stets durch einen Beweger in Bewegung gesetzt, der sich vom Bewegten unterscheidet. In der reinen Welt der Ideen, die ausschließlich Nus ist, ist die Bewegung jedoch ebenfalls rein intelligibel, sodass

---

<sup>100</sup> Da der Nus selbst zugleich der Inbegriff der Ideen und somit das Viele ist, ist er in Bezug auf sein höheres Wesen zweifellos eher das Viele als das bloße Eine. Wahrscheinlich ist es der Grundstruktur der aristotelischen Nuslehre geschuldet, dass Plotin die Selbsterkenntnis des Nus bei Plotin mit der absoluten Einfachheit des Einen gleichsetzt; dennoch müssen beide Konzepte in unserer Untersuchung sorgfältig unterschieden werden.

der Bewegter nicht außerhalb der Bewegung steht und daher keinen Einfluss auf den Bewegungsprozess ausübt. Das bedeutet, dass das Bewegte und der Bewegter (und die Bewegung) in reinem Nus ununterscheidbar sind, anders als in der Analyse der Bewegung in der sinnlichen Welt, wo die beiden notwendigerweise verschieden sind, und dass die Bewegung auch ohne die Existenz dieser Beziehung zwischen dem Aktiven und dem Passiven existieren kann, oder genauer gesagt, dass es die Selbstbewegung in der intelligiblen Welt gibt und dass diese Selbstbewegung keinen Unterschied zwischen Bewegendem und Bewegtem erfordert. (Dies ist das Gegenteil vom aristotelischen Modell, das sich auch aus Plotins Unterscheidung zwischen den beiden Arten des Nus ableitet, wobei die Relation des Denkenden zum Gedachten nur zum Nus in der Seele gehört). Und diese Darstellung ist auch eine Beschreibung des Bereichs des Nus, wo der reine, absolute Nus selbst eine Reflexion seiner selbst ist, und wo diese Reflexion nicht zwischen einer Opposition des Denkenden und des Objekts des Denkens zu unterscheiden braucht, und wo beide zugleich füreinander sind, und wo Selbsterkenntnis nur in dieser Perspektive möglich ist. Auf dieser Ebene löst Plotin die Frage der Skeptiker nach der Selbsterkenntnis durch seine Unterscheidung zwischen der doppelten Bedeutung des Nus in der aristotelischen Nuslehre. Wenn die Selbsterkenntnis im Sinne des Nus in der Seele zu interpretieren ist, gerät sie natürlich in das Dilemma des infiniten Regresses oder das von den Skeptikern zusammengefasste Gesetz des Widerspruchs wird verletzt, aber wenn die Selbsterkenntnis in den Bereich des reinen Nus zu stellen ist, und zwar in der Art, dass der Teil das Ganze ist, kann ein solches Denken das „wahre Selbst“ erfassen. Und aufgrund der besonderen Seinsweise der Ideen im reinen Nus kann das Gesetz des Widerspruchs im allgemeinen Sinne auch nicht auf diesen wahren Akt des sich selbst erkennenden Denkens angewandt werden.

Hat das V3-Argument somit sein Ziel erreicht, da Plotins Widerlegung der skeptischen Ansicht aufgrund unserer obigen Analyse zweifellos gültig ist? Würde unter dieser „absoluten“ Selbsterkenntnis der reine, vorherige Nus zu einem absolut vollständigen Ursprünglichen werden? Es ist unbestreitbar, dass der Rahmen von Plotins Werk die aristotelische Nuslehre ist, aber können wir demgemäß festlegen, dass

Plotins Lehre in ihrem Kern eine bloße Nachahmung der aristotelischen Nuslehre ist?<sup>101</sup> Jenseits dieser oberflächlichen Ähnlichkeit sind die beiden Systeme im Kern einander entgegengesetzt, und es ist die Nicht-Selbstgenügsamkeit und Kontingenz dieser Selbsterkenntnis, die Plotin durch die Klärung der Struktur der Selbsterkenntnis zu demonstrieren sucht. Erst in den Abschnitten 10-17 werden diese Diskussionen, die über den aristotelischen Nusbegriff hinausgehen, schrittweise dargelegt.

Das zentrale Thema von V3.10-17 ist die Hinwendung des Nus zu seinem ursprünglichen Einen. Diese Hinwendung umfasst zwei Dimensionen: Die erste betrifft die Abkehr vom mereologischen Modell zugunsten eines holistischen Modells; die zweite beschreibt eine innere Hinwendung zum „wahren Selbst“, nämlich eine Hinwendung des Nus zu seinem Ursprung. Die Hinwendung nach innen ist identisch mit der Hinwendung nach oben, mithin bedeutet unsere innere Hinwendung zum wahren Selbst (Selbstzuwendung) die Hinwendung zu „unserem König“ (V3.4.1), d.h. zu dem, dem wir angehören, dem ursprünglichen.<sup>102</sup> Zur Bestätigung dieser „Selbstzuwendungslehre“ verweist die zweite Hälfte von V3 auf eine zentrale Voraussetzung von Plotins Metaphysik und der Emanationslehre: die Kohärenz der Hinwendung nach innen und nach oben. Nur auf der Grundlage dieser Voraussetzung wäre die „Selbsterkenntnis“ und der Übergang zur „Hinwendung zum Einen“ möglich.

### 2.3 Analyse der inneren Struktur des Nus

Um die innere Beziehung zwischen der Selbsterkenntnis des Nus und des Einen zu erörtern, zieht Plotin konsequent eine strukturelle Analogie zwischen der Seele und dem Nus sowie zwischen dem Nus und dem Einen, und nur im Rahmen dieser Analogie kann man sagen, dass die strukturelle Analyse der Seele und des Nus in V3 zugleich

---

<sup>101</sup> Es gibt zahlreiche Ähnlichkeiten zwischen beiden, und viele Wissenschaftler haben treffend bemerkt, dass die Frage der Selbsterkenntnis in der antiken Philosophie oft eng mit dem Argument für Unkörperlichkeit des Nus verbunden ist, darunter Aristoteles und Plotin, und sogar das berühmte delphische Orakel „*Erkenne dich selbst*“, in dessen Mittelpunkt die Erkenntnis der Vergänglichkeit des Menschen im Gegensatz zu den Göttern steht.

<sup>102</sup> Vgl. V3.4.26.

eine Klärung der Beziehung zwischen dem Einen und Nus ist. Diese Analogie ist in seinem System der drei Hypostasen (z.B. VI7.17) der Kern, und nur durch diese strukturelle Analogie kann das Unaussprechliche ursprüngliche „Eine“ in einem gleichen überfließenden System mit dem Nus und der Seele diskutiert werden. Andernfalls würde die Unaussprechlichkeit des Ursprünglichen der gesamten Lehre von den drei Hypostasen im Weg stehen. Zudem scheint die negative Bestimmung des Einen mit der Einheit der plotinschen Emanationslehre inkonsequent zu sein. Das Thema der Seele oder der Wahrnehmung ist dagegen deutlich einfacher zu erklären als das des Nus und des Einen.

Indessen, da zwiefach (διττὸν) auch das verwirklichte Sehen ist, z. B. beim Auge - denn einmal hat es ein Objekt des Sehens, die Gestalt des Sinnendinges (τὸ δὲ δι' οὗ ὁρᾷ τὸ εἶδος αὐτοῦ), zum anderen das Mittel, mit dem es dessen Gestalt sieht, das auch seinerseits dem Auge sichtbar ist; es ist verschieden von der Gestalt, ist aber für die Gestalt die Ursache ihres Gesehenwerdens und wird auf der Gestalt mitgesehen (ἐπὶ τοῦ εἶδους συνωρόμενον); deshalb gestattet es dann auch keine deutliche Wahrnehmung von sich, weil das Auge dann ja auf den erleuchteten Gegenstand gerichtet ist; sieht aber das Auge nichts anderes außer dem Licht, so sieht es jenes in einer plötzlichen Intuition (ἄθρόα εἶδε προσβολῆ), sieht es freilich auch dann nur, indem es auf einem andern aufliegt; ist das Licht aber allein, nicht an einem anderen, so vermag die Wahrnehmung es nicht zu erfassen.....

Denn dann wäre sie ein Licht, welches zu keiner Form der andern Dinge gehören würde und vielleicht nur einfach sichtbar wäre (denn die übrigen sichtbaren Dinge sind ja nicht einfach Licht). Dasselbe gilt nun auch vom Sehvermögen des Geistes: auch dies sieht vermöge eines anderen Lichtes die von jenem Ersten Wesen erleuchteten Dinge und sieht, solange in ihnen Licht ist; wenn es sich jedoch zu dem Erleuchteten hinabwendet (ἀφήσει), so sieht es das Licht schwächer; läßt es dagegen ab von den gesehenen Dingen und blickt auf das, wodurch es sieht, dann sieht es wohl das Licht und des Lichtes Urgrund. Da indessen der Geist dies Licht nicht als ein draußen befindliches erblicken darf, müssen wir nochmals auf das Auge zurückkommen. Auch das Auge erkennt manchmal nicht das Licht draußen und das fremde, sondern in kurzen Augenblicken schaut es vor dem äußeren Licht ein eigenes, leuchtenderes.....

Dann sieht es, ohne zu sehen, und gerade dann sieht es am ehesten, denn es sieht Licht, während die anderen Dinge zwar lichtartig waren, aber nicht Licht. Gleichermäßen wird auch der Geist, wenn er sich vor den andern Dingen verhüllt und sich nach innen versammelt hat (νοῦς αὐτὸν ἀπὸ τῶν ἄλλων καλύψας καὶ συναγαγὼν εἰς τὸ εἶσω), schauen, ohne etwas zu sehen, und zwar ein Licht, das nicht ein anderes an einem andern ist, sondern selber für sich allein rein und selbständig mit einem Schlage in Erscheinung tritt (αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ μόνον

καθαρόν ἐφ' αὐτοῦ ἐξαίφνης φανέν), so dass er nicht weiß, woher es in Erscheinung trat, von draußen oder drinnen, und wenn es fortgegangen ist, sagt: „es war also drinnen und doch wieder nicht drinnen.“ (V5.7)<sup>103</sup>

Im ersten Paragraphen diskutiert Plotin die allgemeine Struktur des Wissens wiederum in Analogie zum „Sehen“ des Sehens, wobei er betont, dass das „Sehen“ der Wirklichkeit zwei Bedeutungen hat, von denen die eine auf das Medium des Sehens, die andere auf den Gegenstand oder die Form des Sehens verweist, und die erste auf das Innere, die zweite auf das Äußere. Wenn der Akt des Sehens verwirklicht wird, werden sowohl das Medium des Sehens als auch die Form des Sehens zusammen in einem „Sehen“ (συνωρόμενον) gesehen, aber ersteres ist die Voraussetzung für die Verwirklichung des Aktes des Sehens, der Ursache des Sehens, und diese „Erleuchtung“, die die Ursache des Sehens ist, ist gleichzeitig im Nus immanent. So sind das Licht, das als Ursprung immanent ist, und das Licht, das nach außen leuchtet, ein und dasselbe. Diese Bemerkungen sind dieselben wie die in V3.17, „*Jenes Licht anzurühren (ἐφάψασθαι φωτὸς ἐκείνου) und es kraft dieses Lichtes zu erschauen, nicht in einem fremden Licht, sondern in eben dem, durch welches sie (die Seele) überhaupt sieht*“.<sup>104</sup>

Er erklärt hier weiter, was jener geistige Kontakt (νοεῶς ἐφάψασθαι) eigentlich ist, der mit dem ursprünglichen Licht verbunden ist, hier im Sinne einer „plötzlichen

---

<sup>103</sup> V5.7.1-10: Ἡ ἐπειδὴ διττὸν καὶ τὸ ἐνεργεῖαι βλέπειν, οἷον ἐπὶ ὀφθαλμοῦ – τὸ μὲν γὰρ ἐστὶν ὄραμα αὐτῷ τὸ εἶδος τὸ τοῦ αἰσθητοῦ, τὸ δὲ δι' οὗ ὄραϊ τὸ εἶδος αὐτοῦ, ὃ καὶ αὐτὸ αἰσθητὸν ἐστὶν αὐτῷ, ἕτερον ὃν τοῦ εἶδους, αἴτιον δὲ τῷ εἶδει τοῦ ὀραῖσθαι, ἐν μὲν τῷ εἶδει καὶ ἐπὶ τοῦ εἶδους συνωρόμενον· διὸ οὐκ ἐναργῆ τότε δίδωσι τὴν αἴσθησιν αὐτοῦ, ἅτε τοῦ ὄμματος τετραμμένου πρὸς τὸ πεφωτισμένον· ὅταν δὲ μηδὲν ἄλλο ἢ παρ' αὐτό, ἀθρόαι εἶδε προσβολῆι, καίτοι καὶ τότε εἶδεν ἐπερειδόμενον ἄλλωι, μόνον δὲ αὐτὸ γενόμενον, μὴ πρὸς ἐτέρωι, οὐ δύναται ἢ αἴσθησις λαβεῖν.....

V5.7.14-25: ἔσται γὰρ φῶς ἐν οὐδενὶ εἶδει τῶν ἄλλων ὀρωμένων, καὶ ἴσως ὀρατὸν μόνον· τὰ γὰρ ἄλλα ὀρατὰ οὐ φῶς μόνον. Οὕτω τοίνυν καὶ ἡ τοῦ νοῦ ὄψις· ὄραϊ μὲν καὶ αὕτη δι' ἄλλου φωτὸς τὰ πεφωτισμένα ἐκείνηι τῇ πρώτῃ φύσει, καὶ ἐν ἐκείνοις ὄντος ὄραϊ· νεύουσα μέντοι πρὸς τὴν τῶν καταλαμπομένων φύσιν ἤττον αὐτὸ ὄραϊ· εἰ δ' ἀφήσει τὰ ὀρώμενα καὶ δι' οὗ εἶδεν εἰς αὐτὸ βλέπει, φῶς ἂν καὶ φωτὸς ἀρχὴν ἂν βλέπει. Ἀλλ' ἐπεὶ μὴ ὡς ἔξω ὃν δεῖ τὸν νοῦν τοῦτο τὸ φῶς βλέπειν, πάλιν ἐπὶ τὸν ὀφθαλμὸν ἰτέον, ὅς ποτε καὶ αὐτὸς οὐ τὸ ἔξω φῶς οὐδὲ τὸ ἀλλότριον εἴσεται, ἀλλὰ πρὸ τοῦ ἔξω οἰκεῖόν τι καὶ μᾶλλον στιλπνότερον ἐν ἀκαρεῖ θεᾶται.....

V5.7.29-35: Τότε γὰρ οὐχ ὄρων ὄραϊ καὶ μάλιστα τότε ὄραϊ· φῶς γὰρ ὄραϊ· τὰ δ' ἄλλα φωτοειδῆ μὲν ἦν, φῶς δὲ οὐκ ἦν. Οὕτω δὲ καὶ νοῦς αὐτὸν ἀπὸ τῶν ἄλλων καλύψας καὶ συναγαγὼν εἰς τὸ εἶσω μηδὲν ὄρων θεάσεται οὐκ ἄλλο ἐν ἄλλωι φῶς, ἀλλ' αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ μόνον καθαρόν ἐφ' αὐτοῦ ἐξαίφνης φανέν, ὥστε ἀπορεῖν ὅθεν ἐφάνη, ἔξωθεν ἢ ἐνδον, καὶ ἀπελθόντος εἰπεῖν ἐνδον ἄρα ἦν καὶ οὐκ ἐνδον αὐτό.

<sup>104</sup> V3.17.34-36.

Intuition“ (ἄθροα προσβολῆ), um diesen Kontakt zu beschreiben und zu präzisieren, dass sich diese „Intuition“ vom „Sehen als Sinneswahrnehmung“ unterscheidet. Die Sinne können nur die Formen oder sichtbaren Objekte sehen, die von diesem reinen Licht beleuchtet werden, so dass das Sehen bei der Wahrnehmung von einem äußeren Objekt (Form) abhängen muss, das außerhalb des Betrachters liegt, und von dem begleitenden Zustand des reinen Lichts, das immer in reiner Gleichheit und nicht mit dem anderen verbunden ist, und daher können die Sinne dieses „reine, selbstgenügsame“ Licht nicht erfassen.

Dieses reine Licht unterscheidet sich von den gesehenen Formen dadurch, dass es als „das Formlose“ oder „der Ursprung der Form“ definiert wird und alle Formen sichtbar macht. Im Gegensatz zu den konkreten Formen ist dieses ursprüngliche Licht also völlig transparent und daher unsichtbar, es ist keine Form, sondern enthält jede Form. Diese Beschreibung geht auf eine bestimmte metaphysische Annahme bei Plotins Kausalitätslehre zurück, wonach sich die Ursache grundlegend vom Verursachten unterscheidet. Daher ist das Licht selbst für das sinnliche Sehen im allgemeinen Sinne unsichtbar, da es keine bestimmte Form aufweist. Diese Unsichtbarkeit kann jedoch nicht mit einem Mangel, wie etwa der Dunkelheit, gleichgesetzt werden, sondern stellt vielmehr eine umfassendere Fähigkeit dar. In seiner Philosophie unterscheidet Plotin zwischen zwei Bedeutungen der Negation. Die eine bezeichnet er als die Abwesenheit des Sehens, die andere als den Ursprung des Sehens. Beide sind für ihn „unsichtbar“, jedoch nicht identisch. Die Vorsilbe ἄ- im Begriff „ἄπολλά“ verweist nach Plotins Verständnis nicht auf die Privation des Vielen als Eins, sondern auf ein Übersteigen, bei dem das Viele und das Eine nicht als einfache Gegensätze zu betrachten sind, sondern als eine Beziehung zwischen dem Prinzip und dem Prinzipiat. In der zweiten Negation besitzt das Eine eine positive Bestimmung und stellt somit mehr als lediglich ein privatives „ἄ-πολλά“ dar. Das Einssein mit dem Ursprung oder das „Denken“ des Einen kann nicht in der bloßen Privation des gegenständlichen Sehens des Einen enden. Vielmehr ist es das „Sehen“ selbst, das als

Ergebnis zu der Bedingung erhoben werden soll, die das Sehen ermöglicht.<sup>105</sup> Diesbezüglich ist ein intuitives Mit-Sehen als Voraussetzung für das gegenständliche Sehen zu nennen.

Die Form des sichtbaren Objekts ist nur ein schwächeres Licht, das vom Licht des Ursprungs beleuchtet wird. Wenn der Nus also vom „Sehen“ der äußeren Form zum Kontakt mit dem inneren, ursprünglichen Licht übergehen will, muss er sich zunächst vom äußeren Objekt durch ein „Wegnehmen“ oder „Verstecken“ distanzieren und in sich selbst zurückziehen. Auf diese Weise kann der Nus eine plötzliche Intuition für das ursprüngliche Licht in seinem Inneren entwickeln. Diese Methode der „Abstraktion“ (aphairesis) des äußeren Objekts der Kontemplation ist die bekannte Methode der Negation der Theologie, des „Laß ab von Allem“ (ἄφελε πάντα), wie sie oben am Ende von V3.17 beschrieben wird. Dabei wird im Sinne der Kausalitätstheorie vorgegangen, indem die verschiedenen Bestimmungen des Verursachten aufgehoben werden, um zur absoluten, unbestimmbaren Ursache zurückkehren. Man lässt von allem anderen als dem Nus ab und sieht einfach den Nus an sich, indem er sich selbst in einer Art völliger Gleichheit erkennt, in der es allein wahres Wissen über sich selbst gibt.<sup>106</sup> Dies ist die zweite von Plotin formulierte Denkweise.

Diese Beschreibung der negativen Theologie und ihrer metaphysischen Voraussetzungen kann in engem Zusammenhang mit der Analyse der inneren Struktur des Nus gesehen werden. Die Art und Weise, wie diese Negation möglich ist, liegt in den beiden Denkweisen, die der Nus besitzt. Man verweist auf das Erfassen oder Bestrahlen des äußeren Objekts, das von einer anderen, ursprünglicheren Aktivität der Beleuchtung begleitet sein muss, um möglich zu sein. Dieses Rahmenwerk ist im Wesentlichen vom Sonnengleichnis<sup>107</sup> in Platons *Staat* abgeleitet, unterscheidet sich aber in einem entscheidenden Punkt. Der entscheidende Unterschied liegt darin, dass

---

<sup>105</sup> Wie Beierwaltes analysiert, ist die theologische Negation der Negation des Einen kein leeres oder privatives Nichts, sondern die undifferenzierte Natur des Einen ist die Grundlage für die Möglichkeit der Entfaltung der Differenz, die er „das Nichts als Fülle“ nennt. Diese schlichte Gegenüberstellung von Negation und Affirmation führt zu einem Paradox der Emanation und zu einer dualistischen Abtrennung des Einen vom Sein. Vgl. Beierwaltes, 2001, 108 und 146.

<sup>106</sup> Vgl. V3.4.27-31.

<sup>107</sup> Vgl. *Rep.* 506e-509b.

in Plotins Muster das innere ursprüngliche Licht und das nach außen gerichtete Licht ein und dasselbe sind, d.h. sie sind beide im Nus eingebettet, denn die vernünftige Tätigkeit ist ein und dasselbe wie ihr Ursprung, der das Denken ermöglicht, während bei der Dreiecksstruktur in Platons Sonnengleichnis diese drei voneinander getrennt sind.

Die Kernaussage Plotins besagt, dass das Licht nur durch sich selbst gesehen werden kann und dass das Eine selbst als „Licht“ von der Seele „gesehen“ werden kann, oder genauer gesagt, dass der direkte Kontakt (ἐφάψασθαι) zwischen den beiden durch das Licht der Seele oder des Nus selbst möglich ist. Und dieses Licht stammt nicht von äußeren Dingen, sondern gerade aus sich selbst. Der Vermittler („Licht“), durch den der Akt des „Sehens“ zwischen dem Betrachter und dem Gesehenen stattfindet, ist im Grunde dasselbe wie das endgültig Gesehene („das Eine als Licht“). Der Zustand, in dem die Seele „erleuchtet“ ist, ist ein Zustand des „Sehens“, der Fähigkeit, das Äußere zu sehen, und der Ausgangspunkt für diese Erleuchtung liegt nicht außerhalb der Seele oder dem Nus selbst, sondern ist vielmehr das, was der Nus als eine andere Art von Licht im Inneren besitzt. In seiner Erklärung weist Beierwaltes darauf hin, dass Plotin sich auf die Art „Licht vor Licht“<sup>108</sup> konzentriert. Auf diese Weise haben wir im Wesentlichen einen dreifachen Sinn von „Licht“ - das Licht (des Nus), das durch das Licht (des Vermittlers) das ursprüngliche Licht (des Einen) sieht, wobei alle drei in der Struktur des Nus immanent sind. Diese inhärente Identität des „Lichts“ gewährleistet, dass der Prozess des intellektuellen Sehens oder noetischen Kontakts (νοεῶς ἐφάψασθαι) verwirklicht wird.

Für Plotin ist die Selbsterkenntnis oder das Sich-Selbst-Sehen im Grunde nur ein zufälliges Denken des reinen Nus an sich selbst bei seiner Hinwendung zum Ursprung. Die Struktur der Reflexion ist nur ein Derivat aufgrund der inneren Einheit des Ursprungs und des Nus, deren zentrale Eigenschaft gerade die reflexive Struktur der Hinwendung zum Ursprung (dem Licht des Einen) ist und nicht das Denken. Diese Hinwendung zum Ursprünglichen oder zur inneren Wirklichkeit ist nicht grundsätzlich

---

<sup>108</sup> Beierwaltes, 1991, 124.

selbstreflexiv, sondern gerade ent-selbstreflexiv, genauer gesagt, „Apharesis“ der Selben als Anderen oder der Selbstreflexivität. Plotins Verständnis der Selbsterkenntnis des Nus unterscheidet sich deutlich von dem des Aristoteles und der nachfolgenden Denker, die das Problem übernommen haben. Nicht indem man sich sich selbst zuwendet und über sich selbst nachdenkt, findet man das Absolute oder Gott in der Selbstreflexivität des Denkens, sondern indem man von der reflexiven Struktur des Nus ablässt und sie aufgibt, kann man schließlich das Eine als das Einfache erreichen.<sup>109</sup> Halfwassen hat überzeugend dargelegt, dass die Ekstasis des Nus zum Einen im Wesentlichen ein theoretisches Resultat der Transzendenz des Einen darstellt und dass beide Aussagen letztlich auf dasselbe hinauslaufen.<sup>110</sup> Diese „Ekstasis“ des Nus steht für die Tatsache, dass die Ekstasis selbst nicht durch einen intellektuellen „Entweder-oder“-Verstand erfasst werden kann. Alles, was wir aus der Erklärung vom Verhältnis des Nus zum Einen gewinnen können, ist das Argument für die absolute Transzendenz des Einen, auf der die Struktur noetischer Selbstreflexion und Selbsterkenntnis notwendigerweise basiert.

## 2.4 Die innewohnende In-Differenz zwischen dem Nus und dem Einen

Wie oben analysiert, besteht die Besonderheit der Nuslehre Plotins in der Betonung der Untrennbarkeit zwischen dem Licht des Nus und der Sonne (οὐκ ἀποτεμνεται, vgl. I7.1). Aufgrund dieser Untrennbarkeit lässt sich sagen, dass die Rückkehr zu sich selbst die einzige Voraussetzung ist, um seinen Ursprung zu erkennen.<sup>111</sup> Wie wäre dann diese Untrennbarkeit oder In-Differenzierung von Nus mit seinem Ursprung zu verstehen?

Die grundlegende Struktur vom sich reflektierenden Nus ist die Vereinigung von Identität und Differenz, und unter dieser Vereinigung gibt es eine weitere Funktion -

---

<sup>109</sup> Vgl. VI9.7.20-24.

<sup>110</sup> Halfwassen, 2004, 50.

<sup>111</sup> Beierwaltes, 1991, 179; Vgl. V3.7.3-4.

eine vollständige In-Differenz. Aus der Sicht des Einen gibt es keinen Unterschied zwischen dem Einen und dem Nus, denn es ist ganz einfach und einzig, und so wird uns das Eine ewig gegenwärtig und aktuell mit uns vereint. Diese besondere Nicht-Differenzierung ähnelt der Art und Weise, in der die Ideen in unserem ersten Teil im reinen Nus existieren. Die beiden existieren nicht in einer Weise, in der X im Gegensatz zu -X steht, sondern in einer Weise, in der  $X = -X$  ist. In VI9.8.25-31 lautet dies so.

Da aber die Seelen geisthaft und jenes Obere oberhalb des Geistes (ὑπὲρ νοῦν) ist, so muß man annehmen, daß die Berührung (συναφήν) durch andere Vermögen zustande kommt, in der Art wie sich das Denkende mit dem Gedachten seinem Wesen nach berührt, und daß das Denkende durch Gleichheit und Selbigkeit in viel höherem Maße verbunden ist und sich berührt mit dem ihm Verwandten, ohne irgendein Scheidendes (οὐδενὸς διείργοντος) dazwischen;.....

Wenn also keine Andersheit da ist, so ist dies nicht Andere miteinander beisammen. Jenes Obere nun, da es keine Andersheit kennt, ist immer bei uns, wir aber sind bei ihm nur, wenn wir keine Andersheit in uns haben.<sup>112</sup>

Im ersten Teil der Analyse werden die Worte „ohne irgendein Scheidendes“ und „dies nicht Andere miteinander beisammen“ in diesem Text erläutert. In diesem Zustand gibt es kein -X als Gegensatz von X. Die beiden bilden nur durch eine „Transparenz“ eine innere In-Differenz. Plotin benutzt auch oft die Licht-Metapher, um diese Transparenz und In-Differenzierung zwischen dem Einen und dem Nus auszudrücken. *„(Das Eine) wie das Licht sich schließlich hier auf der Erde über die Einzelhäuser verteilt und trotzdem nicht geteilt ist, sondern eines.“*<sup>113</sup> Aus dieser In-Differenzierung heraus entwickelt Plotin eigenständig eine einzigartige Lehre von der Vernunft und der Seele, auf der der Kernpunkt dieser Lehre, der Isomorphismus zwischen der Hinwendung und der Emanation, aufgebaut werden kann. Im letzten Satz wendet sich der Nus seinem Wesen so zu, dass es keinen Unterschied zwischen uns und „dem Einen“ (d.h. dem

---

<sup>112</sup> VI9.8.25-31; 33-35: ἐπειδὴ δὲ αὐταῖ τε αἱ ψυχαὶ νοηταὶ ὑπὲρ νοῦν τε ἐκεῖνο, δυνάμεσιν ἄλλαις ἢ πέφυκε τὸ νοοῦν πρὸς τὸ κατανοούμενον συνάπτειν οἰητέον τὴν συναφήν γίνεσθαι καὶ πλεόνως τὸ νοοῦν παρεῖναι ὁμοιότητι καὶ ταυτότητι καὶ συνάπτειν τῷ συγγενεῖ, οὐδενὸς διείργοντος· Σώμασι μὲν γὰρ σώματα κωλύεται κοινωνεῖν ἀλλήλοις, τὰ δὲ ἀσώματα σώμασιν οὐ διείργεται· ... ὅταν οὖν ἡ ἑτερότης μὴ παρῆ, ἀλλήλοις τὰ μὴ ἕτερα πάρεσθιν, ἐκεῖνο μὲν οὖν μὴ ἔχον ἑτερότητα ἀεὶ πάρεσθιν, ἡμεῖς δὲ ὅταν μὴ ἔχωμεν.

<sup>113</sup> IV3.4.20-22.

Ursprung) gibt, es geschieht die Aufhebung aller Gegensätze, die Entfernung des Objektmodus der Denktätigkeit selbst, wodurch wir verstehen, dass das, was mit sich selbst absolut identisch ist, auch sein Wesen ist, und dass der Ursprung an sich eins mit dem Nus ist. Diese Entfernung ist also im Wesentlichen eine Hinwendung nach oben, die mit der immanenten Indifferenz zu einem gleichen Rahmen gehört. An diesem Punkt haben wir ein tieferes Verständnis des Zusammenhangs zwischen der Methode des „laß von allem ab“ (am Ende von V3) und der *Indifferenzthese* des Nus und des Einen, die die „innere (auf sich selbst gerichtete) Zurückwendung“ und zugleich die „Hinwendung (zum Ursprung)“ begründet. „*Denn wenn er (Nus) sich zu sich selbst hinwendet, wendet er sich zum Ursprung hin.*“<sup>114</sup>

Gerson argumentiert, dass die wahre Hinwendung in der Verwandlung der niederen Hypostase in die höhere Hypostase liegt, z.B. die Verwandlung des „Nus in der Seele“ in den reinen Nus, wodurch die Seele die innere Tätigkeit des Nus besitzt, mithin wird die Seele zum reinen Nus und kann sich selbst erkennen. Jedoch ist diese Tätigkeit des Nus keine äußere Wirklichkeit, durch die „der Nus in der Seele“ auf die äußeren Gegenstände bezogen ist. Was die niedere Hypostase (Seele) hat, ist nur die äußere Wirklichkeit *aus* der höheren Hypostase (Nus), d.h. die Verwirklichung in der niederen Hypostase ist nur ein Abbild der inneren Wirklichkeit der höheren Hypostase. Plotin setzt diese äußere Wirklichkeit, die aus der höheren Hypostase „überfließt“, mit der „Wirklichkeit des niederen Wesens“ gleich.<sup>115</sup> Folgende These aus VI7.40 dürfte dazu die beste Auslegung abgeben: „*Alles Denken kommt aus etwas und ist auf etwas bezogen (ἐκ τινός καὶ τινός)*“, wobei die beiden Aspekte dieser These bedeuten, dass jedes Wirkliche (einschließlich des Denkens) notwendigerweise zwei Wirklichkeiten besitzt, die erste, „Wirklichkeit aus Wesenheit“ (ἐνέργεια ἐκ οὐσίας), bzw. Wirklichkeit aus ihrem Ursprung, und die zweite, „Wirklichkeit der Wesenheit“ (ἐνέργεια τῆς οὐσίας). Die Tatsache, dass beide im Wesentlichen dieselbe Verwirklichung sind, beweist auch die Grundstruktur der inneren Indifferenz des Nus und des Einen. Mit

<sup>114</sup> Vgl. VI9.2.35-36: εἰς αὐτὸν γὰρ ἐπιστρέφον εἰς ἀρχὴν ἐπιστρέφει.

<sup>115</sup> In VI9.4.26-30 wird beispielsweise betont, dass der ursprüngliche Nus (der sich auf die erste Wirklichkeit von Nus bezieht) potenziell identisch ist mit der Wirklichkeit, die vom Einen (der sich auf die zweite Wirklichkeit des Einen bezieht) überfließt.

anderen Worten: Das Wirkliche, das sich der Wirklichkeit seiner Wesenheit zuwendet, kehrt zugleich zu seinem eigenen Ursprung zurück, und diese besondere Beziehung findet ausschließlich auf der Ebene des Nus statt; auf der Ebene der Seele (oder der Sinne) gibt es keine solche Struktur, die in direktem Kontakt mit dem Ursprung steht, indem sie sich ihrer eigenen Natur zuwendet, da für die beiden letzteren ihre Ursachen außerhalb von ihnen liegen. Die Seele hat den Nus äußerlich, während der Nus das Eine innerlich hat, aber die beiden „Haben“ sind in ihrer Bedeutung unterschiedlich.<sup>116</sup>

Um den doppelten Wirklichkeitsbegriff zu erläutern, gibt es das klassische Beispiel des Feuers und des erhitzten Steins, bei dem das Feuer seine eigene Wirklichkeit „Wärme“ hat, während die „Wärme“, die ein erhitzter Stein erhält, im Wesentlichen als die „Wirklichkeit aus Wesenheit“ des Feuers im Stein vorkommt. Für den Stein gibt es zwei Arten von Wärme, die in ihm und die im Feuer, aber für das Feuer gibt es nur eine einzige Wirklichkeit. Es gibt gar keine verschiedenen Wirklichkeiten, sowohl die Erwärmung des äußeren Objekts als auch seine eigene Wärme gehören zu derselben Verwirklichung, bei der die Wärme im Stein notwendigerweise mit ursprünglicher Wärme identisch ist. Die Wärme im Stein ist notwendigerweise abhängig von seiner ursprünglichen Wärme, und diese Wirklichkeit seiner eigenen Wärme schließt notwendigerweise die Ableitung von Wärme nach außen ein, d.h. die Wärme, die in anderen Dingen verkörpert ist.<sup>117</sup> Die Ausbreitung dieser Wirklichkeit setzt sich Schritt für Schritt fort, d.h. das Feuer erhitzt den Stein und der Stein erhitzt andere Objekte in seiner Umgebung. In ähnlicher Weise hilft uns das Beispiel des Feuers und des Steins, Plotins Darstellung der Beziehung zwischen dem „reinen Nus“ und dem „Nus in der Seele“ zu verstehen. Die wesentliche Tätigkeit des reinen Nus ist eine Tätigkeit, bei der das Denkende mit dem Gedanken identisch ist, während die Art der Tätigkeit der Seele ein Denkprozess der gegenseitigen Äußerlichkeit des Denkers und des Gedankens ist, wo die Objekte des Gedankens, d.h. die Ideen, nicht mit der Seele identisch sind, weil

---

<sup>116</sup> Vgl. V6.4.16-20. Zur Differenzierung vom Konzept *echein* und *parachon* sei auf Schroeder, 1996, 349 verwiesen.

<sup>117</sup> Aristoteles verwendet das Beispiel des „Lehrens“ und „Lernens“, um diese Aussage zu erläutern. Obwohl Lehren und Lernen zu unterschiedlichen Substanzen gehören, sind sie im Wesentlichen zwei Perspektiven auf dieselbe Tätigkeit. Vgl. *Physik*, VIII, 255a33-b5; III, 202a13-21.

die Ideen nur im höheren Bereich des Intelligiblen statt in der Seele existieren. Die letzteren sind bloße Abbilder der ersteren, während sie in Wirklichkeit nur eine Art von Wirklichkeit sind, wobei die erste in sich selbst und die zweite in der anderen existiert, wie z.B. die Hitze im Feuer und die Wärme im Stein.

