

Sonderdruck aus

Autobiographisches Schreiben und philosophische Selbstsorge

Herausgegeben von
MARIA MOOG-GRÜNEWALD

Universitätsverlag
WINTER
Heidelberg
2004

INHALT		153
GERHARD NEUMANN		
„Was hast Du mit dem Geschenk des Geschlechtes getan?“ – Franz Kafkas Tagebücher als Lebens-Werk		
JÖRG DÜNNE		
Vermessung der Distanz zu sich selbst und den Dingen – Selbstpraxis und Sensationismus in Fernando Pessoa's <i>Livro do desassossego</i>	vii	175
HELMUT FREIFFER		
Simulakren der Sorge – Michel Leiris' <i>La Règle du jeu</i>	1	199
PATRICIA OSTER		
„Qui perd gagne“ – Schreiben als Projekt der Selbstsorge bei Jean-Paul Sartre	21	225
JUDITH HOLSTEIN		
„Cette lutte pour survivre“: Nathalie Sarraute, <i>Enfance</i>	39	243
MARIA MOOG-GRÜNEWALD		
Selbstsorge als ästhetische Reflexion – Anmerkungen zur <i>Consolatio Philosophiae</i> des Boethius	1	
JOHANN KREUZER		
Der Text der <i>civita sui</i> – Augustinus' <i>Confessiones</i> als Modell	21	
KATHARINA MÜNCHBERG		
Selbstsorge und Gnadenordnung in Dantes <i>Commedia</i>	39	
BERNHARD TEUBER		
Von der Lebensbeichte zur kontemplativen Selbstsorge – Autobiographisches Schreiben als Ästhetik mystischer Existenz bei Teresa von Avila	57	
CHRISTIAN MOSER		
„The Humour Of My Irregular Self“: Sir Thomas Brownes <i>Religio Medici</i> – Ein Bekenntnis unter Vorbehalt	73	
GERHARD REGN		
Petrarkische Selbstsorge und petrarkistische Selbstrepräsentation – Bembo's Poetik der <i>gloria</i>	95	
KARLHEINZ STIERLE		
<i>Civita sui</i> ? – Montaigne und die Autobiographie	127	
ULRIKE SPRENGER		
„Un plus profond moi-même“ – Marcel Prousts Selbstsorge	139	

Maria Moog-Grünewald

SELBSTSORGE ALS ÄSTHETISCHE REFLEXION
Anmerkungen zur *Consolatio Philosophiae* des Boethius

I.

Die *Consolatio Philosophiae* des Anicius Manlius Severinus Boethius ist das herausragende Werk der römischen Spätantike – und dies aus mehrfachen Gründen und in mehrfacher Hinsicht. Philosophiegeschichtlich ist das Werk ein Brennpunkt, in dem die griechisch-römische Tradition gebündelt ist, zugleich in neuer Weise amalgamiert: Aspekte der aristotelisch-peripathetischen Philosophie sowie insbesondere der Stoa, näherhin der stoischen Ethik, werden integriert bzw. transponiert in die *Consolatio* insgesamt tragenden und bestimmenden Philosopheme des Platonismus und des Neuplatonismus. Der spezifischen Bündelung und Amalgamierung griechisch-römischer Philosophie eignet wiederum eine Präsentationsform, die das Werk auch literarhistorisch in die antike Tradition stellt, näherhin in die Tradition des Protreptikos, in die der Konsolationsliteratur, insgesamt in die des Dialogs, zudem in engem Sinne in die des Prosimetrum¹. Philosophische Reflexion erfährt mithin eine in höchstem Maße literarische, ja poetische Vermittlung². Auch hierin ist

¹ Einen knappen, doch hinreichenden Überblick über die literarische und die philosophische Tradition gibt Joachim Gruber im Einleitungskapitel seines *Kommentar[s] zu Boethius De Consolatione Philosophiae*, Berlin/New York 1978 [= Texte und Kommentare 9], 16–45. Der Kommentar selbst verzeichnet in beeindruckender Präzision und Fülle die vielfältigen Vorlagen und Vorbilder, die zahlreichen Reminiscenzen und Traditionselemente. – Zur Quellenfrage (*Neuplatonismus, römische und christliche Autoren*) siehe weiterhin Pierre Courcelle: *La „Consolatio de Philosophiae“ dans la tradition littéraire – Antécédents et Postérité de Boèce*, Paris 1967, sowie Friedrich Klingner: *De Boethii Consolatione philosophiae*, Berlin 1921 [2. Aufl. 1966]. Speziell zur Rezeption platonischer und neuplatonischer Philosopheme siehe Matthias Baltes: *Gott, Welt, Mensch in der Consolatio Philosophiae des Boethius – Die Consolatio Philosophiae als ein Dokument platonischer und neuplatonischer Philosophie*, in: *Vigiliae Christianae* 34 (1980), 313–340.

² Die Verwieseneit von Dichtung auf Philosophie und vice versa wurde in der Forschung verschiedentlich erörtert – freilich mit stets dem gleichen Ergebnis: die Vorgabe des für die griechisch-römische Antike geltenden *utile et utile*-Theorems wird bestätigt. So bezeichnet Luigi Alfonsi (*Boezio Poeta*, in: *Antiquitas* 9 (1954), 4–13 [= *Boethius als Dichter*, in: *Boethius*, hg. von Manfred Fuhrmann und Joachim Gruber, Darmstadt 1984, 407–422]) die boethianische Dichtung als „neue philosophisch-moralische Dichtkunst“ (ebd. 408); Helga Scheible (*Die Gedichte in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, Heidelberg 1972) sieht in den Gedichten der *Consolatio Philosophiae* „Gedankenlyrik als Mittelglied zwischen Lehrdichtung und Lyrik, insofern hier philosophischer, also lehrhafter Inhalt in lyrischer Form zum Ausdruck“ (11) komme; Joachim Gruber [Anm. 1] erachtet „die literarische Form als ein[en] Versuch [...] eine möglichst große Anzahl von überlieferten Gattungen zu vereinigen“ (45); und Reinhold Gleiß (*Dichtung und Philosophie in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, in: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* N.F. 11 [1985], 225–

die *Consolatio* durchaus traditionell. Ihr Novum liegt allerdings darin, daß die literarische, die poetische Vermittlung die philosophische Reflexion erst plausibilisiert, sie erst einsichtig macht. Die Literarizität, die Poetizität der *Consolatio* ist somit kein Ornament, sie ist kein Akzidenz, vielmehr ist sie dem Werk, genauer: seinem Thema und seiner Intention, wesentlich. Das Thema des Werkes ist die Erfahrung radikaler Kontingenz³, seine Intention, eben diese Erfahrung, die in ihrer Radikalisierung eine moderne Erfahrung ist, zu annähern durch die Vorstellung und Verteidigung eines Ordo-Konzepts, wie es wohl am konsequentesten der Neuplatonismus in der Folge des Platonismus formuliert hat. Die Intention der *Consolatio* besteht also nicht primär darin, neuplatonische Philosopheme zu präsentieren, vielmehr darin, mittels neuplatonischer Philosopheme eine Erfahrung zu domestizieren, die über eine individuell-private Situation hinaus für eine allgemeine epochale Krise einsteht: die Erfahrung der Kontingenz. Deren Domestizierung gelingt nun im wesentlichen ästhetisch, nicht philosophisch, gelingt dadurch, daß die Philosophie ästhetisch wird, genauer: die ihr eigene Intelligibilität ästhetisch gewinnt. Die Folge dieses letztlich nur mehr ästhetischen Gelingens aber ist eine prekäre Instabilität, die die *Consolatio Philosophiae* als ein Werk des Übergangs ausweist: epochal von der Antike zur Neuzeit bzw. Moderne; philosophisch-erkenntnistheoretisch von der Vorstellung einer alles durchwaltenden Ordnung zur unabweislich werdenden Erfahrung einer alles bestimmenden Kontingenz; ästhetisch von der Funktionalität der Kunst zur deren Eigenwertigkeit.

Die dem Werk inhärente, von ihm selbst aber noch nicht *in toto* vollzogene Übergängigkeit hat nun in der Forschung ebensowenig Beachtung gefunden wie das diese Übergängigkeit bedingende Thema und dessen Intention erkannt worden sind – mit Folgen für Analyse und Interpretation. Neben einem beeindruckend eruditen Kommentar, der insbesondere die ebenso zahlreichen wie vielfältigen philosophischen und literarischen Quellen ver-

³ 238) wiederum resümiert zwar durchaus zutreffend, daß „Dichtung [...] die in vielen sprachlichen Formen sich entfaltende *ποίησις* der Philosophie“ (238) sei, analysiert aber ausschließlich „die in der Verwendung von Dichtertexten in Prosastrücken liegende implizite Beurteilung der Dichtung“ (228), um sodann zu dem erwartbaren Ergebnis zu kommen: „Die Daseinsberechtigung der Dichtung ist dann gegeben, wenn sie Philosophie ist; als solche – und nur als solche – vermag sie auch zu trösten.“ (235) Unberücksichtigt bleibt dabei das differente Dichtungsverständnis der neuplatonisch geprägten Spätantike.

⁴ Zu Diskussion und differenter Bestimmung von Kontingenz siehe bspw. den Band *Kontingenz*, hg. von Gerhart von Graevenitz und Odo Marquard, München 1998 [= Poetik und Hermeneutik 17]; darüber hinaus Hans Blumenberg: Art. „Kontingenz“, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* III, hg. von Kurt Galling, Tübingen 1959, Sp.1793f.; Jerold C. Frakes: *The Fate of Fortune in the Early Middle Ages – The Boethian Tradition*, Leiden/New York 1988.

zeichnet⁴, liegt eine Fülle von Studien vor, die immer nur einzelne Aspekte mehr oder minder isoliert beschreiben, ihre Aufmerksamkeit entweder auf philosophische⁵ oder aber ästhetisch-literarische⁶ Fragestellungen konzentrieren, zudem nur mehr einzelne Teile der *Consolatio* interpretieren, seien es einzelne Gedichte⁷, sei es eines der fünf Bücher⁸. Eine Untersuchung, die das Werk als Ganzes vorstelle, in der Stringenz seiner Komposition⁹, näherhin in der Interaktion von Kontingenz und Ordo, von Philosophie und Ästhetik, fehlt¹⁰. Gänzlich unbeachtet geblieben ist die Funktion der autobiographischen Überformung, näherhin die lebensweltliche Einbettung der ins Ästhetische transponierten Philosopheme, ist der das Werk fundierende und letztlich tragende Aspekt der philosophischen Lebenspraxis, die als *cura sui* ein identi-

⁴ Gruber [Anm.1]. Mit Recht betont Gruber mit Blick auf die „Quellenfrage“: „Einzelne Abschnitte der *Consolatio* lassen sich nicht auf bestimmte ‚Quellen‘ zurückführen. [...] nirgendwo läßt sich zeigen, daß gerade ein bestimmter Passus dieser Texte die genaue und einzige Quelle und Vorlage für einen Abschnitt der *Consolatio* darstellt. [...] Man sollte also [...] bei der Behandlung den *Consolatio* von ‚Traditionen‘ sprechen und womöglich den Begriff ‚Quelle‘ – abgesehen von den genannten Stellen – überhaupt ausschalten.“ (Ebd., 40).

