

Ilona Kock

—

**Ontologische Begründung
von Ethik durch Einheitserfahrung
im Denken Plotins und Ghazalis**

Ontologische Begründung von Ethik durch Einheitserfahrung im Denken Plotins und Ghazalis

von
Ilona Kock

Traugott Bautz
Nordhausen 2011

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in Der Deutschen Nationalbibliographie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Umschlagsentwurf von Hamid Reza Yousefi und Markus Rhode
Verlag Traugott Bautz GmbH
99734 Nordhausen 2011
Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist
ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigung, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany
ISBN 978-388-309-586-8
www.bautz.de

Inhaltsübersicht

Prolog	7
1. Plotin	13
1. 1. Historisch-biographischer Kontext	13
1. 2. Ontologie.....	15
1. 2. 1. Emanation als Entfaltung des Seins in Vielheit	15
1. 2. 2. Die sinnliche Realität und das Eine	20
1. 2. 3. Das seelische Sein und das Eine.....	25
1. 2. 4. Der einsartige Nous und das Eine	30
1. 2. 5. Von dem Problem, etwas über das Eine auszusagen.....	34
1. 2. 6. Das Eine, absolute Transzendenz	38
1. 3. Ethik.....	43
1. 3. 1. Einheit als Maßstab: die Ethik des Strebens	43
1. 3. 2. Der einungsfähige innerste Kern der menschliche Seele: Vernunft.....	48
1. 3. 3. Hinwendung zum Einen: Abstraktion und Reinigung	53
1. 3. 4. Erleuchtete Schau, Ekstasis, Berührung und Vereinigung.....	59
1. 3. 5. Über die Unaussagbarkeit und –erkennbarkeit des Einen in der Einung.....	66
1. 4. Henologische Vernunft und philosophische Mystik als Bindeglied zwischen Ontologie und Ethik, Erkenntnis und Handlung.....	70
1. 5. Plotin im arabisch-islamischen Raum: <i>ash-shaikh al-Yunani</i>	78
2. Ghazali	81
2. 1. Historisch-biographischer Kontext	81
2. 2. Ontologie.....	85
2. 2. 1. Zwei Welten als umfassende Wirklichkeit	85
2. 2. 2. Stufen des Seins – Stufen des Lichts	89
2. 2. 3. Uneigentlichkeit des Seins oder die spiegelnde Hülle.....	91
2. 2. 4. Mikro- und Makrokosmos – der Mensch als kleine Welt.....	95
2. 2. 5. Prä-Ontologie oder Onto-Theologie: Gott ist eigentliches Sein, wahres Licht	98
2. 2. 6. Transzendenz Gottes, aber keine negative Theologie.....	101

2. 2. 7. Welcher Gott?	107
2. 2. 8. Wie schafft Gott?	113
2. 3. Der Pfad zur Ethik: Epistemologie	119
2. 3. 1. Anthropologie des Wissens: das Wesen des Menschen ist Vernunft	119
2. 3. 2. Kausalitätszweifel	122
2. 3. 3. Epistemologischer Zweifel	130
2. 3. 4. Erkenntnisstufen, Stufen des Lichts	137
2. 3. 5. Selbsterkenntnis – Gotteserkenntnis	146
2. 3. 6. Das Ungenügen der Sprache – Symbolik	151
2. 3. 7. Symbolik als Filter – Vernunft als soziologische Kategorie.....	156
2. 4. Ethik.....	162
2. 4. 1. Durch Erkenntnis bestimmt: Ethik ist wesentlich	162
2. 4. 2. Es gibt zwei Wege zu wahrer Erkenntnis.....	167
2. 4. 3. Der wissenschaftliche Weg: vom Sein auf dessen Grund schließen	169
2. 4. 4. Der Weg des Sufi: Erleben der Wahrheit.....	172
2. 4. 5. Wissen und Handeln	185
3. Plotin und Ghazali im Vergleich – ein Resümee.....	199
3. 1. Ontologisches	199
3. 1. 1. Das Eine und Gott, Emanation und Schöpfung.....	199
3. 1. 2. Vernunft und Sein, hierarchische Gliederung der Welten.....	201
3. 2. Ethisches.....	204
3. 2. 1. Der Aufstieg und die Schwierigkeit seiner Faßbarkeit.....	204
3. 2. 2. Abstieg in die Welt, Ethik der Gerechtigkeit und des lautereren Gewissens.....	207
Epilog.....	211
Die Autorin und das Buch	213