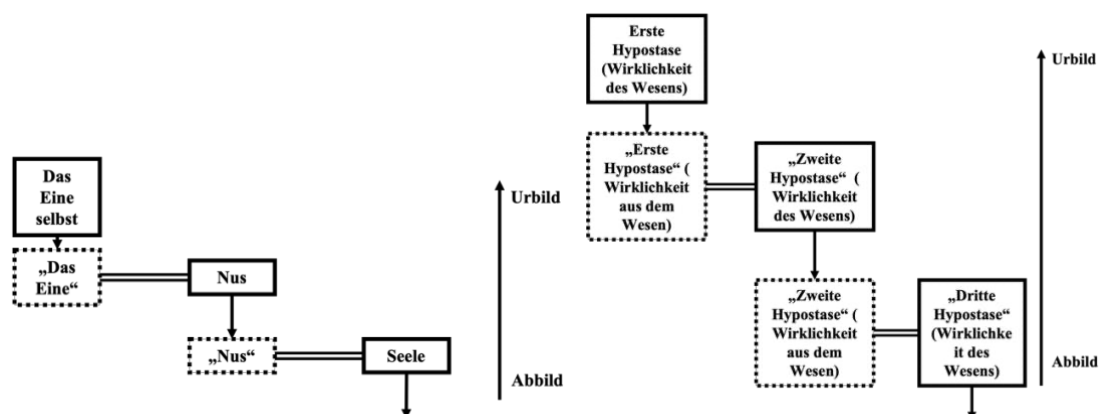
In anderen Texten behandelt Plotin ausführlich diese Undifferenziertheit indem er darlegt, dass das Eine alles in undifferenzierter Weise vorhat.<sup>118</sup> Diese Undifferenziertheit steht in engem Zusammenhang mit seinem Wirklichkeitsbegriff oder bildet die Grundlage seiner metaphysischen Struktur. Die immanente In-Differenz zwischen dem Ursprung und dem untergeordneten Wesen wird von Plotin benutzt, um die Frage zu beantworten, wie das bloße „Eine“ alle Seienden als „Viele“ hervorbringen kann, wobei der Ursprung notwendigerweise „besitzen“ muss, da die Ursachenkette nicht zustande käme, wenn es keine Beziehung zwischen dem Besitzen und dem Besessenwerden gäbe. Jedoch würde „Besitzen“ im gewöhnlichen Sinne dazu führen, dass das Eine seine reine Einfachheit verliert und zum Vielen wird, so dass Plotin eine besondere Beziehung des Besitzens benötigt, die die Verursachungsmöglichkeit aufrechterhält, ohne die Einfachheit des Einen zu zerstören. Nach der Aussage in V3.15 wird dieses besondere Verhältnis des Besitzens „Vorbesitz/Haben“ (πρότερον ἔχειν) genannt und ist durch den Besitz der Vielen in undifferenzierter Weise gekennzeichnet. *„Indes, es (das Eine) besitzt sie (die Existenzen) nicht als voneinander verschieden (ὡς μὴ διακεκριμένα), sondern unterscheidet sie nur auf der zweiten Stufe, nämlich durch den Logos (τῷ λόγῳ).“*<sup>119</sup> Dieser Zustand des undifferenzierten Besitzes wird von Plotin auch als „Potenz zu Allem“ (δύναμις τῶν πάντων) ausgedrückt. Dieser Zustand des „undifferenzierten Besitzes“ und „Potenz zu Allem“ ist wesentlich für sein System und auch eine Voraussetzung für die Möglichkeit der Emanation. Es bildet einen Vermittler zwischen dem einfachsten Einen und dem Vielen, der es ermöglicht, sie voneinander zu trennen und gleichzeitig ihre grundlegende Kausalität zu gewährleisten, und dieses Vermittlungsmodell wird immer noch bei der Auslegung des Wirklichkeitsbegriffs verwendet.

---

<sup>118</sup> Vgl. V5.9.

<sup>119</sup> V3.15.31-32.

Eine zusammenfassende Darstellung der Struktur zwischen dem Einen und dem Nus (einschließlich der Hypostase unterhalb des Nus) bei Plotin kann veranschaulicht werden wie folgt: im Kern besagt die Indifferenzthese, wie das Eine mit dem Nus undifferenziert ist, was bedeutet, dass die Wirklichkeit *aus ursprünglicher Hypostase heraus* (ἐκ τινός) der Wirklichkeit *der Untergeordneten Hypostase* (τινός) entspricht, und dass diese Indifferenz in der Verwandlung zwischen den beiden Wirklichkeiten stattfindet. Während die „Urbild - Abbild“ Beziehung zwischen der Wirklichkeit des Einen selbst und der aus Ihm stammenden Wirklichkeit besteht, kann die untergeordnete Hypostase, das Abbild, nur durch „Hinwendung“ zu dessen Urbild zurückkehren.



Die obige Erläuterung macht deutlich, wie bei Plotin die Möglichkeit der Selbsterkenntnis zu verstehen ist. Diese Erkenntnis führt unvermeidlich zur These von der inneren In-Differenz des Nus mit seinem Ursprung. Diese These ergibt sich aus seiner einzigartigen Unterscheidung zwischen dem „Nus in der Seele“ und dem „reinen Nus“, sowie aus seiner Analyse der zweifachen Bedeutung des Denkens und dem doppelten Wirklichkeitsbegriff. Doch würde diese Kohärenz des Weges nach oben und nach innen dann einem anderen Grundsatz der plotinischen Theorie, dem transzendentalen Argument „Jenseits von Allem“ widersprechen? Dies stellt vielleicht das größte Dilemma in seinem System dar: die Problematik von Identität und Unterschied zwischen dem Ursprung und dem von ihm Verursachten. Wenn das Eine

mit dem Vielen identisch wäre, würde das Eine zum Vielen werden, und die Transzendenz des Einen wäre nicht mehr existent. Wenn das Eine jedoch vom Vielen entfremdet wäre, wie könnte es dann die Ursache des Vielen sein? In diesem Fall würde es für das Eine unmöglich werden, der Ursprung zu sein, aus dem heraus alle Dinge hervorgehen. Die Antwort lautet: Nein. Im Gegenteil, dieser oberflächliche Widerspruch bildet die tiefste Kohärenz von Plotins System oder seine einzigartige Position in der Philosophiegeschichte - eine sogenannte Tradition des „Absolutismus“,<sup>120</sup> die auf der negativen Theologie beruht. Jedoch ist eine ganz andere Lösung für diesen „Absolutismus“ im Einklang mit der mittelalterlichen Tradition der „affirmativen Theologie“, die von Aquins Interpretation der Beziehung zwischen Gott und Welt auf der Grundlage des Analogiebegriffs vertreten wurde.<sup>121</sup>

Im Gegensatz zum Analogiebegriff versteht die neuplatonische Tradition die Beziehung zwischen der absoluten Ursache und dem gewöhnlichen Seienden als eine der „In-Differenzierung“ (weder Gleichheit noch Unterschied), wobei das Eine selbst als das „Nichts als Fülle“ gilt. Die negative Theologie und Emanationslehre sind im Grunde kein Widerspruch, sondern kohärent. In einer „undifferenzierten Weise“ (ἀδιάφορον, ὡς μὴ διακεκριμένα) besitzt das Eine alles als eine Vielzahl des Seienden. Er beschreibt diesen undifferenzierten Zustand als die „Potenz zu Allem“. Das Eine hat das Potenzial, sowohl A als auch -A zu sein. Diese Undifferenziertheit ist auch ein theologischer Ausdruck der Negation der absoluten Einheit, und es ist wichtig zu beachten, dass diese Undifferenziertheit nicht ebenso wie „Identität“ im Gegensatz zur „Differenz“ ist, sondern vielmehr eine Gleichheit von „Identität“ und „Differenz“. Dieses „Gleiche“ ist zugleich beides und über beides hinaus. Oder anders gewendet: diese „In-Differenz“ darf nicht als die Identität aller Seienden mit dem Einen verstanden werden, sondern als die Nicht-Differenzierung zwischen dem Einen und aller Seienden im Sinne von „Identität“ und „Differenz“. Es ist eine neue Art von Undifferenziertheit (s. Kap. 1.4), die den Monismus des Gleichen vom Pluralismus der Differenz in der

---

<sup>120</sup> In diesem Kontext kann der Begriff „Ab-solutus“ mit „Entgegensetzung“ oder „coincidentia oppositorum“ bei Cusanus gleichgesetzt werden.

<sup>121</sup> Vgl. Brachtendorf, 2019, 212-219.

bisherigen Geschichte der Philosophie unterscheidet. Beierwaltes versteht „Differenz“ als Negationsbegriff in der negativen Theologie oder als Methode von „Abstraktion“, d.h. die gesamten affirmativen Bestimmungen des Einen selbst aufzuheben, während „Identität“ sich auf der In-Differenzierung des Nus mit seinem Ursprung bezieht, die eine Voraussetzung für die Möglichkeit der Emanations- oder Hinwendungslehre Plotins ist. Beierwaltes erklärt diese dem Neuplatonismus eigene *Indifferenzthese* präzisierend, indem er sie als „*duplex theoria*“<sup>122</sup> formuliert: wenn man vom Ursprung spricht, erhält man nur eine Reihe von widersprüchlichen Schlussfolgerungen. Dies bedeutet, dass die Beziehung zwischen dem Einen und dem Geschaffenen sowohl als In-Differenz als auch als Differenz beschrieben werden muss. Diese Interpretation der „*duplex theoria*“ geht über eine doppelte Bejahung hinaus und umfasst auch eine doppelte Verneinung: Das Eine ist weder mit dem Nus identisch noch völlig verschieden von ihm. Im Mittelpunkt dieser Lehre steht der Versuch, die Verbindung zwischen dem Absoluten und dem Geschaffenen aufrechtzuerhalten und gleichzeitig deren absoluten Unterschied zu betonen.

In dieser „*duplex theoria*“, und zwar in der negativen theologischen Tradition, die Plotin vertritt, transzendiert ein absoluter Monismus in seinem Kern den parmenideischen Monismus des Seins (oder einen neuzeitlichen spinozianischen Monismus), der im Gegensatz zum Pluralismus steht. Dies wird daher „Absolutismus“ oder die „Indifferenzlehre“ genannt. Im Monismus des Parmenides wird das einzige Sein selbst durch die Negation des Vielen erreicht, und die Gleichheit des Seins – „Das Sein ist“ - ist das Einzige, was mit dem Logos übereinstimmt, während das „Viele“ – „das Sein ist nicht“ oder „das Nicht-Sein ist“ - zu einem logischen Paradoxon führt. Jedoch müssen im neuplatonischen Absolutismus sowohl affirmative als auch negative Beschreibungen auf das Absolute angewandt werden, d.h. das Gleiche und der Unterschied müssen verwendet werden, um das Eine ohne Unterschied zu beschreiben. Statt zu sagen, dass die negative Theologie als ein privativer Weg zu verstehen ist, in dem das Affirmative zu entfernen ist, ist dieser paradoxe Ausdruck von

---

<sup>122</sup> Vgl. Beierwaltes, 2001, 114 und Beierwaltes, 1996, 82-114.

Bejahung und Verneinung das wahre Wesen der neuplatonischen negativen Theologie. Sie beinhaltet sowohl die Dimension der Negation der Negation als auch die Dimension der Bejahung von Affirmation und Negation gleichzeitig. Die Interpretation der Emanationslehre als Gegensatz zur negativen Theologie stellt lediglich eine oberflächliche Auslegung des plotinschen Systems dar. Die In-Differenz der beiden stellt das wahre Wesen seines „Absolutismus“ dar. Die Bedeutung von „Jenseits von allem“, „verschieden von allem“ (ἕτερον πάντων, ἐπέκεινα τῶν πάντων) erschließt sich erst in der Betrachtung dieser In-Differenz. Es kann zudem als „Potenz zu Allem“ (δύναμις τῶν πάντων) bezeichnet werden, d.h. als das Eine, das alles in einer undifferenzierten Weise vorhat.

## 2.5 Zusammenfassung

In diesem Kapitel (I) war Plotins Kritik an der skeptischen Fragestellung zur Unmöglichkeit der Selbsterkenntnis präzisierend zu erörtern. Auf der Grundlage der Unterscheidung zwischen zwei Modellen vertritt Plotin die Ansicht, dass Selbsterkenntnis nur in einem „holistischen Modell“ möglich ist. (II) Ausgehend von seiner Übernahme der aristotelischen Nuslehre und der strengen Unterscheidung zwischen dem reinen Nus und dem „Nus in der Seele“ beweist Plotin durch den doppelten Wirklichkeitsbegriff die Notwendigkeit der Selbsterkenntnis des reinen Nus, und kommt darüber hinaus zu einer Reihe von theoretischen Schlussfolgerungen, die sich von denen Aristoteles' unterscheiden, z. B. der besondere Seinszustand, in dem zwischen dem Nus und den Ideen kein Unterschied ist. (III) Angesichts dieser Schlussfolgerungen ist die Grundstruktur des Nus präzisierend zu diskutieren, insbesondere seine innere In-Differenzierung mit dem Ursprung, auf welcher Grundlage allein Selbsterkenntnis möglich ist, und auf diese Weise ist die Hinwendung zum Ursprung gleichbedeutend mit der Hinwendung zu sich selbst. (IV) Damit kehren wir zum wahren theoretischen Hintergrund der Lehre Plotins zurück, und in gewissem Sinne zu ihrer allgemeinen metaphysischen Voraussetzung - der *Indifferenzthese* (weder

Gleichheit noch Unterschied) - und unter dieser Voraussetzung kann die Beziehung zwischen dem Nus und dem Einen, einschließlich des Einen als Ursache des noetischen Denkens und seiner eigenen absoluten Unaussprechbarkeit, gleichzeitig nachgewiesen werden.

### 3 Plotin über die Entstehung und Hinwendung des Nus

Könige aber sind auch wir, wenn wir *ihm gemäß* leben; „ihm gemäß“ auf zweierlei Weise: entweder aufgrund dessen, was in uns gleichsam - wie Gesetze - geschrieben steht, oder weil wir von ihm gleichsam erfüllt sind und ihn so sehen und seine Gegenwart spüren können.

(*Enn.* V3.4.1-3)

...in solcher *Vereinigung* stand vielleicht auch Minos, weshalb er in der Sage als „des Zeus vertrauter Genosse“ galt, und dieser Gemeinschaft gedenkend gab er als ihr Abbild seine Gesetze, durch die Berührung des Göttlichen befruchtet zur Gesetzgebung.

(*Enn.* VI9.7.23-26)

#### 3.1 Fragestellung

Die Emanationslehre wird von den Plotinforschern als einer der Grundzüge des Neuplatonismus angesehen. Gemäß der herkömmlichen Interpretation besteht dieses System aus drei „ursprünglichen Hypostasen“ (ἀρχική ὑποστάσις) - dem Einen, dem Nus und der Seele. Diese bilden eine monistische Ordnung mit hierarchischen Stufen. Unsere Untersuchung geht von der Frage aus, wie Plotin die Beziehung zwischen dem Einen und dem Nus innerhalb dieses monistischen Rahmens versteht. Wird die Kohärenz der Emanationslehre betont, so muss das Eine als Ursache der Entstehung des Nus verstanden werden und der Nus als Folge der Emanation. Gleichzeitig besagt das „transzendente Argument des Einen“<sup>123</sup>, dass das Eine keine Bestimmung in seinem Wesen haben kann, ebenso wenig wie eine kausale präskriptive Natur. Wie lässt sich dann die Emanationslehre mit dem transzendentalen Argument des Einen in

---

<sup>123</sup> Vgl. Halfwassen, 2004, 52-54.

Einklang bringen? Wie kann das absolute Eine gleichzeitig die Ursache des Vielen sein und das Viele hervorbringen? Kann die bloße Einfachheit des Einen von diesem Hervorgang zerstört werden? Um diese Fragen zu beantworten, ist es notwendig, ein tieferes Verständnis der metaphysischen Prinzipien zu erlangen, die der Entstehungslehre des Nus zugrunde liegen. Und die zentrale Aufgabe dieses Kapitels ist es, dieses grundlegende Prinzip (s. Kap. 1.4) zu klären, indem es die Entstehung des Nus als Ausgangspunkt nimmt. Nur wenn wir zu diesen Prinzipien zurückkehren, können wir Plotins System besser verstehen und die innere Kohärenz zwischen der negativen Theologie und der Emanationslehre nachvollziehen.

Erstens: Wie ist diese „Entstehung“ zu verstehen? Es gibt zwei gegensätzliche Interpretationsmodelle: das reflexive Modell und das ursprüngliche Modell.<sup>124</sup> Diese beiden Modelle stützen sich auf sehr unterschiedliche Übersetzungen und Verständnisse derselben Passage in den *Enneaden* (VI.7.4-6), die wie folgt lautet:

πῶς οὖν νοῦν γεννᾷ; ἢ ὅτι τῆ ἐπιστροφῆ πρὸς αὐτὸ ἑώρα, ἢ δὲ ὄρασις αὐτῆ νοῦς.<sup>125</sup>

Lesart I: Wie bringt es (das Eine) dann den Nus hervor? Durch die Hinwendung des Einen zu sich selbst, sah es sich selbst, und dieses (selbstreflexive) Sehen aber ist Nus selbst.

Lesart II: Wie bringt es (das Eine) dann den Nus hervor? Indem der Nus sich dem Einen selbst zuwendet, sah der Nus sich selbst, und dieses (sich dem Einen zuwendende) Sehen aber ist Nus selbst.

Im Folgenden wird zunächst die Lesart I erörtert. Dabei wird auf die Übersetzung von Werner Beierwaltes Bezug genommen, die das erste Modell, die „reflexive Lesart“, adäquat widerspiegelt. In diesem Text vertritt er die Auffassung, dass der Hervorgang

---

<sup>124</sup> Die Termini „*reflexive Lesart*“ und „*ursprüngliche Lesart*“, die hier von Halfwassen entlehnt wurden, bezeichnen zwei verschiedene Interpretationsmodelle. Die Wahl zwischen diesen beiden Modellen ist in der Plotinforschung Stoff einer beliebten Diskussion, und beide Modelle haben eine beträchtliche Anhängerschaft. Siehe Halfwassen, 1992, 132 ff. und 135 ff. Bussanich gibt eine ausführliche Liste und Analyse dieser beiden Lesarten. Zu den Wissenschaftlern, die die erste Lesart unterstützen, gehören Hadot, Graeser, Beierwaltes und Bussanich, während zu den Verfechtern der zweiten Lesart Rist, Szlezák, Armstrong, Corrigan und Lloyd gehören, siehe Bussanich, 1988, 37-43.

<sup>125</sup> VI.7.4-6.

des Nus aus dem Einen gleichbedeutend mit der Selbstreflexion des Einen ist. Das heißt, das Hinwendende und Hingewandte der reflexiven Hinwendung sind das gleiche, nämlich das Eine, und da Hinwendung und Emanation ein und dasselbe sind, ist die Hinwendung des Einen zu sich selbst mit der Entstehung des Nus identisch. Da das Eine selbst einfach ist und diese Hinwendung zu sich selbst eine Struktur der Reflexion enthält, impliziert diese Hinwendung zu sich selbst Hervorgang vom „absoluten Einen“ zum „in der Vielheit sich selbst reflektierende(n) Einen“. Das in der Vielheit Eine ist nämlich das Zweite, der Nus, der nur durch eine selbstreflexive Hinwendung mit dem ursprünglichen Einen verbunden werden kann.

Als Gegenposition lässt sich ein anderes Modell, die sogenannte „*ursprüngliche Lesart*“, anführen. In dieser Lesart wird das Subjekt als das Erzeugte, als der Nus definiert, sodass dessen Objekt das Eine darstellt. Der erzeugte Nus wendet sich zum Einen selbst hin, wobei dieses Sehen auf das Eine als konstitutives Element der Tätigkeit des Nus zu betrachten ist. Diese Lesart entspricht eher dem Kontext von V3.11, welcher im Folgenden erörtert wird, sowie dem konsequenten Ausschluss der Denktätigkeit aus dem Einen durch Plotin.<sup>126</sup> Die „reflexive Lesart“ wirft folgende Probleme auf: Erstens steht sie im Widerspruch zu zahlreichen anderen Texten, in denen das Subjekt in ähnlichen Zusammenhängen eindeutiger als „irgendein“ Nus identifiziert werden kann. Des Weiteren ist festzuhalten, dass Beierwaltes sich in einem Zirkelschluss befindet. Die Prämisse, dass das Eine bereits vom Nus gedacht wurde, ist nämlich nur haltbar, wenn der Nus bereits existiert. Wenn der Nus noch nicht entstanden ist, wie könnte er dann das Eine schon gedacht haben? Die Selbsthinwendung des Einen impliziert die Erzeugung alles Seienden durch das Eine als Selbstursache. Diese Auffassung wird vom Neuplatonismus abgelehnt, da das Eine als Selbstursache die Reinheit und Transzendenz des Einen notwendigerweise zerstören würde. In Bezug auf die Kohärenz von Orientierung und Erzeugung stellt sich

---

<sup>126</sup> Ein typisches Beispiel hierfür findet sich in *Enn.* VI7.39, wo Plotin die These vertritt, dass die Grundstruktur des Nus in der Einheit-in-Verschiedenheit besteht. Das Eine, als reine Einheit, kann weder Unterschied noch Andersheit in sich selbst enthalten und vermag daher keinen Gedanken zu fassen, nicht einmal eine Reflexion über sich selbst.

schließlich die Frage, warum das „Eine selbst“ zu sich selbst zurückkehren und Etwas anders erzeugen muss.<sup>127</sup>

Ausgehend von einem vertieften Verständnis der wechselseitigen Widerlegung dieser beiden Positionen wird in diesem Kapitel jedoch eine dritte Position vertreten, nämlich, dass es keinen wesentlichen lehrmäßigen Gegensatz zwischen der *reflexiven* und der *ursprünglichen Lesart* gibt. Die von den beiden Lesarten vorgebrachten Argumente, die dazu dienen, die jeweiligen Schwierigkeiten zu umgehen, weisen eine hohe Übereinstimmung auf. Die Untersuchung der „Subjektverschiebung“ ist zwar philologisch möglich, im Kontext der Plotinschen Metaphysik jedoch letztlich unerheblich. Die Dichotomie zwischen der ursprünglichen und der reflexiven Lesart ergibt sich gerade aus einem zweideutigen Verständnis seiner allgemeinen metaphysischen Prinzipien. Die *ursprüngliche Lesart* umgeht das Dilemma des Übergangs von der Einfachheit zur Vielheit. Allerdings führt sie ein ebenso unlösbares Problem der willkürlichen Subjektverschiebung zwischen Frage und Antwort ein, das, anstatt das unmittelbare Problem anzugehen, einen Zirkelschluss erzeugt. Bei diesem Zirkelschluss ist die Frage noch zu beantworten, auf welche Weise der Nus und das Denken erzeugt werden können. Die Antwort auf diese Frage lautet: Indem der Nus das Eine denkt, gibt es dieses Denken, und dieses Denken dient sowohl als Prämisse als auch als Schlussfolgerung. Diese Problematik wird von Vertretern der „reflexiven Lesart“ in der Wissenschaft häufig in Frage gestellt. Hadot und Bussichon üben zum Beispiel eine eher plausible Kritik an dieser willkürlichen „Subjektverschiebung“ vom Standpunkt einer reflexiven Lesart.<sup>128</sup> Um die Problematik des Zirkelschlusses zu umgehen, ist es erforderlich, die „ursprüngliche Lesart“ zu modifizieren. Hierbei ist eine Differenzierung der beiden Bedeutungen des Nus erforderlich. „Der [ursprüngliche] Nus, der noch gar nicht war“ und „das, was zum Nus geworden war.“<sup>129</sup>

---

<sup>127</sup> Halfwassen hat die Kritik an diesem Gedankengang ausführlich dargestellt. Vgl. Halfwassen, 1992, 134.

<sup>128</sup> Vgl. Bussanich, 1988, 38.

<sup>129</sup> Die Unterscheidung zwischen der zweifachen Bedeutung des Nus führt zu einer Art terminologischer Verwirrung, die an Aristoteles' Unterscheidung zwischen potenziellem Nus und wirklichem Nus erinnert, allerdings in einem Kontext, in dem sich die beiden wesentlich unterscheiden. Um die Möglichkeit einer solchen Verwechslung zu vermeiden, definieren wir die Unterscheidung hier in den Begriffen, die Plotin selbst in VI7.16.13ff verwendet, wo der Nus zwei

Dieser Text in V1.7 kann so verstanden werden, dass *der noch nicht existierende Nus* in der Lage ist, den wirklichen Nus zu erzeugen, indem er auf das Eine schaut (sieht, begehrt). Dies wäre auch mit der Interpretation von V3.11 vereinbar, die wir gleich darlegen werden. In dieser Interpretation wird das Denken sowohl als Prämisse als auch als Schlussfolgerung vermieden. Als Voraussetzung gilt, dass *der ursprüngliche Nus* auf das Eine gerichtet ist, während sich der Nus in der Schlussfolgerung auf das Denken *des wirklichen Nus* bezieht. So bewahrt das Eine seine Einfachheit, statt in einer reflektierenden Struktur gefangen zu sein. Diese Anpassung entspricht im Wesentlichen Hadots Verbesserung der *reflexiven Lesart*, mit der Ausnahme, dass er nicht zwischen zwei Bedeutungen des Nus unterscheidet, sondern zwischen zwei Bedeutungen von „Sehen“ (έώρα und ὄρασις), nämlich dem Sehen des Einen und dem Sehen des Nus.<sup>130</sup> Demnach kann man die Zeilen in V1.7 auch so interpretieren, dass das Eine das gegenständliche Sehen des Nus durch den undifferenzierten Sinn des Sehens erzeugt. Streng genommen sind das Subjekt der Hinwendung, „der [ursprüngliche] Nus, der noch gar nicht war“, und „das Eine in *ungeformter Sehkraft*“ ein und dasselbe. Dann ist der Gegensatz zwischen den beiden Lesarten im Grunde nicht gültig. Im Folgenden erfolgt eine detaillierte Untersuchung der zweifachen Bedeutungen des „Sehen“ im Rahmen der Metaphysik bei Plotin. Zudem wird beleuchtet, wie Plotin das schwierige Problem der Generierung des Nus durch das Eine löst.

### 3.2 Auslegung von V3.11 und der damit zusammenhängenden Texte

#### Unterscheidung zwischen dem ursprünglichen Gedankenakt und dem

---

Bedeutungen hat, zum einen den „noch garnicht existierenden Nus, der auf eine nicht denkende Weise schaut“ (οὐπω νοῦς ἦν ἔβλεπεν ἀνοήτως) zum anderen den „angefüllten, schon existierenden Nus“ (νοῦς ἤδη ἦν, πληρωθεὶς). Aus dem Kontext heraus verwendet Plotin jedoch die Konzepte von Potentialität und Wirklichkeit, um den Unterschied zwischen den beiden Arten vom Nus zu verstehen. Diese Art von „ursprünglichem Nus, der noch nicht existiert“, lässt sich als eine Art *potenzieller Nus* bezeichnen. Innerhalb der Entstehungslehre des Nus findet sich zudem der Begriff der „intelligiblen Materie (ὅλη νοητή)“, welcher sich auf „den noch nicht existierenden Nus“ bezieht. Vgl. Rist, 1962, 105; Nikulin, 2019, 96ff.

<sup>130</sup> Vgl. Bussanich, 1988, 40.

## Denken in Tätigkeit

In den *Enneaden* behandelt Plotin an mehreren Stellen die Frage nach der Erzeugung des Nus durch das Eine. Am repräsentativsten ist zweifellos V3.11.1-18.

Wenn daher der in sich vielfältige Nus *das Jenseitige* denken möchte, dann möchte er zwar Jenes selbst als Eines denken, aber *indem er Es als Einfaches zu erblicken sucht, geht er aus sich heraus und erfaßt dabei immer ein Anderes, das in ihm selbst sich vervielfältigt*. So brach er zu diesem hin nicht wie ein [vollendeter] Nus auf, sondern wie *eine Sehkraft, die noch nicht sieht*, sie ging jedoch hinaus mit etwas in ihr, das sie selbst zu Vielem machte; so begehrte sie zwar ein Anderes, indem sie in ihr selbst nur *auf unbestimmte Weise* eine Vorstellung davon hatte, ging aber hinaus, indem sie ein Anderes erfaßte und es in sich selbst zu Vielem machte. Sie besitzt auch einen Eindruck des Gesehenen; ansonsten hätte sie es nicht zugelassen, daß er in ihr entstünde.

Dieser aber wurde aus Einem vielfältig, und derart erkennend sah der Nus es [das Gesehene] und wurde damit zu einer sehenden Sehkraft. Sobald sie dies in sich hat, ist sie schon Geist, sie hat es als Geist in sich; *zuvor war sie nur Streben und ungeformte Sehkraft*. Dieser Nus also warf sich aus Jenes, es erfassend aber wurde er Nus, immer freilich dessen [des Einen] bedürftig- er wurde Nus und Sein und Denken, sobald er dachte; zuvor aber war er nicht Denken, da er das Gedachte nicht in sich hatte, und nicht Nus, da er noch nicht dachte.<sup>131</sup>

In dieser Passage stellt Plotin eine zentrale These über die Beziehung zwischen dem Nus und dem Einen auf: dass der Nus sein Wesen durch die Hinwendung zum Einen hervorbringt. Um diese These zu verstehen, muss man wissen, wie Plotin die beiden Arten des Denkens unterscheidet. Nur durch eine vordenkliche „noch nicht“ sehende Tätigkeit kann man an das Eine denken und sich folglich als Gedachtes verwirklichen,

---

<sup>131</sup> V3.11.1-18: Διὸ καὶ ὁ νοῦς οὗτος ὁ πολὺς, ὅταν τὸ ἐπέκεινα ἐθέλη νοεῖ, ἐν μὲν οὖν αὐτὸ ἐκεῖνο, ἀλλ' ἐπιβάλλειν θέλων ὡς ἀπλῶ ἔξεισιν ἄλλο ἀεὶ λαμβάνων ἐν αὐτῷ πληθυνόμενον· ὥστε ὥρμησε μὲν ἐπ' αὐτὸ οὐχ ὡς νοῦς, ἀλλ' ὡς ὄψις οὐπω ἰδοῦσα, ἐξῆλθε δὲ ἔχουσα ὅπερ αὐτῇ ἐπλήθυνεν· ὥστε ἄλλου μὲν ἐπεθύμησεν ἀορίστως ἔχουσα ἐπ' αὐτῇ φάντασμα τι, ἐξῆλθε δὲ ἄλλο λαβοῦσα ἐν αὐτῇ αὐτὸ πολὺ ποιήσασα. Καὶ γὰρ αὐτὸ ἔχει τύπον τοῦ ὁράματος· ἢ οὐ παρεδέξατο ἐν αὐτῇ γενέσθαι. Οὗτος δὲ πολὺς ἐξ ἐνὸς ἐγένετο, καὶ οὕτως γνοὺς εἶδεν αὐτό, καὶ τότε ἐγένετο ἰδοῦσα ὄψις. Τοῦτο δὲ ἤδη νοῦς, ὅτε ἔχει, καὶ ὡς νοῦς ἔχει· πρὸ δὲ τούτου ἔφεσις μόνον καὶ ἀτύπωτος ὄψις. Οὗτος οὖν ὁ νοῦς ἐπέβαλε μὲν ἐκεῖνο, λαβὼν δὲ ἐγένετο νοῦς, ἀεὶ δὲ † ἐνδιάμενος καὶ γενόμενος καὶ νοῦς καὶ οὐσία καὶ νόησις, ὅτε ἐνόησε· πρὸ γὰρ τούτου οὐ νόησις ἦν τὸ νοητὸν οὐκ ἔχων οὐδὲ νοῦς οὐπω νοήσας. Τὸ δὲ πρὸ τούτων ἡ ἀρχὴ τούτων, οὐχ ὡς ἐνυπάρχουσα· τὸ γὰρ ἀφ' οὗ οὐκ ἐνυπάρχει, ἀλλ' ἐξ ὧν· ἀφ' οὗ δὲ ἕκαστον, οὐχ ἕκαστον, ἀλλ' ἕτερον ἀπάντων.

denn zu diesem Punkt ist der Nus noch nicht hervorgebracht worden, und dann steht zwischen dem Einen und dem wirklichen Nus noch ein vorgedachter Akt des Begehrens.

Auch zu diesem Text gibt es zahlreiche Auslegungen, von denen die von Lloyd P. Gerson und Jens Halfwassen unserer Analyse nahekommen.<sup>132</sup> Beide betonen einen ursprünglichen Akt, der dem wirklichen Denkprozess vorausgeht, der durch das Eine Einen erzeugt wird. In der Tat wird diese Lehre von den zwei Stufen des Nus von der Forschung oft als Plotins philosophische Standarderklärung dafür angesehen, „wie der Nus aus dem Einen hervorgeht“.<sup>133</sup> Halfwassen unterscheidet sorgfältig die Erzeugung des Nus in zwei Stufen, weiterhin erklärt er diesen Urakt des Denkens als die unbestimmte Zweiheit in Platons ungeschriebener Lehre. Diese „unbestimmte Zweiheit“, die zugleich als Ursprung der Vielen fungiert (die selbst noch nicht wirklich Viele sind), ist ein zwiespältiges Eines (eine unbestimmte Einheit). In Verbindung mit dem Einen selbst bildet sie die bestimmte Einheit des „Eins-Viele“-Ganzen<sup>134</sup>. Es gibt also unweigerlich einen zwiespältigen „Urakt“, der zwischen dem Denken, das Äußere als „Viele“ zu kennen, und dem „Einen“, vermittelt<sup>135</sup>. Eine ähnliche Analyse stammt von Eyjólfur Kjalar Emilsson<sup>136</sup>, der diese „vornoetische Erfahrung des Einen“ als Vermittler zwischen dem vollendeten Nus und dem Einen versteht. Diese vornoetische Erfahrung stellt einen Kontakt (ἐφάπτεται) zwischen dem Einen und Nus her, und auf der Grundlage dieses unabhängigen, besonderen ursprünglichen Denkens oder Kontakts wird die Verursachung zwischen dem Einen und dem Nus hergestellt. Emilsson weist auch auf die Analogie hin, die Plotin in seiner Lehre vom Denken und von der Sinneswahrnehmung gezogen hat, in der die Diskussion über die Sinneswahrnehmung, bei der der Kontakt der Sinnesorgane mit äußeren Reizen eine entscheidende Rolle bei der Erzeugung der Sinneswahrnehmung spielt, auch für den

---

<sup>132</sup> Für eine mögliche Widerlegung dieser Interpretationsweise siehe Bussichon, 1988, 160ff, wo er argumentiert, dass diese Interpretation von Gerson Plotins Berufung auf Aristoteles' *De Anima* überbetont und damit die relevante Passage im *Staat* ignoriert, wo die „Idee des Guten“ direkt im Sein und im Wissen begründet ist, ohne dass ein wirklicher Vermittler notwendig ist.

<sup>133</sup> Armstrong, 1967, 241; O' Meara, 1993, 62-65; O' Brien, 1999; van Riel, 2001; Emilsson, 2007, 70-78; Opsomer, 2001, 172; Halfwassen, 2015, 161-164.

<sup>134</sup> Halfwassen, 2015, 161-164.

<sup>135</sup> Vgl. Halfwassen, ebd., 163; auch Halfwassen, 2004, 88.

<sup>136</sup> Emilsson, 2007, 98.

Bereich des Denkens gilt. Dieser Kontakt zwischen beiden drückt im Erkennen des Einen durch den Nus eine unmittelbare Identität aus, und dieses Erkennen ist, mit anderen Worten, der Prozess, in dem das Eine den Nus erzeugt. Sowohl das Erkennen als auch das Erzeugen basieren auf einer kausalen Verknüpfung im Sinne einer Abbildung oder einer Darstellung. Die Grundlage für das Denken des Einen ist, dass es selbst ein Abbild des Einen ist. In dieser Hinsicht folgt Plotin deutlich der aristotelischen Auffassung, nach der sowohl das Empfinden als auch das Denken auf einer Vorstellung (*phantasia*) des äußeren Objekts beruhen müssen. Im Anschluss an die bisherigen Forschungsergebnisse werden wir untersuchen, wie Plotin diese Unterscheidung verwendet, um die Erzeugung des Nus zu erklären.

Zunächst beschreibt Plotin im ersten Absatz den ursprünglichen Akt eines noch zu erzeugenden Nus. Dieser Akt hat lediglich eine intentionale Tendenz oder Vorgriff (*ἐπιβάλλειν θέλων*), *das Jenseitige als ein Einfaches* (*ὡς ἁπλῶ*) zu denken. Plotin vergleicht dieses einfache Denken mit der zweiten Tätigkeit des Denkens, also der Stufe der noetischen Tätigkeit, die ihr Objekt als ein anderes ergreift. Die beiden Denkweisen sind unterschiedlich in ihrer Natur, obwohl sie beide als *Erfassen* (*λαμβάνων*) betrachtet werden können. Während letzteres immer ein Erfassen des Einen als das Andere (*ἄλλο ἀεὶ λαμβάνων*) ist, erfasst ersteres das Eine als sich selbst. Es gibt eine Alternative in der Interpretation der Phrase „ὡς ἁπλῶ“, nämlich dass sie keine Modifikation „vom Einen“ ist, sondern als Adverb agiert, das das Verb „hinwenden“ modifiziert. Das bedeutet, dass es als „auf bloße Weise“ übersetzt werden kann. Beispielsweise fasst Beierwaltes zusammen, dass das Eine im Sinne von „abstandlos“ und „unmittelbar“ zu erfassen ist. Diese Interpretation unterstreicht die Unmittelbarkeit und betont die Unterscheidung zwischen den beiden Denkweisen.

Unter dieser Unterscheidung fügt Plotin im zweiten Absatz hinzu, dass das erste Denken *die ungeformte Sehkraft, die noch nicht sieht*, ist (*ὡς ὄψις οὐπω ἰδοῦσα*), *auf unbestimmte Weise* (*ἀτόπωτος*) zu begehren. Er beschreibt einen Urakt, der dem Vollzug des Denkens vorausgeht. Es handelt sich hierbei um einen rein unbestimmten Zustand der Intention, der lediglich darauf abzielt, etwas zu erfassen. Es ist keine Struktur des Denkens, die bereits ein bestimmtes dualistisches Verhältnis in sich

trägt.<sup>137</sup> In VI7.16.13 verwendet Plotin den Ausdruck „nicht denkendes Schauen“ (ἔβλεπεν ἀνοήτως), um diesen vorgedachten intentionalen Akt auszudrücken. Wenn wir also die Unterscheidung zwischen diesen beiden Bedeutungen von Denken bejahen, wie sollen wir dann diesen „vordenklichen, nicht denkenden“ Akt der Absicht zu denken verstehen? Bei der Beantwortung dieser Frage geht es um das Verständnis des Begriffs ἐπι-βάλλειν, den wir hier mit „vorgreifen“ zu übersetzen versucht haben. Seine ursprüngliche Bedeutung kann als ein Werfen auf ein bestimmtes Ziel gedeutet werden, was sich, wenn man es auf noetische Weise anwendet, auf ein vordenkliches Erfassen bezieht. Es wendet sich auf das Eine hin, doch versteht es das Eine noch nicht. Tatsächlich sollte das Wort im Kontext einer größeren semantischen Gruppe betrachtet werden. Plotin verwendet seine eigene Interpretation des Präfixes ἐπι-, indem er verschiedene Verben mit dem Präfix ἐπι- zu einer Bedeutungsgruppe zusammenfasst. Diese Gruppe soll den Urakt des Denkens erklären, der dem Denkprozess vorausgeht. Zum Beispiel Berühren (ἐφάπτεται), Vorgreifen (ἐπιβολή), Begehren (ἔφεσις) und Hinwendung (ἐπιστροφή). Diese Wörter mit dem Präfix ἐπι haben gemeinsam, dass sie die Indifferenz zwischen dem potentiellen Nus und dem Einen implizieren. Für Aristoteles stellt der Kontakt oder die Berührung auch einen Zustand des Einsseins dar<sup>138</sup>, wenn er über das Eine spricht. Weiterhin bedeutet das Begehren im Wesentlichen, dass das Begehrende eine Vorstellung des Objekts des Begehrens in sich selbst hat. Mit diesen Termini kennzeichnet Plotin einen besonderen Ur-Zustand des Denkens. Dabei hat das Präfix ἐπι- einerseits die Bedeutung des Begleitens, andererseits einer Tendenz, was bedeutet, dass es sowohl den Zustand der nächsten Stufe des Nus als auch einen Zustand der bloßen Intentionalität enthält. Als Beispiel ist seine Verwendung von ἔφεσις/ἐφίημι<sup>139</sup> in den *Enneaden* im Wesentlichen isomorph zur Formulierung ἐπιβολή, die betont, dass dieses Verlangen nach dem Einen den Nus ausmacht.