⁵ Thomas Schumacher: *Hellung im Denken – Zur Sache der philosophischen Tröstung bei Boethius*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 40 (1993), 20–43; Paul-Bernard Lüttringhaus: *Gott, Freiheit und Notwendigkeit in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, in: *Studien zur mittelalterlichen Geistesgeschichte und ihren Quellen*, hg. von Albert Zimmermann, Berlin/New York 1982, 53–101.

⁶ Seth Lerer (*Boethius and Dialogue – Literary Method in „The Consolation of Philosophy“*, Princeton 1985) liest die *Consolatio Philosophiae* in produktions- und rezeptionsästhetischer Hinsicht; Thomas F. Curley (*The Consolation of Philosophy as a work of Literature*, in: *American Journal of Philology* 108 [1987], 343–367) fragt nach der Funktion der Menippeischen Satire für den philosophischen Diskurs; Gerard O'Daly (*The Poetry of Boethius*, London 1991) diskutiert unter anderem die Poeme der *Consolatio* vor dem Hintergrund des neoplatonischen, insbesondere des Proletischen Dichtungsverständnisses; Reinhold F. Glei („*In carere et vinculis?* – *Fiktion und Realität in der „Consolatio Philosophiae“ des Boethius*“, in: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* N.F. 22 [1998], 199–213) sucht mit Verweis auf die Notwendigkeit „interdisziplinären Denkens“ in einer „kumulativen Interpretation“ „historische, philosophische, theologische und literaturwissenschaftliche Aspekte“ zu berücksichtigen.

⁷ Insbesondere sind zu nennen Scheible: *Die Gedichte in der Consolatio Philosophiae* (Anm.2) sowie Werner Beierwaltes: *Trost im Begriff – Zu Boethius' Hymnus „O qui perpetua mundum ratione gubernas“*, in: ders., *Denken des Einen – Studien zur neoplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a. M. 1985, 319–336.

⁸ Karl Büchner: *Bemerkungen zum 3. Buch der Consolatio Philosophiae des Boethius*, in: ders., *Studien zur römischen Literatur* IV, Wiesbaden 1964, 122–133.

⁹ Die Einheit und Eigenständigkeit der *Consolatio Philosophiae* wurden durchaus festgestellt, so bspw. früh schon von Edward K. Rand: *On the Composition of Boethius' Consolatio Philosophiae*, in: *Harvard Studies in Classical Philology* 15 (1904), 1–28.

¹⁰ Die Feststellung Pierre Courcelles, die „Beschäftigung mit den Quellen der *Consolatio Philosophiae* des Boethius [habe] sich lange Zeit in einer Zergliederung erschöpft“, hat noch immer Geltung (P.C.: *Neuplatonismus in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, in: *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, hg. von Werner Beierwaltes, Darmstadt 1969, 73–108, hier: 73 [zuerst: *Le Néoplatonisme de la Consolation de Boèce*, in: P.C.: *Les Lettres Grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris 1948, 278–300]). Freilich vermag erst die Kenntnis der (möglichen) formalen wie argumentativen „Quellen“ eine Vorstellung zu vermitteln von der außerordentlichen Integrations- und Innovationskraft der *Consolatio*.

tätstiftendes Schreiben begründet, das in der Folge als autobiographisches Schreiben ganz unterschieden Variation und Transformation erfährt.

Die folgenden Bemerkungen verstehen sich als erste Skizze, als These, die zur Diskussion steht. Sie wollen den Weg weisen, nicht ihn schon gehen.

II.

Die *Consolatio Philosophiae* ist ein groß angelegter dialogischer Monolog, sie ist kein veritabler Dialog. Darin unterscheidet sie sich bspw. von den Platonischen oder Ciceronianischen Dialogen, und darin weist sie voraus auf Petrarcas *Secretum*¹¹. Das mit sich selbst über die Figur der Philosophia in Dialog tretende Ich ist ein einsames, reflektierendes und in der Reflexion um Einsicht ringendes Ich. Daß diese Einsicht vorderhand philosophisch gewonnen wird, der Gewinn der Reflexion eine philosophische Einsicht ist, begründet eben die Fiktion eines Dialogs mit Philosophia.

Der in fünf Bücher unterteilte Gang der Argumentation, zugleich die Entfaltung der Philosopheme – die in den Einzelheiten hier nachzuzeichnen weder der möglich noch nötig ist¹² – ist in Analogie zu einer medizinischen Therapie inszeniert: Hierin folgt Boethius der antiken Tradition, die die Hinwendung zur Philosophie als Mittel der Erkenntnis mit einem Heilprozeß in Parallele gesetzt hatte¹³. Dem entspricht, daß die Philosopheme mit rationalen Argumenten vorgetragen und dialogisch diskutiert werden, und das heißt: nicht mit Verweis auf Autoritäten.

Ausgangspunkt ist eine Situation: Ein elegisch klagendes Ich¹⁴ zieht die Bilanz seines Lebens, das im Bild der *Rota Fortunae*¹⁵ als Absturz von höchstem Glück ins höchstes Unglück vor Augen geführt wird: Verlust der Ehren und

¹¹ Francesco Petrarca: *De sereno conflictu animarum mearum*, in: ders., *Prose*, a cura di G. Martellotti et al., Milano/Napoli 1955, 21–215.

¹² Vgl. dazu die einläufige Darstellung durch Lüttringhaus: *Gott, Freiheit und Notwendigkeit* [Anm. 5].

¹³ Mit Blick auf Platon und Aristoteles grundlegend Fritz Wehrli: *Ethik und Medizin – Zur Vorgeschichte der aristotelischen Mesomelie*, in: *Museum Helveticum* 8 (1951), 36–62; ders.: *Der Arztvergleich bei Platon*, in: *Museum Helveticum* 8 (1951), 177–184.

¹⁴ Die Forschung zu Boethius erkennt in der insbesondere in den ersten beiden Büchern der *Consolatio Philosophiae* entfalteten Situation eine autobiographische Darstellung: sie benutzt sie gar als ‚Quelle‘ zur genaueren Kenntnis der Vita des Autors wie der historischen Umstände und politischen Gegebenheiten. Dem ist für das Große und Ganze nichts entgegenzuhalten. Doch mit Blick auf Thema und Intention der Schrift tritt das Individuelle hinter dem Allgemeinen zurück. Und das heißt: Wie konkret die Situation des ‚Eingekerkertseins‘ auch gewesen sein mag, sie ist – wie der Text zeigt – vor allem metaphorisch zu verstehen als das ‚Verbanntsein‘ der Seele von dem ihr angestammten Ort.

¹⁵ Es war Boethius, der erstmals in der *Consolatio Philosophiae* das im Mittelalter wie in der Frühen Neuzeit so wirkmächtige Bild des ‚Rades der Fortuna‘ gebrauchte. Siehe dazu – u.a. – Jerold C. Frakes: *The Fate of Fortune in the Early Middle Ages – The Boethian Tradition*, Leiden/New York 1988.

des Ansehens, der Freiheit und der Güter. Das Skandalon der Schicksalswende aber ist ihre Gratiuität¹⁶.

Nam cur tantas lubrica versat
Fortuna vices? premit insontes
debita sceleris noxia poena,
at perversi resident celso
mores solio sanctaque calcant
iniusta vice colla nocentes.
Latet obscuris condita virtus
clara tenebris iustusque tulit
crimen iniqui.

Recht und Unrecht sind verkehrt, Glück und Unglück folgen keiner Regel. Planlosigkeit ist das Gesetz des Schicksals, die Kontingenz der Welt¹⁷ die Erfahrung des Tugendhaften. Dieser Befund wird in der Folge nicht in Frage gestellt, vielmehr wird der Blick ungeleitet, die Perspektive verändert, werden die Werte umgewertet: Das, was der Mensch gemeinhin als Glücksgüter erachtet und erstrebt – so die prinzipale Einsicht, die Philosophia zu vermitteln sucht¹⁸ – sind in Wahrheit falsche Güter: der Besitz und die Ausübung

¹⁶ *Consolatio Philosophiae* I, V. 28–36. Zitiert ist hier und im folgenden nach der jüngst von Claudio Moreschini in der Bibliotheca Teubneniana besorgten Ausgabe: Boethius: *De Consolatione Philosophiae – Opuscula Theologica*, ed. Claudio Moreschini, Monachii/Lipsiae: Saur, MM. Für die Übersetzung ins Deutsche folge ich der im Insel Verlag erschienenen Ausgabe: Boethius: *Tröst der Philosophie*, zweisprachige Ausgabe, aus dem Lat. von Ernst Neitzke, mit einem Vorwort von Ernst Ludwig Grassmück, Frankfurt a. M. 1997. – Dt., 39. „Warum teilt das Geschick so veränderlich wohl/ seine Lose uns zu? Denn den Schuldlosen trifft/ schwere Strafe, die nur der Verrechtet gebührt./ Schlechte Sitte jedoch auf hochmütigem Thron/ hat die Herrschaft erlangt. Und der Ruchlosen Fuß/ sehr zuwider dem Recht, tritt der Edlen Genick./ In dem Dunkel der Nacht liegt die Tugend versteckt./ die man einst so gerühmt, und der Rechtliche trägt/ die Schande des Bösen.“