Prolog

Auf der Suche nach Wahrhaftigkeit begegnet das Denken von heute einer Vorstellung von Erkenntnis, die ihrem Ziel selbst skeptisch gegenübersteht. Das historische Bewußtsein hat den Glauben an eine Wahrheit oder an die Erkennbarkeit von Gewißheit ins Wanken gebracht. Wissenschaftliche Umbrüche und Paradigmenwechsel, Kriege, Krisen und das Umwerfen ganzer gesellschaftlicher Strukturen durch die Infragestellung moralischer Grundfeste haben die Beantwortung der Frage nach dem wahren Leben, dessen Grund und Aufgabe, auf eine zersplitterte Denkbasis gestellt. Die Reaktion gleicht einer Flucht nach vorn. Der allzu oft als irrig gewertete Weg der individuellen Kontemplation wird abgesichert durch ein System von Wissenschaftlichkeit, das den Beweis für Wahrhaftigkeit ins Allgemeine verlegt. Dadurch rückt das empirisch Wahrnehmbare in das Zentrum des Interesses und verlegt das Innerliche – Gewißheit, Überzeugung, persönliche Erfahrung etc. – in die Peripherie. Die Aussagekraft rückt auf die Seite der Naturwissenschaften. Was anschaulich belegbar ist, ist wahr und überzeugt. Die Sichtbarkeit ersetzt die denkende Bemühung des einzelnen Menschen, der sich seinen Überzeugungen und Vorstellungen, seiner eigenen Vernunft stellt. Vernünftig ist das, was außen liegt, das Innenleben gilt als nicht verifizierbar und damit als irrelevant.

An die Stelle der kontemplativen und erkennenden Übernahme von Verantwortung für die eigene vernünftige, denkende Entfaltung tritt die Beweiskraft der bloßen Sichtbarkeit und beraubt die Vernunft einer integrierten ethischen Komponente. Denken geschieht auf einen Zweck hin und dieser ist oft gelenkt vom Kalkül auf Gewinn oder einfach an der Machbarkeit ausgerichtet. Nicht der langfristige Sinn und eine am menschlichen Wohl orientierte Ethik entscheiden über die Ausführung und Entwicklung etwa bestimmter Techniken (z.B. Kernspaltung), sondern der sogenannte »wissenschaftliche Fortschritt« ist das Leitmotiv des Denkens und Handelns. Dabei erscheint die Zukunft als einzige Perspektive und Denken und Handeln sind losgelöst sowohl voneinander als auch von ihrer Historizität. Überlieferte Wertmaßstäbe verlieren ihre Geltung und können durch die Entkoppelung der moralischen Orientierungsinstanz aus der Vernunft

nicht ersetzt werden. Das, was ist oder sein kann, besteht jenseits der Ethik, die auf diese Weise aus dem Bereich des Seins ausgeschlossen ist. Die Wendung ins Außen führt auch zu einem Ausschluß des persönlichen Gewissens aus dem Denken, das als vernünftig gilt. Die Wahrhaftigkeit des Seins, die Ontologie, verliert die Einbettung in die Ethik, die erst ein sinnvolles Leben nach dem Maßstab einer überzeugten, integrativen Vernunft ermöglicht.

Die vorliegende Arbeit¹ versucht zu verfolgen, ob eine Philosophie der Einheit, die einen Begriff von Vernunft entfaltet, der in der umfassenden Erkenntnis, der Erfahrung der Einheit Ontologie und Ethik, Theorie und Praxis, Mikro- und Makrokosmos verbinden kann. Die Innerlichkeit der Vernunft bei Plotin und Ghazali stellt deren Wahrhaftigkeit dar und ermöglicht damit, eine universalistisch-integrative Erkennbarkeit des Seins als Ganzem zu begründen. Im Bewußtsein der inneren Ähnlichkeit alles Seienden vermag der Mensch sich einzubetten in einen Kosmos, den er ontologisch wie ethisch als Einheit begreift, indem er am Maßstab der Einheit orientiert ist. Die Entfaltung der Einheit im erkennenden lichten Denken spiegelt sich im Handeln, das ebenfalls Wahrhaftigkeit und somit Richtigkeit im verantwortungsvollen Verhalten zur Einheit erreicht.

Ein Vergleich von Plotin und Ghazali ist nicht ohne Vorbehalt und Widersprüche möglich. Während Plotin sich von der Offenbarungsreligion, in seinem Fall dem Christentum, distanziert, lehnt Ghazali die Emanation ab, weil diese nach seinem Verständnis den freien Willen Gottes aufhebt. Gleichzeitig trägt das plotinische Eine Züge des transzendenten Gottes, wie Ghazali ihn versteht und Ghazalis philosophisches System entfaltet das Sein in einer Stufenfolge, die an Plotins emanativen Stufen in einem islamischen Kontext erinnern. Ihre jeweilige Mystik, Schau oder Erfahrung der Einheit hebt die Rolle der Vernunft im Kosmos hervor. Indem das Eine bei Plotin, Gott bei Ghazali als höchstes Prinzip der Vernunft das Sein verleiht, wodurch dieses vernünftig gestaltet und durchwirkt ist, bieten sich ihre fundamental begründeten Ontologien der Erkennbarkeit durch die menschliche Vernunft an. Als Abbild der göttlichen, absoluten Vernunft ist