---

<sup>137</sup> Siehe auch Krämer, 1964, 314.

<sup>138</sup> Vgl. *Metaph.* Δ6, 1015b36-1016a17.

<sup>139</sup> Vgl. V6.5.8, V3.15.10 und III8.11.23.

Hingegen formuliert Plotin beim wirklichem Nus auch eine klassische Beschreibung: *Er erscheint, indem er immer (das Eine als) das Andere erfasst, und dieses Andere vervielfältigt ihn.* Hier handelt es sich um die Denktätigkeit des wirklichen Nus, eine Tätigkeit, die darin besteht, das Eine als Anderes (ἄλλο) in sich selbst zu erfassen. Diese Denktätigkeit führt dazu, dass die Vielheit in sich selbst hervorbracht wird, nämlich das Selbe und das Andere. Das Eine wird somit als eine der Gegensätze zwischen dem Selben und Anderen erfasst. Plotin gibt hier eine Reflexion über die Beziehung zwischen dem Nus und Einen wieder, die er mittels eines nahezu paradoxen Ausdrucks veranschaulichen möchte. Der potentielle Nus versucht, dem Einen näherzukommen und das Transzendente zu erfassen. Trotz dieser Bemühungen ist der Nus letztlich vom Einen entfernt (ἐξῆλλθε),<sup>140</sup> da er das Einfachste nur als das Viele oder das Ganze erfasst. Dies wird durch seine Art des Verstehens des Einen als Entgegensetzung zu sich selbst verursacht. Durch die Unterscheidung von zwei Arten des Denkens erklärt Plotin, dass der potentielle Nus durch dieses vordenkliche Begehren zur zweiten Wirklichkeit des Denkens werden kann. Der Kern dieser Beziehung zwischen diesem vordenklichen Urakt und dem Einen lässt sich wie folgt zusammenfassen: Das Eine bringt den Nus nicht direkt hervor, sondern es entsteht durch einen ursprünglichen Akt, der sich dem Einen zuwendet. Wie lässt sich dieser ursprüngliche Akt in Bezug auf das Eine darstellen? Plotin führt hierzu aus: *„Indem es seine (des Einen) Erscheinung in sich selbst hat, es erscheint (oder verlässt sich selbst).“*

Wie also ist die „Erscheinung/ Vorstellung“ zu verstehen? In diesem Satz wird der potentielle Nus, dem die Erscheinung des Einen innewohnt, gleichgesetzt damit, dass er das Eine auf unbestimmte Weise verlangt. Wie soll diese Gleichsetzung verstanden werden? Warum kann dieser ursprüngliche Akt des Nus mit der Lehre von der Phantasia in Verbindung gebracht werden? Am Ende des ersten Absatzes gibt Plotin im vorigen Zitat ein Beispiel des Sehens als Analogie zum Denken. Dabei betont er,

---

<sup>140</sup> Sofern wir davon ausgehen, dass das Verb „ἐξῆλλθε“ nicht nur mit dem Nus, sondern auch mit dem Einen assoziiert wird, bedeutet dies, dass das Verb nicht nur das „Eintreten“ des Nus ausdrückt, sondern im Gegenteil auch ein „Verlassen“ des Einen.

dass das Sehen nur stattfinden kann, wenn man eine Vorstellung (Phantasia) des Sichtbaren hat. Ebenso muss die diskursive Denktätigkeit im erzeugten Nus auf einer Vorstellung (Phantasia) beruhen. Das bedeutet, dass der Nus eine Vorstellung vom Guten haben muss, die gutartig (ἀγαθοειδέης) ist, und dass er sich nur dann auf das Eine, das höchste Gut zubewegen kann, wenn er diese Ähnlichkeit mit dem Einen besitzt. Nach der Analyse im vorigen Abschnitt wird deutlich, dass die aktuelle Denktätigkeit des Nus als eine Erfassung des Einen als Anderes (ἄλλο) zu verstehen ist. Gleichzeitig definiert Plotin in V3.8 die metaphysische Bedeutung von Phantasia oder Abbildung: sie sind ein Urbild im Anderen, so dass das vom Nus erfasste Andere hier die Vorstellung des Einen im Nus ist. Und gemäß Aristoteles' Nuslehre sind das Denkende und das Gedachte in Wirklichkeit identisch. Somit sind der erzeugte Nus sowie die von ihm erfasste Vorstellung Abbild des Einen. Auf diese Weise konstruiert Plotin eine hierarchische Ordnung zwischen dem Nus und Einen, die er innerhalb desselben Systems vom Urbild-Abbild diskutiert.

Neben der Ähnlichkeit mit dem Urbild führt diese Art des Abbilds (d.h. die Methode, in der das Denkende das Gedachte als Anderes in sich selbst begreift) den Nus unweigerlich zu einer Differenz, einer Struktur, in der das Denkende vom Objekt des Denkens getrennt ist. Denn laut Plotin ist die grundlegende Struktur des Nus ein Bewusstsein des Ganzen (συναισθήσις),<sup>141</sup> d.h. ein Bewusstsein des Selbst und gleichzeitig des Anderen als ein Ganzes.<sup>142</sup> Es ist eine Struktur der Wahrnehmung des Ganzen (nicht des Einfachsten), welche die Ganzheit des Ichs als Denkendes und des Anderen als Gedachtes umfasst. Plotin verweist an mehreren Stellen darauf und in VI7.39 ist es die Vereinigung des Gleichen und des Anderen. In diesem Sinne steht Plotin in der Tradition von Platons Gedanken im *Timaios*, wonach das Denken im Wesentlichen eine Vereinigung der Ideen vom Gleichen und Anderen ist. Auf diese Weise ist der Nus nicht das Eine, da sonst das Eine zur Einheit der Vielen werden würde und nicht länger als Einfachheit existieren könnte. In III8.9 erwähnt er auch, dass das Eine nur durch die Einheit des Ganzen verstanden werden kann und dass der Nus als

---

<sup>141</sup> Vgl. V6.5.16, VI9.2.33-43; Emilsson, 2007, 82.

<sup>142</sup> Emilsson, 2007, 97.

Einheit des Ganzen im Wesentlichen ein Abbild des Einen darstellt. Nur wenn wir also vom Nus zum Einen übergehen wollen, haben wir von Natur aus die *Phantasma* des Einen (genauer gesagt, das Eine selbst im anderen). In diesem Fall bilden Nus und das Eine die Urbild-Abbild-Beziehung, wodurch der wirkliche Nus als „Eins-Viele“ entsteht.

Der Akt, der zum Einen strebt, kann im Grunde nicht verwirklicht werden. Wenn er tatsächlich verwirklicht werden würde, dann lediglich als ein gegenständliches Denken. Das Erstere geht stets mit dem Letzteren einher, und hinter dieser Unterscheidung steht die Differenz vom Einen selbst und dem Abbild des Einen. Der noch nicht erzeugte Nus strebt danach, dem Einen selbst nahezukommen, erfasst jedoch letztlich lediglich das Abbild des Einen. Aus diesem Grund greift Plotin die platonische Struktur des Urbild-Abbildes auf. Die Funktion der Verursachung wird radikal umgeschrieben, und Plotin (und auch sein mittelalterlicher Nachfolger Eckhart, mit dem er eine starke theoretische Affinität hatte) unterscheidet einen speziellen Sinn der Verursachung, den Halfwassen als *Überkausalität* bezeichnet hat.<sup>143</sup> Dabei wirkt die Ursache nicht als Ursache, sondern als Nicht-Ursache oder Vor/Ur-Ursache. Diese Nicht-Ursache wirkt auf ihr erstes Ergebnis in der Weise ein, dass es zu *Causa sui* wird und somit eine kausale Transitivität entsteht.

### **3.3 Erläuterung des metaphysischen Hintergrunds der Nuslehre in V3.11**

#### **Begründung der Lehre von zweifacher Wirklichkeit**

Bei einer umfassenderen Betrachtung des Textes wird ersichtlich, dass Plotins Metaphysik, einschließlich seiner Kausalitätslehre, eine grundlegende Rolle bei der

---

<sup>143</sup> Auch Costa versucht, das Dilemma um den Ursprung mit einem anderen Verursachungsmodell zu erklären (insbesondere Costa, 1996, 369): Bei der Annahme, dass das „Eine selbst“ als „Eins“ die Vielen hervorbringt, wird eine Verursachung vorausgesetzt, die auf der Unähnlichkeit zwischen Ursache und Verursachtem beruht. Dies führt zu logischen Schwierigkeiten. Im Fall der Annahme, dass das „Eine“ als das „Viele“ das „Viele“ hervorbringt, wird eine ideelle Verursachung angenommen, die auf dem Homomorphismus beruht. Dies würde bedeuten, dass die strenge Grenze zwischen dem „Einen“ und dem Erzeugten aufgehoben wäre, sodass das „Eine“ nicht mehr als solches sein könnte. Vgl. auch Greig, 2021, 25.

Nuslehre spielt. Die Unterscheidung zwischen den beiden Bedeutungen des Denkens ist eine notwendige theoretische Konsequenz seiner metaphysischen Erörterung. In der Diskussion um den Ursprung aller Dinge, unterscheidet er zunächst zwischen dem Sein und dem Wesen aller Dinge. Der Text in V3 erläutert die grundlegende Haltung Plotins in einer unmissverständlichen Weise.

Aber wie ist Jenes Ursprung von Allem? Vielleicht, weil Er dies bewahrt, der jedes Einzelne von ihnen ins Sein hervorbrachte? Oder auch weil Er es als selbständig Seiendes gründete? Aber wie? Indem Er es zuvor / [in sich] hat. Aber es wurde ja gesagt, dass Er auf diese Weise zur Vielheit würde. Indes, Er hat es [das später Hervorgebrachte] als Nicht-Geschiedenes in sich. Was im Zweiten ist, ist geschieden durch Denken. Wirklichkeit ist es dort schon; Jenes aber ist Möglichkeit zu Allem. (V3.15.27-33)<sup>144</sup>

In diesem Abschnitt unterscheidet Plotin zwischen zwei Bedeutungen des Seins: Dasein (ὕπόστασις) und Wesen (οὐσία). In der zweiten und dritten Frage antwortet er mit einer rhetorischen Frage, in der er betont, dass nicht die erstgenannte Alternative, sondern die letztere gerechtfertigt ist. Das Eine *bringt* demnach nicht *jedes Einzelne ins Sein* (ἐν ἑκάστων εἶναι), sondern *ruft alle Dinge ins Dasein*. Daraus folgt, dass das Eine nicht der Ursprung der einzelnen Dinge ist, sondern lediglich der aller Dinge als Ganzes. In diesem Kontext verwendet Plotin den besonderen Ausdruck „*Es hat alle Dinge ins Dasein gerufen* (ὑπέστησεν αὐτά).“ Dabei liegt die Betonung auf der Tatsache, dass auf der ersten Stufe des Hervorgehens eine potenzielle In-Differenz im Dasein vorhanden ist, während auf der zweiten Stufe erst der wesentliche oder logische Unterschied auftritt. Ersteres bezieht sich auf die potenzielle In-Differenz aller Dinge mit dem Einen, während letzteres sich auf die jeweiligen Wesenheiten aller Dinge bezieht.<sup>145</sup> Die Aussage, dass das Eine „*alle Dinge als Nicht-Geschiedenes in sich hat* (εἶχεν ὡς μὴ

---

<sup>144</sup> V3.15.27-33: Πῶς δὲ ἐκεῖνο ἀρχὴ τῶν πάντων; Ἄρα, ὅτι αὐτὰ σώζει ἐν ἑκάστων αὐτῶν ποιήσασα εἶναι; ἢ καὶ ὅτι ὑπέστησεν αὐτά. Πῶς δὲ; ἢ τῶι πρότερον ἔχειν αὐτά. Ἄλλ' εἴρηται, ὅτι πλῆθος οὕτως ἔσται. Ἄλλ' ἄρα οὕτως εἶχεν ὡς μὴ διακεκρμένα· τὰ δ' ἐν τῶι δευτέρῳ διεκέκριτο τῶι λόγῳ. Ἐνέργεια γὰρ ἤδη· τὸ δὲ δύναμις πάντων.

<sup>145</sup> In dieser Hinsicht wurde die Lehre auch von mittelalterlichen Philosophen wie Aquin und Eckhart übernommen, wobei ersterer die klassische Unterscheidung zwischen Essenz und Aktualität trifft, um den Unterschied zwischen Gott und dem Sein im Allgemeinen zu begründen, während letzterer mit seiner Unterscheidung zwischen der doppelten Bedeutung des Seins als *esse absolute* und *esse hoc et hoc* die gleiche Grundposition vertritt wie Plotin hier.

διακεκρυμένα)“, kann lediglich auf der ersten Stufe in der Potenzialität getroffen werden, nicht jedoch in der Wirklichkeit. Dieses potenzielle „Nicht-Geschieden-Sein“ löst das Paradoxon auf, dass das Eine zwar alle Dinge besitzt, selbst jedoch nicht zu diesen vielen Dingen wird. Daraus folgt, dass das Eine nicht als Ursache für die Beschaffenheit einzelner Dinge fungiert, sondern vielmehr als Ursache für das Dasein der Gesamtwirklichkeit verstanden werden muss. Um diese Schlussfolgerung angemessen nachvollziehen zu können, bedarf es einer genaueren Betrachtung der Unterscheidung, die Plotin im Hinblick auf den Begriff der „Wirklichkeit“ vornimmt. In diesem Kontext ist eine Differenzierung zwischen zwei Formen der Wirklichkeit erforderlich: die „*Wirklichkeit in seinem Sein beschlossen*“ und die „*Wirklichkeit aus seinem Wesen nach außen*“. Das Eine selbst als Wirklichkeit in seinem Sein erzeugt nicht unmittelbar das Viele, sondern ist lediglich mit der Wirklichkeit aus seinem Wesen verbunden. Die Beziehung zwischen beiden ist einer Urbild-Abbild-Beziehung. Die unmittelbare Ursache für die Vielheit ist die „*Wirklichkeit aus seinem Wesen*“. Diese Aussage wird eindeutig in V4.2.24-37 textlich unterstützt.

Während also Jenes als das Gedachte verharrt, wird das Entstehende zum Denken; und da es Denken ist und nun das denkt, aus dem es geworden (*denn etwas anderes hat es nicht*), so wird es Geist, gleichsam ein zweites Gedachtes, ein zweites Es, Nachahmung und Abbild von Ihm.

Aber wie kann es aus Jenem während es in sich beharrt, entstehen? Durch die Wirkungskraft; denn die Wirkungskraft jeden Dinges ist teils *in seinem Sein beschlossen*, teils tritt sie *aus seinem Sein nach außen*; die in seinem Sein beschlossene ist eben seine eigne aktuale Existenz, die heraustretende muss aus jedem Ding mit Notwendigkeit folgen als eine von ihm verschiedene; so wie es auch beim Feuer einerseits diejenige Wärme gibt, welche sein Wesen ausmacht, andererseits die, welche dann entsteht, wenn das Feuer seine mit seinem Wesen ursprünglich gegebene Wirkungskraft übt, indem es dabei als Feuer beharrt. So ist es nun auch in der oberen Welt und dort erst recht: während das Oberste in seiner eigenen Wesensart beharrt, gewinnt, erzeugt aus der in ihm liegenden Vollendung, der mit seinem Sein zusammenfallenden Wirkungskraft, eine zweite Wirkungskraft selbständige Existenz, und gelangt, da sie aus einer großen Kraft, ja der größten von allen stammt, zum Sein, zur Seinsheit.<sup>146</sup>

<sup>146</sup> V4.2.24-37: Ἐπεὶ οὖν ἐκεῖνο μένει νοητόν, τὸ γινόμενον γίνεται νόησις· νόησις δὲ οὐσα καὶ νοοῦσα ἀφ’ οὗ ἐγένετο – ἄλλο γὰρ οὐκ ἔχει – νοῦς γίγνεται, ἄλλο οἷον νοητὸν καὶ οἷον ἐκεῖνο καὶ μίμημα καὶ εἶδωλον ἐκείνου.

Ἀλλὰ πῶς μένοντος ἐκείνου γίνεται; Ἐνέργεια ἢ μὲν ἐστὶ τῆς οὐσίας, ἢ δ’ ἐκ τῆς οὐσίας

Die vorliegende Diskussion fokussiert sich auf die Frage, auf welche Weise das Eine den Nus erzeugt. Im ersten Absatz wird der Ausdruck „*es hat nicht etwas anderes*“ erläutert, um die zuvor gezogenen Schlussfolgerungen zu bestätigen. Bei einer Betrachtung des Ausgangspunkts der Entstehungslehre, der als ursprünglicher, *noch nicht sehender* Nus definiert wird, kann es zunächst als das noch nicht Entstandene, das Nicht-Andere, als das Eine betrachtet werden. Das Eine kann folglich lediglich als das in sich selbst bleibende Gedachte erfasst werden, nicht jedoch als ein Anderes (ἄλλο) vom Nus. Letzteres impliziert das Erfassen des Einen als etwas, das dem Wissenden entgegengesetzt ist. In der Konsequenz denkt der ursprüngliche Nus an seinen eigenen Ursprung, da er nichts besitzt, was sich von ihm unterscheidet. Daher existiert das Eine in einer In-Differenzierung mit dem Nus. Am Ende des ersten Absatzes fügt Plotin hinzu, dass das Eine nicht eigentlich im Besitz des Nus ist, sondern lediglich *scheinbar* als Gedachtes im Sinne der Analogie. Der Grund dafür ist, dass dieses Eine als Gedachtes eine Nachahmung oder ein Abbild des Einen ist. Wie ist dieser ungegenständliche Besitz des Einen durch den Nus zu verstehen?

Im zweiten Absatz deutet Plotin diese In-Differenz im Sinne der Wirklichkeitslehre um. Alles, was existiert, hat zunächst einmal zwei Wirklichkeiten: die Wirklichkeit *in seinem Sein beschlossen* und die Wirklichkeit *aus seinem Wesen*.<sup>147</sup> Die Unterscheidung lässt sich anhand zweier Beispiele verdeutlichen: dem eigenen Licht der Sonne und ihrem überfließenden Licht sowie der eigenen Hitze des Feuers und seiner überfließenden Hitze. Die erste dieser beiden Wirklichkeiten entspricht dem Wesen, während die zweite als „etwas anderes“ notwendigerweise mit dem Wesen zusammenhängt und ihre Existenz aus der ersten ableitet. In anderen Worten ausgedrückt, kann festgehalten werden, dass das Erste das Urbild darstellt, während das

---

ἐκάστου· καὶ ἡ μὲν τῆς οὐσίας αὐτό ἐστιν ἐνέργεια ἕκαστον, ἡ δὲ ἀπ' ἐκείνης, ἣν δεῖ παντὶ ἔπεσθαι ἐξ ἀνάγκης ἑτέραν οὐσαν αὐτοῦ· οἷον καὶ ἐπὶ τοῦ πυρὸς ἡ μὲν τίς ἐστι συμπληροῦσα τὴν οὐσίαν θερμότης, ἡ δὲ ἀπ' ἐκείνης ἤδη γινομένη ἐνεργοῦντος ἐκείνου τὴν σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ ἐν τῷ μένειν πῦρ. Οὕτω δὴ κάκει· καὶ πολὺ πρότερον ἐκεῖ μένοντος αὐτοῦ ἐν τῷ οἰκείῳ ἦθει ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τελειότητος καὶ συνούσης ἐνεργείας ἡ γεννηθεῖσα ἐνέργεια ὑπόστασιν λαβοῦσα, ἅτε ἐκ μεγάλης δυνάμεως, μεγίστης μὲν οὖν ἀπασῶν, εἰς τὸ εἶναι καὶ οὐσίαν ἦλθεν·

<sup>147</sup> Vgl. Kap. 2.4.

Zweite die Wirklichkeit des Ersten in etwas anderem ist und folglich als Nachahmung des Ersten fungiert. Die Wirklichkeit *in seinem Sein beschlossen* lässt sich dadurch erklären, dass der noch nicht entstandene Nus das Eine im ersten Absatz in *einer undifferenzierten Weise* besitzt. Doch die Wirklichkeit, die das Wesen als *etwas anderes* begleitet, bezieht sich auf die Art und Weise, in der das Denkende im Gegensatz zum Gedachten steht.

Bei einer Betrachtung der Unterscheidung zwischen diesen Begriffen aus einer generativen Perspektive zeigt sich, dass das Eine durch die Wirklichkeit, welche hier explizit als „Wirklichkeit *aus dem Wesen*“ bezeichnet wird, in sich selbst bleibt, während sie andere Dinge hervorbringt. Die vermittelte zweite Wirklichkeit, die als Wirklichkeit *aus dem Wesen* bezeichnet wird, dient bei Plotin als Antwort auf eine der grundlegenden Fragen seines Systems. Diese Frage betrifft die Sicherstellung der Transzendenz des Einen und die gleichzeitige Aufrechterhaltung einer kausalen Verbindung mit allen Dingen. Die Zweite Wirklichkeit des Einen führt demnach nicht zu einer unmittelbaren Beziehung zwischen dem Einen und seinen Erzeugnissen, sondern lediglich zur Existenz aller Dinge. Folglich besteht keine direkte Verbindung zwischen den beiden, sondern das All erhält seine Existenz gemäß seinem eigenen Wesen durch die zweite Wirklichkeit als Vermittler. Ein Beispiel für die Erzeugung von Licht und Wärme durch die Sonne ist die Ausstrahlung einer Aktivität. Die beiden Wirklichkeiten stehen dem Empfänger in Bezug auf ihre Essenz zur Verfügung und werden durch die gleiche Aktivität erzeugt, die das Licht für das Auge sichtbar und den Körper warm empfinden lässt. Die zweite Wirklichkeit der Sonne, nämlich das Licht oder die Wärme, ist abhängig von dem Organ, das sie empfängt. Die Ursächlichkeit des Einen für alles beruht also nicht auf dem Einen selbst, sondern ausschließlich auf der Wirklichkeit des Einen *aus seinem Wesen*, und wir (d.h. der Nus) haben eine innere Identität mit dieser zweiten Wirklichkeit, welche allein die echte Ursache für *uns* darstellt.<sup>148</sup>

---

<sup>148</sup> Vgl. Gerson, 1998, 21.

Unter Berücksichtigung der Nuslehre lässt sich festhalten, dass die vordenkliche Hinwendung des noch nicht erzeugten Nus zum Einen eine Tätigkeit des Einen ist, die *aus seinem Wesen* herausfließt. In diesem Sinne kann die Hinwendung des Nus mit der Emanation des Einen gleichgesetzt werden. In der Beschreibung wird lediglich das Eine als vom Einen ausgehend und nach unten überfließend charakterisiert, während das andere als vom Nus ausgehend und nach oben gehend definiert wird. Obgleich bei Plotin das Erstere die Emanationslehre betrifft, während das Letztere in den Bereich der Nus- und Erkenntnislehre fällt, zeigt sich nach unserer Analyse, dass beide lediglich notwendige theoretische Konsequenzen des metaphysischen Rahmens von Plotin sind. An zahlreichen Stellen zieht Plotin eine Analogie zwischen epistemischem Kontakt und der Abhängigkeit von Kausalität.<sup>149</sup> An der besagten Stelle wird die These vertreten, dass das Eine in gewissem Sinne mit dem Nus in Kontakt steht (ἢ ἐφάπτεται). Es muss jedoch betont werden, dass das Eine in der Tat über keine selbstbestimmte Struktur verfügt. Nur unter der Voraussetzung, dass das Eine in diesem Sinne als Nus-Sein (ὅν εἶη νοῦς) bezeichnet werden kann, lässt sich das Eine als ein selbstbestimmtes Wesen verstehen. In der Kausalitätslehre kann das Eine nicht als notwendige Ursache für den Nus bezeichnet werden; es kann lediglich als äquivoke Ursache beschrieben werden. Dies bedeutet, dass sie keine echte Ursache für *das Wesen* des Nus darstellt. Vielmehr erfolgt die Bestimmung des Nus aus sich heraus in einer Weise, die als „selbstbestimmend“ bezeichnet werden kann.

In der Erkenntnislehre kann das Eine nicht als unmittelbar erkennbares Objekt für den Nus betrachtet werden. In III8.8.31 verdeutlicht Plotin, dass auch das noch nicht entstandene vordenkliche Denken nicht als ein Einfaches erfasst werden kann, sondern eine Dualisierung seiner selbst enthält.<sup>150</sup> Stattdessen denkt der Nus an sich selbst und wird von sich selbst bestimmt. Das Eine erzeugt nicht *unmittelbar* den Nus. Diese These präsentiert ein Nicht-Emanation-Modell, in dem die Erzeugung des Einen der Vermittlung durch eine Wirklichkeit bedarf, die *aus seinem Wesen* entspringt.

---

<sup>149</sup> Die berühmte Textstelle siehe VI8.18.

<sup>150</sup> Vgl. Gerson, ebd., 176. Siehe auch Halfwassen, 2015, 165.

### 3.4 Das Grundprinzip der negativen Theologie - Verursachung durch Nichtverursachung

Im Folgenden soll die Aufmerksamkeit auf die von Plotin entwickelte Kausalitätslehre gelenkt werden, die in ihrer Art einzigartig ist. Diese Kausalitätslehre geht auf sein berühmtes *transzendentes Argument* für das Eine zurück, welches die über allen Dingen erhabene (ἐπέκεινα) Ursache erfordert. Dies impliziert einen absoluten Unterschied (ἕτερον ἀπάντων) in der Hierarchie des Seins zwischen der Ursache und dem Verursachten, wobei das Eine als Ursache und die aus dem Einen hervorgehende Wirkung zu betrachten sind. Ein bekanntes Beispiel hierfür findet sich in V3.11.

Das aber, was vor diesem [dem Nus und dem Denken] ist, ist deren Ursprung, nicht als ein ihnen innewohnendes; das nämlich, wovon her etwas ist, wohnt nicht inne, sondern das, woraus das Einzelne in sich zusammensteht. Dasjenige, von dem her das Einzelne ist, ist selbst kein Einzelnes, sondern das von Allem Verschiedene. Es ist also nicht Eines von Allem, sondern vor Allem, also auch/vor dem Nus. (V3.11.16-20)<sup>151</sup>

Gemäß dieser Lehre unterscheidet Plotin diese besondere *Überkausalität* von der Kausalität, die auf einer *Angleichung* (ὁμοίωσις) zwischen den natürlichen Dingen im Allgemeinen beruht, wo das Ähnliche durch das Ähnliche hervorgebracht werden muss (ὅμοιον ὁμοίῳ). Ein klassisches Beispiel findet sich in den *Enneaden*. Die Erhitzung eines Gegenstands durch Feuer basiert auf dem Prinzip der Angleichung. Demnach wird ein Gegenstand von einem anderen Gegenstand, der selbst heiß ist, erhitzt. Ohne diese *Angleichung* wäre die Erzeugung und die Übertragung von Hitze zwischen verschiedenen Dingen grundsätzlich unmöglich, wie in V4.1.25 dargelegt wird. Darüber hinaus wird nicht nur hinsichtlich der Entstehung und Veränderung natürlicher Phänomene, sondern auch hinsichtlich der Erkenntnis auf den Homomorphismus

---

<sup>151</sup> V3.11.16-20: Τὸ δὲ πρὸ τούτων ἢ ἀρχὴ τούτων, οὐχ ὡς ἐνυπάρχουσα· τὸ γὰρ ἀφ' οὗ οὐκ ἐνυπάρχει, ἀλλ' ἐξ ὧν· ἀφ' οὗ δὲ ἕκαστον, οὐχ ἕκαστον, ἀλλ' ἕτερον ἀπάντων. Οὐ τοίνυν ἐν τι τῶν πάντων, ἀλλὰ πρὸ πάντων, ὥστε καὶ πρὸ νοῦ·

verwiesen. In Übereinstimmung mit Aristoteles vertritt Plotin die Auffassung, dass das Denkende und das Gedachte in der Wirklichkeit identisch sind. Diese Identität bildet die Grundlage für die Möglichkeit der Denktätigkeit.<sup>152</sup>

Im Gegensatz zum allgemeinen Kausalitätsprinzip existiert auch ein absolutes Kausalitätskonzept, welches einen absoluten Unterschied zwischen Ursache und Verursachtem aufweist. Dasjenige, was allen Seienden das Sein ermöglicht, ist unbestimmbar. In Konsequenz der Unbestimmbarkeit dieser absoluten Ursache erfolgt die Bestimmung aller Wesen. Diese *Unbestimmbarkeit* sowie der *Vorrang* ergeben sich aus einem absoluten Unterschied. Durch den genannten Unterschied ist für Plotin die Transzendenz der Ursache im absoluten Sinne für alles (ἐπέκεινα τῶν πάντων)<sup>153</sup> gegeben. Darüber hinaus hebt diese Unbestimmbarkeit sogar ihre eigene Bestimmung als Ursache auf. Sie stellt eine Ur-Ursache *vor* der Ursache (τὸ πρὸ ἀρχῆς) dar.<sup>154</sup>

Diese neue Verursachung ergibt sich in erster Linie aus der Grundstruktur der negativen Theologie, in der eine Formulierung des Einen selbst nicht möglich ist. Selbst wenn eine Formulierung des Einen versucht wird, führt dies zu einer Paradoxie. „Denn Es ist seinerseits deren Ursprung, freilich in anderem Sinne auch wieder nicht Ursprung...man darf ihn überhaupt nicht als zu etwas in Beziehung stehend ansprechen.“<sup>155</sup> Wenn wir also vom Einen im Sinne von Kausalität sprechen, können wir nur einen paradoxen Ausdruck erhalten: Das Eine ist die als Ursache Nicht-Ursache, der als Ursprung Nicht-Ursprung. An dieser Stelle liefert Beierwaltes eine Erklärung für das Grundprinzip der negativen Theologie. Ihm zufolge verbirgt sich hinter dem Ausdruck *unverursachende Ursache* eine neue Lehre Plotins für den Negationsbegriff. Die absolute Differenz zwischen dem Einen und allem impliziert eine absolute Indifferenz. Das Präfix „nicht-“ bezeichnet dabei keine Abwesenheit, sondern ein generatives Nichts im Sinne von Erzeugung. Dies führt zu der Konsequenz, dass „das Nichts als Fülle“<sup>156</sup> bezeichnet werden kann. In Anlehnung an Eriugenas *duplex*

---

<sup>152</sup> Vgl. V3.7.

<sup>153</sup> V4.2.37-42.

<sup>154</sup> V5.9.7, und für eine Analyse dieses Texts siehe die Auslegung von Halfwassen, vgl. Halfwassen, 1992, 94 und Halfwassen, 2004, 311.

<sup>155</sup> VI8.8.9-13.

<sup>156</sup> Beierwaltes, 2001, 146-149.

*theoria* erfolgt seitens Beierwaltes eine Erklärung dieser besonderen negativen Theologie in der neuplatonischen Tradition. Demnach kann der Negationsbegriff plotinischer negativer Theologie nur verstanden werden, wenn sowohl die In-Differenzierung als auch die absolute Differenzierung des Einen und aller Dinge erfasst werden. Diese absolute Negation bedeutet die Verneinung jeglicher affirmativer sowie negativer Formulierung des Einen. Zudem führt die Negation dazu, dass das rationale, logische Gesetz des Widerspruchs bei der Beschreibung des Einen zu einem Paradoxon führt. In diesem Kontext stellt die *unverursachende* Ursache somit die perfekte Verkörperung der wahren Bedeutung der Negation der negativen Theologie im Bereich der Kausalität dar. Die These, dass das Eine die Ursache für den Nus ist, setzt voraus, dass das Eine eigentlich keine Ursache ist. Eine kausale Charakterisierung des Hervorgangs vom Nus durch das Eine kann wie folgt dargestellt werden: Das Eine ist sowohl Ursache als auch nicht Ursache des Nus. Es besteht ein absoluter Unterschied zwischen den beiden (Ursache und Verursachtem), gleichzeitig aber auch eine absolute In-Differenz.

Unter Berücksichtigung der zuvor dargelegten negativen theologischen Voraussetzung kann nun die Nuslehre erneut in den Fokus gerückt werden, um die dort verankerte Kausalitätslehre zu untersuchen. Diese bildet den Mittelpunkt des Konzepts von „ἐπιστροφή“, wobei die Hauptbedeutung in einer Rückkehr des Verursachten zur Ursache zu sehen ist. Der Rückschluss auf ihren Ursprung impliziert die Abhängigkeit des Verursachten von der Ursache. Diese Abhängigkeit lässt sich wie folgt beschreiben: Der Nus ist von seiner Ursache abhängig, wobei diese Abhängigkeit als ein Begehren oder ein Bedürfnis des Nus nach seiner Ursache, dem Einen, zu verstehen ist. Für die noetische Hinwendung zum Einen ist es gerade die Theologie der Negation, die den Ursachenbegriff im Sinne der Negation erklärt. Aus der Perspektive der negativen Theologie lässt sich die Erzeugung bzw. das Überfließen des Einen lediglich vom Nus-Standpunkt aus beschreiben, da eine Darstellung des Einen selbst im Grunde unmöglich ist oder, genauer gesagt, unweigerlich in eine Aporie mündet. Diese Annäherung (ἐπι) des „noch nicht entstandenen Nus“ an das Eine bedeutet zudem, dass eine Entfernung (ἐκ) vom Einen stattfindet oder die potenzielle Identität mit dem Einen aufgegeben wird.

Der wirkliche Nus wird vom Einen hervorgebracht, wobei die Ursache dieser Erzeugung genau als die Nicht-Ursache zu definieren ist, zu welcher man sich nicht hinwenden kann.<sup>157</sup> Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Bewegung des „noch nicht entstandenen Nus“ hin zu dem, was im Wesentlichen nicht zuwendbar ist, die Ursache für dessen Übergang vom noch nicht entstandenen Zustand zum erzeugten Zustand darstellt. Diese Bewegung kann als *Nicht-Ursache* bezeichnet werden, da der Zweck dieser Ausrichtung im Wesentlichen darin besteht, als Zweck auf eine *Nicht-Zweck-Weise* zu funktionieren. In der Konsequenz kann festgehalten werden, dass die Legitimität der neuplatonischen Emanationslehre nur innerhalb des Grundrahmens der negativen Theologie des Einen begründet werden kann, wobei der Ausgangspunkt ein vordenklicher, nicht entstandener Nus ist.

### 3.5 Zusammenfassung

Eine grafische Darstellung der verschiedenen Begriffe und ihrer Parallelen, wie sie im Text geordnet sind, veranschaulicht die Zugehörigkeit zu einem gemeinsamen metaphysischen Rahmen. In folgendem Diagramm zieht Plotin eine triadische Analogie zwischen den verschiedenen Reihen. Die finale Aufgabe des dargestellten metaphysischen Systems besteht demnach in der folgenden Frage: Unter der Voraussetzung der Annahme einer absoluten Beziehungslosigkeit des transzendentalen Einen zu Allem stellt sich die Frage, ob dieses gleichzeitig mit allen Dingen, die aus ihm hervorgehen, in einem Kausalzusammenhang steht. Die Lösung dieses Problems findet sich in der Einführung eines Vermittlers zwischen dem Einen und dem Vielen durch Plotin, wodurch eine Reihe von triadischen Ordnungen gebildet wird.

---

<sup>157</sup> Vgl. V3.11, wo das Präfix von „zum Einen hin“ (ἐπ’ αὐτὸ) dem Präfix von „vom Einen weg“ (ἐξέσθιν) gegenübergestellt wird.

Das Eine	Der [ursprüngliche] noch garnicht existierende Nus (οὐπω νοῦς ἦν ἔβλεπεν ἀνοήτως) Der vordenkliche Urakt	Der [wirkliche] angefüllte, schon existierende Nus (νοῦς ἤδη ἦν, πληρωθεῖς) Das wirkliche Denken
Sonne	Licht	Farben
Wirklichkeit erstes Wesen	Wirklichkeit aus erstem Wesen	Zweites Wesen

Bei einer Betrachtung des gesamten Kapitels lassen sich folgende Feststellungen treffen: Erstens bezeichnet Plotin in seiner Philosophie das Denken des *noch nicht entstandenen Nus* als einen Urakt des Denkens, der sich grundlegend von der wirklichen Denktätigkeit unterscheidet. Er definiert den Urakt des Nus als ein Denken, das sich nicht auf die Unterscheidung zwischen dem Denkenden und dem Gedachten konzentriert, sondern vielmehr als ein bloßes Erfassen, Begehren oder eine vordenkliche Tätigkeit betrachtet werden kann. In diesem Sinne ist der *noch nicht entstandene Nus* mit dem Einen undifferenziert. Der *noch nicht entstandene Nus* gewinnt sein eigenes Wesen im Prozess der Hinwendung zum Einen, welcher auch als der Prozess beschrieben wird, durch welchen das Eine den Nus erzeugt. Die Erzeugung und die Wendung stellen lediglich zwei Perspektiven desselben Aktes dar. Das Wesen des Nus wird folglich nicht durch das Eine bestimmt, sondern durch dessen Selbstreflexion konstituiert.