¹⁷ Es war Boethius – im Anschluß an Marius Victorinus –, der in den beiden Kommentaren zur Hermeneutik des Aristoteles (*De Interpretatione* 9) ἐνδεξασθαι mit ‚contingere‘ übersetzte. Knapp und treffend ist die Definition, die Hans Blumenberg im Artikel „Kontingenz“ [Anm. 3] gibt: „[Kontingenz] bringt die ontische Verfassung einer aus dem Nichts geschaffenen und zum Vergehen bestimmten, nur durch den göttlichen Willen im Sein gehaltenen Welt zum Ausdruck, die an der Idee des unbedingten und notwendigen Seienden gemessen wird.“ Auf die konkrete Erfahrung mundaner Kontingenz wird im dritten und vierten Buch der *Consolatio Philosophiae* ripostiert mit Reflexionen über das Verhältnis von Fatum und Providentia, Freiheit und Notwendigkeit, näherhin über die prinzipale Differenz von göttlicher und menschlicher Erkenntnisfähigkeit. Siehe dazu insbesondere Lüttringhaus: *Gott, Freiheit und Notwendigkeit* [Anm. 5]. Mit Blick auf weitere Werke des Boethius: Ernst Geggenschatz: *Die Gefährdung des Möglichen durch das Vorausversen Gottes in der Sicht des Boethius*, in: *Wiener Studien* 79 (1966), 517–530; ders.: *Zufall, Freiheit und Notwendigkeit – ein philosophiegeschichtlicher Exkurs im Kommentar des Boethius zur Aristotelischen Schrift „De Interpretatione“*, in: *Erbe, das nicht veraltet – Klassische Sprachen und Literaturen* XI, hg. von Ernst Geggenschatz u.a., München 1979, 5–61; Mario Minucci: *Boezio e l'futuro contingenti*, in: *Medioevo* 13 (1987), 1–50.

¹⁸ Im dritten Buch der *Consolatio Philosophiae*.

von Ämtern, Macht, Ruhm, Reichtum oder Lust, auch physische Schönheit. Es sind vergängliche Güter, partikular zudem, sind Fesseln, die ihn seiner Freiheit bencnmen, die vor allem in ihrer Unvollkommenheit ihm den Blick auf das Vollkommene verstellen. Das Vollkommene aber ist das wahre Gut, ist ineins die Glückseligkeit, die ihrerseits in Gott und durch Gott repräsentiert ist.¹⁹ Das wahre Glück des Menschen, die Glückseligkeit, *beatitudo*, besteht nun einzig im Erreichen und im Besitz des höchsten, vollkommenen Guten, besteht mithin darin, göttlich, ja selbst Gott zu werden. In der Rede der Philosophia²⁰.

Außerdem werde ich dir nun [...] gleich den Mathematikern, die den Beweisen für ihre Lehrsätze noch etwas folgen zu lassen pflegen, was sie selber Porismata nennen, auch meinerseits gleichsam ein Corollarium geben. Da ja die Menschen durch Erlangung der Glückseligkeit glücklich werden, die Glückseligkeit aber auch die Gottheit ist, so werden sie augenscheinlich durch Erlangung der Gottheit glücklich; aber wie sie durch Erlangung der Gerechtigkeit gerecht, der Weisheit weise werden, so werden sie notwendigerweise aus dem gleichen Grunde zu Göttern, wenn sie die Gottheit erlangt haben. Also jeder Glückselige ist ein Gott. Von Natur aus ist es gewiß ein einziger; doch nichts hindert daran, daß möglichst viele seiner teilhaftig werden.

Gott, das Gute und die Glückseligkeit sind nur dem Namen nach verschieden, in der Sache sind sie identisch: das eine steht für das andere²¹. Der

¹⁹ *Consolatio Philosophiae* III, 10,10 (32-36): „Quare ne in infimum ratio prodeat, confitendum est summum deum summum perfectique boni esse plenissimum; sed perfectum bonum verum esse beatitudinem constituimus: verum igitur beatitudinem in summo deo sitam esse necesse est.“ (Dt., 161: „Daher muß, damit die Beweisführung sich nicht ins Unermeßliche ausdehne, zugestanden werden, daß der höchste Gott vom höchsten und vollkommenen Guten völlig erfüllt ist. Nun ist aber, wie wir festgestellt haben, das vollkommene Gute die wahre Glückseligkeit; also muß die wahre Glückseligkeit dem höchsten Gott notwendig innewohnen.“)

Die Gleichsetzung des höchsten, vollkommenen Guten, des – ursprünglich stoisch konzipierten – *summum bonum*, mit Gott ist nicht neuplatonisch-plotinisch, vielmehr christlich begründet, ist näherhin Folge des christlichen Kreatonismus. Vgl. dazu Lüttringhaus: *Gott, Freiheit und Notwendigkeit* [Ann. 5], 69: „Der Gottesbegriff des christlichen Neuplatonismus, welcher den Gottesbegriff der gesamten Tradition wesentlich bestimmt, ist zwar philosophisch konzipiert, aber theologisch motiviert.“

²⁰ Dt., 165. – *Consolatio Philosophiae* III, 10,22-25 (77-86): „22. – Super haec, inquit, igitur, veluti geometrae solent demonstratis propositis aliquid inferre, quae porismata ipsi vocant, ita ego quoque tibi veluti corollarium dabo. 23. Nam quoniam beatitudinis adeptio fiunt homines beati, beatitudo vero ipsa divinitas, divinitas adeptioe beatorum fieri manifestum est. 24. Sed ut iustitiae adeptioe iusti, sapientiae sapientes fiunt, ita divinitatem adeptos deos fieri simili ratione necesse est. 25. Ornis igitur beatus deus. Sed natura quidem unus; participatione vero nihil prohibet esse quam plurimos.“

²¹ *Consolatio Philosophiae* III, 10,42: „Ex quo liquido apparet ipsius boni et beatitudinis unam atque eandem esse substantiam. [...] 43. – Sed deum verumque beatitudinem unum atque idem esse monstravimus. [...] Securo igitur concludere licet de quoque in ipso bono nec usquam alio sitam esse substantiam.“ – Dt., 169f.: „Daraus ergibt sich klar, daß das Gute selbst und die Glückseligkeit ganz gleichen Wesens sind. [...] Wir haben aber gezeigt, daß Gott und die wahre Glückseligkeit ein und dasselbe sind. [...] Es darf also getrost gefolgert werden, daß auch das Wesen Gottes im Guten selbst liege und nirgends sonst.“

Mensch, der die Glückseligkeit erstrebt, sucht ineins damit göttlich zu werden, zugleich am *summum bonum* zu partizipieren. Das höchste Gut ist demnach gekennzeichnet durch Ununterschiedenheit der ‚Güter‘: sie bilden eine Einheit, sind eins²². Eins-Sein ist die Bedingung ihres Seins überhaupt²³. Das Streben nach dem Einen, dem *inim*, ist somit auch ein Streben nach dem absoluten Sein, das ein zeitfreies, ein ewiges Sein ist – wie im fünften Buch ergänzt wird: „Ewigkeit aber ist der zugleich gänzliche und vollendete Besitz unbegrenzten Lebens“ – „aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio“ –, wohingegen „das, was in der Zeit lebt, in der Gegenwart aus der Vergangenheit in die Zukunft fortschreitet“²⁴. Damit wird aus der Perspektive der Zeit bzw. der Zeitfreiheit, der Ewigkeit noch einmal deutlich, daß dem Eins-Sein eine Selbsterhaltungstendenz inhäriert, die ihrerseits auch Grund des Gut-Seins und damit auch des Glücklich-Seins ist: *bonum, divinum, beatum* und *aeternum* sind Seinsmodi des *inim*, letzteres impliziert erstere, als *totum* sind sie ununterscheidbar. Das Streben nach dem Einen ist daher auch eine Form der Sorge um sich im Sinne der *ἐπιμέλεια αὐτοῦ*²⁵.

Dies sind in aller Kürze die wichtigsten Philosopheme des dialogisch inszenierten Monologs, der in seiner Struktur – in der Regel eher knappe, fragende und bestätigende Dialogpartien des zu tröstenden und aufzumunternden Ich im Wechsel mit eher längeren, darstellenden und erklärenden Dialogpartien der Figur der Philosophia, zudem im maieutisch-protreptischen Habitus – deutlich in Anlehnung an Platons Dialoge gestaltet ist. Die formale Eigenheit, ja Eigentümlichkeit der *Consolatio* beruht nun darin, daß die Dialogpartien von Gedichten unterbrochen werden, genauer: daß regelmäßig eine zumeist argumentativ herausragende Dialogpartie in die Form eines Gedichtes überführt, auch poetisch weitergeführt oder zum Abschluß gebracht

²² *Consolatio Philosophiae* III, 11,7: „Quae igitur cum discrepant minime bona sunt, cum vero unum esse coepertit bona sunt, nonne haec, ut bona sint, unitatis fieri adeptioe configit? [...] 8. – Sed omne quod bonum est, boni participatione bonum esse concedis, an minime? [...] 9. – Oportet igitur idem esse unum atque bonum simili ratione concedas; eadem namque substantia est eorum quorum naturaliter non est diversus effectus.“ – Dt., 173: „Denjenigen Dingen also, die ganz und gar keine Güter sind, wenn sie untereinander verschieden sind, die aber zu Gütern werden, wenn sie begnügen, ein und dasselbe zu sein, denen wird doch wohl durch Erhaltung der Einheit zuteil, daß sie Güter sind? [...] Gibst du aber zu, daß alles, was gut ist, durch Teilhabe an dem Guten gut ist, oder nicht? [...] Somit mußt du aus gleichem Grunde zugeben, daß die Einheit und das Gute ebendasselbe sind; denn die Dinge, deren Wirkung von Natur aus nicht unterschiedlich ist, die sind gleichen Wesens.“

²³ *Consolatio Philosophiae* III, 11,13: „[...] subsistere unumquodque dum unum est, cum vero unum esse desinit, interire.“ – Dt., 175: „[...] daß alles, was ist, so lange beharrt und bestehen bleibt, wie es eines ist, daß es aber schwindet und vergeht, sobald es aufhört, eines zu sein.“

²⁴ *Consolatio Philosophiae* V, 6,4-5. – Dt., 311.