Zweitens stellt das unmittelbare Produkt des Einen einfach *das Sein als solches* oder die Wirklichkeit dar. Es handelt sich dabei nicht um das Sein im Sinne des Wesens einzelner Wesen. In diesem Entstehungsprozess ist das Eine seiner Natur nach mit allen Dingen in einer undifferenzierten Einheit verbunden. Diese In-Differenzierung entspricht einem Akt der vordenklichen Hinwendung in seiner Nuslehre. Diese Lehre findet sich auch in Plotins Wirklichkeitslehre wieder, in der das unmittelbare Produkt des Einen die „Wirklichkeit aus seinem Wesen“ ist. Dabei handelt es sich nicht um den

wirklichen Nus, die zweite Hypostase, sondern lediglich um den *noch nicht entstandenen Nus*, der zwischen den beiden vermittelt.

Schließlich resultiert die Erzeugung des Einen in einer neuen Verursachung. Plotin unterscheidet zwischen der zweifachen Bedeutung von Kausalität und der Tatsache, dass das Eine nicht einfach als Ursache auf das Verursachte einwirkt, sondern als Nicht-Ursache. Es lässt sich argumentieren, dass die Emanationslehre ihrem Kern nach weiterhin als eine Form negativer Theologie betrachtet werden kann, wobei beide in ihrem metaphysischen Kontext miteinander vereinbar sind. Auf dieser Grundlage erörtert Plotin die Frage, wie das Eine sowohl in einer kausalen Beziehung als auch in einer absoluten Unbezüglichkeit zu anderen Dingen sein kann. Die Antwort lautet, dass das Eine auf nicht-verursachende Weise eine Ursache ist. Dies führt auch zu der Tatsache, dass die Emanationslehre keine Schöpfungs- oder Zwecklehre im traditionellen Sinne ist. Der erste Ursprung ist demnach nicht als die zweckmäßige Ursache aller Dinge zu betrachten, sondern eher als eine Nicht-Ursache oder eine absolute Potenz/Mächtigkeit, die allen Wesen vorangestellt ist.

## 4 Notwendige oder freiwillige Emanation?

### Über eine Aporie in *Enn. VI8* und den Aseitätsbegriff als Wille

*Gott handelt nur nach den Gesetzen seiner Natur  
und von niemand gezwungen.*

(Spinoza, *Ethik*, I. Teil, Lehrsatz 17)

*Wie sollte dasjenige, was vor aller Existenz liegt, in  
die Existenz treten können, sei es durch ein Anderes,  
sei es durch sich selbst?*

(*Enn. VI8.10.38*)

#### 4.1 Fragestellung

Die Grundstruktur des plotinschen Systems wurde von vielen Forschern diskutiert. Das Herkömmlichste ist ein reduktionistisches Modell, das Plotins System im Sinne der Abhängigkeit des Gegründeten vom Begründenden charakterisiert. Diese Reduzierung auf das einfachhin Eine gilt als eine Zurückführung des Verursachten auf die Ursache, eine Subtraktion der Bestimmungen des Seienden. Halfwassen nennt sie „die henologische Reduktion“, die Plotins Monismus charakterisiert.<sup>158</sup> Lloyd P. Gerson versteht diese henologische Reduktion als eine Nicht-Emanationslehre, was bedeutet, dass alle Dinge nicht bereits am Anfang im Einen enthalten sind, dass alle Dinge nicht ewig existieren und durch Trennung aus dem Ursprung erscheinen.<sup>159</sup> Der hier verwendete „Überlauf/Emanation“ (ὕπερερρῶν) ist im Wesentlichen näher an einer schöpferischen Perspektive und bezieht sich auf die Abhängigkeit des Verursachten von der Ursache, die er als eine *per accidens* oder instrumentelle Schöpfungslehre definiert.<sup>160</sup> Bei einer Charakterisierung der Hierarchie vom Einen zum Vielen bei

---

<sup>158</sup> Vgl. Halfwassen, 1992, 57.

<sup>159</sup> Vgl. Gerson, 1993, 559-574.

<sup>160</sup> Für eine grundlegende Beschreibung dieses Schöpfungsmodells vgl. Gerson, 1998, 23ff. Im Kreis der heutigen Plotininterpreten besteht Einigkeit darüber, dass Schöpfung und Emanation nicht in gegensätzliche Positionen zu trennen sind (vgl. Emilsson und Kremer, 1971, 12). Die Emanationslehre ist im Wesentlichen eine *instrumentelle Schöpfungslehre*. Dieses Modell korrigiert

Plotin aus der Perspektive der Schöpfung heraus stoßen wir auf ein gravierendes Problem in der Geschichte der Theologie und Philosophie – das Problem, auf welche Weise das „Eine“ als erste Ursache das Zweite geschaffen hat? Schafft das Eine nach Plotin mit „natürlicher Notwendigkeit“ (ἀνάγκη φύσεως) oder einfach mit „Freiwilligkeit“? Wenn ersteres, dann wären das Eine und alle Seiende einer notwendigen Ursachenkette zuzuschreiben, woraus folgte, dass das Eine und alles Seiende beide durch den Satz vom hinreichenden Grund gefangen wären und damit das Eine seine Freiheit verlöre und keine absolute Differenz zur Welt hätte, sondern nur als Ursache in der Kausalität gebraucht würde, und ein solcher Schluss ließe uns die neuplatonische Emanationslehre als „Pantheismus“ oder „Prädestinationslehre“ annehmen. Dies wurde von Plotin als das Schema der stoischen Philosophie zusammengefasst.

„So muß denn in jedem Ding, das Ihm gehört, alles enthalten sein. Es muß also auch alles Künftige als ein bereits Gegenwärtiges in Ihm vorhanden sein...so kann es ein Nacheinander von diesem und diesem sichtbar werden lassen, solange es aber zusamt ist, ist es ganz nur Dieses, und das heißt, es hat in sich selber seine Ursache“. (VI.1.47-58)<sup>161</sup>

Dieselbe notwendige Kausalität findet sich auch bei Spinoza, wo Gott gemäß seiner eigenen Natur existieren muss, d.h. das, was selbst verursacht ist (causa sui, αἴτιον ἑαυτοῦ<sup>162</sup>), also existiert das Selbstverursachte notwendigerweise kraft seiner Natur,

---

einige offensichtliche Missverständnisse des traditionellen Erklärungsmodells: Erstens ist das Verb „überlaufen“ (ὑπερέρρη) nur ein metaphorischer Begriff (V1.6.2-8; V2.1.5-10; V1.6.29-38; V4.1.27-34), der keine spezielle „Hervorbringung“ beschreibt, und Aquin verwendet ein ähnliches Verb in einer schöpferischen Perspektive, um die kausale Abhängigkeit der geschaffenen Wesen von ihrem Schöpfer zu beschreiben. Zweitens betont Plotin nicht die Ewigkeit der geschaffenen Wesen als Ganzes, sondern die Gegebenheit oder Geschaffenheit des Wesens. Drittens ist das Eine selbst als die unmittelbare Ursache nur für die Existenz des Seienden überhaupt verantwortlich, nicht für die Ursache der Essenz jedes Dinges, und der Nus, d.h. die notwendige instrumentelle zweite Hypostase fungiert als die formale oder wesentliche Ursache der Dinge. Die Folge dieses Modells ist, dass sich die Emanationslehre immer mehr dem Modell der Schöpfungslehre im Christentum, insbesondere der aquinischen Schöpfungslehre, annähert.

<sup>161</sup> VI.1.47-58: πάντα ἄρα ἤδη ἦν καὶ αἰεὶ ἦν καὶ οὕτω ἦν, ὡς εἰπεῖν ὕστερον τόδε διὰ τόδε· ἐκτεινόμενον μὲν γὰρ καὶ οἷον ἀπλούμενον ἔχει δεικνύναι τόδε μετὰ τόδε, ὁμοῦ δὲ ὄν πᾶν τόδε· τοῦτο δὲ ἐστὶν ἔχον ἐν ἑαυτῷ καὶ τὴν αἰτίαν.

<sup>162</sup> Tatsächlich war Plotin nach Beierwaltes Untersuchung der erste Denker, der sich ernsthaft und systematisch mit „αἴτιον ἑαυτοῦ“ beschäftigte, und man kann sagen, dass *Enn.* VI.8 der Ursprung des Selbstverursachungsbegriffs in der Philosophiegeschichte ist. Vgl. Beierwaltes, 2001, 132.

alles unterliegt dem Gesetz der Notwendigkeit, und Freiheit ist nur eine Illusion. Ein solches Ergebnis kann Plotin leider nicht befriedigen, denn er hat stets ein transzendentes Argument (bzw. *henologische Reduktion*) für das Eine vorgebracht und darauf bestanden, dass diese Transzendenz zur Folge hat, dass das Eine in seinem Wirken nicht durch ein äußeres Gesetz oder Prinzip begrenzt werden kann, und dass die Anerkennung dieses selbstkausalen Charakters der Ersten Ursache notwendigerweise zu einer Isomorphie zwischen dem Einen und dem Allen führt, die ja auch das ist, was das transzendente Argument zu verwerfen sucht.

Wenn wir die zweite Alternative in Betracht ziehen, dass das Eine aus freiem Willen heraus diejenigen erschafft, die ihm untergeordnet sind, stellt sich die Frage, welche Bedeutung der Begriff der „Freiheit“ in diesem Kontext hat. Würde Plotin zu dem Schluss kommen, dass der Nus oder die indirekt hervorgebrachte Welt, die vom Einen erzeugt wird, ein bloßes, kontingentes Produkt ist, ohne notwendige logische Beziehung zum Guten selbst? Mit anderen Worten: Ist jede Erzeugung eine freie, willkürliche Bestimmung des Willens des Einen? Auch dies wird klar verneint, und im Original zieht er häufig Analogien zur „natürlichen Notwendigkeit“ heran, um dieses schöpferische Überfließen des Einen zu veranschaulichen, z.B. dass das Feuer notwendigerweise äußere Gegenstände erhitzt.<sup>163</sup> Ohne diese Angleichung (ὁμοίωσις) hinsichtlich von „Wärme“ wäre die Erzeugung und Übertragung von Wärme zwischen Dingen schlicht nicht möglich. Entscheidend ist das Prinzip der Isomorphie in der Ursachenkette, und „das, was ähnlich ist, wird durch das Ähnliche hervorgebracht (ὅμοιον ὁμοίῳ).“ Und es zeigt sich, dass Plotin noch die Ewigkeit und Vollständigkeit der Welt in der klassischen griechischen Erfahrung aufrechterhält und die Ähnlichkeit und Partizipation zwischen dem Urbild und dem Abbild des höchsten Gutes und der Welt bezeugen muss, anstatt die radikale Trennung zwischen dem notwendigen Gott und der kontingenten Welt, wie in der christlichen Erfahrung. Somit lässt sich konstatieren, dass bei einer Radikalisierung der beiden separaten Aspekte von Plotins Darstellung ein „Notwendigkeit-Freiheit“-Dilemma in seinem System unumgänglich

---

<sup>163</sup> Vgl. II9.3.4-11.

ist, welches die stärkste und dynamischste innere Ambivalenz seiner Emanationslehre darstellt. Wie wäre dieses Dilemma zu überwinden, oder anders ausgedrückt, zu durchbrechen? Inwiefern stellt die Auflösung dieser Paradoxien wiederum einen Widerspruch zum reduktionistischen Erklärungsrahmen dar?

Plotins Erörterung und Lösung dieses Dilemmas erscheint in *Enn.* VI8, das sich mit der Freiwilligkeit und dem Willen des Einen (τοῦ ἐκουσίου καὶ θελήματος τοῦ ἑνός) beschäftigt. Darin erörtert Plotin viele zusammenhängende Fragen rund um den Begriff der Freiwilligkeit. Laut der Darstellung von Porphyrios handelt es sich chronologisch um die 39. eigenständige Abhandlung der *Enneaden*, ein Werk, das in Plotins Blütezeit (ἀκμάζοντος) verfasst wurde. Die herkömmliche Ausführung von VI8 gliedert sich in drei Teile, von denen Kap. 1 bis 6 zum ersten Teil gehören, dessen zentrale Aufgabe darin besteht, die aristotelischen Lehre von Notwendigkeit und Freiwilligkeit fortzuführen und weiterzuentwickeln. Er versteht die Frage der Notwendigkeit und Willensfreiheit wesentlich im gleichen Rahmen einer Teleologie des Guten wie Aristoteles. Auf dieser Grundlage führt Plotin am Ende von Kap. 6 die menschliche Freiheit auf den Nus zurück, in dem allein die wahre Freiheit liegt. Menschliche Freiheit ist die Fähigkeit, das Gute ungehindert zu ergreifen. Im zweiten Teil (Kap. 7 bis 12) schreibt er jedoch im Gegensatz zum Nus dem Einen selbst keine Freiheit oder Selbstbestimmung zu, sondern das Eine selbst transzendiert die „Selbstbestimmung“ und wirkt als unverursachte Ursache. In diesem Abschnitt vertritt Plotin einen ausschließenden Standpunkt in Bezug auf die Begriffe Notwendigkeit, Kontingenz und Freiheit. Denn keiner dieser Begriffe ist prinzipiell in der Lage, über das Eine selbst zu sprechen. Und im dritten Teil wendet Plotin sich wiederum der Formulierung zu, dass das Eine, wenn man es als „sogenannte“ Substanz betrachtet, gleichzeitig selbstbestimmt oder freiwillig sein kann, d.h. ein absolutes Freiwilliges. Es scheint also ein Widerspruch zwischen dem zweiten und dem dritten Teil zu bestehen, aber dieser Widerspruch ist nur oberflächlich; durch die Unterscheidung des Aseitätsbegriffs in der zweifachen Bedeutung schreibt Plotin dem Einen „absolute“ Freiheit oder Aseität durch die Begriffe der Tätigkeit und des Willens zu. Wie wir später erörtern werden, kann die absolute Freiheit und Aseität (im dritten Teil)

im Wesentlichen nur durch die negative theologische Formulierung (im zweiten Teil) auf das Eine selbst zurückgeführt werden. Denn das irreduzible Ziel der Reduktion, das Eine, das die absolute Leerheit ist, muss auch eine absolute Fülle sein, sonst ist die ganze subtraktive Reduktion selbst nicht möglich.

Dies ist der Grundgedanke von Plotins *Enn.* VI8, und die Aufgabe unseres Kapitels ist es, eingehend zu klären, wie Plotin das „Notwendigkeit-Freiheit“-Dilemma löst, und gleichzeitig den Fortgang der Argumentation in VI8 zu verdeutlichen. Zusammenfassend gesagt besteht seine Lösung darin, dass er, indem er die zweifache Bedeutung des Freiheitsbegriffs unterscheidet, eine „absolute Freiheit“ bestimmt, die den Gegensatz zwischen Notwendigkeit und Freiheit/Willkür überwindet. Und diese absolute Freiheit beruht auf zwei Grundprinzipien seines Systems, die sich gegenseitig bedingen: die absolute Undenkbarkeit des Einen (d.h. Begriff der „Negation“ der *negativen Theologie*)<sup>164</sup> und das Hervorbringen des Einen als kontinuierliche Tätigkeit. Die Komplementarität dieser beiden Prinzipien bietet die Grundlage für ein Nachdenken über die Grenzen des reduktionistischen Interpretationsrahmens und für ein vollständigeres Verständnis der Kohärenz der Argumentation zwischen dem zweiten und dritten Teil in VI8. Durch den Negationsbegriff ersetzt Plotin das aristotelische intelligible Gute, die Zweckursache, durch das absolut undenkbare Eine. Diese Ersetzung führt zur Vorstellung, dass das Eine kein notwendiges Wesen an sich ist. Damit wird die Welt der klassischen griechischen „Teleologie des Guten“ zerstört.

#### **4.2 Die Theorie des Willens zum Guten oder der vernunftbasierten Teleologie - Überblick über die gegenteiligen Auslegungsmodelle von *Enn.* VI8**

Die Interpretation von VI8 durch die Forscher rund um diesen Begriff herum lässt sich auf zwei gegensätzliche Wege reduzieren, die sich auf die Frage konzentrieren, ob

---

<sup>164</sup> Wie in Kap. 1.4 dargelegt, ist der Negationsbegriff in seinem metaphysischen Rahmen äquivalent zu seiner *Indifferenzthese*.

der „Wille“ des Einen (θελήματος τοῦ ἑνός), der in dem Kapitel diskutiert wird, vollständig auf die Vernunft (Nus) reduziert werden kann? Hat Plotin in VI8 eine spätere Tradition des sogenannten Voluntarismus begründet oder bleibt seine Lehre tatsächlich einem griechischen Intellektualismus verhaftet?

Christoph Horns Intellektualismus-Interpretation besagt, dass Plotin den Willen des Einen und seine Freiheit strikt aus der Sicht der griechischen Tradition des Intellektualismus charakterisiert. Dadurch unterscheidet sich seine Position im Wesentlichen und fundamental vom christlichen Voluntarismus. Horn fasst die dreifache Bedeutung des Willens (hauptsächlich βούλησις) bei Plotin zusammen: „appetitiv“, „providentiell“ und „spontan“. Er argumentiert, dass Plotins Interpretationsrahmen Platon insofern folgt, als nur das „intelligible Begehren“ als Wille bezeichnet werden kann, so dass Tyrannen, die sich dem irrationalen Begehren hingeben, nicht freiwillig handeln. Sowohl der Wille als auch das Denken besitzen eine Struktur der inneren Neigung zum Guten.<sup>165</sup> Jede Handlung zielt auf etwas an sich Gutes, und nur wer das Gute kennt, kann die wahre Freiwilligkeit haben. Und der Wille des Menschen ist auf die Glückseligkeit oder auf die Verwirklichung des ihm innewohnenden Guten gerichtet, und wenn diese Glückseligkeit erreicht ist, hört der Wille auf.<sup>166</sup> Alles strebt in seiner Natur immer notwendig nach dem Guten oder der Tugend, und man kann sagen, dass auch das rationale Erfassen des Guten eine natürliche Tendenz oder ein natürliches Verlangen ist, während umgekehrt Gott oder das Eine will, dass alle Dinge so gut existieren oder leben, wie Er es tut. Dies ist zugleich der zweite Willensbegriff als „göttliche Willenskraft“. Dies sind nach Horn die beiden bedeutsamsten Bedeutungen von βούλησις bei Plotin, die beide auf der platonischen Tradition beruhen und eigentlich nur zwei Seiten derselben Medaille sind, die sich nur in der Perspektive unterscheiden, die den teleologischen Rahmen der Notwendigkeit betont. Horn argumentiert, dass Plotins Betonung des Willens des Einen im Grunde darauf abzielt, die nicht-zufällige, ungezwungene und spontane Natur des Einen im Verhältnis zu den anderen Wesen zu betonen. Die radikale Neuerung der

---

<sup>165</sup> Horn, 2007, 159.

<sup>166</sup> Horn, ebd., 164.

Lehre des christlichen Denkens vom Willen als nicht-rationaler Willkür sei bei ihm nicht zu finden.<sup>167</sup> Der Wille funktioniert noch nicht als ein vom Nus unabhängiges Vermögen der Seele. Besondere Aufmerksamkeit sollte jedoch der letzten Bedeutung des Willens geschenkt werden, die Plotin als „Spontaneität“ bezeichnet. Diese Bedeutung, die in Horns Ausführungen nicht vollständig behandelt wird, stellt die Stärke des neuen Freiheitsbegriffs Plotins dar. Es geht darum, dass er eine völlig neue Spontaneität entdeckt und sie von der herkömmlichen Vorstellung der Aseitität unterscheidet. Die neue Spontaneität gehört alleine zum Willen des Einen, der der Teleologie des Guten vorausgeht, der ohne jegliche Bedingungen oder Ursachen auftritt und der gerade einen nicht- oder vor-noetischen Zustand betont.<sup>168</sup>

Die entgegengesetzte, voluntaristische Auffassung, die mit Benz<sup>169</sup> ihren Anfang nahm und von dem neueren Übersetzer von *Enn.* VI8, Kevin Corrigan, vertreten wird, geht von einer radikaleren christlichen Perspektive aus, in der der Wille als eine Entscheidung jenseits der Ursachenkette und der rationalen Wahl dargestellt wird. Kurz gesagt: Es gibt Situationen, in denen eine Wahl nicht durch eine rationale Kausalanalyse begründet werden kann. In solchen Fällen muss die Entscheidung auf eine andere Fähigkeit der Seele, den Willen, zurückgreifen, um eine Wahl zu treffen. Diese Willensentscheidung ist in den Augen der Vernunft willkürlich und kann keinen hinreichenden Grund für die Wahl von A gegenüber B liefern. Diese nicht-rationale Willkür manifestiert sich sowohl als Freiheit als auch als moralische Verpflichtung der Person. Gott, der die Welt nicht aus Notwendigkeit erschaffen hat, schuf sie nicht aus dem Gehorsam gegenüber einer teleologischen Ordnung des Guten, sondern allein aus freiem Willen. Dieser freie Wille ist nicht als ein Denkvermögen zu verstehen, sondern vielmehr als eine der Vernunft vorausgehende, nicht-rationale Kraft.<sup>170</sup> Wenn man das plotinische Konzept des Willens und der Freiheit in dieser Position übernimmt, argumentieren die Voluntaristen, dass die Emanationslehre der Beginn der Abweichung von einer auf dem Nus basierten griechischen teleologischen Tradition sei.

---

<sup>167</sup> Horn, ebd., 167.

<sup>168</sup> Corrigan, 2017, 55.

<sup>169</sup> Benz, 1932, 301.

<sup>170</sup> Corrigan, 2017, 49.

Während der Gegensatz zwischen diesen beiden Interpretationspositionen das Problem des Gegensatzes oder der Integration von Willen und Vernunft betrifft, hängt die Umsetzung im Text stark von der Interpretation des dritten Teils von VI8 und davon ab, wie der Übergang vom zweiten zum dritten Teil verstanden wird. Horns anti-voluntaristische Interpretation betont die Inkohärenz zwischen dem zweiten und dem dritten Teil, wobei sie die negative Darstellung des Einen der „gleichsam“ affirmativen Darstellung gegenübergestellt und dem dritten Teil nur eine unterstützende und ergänzende Rolle zuweist. Aber diese Unterscheidung führt zu einer Lehre im „wahren“ Sinne im Gegensatz zu einer Lehre im „analogen“ Sinne, als ob die beiden parallel zueinander verliefen und sich nur an dem Punkt des äquivoken „Einen“ überschneiden. Diese Unterscheidung führt unweigerlich zu einer Mehrdeutigkeit, die den Zusammenbruch einer universellen und eindeutigen Henologie zur Folge hat. Im Gegensatz zu Horn messen die Voluntaristen jedoch dem Inhalt von VI8 nach Kap. 13 besondere Bedeutung bei, und Corrigan argumentiert, dass die Arbeit der Kap. 7-12 ein wichtiges Dilemma schafft, dessen Folgen verheerend sind und als Verlust der „wirkenden Ursache“ zusammengefasst werden können. Auf dieses Problem zielt der Willensbegriff ab, der nach Kap. 13 erneut hervorgehoben wird. Denn wenn Plotin im Rahmen einer radikalen Negation der Theologie die kontemplative Natur des Einen als des Demiurgen eliminiert und das Eine nichts braucht, wie kann es dann motiviert sein, alles zu erzeugen, wenn es, wie es die Epikureer sagen, ein absolut „undifferenziertes Ding“ ist? Er würde die Handlungsautonomie verlieren und hätte kein Bedürfnis zu wählen, was zu einer völligen Auflösung der Wirkursache führen würde, und dann wäre das Ganze einer Zufälligkeit unterworfen, die einfach da ist, oder einer erzwungenen Notwendigkeit.<sup>171</sup> Im Gegensatz dazu finden wir diesen versteckten Leitfaden nicht in Horns Interpretation, die lediglich betont, dass die affirmative Auffassung des Einen nach Kap. 13 ein „weniger strikter“ Weg ist als der Weg der negativen Theologie (*via negationis*). In dieser Vernachlässigung verbirgt er die Originalität der Lehre Plotins als der

---

<sup>171</sup> Corrigan, 2017, 40.

selbstbestimmenden Ursache des Willens und des Einen. Und diese Vernachlässigung ist für die rationalistische Interpretation verhängnisvoll, weil Freiheit im Sinne von Handlung bei Aristoteles so verstanden wird, dass die Wirkursache für diese Handlung dem Handelnden angehört.<sup>172</sup> Wenn also dem Einen selbst eine motivierende Ursache fehlen würde, wäre die Diskussion über das Thema Freiheit im Sinne des Einen sinnlos, und die Grundlage menschlicher und intelligibler Freiheit wäre zerstört.<sup>173</sup>

Angesichts dieser beiden streitenden Interpretationsmöglichkeiten wäre unsere Position ein dritter Weg. Plotin hat in *Enn.* VI8 unbewusst den voluntaristischen und rationalistischen Weg verlassen. Das Eine unterliegt weder einer notwendigen Schöpfung, die durch die Natur oder die Gesetzmäßigkeit des Guten erzwungen wird, noch einer willkürlichen und unbegründeten Schöpfung durch den Willen des Einen. Ersteres impliziert einen platonischen Schöpfer, der das Universum in notwendiger Weise gemäß der Idee des Guten hervorbringt, während letzteres die Erschaffung der Welt durch Gott gemäß dem göttlichen Willen im christlichen Voluntarismus<sup>174</sup> darstellt. Beide Modelle wurden von Plotin verworfen. Wir stimmen teilweise mit Horns Analyse überein, die Plotins Lehre von der menschlichen Freiheit in den Kontext der griechischen Willenstheorie und der Teleologie des Guten stellt, aber wir stimmen gleichzeitig nicht mit seiner Behauptung über das Problem des Willens des Einen

---

<sup>172</sup> Corrigan, ebd., 136.

<sup>173</sup> In seiner Untersuchung präsentiert Dangel eine präzise Übersicht über die gesamte Argumentationslinie in VI8 und betont, dass jeder der drei Teile von VI8 einen dreistufigen Prozess darstellt, durch den Plotin die Grundlegung der menschlichen Freiheit durch das Eine oder das Absolute argumentativ zu begründen versucht. In seiner Argumentation unterscheidet Plotin zwischen drei Arten von Freiheit: der menschlichen Freiheit, der Freiheit der Götter (des Nus) und der Freiheit des Absoluten (Einen). Anhand der Rationalisierung der Seele sowie der Einswerdung des Nus mit dem Einen demonstriert er, dass die absolute Freiheit des Einen die Grundlage für die menschliche Freiheit bildet. Im Gegensatz zu Horn interpretiert er die Lehre von der affirmativen Theologie des Einen im dritten Teil nicht als Abweichung von der negativen Theologie im zweiten Teil, sondern als deren Intensivierung und als Konsistenz zwischen beiden. „*Diese positiven Wendungen, die Plotin auf das Eine überträgt und die zum großen Teil eine Selbstbeziehung im Einen insinuieren, stellen jedoch keine Revision seiner negativen Theologie zugunsten einer positiven Theologie des Einen dar.*“ (Dangel, 2023, 326) Diese Interpretation entspricht dem Verständnis von Beierwaltes von Quasi (οἷον)-Prädikation als „Intensivierung“ (Vgl. Beierwaltes, 2003, 144). Eine solche Interpretation würde insbesondere die Legitimität des Einen als Willen betonen und eine Differenzierung zwischen absoluter Freiheit und Freiheit im Sinne des Nus vornehmen.

<sup>174</sup> Die grundlegende Terminologie des „Intellektualismus“-„Voluntarismus“ beruht auf den Definitionen von Diehle und Frede. Vgl. Frede, 2011, 6; Diehle, 1982, 15-16; 20; 51.

überein (in Kap. 7-21). Er übersieht, dass Plotin sich vom Grundmodell der griechischen Erfahrung, in dem die Begriffe „Selbstbestimmung“ und „Wille“ diskutiert wurden, weit entfernt hat und dass Plotin das Eine oder das Gute selbst zum ersten Mal als einen „sich selbst bestimmenden Willen“ oder „Aseität als Wille“ begreift. Auf dieser Grundlage können wir die Öffnung der christlichen Lehre vom Willen Gottes verstehen, und in diesem Sinne wird daher unsere Interpretation der von Corrigan näher sein. Aber die willkürliche und unbegründete Schöpfung der Welt durch den Willen des Einen ist noch absurder als der Intellektualismus, der Gott selbst in einem stoischen Sinne kontingent machen würde. In der Tat vertritt Plotin eine Theorie der Ununterscheidbarkeit des Willens von der Vernunft (Nus), und obwohl er nicht zustimmt, dass der Wille der Vernunft zugeschrieben werden kann, glaubt er nicht einfach, dass der Wille der Vernunft vorausgeht, was durch die absolute Einzigkeit und Transzendenz des Einen garantiert ist. Der Wille kann dem Einen nur als unverursachte Ursache oder als absoluter Anfang angehören, und diese unverursachte Ursache überschreitet die vom Sein grundgelegte Aseität, die auf Wesen oder Notwendigkeit beruht, und ist weit entfernt vom „Denken des Denkens“ der aristotelischen Philosophie. Der Aseitätsbegriff als Wille kann als ein Schlüsselement für das Verständnis des Übergangs von der Teleologie des Guten in der griechischen Tradition zum Voluntarismus der göttlichen Schöpfung angesehen werden. Die vernunftgeleitete Teleologie des Guten muss bei Plotin einer ursprünglichen Unerkennbarkeit untergeordnet werden; das Eine ist nicht an die Notwendigkeit des Guten gebunden, und es wirkt nicht durch ein fassbares, verständliches Gutes als letzten Zweck.<sup>175</sup> Im Folgenden soll unsere Darstellung durch einen Kommentar zu den entsprechenden Texten in VI8 untermauert werden.

---

<sup>175</sup> Die Betonung der Dominanz des transzendentalen Arguments der Theologie der Negation des Einen gegenüber Plotins neuem Konzept der Aseität führt zu einer Nähe zu Halfwassen, in dessen Interpretation die Entselbstung und das absolute „Über-Sein“ des absoluten Einen die Bedingung der Möglichkeit ist, die Selbstbestimmung und Selbstbeziehung ermöglicht. Vgl. Halfwassen, 191-192.

### 4.3 Vorläufige Beschreibung von VI8.1-7 - Interpretation der freiwilligen menschlichen Handlung

Im ersten Teil von VI8 wirft Plotin viele zusammenhängende Fragen auf und definiert verschiedene Begriffe. Um zu verstehen, wie Gott (das Absolute) frei und ungehindert „seine eigene Mächtigkeit“ ausüben kann, müssen wir zunächst verstehen, was seine „Mächtigkeit“ ist und was es heißt, sie „auszuüben“. Beides muss mit einer Untersuchung darüber beginnen, wie „der Mensch“ seine Fähigkeiten ausübt. Was Plotin hier erörtert, überschreitet nicht den Rahmen von Aristoteles' Diskussion über das Kontingente, das Notwendige und das Freiwillige. Lassen Sie uns dies in Bezug auf die entsprechenden Konzepte in der *Nikomachischen Ethik* Buch III kommentieren.

Erstens ist der Begriff ἐκούσια, den sowohl Aristoteles als auch Plotin verwenden, der Bedeutung von „Freiwilligkeit“ näher als der von „Freiheit“. Zweitens unterscheiden beide zwischen zwei Arten des menschlichen Handelns, dem freiwilligen (ἐκούσιον) und dem unfreiwilligen (ἀκούσιον) Handeln. Unfreiwillige Handlungen können in Zwangshandlungen und Zustände der Unwissenheit unterteilt werden, wobei „Zwangshandlungen“ bedeuten, dass die Wirkursache für die Handlung oder Entscheidung außerhalb des Handelnden selbst liegt, und Zustände der „Unwissenheit“ bedeuten, dass der Handelnde die Handlung oder Entscheidung trifft, ohne über kohärentes Wissen zu verfügen. Beide können als unfreiwillige Handlungen klassifiziert werden, da für eine freiwillige Handlung zwei notwendige Bedingungen erfüllt sein müssen: Erstens muss der Handelnde über das entsprechende Wissen verfügen, und zweitens muss die Wirkursache der Handlung entweder im Handelnden selbst liegen oder der Handelnde muss über die Fähigkeit zur Ausführung der Handlung verfügen. Innerhalb dieser freiwilligen Handlung unterscheidet Aristoteles zwischen einer freiwilligen Handlung ohne Wahl und einer freiwilligen Handlung mit Wahl. Die erste ist im Wesentlichen ein Akt der Begierde, wie er bei Kindern oder Tieren zu beobachten ist. Die zweite, die Aristoteles als echte freiwillige Handlung definiert, ist „ein Akt, dessen Ursache im Handelnden selbst liegt, der zudem die spezifischen

Umstände des Handelns kennt.“<sup>176</sup> Es ist ein rationales Streben (βουλευτική ὄρεξις), und diese Überlegung oder Absicht, die zum Begehren führt, kommt aus dem rationalen Teil der Seele.<sup>177</sup> Plotin übernimmt den Rahmen dieser Diskussion in vollem Umfang, und es ist leicht zu erkennen, wie beide Philosophen darin übereinstimmen, dass die beiden wichtigsten Bedingungen für eine freiwillige Handlung erstens darin bestehen, dass der Handelnde über das entsprechende Wissen verfügt, und zweitens darin, dass die Handlung in seiner Macht bleibt (ἐφ’ ἡμῖν). Für die erste Bedingung führt Plotin das Beispiel des Königs Ödipus an, um zu zeigen, dass eine Handlung nicht freiwillig ist, wenn der Handelnde kein Wissen besitzt (d.h. nicht weiß, dass die Person, die er tötet, sein Vater ist), sondern eine Handlung ist, die durch das Schicksal oder die Notwendigkeit erzwungen wird. Der Besitz von (universellem) Wissen hingegen ist notwendigerweise mit dem Nus verbunden, so dass die freiwillige Handlung untrennbar mit dem Nus verbunden ist. Noch entscheidender ist die zweite Bedingung, aufgrund derer er die Ursache für die freiwilligen Handlungen des Menschen durchaus dem rationalen Teil der Seele zuschreibt. Im abschließenden Abschnitt von Kap. 3 schreibt Plotin:

Wir werden nur dem die Selbständigkeit zugestehen, der handelt vermöge der Tätigkeiten des Nus und frei ist von den Affektionen des Leibes, indem wir die freie Verfügung auf das edelste Prinzip zurückführen, die Wirklichkeit des Nus, und der Meinung sind, die von ihm ausgehenden Voraussetzungen seien wahrhaft frei und die aus dem Denken erweckten Trachtungen seien nicht unfreiwillig. (VI8.3.18-25)<sup>178</sup>

Der Grundgedanke Plotins besteht darin, den vom Nus geleiteten Akt des Begehrens als einen freiwilligen Akt des Menschen zu verstehen. Eine der zentralen Voraussetzungen für ein freiwilliges Verhalten mit Wahlmöglichkeit ist, dass die Handlung zur freien Verfügung des Handelnden steht und dass er eine Wahl im Rahmen

---

<sup>176</sup> NE 1111a22-23: τὸ ἐκούσιον δόξειεν ἂν εἶναι οὗ ἢ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδοῦσι τὰ καθ’ ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πράξις.

<sup>177</sup> Vgl. Gerson, 1998, 134.

<sup>178</sup> VI8.3.18-25: Τῷ δὲ διὰ νοῦ τῶν ἐνεργειῶν ἐλευθέρῳ τῶν παθημάτων τοῦ σώματος τὸ αὐτεξούσιον δώσομεν -εἰς ἀρχὴν τὸ ἐφ’ ἡμῖν καλλίστην ἀνάγοντες, τὴν τοῦ νοῦ ἐνέργειαν, καὶ τὰς ἐντεῦθεν προτάσεις ἐλευθέρως ὄντως [δώσομεν] καὶ τὰς ὀρέξεις τὰς ἐκ τοῦ νοεῖν ἐγειρομένας οὐκ ἀκουσίους εἶναι οἰόμενοι.

seiner eigenen Fähigkeiten treffen kann, und diese Fähigkeit bedeutet für uns die menschliche Vernunft, so dass die Tätigkeit des Nus eine notwendige Bedingung für freiwilliges Verhalten ist. Indem Plotin die zentrale Bedeutung des Nus für das freiwillige Handeln feststellt, schließt er die Optionen des Wunsches, des Impulses und des Eindrucks (*phantasia*) aus. Phantasien gehören aufgrund ihres leidenschaftlichen Charakters nicht in den Bereich des Freien oder Freiwilligen. *„Und wie können wir überhaupt die Entscheidung haben, wo wir gelenkt werden? Denn das Mangelhafte trachtet notwendigerweise nach Erfüllung und hat darum nicht die Entscheidung über das zu dem es sich schlechthin gelenkt sieht.“*<sup>179</sup> Nach dieser Analyse wären die Wünsche und impulsiven Neigungen nicht in der Lage, die Richtung ihres eigenen Handelns zu bestimmen; sie werden nur durch die Notwendigkeit dessen, was ihnen fehlt, gezwungen und sind daher nicht freiwillig. Diese Analyse geht auf ein anderes, tieferes Verständnis von „Freiwilligkeit“ bei Plotin zurück, der Freiheit oder Freiwilligkeit mit „Selbstverursachung“ und „Selbstgenügsamkeit“ gleichsetzt. Insbesondere ist darauf hinzuweisen, dass Plotin im Wesentlichen zwischen den beiden Begriffen der „Freiwilligkeit“ (*ἐκούσιον*) und der „Selbstbestimmung“ (*αὐτεξουσίον*) unterscheidet,<sup>180</sup> wobei sich der erste auf ein äußeres Gut beziehen kann, während der zweite auf sich selbst gerichtet ist und nur der zweite in einem absoluten Sinne selbstgenügsam ist. Denn alles, was seinen Ursprung außerhalb seiner selbst hat, kann nicht absolut autark oder frei sein. Was also absolut freiwillig ist, ist notwendigerweise auch selbstgenügsam. Freiwilligkeit bezieht sich notwendigerweise nicht auf eine praktische Tätigkeit außerhalb seiner selbst, sondern auf eine Tätigkeit in sich selbst, eigentlich auf das Denken und die Kontemplation der Tugend selbst, wie in den letzten Abschnitten von Kap. 6 zu sehen ist, wo die Freiwilligkeit als die Verwirklichung der Tugend im Menschen definiert wird.<sup>181</sup>

---

<sup>179</sup> Vgl. VI8.2.19-22.