²⁵ Siehe dazu Platon, *Alkibiades I*. Näheres siehe unten Anm. 29 sowie die ‚Vorbemerkung‘ zu diesem Band.

wird – dergestalt, daß die Gedichte selbst Teil der Dialogpartien sind. Auch enden die ersten vier der insgesamt fünf Bücher mit einem Gedicht²⁶. Die übliche Feststellung, daß es sich hier um ein Prosimetrum handelt, das seine Vorbilder – unter anderem – in der Menippeischen Satire und insbesondere in *De raptis Philologiae et Mercurii* des Martianus Capella habe, bleibt äußerlich und ist daher von geringem Belang. Der ergänzende Hinweis, daß die Versifizierung in didaktischer Absicht geschehe, verkennt die besondere Intention der Transposition des prosaisch-philosophischen Diskurses in die poetische Form, die zudem in einer stupenden Vielfalt an Metren variiert ist. Sie verkennt, daß die philosophische Reflexion in eine Ausdrucksform gebracht ist, die die Philosopheme nicht allein in der Logik der Argumente zu plausibilisieren sucht, vielmehr eine *adaequatio rei*, eine $\epsilon\nu\omega\sigma\upsilon\varsigma$ der Sprache mit der Sache intendiert: das Eine selbst fordert die ihm eigene Darstellung heraus, die dem philosophischen Argument an Evidenz überlegen sein muß und die nur mehr eine poetische sein kann.

III.

Es ist die Paradoxie des neuplatonischen Konzepts des Einen, daß es sich jeglicher Benennung entzieht und dennoch des Ausdrucks bedarf. Das Eine ist seinem Wesen nach nicht benennbar, ist ein *indicibile*, insofern es jenseits der Sprache seinen Ort hat²⁷. Allein das sich selbst denkende Denken vermag – im Rückgang aus der Vielfalt des Seienden auf sich selbst – das „Eine in uns“ zu erfahren. Somit wird das „Denken des Einen“ zu einem „Vorgriff“ auf das Eine, das seinerseits im Denken reflexiv wird, zugleich zum Grund der „Glichtheit“ des Denkens, der *illustratio animae*, der *claritas*. Sich „aus dem lichten Grund des Denkens aber dem Ur-Grund selbst zuzuwenden“²⁸, ist der Akt des Philosophierens, der das Wesen – die $\omega\upsilon\sigma\tau\alpha$ – des Menschen vollzieht: durchaus im Verständnis Platons, doch neuplatonisch gewendet, ist es die „Sorge um sich selbst“ im Sinne der $\epsilon\pi\mu\epsilon\lambda\epsilon\iota\alpha$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\upsilon$ ²⁹.

²⁶ Daß das fünfte Buch auch mit Blick auf das dialogisch erörterte Thema eher abrupt endet, könnte ein weiteres Argument für die editionskritische Vermutung sein, die *Consolatio* sei nicht ganz zum Abschluß gekommen. Vgl. dazu Hermann Tränkle: *Ist die „Philosophiae Consolatio“ des Boethius zum vorgesehenern Abschluß gelangt?*, in: *Vigiliae Christianae* 31 (1977), 148–154.

²⁷ Siehe bspw. Helmut Seng: *Reden vom Unbegreifbaren: Die Hymnen des Synesios von Kyrene*, in: *Interpretation of Texts Sacred and Secular*, ed. by Pierre Bühler and Tibor Fabiny, Zürich 1999, 238–253.

²⁸ Werner Beierwaltes: *Philosophische Marginalien zu Proklos-Texten*, in: *Philosophische Rundschau* 10 (1962), 49–90, hier: 57. Beierwaltes referiert in seinem „Besprechungsaufsatz“ u. a. Proklos-Texte, näherhin neue kommentierte Editionen der Proklos-Kommentare zu den platonischen Dialogen des *Parmenides* und des *Alkibiades I*.

²⁹ Siehe dazu Platon, *Alkibiades I*, insbesondere 127d5 – 134b5. Sokrates bestimmt im Dialog mit Alkibiades die „Sorge um sich selbst“ ($\epsilon\pi\mu\epsilon\lambda\epsilon\iota\alpha$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\upsilon$), auch $\epsilon\pi\mu\epsilon\lambda\epsilon\iota\alpha$ $\epsilon\upsilon\tau\epsilon\upsilon\tau\omicron\upsilon$) qua Sorge für die

Dem „Denken des Einen“ scheint mithin die Sprache, gar die Dichtung abträglich, ja ein Hindernis. Und dennoch hat die neuplatonische Philosophie ein ausgeprägtes Interesse an der Dichtung. Davon zeugt die weit verbreitete Übung der Allegorese³⁰. Ziel der allegorischen, näherhin dihairetischen³¹ Exegese insbesondere der Homerischen Epen und der Platonischen Mythen ist es, den ‚verborgenen‘ Sinn hinter dem ‚erscheinenden‘ zu entdecken, zugleich im poetischen Text die Wahrheit des transzendenten Seins offenzulegen. Damit ist Dichtung, verstanden als ‚Allegorie‘³², einerseits in den Dienst der Philosophie gestellt, insofern der Literalsinn auf seine intelligiblen Voraussetzungen und Ursachen zurückgeführt wird: die poetische, die Wirklichkeit nur mehr mittelbar darstellende Sprache wird dem philosophischen, die Wirklichkeit unmittelbar erfassenden Gedanken ‚unterstellt‘. Doch andererseits – und damit unverbrüchlich verbunden – erfährt Dichtung eine Nobilitierung, insofern sie nicht (mehr) ausschließlich erachtet wird als Mimesis im Sinne einer ‚Nachahmung des Erscheinenden, wie es erscheint‘, vielmehr als Mimesis im Sinne einer ‚Nachahmung des Seienden, wie es sich verhält‘³³.

Seele (insofern der Mensch Seele ist), die sich in der Findung des Selbst selbst als Erkennntnis seiner selbst verwickelt; die Erkenntnis seiner selbst vollzieht sich im Philosophieren, das wiederum auf die ‚Kunst der Gesprächsführung‘, die $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta\eta$ $\delta\iota\alpha\lambda\epsilon\kappa\tau\iota\kappa\eta$, verwiesen ist. Gerade im Blick auf die $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta\eta$ $\delta\iota\alpha\lambda\epsilon\kappa\tau\iota\kappa\eta$ unterscheidet sich aber in bezeichnender Weise Platons *Alkibiades I* von der spätantiken *Consolatio Philosophiae*. Boethius hat zwar ganz im platonischen Sinne einen Dialog zwischen Ich und Philosophia inszeniert, doch ist dieser in Wahrheit nur mehr ein Selbstgespräch, nicht ein Gespräch mit dem anderen. Die Sorge um sich realisiert sich als Ethopoietik durchaus im Fontanulischen Sinne und ist nurmehr Ausdruck eines auf sich selbst verwiesenen Ich.

³⁰ Vgl. dazu insbesondere Wolfgang Bernard: *Spätantike Dichtungstheorien – Untersuchungen zu Proklos, Herakleitos und Plotin*, Stuttgart 1990 [= Beiträge zur Altertumskunde 3]. Bernard unterscheidet die neuplatonisch-dihairetische Allegorese von der substitutiven Allegorese der Stoiker, betont aber zugleich, daß der Unterschied zwischen dihairetischer und substitutiver Allegorese weniger als ein historischer bzw. inhaltlicher, denn als ein methodischer zu fassen sei (ebd., 59–69 u.ö.), mithin die eindeutige Zuordnung ‚platonisch-neuplatonisch‘ bzw. ‚stoisch‘ historisch irreführend sei. – Mit den exegetischen Schriften des Iamblich, Proklos, Olympiodor und Hiermeias befaßt sich James A. Coulter: *The Literary Microcosm – Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*, Leiden 1976.

³¹ Bernard: *Spätantike Dichtungstheorien* [Anm. 30] bestimmt die methodische Differenz zwischen substitutiver und dihairetischer Allegorese wie folgt (276): „Bei der allegorischen Interpretation stellt sich der Unterschied so dar, daß die substitutive Allegorese die Personalität der Figuren durch Abstrakta [...] ersetzt, während die dihairetische Allegorese die Personalität der Figuren bewahrt und die Folge der vom Dichter gebotenen Vorstellungen bestimmten intelligiblen Sachverhalten zuordnet [...]. Diese Ableitung des Vorgestellten aus dem Intelligiblen geschieht gemäß der platonischen Dialektik.“

³² Zurecht bemerkt Bernard: *Spätantike Dichtungstheorien* [Anm. 30], daß der Begriff der ‚Allegorie‘ irreführend ist, insofern unter ihm nicht eine ‚Anders-Rede‘ zu verstehen ist, vielmehr auf einen ‚objektiv erkennbaren systematischen Zusammenhang[s] per analogiam zwischen dem einzelnen ‚Wahrnehm- und Vorstellbaren und seinen intelligiblen Vorbildern‘ (ebd., 278f.) verweise, mithin einen „Zusammenhang zwischen Zeichen und Bezeichnetem“ (279) unterstelle. Mithin liegt die Leistung der ‚Allegorie‘ nicht darin, daß sie etwas anders sagt, vielmehr darin, daß sie es anders zeigt.

³³ *Politica* 598b3–4.

Platon wird somit gegen Platon gewendet bzw. gegen Platon verteidigt: Platons Verdikt, Dichtung sei nur mehr eine wiederholende oder gar entstellende Wiedergabe von scheinhafter Wirklichkeit bar jeglicher Erkenntnisfunktion³⁴, wird implizite widerlegt durch seine eigenen, wenngleich eher beiläufigen Äußerungen zur Dichtung als Teilhabe am Sein³⁵. Es war Plotin, der durchaus in Rücksicht auf die basalen Platonischen Philosopheme³⁶ die produktionsästhetische Kategorie der Mimesis aufwertete: Kunst ist nicht Nachahmung der „äußeren“ Natur, vielmehr bringt sie deren intelligible Struktur (logoi) zur Darstellung³⁷.