<sup>180</sup> Es ist bemerkenswert, dass, nachdem Plotin in VI8.7 die Denktätigkeit der freiwilligen Handlung zugrunde gelegt hat, der Gebrauch von „Selbstbestimmung“ (*αὐτεξουσίον*) deutlich zunimmt, während vor diesem Kapitel meist der Begriff „Freiwilligkeit“ (*ἐκούσιον*) verwendet wurde. „Selbstbestimmung“ steht für ein höheres Maß an Freiwilligkeit, die nicht durch physische oder äußere Güter erzwungen wird.

<sup>181</sup> Vgl. VI8.6.21.

In der nachchristlichen Philosophiegeschichte wird der Begriff der Freiheit jedoch eher mit dem Vermögen gleichgesetzt, sich für das Gute oder das Böse zu entscheiden. Nach Plotin besteht die Freiheit des Handelns jedoch nur im Vermögen des Handelnden, das Gute ungehindert zu ergreifen, nicht aber im Vermögen, sich aktiv vom Bösen abzuwenden, das er dem Bereich der Notwendigkeit zuordnet. Der Mensch kann nicht von Natur aus durch das Böse motiviert sein, sondern allein durch einen Zwang, nicht sein eigenes Gutes zu verfolgen, sondern das Gute eines anderen verfolgen zu müssen. Plotin folgt der klassischen griechischen Teleologie des Guten, nach der der Zweck des Seins oder Handelns immer das Gute ist, das in der Struktur des Seins selbst liegt, während das Böse dem Anderen (Nicht-Seienden) angehört, das notwendigerweise nicht die Ursache für den Zweck des Handelns selbst sein kann und daher nur in den Bereich der Notwendigkeit oder des Zwangs gehört. Das Unvermögen, Böses zu tun, gehört nicht in den Bereich des Zwanges, sondern nur das Unvermögen, von Natur aus Gutes zu tun oder das eigene Gute zu verfolgen, ist ein erzwungener Zustand. Auf diese Weise ist nach Plotin die „Freiwilligkeit des Menschen“ eher die Verwirklichung der Potenz, die immer nach dem Guten strebt, und die Notwendigkeit ein inneres oder äußeres Hindernis. Wenn es dieses Hindernis nicht gibt, kann die Verwirklichung dieser Potenz erfolgen. Diesem Gedankengang zufolge liegt dem freiwilligen Handeln nichts anderes zugrunde als die Vorstellung, dass jedes konkrete Wesen einer Teleologie des Guten untergeordnet ist, dass jedes Ding von Natur aus nach dem Guten selbst strebt und dass alles in einer Ordnung existiert, in der das Gute das Ziel ist. Vor diesem teleologischen Hintergrund bedeutet also die Freiheit oder Freiwilligkeit des Menschen, dass der Nus das Gute ungehindert erfassen kann. Zu Beginn des Kap. 7 kommt Plotin zu folgendem Schluss.

So wird also die Seele frei, wenn sie vermöge des Nus ungehindert zum Guten strebt, und in Bezug auf das, was sie darum tut, steht sie in ihrer freien Verfügung (ἐφ' αὐτῇ); der Nus ist frei auf Grund seiner selbst (νοῦς δὲ δι' αὐτόν.); die Wesenheit aber des Guten ist selber das Ziel des Strebens, vermöge dessen die übrigen die freie Verfügung besitzen, wenn sie es ungehindert teils zu erlangen vermögen, teils aber zu besitzen. (VI8.7.1-6)<sup>182</sup>

---

<sup>182</sup> VI8.7.1-6: Γίνεται οὖν ψυχή μὲν ἐλευθέρα διὰ νοῦ πρὸς τὸ ἀγαθὸν σπεύδουσα ἀνεμποδίστως,

Die von Plotin behauptete enge Beziehung zwischen dem Nus und der Freiwilligkeit reduziert die Frage der menschlichen Freiwilligkeit im Wesentlichen auf eine Diskussion der Selbstbestimmung, und er konzidiert schließlich, dass es Freiwilligkeit oder Freiheit im eigentlichen Sinne nur im Nus der Körperlosigkeit geben kann. „*Das Körperlose ist frei, und das, was zu unseren Verfügungen gehört, weist auf diesen entscheidungsmächtigen Willen hin und ist von sich aus gewollt, auch wenn etwas es durch Notwendigkeit nach außen führt.*“<sup>183</sup> Und unser Streben nach dem Guten führt uns nicht aus uns selbst heraus, sondern ist eine Verwirklichung des Guten und der Tugend in uns selbst. Die Tätigkeit der Vernunft oder die durch die vernunftgeleitete Begierden sind also nicht dasselbe wie die gewöhnlichen Phantasien und Begierden; sie sind nicht nach außen gerichtet oder von außen bestimmt.<sup>184</sup> Nur dann kann der Handelnde von der Sklaverei dessen, was ihm fremd ist, befreit werden, und weiter nur dann, wenn der Zweck des Handelns (d.h. das Gute) in ihm selbst und nicht außerhalb von ihm erscheint, kann diese Verwirklichung des Guten tatsächlich ungehindert stattfinden.

Alles nun, was aus diesem Willen kommt und um seinetwillen geschieht, ist in unserer Verfügungsgewalt, und was er von sich aus selbst will und ungehindert verwirklicht, das ist vollends primär in unserer Verfügungsgewalt. Der betrachtende aber, der erste Nus ist insofern das in seiner Gewalt Stehende, als sein Geschäft keinesfalls in der Gewalt eines Anderen steht, sondern er ist ganz auf sich selbst gewendet, er selbst ist sich selbst Geschäft, er ruht im Guten; so ist er ohne Bedürfen und in der Erfüllung, er lebt gleichsam nach seinem Willen; sein Wille aber ist sein Denken, welches Wille genannt wird, weil es im Sinne des Nus (κατὰ νοῦν) sich vollzieht. (VI8.6.29-37)<sup>185</sup>

Im Lichte dieses abschließenden Textes hat Plotin die Frage nach dem menschlichen

---

καὶ ὁ διὰ τοῦτο ποιεῖ, ἐφ' αὐτῆ· νοῦς δὲ δι' αὐτόν· ἡ δὲ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις αὐτὸ τὸ ἐφετὸν καὶ δι' ὃ τὰ ἄλλα ἔχει τὸ ἐφ' αὐτοῖς, ὅταν τὸ μὲν τυγχάνειν ἀνεμποδίστως δύνηται, τὸ δὲ ἔχειν,

<sup>183</sup> Vgl. VI8.6.26-28.

<sup>184</sup> Vgl. Corrigan, 2017, 145.

<sup>185</sup> VI8.6.29-37: ὅσα οὖν ἐκ ταύτης καὶ διὰ ταύτην, ἐφ' ἡμῖν [ἔξω τε], καὶ ἐξ αὐτῆς ὁ αὐτὴ βούλεται καὶ ἐνεργεῖ ἀνεμποδίστως, τοῦτο καὶ πρῶτον ἐφ' ἡμῖν. ὁ δὲ θεωρητικὸς νοῦς καὶ πρῶτος οὔτω τὸ ἐφ' αὐτῷ, ὅτι τὸ ἔργον αὐτοῦ μηδαμῶς ἐπ' ἄλλω, ἀλλὰ πᾶς ἐπέστραπται πρὸς αὐτόν καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ αὐτὸς καὶ ἐν τῷ ἀγαθῷ κείμενος ἀνευδεῖς καὶ πλήρης ὑπάρχων καὶ οἷον κατὰ βούλησιν ζῶν· ἡ δὲ βούλησις ἡ νόησις, βούλησις δ' ἐλέχθη, ὅτι κατὰ νοῦν·

Willen in den Kontext der Beziehung zwischen dem Nus und dem Guten gestellt. Das, was man durch den eigenen Willen erreichen will, ist das Gute, und das Gute zu wollen, bedeutet für den Nus, sich zu sich selbst hinzuwenden, denn das Gute als Zweck ist dem Nus selbst inhärent. Nur im Nus findet Plotin also einen Willensakt, der ganz auf dem Selbst beruht, einen Akt, der ganz „selbstbestimmt“ ist. Unter diesem Gesichtspunkt ist der theoretisch denkende Nus wirklich frei, ganz aus eigenem Antrieb zu handeln, ohne von äußeren Gegenständen oder Zwecken gezwungen zu sein.

#### **4.4 Absolute Unwissbarkeit - Eine negative theologische Erklärung der Freiwilligkeit und Aseität des Einen**

In unserer Interpretation wird dem Text *Enn.* VI8.7 eine zentrale Rolle beigemessen. In diesem Text legt Plotin dar, dass die menschliche Seele freiwillig ist, wenn sie durch den Nus ungehindert nach dem Guten strebt. Damit bestätigt er die letzte Schlussfolgerung des ersten Teils. Dies wirft die noch wichtigere Frage auf, die im ersten Kapitel gestellt wurde: Inwiefern lässt sich die Freiheit des Einen mit der Freiwilligkeit der Seele oder des Menschen vergleichen? In der zweiten Hälfte des Kapitels widmet sich Plotin der Frage, inwiefern die Freiheit des Einen thematisiert werden kann: Wenn die reinste Freiwilligkeit des menschlichen Handelns die Tätigkeit gemäß der „Selbstbestimmung“ des Nus ist, kann diese Selbstbestimmung dann dem Einen zugeschrieben werden? In der Folge präsentiert Plotin drei mögliche Darstellungen,

- (A) dass das Eine ein notwendiges Wesen ist, das in Übereinstimmung mit seinem eigenen Wesen wirkt.
- (B) dass das Eine ein zufälliges Wesen ist, dessen Existenz nicht aus sich selbst heraus besteht.
- (C) dass das Eine eine bloße Einzigkeit besitzt, weder aus Notwendigkeit noch aus zufälliger Existenz.

Diese drei Antworten werden von Plotin in eine dialektische Struktur eingeordnet, wobei die Thesen A und B einander gegenüberstehen und jeweils eine beträchtliche Anzahl anderer Denkquellen sowie seine eigenen theoretischen Vorstellungen repräsentieren, während die These C eine gleichzeitige Transzendierung beider erreicht und zugleich die Schlussfolgerung darstellt, die er selbst konzentriert verteidigt. Lediglich in diesem letzten Fall kann man sagen, dass das Eine eine absolute Aseitität besitzt.

Zunächst ist es in der Forschung üblich zu glauben, dass der Prototyp der These A von Alexander von Aphrodisias stammt und auch eine grundlegende Darstellung des Peripatetikers ist.<sup>186</sup> Die Grundlage dieser Darstellung ist die Überzeugung von Aristoteles, dass die erste Ursache ein notwendiges Wesen ist, eine Notwendigkeit, die alle Möglichkeiten oder Potenzialitäten ausschließt, so dass wir dem Einen keine „freie Verfügung“ zuschreiben können. Der Ursprung ist von Natur aus das, was er ist, er kann nicht anders als gut sein, und es gibt keine andere Möglichkeit. Die Konsequenz eines solchen Denkens wäre jedoch die Verneinung der Freiheit. *„Es handle, wie es seinem Wesenszustand entspreche, ist unsinnig; Es hieße behaupten, Freiheit liege dann vor, wenn man wider seine Anlage handle oder wirke.“*<sup>187</sup> Plotin wendet diese *reductio ad absurdum* an, um die Absurdität dieser Behauptung zu beweisen, dass Freiheit impliziert, dass man nicht notwendigerweise nach einem bestimmten Gesetz handeln kann, und dass die schöpferische Tätigkeit des Einen nur dann frei sein kann, wenn das Eine nicht nach seinem Wesen handelt. Ein solcher Ursprung ohne eigenen Willen würde dann das Eine mit Kontingenz und erzwungener Notwendigkeit gleichsetzen und wäre mit allen philosophischen Darstellungen des Ursprungs sowie mit Aristoteles selbst unvereinbar.<sup>188</sup>

Zweitens hat Plotin gegen These A die These B vertreten. Aufgrund des obigen Widerspruchs darf das Eine im Gegensatz zum aristotelischen ersten Prinzip nicht ein

---

<sup>186</sup> O’Meara, 1992, 345–349. Eine ausführliche Auslegung siehe Corrigan, 2017, 217-218.

<sup>187</sup> Vgl. VI.8.7.36-37.

<sup>188</sup> Vgl. Corrigan, 2017, 220; Armstrong, 1982, 401.

notwendiges Wesen sein, sondern ist vielmehr das Nicht- oder Über-sein als Wille. Aber führt diese Aufhebung der Notwendigkeit in eine radikale Richtung, nämlich dass das Eine als kontingentes Wesen vollständig existiert und nicht Herr seiner selbst ist? Im Text nennt Plotin diese Aussage eine „verwegene Rede“ (τολμηρὸς λόγος), und die herkömmliche Forschung betrachtet diesen Teil als die Behauptung, die Plotin kritisiert. Es gibt verschiedene mögliche Quellen für diese Behauptung, aber sie dient sicherlich als Gegner in seiner polemischen Diskussion. Diese Behauptung scheint problematisch zu sein, weil erstens die Kontingenz dem folgt, was an sich ist, und dann nicht unbedingt erstes Prinzip sein kann. Zweitens ist die einfachste Definition von Kontingenz in VI8 das Gegenteil von Notwendigkeit – *„das, was zufällig ist, ist das, was nicht nach Voraufgang und Folge sich vollziehen, sondern in bloßem Zusammentreffen (συμπτώμασιν), das Ungefähr (ἡ τύχη)“*.<sup>189</sup> Die Notwendigkeit impliziert ein geordnetes Verhältnis von vorangehenden und nachfolgenden Sequenzen, während die Kontingenz eine Vielzahl von parallelen Möglichkeiten impliziert. Die ewige Schöpfung des Einen lässt diese Möglichkeit der Parallelität jedoch nicht zu. *„Es erschafft sich selbst als Gutes, weil es sich nicht als Böses erschaffen kann (ὅτι μὴ ἂν κακὸν ποιῶϊ)“*.<sup>190</sup> Drittens geht die Überlegung, ob das Eine ein kontingentes Wesen ist, über Kap. 16 hinaus, und diese Betonung der Kontingenz ist Plotin eigen, der wiederholt die Frage stellt, ob Gott ein kontingentes Wesen ist, wenn er nicht notwendig aufgrund seiner eigenen Wesenheit existiert, sondern sein „Wille zum Sein“ vor seiner Essenz ist. Kann dieser „Wille“ dann als absolute Spontaneität oder Kontingenz verstanden werden, da keine kausale Notwendigkeit mit ihm verbunden ist und der „Wille“ grundlos und daher willkürlich, ja kontingent ist? Betont Plotin die Kontingenz des Einen als Wille neben der Theorie der notwendigen Emanation? Die Forscher haben sich negativ zu dieser Frage geäußert. Jean-Marc Narbonne argumentiert, wie Horn, dass Plotins Diskussion über diese Kontingenz nicht auf der Ebene des christlichen Voluntarismus angesiedelt ist, sondern eher eine kritische Antwort auf die Lehre des

---

<sup>189</sup> VI8.10.10-11.

<sup>190</sup> VI8.21.3.

stoischen Materialismus darstellt.<sup>191</sup> In der Tat steht die Kontingenz nicht nur der Notwendigkeit, sondern auch dem freiwilligen Handeln entgegen, „*Er ist also nicht, wie es ihm zufällig zukommt, sondern so wie er selbst Wirklichkeit übt.....Er ist also nicht von ungefähr, sondern so, wie er selber will, und auch dieser Wille ist nicht beliebig und auch nicht ein „so traf es sich“*“.<sup>192</sup> Man sieht, dass die Dinge durch Zufall, durch Notwendigkeit und durch Willen in einem komplexen Dreieck gegenseitiger Anziehung geschehen. Die Opposition von Kontingenz und Notwendigkeit bleibt immer bestehen, und beide stehen dem Freiwilligen gegenüber. Die Thesen A und B bedürfen also nach Plotin einer übergeordneten These C.

Die zentrale These C besagt, dass ein Konzept der absoluten Freiheit über Notwendigkeit und Kontingenz hinausgeht. Dabei wird das Eine als absolut frei bezeichnet, was eine „Einzigkeit“ (τὸ μοναχὸν) impliziert, die weder durch etwas anderes noch durch sich selbst begrenzt ist. Diese Einzigkeit ist zudem nicht auf sich selbst beschränkt, da das Eine zugleich als nicht notwendig und nicht kontingent definiert wird. Diese Grundthese unterscheidet das Eine vom aristotelischen notwendigen Sein als solchem und zugleich vom stoischen kontingenten Wesen.

Vom Ersten aber können wir nicht sagen, es sei von ungefähr (κατὰ τύχην) oder nicht Herr über seine eigne Entstehung, denn es ist überhaupt nicht entstanden. Das Argument ferner, es handle, wie es seinem Wesenszustand entspreche (παρὰ φύσιν), ist unsinnig; es hieße behaupten, Freiheit liege dann vor, wenn man wider seine Anlage handle oder wirke. So ist ja auch ein Ding, das die Eigenschaft der Einzigkeit (τὸ μοναχὸν ἔχον) besitzt, nicht der Selbständigkeit beraubt, wenn es diese Einzigkeit nicht dadurch hat, daß es von einer anderen Hinderung erfährt, sondern dadurch, daß es eben diese Eigenschaft hat, gleichsam Gefallen an sich selber hat und daß es nichts hat, was ihm an Wert überlegen wäre. (VI8.7.34-42)<sup>193</sup>

Die Lehre Plotins unterscheidet sich von anderen Schulen der Philosophie insbesondere dadurch, dass er nicht behauptet, dass das Eine einfach der Herr ist, der sich selbst

---

<sup>191</sup> Vgl. Narbonne, 2007, 191.

<sup>192</sup> Vgl. VI8.16.17-18; 22-23; 38-39, VI8.18.41.

<sup>193</sup> VI8.7.34-42: Τὸ δὲ πρῶτον οὔτε κατὰ τύχην ἂν λέγοιμεν, οὔτε οὐ κύριον τῆς αὐτοῦ γενέσεως, ὅτι μηδὲ γέγονε. Τὸ δὲ ὅτι ὡς ἔχει ποιεῖ ἄτοπον, εἴ τις ἀξιοῖ τότε εἶναι τὸ ἐλεύθερον, ὅταν παρὰ φύσιν ποιῆ ἢ ἐνεργῆ. οὐδὲ δὴ τὸ τὸ μοναχὸν ἔχον ἀφήρηται τῆς ἐξουσίας, εἰ τὸ μοναχὸν μὴ τῷ κωλύεσθαι παρ' ἄλλου ἔχει, ἀλλὰ τῷ τοῦτο αὐτὸ εἶναι καὶ οἷον ἀρέσκειν ἑαυτῷ καὶ μὴ ἔχειν ὃ τι κρεῖττον αὐτοῦ· ἢ οὕτω γε τὸ μάλιστα τυγχάνον τοῦ ἀγαθοῦ ἀφαιρήσεται τις τὸ αὐτεξούσιον.

hervorbringt. Vielmehr vertritt er die Auffassung, dass das Eine nicht notwendigerweise gemäß seiner Natur existiert. Diese Perspektive stellt eine Abweichung vom herkömmlichen Konzept der Aseität dar. Eine derartige Darstellung würde unweigerlich zu einer Aufspaltung des Einen in einen Herrn und einen Knecht führen, wobei das Eine als Knecht durch seine eigene notwendige Natur als Herr begrenzt wäre. In der Konsequenz resultierte die Einfachheit des Einen in einer Vermischung mit Ungleichheit, was letztlich zu einer Vielheit führte. *„Es liegt über allen Dingen, und damit ist Es als einziges in Wahrheit frei, weil es auch sich selber nicht als Knecht dient, sondern nur Es selbst ist und wahrhaft Es selbst, wo doch jedes andere Ding sowohl es selbst wie ein anderes ist.“*<sup>194</sup> Die Einfachheit und Einzigkeit des Einen erhebt es über den Gegensatz zwischen dem Selben und dem Anderen sowie über den Gegensatz zwischen dem Kontingenten und dem Notwendigen. Diese absolute Transzendenz und Einzigkeit führt dann zu Plotins erstem Versuch, das Dilemma „Notwendigkeit-Freiheit“ aufzulösen, wobei die Freiheit oder Aseität des Einen nicht-rational oder das absolut unbegreifliche „Nichts“ ist. Die absolute Freiheit impliziert eine Transzendenz des Gegensatzes von Notwendigkeit und Freiheit.<sup>195</sup> Diese Negation der theologischen Bedeutung des Einen ist zugleich eine Ersetzung der ersten Substanz des Aristoteles als *„Denken des Denkens“* (νόησις νοήσεως). Diese weder Selbstheit noch Anderheit (Un-Herr und Un-Knecht) führt zu der scheinbar absurden Schlussfolgerung, dass es einerseits sich selbst (ἑαυτοῦ) als Ursache seiner Existenz und Entstehung bedarf und andererseits gleichzeitig nichts (οὐδενός) benötigt. Dies impliziert, dass das Eine sowohl als selbstverursacht als auch als unverursacht betrachtet werden muss. Aus der Perspektive der unverursachten Ursache bedarf das Eine keines Selbst als *causa sui*, bzw. die Existenz keiner Essenz als ihrer Ursache. Das Eine ist von Natur aus das Nichts und ein transzendentes Wesen. Er drückt es so aus: *„Jenes Wesen ist ja garnicht in die Existenz getreten, nur die anderen Dinge nach ihm sind um seinetwillen in die Existenz getreten. Wie sollte dasjenige, was vor aller Existenz (πρὸ ὑποστάσεως) liegt, in die*

<sup>194</sup> VI8.21.30-34: ἀλλ' ὑπεράνω κείμενον μόνον τοῦτο ἀληθεία ἐλεύθερον, ὅτι μηδὲ δουλεῖόν ἐστιν ἑαυτῶ, ἀλλὰ μόνον αὐτὸ καὶ ὄντως αὐτό, εἴ γε τῶν ἄλλων ἕκαστον αὐτὸ καὶ ἄλλο.

<sup>195</sup> Zum Wert dieser „absoluten Freiheit“ der Aufhebung der Notwendigkeit im Kontext der holistischen metaphysischen Struktur von Plotin, vgl. Bussanich, 2006, 50.

*Existenz treten können, sei es durch ein Anderes (ὕπ' ἄλλου), sei es durch sich selbst (ὕφ' αὐτοῦ)?*<sup>196</sup> Die Tatsache, dass dieses Nicht-Sein in Plotins Schrift nicht durch eine privative Negation verstanden werden kann, ist von entscheidender Bedeutung. Diese privative Negation wird durch die transzendente Negation negiert. Dies erfolgt durch eine Überschreitung des Einen, die durch die Negation zweier Zweige - des Anderen und des Selbst - gesichert wird.

Gleichzeitig wird in dieser Perspektive der Nicht-privativen Tätigkeit das Eine als Ursache für alle Dinge betrachtet, wobei diese Tätigkeit als Schlüssel zu dieser kausalen Verbindung dient. Die Fähigkeit des Einen, sich selbst zu erschaffen, gründet nicht in seiner Substanz, sondern in dieser Tätigkeit (ἐνέργεια). Für das Eine hat die Tätigkeit stets Vorrang vor dem Wesen, sodass das Eine seiner Existenz vorausgeht. Bei einer strengeren Anwendung der Terminologie ist es bei Plotin möglich, das Eine auch in einem uneigentlichen Sinn zu beschreiben, wobei er dabei von der Identität der Substanz oder des Wesens mit der Tätigkeit ausgeht. Allerdings muss eine solche Aussage von dem bestimmten Wort „scheinbar, angeblich“ (οἶον) begleitet sein, da jede Beschreibung der transzendentalen Natur des Einen von vornherein unmöglich ist.

Da nun aber das, was man seine „Existenz“ nennen könnte, mit seiner „Wirklichkeit“ identisch ist - sie sind nicht voneinander verschieden, sind es ja selbst beim Geist nicht-, so ist seine Wirklichkeit ebensowenig durch sein Sein bestimmt wie sein Sein durch die Wirklichkeit: es eignet ihm also nicht eine seiner Naturbeschaffenheit entsprechende Wirklichkeit, seine Wirklichkeit, sein „Leben“, kann nicht auf seine „Substanz/Seinsheit“ zurückgeführt werden; sondern seine „Seinsheit“ ist mit der Wirklichkeit von ewig her verbunden und gleichsam vermählt und aus beiden schafft es sich selber. [Es braucht sich selbst, und zwar kein anderes.] (VI8.7.46-54)<sup>197</sup>

Dieser bemerkenswerte Passus ist sowohl textlich als auch in der Argumentation sehr zweideutig. In mehreren Übersetzungen wurde der letzte Satz gestrichen, wobei wir die

<sup>196</sup> VI8.10.36-38: ἢ οὐδὲ ὑπέστη τῶν ἄλλων ὑποστάντων τῶν μετ' αὐτὸ δι' αὐτό. Τὸ οὖν πρὸ ὑποστάσεως πῶς ἂν ἢ ὑπ' ἄλλου ἢ ὑφ' αὐτοῦ ὑπέστη;

<sup>197</sup> VI8.7.46-54: ὅταν δὲ δῆ ἢ οἶον ὑπόστασις αὐτοῦ ἢ οἶον ἐνέργεια ἢ - οὐ γὰρ ἢ μὲν ἕτερον, ἢ δ' ἕτερόν ἐστιν, εἴ γε μηδὲ ἐπὶ τοῦ νοῦ τοῦτο — οὐ τι μᾶλλον κατὰ τὸ εἶναι ἢ ἐνέργεια ἢ κατὰ τὴν ἐνέργειαν τὸ εἶναι, ὥστε οὐκ ἔχει τὸ ὡς πέφυκεν ἐνεργεῖν, οὐδὲ ἢ ἐνέργεια καὶ ἢ οἶον ζῶν ἀνενεχθήσεται εἰς τὴν οἶον οὐσίαν, ἀλλ' ἢ οἶον οὐσία συνοῦσα καὶ οἶον συγγενομένη ἐξ αἰδίου τῇ ἐνεργείᾳ ἐξ ἀμοφοῖν αὐτὸ αὐτὸ ποιεῖ [καὶ ἑαυτοῦ καὶ οὐδενός]. Auch vgl. Corrigan, 227-229.

These aufstellen, dass er eine sinnvolle Erweiterung und Zusammenfassung des Kerninhalts dieses Kapitels darstellt.<sup>198</sup> Die Kernaussage ist, dass die Freiheit des Einen als einzige selbstverursacht sein muss. Gleichzeitig betont Plotin jedoch, dass diese Selbstverursachung nicht auf sich selbst beschränkt ist. Sie ist vielmehr eine Ursache, die keiner äußeren Ursache bedarf (οὐδὲν δεόμενον), auch wenn sie selbst eine solche ist. Dies bedeutet, dass die Ursache und das Verursachte nicht voneinander zu trennen sind. Eine solche Spaltung würde die Einfachheit des Einen selbst infrage stellen, da es sowohl als Ursache als auch als Verursachte fungieren würde. In diesem Kontext ist Plotins Betonung des Einen als „Ursache, die keiner anderen Ursache bedarf“ von entscheidender Bedeutung für das Verständnis seines Konzepts der Selbstverursachung. Um der Möglichkeit zu entgehen, dass das Eine als selbstverursacht sich in einen Zwiespalt zwischen Ursache und Verursachtem gerät, wählt Plotin die Strategie, das Eine als *causa sui* in einem negativen Sinn zu interpretieren. Dies bedeutet, dass *causa sui* keine affirmative Aussage ist, sondern lediglich demonstriert, dass das Eine in sich selbst keiner anderen Ursachen bedarf. Diese Behauptung kann durch eine Reihe von Texten gestützt werden, beispielsweise in VI.9.6.15, wo Plotin der Auffassung zustimmt, dass die Abwesenheit des Bedürfnisses nach etwas anderem die Grundlage der Selbstgenügsamkeit des Einen darstellt. Diese Autonomie wird lediglich durch eine negative Beschreibung festgestellt. In seiner Argumentation stellt Plotin zunächst fest, dass das Eine sich selbst nicht braucht, und zweitens, dass Es durch sich selbst ist. Die Voraussetzung für die Identität des Einen ist demnach, dass es sich selbst nicht als Ursache benötigt. Die dargelegte Bedürfnislosigkeit zeigt, dass das Eine auf eine nicht-kompositive Weise verstanden werden muss.

Die Negation sowohl des Selbst als auch des Anderen garantiert die absolute

---

<sup>198</sup> Die Lesart, die hier von unserer Forschung angenommen wird, ist eine Lesart der Übersetzung des Textes von Harder in einer Weise, die den Text mit dem Ausdruck „οὐδὲν οὐδεόμενον οὐδενός“ in den vorhergehenden Passagen in Verbindung bringt, und es gibt Grund zu der Annahme, dass „καὶ ἑαυτοῦ καὶ οὐδενός“ ein Partizip δεόμενον fehlt und dass die beiden Ausdrücke dieselbe Bedeutung haben. Corrigan versteht οὐδενός hier analog zur *Creatio ex nihilo* in der christlichen Tradition (vgl. Corrigan, 2017, 229). Jedoch sind wir ihm nicht darin gefolgt, dass in Plotins System alles aus dem privativen Nichts hervorgeht.

Transzendenz des Einen, und diese neue Konzeption der Selbstverursachung mit ihrer Betonung des weder Selbst noch Anderen führt zu einer Priorität der Tätigkeit gegenüber der Substanz. In der ersten Hälfte des Absatzes wird die Beziehung zwischen Substanz und Tätigkeit im Einen betont. Dabei wird herausgestellt, dass die „Wirklichkeit der Substanz“ selbst von der „Wirklichkeit aus dem Einen“ begleitet wird. Erst unter Berücksichtigung der Gleichzeitigkeit und Koexistenz von Substanz und Wirklichkeit kann das Eine als *causa sui* bezeichnet werden. Die Struktur der Koexistenz (σύνδρομος) bildet den Schlüssel zum Verständnis von Plotins neuem Konzept der Selbstverursachung, welches auf seine berühmte Lehre von der verdoppelten Wirklichkeit verweist. Demnach bedeutet Koexistenz, dass die „Wirklichkeit *des* Wesens selbst“ und die „Wirklichkeit *aus* dem Wesen“ in ihren Tätigkeiten ein und dasselbe sind, während sie in ihrem Wesen verschieden sind. Der Punkt der Selbstverursachung des Einen ist die Identität in der Tätigkeit von Ursache und Verursachtem. Allerdings ist es nicht möglich, von Selbstverursachung dem Substanzbegriff gemäß zu sprechen. Das Eine darf kein Wesen sein, sondern muss als eine Tätigkeit aufgefasst werden, um selbstverursacht zu sein. Die Selbstverursachung erfordert sich selbst als Ursache und zugleich nicht sich selbst als Ursache. Das Eine muss folglich unverursacht sein, da es sonst in einen Widerspruch geriete, zugleich Ursache und Verursachtes zu sein. Ein Beispiel hierfür wäre: Das Feuer erwärmt einen Stein, wobei sowohl die Wärme des Feuers selbst als auch die Wärme des Steins lediglich zwei Aspekte ein und derselben Tätigkeit darstellen. Würde man den Selbstverursacher hingegen sowohl als Ursache als auch als Verursachtes betrachten, so befände man sich in einem unendlichen Regress, was Gegenstand einer Reihe von starken Kritiken in Kap. 20 ist. Das Konzept der Selbstverursachung basiert letztlich auf einer Tätigkeit, wie im nachfolgenden Abschnitt explizit dargelegt wird.

#### **4.5 Aseität als Freiwilligkeit - Eine affirmative theologische Erklärung der „absoluten“ Freiheit des Einen**

Die Frage, ob die Argumentation in den Kapiteln 13-21 der negativen Theologie Plotins widerspricht, hat bei vielen Forschern Verwirrung gestiftet.<sup>199</sup> Nachdem Plotin im zweiten Teil die negative Theologie thematisiert hat, charakterisiert er im dritten Teil das Eine als den „angeblichen“ (οἷον) Herrn seiner selbst sowie den Willen, der mit seinem eigenen Wesen identisch ist und dessen Existenz verursacht. Daraus ergibt sich das Problem, dass alle Aussagen des ersten Prinzips äquivok sind, und die Beseitigung dieser Mehrdeutigkeit wird zur eigentlichen Aufgabe des dritten Teils. Dies bedeutet, dass Plotin, nachdem er die negative Theologie übernommen hat, eine nicht-analoge oder univoke Lehre liefern muss.<sup>200</sup> Unsere These ist, dass der in den Kapiteln 13-21 verwendete Willensbegriff genau das notwendige Resultat der Anwendung der Methode der Negation in den Kapiteln 7-12 ist. Wir bestreiten, dass die beiden Teile kontradiktorisch sind.<sup>201</sup> Die Kapitel 13 bis 21 stehen nicht im Gegensatz zu den Kapiteln 7 bis 12, sondern bestätigen im Gegenteil eine andere Perspektive. In dieser Hinsicht ist die Interpretation von Werner Beierwaltes sehr aufschlussreich, da bei ihm der zweite und der dritte Teil ineinander greifen, und die „angeblich“ affirmative Darstellung des Einen durch den Begriff „In-Differenz“ in der negativen Theologie garantiert wird. Diese antithetische Gleichheit stellt eine paradoxe Aussage über das Eine dar, welche durch die negative Theologie betont wird. Diese Negation betont keineswegs die Negation als Gegensatz zur Affirmation, sondern stellt vielmehr eine Transzendenz des Gegensatzes zwischen beiden dar.<sup>202</sup> Diese Transzendenz lässt sich in mehreren Perspektiven betrachten, entweder als „doppelte Negation“ der Aussagen oder „doppelte Affirmation“ als Paradoxon. In diesem Sinne versteht Beierwaltes den dritten Teil als eine Steigerung der ersten beiden, damit knüpft Jens Halfwassen an die Position von Beierwaltes an, der betont, dass die transzendente Freiheit des Einen im dritten Teil die menschliche Freiheit begründet und nicht lediglich eine Wiederholung oder Destruktion der negativen theologischen Darstellung im zweiten Teil darstellt. Diese Grundlegung der menschlichen Freiheit wird von Plotin zudem als eine

---

<sup>199</sup> Corrigan, 2017, 51.

<sup>200</sup> Vgl. Corrigan, 2017, 43 und Corrigan, 2017a, 34.

<sup>201</sup> Halfwassen, 2004, 479; Dangel, 2023, 326.

<sup>202</sup> Beierwaltes, 2001, 144-146.

Grundlegung der Einheit der Vielheit betrachtet, in der die Priorität des reinen Einen aufgebaut wird.<sup>203</sup>

Es kann argumentiert werden, dass sich Beierwaltes in seiner Argumentation weitgehend gegen Horn wendet. Während Horn die Dominanz des Intellektualismus und der Teleologie in Plotins Willenslehre betont, hebt Beierwaltes hervor, dass die Lehre vom dritten Teil und der Willensbegriff des Einen, in den er eingebettet ist, ein völlig innovatives Ergebnis ist. Corrigan betont auch, dass Plotin einen primär vernunftbezogenen Willen und ein neues Konzept der spontanen, aktiven Priorität des göttlichen Willens entwickelte.<sup>204</sup> Es ist zudem der Willensbegriff des Einen als Selbstliebe und Wille zum Selbst, auf den er sich konzentriert. Die Priorität des Guten als Selbstzweck stellt einen Bruch mit dem klassischen griechischen Willensbegriff dar. Der Wille des Einen verweist demnach nicht auf eine vorrangige Idee des Guten, sondern ist selbst das höchste Gut, indem er sich auf sich selbst hinwendet. Zu Beginn des dritten Teils führt Plotin seine Formulierung des „Willens“ des Einen ein, wobei er diesen als eine Tätigkeit darstellt, die dem Sein vorausgeht und sich von kontingenten Wesen unterscheidet. In Bezugnahme auf Plotins Darlegung des Vorrangs der Tätigkeit vor dem Sein im vorigen Abschnitt ist festzuhalten, dass die freiwillige Tätigkeit Vorrang vor der auf dem Wesen basierenden Aseitität zu beanspruchen hat.

Wenn wir Ihm also Wirklichkeiten/Tätigkeiten zugestehen und diese seine Wirklichkeiten gleichsam seinem Willen zuschreiben (denn ohne zu wollen betätigt er sich nicht), zugleich aber diese Wirklichkeiten gleichsam seine „Substanz/Seinsheit“ sind, dann müssen sein Wille und seine Substanz identisch sein. Und wenn das, dann ist er also so, wie er es jeweils wollte. Daß er will und sich betätigt, wie es seiner Anlage entspricht, gilt also ebenso wie, daß seine Substanz so ist, wie es seinem Willen und seiner Wirklichkeiten entspricht. (VI8.13.5-10)<sup>205</sup>

Es lässt sich folgern, dass Plotin in dem neu definierten Willensbegriff, in dem

---

<sup>203</sup> Halfwassen, 190-192.

<sup>204</sup> Corrigan, 2017, 51-53.

<sup>205</sup> VI8.13.5-10: Εἰ γὰρ δοίμεν ἐνεργείας αὐτῷ, τὰς δ' ἐνεργείας αὐτοῦ οἷον βουλήσει αὐτοῦ - οὐ γὰρ ἀβουλῶν ἐνεργεῖ - αἱ δὲ ἐνέργειαι ἢ οἷον οὐσία αὐτοῦ, ἢ βούλησις αὐτοῦ καὶ ἡ οὐσία ταῦτόν ἐσται. Εἰ δὲ τοῦτο, ὡς ἄρα ἐβούλετο, οὕτω καὶ ἔστιν. Οὐ μᾶλλον ἄρα ὡς πέφυκε βούλεται τε καὶ ἐνεργεῖ, ἢ ὡς βούλεται τε καὶ ἐνεργεῖ ἢ οὐσία ἐστὶν αὐτοῦ.

Selbstverursachung, Freiwilligkeit und Wille miteinander verbunden werden, den seinszentrierten Aseitätsbegriff in einen willenszentrierten Selbstverursachungsbegriff überträgt. Dieser Ansatz bildet einen zentralen Beitrag Plotins zum Verständnis des christlichen Voluntarismus. In der negativen Theologie wird dieser absolute Wille als unverursachte Ursache und als absoluter Anfang bezeichnet. Er interpretierte die Transzendenz des Einen insofern als eine immanente Tätigkeit, d.h. als einen Willen des Einen, den „Willen zum Sein“, der seiner Existenz vorausgeht, oder vielmehr diesen Willen, der seine Existenz hervorbringt. Es lässt sich festhalten, dass Plotins Konzept von Freiheit und Selbstverursachung eine selbstbestimmende Struktur im Sinne des Willens (der Tätigkeit) darstellt, wohingegen die selbstverursachende Struktur der klassischen griechischen Philosophen im Sinne der Substanz zu verstehen ist. Diese entscheidende Folgerung stellt einen zweiten Schritt Plotins dar, durch den der Widerspruch zwischen Freiheit und Notwendigkeit angesichts der absoluten Undenkbarkeit des Einen aufgelöst wird.

Im Folgenden soll erörtert werden, inwiefern dieses Konzept der Aseität, welches den Willen als Tätigkeit in den Mittelpunkt stellt, eine wesentliche Rolle bei Plotins Auflösung des inhärenten Dilemmas von Notwendigkeit und Freiheit einnimmt. Der neue Aseitätsbegriff basiert in erster Linie auf einer kritischen Auseinandersetzung mit dem traditionellen Konzept der Aseität. In der Philosophiegeschichte wird *esse a se* vielfach als notwendiges Wesen beschrieben, da es seinem Wesen nach Sein ist, und somit selbstständig ist. Andere kontingente Wesen sind *esse ab alio* und nicht selbstständig, da ihre eigenen Wesen ihre Existenz nicht garantieren und sie daher von einem externen Wesen abhängig sind. Anstatt die Aseität des Einen von diesem „notwendig-kontingenten“ Rahmen aus zu verstehen, fügt Plotin diesem seinszentrierten Rahmen eine reine Tätigkeit hinzu, die dem Sein vorausgeht. Das selbstständige Eine existiert nicht als erstes notwendiges Wesen, sondern es ist ein Nicht-Seiendes, in dem seine Selbständigkeit (oder die Freiheit) nicht durch seine eigene Essenz begrenzt werden kann. Folglich kann die Existenz oder Substanz als zweite Natur bezeichnet werden, während die erste Natur lediglich als Wille oder Tätigkeit des Einen definiert werden kann. Eine Tätigkeit, die nicht ihrem eigenen

Wesen unterworfen ist, kann als reine Freiheit bezeichnet werden.<sup>206</sup> Plotins anti-selbstkausale Argumentation widerlegt jedoch nicht die Möglichkeit des selbständigen Einen, sondern legt durch die Lösung des Dilemmas einen absoluten Sinn der Aseität fest. Plotin erklärt auf innovative Weise eine neue „Selbstgenügsamkeit“, die sich selbst nicht braucht. Diese Diskussion wurde auch von christlichen Theologen aufgegriffen, um den „ungezeugten“ (ἀγέννητος<sup>207</sup>) Gott zu diskutieren.

Folglich stellt sich die Frage, warum die seinszentrierte Aseität zu einem Dilemma führt? Die Lösung des Dilemmas findet sich am Anfang des Kap. 20, wo Plotin darlegt, dass, sofern das Eine seine eigene Existenz erschafft, man annehmen müsste, dass es bereits vor sich selbst existiert. (πρὶν ἢ γενέσθαι ἑῶν;) Er nennt zwei Möglichkeiten.

(A) Wenn das Eine durch sich selbst geschaffen ist, geht das Eine selbst (d.h. die Ursache), das das Verursachte ist, dem schöpferischen Prozess nicht voraus.

(οὐπω ἐστίν)

(B) Wenn das Eine durch sich selbst geschaffen ist, geht das Eine als Ursache (auch als Verursachtes) dem schöpferischen Prozess voraus. (ἤδη ἔστιν)

Die beiden dargelegten Alternativen erweisen sich im Grunde als unmöglich. Im Falle der Annahme der Position A wäre eine Schöpfung aus dem Nichts zu konstatieren, was dem überzeugten Platonismus Plotins zuwiderläuft. Die Annahme der Position B impliziert, dass eine Schöpfung unmöglich wäre, da das Geschaffene bereits vor der Schöpfung existieren würde. Dies würde bedeuten, dass die schöpferische Tätigkeit selbst sinnlos wäre. Der Grund für dieses Dilemma liegt darin, dass die Begriffe „Sein“ und „Wesen“ verwendet werden, um den selbstschöpferischen Prozess des Einen zu erfassen. Dieses Modell ist jedoch als ungültig zu betrachten.

Das Argument gegen die wesenszentrierte Selbstverursachung wurde zunächst von Parmenides formuliert. Er wies darauf hin, dass die Genesis nicht grundsätzlich auf das Sein angewendet werden kann. Im Gegensatz dazu ist das Hervorgebrachte im

---

<sup>206</sup> Vgl. VI8.20.17-18.

<sup>207</sup> Vgl. Corrigan, 2017, 58.

tätigkeitsbasierten Selbstverursachungsbegriff mit dem Hervorbringen identisch. Die Formulierung impliziert, dass es in der Genesis keinen „Jetzt“-Zeitpunkt gibt, an dem das Hervorbringen endet, und dass auch keine Grenze zwischen Hervorbringen und Existenz besteht. Daher kann festgestellt werden, dass das Hervorbringen mit der Existenz identisch ist, insbesondere im Hinblick auf die Genesis. Da es keinen Grenzpunkt gibt, kann dieses Hervorbringen als eine ewige Genesis bezeichnet werden. Nach Plotins Verständnis stellt sich diese Genesis als eine absolute Schöpfung (ἀπόλυτος ποιήσις) dar. In der absoluten Genesis seiner selbst kann das Eine nicht als das Geschaffene handeln, sondern lediglich als der Schöpfer oder die schöpferische Tätigkeit selbst. Diese Tätigkeit zielt nicht darauf ab, die Existenz des Einen hervorzubringen, denn sie ist in sich schon vollständig und bedarf keiner weiteren Ergänzungen, um ihre Ganzheit zu erreichen. Innerhalb einer absoluten Schöpfung besteht keinerlei Differenzierung zwischen einem „Vorher“ und einem „Nachher“. Sollte dennoch eine solche Differenzierung vorgenommen werden, impliziert dies, dass seine Existenz bereits vor der Schöpfung existierte, sodass eine Trennung zwischen dem Schöpfer und dem Geschaffenen innerhalb der Schöpfungstätigkeit nicht möglich ist.<sup>208</sup>

Die vorangehende Analyse ergibt, dass das Eine bei Plotin weder aus dem Sein noch aus dem Nichtsein hervorgehen kann, und dass seine Existenz weder der Schöpfungstätigkeit vorausgehen noch folgen kann. Würde man annehmen, dass das Eine selbst erschaffen wäre, so ergäbe sich daraus das Dilemma, dass es weder existieren noch nicht existieren kann, bevor es erschaffen wurde. Im Mittelpunkt dieses Dilemmas steht die Anerkennung eines generativen Prozesses, in dem ein Schöpfer und ein Geschaffenes unterschieden werden können. Ein solcher Prozess impliziert einen grundlegenden Unterschied zwischen Ursache und Verursachtem. Folglich kann der Aseitätsbegriff nicht auf einen prozesshaften Schöpfungsbegriff angewandt werden, der auf dem Unterschied zwischen Ursache und Verursachtem beruht. Das Selbständige

---

<sup>208</sup> Die dargelegte Schlussfolgerung beeinflusst die Auffassung Aquins, dass Gott nicht als selbstverursachendes Wesen sein kann. „*Nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius, quia sic esset prius seipso, quod est impossibile.*“ Vgl. *Summa theologiae* I q.2, a.3, corp. art. *Summa .c gent.* I q. 22. Auch vgl. Beierwaltes, 2001, 155.

kann im Grunde weder zwischen Ursache und Verursachtem unterscheiden noch die Kausalität zur Bestimmung der Selbstschöpfung heranziehen. Diese Auflösung des Zusammenhangs der kausalen Notwendigkeit führt zu einer Lehre vom Vorrang der Tätigkeit vor der Kausalität und garantiert eine Freiheit im absoluten Sinne, welche ausschließlich in der absoluten Selbstschöpfung des Einen zu finden ist. *„Eine Tätigkeit also, die nicht Knecht der Substanz ist, ist im reinen Sinne frei (καθαρῶς ἐλευθέρα), und so ist Jener aus sich selber er selbst.“*<sup>209</sup> Woraus man die Folgerung ziehen kann, dass diese „absolute Schöpfungstätigkeit“ Vorrang vor „Schöpfer“ und „Geschaffenem“ (Ursache und Verursachte) hat. Die zentrale These von Kap. 20 ist, für den Vorrang des Einen als Tätigkeit vor dem Wesen zu argumentieren.

Anhand dieser zentralen These lassen sich viele Missverständnisse bei der Übersetzung und Auslegung von Kap. 20 klären.

Denn seine Wirklichkeit ist nicht auf die Verfertigung eines Anderen gerichtet, sondern sie ist ganz Er; ist er doch nicht Zweiheit, sondern Eines (VI8.20.7-8).....Wenn er also seine Wirklichkeit ausübt, so ist er bereits Er, er war also nicht irgendwie, ehe er entstand; denn im Augenblick seiner Wirklichkeit war er nicht, bevor er entstand, sondern war schon als Ganzer da. Eine Wirklichkeit also, die nicht Knecht der Substanz/ Seinsheit (οὐσία) ist, ist im reinen Sinne frei (καθαρῶς ἐλευθέρα); und so ist Jener aus sich selber er selbst. (15-19)<sup>210</sup>

In unserer Lesart ist der Ausdruck ἤδη πᾶς ἦν („war schon als Ganzer da“) in Zeile 17 mit der Aussage ὅλου τούτου ὄντος („sie ist ganz Er“) in Zeile 8 verbunden, und was beide Aussagen zu betonen suchen, ist, dass das Eine als Tätigkeit der Substanz oder dem Wesen vorausgeht und dass diese Tätigkeit nicht auf das ihr äußerliche Wesen verweist oder durch dieses begrenzt wird. Das Ganze des Einen ist die Tätigkeit und nicht die Substanz.

Denn man darf sich nicht scheuen, ihn als Erste Wirklichkeit/ Tätigkeit (ἐνέργεια)

<sup>209</sup> Vgl. VI8.20.17-19.

<sup>210</sup> VI8.20.7-8: Τῆς ἐνεργείας αὐτοῦ οὐκ ἀποτελεστικῆς (ἄλλου), ἀλλ' ὅλου τούτου ὄντος· οὐ γὰρ δύο, ἀλλ' ἓν.....

VI8.20.15-19: ἐνεργήσας οὗν ἤδη ἐστὶ τοῦτο, καὶ οὐκ ἔστιν ὡς πρὶν γενέσθαι ἦν, τότε γὰρ οὐκ ἦν πρὶν γενέσθαι, ἀλλ' ἤδη πᾶς ἦν. ἐνέργεια δὴ οὐ δουλεύσασα οὐσίᾳ καθαρῶς ἐστὶν ἐλευθέρα, καὶ οὕτως αὐτὸς παρ' αὐτοῦ αὐτός. Καὶ γὰρ εἰ μὲν ἐσώζετο εἰς τὸ εἶναι ὑπ' ἄλλου, οὐ πρῶτος αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ·

ohne Substanz (οὐσία) anzusetzen, sondern in eben dieser Wirklichkeit hat man so etwas wie seine Existenz (ὑπόστασιν) zu erblicken. Wollte man ihn als Existenz ohne Wirklichkeit ansetzen, so wäre das Prinzip unvollständig, und unvollkommen das vollkommenste aller Prinzipien. Und wenn man die Wirklichkeit erst hinzusetzte, so beließe man ihm nicht seine Einheit. Wenn nun die Wirklichkeit vollkommener ist als die Substanz, das Erste aber das Vollkommenste ist, so muß Er die Erste Wirklichkeit sein. (VI8.20.9-16)<sup>211</sup>

In diesem berühmten Zitat löst Plotin die Identität zwischen der aristotelischen ersten Substanz und ihrer Tätigkeit auf. Dabei wird die erste Hypostase (ὑπόστασις) als eine Tätigkeit und nicht als eine Substanz definiert. Diese These lässt sich im Wesentlichen auf Plotins negative Theologie zurückführen, wobei er das transzendente Seiende bzw. Nicht-Seiende im zweiten Teil von VI8 interpretiert. Demnach wird das Nicht-Seiende als alleinige Ursache des Seienden betrachtet. Das unbegreifliche transzendente Seiende manifestiert sich demnach als die Willenstätigkeit des Einen selbst, welche vor dessen Substanz steht. Der Übergang zwischen den beiden ist für Plotin von entscheidender Bedeutung. Die Frage, wie die absolut beziehungslose, reine Einheit, die durch den Negationsbegriff konstituiert wird, zugleich der selbständige, aktive und mit der Substanz identische Ursprung in der Emanationslehre sein kann, stellt sich als grundlegendes Problem der plotinischen Philosophie dar.

Dieser Übergang stellte die Grundmotivation des plotinischen Systems dar und übte sogar einen Einfluss auf die gesamte neuplatonische Interpretation der Kernfrage von Platons *Parmenides* aus.<sup>212</sup> Das von Plotin als „Selbstverursachung“ bezeichnete Eine steht in einem grundlegenden Widerspruch zur aristotelischen Lehre von der ersten Substanz als dem sich denkenden Nus. Es ist evident, dass der Ursprung nach Plotins Lehre, der keine reflektierende Selbstbeziehung zu sich selbst als dem Anderen aufweist, den Ursprung in einer absoluten Einzigkeit des Einen zu begründen versucht. Von entscheidender Bedeutung ist zudem, dass die Selbstverursachung, welche durch eine Tätigkeit gekennzeichnet ist, im Einklang mit dem Argument steht, dass das Eine

---

<sup>211</sup> VI8.20.9-16: οὐδὲ γὰρ φοβητέον ἐνέργειαν τὴν πρώτην τίθεσθαι ἄνευ οὐσίας, ἀλλ' αὐτὸ τοῦτο τὴν οἶον ὑπόστασιν θετέον. Εἰ δὲ ὑπόστασιν ἄνευ ἐνεργείας τις θεῖτο, ἐλλιπὴς ἢ ἀρχὴ καὶ ἀτελής ἢ τελειοτάτη πασῶν ἔσται. Καὶ εἰ προσθεῖη ἐνέργειαν, οὐχ ἔν τηρεῖ. Εἰ οὖν τελειότερον ἢ ἐνέργεια τῆς οὐσίας, τελειότατον δὲ τὸ πρῶτον, πρώτη ἂν ἐνέργεια εἴη.

<sup>212</sup> Vgl. Gerson, 2016; Costa, 1996.

„jenseits von allem“ ist. Der herkömmliche Begriff der Selbstverursachung steht im Widerspruch zur Transzendenz des Einen. Ersteres impliziert eine Beziehung, die sowohl verwandt als auch getrennt ist, während letzteres eine völlige Bezuglosigkeit impliziert. Ersteres impliziert eine Assimilation von Schöpfer und Geschöpf, während letzteres eine absolute Transzendenz impliziert. Der tätigkeitszentrierte Aseitätsbegriff behält jedoch diese Transzendenz bei, demgemäß kann das absolute selbständige weder von außen, das ihm selbst fremd ist, noch von innen kommen. Es ist folglich absolut einzig. Der Aseitätsbegriff als absolute Einzigkeit wird von Plotin mit dem Konzept der Selbstverursachung, welches auf unterschiedenen Teilen (Ursache und Verursachtem) basiert, in Kontrast gesetzt. Folglich wird eine radikale In-Differenz zwischen Ursache und Verursachtem, zwischen Wollendem und Gewolltem sowie zwischen Erzeugendem und dem Erzeugtem betont. In seiner Philosophie betont Plotin eine „in-differente Aussage“<sup>213</sup> in einer Vielzahl von Ausdrücken der Selbstbezüglichkeit. Dazu zählen unter anderem die Begriffe Freiwilligkeit, Selbstliebe und Selbstverursachung. Er erkennt die Möglichkeit einer „copula-freien“ Formulierung des Einen selbst an. Diese „In-Differenz“ stellt genau das dar, was den Begriff der „Negation“ im zweiten Teil der negativen Theologie garantiert. Dieser Gedanke der Aseität in der In-Differenz stellt einen Bruch mit dem philosophiegeschichtlichen Paradigma „durch sich selbst“ (ὁφ’ αὐτοῦ) und „durch ein Anderes“ (ὕπο’ ἄλλου) dar. *„Wie sollte dasjenige, was vor aller Existenz liegt, in die Existenz treten können, sei es durch ein Anderes, sei durch sich selbst?“*<sup>214</sup> und mit diesem Durchbruch weist er dem Einen eine auf Tätigkeit ausgerichtete Struktur der Selbständigkeit zu. Diese Selbständigkeit bedeutet die Freiwilligkeit und die absolute Selbstschöpfung des Einen. *„Es ist also seiner Ganzheit Wille und enthält kein Stück, das nicht will, also auch nicht das vor dem Willen Liegende, so ist er also zuerst einmal selbst der Wille.“*<sup>215</sup> Die Tätigkeit des Einen, das sich selbst ins Sein will, hat Vorrang vor dem Sein selbst.

---

<sup>213</sup> Siehe Beierwaltes, 2001, 137, Anm. 54.

<sup>214</sup> Vgl. VI8.10.38.

<sup>215</sup> Vgl. VI8.21.15-17.

#### 4.6 Die Auflösung des Dilemmas von Notwendigkeit und Freiheit und deren latente Aporie

Auf Basis der dargelegten theoretischen Ergebnisse soll im Folgenden erörtert werden, auf welche Weise Plotin das eingangs aufgeworfene Dilemma von Notwendigkeit und Freiheit in der Emanationslehre zu lösen vermochte. Zunächst ist festzuhalten, dass zahlreiche Wissenschaftler die Auffassung vertreten, dass das traditionelle Dilemma von Notwendigkeit und Freiheit in der Philosophiegeschichte nicht mit dem Gegensatz von „Notwendigkeit und Freiwilligkeit“ in Plotins System übereinstimmt. Demgemäß wird angenommen, dass dieses Dilemma bei Plotin nicht wirklich vorliegt. Während das erstgenannte Problem auf der christlichen Schöpfungslehre basiert,<sup>216</sup> entwickelt Plotin den Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit auf der Grundlage einer aus Platons *Timaios* übernommenen Struktur des Nus und der Notwendigkeit. In der platonischen Lehre findet sich keine Grundlage für die Annahme einer Willkür und Spontaneität des göttlichen Willens. In der Tat wird von einigen Autoren die Auffassung vertreten, dass Plotin die Willkür des göttlichen Willens mit der Kontingenz der Stoiker gleichsetzt, wobei dieser Begriff jedoch eine negative Bedeutung hat. Der göttliche Wille oder die Vorsehung wird von ihm lediglich als eine dem Nus entsprechende Tätigkeit definiert,<sup>217</sup> wobei er sie als Gegensatz zur Notwendigkeit (einschließlich der stoischen Zufälligkeit) betrachtet.<sup>218</sup> Die Auflösung dieses Gegensatzes wird in der Regel als ein Prozess der rationalen Überzeugung von der Notwendigkeit, d.h. die Einordnung der natürlichen Notwendigkeit in einen zweckmäßigen Rahmen des Guten, beschrieben, in der die zweckmäßigste Handlung darin besteht, gemäß dem Nus (κατὰ νοῦν) zu handeln. Der Demiurg kann demnach

---

<sup>216</sup> So argumentiert Frede in seiner Interpretation zunächst einmal, dass bei Plotin nicht alles eine notwendige Folge des Einen als Ursache ist. Das Eine als erste Ursache geht der Notwendigkeit und Zufälligkeit voraus. Zweitens geht Plotin auch nicht auf die Frage ein, ob das Universum im christlichen Sinne als notwendiges oder als kontingentes Wesen in der Schöpfungslehre existiert. Er schließt sich dem Platonismus aus christlicher Sicht nicht vollständig an.

<sup>217</sup> Vgl. III.2.1.15; auch Gerson, 1994, 33.

<sup>218</sup> Vgl. VI.8.10.15: καὶ ὅπου ἐναντίον γε δοκεῖ λόγῳ εἶναι τύχη.

nicht gegen das Urbild der Ideenwelt handeln, sondern ist lediglich darauf ausgerichtet, gemäß dem Guten als oberstem Zweck zu erschaffen. Dabei muss er sich der bedingten Notwendigkeit fügen und das Urbild der Ideenwelt als Maßstab heranziehen. Plotin selbst zeigt jedoch, dass er nicht konsequent an einer platonischen Position festhält, wenn man lediglich das Modell des Gegensatzes vom Nus und Notwendigkeit betrachtet. Eine vollständige Interpretation seiner Willenslehre ist demnach nur möglich, wenn man dieses Modell erweitert. Die Reduktion von Plotins Lehre auf diejenige Platons ist ebenso wenig haltbar wie die Übertragung der christlichen Schöpfungslehre auf den letzteren. Im Gegensatz zu Platon unterscheidet er sorgfältig zwischen zwei Begriffen: dem Willen des Einen und der Vorsehung (πρόνοια). Der erstgenannte Begriff wird dabei als „Herr(n) der göttlichen Vorsehung“ (τὸν τῆς προνοίας κύριον) definiert, während die Vorsehung als dem Einen untergeordneter Nus bezeichnet wird. Diese beiden sind als zwei Ursprünge voneinander zu unterscheiden, wobei der erste die Grundlage für den zweiten bildet. Obwohl es „angeblich“ zu sagen ist, dass der Wille des Einen eine Radikalisierung eines menschlichen oder göttlichen Willensaktes ist, fehlen dem Willen des Einen die beiden Hauptmerkmale des menschlichen oder göttlichen Willensbegriffes: Erstens handelt es sich nicht um ein Verlangen nach dem Guten (*naturalis inclinatio*), da es sich nicht um den Mangel an sich handelt. Zweitens handelt es sich nicht um eine diskursive intellektuelle Tätigkeit. Diese Auffassung widerspricht der von Horn vertretenen These, dass „Appetit“ und „Vorsehung“ die Grundstruktur des plotinischen Willens ausmachen. Schließlich weist dieser göttliche Wille eine spezifische, nur auf sich selbst gerichtete Struktur auf, die durch eine unendliche Vollkommenheit und eine einzigartige Macht gekennzeichnet ist. Er befindet sich nicht in einem Prozess der Umwandlung von der Potenzialität zur Verwirklichung. Die Betonung der Gültigkeit dieser drei Punkte führt zu einer Überschreitung der von Platon und dem griechischen Intellektualismus im Allgemeinen vereinbarten Grenzen des Willensbegriffs. Daher ist es gerechtfertigt, Plotins Behandlung des Dilemmas „Notwendigkeit-Freiheit“ in einem breiteren theoretischen Kontext zu betrachten als die rationalistische Position, die von vielen Forschern vertreten wird und die dieses Dilemma auf eine begriffliche Verwirrung zurückzuführen.

Zweitens: Abgesehen davon, dass Plotin das Erbe Platons antritt und sich dagegen auflehnt, stützt er sich bei der Bewältigung dieser Schwierigkeiten auch in erheblichem Maße auf die vielfältigen Bedeutungen des Notwendigkeitsbegriffs bei Aristoteles. Nach Aristoteles bezeichnet Notwendigkeit in erster Linie „die Unmöglichkeit, anders zu sein“ (τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν).<sup>219</sup> Aus dieser „Notwendigkeit“ ergibt sich eine Einfachheit (τὸ ἀπλοῦν). Diese einfache Notwendigkeit ist für das Verständnis von Plotins Selbstgenügsamkeit oder Freiwilligkeit von entscheidender Bedeutung, allerdings ist der Begriff nicht als alleiniges Element zu betrachten, sondern vielmehr als anregender Impuls. Es ist bemerkenswert, dass Plotin diese einfache Notwendigkeit nicht als „Notwendigkeit“ definiert, sondern als absolute Freiheit, die über die bedingte Notwendigkeit (die hypothetische Notwendigkeit, um das Ziel des Guten zu erreichen) hinausgeht. Alles strebt nach dem Guten, und das Gute selbst ist das, was in sich selbst absolut ist und das Gute ungehindert besitzt. Folglich stellt es das Einzige dar, das tatsächlich frei oder freiwillig ist. Dies ist genau das, was am wenigsten durch die Notwendigkeit gebunden ist; es ist das Gesetz der Notwendigkeit selbst, und dieses Gesetz ist die absolute Freiheit des Einen. In diesem Kontext widerlegt Plotin ausdrücklich die Möglichkeit, dass das Eine aus dem Gesetz der Notwendigkeit heraus schafft. Seine Widerlegung lässt sich in zwei Ebenen gliedern. In diesem Kontext ist zunächst festzuhalten, dass er zwei Bedeutungen der Notwendigkeit unterscheidet, nämlich die Notwendigkeit als notwendige Bedingung und die einzige Notwendigkeit. Diese Unterscheidung weist auch eine beträchtliche Ähnlichkeit mit der von Aristoteles in seiner *Metaphysik* Δ5 vorgenommenen Differenzierung zwischen Notwendigkeit im ersten und dritten Sinne auf.<sup>220</sup> In keinem der beiden genannten Sinne lässt sich die These aufrechterhalten, dass das Eine „notwendig“ alle Dinge hervorbringt.

An einigen Stellen vertritt Plotin die These, dass das Eine „notwendig“ alles Seiende überfließt. Dabei betont er damit nicht die Notwendigkeit, dass das Eine selbst sich ausbreiten muss, sondern die unbedingte Notwendigkeit, dass alles Seiende auf das Eine zurückgeführt werden muss. Im Zentrum der Argumentation steht hier die absolute

---

<sup>219</sup> Vgl. *Metaph.* Δ5. 1015a34.

<sup>220</sup> Vgl. *Metaph.* Δ5. 1015a20-35.

„Unverzichtbarkeit oder Notwendigkeit“ des Einen als Ziel für die Geschöpfe. „*Das Ursprüngliche braucht nicht die Dinge, die nach ihm kommen, und alles ist nicht notwendig für das Ursprüngliche von allem, denn was es braucht, ist das Ursprüngliche, zu dem es geneigt ist.*“<sup>221</sup> Wenn das Ursprüngliche (für die geschaffenen Dinge) nicht das Gute wäre, könnte es nicht die erste Ursache der geschaffenen Dinge sein, da es keine Wirkung gäbe. Dies geht auf die Unterscheidung zwischen zwei Lehren des Einen zurück, wie sie von Plotin vorgenommen wurde - der Lehre *über das Eine* (περὶ ἐνός) und der Lehre *vom Einen selbst*. Die erste Beschreibung des Einen zielt darauf ab, das Bedürfnis des Geschaffenen nach einer Ursache zu erfassen. Die zweite Beschreibung ist eine Art „von oben nach unten“ gerichtete Analyse, die jedoch aus einer ungerechtfertigten Perspektive erfolgt. Folglich ist nicht das Eine selbst, sondern das Geschaffene Gegenstand der *hypothetischen Notwendigkeit*. Folglich bedarf das Eine, sofern es als vollkommen angenommen wird, keiner Geschaffenen, um seine Vollkommenheit zu vervollständigen. Demgemäß ist auch das Hervorbringen von Geschaffenen nicht erforderlich. Umgekehrt bedürfen alle Dinge des Einen als Ursache. In diesem Sinne der bedingten Notwendigkeit kann nicht behauptet werden, dass das Eine notwendig überfließt, sondern genau genommen ist nur zu sagen, dass alles das Eine überfließen lassen muss. Dies impliziert jedoch keine absolute Notwendigkeit im zentralen Sinne, sondern eine hypothetische Notwendigkeit, die vom rationalen Guten abhängt.

Auch auf der zweiten Ebene, der „einfachen Notwendigkeit“, wird von Plotin noch die Möglichkeit widerlegt, dass das Eine notwendigerweise schafft. Die dargelegte Argumentation ist von einer hohen Komplexität geprägt, sodass eine detaillierte Analyse erforderlich ist, um sie adäquat zu erfassen.

Indessen, Er ist so, nicht weil Er nicht anders sein kann, sondern weil es das Beste ist, so zu sein. Denn, zum Besseren zu gelangen, hat nicht jedes Wesen die Vollmacht (ἀντεξούσιον), zum Schlechteren aber abzustiegen, wird kein Ding von einem anderen gehindert; sondern wenn es nicht absteigt, so steigt es aus Eigenem nicht hinab, nicht weil es daran gehindert wäre, sondern weil es selber dasjenige ist, das nicht hinabsteigt; das Unvermögen, zum Schlechteren hinabzusteigen,

---

<sup>221</sup> VI9.6.35-37.

bezeichnet nicht eine Kraftlosigkeit des nicht Absteigenden, sondern das Nicht-absteigen geschieht aus Eigenem und um seiner selbst willen. Der Umstand also, dass Jenes zu keinem anderen Dinge hinabsteigt, bedeutet gerade sein Höchstmaß an Kraft, (VI8.10.26-33)<sup>222</sup>

Hätte er nun vermocht, sich als etwas anderes hervorzubringen, als er es getan hat? Nun, wir würden noch nicht aufheben, daß er sich selber gut macht, dadurch, daß er sich nicht schlecht machen könnte (ὅτι μὴ ἂν κακὸν ποιῶι.). Denn Vermögen ist dort nicht so zu verstehen, daß es auch das Gegenteil umfaßt, sondern als ein unverwandtes, unverrückbares Vermögen (ὡς ἀστεμφεῖ καὶ ἀμετακινήτῳ δυνάμει), das dann im höchsten Maße Vermögen ist, wenn es aus dem Einen nicht hinaustritt; denn das Gegenteil zu vermögen, gehört zum Unvermögen, beim höchsten Guten zu beharren. (VI8.21.1-7)<sup>223</sup>

Zu Beginn des ersten Paragraphen stellt Plotin die Frage, ob, ausgehend von der Annahme, dass das Eine das höchste Gute darstellt, alle dessen Handlungen eine Notwendigkeit darstellen. Unter Berücksichtigung der von Aristoteles herausgestellten zentralen Bedeutung der Notwendigkeit kann diese als „Unmöglichkeit, anders zu sein“ definiert werden. So ist festzuhalten, dass das Eine immer noch sich nicht auf diese Notwendigkeit beschränkt. Es ist nicht notwendigerweise nur gezwungen, eine Welt hervorzubringen, die so und so gut ist. Denn die Möglichkeit, dass andere Welten anders sind als diese, ist nicht unmöglich. Die Abwesenheit der Schlechtigkeit ist nicht auf die Unmöglichkeit der Schlechtigkeit zurückzuführen, sondern auf ihren freien Willen, gut zu sein. Das Eine bringt diese Welt „freiwillig und ungehindert“ gemäß der Teleologie des Guten hervor.<sup>224</sup> Die Möglichkeit der Existenz des Schlechten für das

---

<sup>222</sup> VI8.10.26-33: ἢ οὐχ, ὅτι οὐκ ἄλλως, οὕτως, ἀλλ' ὅτι τὸ ἄριστον οὕτως. Πρὸς μὲν γὰρ τὸ βέλτιον ἐλθεῖν οὐ πᾶν αὐτεξούσιον, πρὸς δὲ τὸ χεῖρον ἐλθεῖν οὐδὲν ὑπ' ἄλλου κεκώλυται. ἀλλ' ὅτι μὴ ἦλθε, παρ' αὐτοῦ οὐκ ἐλήλυθεν, οὐ τῷ κεκώλυσθαι, ἀλλὰ τῷ αὐτὸ εἶναι, ὃ μὴ ἐλήλυθε· καὶ τὸ ἀδύνατον ἐλθεῖν πρὸς τὸ χεῖρον οὐκ ἀδυναμίαν σημαίνει τοῦ μὴ ἦκοντος, ἀλλὰ παρ' αὐτοῦ καὶ δι' αὐτὸν τὸ μὴ ἦκειν. Καὶ τὸ μὴ ἦκειν πρὸς μηδὲν ἄλλο τὴν ὑπερβολὴν τῆς δυνάμεως ἐν αὐτῷ ἔχει,

<sup>223</sup> VI8.21.1-7: ἐδύνατο οὖν ἄλλο τι ποιεῖν ἑαυτὸν ἢ ὃ ἐποίησεν; ἢ οὐπω καὶ τὸ ἀγαθὸν ποιεῖν ἀναρῆσομεν, ὅτι μὴ ἂν κακὸν ποιῶι. Οὐ γὰρ οὕτω τὸ δύνασθαι ἐκεῖ, ὡς καὶ τὰ ἀντικείμενα, ἀλλ' ὡς ἀστεμφεῖ καὶ ἀμετακινήτῳ δυνάμει, ἢ μάλιστα δυνάμεις ἐστίν, ὅταν μὴ ἐξίστηται τοῦ ἓν. καὶ γὰρ τὸ τὰ ἀντικείμενα δύνασθαι ἀδυναμίας ἐστὶ τοῦ ἐπὶ τοῦ ἀρίστου μένειν.

<sup>224</sup> Kremer erklärt diese Freiheit mit Leibniz' „moralischer Notwendigkeit“, die im Gegensatz zur „metaphysischen Notwendigkeit“ wesentlich Freiheit sei. Letztere impliziert, dass das Gegenteil von Notwendigkeit logisch unmöglich ist. Im ersten Fall gibt es jedoch keine solche logische Unmöglichkeit, d.h. die verschiedenen Möglichkeiten können noch nebeneinander bestehen, und ihre Notwendigkeit folgt nicht aus dem Satz vom Widerspruch, sondern aus dem Satz vom zureichenden Grund, d.h. sie widerspricht keiner vollkommeneren (Ursache). Vgl. Kremer, 1987, 1002-1005.

Eine wird lediglich durch seine Unvereinbarkeit mit dem Ursprünglichen (dem Vollkommensten) behindert. Die Freiwilligkeit des Einen resultiert aus dessen absoluter und unendlicher Fähigkeit, sich selbst gleich zu bleiben. Die Abwesenheit von Schlechtigkeit impliziert keinen Mangel an Fähigkeit, sondern belegt die Vollständigkeit der Fähigkeit. Diese absolute Fähigkeit wiederum entspringt der reinen Einzigkeit, der Mächtigkeit des Einen, sich selbst so zu erhalten, dass es nicht zum Anderen wird. Obgleich die Möglichkeit sowohl des Guten als auch des Schlechten in der Allmacht des Einen gegeben ist, bringt das Eine dennoch freiwillig die gute (und keine schlechte) Welt hervor. Dies bezeichnet Plotin als Freiheit in einem höheren Sinne, da sie nicht durch die (logische) Notwendigkeit, gut sein zu müssen, eingeschränkt wird. Die Grundlage dieser Freiwilligkeit ergibt sich aus ihrer Fähigkeit zur unendlichen Vollkommenheit. Die im zweiten Absatz beschriebene Einzigkeit im höchsten Sinne wird als die Fähigkeit definiert, die unveränderlich und unerschütterlich ist und keine Gegensätze enthält.