Paradigma für das neuplatonische – und für das Mittelalter wie für die Neuzeit so folgenreiche³⁸ – Verständnis von Dichtung ist die Dichtungstheorie des Proklos. Insbesondere in seinem Kommentar zur *Politika* formuliert Proklos eine Apologie der Dichtung, die zugleich eine Verteidigung des Dichters Homer gegen Platon und eine Verteidigung des Philosophen Platon gegen den Vorwurf einer prinzipiellen Mißachtung der Dichtung ist. In dieser Absicht teilt Proklos in der sechsten Dissertation seines *Politika*-Kommentars³⁹ Dichtung in drei Arten oder Erscheinungsweisen ein, wobei diese nach ihrer „jeweiligen Nähe zum Ziel metaphysischen Denkens und Erfahrens“⁴⁰ bewertet werden. Kriterium, die drei Dichtungsweisen zu unterscheiden, ist die jeweilige Erkenntnishaltung⁴¹ des Dichters, ist – genauer – die Frage nach dem Erkenntnisvermögen, das der Dichter bei der Schöpfung seines Werkes

³⁴ *Politika* 601b11-12 et passim.

³⁵ So in *Phaidros*, *Ion* und *Symposion*. – Zur notwendigen Differenzierung von Platons Dichtungskonzept siehe Stefan Büttner: *Die Literaturtheorie bei Platon und ihre anthropologische Begründung*, Tübingen/Basel 2000.

³⁶ Und das unterscheidet das Plotinische Mimesis-Verständnis vom Aristotelischen.

³⁷ Plotin, *Ennead.* V 8, 1, 35-38.

³⁸ Vgl. dazu Ernst Cassirer: *Eidos und Eidolon – Das Problem des Schönen und der Kunst in Platons Dialogen*, Leipzig/Berlin 1924 [= Vorträge der Bibliothek Warburg II] sowie Erwin Panofsky: *Idea – Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie*, Berlin 1985 [zuerst Hamburg 1924].

³⁹ Proclus Diadochus: *In Platonis Rem Publicam Commentarii* I-II, ed. Guilelmus Kroll, Leipzig 1899-1901 [Repr. Hakkert, Amsterdam 1965], I 177,5-192,3. (Alle Ziffern verweisen auf die Paginierung bei Kroll.) – Vgl. dazu auch die Übersetzung und Kommentierung von Festugière: Proclus: *Commentaire sur la République* I-III, trad. et notes par A. J. Festugière, Paris 1970.

⁴⁰ Siehe dazu die Studie von Anne D. R. Sheppard: *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the Republic*, Göttingen 1980 und die weiterführenden Besprechungen von Werner Beierwaltes: *Suche und Denken' des Eines als Prinzip der Literatur*, in: ders., *Denken des Eines – Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a. M. 1985, 296-318, sowie die Sammelrezension von Publikationen zum Neuplatonismus in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 67 (1985), 185-211. – Siehe auch Bernard: *Spätantike Dichtungstheorien* [Ann. 30], 35-50. – Zitat nach Beierwaltes: *Suche und Denken' des Eines*, 302.

⁴¹ Der entsprechende Abschnitt (In Remp. I, 177, 4-6) ist betitelt: „Die drei Erkenntnishaltungen der Seele und wie man beweisen kann, daß die Dichtung gemäß dieser drei Erkenntnishaltungen in uns dreigeteilt ist.“ (Ich übernehme die Übersetzung von Bernard: *Spätantike Dichtungstheorien* [Ann. 30], 35, der in Differenz zu Festugière und auch in Differenz zu Beierwaltes $\xi\tau\iota\varsigma$ $\psi\upsilon\chi\eta\varsigma$ treffend mit „Erkenntnishaltung“ übersetzt.)

vorrangig betätigt hat⁴², zugleich der jeweiligen „Lebensform der Seele“⁴³, die sich poetisch verwirklicht. So entspricht der „besten und vollkommensten Lebensform“, die sich aus der intensivsten Vereinigung mit dem göttlichen Ursprung bestimmt und in der die Seele ihre eigene noetische Fähigkeit noch überschreitet⁴⁴, die *inspirierte-entheastische*, im En-Thusiasmus geschaffene Dichtung. Diese „eröffnet durchaus die, verborgene Wahrheit“ [...] des göttlichen Ursprungsbereichs durch eine vielfältige symbolische Vermittlung; sie ist Darstellung des an sich Udarstellbaren. Entheastische Dichtung erwirkt daher im Hörenden in analoger Weise das, was sich im Telos philosophischen Denkens verwirklichen soll: $\acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha\mu\upsilon\varsigma$ („Erleuchtung“) und $\acute{\epsilon}\kappa\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ („Ekstase“)⁴⁵. Dem noetischen, ideenbestimmten und argumentativ-diskursiven Denken⁴⁶ der zweiten Lebensform der Seele entspricht die – wie Beierwaltes zurecht vorschlägt⁴⁷ – *episternische* Form von Dichtung. Gänzlich unmimetisch vermittelt sie „direkt Verstehbares, durch Begründung Begreifbares“, im ganzen ein Wissen, „welches das moralische Handeln bestimmen soll“⁴⁸. Den niederen, rein sinnlichen Vermögen der Seele, der Wahrnehmung und der Vorstellung ($\phi\alpha\upsilon\tau\alpha\sigma\iota\alpha$ und $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$), entspricht die reine *Mimesis*, die nur mehr die äußere trügerische Erscheinung des Einzelnen nachzubilden bestrebt ist. Als „eine Art Schattenmalerei des Seienden“ ($\sigma\tau\alpha\sigma\gamma\alpha\phi\alpha\iota\alpha$ $\tau\upsilon\varsigma$ $\sigma\upsilon\sigma\alpha$ $\tau\omega\upsilon\upsilon$ $\delta\upsilon\tau\omega\upsilon\upsilon$) vermittelt sie „keine genaue Erkenntnis“ ($\sigma\upsilon$ $\gamma\acute{\nu}\omega\sigma\iota\varsigma$ $\acute{\alpha}\kappa\tau\iota\beta\eta\varsigma$), zielt im Gegenteil psychagogisch auf den Affektbereich ($\tau\acute{\omicron}$ $\pi\alpha\theta\eta\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$), der nur mehr auf Lust und Unlust reagiert.⁴⁹ Dieses Verständnis von Mimesis folgt dem restriktiven Begriff von Dichtung, wie ihn Platon im 10. Buch der *Politika* bestimmt. Daß Proklos in Übernahme der platonischen Differenzierung von Mimesis im *Sophistes*⁵⁰ in diesem Bereich zudem eine *eikasische* von einer *phantastischen* Dichtung unterscheidet⁵¹, sei hier der Vollständigkeit halber erwähnt – für unsere nachfolgenden Bemerkungen ist dies ohne Belang.

Von Belang ist hingegen folgende – hier vorläufig nur in ihrer Allgemeinheit zu formulierende – Feststellung: Der Neuplatonismus hat in seiner philosophisch-,mystischen‘ Auslegung poetischer Texte Philosophie und Dichtung

⁴² Bernard: *Spätantike Dichtungstheorien* [Ann. 30], 35. Mit Recht stellt Bernard mit Verweis auf Beierwaltes fest, daß die o.g. Unterscheidung nicht nach „Inhalt“ der Dichtung oder gemäß ihrer Wirkung getroffen ist – wie Sheppard: *Studies* [Ann. 40] meint.

⁴³ In Remp. I, 177, 14f: $\tau\epsilon\upsilon\tau\tau\alpha\varsigma$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\psi\upsilon\chi\eta\iota$ $\acute{\epsilon}\nu\tau\alpha$ $\phi\alpha\upsilon\tau\epsilon\upsilon$ $\acute{\omega}\varsigma$ $\tau\acute{\omicron}$ $\delta\acute{\iota}\omicron\upsilon$ $\epsilon\iota\alpha\tau\epsilon\upsilon$ $\zeta\omega\acute{\alpha}\varsigma$.

⁴⁴ In Remp. I, 177, 17-19.

⁴⁵ Beierwaltes: *Suche und Denken' des Eines* [Ann. 40], 303.

⁴⁶ In Remp. I, 177, 24-178, 2.

⁴⁷ Sheppard: *Studies* [Ann. 40] gebrauchten Terminus „didaktisch“.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ In Remp. I, 179, 16-29.

⁵⁰ Siehe auch dazu Beierwaltes: *Suche und Denken' des Eines* [Ann. 40], 304.

⁵¹ In Remp. I, 179, 29-32.

in intensivste Nähe gebracht. In seinen Platon-Kommentaren, insbesondere in der sechsten Dissertatio zu Platons *Politeia*, sucht Proklos, Dichtung ‚philosophabel‘, philosophiefähig zu machen. Nicht anders stellt er auch seine *Hymnen* in den Dienst der philosophischen Spekulation. Mit Beierwaltes ist durchaus zu betonen, daß „auch als eine Form ‚entheastischer‘ Dichtung [...] die Hymnen *nicht unmittelbar* in den Einen göttlichen Grund mythischer ‚Ausprägungen‘ führen; vielmehr setzen sie „die Anstrengung des philosophischen Begriffs in bestimmter Weise voraus und konvergieren dichterisch mit ihm“⁵². Und das heißt: Die Hymnen des Proklos haben – wie auch die des Synesios – allererst eine noetische Qualität; sie sind nicht ursprünglich ‚entheastisch‘ im Sinne der dichtungstheoretischen Differenzierung, wie sie Proklos selbst in der sechsten Dissertatio seines *Politeia*-Kommentars vornimmt. Und doch gewinnen die philosophischen Reflexionen und Argumente in der hymnischen Elocutio eine Emphase, deren Ziel die die Intelligenz übersteigende Erleuchtung, die Ekstasis ist.

IV.

Ekstasis ist das Telos, das auch die poetische Gestaltung metaphysischer Spekulation in der *Consolatio Philosophiae* des Boethius verfolgt. Deren Besonderheit besteht nun darin, daß der philosophische und der poetische Diskurs nicht – wie im Falle des Proklos – nach Textcorpora geschieden sind, vielmehr die philosophische Reflexion unmittelbar in die poetische Sprache überführt wird. Um ein Beispiel am Beginn des vierten Buches der *Consolatio* zu zitieren⁵³:

⁵² Beierwaltes: *Suche und Denken‘ des Einen* [Ann. 40], 310.