Plotin kann als der erste Denker in der Philosophiegeschichte bezeichnet werden, der den Ursprung als absolutes Vermögen, als „Potenz (Vermögen) zu Allem“ (δύναμις τῶν πάντων), verstand. Die Auflösung des Dilemmas von „Freiheit und Notwendigkeit“, welches der zuvor erwähnten Emanationslehre inhärent ist, stellt den motivierenden Faktor für seinen Gedanken dar. In diesem Kontext bezeichnet der Begriff „Alles“ hier keineswegs eine Vielzahl von oder gegensätzlichen Zuständen. Vielmehr wird eine undifferenzierte Einzigkeit betont. In V3.15.27-33 findet sich folgende Aussage:

Wie ist Jenes Ursprung von Allem? Vielleicht, weil Er dies bewahrt, der jedes Einzelne von ihnen ins Sein hervorbrachte? Oder auch weil Er es als selbständig Seiendes gründete? Aber wie? Indem Er es zuvor/[in sich] hat. (Ἡ τῷ πρότερον ἔχειν αὐτά.) Aber es wurde ja gesagt, daß Er auf diese Weise zur Vielheit würde. Indes, Er hat es [das „später Hervorgebrachte“] als Undifferenziertes in sich (οὕτως εἶχεν ὡς μὴ διακεκριμένα). Was im Zweiten ist, ist geschieden durch Denken. Wirklichkeit ist es dort schon; Jenes aber ist Potenz zu Allem. (V3.15.27-33)<sup>225</sup>

<sup>225</sup> V3.15.27-33: ὅπως δὲ ἐκεῖνο ἀρχὴ τῶν πάντων; ἄρα, ὅτι αὐτὰ σφάζει ἐν ἑκάστων αὐτῶν ποιήσασα εἶναι; ἢ καὶ ὅτι ὑπέστησεν αὐτά. Πῶς δὴ; ἢ τῷ πρότερον ἔχειν αὐτά. ἀλλ' εἴρηται, ὅτι πλῆθος οὕτως ἔσται. ἀλλ' ἄρα οὕτως εἶχεν ὡς μὴ διακεκριμένα· τὰ δ' ἐν τῷ δευτέρῳ διεκέκριτο τῷ

In dieser Textstelle widmet sich Plotin der Fragestellung, auf welche Weise das Eine im Prozess der Hervorbringung der Vielen seine reine Einheit bewahrt. Er hebt hervor, dass der Ursprung alles, was aus Ihm hervorgeht, undifferenziert in sich trägt. In diesem Sinne kann festgehalten werden, dass das Eine alles besitzt und die Potenz zu allem ist. Von entscheidender Bedeutung ist hierbei der Ausdruck „undifferenziert“ (μη διακεκριμένα), der eine Einfachheit impliziert. Die plotinische „Vollständigkeit“ (τελείωσις) impliziert demnach nicht eine Totalität, die alles enthält, sondern bezeichnet eine Potenz, die Einigkeit zu bewahren. Diese Potenz, die sich auf die „Mächtigkeit“ im ursprünglichen Sinne bezieht, ist von der Potentialität aller Dinge zu unterscheiden. Es besteht ein Zusammenhang zwischen dem Ursprung und dem Hervorgebrachten. Die von Plotin getroffene Unterscheidung bildet den Schlüssel zum Verständnis der „Vollständigkeit“ des Einen. Während das Wort „δύναμις“ die passive Potentialität im Gegensatz zur Wirklichkeit bezeichnet, verwendet Plotin demgegenüber die vollständige aktive „Mächtigkeit“ ohne jeglichen passiven Aspekt. Tatsächlich findet sich diese Unterscheidung bereits bei Aristoteles, wobei Plotin sie noch radikaler vornimmt. Aristoteles zufolge wird die „δύναμις“ einerseits als Ursprung der Bewegung oder Veränderung betrachtet, der dem Bewegten fremd ist und etwas Fremdes bewegt. Andererseits wird die „δύναμις“ als etwas rein Passives angesehen, das von etwas Fremdem (oder etwas als Fremdem) bewegt wird. Als Beispiele für den ersten Fall können die Künste der Architektur sowie der Medizin genannt werden, während der zweite Fall durch Holz und Ziegel repräsentiert wird. In Bezug auf die Analyse Plotins lässt sich festhalten, dass das Eine sich nicht als passive „Potentialität“, die alles erhält, sondern als „Mächtigkeit“ definiert, die alles geben kann. Die Unterscheidung zwischen aktiver Potenz und passiver Potentialität bildet den Schlüssel zum Verständnis des Einen als Ursprung der Emanationslehre. Die bei Plotin als „δύναμις“ bezeichnete Mächtigkeit ist folglich näher an der Wirklichkeit,<sup>226</sup> die nicht als passive Stoffursache, sondern als Wirkursache oder Zweckursache zu verstehen ist.

---

λόγῳ. ἐνέργεια γὰρ ἤδη· τὸ δὲ δύναμις πάντων.

<sup>226</sup> Beierwaltes hat treffend bemerkt, dass die Wirklichkeit bei Plotin in der Tat der δύναμις im Sinne von aktiver „Mächtigkeit“ entspricht. Vgl. Beierwaltes, 2001, 135.

Eine systematische und überzeugende Erklärung liefern Horn und Schroeder.<sup>227</sup> Im Rahmen der Differenzierung zwischen Potentialität und Potenz fungiert die erstere als „Privation der Bestimmtheit“, während die letztere eine Vervollständigung oder „Transzendenz der Bestimmtheit“ impliziert. Dies bestätigt, dass das Eine nicht aus einem Mangel an Möglichkeiten heraus handelt, sondern vielmehr in seiner eigenen Transzendenz als das Ursprüngliche nicht zum Schlechteren hinabsteigt. Diese Transzendenz bezeichnet die Vollständigkeit und Einzigkeit des Einen, welches als „Potenz zu allem“ niemals die Gesamtheit aller Möglichkeiten ist, sondern die höchste Macht, die alles möglich macht.

Nur wenn das Eine keinerlei Bezug zu sich selbst aufweist, oder wenn es zu einem „Nichts“ wird, kann es alles möglich machen und sein eigenes Wesen verwirklichen. Aus einer anderen Perspektive heraus betrachtet, stellt das Eine als radikale Unselbstbezüglichkeit die Voraussetzung für die Verwirklichung des Selbständigen dar. Aus beiden Perspektiven stellt das absolute „Nichts“ im Sinne der negativen Theologie die Quelle der radikalen Mächtigung des Einen dar.<sup>228</sup> Dies ist genau das wesentliche Ergebnis der Diskussion in den Teilen IV und V unserer Arbeit. Plotins Transzendenzbegriff wird durch die absolute Unbegreifbarkeit des Einen (d.h. den Negationsbegriff der negativen Theologie) theoretisch untermauert.

Alles andere als das Eine, das Vollkommene, ist in seiner auf das Gute gerichteten Tätigkeit, d.h. seiner Willenstätigkeit, durch sein eigenes Wesen begrenzt. Demgegenüber ist nur der absolute Willensakt des Einen weder durch sein Wesen noch durch irgendein Gesetz des Guten außerhalb seiner selbst begrenzt. Die Seele ist durch ihr Verlangen begrenzt, sodass sie die Tätigkeit des „Nus in der Seele“ nicht voll verwirklichen kann. Der reine Nus ist seinerseits begrenzt, da er das Vollkommene gemäß einer gegensätzlichen Struktur vom Denkenden und dem Gedachten erfassen muss. Folglich kann die Denktätigkeit nicht vollständig in den Bereich des Handelnden fallen, wenn diese Einschränkung auftritt. Diese Handlung erfolgt folglich nicht freiwillig, sondern ist lediglich eine Handlung zur Verwirklichung des äußerlichen

---

<sup>227</sup> Vgl. Horn, 1995, 173-199.

<sup>228</sup> Vgl. Halfwassen, 192-193.

Guten des Handelnden selbst. Ein vollkommen handelnder Mensch wird durch die Notwendigkeit seines eigenen Wesens nicht gebunden sein, d.h. das, was er tut, entspricht dem, was er will. Diese Übereinstimmung ist also nach Plotin die Freiwilligkeit des Handelnden von zentraler Bedeutung. Er schließt zwei allgemein unfreie Zustände aus, nämlich Unfähigkeit und Unwilligkeit. Die vollkommene Übereinstimmung von Können und Wollen kann lediglich durch das Absolute, das Vollkommenste, erreicht werden. Der Zustand, in dem die menschliche Seele aufgrund ihrer rationalen Tätigkeit handelt, kommt dieser Übereinstimmung am nächsten. Entsprechend dieser Hierarchie von Einzigkeit und Vollkommenheit strebt Plotin Schritt für Schritt zur absoluten Freiheit.

Obwohl der Beschreibung der Schöpfung aller Dinge aus einer absoluten Willensfreiheit heraus viel Raum gewidmet wurde, kann andererseits der Wille des Einen, gut zu sein, nicht als rein willkürlich bezeichnet werden, da eine solche Behauptung nicht gerechtfertigt werden kann. Das, was das Eine will, wird immer gut sein. Der Wille des Einen, als Gesetz des Guten, ist selbst nicht absolut willkürlich und ungerechtfertigt. Die Unveränderlichkeit und Einzigkeit des Guten bildet die Grundlage des Einen und ist zugleich die Basis für dessen freiwillige Entscheidung, das Gute unter Berücksichtigung der Alternativen des Guten und Schlechten zu wählen. Für das Eine sind alle Möglichkeiten aller Dinge vorhanden, jedoch erfolgt die Wahl des Guten selbst und seiner eigenen Existenz durch das Eine absolut freiwillig und ungehindert. Obgleich das Eine selbst dieses unveränderliche Gesetz des Guten - „*das Gute ist das sich selbst Verströmende*“ (*bonum est diffusivum sui*),<sup>229</sup> welches wohl die erste und einzige notwendige Wahrheit ist, die das Eine geschaffen hat - freiwillig aufstellt, ist es nicht imstande, dieses unveränderliche Gesetz willkürlich zu brechen oder aufzuheben; Es ist selbst das Gesetz. Das Eine erschafft freiwillig alle Dinge, während es gleichzeitig seine einzige Unwandelbarkeit bewahrt. Diese absolute, unveränderliche Macht bildet somit die Grundlage für die Ausübung seiner freien Tätigkeit. Dies bedeutet, dass das Eine als die „Potenz zu allem“ der letzte Grund seiner weder

---

<sup>229</sup> Vgl. Kremer, 1987.

notwendigen noch willkürlichen Schöpfung ist. Die „Potenz zu allem“ muss auf der absoluten Unbegreifbarkeit des Einen, auf der Kritik am traditionellen Aseitätsbegriff und auf dem Vorrang des Willens des Einen beruhen. In beiderlei Hinsicht präsentiert Plotin keine umfassende Lösung für das Dilemma von „Freiheit und Notwendigkeit“ in Bezug auf die Emanationslehre. Stattdessen postuliert er, ein schwaches Gleichgewicht zwischen Notwendigkeit und Freiheit aufrechtzuerhalten, wobei er einerseits den Willen als eine erste, vordenkliche Tätigkeit betont, die die teleologische „hypothetische Notwendigkeit“ bei der Verwirklichung des Guten durchbricht. Andererseits wird innerhalb der Willkürlichkeit des Willens des Einen die Legitimität der teleologischen Struktur des Guten betont. In VI.6 führt Plotin aus, dass die Ausbreitung des Guten nicht allein durch die Tätigkeit des Willens und die Wahl erfolgt, sondern auch durch die Tätigkeit der Naturnotwendigkeit. Dabei gibt es eine Emanation in der freiwilligen Tätigkeit, allerdings nicht in der Weise einer notwendigen Ausbreitung wie bei den irrationalen Dingen.<sup>230</sup> Die „Verbreitung des Guten“ stellt ein absolutes Gesetz dar, welches über allen Gesetzen der Notwendigkeit und Freiwilligkeit steht. Die Teleologie wird auf einer höheren Ebene auf die Emanationslehre zurückgeführt und niemals im Gegensatz zur Notwendigkeit erklärt. In diesem Sinne kann Plotin als kluger Eklektiker bezeichnet werden, jedoch war er sich der beiden unvermeidlichen widersprüchlichen Schlussfolgerungen bewusst, die sich aus der absoluten Einzigkeit und der unendlichen Potenz des Einen ergeben können. Diese beiden Schlussfolgerungen stehen im selben System stets in einem Spannungsverhältnis zueinander.

Diese Struktur scheint ausgewogen zu sein, da sie die Freiheit des Einen als Transzendenz bewahrt und gleichzeitig bis zu einem gewissen Grad die reine Willkür des Willens im Voluntarismus vermeidet. De facto gibt es jedoch mehrere Krisen. Die eine besteht darin, dass man durch die Betonung der einzigen vollkommenen Macht des Einen als Grundlage seines Willens das Gute, den Ursprung, mit allem in Bezug auf Potentialität und Wirklichkeit gleichsetzt, d.h. beide können in Bezug auf die Macht

---

<sup>230</sup> Kremer, 1987, 999-1001, „und zwar nicht nur was bewußten Willen (προαίρεσιν) hat, sondern auch was ohne bewußten Willen aus sich wachsen läßt.“ Vgl. auch Kremer, 1971, 12ff.

oder den Grad der Wirklichkeit gemessen werden, so dass das Gute allein die vollkommenste Macht ist. Diese Interpretation führt die Emanationslehre auf die aristotelische Teleologie des Guten zurück. Die Vertreter dieser Interpretation ignorieren jedoch die Verursachung des absolut unbegreiflichen Prinzips im System Plotins, welche sich von der aristotelischen Zweckursache deutlich unterscheidet. Andererseits führt die Problematik des Willens als willkürliche Bestimmung ebenfalls zum Zusammenbruch dieses teleologischen Systems. Dahinter verbirgt sich im Wesentlichen das Problem der Materie und des Bösen sowie die Frage, ob beide in eine rationale Teleologie integriert werden können. Folglich können die reine privative Materie und das Eine selbst keine Formen aufweisen, die an der Idee des Guten teilhaben. Für den Materiebegriff und den willkürlichen Willensbegriff ist im herkömmlichen platonischen System kein Platz.

#### **4.7 Zusammenfassung**

Plotins Lösung des Dilemmas von „Notwendigkeit-Freiheit“, das seiner Emanationslehre innewohnt, ist, wie wir durchgehend analysiert haben, vielschichtig. Sie umfasst zweifellos sein kreatives Verständnis der Beziehung zwischen Vernunft und Wille. Erstens baut das Eine auf der absoluten Unbegreiflichkeit auf; es ist weder eine von Natur aus notwendige noch eine rein zufällige Schöpfung, sondern in seiner Freiheit oder Selbstbestimmung einzigartig und transzendent. Zweitens greift Plotin im Rahmen dieses einzigen absoluten Freiheitsbegriffes den Aseitätsbegriff erneut auf, bei dem die Tätigkeit /Wirklichkeit des Einen Vorrang vor seinem Wesen hat. Er betont, dass nur der auf Tätigkeit basierende Aseitätsbegriff zum Einen gehört. Schließlich bedeutet diese vorrangige, selbstverordnete Tätigkeit die freiwillige, selbstliebende Willenstätigkeit, und dieses Prinzip der Priorität der Tätigkeit oder des Lebens vor dem Wesen inspiriert einen völlig neuen Aseitätsbegriff als Wille. Da das absolute Ungreifbare als unverursachte Ursache und als absoluter Anfang der Schöpfung wirkt,

wendet sich die Freiheitsthese also dem Wollen und der Selbstliebe zu, die auf dem Unbegreifbaren (Un-noetisches) beruhen.

Mit diesem transzendenten und einzigen Freiheitsbegriff löst er in dreifacher Progression das der Emanationslehre innewohnende Dilemma von Notwendigkeit und Freiheit auf. Das Eine erschafft alles nicht notwendigerweise nach einem Abbild des Guten, wie es beim Demiurgen der Fall ist, sondern in absoluter Freiheit. Diese absolute Freiheit ist aber auch nicht die Willkür und Grundlosigkeit, die der christliche göttliche Willensbegriff impliziert, sondern sie beruht auf der unveränderlichen, vollkommenen und absoluten Mächtigkeit des Einen oder des Guten selbst, die selbst das einzige Gesetz ist. Auf diese Weise gelingt es Plotin, ein oberflächliches Gleichgewicht zwischen der bloßen Notwendigkeit des Einen und der absoluten willkürlichen Freiheit, die Welt in Übereinstimmung mit der Teleologie des Guten freiwillig zu erschaffen, im Kontext der nicht notwendigen Möglichkeiten aufrechtzuerhalten. Ebenso findet Plotin einen Ausgleich zwischen der Teleologie des *Timaios* (Gott überredet die Notwendigkeit der Idee des Guten gemäß) und dem christlichen Voluntarismus (Gottes grundlose Schöpfung durch einen nicht-rationalen göttlichen Willen).

## 5 Die Nicht-Ursächlichkeit oder Selbstverursachung des Einen

### Die Debatte über den Selbstverursachungsbegriff des Einen im Kontext des Neuplatonismus

Daß aber dies sein auf sich selber Gerichtetsein, welches gleichsam seine Wirksamkeit und sein in sich selbst Verharren ist, bewirkt, daß er ist, was er ist.

(*Enn.* VI8.16.24-26)

Nihil est causa sui ipsius.

(Meister Eckhart, *Lateinische Werke* II 470. 3)

#### 5.1 Das Dilemma des neuplatonischen Monismus

Die ganzheitliche Ausrichtung des Forschers auf das plotinische System führt mitunter zu einer Dilemma-Situation. Bei der Betrachtung der drei wichtigsten Hypostasen im plotinischen System (das Eine, der Nus und die Seele), stellt sich die Frage, ob es sich um eine triadische ontologische Lehre handelt oder ob weiterhin von einem Monismus ausgegangen werden muss. Bejaht man die erstgenannte Möglichkeit, so stellt sich die Frage, ob dadurch die Priorität und Allmacht des Einen als Hypostase beeinträchtigt wird. Und wenn wir Letzterem zustimmen, stellt sich die Fragen, wie das hierarchische System im Monismus gestaltet wäre/ist? Diese direkte kausale Verbindung zwischen dem Einen und allen Dingen als „Vielen“ könnte demnach zur Auflösung der Einfachheit des Einen führen.

Die herkömmliche Plotin-Forschung präsentiert eine ausgereifere Erklärung für die oben gestellten Fragen. Lloyd P. Gerson beispielsweise versucht, die Emanationslehre im Sinne einer Kausalität *per se* darzustellen, deren Gegensatz eine Kausalität *per accidens* ist.<sup>231</sup> Die erste Implikation besagt, dass die erste Hypostase

---

<sup>231</sup> Siehe Kap. 4.1; Vgl. Gerson, 1998, 23ff.

für die Existenz aller Wesen verantwortlich ist. Die zweite Implikation besagt, dass die erste Hypostase nur für die zweite Hypostase verantwortlich ist, und dass die erste Hypostase mit der dritten Hypostase oder den anderen Wesen nur im Sinne von „per se“ in Beziehung steht. In Anlehnung an das von ihm angeführte Beispiel kann die Kausalität *per accidens* als die Abfolge der Triade „Großvater, Vater und Enkel“ verstanden werden. Dabei ist festzustellen, dass der Großvater nur für die Existenz des Vaters verantwortlich ist, während er lediglich *per accidens* auch die Existenz des Enkels beeinflusst. Der Vater hingegen trägt die unmittelbare Verantwortung für die Existenz des Enkels. Anhand einer Reihe von Textbelegen zeigt Gerson, dass bei Plotin die erste Hypostase tatsächlich die Existenz (nicht die Essenz) aller Wesen hervorbringt. Dies widerlegt die Verursachung *per accidens* überzeugend. Folglich ist bei einer solchen Verursachung die Kausalität auf die benachbarten Hypostasen beschränkt,<sup>232</sup> was zum Verlust des absoluten und allumfassenden kausalen Status der ersten Hypostase führt. Somit kann die Emanationslehre Plotins als „instrumentelle Schöpfungslehre“ bezeichnet werden. Demnach spielt die zweite Hypostase für die dritte Hypostase und alle anderen Hypostasen lediglich eine instrumentelle Rolle und fungiert nicht als wahre Ursache. Die einzige Ursache aller Hypostasen im Dasein ist das Eine selbst. Die Zweite Hypostase fungiert folglich lediglich als Instrument des Einen, um dessen sich nach unten ausdehnende, voll verwirklichte Aktivität zu vervollständigen. Dabei besitzt der „Vermittler“ keinen kausalen Status innerhalb seines Systems; während das Eine als die echte Ursache aller Dinge betrachtet wird. Die ternäre Abfolge von Großvater, Vater und Enkel würde durch ein anderes typisches Beispiel ersetzt werden, nämlich Mann, Auto und Verkehrsunfall. Diese Kausalität *per se* ist dadurch gekennzeichnet, dass nur „der Mensch“ als erster Ursprung der alleinige Verursacher von Verkehrsunfällen ist. Das „Auto“ hingegen ist lediglich ein instrumentelles Wesen.<sup>233</sup>

Die zuvor dargestellte Argumentation führt zu dem Schluss, dass die Debatte über Monismus und Drei-Hypostasen-Lehre im System von Plotin überflüssig geworden ist.

---

<sup>232</sup> Gerson, 1993, 564.

<sup>233</sup> Gerson, ebd., 563ff.

Es lässt sich zweifelsfrei feststellen, dass Plotin stets am Monismus festhielt, wobei die Drei-Hypostasen-Lehre lediglich eine offensichtliche Fehlinterpretation darstellt. Die Antwort auf diese Debatte ist jedoch nicht als eine Entweder-oder-Entscheidung zu betrachten. Es ist zu konstatieren, dass nicht die moderne Gelehrten, sondern vielmehr sein berühmtester Schüler Porphyrios dafür verantwortlich ist, dass Plotins System im Sinne einer Drei-Hypostasen-Lehre missverstanden wurde.<sup>234</sup> In der neuplatonischen Tradition lässt sich eine Tendenz zur Bezugnahme auf die Drei-Hypostasen feststellen, die ihren Ursprung in Porphyrios hat. Diese Interpretation wurde von verschiedenen Gelehrten bestätigt und führte in der Folge zu einer umfassenden ontologischen Komplexität, wie sie in der Einfügung der Hypostasen von Proklos zum Ausdruck kommt. Dieser aufschlussreiche Hinweis deutet darauf hin, dass eine endgültige Antwort auf das Argument nur gegeben werden kann, wenn die historische Dimension, in die das Argument eingebettet ist, berücksichtigt wird. Dies bedeutet, dass zunächst die Frage beantwortet werden muss, warum es zu einer entscheidenden Umwandlung der monistischen Form des Neoplatonismus in der Tradition von Plotin und nach Plotin kam. Es stellt sich die Frage, wie sich ein strikter Monismus zu einem hierarchischen System verhält, das aus einer kaleidoskopischen Vielfalt von triadischen Strukturen aufgebaut ist. Nur im Kontext dieser Transmutation kann die Frage „Was ist Plotins Monismus?“ adäquat beantwortet werden. Das ererbte und sich wandelnde System unter den Neuplatonikern kann im Kontext einer Gegenüberstellung interner Unterschiede verstanden werden.

Nach unserer Lesart der obigen Passage „scheint“ der plotinsche Monismus anfangs verteidigt worden zu sein, jedoch bleibt das Problem unvollständig gelöst. Es lässt sich argumentieren, dass das von Plotin entwickelte Dilemma zwischen Monismus und Pluralismus, welches sich in der Drei-Hypostasen-Lehre manifestiert, auf das Dilemma des ersten Ursprungs, des Einen zurückgeführt werden kann. Obwohl Gerson für die Verteidigung des Einen als einzige Ursache für die Produktion aller Dinge eintritt, muss er in seiner Interpretation auch das heikle Problem erklären, wie, wenn

---

<sup>234</sup> Gerson, 1994, 2-3.

das Eine direkt für alle Dinge als das Viele verantwortlich ist, die Einfachheit des Einen aufrechterhalten werden kann. Die Beantwortung dieser Frage erfolgt durch Gersons Einführung der Unterscheidung zwischen „Essenz“ und „Existenz“.<sup>235</sup> Dabei beziehen sich die undifferenzierten Formen, die das Eine besitzt, lediglich auf die „Existenz“ und nicht auf die „Essenz“, welche die verschiedenen Wesen definiert. Die Quelle der Form oder Essenz in den Dingen liegt im Nus, durch den alle Dinge die Gabe ihrer Existenz durch den Einen durch die instrumentelle Vermittlung des Nus erfüllen. Die Formen, die in dem Einen „auf undifferenzierte Weise“ existieren, müssen auch von den spezifischen Formen unterschieden werden, die Teil der Dinge sind, ohne dass es eine Nachahmung oder Teilhabe zwischen ihnen gibt. Diese Interpretation lässt jedoch eine fatale Lücke in der gesamten Verteidigung des Monismus zurück. Gerson selbst gibt zu, dass die Bedeutung des Nus als instrumentelle Hypostase und Ursprung des Wesens aller Dinge ein „eklatanter Einwand“ gegen die Allmacht des Einen oder den Monismus ist.<sup>236</sup> Der entscheidende Punkt ist folgender: Wie kann das Eine die Quelle der „Einheit“ aller Dinge sein und gleichzeitig die Quelle der „Vielheit“ aller Dinge?

Die Beantwortung der obigen Frage kann daher nur im Einen selbst erfolgen; der Pluralismus muss vermieden werden. Daher entwickelten die späten neuplatonischen Denker, wie beispielsweise Damaskios, die Idee der zweifachen Bedeutung des Einen, indem sie zwischen *dem absolut Unsagbare(n)* (ἄρητον) und dem ursprünglichen Einen, welches die Quelle der Einheit aller Dinge ist, unterschieden.<sup>237</sup> Die Idee der doppelten Bedeutung des Einen gewährleistet einen fragilen monistischen Rahmen, indem sie zwischen der absoluten Einfachheit des Einen selbst und der Vielheit des ursprünglichen Einen unterscheidet. Das Eine selbst ist einerseits absolut einfach, während andererseits die Erzeugung der Vielheit in der Verantwortung des ursprünglichen Einen liegt. Folglich kann die Erzeugung der Vielen aus dem Einen trotz Beibehaltung der grundlegenden Einfachheit kaum berücksichtigt werden, was zu einer Art widerstrebenden Monismus führt. Der Kern dieses Ansatzes geht auf Proklos (oder

---

<sup>235</sup> Gerson, 1994, 16-17; Gerson, 1993, 570-574.

<sup>236</sup> Gerson, 1993, 573.

<sup>237</sup> *De Princ.* I 84 (Westerink-Combès, 1986); Halfwassen, 2004, 162.

früher Syrianus) zurück, der versuchte, das Problem des Ursprungs der Vielen zu lösen, indem er den Rahmen von Plotin verließ und das Prinzip des „Endlichen-Unendlichen“ zwischen dem Einen und dem Nus hinzufügte. Die erste Mischung aus dem „Endlichen-Unendlichen“, die *Monade*, bestimmt das intelligible Viele.<sup>238</sup> Im Gegensatz dazu lehnt Plotin die Möglichkeit, andere Hypostasen zwischen dem Einen und dem Nus hinzuzufügen, strikt ab.

Es lässt sich argumentieren, dass diese Unterscheidung zwischen den Bedeutungen des Einen oder der Hinzufügung der Hypostase, um einen ursprünglichen Grund für das Viele zu finden, aus einer Abweichung und Radikalisierung bestimmter Perspektiven des Denkens von Plotin stammt. Plotin selbst geht nicht von zweifacher Bedeutung des „Einen“ aus, um zwischen der Überkausalität (Transzendentalen) und der Kausalität für die Vielen zu unterscheiden. Vielmehr beruht sein Monismus auf einem Gleichgewicht zwischen dem überkausalen und dem kausalen Aspekt des Einen. Die von uns durchgeführte Untersuchung hat ergeben, dass die Stimmigkeit von Überkausalität und Kausalität aus Plotins These der Immanenz oder In-Differenzierung resultiert.<sup>239</sup> Diese These erfasst den zentralen Aspekt des Monismus von Plotin. Im nachfolgenden Abschnitt erfolgt eine Konzentration auf die scheinbar paradoxe Kausalitätslehre, wie sie klassischerweise in der besonderen Art und Weise, in der das Eine seine Kausalität ausübt, in der Analyse der Struktur der Selbstverursachung des Einen in VI8 dargestellt wird.<sup>240</sup>

## 5.2 Plotins' Lehre von der „Selbstverursachung“

Inwiefern lässt sich die Selbstverursachungslehre (αἴτιον ἑαυτοῦ) des Einen, wie

---

<sup>238</sup> Vgl. Costa, 1996, 377ff.

<sup>239</sup> Vgl. Kap.1.4.

<sup>240</sup> Diese zentrale These wird zwar auch in bestimmten Texten zu anderen Themen gut dargestellt, darunter das Problem des Selbstbewahrens (κατανόησις αὐτοῦ oder συναίσθησις) des Einen und das Thema der absoluten Udenkbarkeit. Im Folgenden wird diese paradoxe These der Kausalität des Einen jedoch nur vom Selbstverursachungsbegriff her verstanden. Infolge der Beschränkung des Gegenstands dieser Untersuchung erfolgt im Folgenden lediglich eine Betrachtung der paradoxen These der Kausalität des Einen aus dem Selbstverursachungsbegriff.

sie in *Enn.* VI8 von Plotin thematisiert wird, interpretieren? In VI8 wird die theoretische Motivation des Autors ersichtlich, die darin besteht, zu untersuchen, ob die Tätigkeit der Götter „freiwillig/frei“ ist.<sup>241</sup> Der Anhaltspunkt hierfür ist die Suche nach einer Grundlage für „freiwilliges“ menschliches Verhalten. Im ersten Teil (VI8.1-8) definiert er die wahre freiwillige Tätigkeit des Menschen als die Tätigkeit des reinen Nus bzw. das Handeln der Seele nach dem reinen Nus. Im zweiten und dritten Teil erfolgt schließlich die Diskussion der Frage, ob das Eine selbst, das als Ursprung aller Dinge betrachtet wird, freiwillig ist oder nicht. Das Eine basiert auf einer „absoluten Freiwilligkeit“, die in Bezug auf den Menschen absolut freiwillig ist, da sie absolut selbstbestimmt ist. Der Mensch hingegen ist lediglich imstande, ein relativ freiwilliges Verhalten zu zeigen, welches auf seinem rationalen Funktionieren basiert (das im Wesentlichen noch eine Unterscheidung zwischen dem Selbst und dem Fremden beinhaltet). Um die absolute Freiwilligkeit des Einen zu verstehen, ist es erforderlich, auf einen grundlegenden Begriff in Plotins Metaphysik zurückzugreifen: die Struktur der Selbstvorgabe oder Selbstverursachung. Die Struktur der absoluten Freiwilligkeit impliziert, dass derjenige, der will, selbst das ist, was er will. Die Untersuchung des freiwilligen Verhaltens von Menschen oder Göttern führt somit zu einer Erklärung der Struktur des Ersten Prinzips selbst, welche sich kausal als „Selbstverursachung“ ausdrücken lässt.

Plotins Beschreibung des Einen als „selbst-verursacht“ oder ähnliche Beschreibungen sind über das gesamte Kapitel verstreut und konzentrieren sich hauptsächlich im dritten Teil (VI8.12-21), wo sie folgendermaßen ausgedrückt werden: Die Formulierung „Es schafft ( $\pi\omicron\iota\epsilon\acute{\iota}\nu$ ) sich selbst“ oder „Es lässt sich selbst sein“ ( $\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\eta}\sigma\alpha\varsigma\ \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$ ),<sup>242</sup> „denn er steht auf sich selbst und war schon existent vor

---

<sup>241</sup> Obgleich die Terminologie, die Plotin in diesem Kontext verwendet, an die ideengeschichtlichen Debatten über die Frage von Willensfreiheit und Notwendigkeit seit dem Christentum erinnert, entspricht die Verwendung dieser Reihe von Widersprüchen als Sinn des Problems nicht unbedingt dem Denken von VI8. Es sei darauf hingewiesen, dass Plotin die Frage der Freiwilligkeit nicht mit dem willkürlichen Wollen verbindet. Bei ihm ist die Frage der Freiheit nur noch mit dem Begriff der Aseität oder „esse perse“ im Gegensatz zum „esse ab alio“ verbunden. Folglich ist „Freiwilligkeit“ dasselbe wie Selbstgenügsamkeit. Der klassische Widerspruch in der Geschichte des Denkens zwischen „freiem Willen (als Willkür)“ und „Notwendigkeit“ entspricht demnach nicht unbedingt seiner Diskussion.

<sup>242</sup> VI8.10.24.

allem Anderen.“<sup>243</sup> Im Folgenden soll der zentrale Begriff seiner Lehre von der „Selbstverursachung“ erörtert werden.

Die wahrhafte und erste Ursache seiner selbst (αἴτιον ἑαυτοῦ), und von sich aus und um seiner selbst willen ist er selbst; denn primär ist er selbst und über das Sein hinaus er selbst (ὑπερόντως αὐτός).<sup>244</sup>

In der vorliegenden Passage wird das Eine als eine wahre Ursache seiner selbst festgestellt. Der Begriff „αἴτιον ἑαυτοῦ“ wurde erstmals von Ficino mit „sui ipsius causa“ übersetzt. In der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie wurde der Begriff „causa sui“ mit diesem Konzept assoziiert, welches zum ersten Mal in der Geschichte der Philosophie formell formuliert wurde, wie von Beierwaltes bezeugt.<sup>245</sup> Im Vergleich zu Spinozas klassischer Konzeption der „causa sui“ in der Philosophiegeschichte weist Plotins Konzeption der Selbstverursachung in VI8 zwei wesentliche Unterschiede auf: Erstens unterstreicht die Selbstverursachungslehre in VI8 die kritische Transformation des herkömmlichen Aseitätsbegriffs: Das Sein *per se* wäre demnach als „ewige Selbsterzeugung“ oder „Selbstverursachung“ zu verstehen. Zweitens kann das Eine als ein nicht-begründetes, nicht-kausales „Nichts“ identifiziert werden, welches der willentlichen Aktivität des „Selbstverursachenden“ entspricht, sich selbst zu erschaffen. Die Untersuchung dieser beiden Merkmale erfolgt im weiteren Verlauf der Ausführungen.

In VI8 wird der Begriff „αἴτιον ἑαυτοῦ“ als selbstbestimmende Struktur in Bezug auf die Willenstätigkeit definiert, nicht jedoch in Bezug auf das Sein/Wesen, wie es bei den klassischen griechischen Philosophen der Fall war. Das neue Konzept der Selbstverursachung basiert zunächst auf einer Kritik des herkömmlichen Konzepts der Selbstverursachung.<sup>246</sup> In der Geschichte der Philosophie wird häufig von einem notwendigen Wesen gesprochen, das sich selbst verursacht. Dieses Wesen dann ist selbstverursachend, da sein eigenes Wesen die Ursache seiner Tätigkeit (ἐνέργεια) ist.

---

<sup>243</sup> VI8.11.32f: ἐφ' αὐτοῦ γὰρ καὶ ὑφέστηκε, πρὶν ἄλλο.

<sup>244</sup> VI8.14.40f.: αἴτιον ἑαυτοῦ καὶ παρ' αὐτοῦ καὶ δι' αὐτὸν αὐτός· καὶ γὰρ πρῶτως αὐτός καὶ ὑπερόντως αὐτός.

<sup>245</sup> Vgl. Beierwaltes, 2001, 132, Anm. 35.

<sup>246</sup> Eine ausführliche Erläuterung dieses Themas s. Kap. 4.4-4.6.

Im Gegensatz dazu ist ein kontingentes Wesen nicht selbstgenügsam, da sein eigenes Wesen seine eigene Tätigkeit nicht einschließt. Folglich hängt es von einem externen Wesen ab und ist daher eher kontingent als notwendig. Allerdings versteht Plotin die Notwendigkeit des Einen nicht im Sinne des „entweder notwendig oder kontingent“ Rahmens, sondern fügt diesem auf Sein basierenden Rahmen eine reine Tätigkeit (ἐνέργεια) hinzu, die der Existenz/Essenz vorausgeht. Die Vorstellung der absoluten Selbstverursachung nimmt bei Plotin eine zentrale Position ein und lässt sich in zwei Schichten unterscheiden. Sie unterscheidet sich sowohl vom „An-sich-Sein“ (*esse a se*, Aseität), das sich aufgrund seines eigenen Wesens verwirklicht, als auch von der Tätigkeit, sich als Fremdes zu erschaffen. Ersteres impliziert eine Notwendigkeit, letzteres eine Vielheit.

Das Eine als das Selbstverursachende existiert nicht als notwendiges Seiendes kraft seines Wesens, sondern ist im Gegenteil eine bloße „Tätigkeit ohne Substanz“ (ἐνέργεια ἄνευ οὐσίας). In diesem Kontext kann das Selbstverursachende (oder Freiheit) nicht durch seine eigene Essenz bestimmt werden. Stattdessen stellt die Essenz eine zweite Natur dar, während die erste lediglich der Wille oder die Tätigkeit des Einen ist. Letztere ist durch ihre Nicht-Versklavung an ihre eigene Essenz reine Freiheit. Das Konzept der „Tätigkeit ohne Substanz“, welches er erschafft, ist in diesem Zusammenhang als subversiv zu bezeichnen. In Konsequenz dessen gerät der Begriff der Selbstverursachung auf der Grundlage von Sein/Essenz notwendigerweise in Widerspruch. Das herkömmliche Anti-Selbstverursachung-Argument widerlegt jedoch nicht die Möglichkeit vom Einen als *causa sui*, sondern weist durch Dilemma-Argumentation auf eine *causa sui* in einem reinen oder absoluten Sinn hin. Plotin präsentiert eine kreative Erklärung für eine „Selbstgenügsamkeit“, die sich selbst nicht voraussetzt.<sup>247</sup>

In Anbetracht der in Kapitel 4 präsentierten Analysen lassen sich folgende Schlussfolgerungen ziehen: Diese Auflösung des Zusammenhangs der kausalen Notwendigkeit führt zu einer Lehre vom Vorrang der Tätigkeit vor der Kausalität und

---

<sup>247</sup> Siehe oben Kap. 4.5, vgl. auch VI8.20.

garantiert eine Freiheit im absoluten Sinne, die nur in der absoluten Selbstschöpfung des Einen zu finden ist. Im zweiten Teil von VI8 präsentiert Plotin eine negative theologische Interpretation des transzendenten Seins oder des „Nicht“-Seins als das Über-Sein, welches die Ursache für das Sein des Seienden darstellt. Das unfassbare, transzendente Sein stellt somit die freiwillige Tätigkeit des Einen dar, die der Substanz vorangestellt ist.<sup>248</sup> Der Übergang zwischen dem Über-Sein und der Substanz ist für Plotin von entscheidender Bedeutung. Das absolut selbstbezuglose, einfache, nicht begründete Eine, das durch den Begriff der Negativität etabliert wird, muss zugleich das selbstverursachende, tätigkeitsidentische Prinzip der Emanationslehre sein. Der Übergang stellt seit jeher die treibende Kraft des Systems von Plotin dar und bildet dessen Kern. Plotin definiert das Eine selbst nicht nur als das, was in sich selbst bleibt und keine Beziehung zu anderen Dingen hat, sondern auch als die reine Wirklichkeit/Tätigkeit, den allem innewohnenden Ursprung.<sup>249</sup> Folglich wird das transzendente Eine in VI8 als nicht-kausal und unverursacht beschrieben und gleichzeitig als das selbstverursachende Eine definiert, welches sich selbst erschafft.

### 5.3 Proklos' kritische Anpassung des Konzepts der „Selbstverursachung“

In Anlehnung an den Ausdruck „ὑποστήσας ἑαυτόν“ in den *Enneaden* prägte Proklos den Begriff ἀὐθυπόστατον. Die formale Diskussion des Konzepts der „Selbstverursachung“ erscheint in *Elementatio Theologica* unterhalb von Proposition 40 sowie in einer Reihe von neun Propositionen 40-51. In diesen Propositionen erläutert Proklos die mit diesem Konzept verbundenen Probleme auf systematische Weise. Für den mit Proklos' Denken vertrauten Leser wird ersichtlich, dass der Begriff der Selbstverursachung bereits vor der vorliegenden Reihe von Sätzen durch eine Reihe von parallelen Äquivalenten analysiert wurde. Bei einer Analyse der Grundstruktur der

---

<sup>248</sup> Ebd. Auch VI8.7.46-54.

<sup>249</sup> Wie in vorangegangenen Studien bereits dargelegt, erläutert Plotin diese allen Dingen innewohnende Wirklichkeit/Tätigkeit anhand von Beispielen wie dem des Feuers, welches Wärme ausstrahlt, oder dem der Pflanzen, welche aus den Wurzeln wachsen. Vgl. V4.1.26-34; IV4.11.

*Elementatio Theologica* lassen sich eine Reihe grundlegender trinitarischer Strukturen identifizieren. Der gemeinsame Gedanke ist, dass es, wenn es ein „Vieles“ gibt, auch ein trennbares und unabhängiges „Eins“ geben muss, damit das Viele existieren kann. Bei der Untersuchung der Abfolge zwischen dem Einen und den Vielen lässt sich eine dominante Tätigkeit feststellen, die beispielsweise in Form von Teilhabe, Begehren, Voranschreiten oder Hinwendung zum Ausdruck kommt. Diese Tätigkeiten sind stets durch einen „Vermittler (μεσότητος)“<sup>250</sup> als dritten Faktor geprägt. Zum Beispiel, „das, was vereint ist (ἡνωμένον, ἔνωτικόν)“, „das, was sich auf sich selbst zurückwendet (ἐπιστρεπτικόν)“, „das, was sich selbst treibt (αὐτοκίνητον)“<sup>251</sup> oder „selbstbestehendes/verursachendes“. Die gleiche Konstruktion der Wörter „ἔνωτικόν, ἐπιστρεπτικόν, Αὐτοκίνητον“ wie die von „αὐθυπόστατον“ zeigt ebenfalls die parallele Stellung der beiden Begriffe im metaphysischen System des Proklos. Die beiden wichtigsten Grundhaltungen, die Proklos gegenüber der Selbstverursachung (αὐθυπόστατον) einnimmt, werden durch den Begriff des Vermittlers bestimmt: Erstens kann das Selbstverursachte, im Gegensatz zu Plotins absolut transzendtem Einen, nicht mit diesem gleichgesetzt werden, sondern dient lediglich als Vermittler in der Verursachungstätigkeit. Es handelt sich hierbei um eine Art Zwischenbegriff, der in der Beziehung zwischen dem Einen und dem Vielen eine zentrale Rolle spielt. Somit kann er nicht als Selbstverursacher im absoluten Sinne verstanden werden, sondern lediglich als etwas, das von einem höheren Prinzip abhängig ist. Zweitens ist „αὐθυπόστατον“ ein Ausdruck der von Proklos geprägten Kausalitätslehre, in der die generative Beziehung zwischen dem Einen und dem Vielen durch eine zirkuläre Bewegung zwischen Ursache und Verursachtem konstituiert werden muss.<sup>252</sup> Im Folgenden werden die beiden Merkmale anhand von einschlägigen Texten aus *Theologische Grundlegung* im Detail erörtert.<sup>253</sup>

<sup>250</sup> *ET.*, Prop. 28. Die Kernstruktur dieser Beziehung lässt sich anhand von Proposition 148 verdeutlichen.

<sup>251</sup> Vgl. *ET.*, Prop. 4; 13; 14; 17.

<sup>252</sup> Vgl. *ET.*, Prop. 33, κυκλικὴν ἐνέργειαν.

<sup>253</sup> Für eine detaillierte Untersuchung des Begriffs „Selbstverursachung“ (αὐθυπόστατον) in den Sätzen 40-51 der *Elementatio Theologica* sei auf Chlup, 2012, 70-73, Steel, 2006, 243-250, sowie Beierwaltes, 2001, 149 ff., Gersh 1973, 128-136 verwiesen. Allerdings haben die Forscher den Begriff des Proklos seltener mit dem Begriff der Selbstverursachung in den *Enneaden* kontrastiert

Prop. 40. Allen von einer anderen Ursache aus Hervortretenden (ἀφ' ἑτέρας αἰτίας προϊόντων) gehen diejenigen vorher, die von sich aus bestehen (τὰ παρ' ἑαυτῶν ὑφιστάμενα) und ein selbst-bestehendes Wesen besitzen.<sup>254</sup>

Prop. 41. Alles, was in anderem ist, wird nur von anderem aus hervorgebracht, während alles, was in sich selbst ist (τὸ ἐν ἑαυτῷ ὄν), selbstbestehend ist.<sup>255</sup>

Die Kernaussage des Satzes, wie sie in Proposition 40 und der dazugehörigen Erklärung dargestellt wird, besteht in der Herstellung einer ternären hierarchischen Abfolge. Die ternäre Abfolge besteht zwischen „dem, was aus einer anderen Ursache kommt“, „dem, was aus sich selbst als Ursache kommt“, dem Einen. Bei Betrachtung der Propositionen 9 bis 10 lässt sich feststellen, dass Proposition 40 eine formale Nachahmung der Propositionen 9 bis 10 ist.<sup>256</sup> Bei oberflächlicher Betrachtung scheint die Proposition eine positive Differenzierung zwischen „Allen von einer anderen Ursache aus Hervortretenden“ und „Diejenige, die von sich aus bestehen“ vorzunehmen und den Vorrang (κρείττον) der letzteren vor den ersteren zu begründen. Die bedeutsamere Unterscheidung ist diejenige zwischen dem Einen und dem Selbstverursachten. In diesem Zusammenhang sei auf die Proposition 10 verwiesen, in der es heißt: „Alles Autarke ist schwächer als das schlechthin Gute.“ In der zweiten Hälfte der Anmerkung zu Proposition 40 führt er aus:

Wäre dagegen das Gute selbstbestehend, kann es nicht eins sein, weil es ja sich selbst hervorbringt. Was nämlich aus dem Einen hervortritt, ist nicht eins. Es tritt nämlich aus sich selbst hervor, da es selbstbestehend ist. Folglich wäre das Eine zugleich eins und nicht eins. Folglich wird notwendigerweise das Selbstbestehende nach dem Ersten sein; und es ist klar, daß das Selbstbestehende vor denjenigen besteht, die nur aus einer anderen Ursache hervortreten, denn es ist mächtiger als

---

und die kritische Interpretation des letzteren durch den ersteren reflektiert, mit Ausnahme von Beierwaltes. Des Weiteren wurde bei der Untersuchung des Begriffs die Perspektive des monistischen Arguments nicht eingenommen.

<sup>254</sup> Vgl. Dodds, 1963, 42; Onnasch & Schomakers, 2015, 52-53. *ET.*, Prop. 40. Πάντων τῶν ἀφ' ἑτέρας αἰτίας προϊόντων ἡγεῖται τὰ παρ' ἑαυτῶν ὑφιστάμενα καὶ τὴν οὐσίαν αὐθυπόστατον κεκτημένα.

<sup>255</sup> *ET.*, Prop. 41. Πᾶν μὲν τὸ ἐν ἄλλῳ ὄν ἀπ' ἄλλου μόνον παράγεται, πᾶν δὲ τὸ ἐν ἑαυτῷ ὄν αὐθυπόστατόν ἐστι.

<sup>256</sup> Siehe Dodds' ausdrückliche Hinweise in der Übersetzung von Proposition 40. Vgl. Dodds, 1963, 43.

diese und dem Guten verwandter, wie schon gezeigt wurde.<sup>257</sup>

Der Kern des Textes impliziert, dass die zentrale Struktur des Selbstverursachten „zugleich eins und nicht-eins“ ist. Dies bedeutet, dass die Ursache und „das, was aus sich selbst hervortritt“ voneinander verschieden sind, obwohl sie im Konzept der Selbstverursachung vereint sind. In Proposition 41 verwendet Proklos einen neuen Begriff „Das, was in sich selbst ist“ (τὸ ἐν ἑαυτῷ ὄν), um das Selbstverursachte zu beschreiben. In der zweiten Hälfte des Satzes erfolgt eine weitere Erläuterung dieses Begriffs. Das Verursachte in der Ursache (ἐν αἰτίῳ τὸ αἰτιατόν); das, was aus sich selbst hervortritt. Das heißt, das Selbstverursachende ist nicht lediglich als wirkende Ursache, sondern zugleich als Resultat einer Ursache zu betrachten. Um die Bedeutung des hier definierten Begriffs des „aus sich selbst hervortretens“ besser zu verstehen, ist es erforderlich, sich auf Proposition 35 zu beziehen, die als Schlüsselsatz die Kernaussage der zirkulären Kausalität darlegt. Das Selbstverursachende kann als ein Vereinigungsprozess definiert werden, der die Differenz einschließt. Es handelt sich um eine zirkuläre Bewegung, die das Selbst, das als fremd wahrgenommen wird, in sich selbst zurückführt. In Proposition 35 findet sich folgende Formulierung:

Prop. 35. Alles Verursachte (τὸ αἰτιατόν) bleibt in seiner Ursache, tritt von dieser aus hervor und wendet sich auf dieselbe hin (ἐπιστρέφει πρὸς αὐτήν).<sup>258</sup>

Es ist klar, dass in diesem Satz „Alles Verursachte (τὸ αἰτιατόν) in seiner Ursache“ sowohl in Proposition 35 als auch in Proposition 41 sowohl begrifflich als auch sinngemäß übereinstimmt. Im Unterschied zu Proposition 41 wird in Proposition 35 diese Selbstverursachung im Sinne einer kausal-generativen Bewegung thematisiert, wobei der Begriff „Hinwenden (ἐπιστρέφει)“, der bei Plotin den Sinn der Seelenführung hat, bei Proklos im Sinne der Kausalitätslehre diskutiert wird. Im

---

<sup>257</sup> Vgl. Onnasch & Schomakers, 2015, 52-53. εἰ δὲ τὰγαθὸν ἀθυπόστατον, αὐτὸ ἑαυτὸ παράγον οὐχ ἔν ἐσται, τὸ γὰρ ἀπὸ τοῦ ἐνὸς προῖον οὐχ ἔν· ἀφ' ἑαυτοῦ γὰρ πρόεισιν, εἴπερ ἀθυπόστατον· ὥστε ἐν ἅμα καὶ οὐχ ἔν τὸ ἐν. ἀνάγκη ἄρα τὸ ἀθυπόστατον εἶναι μετὰ τὸ πρῶτον, καὶ δῆλον ὡς πρὸ τῶν ἀφ' ἑτέρας αἰτίας μόνον προελθόντων· κυριώτερον γὰρ ἐκείνων καὶ τὰγαθῶ συγγενέστερον, ὡς δέ-δεικται.

<sup>258</sup> Vgl. Onnasch & Schomakers, 2015, 46-47. *ET.*, Prop. 35: Πᾶν τὸ αἰτιατόν καὶ μένει ἐν τῇ αὐτοῦ αἰτία καὶ πρόεισιν ἀπ' αὐτῆς καὶ ἐπιστρέφει πρὸς αὐτήν.

Hinblick auf eine größere Struktur der Kausalität bilden die zwei Hierarchien, die in ihrer Gesamtheit in einer hierarchischen Ordnung zueinanderstehen, eine selbstverursachende Struktur, wobei jedes Prinzipiat vom Prinzip ausgeht und zugleich zu seinem Prinzip zurückkehrt (vgl. Prop. 33), und so dass jede ontologische Hierarchie durch das Zusammenspiel zweier komplementärer Bewegungen (vorwärts und rückwärts) erzeugt wird. Vergleicht man diese Struktur jedoch mit einer im analogen Sinne selbstverursachenden Struktur, so bleibt dennoch eine hierarchische Differenz zwischen Verursachtem und Ursache bestehen. Nur das Selbstverursachte im eigentlichen Sinne bleibt undifferenziert in sich selbst, aber in vorliegender zirkulärer Bewegung ist die Differenz als Vielheit unter die Identität subsumiert. Schließlich wird alles „Rückwenden“ und „Hervortreten“ durch die Perspektive des „Verursachten“ betrachtet. Das Viele in Proklos' System wird offensichtlich nicht durch das Eine allein hervorgebracht, sondern muss durch den selbstverursachenden Mittler oder durch eine zirkuläre Kausalbewegung vermittelt werden.

Das Selbstverursachende wird in Proposition 40 als „dasjenige, was sich auf sich selbst hinwendet“ (τὸ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικόν) definiert und dient, gemäß Proklos' Darstellung der ursprünglichen Kausalität des Einen, als notwendiger Vermittler. Eine kausale zirkuläre Struktur ist die Grundlage dafür, dass das Eine in sich selbst bleiben kann, während Es seine Tätigkeit verwirklicht. Auf diese Weise umgeht Proklos die Gefahr des Zusammenbruchs der Einfachheit des Einen, die in der Hervorbringung des Vielen durch das Eine impliziert sein könnte. Dieser notwendige selbstverursachende Vermittler ist die Antwort, und zugleich wird die Stellung dieses Vermittlers in seinem System häufig als „Monaden“ oder Mischung vom „Endlich-Unendlichen“ bezeichnet.<sup>259</sup> Der Unterschied zu Plotin besteht jedoch darin, dass diese zirkuläre Struktur oder Selbstverursachung in den *Enneaden* selbst keinen unabhängigen, trennbaren ontologischen Status hat und dass das „Rückwenden und Hervortreten“ entweder eine erklärende Beschreibung der Tätigkeit/Wirklichkeit des

---

<sup>259</sup> In dieser Untersuchung wird nicht auf das Verhältnis zwischen der Mischung vom „Endlich-Unendlichen“ und dem „Einen“ eingegangen, ein heikles Thema in der traditionellen Proklos-Forschung. Die vorliegende Untersuchung wird sich lediglich auf die unabhängige Stellung der beiden als Vermittler zwischen dem Einen und dem Nus konzentrieren.

Einen ist oder eine Erklärung der Aktivität der sekundären Hypostasen, die sich dem Ursprünglichen zuwenden. Proklos hebt das Selbstverursachende oder „das, was sich zu sich selbst hinwendet“ als eine eigenständige Hypostase hervor, um zwei wesentliche Funktionen zu erfüllen: Erstens die Sicherstellung der Erzeugung der Realität des Vielen und zweitens das transzendente Argument für die erste Hypostase, das Eine. Er führt Plotins Dimension des Einen als Negation des Nicht-Vielen rigoroser aus.<sup>260</sup> Beierwaltes fasst zusammen: „die intrinsische Bezuglosigkeit ist die erste Bestimmung des Einen“. Das Eine ist nicht mehr als doppeldeutig sowohl transzendent als auch selbstverursachend zu bezeichnen. Vielmehr ist es für das Eine unmöglich, für den Ursprung sowohl der Einheit als auch der Vielheit verantwortlich zu sein, da diese auf der notwendigen begrifflichen Ebene definiert werden müssen. Erwähnenswert ist zudem, dass diese begriffliche Unterscheidung in seiner systematischen Darstellung des *Parmenides* stereotyp wiederholt wird. In dieser erklärt er: Es sei darauf verwiesen, dass die Transzendenz des Einen ausschließlich der ersten Hypostasis von Schlussfolgerungen im zweiten Teil des *Parmenides* entspricht. Die Folge der Propositionen 40-51 entspricht der zweiten Hypostasis von Schlussfolgerungen,<sup>261</sup> wobei diese Lesart als verzerrt zu bezeichnen ist, da sie eine erzwungene Aufteilung der Kausalität des Einen vornimmt.

Für Gerson stellt diese starre Unterscheidung die größte Fehlinterpretation von Plotins „Einen/Guten“ dar.<sup>262</sup> Der Autor vertritt die Auffassung, dass das Denken des Proklos letztlich zu einer Vermehrung der viel kritisierten Entitäten in seinem System führt. Die Konzentration auf die Transzendenz des Einen und das Abstreifen anderer Bestimmungen sind zwei Seiten derselben Medaille. Um die Kausalität dieser Bestimmungen in einem ganzheitlichen System wiederzugewinnen, ist die Vermehrung aller Arten von ursprünglichen Hypostasen unvermeidlich. Die Konsequenz dieses Ansatzes ist jedoch, dass der Zerfall des Status des Einen ursprünglich ist. Sobald die Reduktion auf die Beziehungslosigkeit, Grundlosigkeit und Unverursachtheit des Einen

---

<sup>260</sup> Beierwaltes, 2016, 202.

<sup>261</sup> Vgl. Dodds, 1963, 224.

<sup>262</sup> Vgl. Beierwaltes, 2016, 202ff.; Gerson, 2016, 79.

progressiv radikalisiert worden ist, wird die herausragende Stellung des Einen als Ursache in der Generativität und im Überfluss marginalisiert. Im proklischen System manifestiert sich die unvermeidliche Konsequenz dieses Gedankengangs in der Dualisierung und Trennung des Einen. Diese Trennung wird im System des Damaskios weiter radikalisiert.<sup>263</sup> Für ihn ist das „*Absolute Unaussagbare* (*ἄρητον*)“ der letzte Ursprung, nicht das Eine selbst. Zudem kommt es zu einem vollständigen Bruch zwischen der Transzendenz des Ursprungs und der Kausalität des Ursprungs.<sup>264</sup> Das Prinzip der Stimmigkeit, welches bei Plotin die Kausalität und Überkausalität des Einen in seinem systematischen Monismus aufrechterhält, wird durch die neuplatonischen Postulate endgültig aufgegeben.

#### 5.4 Zusammenfassung

Bei einer ernsthaften Auseinandersetzung mit dem ursprünglichen Gedankengang, den Plotin im zweiten Teil von VI8 zur Frage der „Selbstverursachung“ des Einen anführt, wird deutlich, dass Proklos' Kritik an der Unmittelbarkeit des Einen und der Selbstverursachung eine Radikalisierung einiger der möglichen Wege darstellt, die in Plotins Denken eingebettet sind. Folgt man der von Proklos vertretenen Auffassung, wonach eine Trennung von Transzendenz und Kausalität im Einen stattfindet, so führt eine Lehre von der Ursprünglichkeit des Einen unweigerlich zu einem Paradoxon. Denn das transzendente Argument basiert auf einer Art Aufhebung bzw. Reduktion. Der Reduktionismus postuliert letztlich das Unbestimmbare, das alle Bestimmungen aufhebt. Dies führt zur Beseitigung seiner Bestimmung als Ursächlichkeit. Die Reduktion kann in diesem Fall nicht bis zum Ende durchgeführt werden, da die Reduktion oder Zurückführung des Verursachten auf die Ursache aufgrund der bereits verschwundenen Kausalität nicht möglich ist. Um die Vollständigkeit dieses Systems der Reduktion zu gewährleisten, ist es erforderlich, ein Deduktionsprinzip hinzuzufügen,

---

<sup>263</sup> *De Princ.* I.7, Westerink-Combès, 1986, I, 37.20-38.12. Auch vgl. Costa, 1996, 375.

<sup>264</sup> Vgl. Greig, 2021, 219.

das außerhalb der Kausalität des Unaussprechlichen liegt. Dieses Deduktionsprinzip ist dem Reduktionismus im Wesentlichen äußerlich. Der Reduktionismus ist im Wesentlichen in diesem Paradox gefangen. Andererseits würde das absolute, unbestimmbare Eine in der negativen Theologie zu einer Spaltung mit einem der Ursprünge als letztem Begründenden führen, was eine unüberbrückbare Kluft zwischen den beiden zur Folge hätte. In beiden Szenarien würde eine Auflösung der einheitlichen Ursprungslehre resultieren. Die beiden genannten Situationen lassen sich als Grundmuster in den Systemen von Proklos und Damaskios identifizieren. In Plotins ursprünglichem Denken stellt die Reduktion/Zurückführung jedoch lediglich einen Teil des Überlaufs/Hervortretens dar und ist nicht der Kern. Die Gegenüberstellung von negativer und positiver Theologie als einander ausschließende Positionen ist Plotin zufolge nicht haltbar. Vielmehr lässt sich eine gegenseitige Ergänzung und Verstärkung beider Theorien beobachten, die in ihrer Gesamtheit ein monistisches System beschreiben. Der eigentliche Zweck Plotins besteht demnach in der Aufrechterhaltung der Überkausalität und Selbstverursachung des Einen. In der Tat erbt Porphyrios diese Stimmigkeit noch. Er versucht weitestgehend, die Grundstruktur der monistischen Philosophie des Plotin zu bewahren, indem er die Doppelnatur des Einen betont.

Denn im inneren Interesse von Plotins Lehre bewegte er sich stets zwischen zwei gefährlichen ideologischen Tendenzen und versuchte, ein Gleichgewicht herzustellen zwischen der Krise des Pantheismus, die die stoische Philosophie herbeigeführt hatte, einerseits und der Möglichkeit des Zusammenbruchs des Monismus andererseits, insbesondere der Tendenz zu einer polysemischen Aufteilung des Einen. Beide Tendenzen resultieren aus dem Gegensatz zwischen der Reduktion/Abstraktion auf das Eine und dem Überfließen/ der Emanation des Einen als Ursprung aller Dinge. Plotin ist sich der Tatsache bewusst, dass die beiden Perspektiven auf das Eine in Wirklichkeit symbiotisch sind und nebeneinander existieren. Jede Bevorzugung der Ursprünglichkeit oder Transzendenz des Einen führt zum Zusammenbruch des radikalen Monismus. Der Zusammenbruch des monistischen Systems der neuplatonischen Philosophen von Generation zu Generation nach ihm vollzog sich jedoch insgeheim. Er wurde zur treibenden Kraft der inneren Transformation des

spätneuplatonischen Systems.

## 6 Schlussfolgerung

Die vorliegende Dissertation widmet sich der Untersuchung des immanenten Dilemmas der neuplatonischen Henologie sowie der Legitimität des „Philosophierens des Einen“ bei Plotin. Darüber hinaus wird die allgemeine Methodologie der philosophischen Forschung bei Plotin beleuchtet. Das Dilemma der Legitimität der Henologie gründet in einem Konflikt zwischen dem Einen als absoluter Unaussprechlichkeit und universeller Form der Einheit zugleich. Dieser Konflikt resultiert jedoch nicht aus dem System Plotins selbst, sondern aus der allgemeinen Methodik der philosophiegeschichtlichen Forschung, welche eine „Systematisierung“ oder einen gewissen „Reduktionismus“ seines Denkens betont. Anhand ausgewählter Textstellen lässt sich nachvollziehen, dass Plotin kein systematischer Metaphysiker war. Stattdessen basieren alle systematischen Bemühungen sowie die Legitimität der Henologie in erster Linie auf der Henosis, einer besonderen Erfahrung oder Einsicht des Einen. Die Henosis ist durch zwei wesentliche Merkmale definiert: Der passive Einsseinsprozess des Nus sowie die Verschiebung von der externen zur internen Perspektive. In der Henosis, dem Höhepunkt von Plotins Philosophie, manifestiert sich eine notwendige Konsequenz seines metaphysischen Denkens: Die absolute Transzendenz des Ursprünglichen ist letztlich auf die absolute immanente In-Differenz zwischen dem Prinzip/Emanator und Prizipiat/Emanat zurückzuführen. Das genannte Kriterium spielt auch in Plotins Nuslehre eine zentrale Rolle, von der aus in der vorliegenden Untersuchung das komplexe Verhältnis zwischen Seele und Nus sowie Nus und dem Einen in Plotins Lehre erörtert wird. Dabei wird ein absoluter Monismus Plotins verteidigt.

In Kapitel 2 wurde der Text von *Enn.* V3 einer Analyse unterzogen, um die „In-Differenzierung“ zwischen dem Nus und dem Einen im Hinblick auf die Frage zu untersuchen, ob der Nus sich selbst erkennen kann. Die Möglichkeit zur Selbsterkenntnis als holistisches Modell ist nur gegeben, wenn die inhärente Kontinuität zwischen dem Nus und dessen Ursprung bei Plotin betont wird. In diesem

Kontext kann die Hinwendung zum Einen als eine Hinwendung zum Selbst betrachtet werden. Erst durch diesen Ansatz wird es möglich, die Emanationslehre und die negative Theologie unter der *In-Differenzthese* miteinander zu verbinden.

In Kapitel 3 wird eine Diskussion über den Begriff der „Nicht-Differenzierung“ aus der Perspektive der Erzeugung des Nus durch das Eine diskutiert. Die Unterscheidung zwischen der zweifachen Bedeutung des Denkens sowie die inhärente Ununterscheidbarkeit des Einen und des Nus resultiert in einer Hierarchie, die vom Einen zum Vielen führt. Diese hierarchische Ordnung basiert auf der Überkausalität der „Nicht-Verursachung als Verursachung“ und ist gekennzeichnet durch einen Monismus, der sich um den Begriff der „In-Differenzierung“ herum organisiert. Letzterer stellt ein zentrales Element in Plotins Denken dar.

In Kapitel 4 erfolgt eine Analyse des Textes von *Enn.* VI8, wobei die Beziehung zwischen dem Einen und dem Nus aus der Perspektive der Frage von Freiheit und Notwendigkeit untersucht wird. Das Konzept der Negativität, welches in die *In-Differenzthese* eingebettet ist, bildet die Grundlage, um das Dilemma von Freiheit und Notwendigkeit aus der Perspektive der Emanationslehre zu lösen. Die Freiheit der Menschen und der Götter basiert auf einer absoluten Freiheit, die auf drei grundlegenden Elementen fußt: Erstens beruht sie auf der absoluten Unaussprechlichkeit des Einen. Zweitens kritisiert Plotin den auf dem Sein basierenden Aseitätsbegriff. Danach hat die Tätigkeit des Einen Vorrang vor seinem Sein, und nur der auf der Tätigkeit beruhende Aseitätsbegriff gehört zum Einen. Drittens ist diese Tätigkeit die freiwillige Tätigkeit des Willens, und dieses Prinzip des Vorrangs der Tätigkeit inspiriert einen neuen, nicht-rationalen Begriff des Willens. Das Argument für den Begriff der Negativität und Transzendenz stellt den Schlüssel zu Plotins Ausweg aus dem Paradox zwischen Freiheit und Notwendigkeit in der Perspektive der Emanationslehre dar.

In Kapitel 5 wird die Diskussion der Konzepte von Freiheit und Selbstverursachung aus Kapitel 4 fortgesetzt, indem die Dilemmata und Transformationen von Plotin und Proklos in der Frage der Selbstverursachung und Kausalität aus einer größeren vertikalen Dimension der neuplatonischen Philosophiegeschichte heraus untersucht

werden. Im Rahmen der Interpretation der Philosophie Plotins wird ein nicht-reduktionistischer Monismus betont. Die *In-Differenzthese* erlaubt die Schlussfolgerung, dass Plotin eine einzigartige Lehre vertritt, welche das absolut selbstbezuglose, unverursachte Eine mit dem selbstverursachenden Einen, das sich selbst erschafft, undifferenziert ist. Diese In-Differenzierung spielt eine grundlegende Rolle bei der Aufrechterhaltung seiner monistischen Systemstruktur. Proklos übt jedoch Kritik am Selbstverursachungsbegriff, welcher auf der Grundlage der absoluten Einfachheit des Einen basiert. Diese Kritik führte zudem zu einer Trennung der ursprünglichen und der transzendenten Natur des Einen. Die zweifache Bedeutung des Einen führt die neuplatonische Philosophie in ein Paradoxon und einen Dualismus. Wie in der Einleitung dargelegt, sind die *In-Differenzthese* und das Konzept der *Henosis* von zentraler Bedeutung für das Verständnis des Monismus von Plotin. Diese Konzepte sind auch maßgeblich dafür, dass das System nicht als reduktionistisch und dualistisch eingestuft werden kann.

## 7 Literaturverzeichnis

### Texte

*Dodds E.R.* 1963: *The Elements of Theology*. Edited and translated by Dodds. Oxford, Clarendon Press.

*Meister Eckhart* 1936: *Die deutschen und lateinischen Werke*, hg. im Auftrag der DFG, Abt. I: *Die Deutschen Werke*, hg. v. J. Quint [DW], Abt. II: *Die lateinischen Werke*, hg. v. J. Koch u.a [LW], Stuttgart.

*Harder, R./Beutler, R./Theiler, W.* (Hrsg.) 1990: *Plotinus. Geist-Ideen-Freiheit. Enneade V9, VI8*; griechisch-deutsch. Übers. Von R. Harder. In e. Neubearb. fortgef. von R. Beutler u. W. Theiler, Eingeleitet, mit Bemerkungen zu Text u. Übers. u. mit bibliograph. Hinweisen vers. von W. Beierwaltes, Hamburg.

*Harder, R./Beutler, R./Theiler, W.* (Hrsg.) 1990: *Plotinus. Seele-Geist-Eines. Enneade IV8, V4, V1 und V3*; griechisch-deutsch. Übers. Von R. Harder. In e. Neubearb. fortgef. von R. Beutler u. W. Theiler, Eingeleitet, mit Bemerkungen zu Text u. Übers. u. mit bibliograph. Hinweisen vers. von K. Kremer, Hamburg.

*Henry, P./Schwyzer, H.-R.* (Hrsg.): *Plotini Opera*, 3 Bände, Oxford 1964-1982.

*Onnasch, E.-O./Schomakers, B.* (Hrsg.) 2015: *Proklos. Theologische Grundlegung - Stoicheiósisis theologikê*; griechisch-deutsch. Übersetzt und mit einer Einleitung sowie einem durchgängigen erläuternden Kommentar, Hamburg, Felix Meiner Verlag.

*Westerink/Combès, J.* (Hrsg.) 1986: *Damascius, Traité des Premiers Principes, Vol. I: De l'ineffable et de l'un.* (Collection des universités de France, Budé.), Paris, Les Belles Lettres.

*Wilpert, P.* (Hrsg.) 1987: *Vom Nichtanderen*, Übersetzt und mit Vorwort und Anmerkungen herausgegeben von Paul Wilpert, Dritte, durchgesehene Auflage, Hamburg, Felix Meiner Verlag.

### Sekundärliteratur

*Armstrong, A. H.* 1967: "The One and Intellect" in *The Cambridge History of Later*

Greek and Earlier Medieval Philosophy, edited by A. H. Armstrong, 236-249, Cambridge University Press, New York.

*Brachtendorf, J.* 2019: Analogie oder Dialektik des Seins? Das Verhältnis von Gott und Welt im kosmologischen Gottesbeweis nach Thomas von Aquin und Hegel, in: Theologische Quartalschrift 199 (2019), 209-227.

*Brachtendorf, J.* 2003: Augustins Begriff des menschlichen Geistes in: Meixner U. und Newen A. (Hrsg.), Seele, Denken, Bewusstsein. Zur Geschichte der Philosophie des Geistes, Walter de Gruyter: CUP, 90-123

*Beierwaltes, W.* 1991: Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V3, V. Klostermann, Frankfurt a. M.

*Beierwaltes, W.* 1995: Plotin. Über Ewigkeit und Zeit (III7), Frankfurt a. M. (1995)

*Beierwaltes, W.* 1996: Eriugena. Grundzüge seines Denkens, V. Klostermann, Frankfurt a.M.

*Beierwaltes, W.* 2001: Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen, V. Klostermann, Frankfurt a. M.

Bréhier, É. 1958: The Philosophy of Plotinus. Trans. Joseph Thomas, Chicago and London, The University of Chicago Press.

*Bussanich, J.* 1988: The One and its relation to intellect in Plotinus. A commentary on selected texts, Leiden.

*Catana, L.* 2013: Changing Interpretations of Plotinus. The 18<sup>th</sup>-Century Introduction of the Concept of a 'System of Philosophy' in: The International Journal of the Platonic Tradition 7 (2013) 50-98.

*Chlup, R.* 2012: Proclus: An Introduction, Cambridge University Press, Cambridge, New York.

*Corrigan, K./ Turner, J. D.* 2017: Plotinus Ennead VI.8 On the Voluntary and on the Free Will of the One, Parmenides, Las Vegas

*Corrigan, K.* 2017a: The sources and structures of power and activity in Plotinus, in: Divine Powers in Late Antiquity, Oxford, 17-37

*Costa, C. D.* 1996: Plotinus and later Neoplatonic Philosophers on the Causality of the first principle. in: The Cambridge Companion to Plotinus, edited by L. P. Gerson, 356-

385., Cambridge University Press, New York.

*Dangel, T.* 2023: Geist – Freiheit – Transzendenz. Zum metaphysischen Freiheitsbegriff in Plotins Enneade VI 8 in: *Metaphysik und Religion. Im Gedenken an Jens Halfwassen*, 309-329.

*Dihle, A.* 1982: *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Sather Classical Lectures, 48. Berkeley: University of California Press.

*Emilsson, E. K.* 1996: Cognition and its Object, in: *Gerson, L. P.* (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge: CUP, 217-249.

*Emilsson, E. K.* 2007: *Plotinus on Intellect*, Oxford.

*Frede, M.* 2011: *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*. Sather Classical Lectures 68. Berkeley/Los Angeles/Oxford, University of California Press.

*Gatti, M. L.* 1996: Plotinus. The Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism, in: *Gerson, L. P.* (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge: CUP, 10-37.

*Gerson, L. P.* 1993: Plotinus's Metaphysics: Emanation or Creation?, in: *The Review of Metaphysics*, Vol. 46, No. 3 (Mar., 1993), pp. 559-574.

*Gerson, L. P.* 1998: *Plotinus. Argument of the Philosophers*, Routledge

*Gerson, L. P.* 2014: Neoplatonic epistemology: knowledge, truth and intellection Remes P. and Slaveva-Griffin S. (Hrsg.), *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, Routledge: CUP, 266-279.

*Greig, J.* 2021: *The First Principle in Late Neoplatonism. A Study of the One's Causality in Proclus and Damascius*, Brill, Leiden/Boston.

*Hadot, I.* in *Metaphysik und Religion*

*Hadot, P.* 1993: *Plotinus. Or the Simplicity of Vision*, trans. Michael Chase, University of Chicago Press, Chicago

*Hadot, P.* 1995: *Qu' est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, collection Folio/essais.

*Halfwassen, J.* 1992: *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Stuttgart

*Halfwassen, J.* 1997: *Monismus und Dualismus in Platons Prinzipienlehre*, *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 2 (1997), 1-21

*Halfwassen, J.* 1999: Hegel und der Spätantike Neoplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung, Bonn

*Halfwassen, J.* 2003: Freiheit und Transzendenz bei Schelling und Plotin, in: Burkhard Mojsisch und Orrin F. Summerell (Hg.). Platonismus im Idealismus. Die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie. München: K.G.Saur

*Halfwassen, J.* 2004: Plotin und der Neuplatonismus, München

*Halfwassen, J.* 2004a: Freiheit als Transzendenz. Zur Freiheit des Absoluten bei Schelling und Plotin. In: „Pensées de l’ ,Un‘ dans l’ histoire de la philosophie“. Études en hommage au Professeur Werner Beierwaltes. Édité par Jean-Marc Narbonne et Alfons Reckermann. Paris: Vrin: 459-481.

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

*Horn, C.* 1995: Plotin über Sein, Zahl und Einheit: eine Studie zu den systematischen Grundlagen der Enneaden, Teubner, Stuttgart

*Horn, C.* 2003: Plotins Philosophie des Geistes. Ideenwissen, Selbstbewusstsein, Subjektivität, in: Meixner U. und Newen A. (Hrsg.), Seele, Denken, Bewusstsein. Zur Geschichte der Philosophie des Geistes, Walter de Gruyter: CUP, 57-89

*Horn, C.* 2007: The concept of will in Plotinus, in: Reading Ancient Texts Volume II: Aristotle and Neoplatonism, Leiden, 153-178

*Krämer, H. J.* 1964: Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin, Tübingen.

*Kremer, K.* 1987: Bonum est diffusivum sui. Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum, 994-1032.

*Kremer, K.* 1971: Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin, Brill Archive, Leiden, Netherlands.

*Law, E.* 2016: Philologie und Philosophie in Porphyrios’ Einteilung der Schriften Plotins, in: Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter 19 (2016), 52–69.

*Narbonne, J. M.* 2007: Divine freedom in Plotinus and Iamblichus (Tractate VI8.7,11-

15 and De Mysteriis III, 17-20), in: Reading Ancient Texts Volume II: Aristotle and Neoplatonism, Leiden, 179-198.

*Nikulin, D.* 2019: Neoplatonism in Late Antiquity, Oxford University Press, New York.

*O'Brien, D.* 1999: "La matière chez Plotin: son origine, sa nature." *Phronesis* 44 : 45-71.

*O'Meara, D. J.* 1993: Plotinus. An Introduction to the Enneads. Oxford: Clarendon Press.

*Opsomer, J.* 2001: "Proclus vs Plotinus on Matter (De mal. subs. 30-7)." *Phronesis* 46 :154-188.

*Rist, J. M.* 1962: "The Indefinite Dyad and Intelligible Matter in Plotinus." *The Classical Quarterly*, 12: 99-107.

*Van Riel, G.* 2001: "Horizontalism or Verticalism? Proclus vs Plotinus on the Procession of Matter." *Phronesis* 46: 129-153.

*Schneider, G.* 1970: Gott, das Nichtandere. Untersuchungen zum metaphysischen Grunde bei Nikolaus von Kues, Westf., Aschendorff, Münster.

*Schroeder, F. M.* 1996: Plotinus and language in: Gerson, L. P. (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge: CUP, 336-355.

*Szlezák, Th. A.* 1979: Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins, Schwabe&Co Ag Verlag, Basel/Stuttgart.