⁵³ *Consolatio Philosophiae* IV, 1,9 - 2,1. - Dt., 199-201: „Und da du ja die Erscheinungsform der wahren Glückseligkeit, wie ich sie vor einer Weile zeigte, geschaut hast und auch erkannt hast, wo sie zu finden sei, so werde ich, nachdem wir alles das durchlaufen haben, was vorauszuschicken ich für notwendig erachte, dir den Weg weisen, der dich heimbringen mag. Auch werde ich Flügel an deinen Geist heften, mit denen er sich zur Höhe emporheben kann; auf daß du, wenn seine Verwirrung behoben ist, unter meiner Führung, auf meinem Wege, ja mit meinen Schwingen wohlbehalten zur Heimat zurückkehren mögest.“

Denn es sind eilende Flügel mir zugeteilt; die streiten auf zum Himmelspol; hat der bewegliche Geist sie sich angelegt; so achte er der Erde nicht; dringt in des Luftraums unendliche Weite ein; und steht die Wolken hinter sich; Dann übersteigt er den Wirbel des Feuerreichs; der von des Himmels Drehung glüht; bis er emporschwebt zum Sitze der Sternenwelt; und auf der Bahn des Phöbus geht; oder dem Laufe des eiskalten Greises folgt; Vassal des schimmernden Gestirns; und wo auch immer die funkelnde Nacht erglänzt; umkreist er ihre Sternbahn; Wenn es dann aber genug der Gesichte ist; verläßt er den enifernten Pol; und von dem flüchtigen Äther dahingeführt; erfreut er sich des heiligen Lichts; Dort trägt das Zepher der Herr aller Könige; und hält den Weltraum fest am Zaum; lenkt den beflügelten Umlauf mit Festigkeit; so wie er alles glanzvoll führt; Wenn dich dein Weg einmal höher zurückleitet; (noch folgst du ihm gedankenlos); ruft du: ‚Ich weiß es wohl, dies ist mein Vaterland! Ich kam von

8. Et quoniam verae formam beatitudinis me dudum monstrante vidisti, quo etiam sita sit agnovisti, decursis omnibus quae praemittere necessarium puto, vnam tibi quae te domum revehat ostendam. 9. Pennas etiam tuae menti quibus se in altum tollere possit adfigam, ut perturbatione depulsa sospes in patriam meo ductu, mea semita, meis etiam vehiculis revertaris:

Sunt etenim pennae volucres mihi
 quae celsa consendant poli;
 quas sibi cum velox mens induit
 terras perosa despicit,
 aeris immensi superat globum
 nubesque postergum videt
 quique agili motu calet aetheris
 transcendit ignis verticem,
 donec in astriferas surgat domos
 Phoeboque coniugat vias
 aut comitetur iter gelidi senis
 miles coruscus sidens
 vel quocumque micans nox pingitur
 recurat astri circulum
 atque ubi iam exhausti fuerit saeis
 polum relinquat extimum
 dorsaque velocis premat aetheris
 compos verendi luminis.
 Hic regum sceptrum dominus tenet
 orbisque habenas temperat
 et volucrum currum stabilis regit
 rerum coruscus arbiter.
 Huc te si reducem referat via
 quam nunc requiris immemor,
 „haec“, dices, „memini, patria est mihi,
 hinc ortus, hic sistam gradum“.
 Quodsi terrarum placeat tibi
 noctern relictam visere,
 quos miseri torvos populi timent
 cernes tyrannos exsules.

2,1. Tum ego: Papae, inquam, ut magna promittis! nec dubito quin possis efficere, tu modo quem excitaveris ne morens.

Der Hymnus⁵⁴ verheißt die Rückkehr der Seele zu ihrem ursprünglichen, wahren Ort als Reise durch die Regionen des Himmels.⁵⁵ Er antwortet auf

hier und bleibe hier. Wenn aber noch dich gelüstet, zurückschaun! zur Erdennacht, der du entflohn! wirst du die grimmen, von allen gefürchteten/ Tyrannen ohne Heimstatt sehn.

Sieh an, sagte ich darauf, was für große Dinge versprichtst du da! Und ich zweifle nicht daran, daß du es halten kannst; aber laß mich nicht warten, nachdem du mich neugierig gemacht hast.“

⁵⁴ Das Versmaß ist der akatalektische daktylische Tetrameter, verbunden mit iambischem Dimeter.

die Zweifel an der göttlichen Gerechtigkeit auf Erden und weist den Weg zum Licht, zur Wahrheit und zur Glückseligkeit. Dem Zweifler verspricht Philoſophia, „Flügel an [ſeinen Geiſt [zu] heften“, ja mehr noch: ihn mit ihren eigenen „Schwingen“ in die „Heimat“ zu geleiten. Der Höhepunkt iſt die Lichtſchau, in der der Schauende ſelbſt Licht wird, mithin die höchſte Stufe der Erkenntnis erreicht. Das philoſophiſche Poſtulat gewinnt Anſchaulichkeit erſt in den ‚Bildern‘ des Hymnus, der zugleich ein Mythos iſt. Mehr als ein Analogon der Philoſophie intendiert die Poesie, das nur mehr Intelligible, das rein argumentativ nicht Vermittelbare, letztlich nicht Sagbare ins myſtiſch-myſtiſche Wort, ins ‚Symbol‘ zu bringen: die epiſtemiſche Dichtung iſt in eine entheaſtiſche transformiert.⁵⁶

Gegen dieſe Lektüre bliebe noch der mögliche Einwand zu entkräften, daß es ja die Figur der Philoſophia iſt, die – mit drei Ausnahmen – die lyriſchen Texte konzipiert und ſpricht, daß letztlich alſo auch die lyriſchen Texte im Dienſt der Philoſophie ſtünden.⁵⁷ Dies um ſo mehr, als Philoſophia bei ihrem Erſcheinen die ‚Musen der Dichtkunſt‘, die *poetiae Musae*, jene treuen Geſellſchafterinnen des in elegiſchen Diſticha das Schickſal anklagenden Ich, wenig freundlich als ‚Theaterhuren‘, als *scenicae meretriculae*, tituliert und unwirſch folgende Worte an ſie richtet:⁵⁸

Wer hat dieſen Huren vom Theater den Zutritt zu dieſem Kranken geſtattet, die ſeine Schmerzen nicht nur mit keinerlei Heilmitteln lindern, ſondern durch ihr süßes Gift obendrein vermehren wollen? Sie ſind es nämlich, die durch das unfruchtbare Geſtrüpp

⁵⁵ Zur Tradition des Motivs des Seelenauſtiegs, zugleich zu den möglichen Vorbildern des Boethius ſiehe Scheible: *Die Gedichte in der Consolatio Philosophiae* [Ann. 2], 126-133. Zu Recht lieſt Scheible das Metrum IV.1 als „Eptome des platonischen Phaidros“ (ebd., 133).

⁵⁶ Nach Proklos, in Kemp. I, 198, 13-18 u.ö. iſt der Repräſentationsmodus der entheaſtiſchen Dichtung der ‚Symbolismus‘, der ſich der ‚Symbole‘, der *σύμβολα* resp. der *συνήματα*, bedient; der Repräſentationsmodus der epiſtemiſchen Dichtung iſt die *ὑπόλοιπα*, die ‚Bilder‘, *εἰκόνες*, gebraucht; der Repräſentationsmodus der mimesiſchen Dichtung iſt die *μίμησις*, die ſich der ‚Trugbilder‘, der *εἰδώλα*, bedient. Vgl. dazu auch Sheppard: *Studies* [Ann. 40], 196-200.

⁵⁷ Scheible: *Die Gedichte in der Consolatio Philosophiae* [Ann. 2] bemerkt abſchließend zu Metrum IV.1 (ebd. 133): „Durch den literariſchen Rückgriff auf die Autorität Platons (ſc. den platonischen *Phaidros*) aber gibt Boethius dem literariſchen Bild der Himmelsreise, da es endgültig und unrettbar den Astrologen anheimzufallen droht, in neuer Form die einſtige (Poseidonios) philoſophiſche Berechtigung zurück.“ Dem wäre gemäß unſerer Lektüre entgegenzuhalten, daß die „philosophische Berechtigung“ – um die nicht adäquate Formulierung gleichwohl anzunehmen – erſt dem „myſtiſchen Bild der Himmelsreise“ verdankt iſt.

⁵⁸ *Consolatio Philosophiae* I, 1.8-11 (27-29): „8. Quis, inquit, has scenicas meretriculas ad hunc agrum permisit accedere, quae dolores eius non modo nullis remediis foverent, verum dulcibus insuper alerent venenis? 9. Hae sunt enim quae infunctuosis affectuum spinis uberem fructibus rationis segetem necant hominumque mentes adsefaciunt morbo, non liberant. 10. At si quem profanum, uti vulgo solitum vobis, blanditiae vestrae detraherent, minus moleste ferendum putarem: nihil quippe in eo nostrae operae laederetur; hunc vero Eleaticis atque Academicis studiis innutritum ... 11. Sed abite potius, Sirenes usque in exitium dulces, meisque eum Musis curandum sanandumque relinquite!“ – Dt., 13.

der Leidenschaften die Saat der fruchtverheißenden Vernunft vernichten und den Geist der Menschen an die Krankheit gewöhnen und nicht von ihr befreien. Ja, wenn eure Schmeicheltreden einen Unwissenden, wie bei euch üblich, verführten, so würde ich das für weniger bedenklich halten. Denn bei einem solchen Mann, der mit dem Studium der Elea- nicht zu nahe getreten werden. Nun aber diesen Mann, der mit dem Studium der Elea- ten und der Akademie groß geworden ist? Verschwindet also, ihr Sirenen, deren Süße nur Verderben bringt, und überlaßt ihn meinen Musen zur Pflege und zur Heilung – *meisque [...] Musis curandum sanandumque relinquite!*

Gerade diese Einrede der Philoſophia kann Anlaß geben, die Prokleische Unterteilung der Dichtkunſt nach verſchiedenen Dichtungstypen thematiſiert zu ſehen⁵⁹: Die *poetiae Musae* repräſentierten demnach jene Dichtkunſt, die – dreifach abkömmlich – nicht nur keine klare Einſicht vermittelt, vielmehr die die Einſicht trübenden Leiſdenſchaften, die *πάθη*, die *affectus*, auführt. Die Musen wiederum, die Philoſophia ihr eigen reklamiert, ſollten für jene Dichtart einſtehen, die – mit Proklos – als didaktiſche bzw. epiſtemiſche zu bezeichnen wäre: eine Dichtart, die, Wiſſen bergend, Wiſſen vermittelt und Handeln leitet. Mithin wäre die *Consolatio Philosophiae* inſgesamt eine epiſtemiſche Dichtung: denn Wiſſen zu vermitteln, richtiger: Wiſſen einſichtig zu machen mit dem Ziel, Maßgabe für das Handeln, die Lebenspraxis inſgesamt zu ſein, iſt ausdrückliche Intention der Boethianiſchen Schrift: Philoſophia tritt in Erſcheinung, um einem mit ſeinem Schickſal Hadernden beizustehen, ihn zu ‚kurieren‘, „eum [...] curandum sanandumque“. Ihre Sorge gilt nicht einem körperlichen Gebrechen, auch nicht einem ſeeliſchen Leid, vielmehr der Verwirrung des Geiſtes, der ‚perturbatio mentis‘. In der Tat gelingt es, in abgewogenen argumentativen Schritten den Geiſt einſichtig zu machen, ihn die Wahrheit erkennen zu laſſen, ihn allgemein ſehen zu laſſen, daß letztlich alle Erſcheinungen teilhaben an einer metaphyſiſch verbürgten Ordnung, mehr noch: in dieſer Ordnung aufgehoben ſind. ‚Troſt im Begriff‘ – ſo wäre mit Beierwaltes⁶⁰ naheliegenderweiſe die Funktion der Philoſophia, im ganzen die Intention der letzten Schrift des Boethius, eben der *Consolatio Philosophiae*, zu benennen.⁶¹ Und dennoch: ‚Troſt im Begriff‘ iſt ganz offenkundig – wie der proſimetriſch geſtaltete Text hinlänglich zeigt – auf ‚symboliſche‘⁶² Vermittlung verwieſen. Das Prekäre und zugleich Unhintergehbare der ‚symboliſchen‘ Vermittlung aber iſt, daß ſie auf die Äſthetik der Sprache

⁵⁹ Das bedeutet ſelbſtverſtändlich nicht, daß Boethius das Prokleiſche Schema gekannt habe oder gar abſichtlich zur Anwendung bringe. Hierin ſtimmen wir O'Daly: *The Poetry of Boethius* [Ann. 6], 68 zu: „Dependence of Boethius upon Proclus cannot be proved.“

⁶⁰ Vgl. Beierwaltes: *Trost im Begriff* [Ann. 7].

⁶¹ Dem würde auch O'Daly: *The Poetry of Boethius* [Ann. 6], deſſen Studie ja ſpeziell den ‚Poetics‘ der *Consolatio Philosophiae* gewidmet iſt, zuſtimmen.

⁶² ‚Symboliſch‘ verſtanden als Repräſentationsmodus der entheaſtiſchen Dichtung (s. oben Ann. 56).

prosaischen Dialogpartien – frei von jeder Einrede, skeptischer Infragestellung, sie sind Bündelung der philosophischen Argumente im poetischen Bild, im ästhetischen ‚Symbol‘. Das bedeutet: Die *carmina* intendieren nicht, nur mehr sprachlicher Ausdruck zu werden der in philosophischer Reflexion gewonnenen Erkenntnis,⁶⁵ sie suchen vielmehr, einer Erkenntnis, die ja als intelligible letztlich unvermittelbar bleibt, den ihr adäquaten Ausdruck zu geben, das Absolute, das letztlich nicht darstellbar ist, darzustellen. Daß die *carmina* der *Consolatio* diese Intention kaum verwirklichen, mithin auch nicht über Textverfahren verfügen, die den Anspruch erfüllen, das philosophisch begründete absolute Wahre respective die philosophisch postulierte absolute Einheit ästhetisch und poetisch zur Vorstellung zu bringen⁶⁶, bedarf kaum einer Erwähnung: zu banal wäre der Hinweis, daß Sprache, auch als poetische, von der Materialität ihrer Semantik nicht absehen kann⁶⁷. Zu erwähnen ist hingegen, daß die *carmina* jene der hymnischen Dichtung eigenen Verfahren der Rhythmisierung und der Melodisierung realisieren, die Platon am Ende des zweiten und zu Beginn des dritten Buches der *Politeia* als Kennzeichen der ‚entheastischen‘ Dichtung herausstellt⁶⁸: Demgemäß entspricht die ‚Form‘ dem ‚Inhalt‘, genauer noch: generiert der ‚Inhalt‘ die ‚Form‘. Harmonie und Rhythmus sind somit Ausdruck und Folge des Worts.⁶⁹ Referentialität – so

Partien seien gleichermaßen ‚poetisch‘ und ‚philosophisch‘, und er bemerkt insbesondere in Bezug auf III, 1, 2 (O, inquam, summum lassorum solamen amorum, quam tu me vel sententiarum pondere vel canendi etiam iucunditate refocisti [...]) Dt., 111: „So sprach ich nach einer kleinen Weile: Du erhabenster Trost matter Herzen! Wie hast du mich so sehr durch das Gewicht der Darlegungen wie auch durch die Lieblichkeit des Gesanges aufgerichtet [...]“: „[...] the rhetorical effects of both prose and verse are, in fact, considered together by Boethius. What is here distinguished is, on the one hand, the serious intent of the ideas expressed, and, on the other, the pleasing aesthetic form of the poems.“ (33) O'Daly verkennt mit dieser vereinfachten Lektüre die Funktion der Ästhetik („the pleasing aesthetic form“) für die Philosophie („the serious intent of the ideas“).

⁶⁵ So Beierwales: *Suchte und ‚Denken‘ des Eriksen* [Ann. 40], 318 mit Bezug auf Proklos.

⁶⁶ Analoges gilt auch für die Hymnen des Proklos oder – um ein frühes Beispiel zu nennen – die Hymnen und Enkomien des Pindar.

⁶⁷ Daß hingegen die Dichtung der Moderne unterschiedlichste Textverfahren herausgebildet hat, genau diesem Anspruch zu genügen – sei es in einer Ästhetisierung der Ontologie oder in einer Ontologisierung der Ästhetik –, weist einmal mehr auf das Fortwirken des Neoplatonismus in der ästhetischen Moderne hin.

⁶⁸ Vgl. dazu Platon, *Politeia* 376e–403c. – Der Argumentationsgang ist in Kürze folgender: Die Dichtung besteht aus ‚Inhalt‘ und ‚Form‘, aus λόγος bzw. λέξις einerseits und λέξις und μέλος anderseits. Der ‚Inhalt‘ soll „schön erfunden sein“. Er hat im ethischen Sinne ein „schöner Mythos“ zu sein. Als Ethik generiert er die ihm analoge Ästhetik über die ‚Form‘, die ihreseits aus Lexis und Melos besteht. Denn die Lexis hat dem Logos, dem „schönen Mythos“, zu entsprechen. Das Melos seinerseits umfaßt Wort (Logos), Ton (Harmonie) und Takt (Rhythmus). Auch hier gilt das nämliche: Das Wort hat „schön“ zu sein in theologischer wie ethischer Hinsicht; ihm gleichen sich Harmonie und Rhythmus an. Die Ästhetik ist mithin Folge der Ethik, insofern der Inhalt sowohl die Form bestimmt, d.h. die Darstellungsweise, als auch die Musik, d.h. den Ton und den Takt.

⁶⁹ Der philologische Nachweis einer Entsprechung von ‚Inhalt‘ und ‚Form‘ ist kaum zu führen.

angewiesen bleibt⁶³ – allerdings mit der Folge, daß das Ästhetische ontologischen Status zu gewinnen sucht.

Denn dies ist noch einmal und in Wiederholung des bislang Gesagten zu bedenken: Thema der *Consolatio Philosophiae* ist in philosophischer Hinsicht der Versuch, der Erfahrung der Kontingenz zu begegnen mit der Vorstellung einer Ordnung, die die Vielheit in einer durchaus dynamischen Einheit aufhebt, mit einer Vorstellung also, die als das ‚Denken des Einen‘ näherhin gekennzeichnet werden kann. Mit der Fähigkeit, das Eine, das *unum*, zu denken, geht die Einsicht in das wahre Gute, das *bonum*, parallel und ist zugleich die Glückseligkeit, die *beatitudo*, und darüber hinaus die Göttlichkeit, die *divinitas*, verbürgt. Evidenz gewinnt die philosophische Argumentation und Explana-tion aber immer nur in der poetischen Sprache, in den *carmina*, deren *dulcedo* Philosophia vielfach hervorhebt⁶⁴. Die *carmina* sind – im Unterschied zu den

⁶³ Kurioserweise zitiert Boccaccio im XIV. Buch der *Genealogie deorum gentilium* jene oben angeführte Passage der *Consolatio Philosophiae*, in der Philosophia die Musen als Huren beschimpft und auf die sich berufen zu können alle diejenigen glauben, die die Dichtkunst als niedrig und verwerflich ablehnen. Boccaccio hingegen verteidigt die ‚guten Musen‘ gegen die ‚schlechten‘ und argumentiert – unter Bezugnahme auf den Boethianischen Text selbst –, daß ja gerade die Poesie das Heil- und Trostmittel der Philosophie gewesen sei: „Ex quibus satis possunt quod ignorabant videre poëti infestis, Boethium scilicet, dum Musas meretriculas scenicas vocitabant, de theatri Musarum specie intellexisse. Quod apertissime obiectores hi vidisse potuissent, si, quod post pauca a Philosophia dictum legitur, intellexissent; dicit enim: Sed meis cum Musis curandum sanandumque relinquite“. Er, ut videntibus appareret quoniam de secunda Musarum specie loqueretur, persepe in sequentibus *Philosophia ad curam et consolationem Boetii in eodem libro oblectamenta carminum et fationes poeticas introducit*. Ergo, postquam illas Philosophia suo immisceat artificio, eas honestas esse existimandum est; [...].“ (Giovanni Boccaccio: *Genealogie deorum gentilium* XIV, xx, 6–8, in: *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, VII–VIII 2, a cura di Vittore Branca, Milano 1998, 1496–1498. – Hervorhebung von MMG.) – Den Hinweis verdanke ich Katharina Münchberg.

⁶⁴ Um einige Beispiele zu nennen: Zu Beginn des dritten Buches kommentiert das Sprecher-Ich die vorausgegangenem, das zweite Buch abschließenden Verse der Philosophia (III 1,1): „Iam cantum illa finiverat, cum me audiendi avidum stupentemque arrectis adhuc aurbus carminis mulcedo defixerat.“ (Dt., 111: „Jene hatte ihr Lied bereits beendet, als ich mich noch immer im Banne des anmutigen Gedichtes befand: unersättlich im Zuhören, staumend, die Ohren gespißt.“) – An anderer Stelle verspricht Philosophia ‚poetische Rede‘ zur Recreation von philosophischer Reflexion, aber auch, um diese wieder besser aufnehmen zu können (IV 6, 57): „Sed video te iam dudum et pondere questionis oneratum et rationis prolixitate fatigatum aliquam carminis expectare dulcedinem; accipe igitur haustum, quo refectus firmior in ulteriora contendas.“ (Dt., 259: „Aber ich sehe, daß du schon eine ganze Weile durch das Gewicht der Untersuchung beschwert und durch die Weitläufigkeit der Erwägung ermüdet bist und Verlangen hast nach der Lieblichkeit eines Liedes. Nimm deshalb einen Trunk entgegen, damit du, durch ihn erquickt, dem Ferneren kraftvoller zustreben mögest.“) Und wieder an anderer Stelle vertröstet Philosophia den zu Belahrenden (IV 6, 6): „Quodsi te musici carminis oblectamenta delectant, hanc oportet paulisper differas voluptatem, dum nexas sibi ordine contexto rationes.“ (Dt., 243: „Wenn du an der Unterhaltung durch ein lehrreiches Gedicht deine Freude hast, so mußt du diesen Genuß einstweilen aufschieben, währenddessen ich die in sich verknüpfte Beweisgründe der Reihe nach in ge-nauen Zusammenhang bringe.“) – O'Daly: *The Poetry of Boethius* ([Ann. 6], 32–44) sucht darzu-legen, daß eine Unterscheidung zwischen Prosa- und lyrischen Partien nicht zu machen sei: beide

wäre mit einer modernen Begrifflichkeit zu sagen – wird überführt in einen Modus von Selbstreferentialität, der gleichwohl auf Referentialität verwiesen bleibt. Die *carmina* der *Consolatio* nehmen aufs Genaueste diesen prekären Status ein zwischen Funktion und Autonomie⁷⁰. Als ‚entheastische‘ Dichtung reklamieren sie für ihre ‚Bilder‘, ja ‚Trugbilder‘, den Status eines metaphysisch verbürgten ‚Symbols‘, ontologisieren mithin den Bereich des Ästhetischen. Daher besteht die Leistung der *carmina* letztlich nicht so sehr darin, in den Dienst der Philosophie zu treten, als die Philosophie in den Dienst des Ästhetischen zu nehmen: Das ‚Denken des Einen‘ wird zur Begründung einer ‚Ästhetik der Identität‘⁷¹.

V.

Die Transgression des Philosophischen ins Ästhetische, des Begriffs ins Symbol ist aber weder voraussetzungslos noch ist sie ohne Folgen. Denn soviel ist noch einmal zu rekapitulieren: Die *Consolatio Philosophiae* thematisiert nicht an sich die basalen Philosopheme des Neuplatonismus, vielmehr in Erwidierung auf die Erfahrung des Ungerechten und des Ungeordneten, des Kontingenten. Implizit wird damit auch der historische Ort der neuplatonischen Philosophie und ihre Funktion bezeichnet: in einer über zwei bis drei Jahrhunderte währenden Zeit der politischen und auch allgemein geistigen Krisis ein stabilisierendes Moment zu sein⁷². Wie die Textstrategie der *Consolatio* aber zeigt, wird die Kontingenz nicht allein im philosophischen Argument bewältigt, vielmehr in der poetischen Form des philosophischen Arguments, kurz: in

⁷⁰ Das vormoderne Verständnis von Dichtung im emphatischen Sinne ist bei genauerer Prüfung nicht nur eine Vorwegnahme des modernen Dichtungsverständnisses, sondern zugleich eine Reaktivierung dessen, was unter dem Begriff der Autonomie firmiert: Autonomie ist ohne Heteronomie nicht denkbar und in Sprache und als Sprache nicht realisierbar. In dieser Hinsicht wäre bspw. noch einmal Roman Jakobsons Poetizitätsbegriff zu überdenken: Auf die Frage „Was ist Poesie?“ hat Jakobson die bekannte Antwort gegeben: Poesie – im emphatischen Sinne – ist als Dichtung allererst durch ihre Poetizität, ihre poetische Funktion bestimmt: „Gewinnt in einem Wortkunstwerk die Poetizität, die poetische Funktion, richtungsweisende Bedeutung, so sprechen wir von Poesie.“ Die Poetizität ist wiederum dadurch bestimmt, „daß das Wort als Wort, und nicht als bloßer Repräsentant des benannten Objekts oder als Gefühlsausbruch empfunden wird. Dadurch, daß die Wörter und ihre Zusammensetzung, ihre Bedeutung, ihre äußere und innere Form nicht nur indifferenten Hinweis auf die Wirklichkeit sind, sondern eigenes Gewicht und selbständigen Wert erlangen.“ (R.J.: *Was ist Poesie?* [1934], in: ders., *Poetik – Ausgewählte Aufsätze 1921-1971*, Frankfurt am Main 1979 [= sw 262]), 67-62, hier 79.)

⁷¹ Zur ‚Poetik der Identität‘ als Ziel ekphrastischen Schreibens am Beispiel der Homenschen Schildbeschreibung siehe Vf.in: *Der Säger im Schild – oder: Über den Grund ekphrastischen Schreibens*, in: Heinz J. Driigh und ders., *Funktionen und Perspektiven der textuellen Fixation durch Bilder*, gleichende Literaturwissenschaft, 12], 1-20.

⁷² Dies dürfte im übrigen auch für den Florentiner Neoplatonismus in der Renaissancepoche zutreffen.

dessen Poetisierung und Ästhetisierung. Und das bedeutet auch: Die Ordnung und die Einheit, die das Philosophem postuliert, wird nur mehr im Poem und als Poem zur Anschauung gebracht. Für diese grundsätzliche Möglichkeit poetischer Anschauung hat aber erst die neuplatonische Philosophie überhaupt die Voraussetzung geschaffen: Denn das ‚Denken des Einen‘ – so in Abreviatur die Essenz des Neuplatonismus – hat nicht allein eine Ästhetik zur Folge, die dieses ‚Denken‘ zu repräsentieren intendiert, vielmehr ist dieses ‚Denken des Einen‘ um der Gewinnung seiner Identität willen geradezu angewiesen auf ästhetische Repräsentation.

Die ästhetisch gewonnene Identität ist zur ‚Darstellung des an sich Undarstellbaren‘⁷³ zwar die einzig mögliche, doch ist sie zugleich als ästhetische in hohem Maße instabil, insofern sie nur im Momentum der Ekstasis erfahrbar wird. Die solchermassen der ästhetischen Identität eingeschriebene Flüchtigkeit wird aber wiederum aufgehoben: durch die Authentizität des schreibenden Ich. Die autobiographische Inszenierung des ins Poetische transponierten philosophischen Diskurses hat beglaubigende Funktion. Das dialogisierend-reflektierende Ich steht mit seiner ästhetisch gewonnenen Einsicht ein für die ‚Wirklichkeit der Wahrheit‘, für die Möglichkeit, im ‚Denken des Einen‘ die Erfahrung des Kontingenten zurückzuweisen. Von diesem Angelpunkt her gesehen erwies sich die *Consolatio Philosophiae* als der Versuch, dem nur mehr ästhetisch evidenzierten ‚Denken des Einen‘ im Medium autobiographischen Schreibens ein Firmament zu geben. Und andererseits wäre zu folgern, daß das autobiographische Schreiben als ein Akt der Authentifizierung erst möglich, ja notwendig wurde in Zeiten des Umbruchs und der Krise. Die autobiographische Grundierung des philosophischen Dialogs ist daher kein Akzidenz, sie ist vielmehr Konstituens: sie läßt deutlich werden, daß die neuplatonischen Philosopheme in der Spätantike selbst brüchig geworden sind. Die ‚gedoppelte‘ ästhetische Fundierung im autobiographischen Schreiben sucht diese generelle Brüchigkeit ein weiteres Mal zu beheben durch einen Modus der Selbstsorge, die sich nicht mehr vollzieht als philosophisch geleitete Reflexion auf das Selbst selbst, verstanden als ἐπιμέλεια ἐαυτοῦ, vielmehr zugleich als ein Reflexivwerden in der Darstellung des Selbst.

Die *Consolatio Philosophiae* des Boethius ist keine Autobiographie im engeren Sinn des Wortes⁷⁴, und doch kann das dialogisch inszenierte Selbstgespräch vielleicht mehr noch als die Augustinischen *Confessiones*⁷⁵ deutlich machen,

⁷³ Formulierung von Beierwaltes: *Süchte und ‚Denken‘ des Einen* [Anm. 40], 303, allerdings in differentem Kontext.

⁷⁴ Den Idealtypus der Autobiographie zeichnet bekanntlich Philippe Lejeunes unvermeidliches Buch *Le pacte autobiographique*, Paris 1975.

⁷⁵ Siehe dazu unter anderem den Beitrag von Johann Kreuzer in diesem Band sowie Vf.in: *Conversio – Zu einem ‚apokalyptisch‘ figurierten Topos autobiographischen Schreibens*, in: *Apokalypse: der Anfang im*

daß das Brüchigwerden einer metaphysischen Ordnung eine Form der Sorge um sich generiert, die auf die Sprache verwiesen ist und nur in der Sprache sich vollziehen kann, ja mehr noch: die ihren Ermöglichungsgrund in einer Sprache hat, die das Ich konstituiert.⁷⁶ In der Autobiographie sodann hat die Sorge um sich ihre für Neuzeit und Moderne gültige Form gefunden.

Erde, hg. von ders. und Verena Olejniczak Lobstein, Heidelberg 2003 [= Neues Forum für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft 16], 37-60.

⁷⁶ In diesem Sinne wäre von einer ‚Sorge um sich‘ als ‚écriture de soi‘ im Foucaultschen Verständnis zu sprechen.