¹ Dieses Buch ist eine leicht gekürzte Fassung meiner Studie mit dem Titel: »Plotin – Ghazali. Ein Vergleich zur ontologischen Begründung von Ethik durch Einheitserfahrung.«

der Mensch durch seinen vernünftigen Wesenskern mit der eigentlichen Wahrhaftigkeit verbunden. Entfaltet er sein Innerstes, schreitet er bis zur Einheitserfahrung fort. Darin vervollkommnet er sich selbst, erfüllt seine Aufgabe der Wesens- oder Vernunftentfaltung und verleiht seinem Leben in der gleichzeitigen Schau des Seinsgrundes ein Fundament für eine an Weisheit und Gerechtigkeit orientierte Lebensführung. So schafft bei Plotin und Ghazali die Vernunft als Grundprinzip allen Seins und dessen Grundes durch die Entfaltung des Menschen zu seiner Vollkommenheit selbst die Einheit von Sein und Handlung, von allem Lebenden und Vernünftigen.

Für Plotin dient hier als Grundlage seine Schrift VI9, chronologisch seine neunte Schrift, in der er erstmals eine Anleitung zum Aufstieg zum Einen, Guten, zur Einheitserfahrung liefert. In diesem Text ist die vorliegende Schwerpunktsetzung am deutlichsten enthalten. Die Textauswahl zu Ghazali ist diffiziler. Er vertritt teilweise recht unterschiedliche, gar widersprüchliche Theorien. So betont er einmal die absolute Mächtigkeit Gottes, die direkt alles (be-)wirkt, ein anderes Mal die Vermittlung von Gottes Befehl über eine Kette von intellegiblen Ursachen. Er lehnt Emanation einerseits ab, führt andererseits jedoch in einer Schrift eine eigene emanative Theorie im Rahmen des Islam ein. Bald verlangt er die wörtliche Annahme der Aussagen des Qur'an, bald interpretiert er frei und offen. Diese Widersprüche lassen sich wenigstens zum Teil aus seiner Auffassung ableiten, die Menschen wären mit unterschiedlicher Vernunftbegabung ausgestattet und so dürfe ein bestimmtes Wissen nicht vor allen offengelegt werden. So scheinen manche von Ghazalis Schriften sich an ein bestimmtes Publikum zu richten, etwa Gelehrte, Theologen oder Mystiker, andere an ein breiteres und gläubiges Publikum, dem gegenüber die Wahrhaftigkeit der Qur'anischen Verse zur Wahrung der Gesellschaftsordnung vertreten wird. Daraus entsteht das weitere Problem für einen begrenzten Arbeitskontext: Ghazali entwickelt Ontologie, Theologie, Mystik und Ethik nicht zusammenhängend in einer Schrift. Diese Gebiete werden in unterschiedlichen Werken aufgegriffen und jeweils vertieft. Für eine Fragestellung, die versucht Ontologie und Ethik über mystische Einheitserfahrung zu verbinden, ist es unmöglich nur eine repräsentative Schrift auszuwählen. Hier wird besonders »Die Nische der Lichter« (*Miškāt al-anwar*) bearbeitet werden, da diese der emanativen Gliederung des Seins und der Erkenntnis, Abstieg

und Aufstieg, bei Plotin am nächsten kommt. Erweiternde Grundlage stellen Aspekte aus Ghazalis autobiographischem Werk »Der Erretter aus dem Irrtum« (*al-Munqid min ad-dalal*), »Das Ungenügen der Philosophen« (*Tahafut al-falasifa*), »Das Kriterium des Handelns« (*Mizan al-'amal*), »Das Elixier der Glückseligkeit«, »Das Kriterium der Unterscheidung zwischen Islam und Gottlosigkeit« (*Faysal at-tafriqa bayn al-Islam wa-z-zandaqa*), das »Book of knowledge« (*kitab al-'ilm*) und »Briefe und Reden des Abu Hamid Muhammad al-Gazzali«, eingebettet in den islamischen und sufischen Kontext, dar. Hierdurch werden die verschiedenen Themenfelder, die die vorliegende Arbeit zu verbinden versucht, eingeführt und mit Quellen belegt.

Die vorliegende Arbeit versucht einen Weg vorzuschlagen, die Spaltung des Denkens in rational und das oftmals als irrational verstandene Mystische zu überwinden und damit einen Beitrag zur Interkulturalität in der Philosophie zu leisten.² Indem Vernunft in der überrationalen Erfahrung der Einheit selbst Einheit schafft und sich darin vervollkommnet, orientiert sie mehr auf Gemeinsamkeit, Harmonie und Zusammenhalt denn auf Trennung und Differenz. Einheit erweitert so den Begriff von Wirklichkeit um das Über-Rationale, welches in seiner Wahrhaftigkeit in einen universellen Vernunftbegriff integriert werden kann, in eine Vernunft, die als Prinzip des Wahren erscheint. Plotin und Ghazali sollen beispielhaft für eine Einheitsphilosophie entschlüsselt werden.

Die Arbeitsstruktur in ihrer dialektisch zu verstehenden Doppelspirale der Entfaltung von Vielheit und Einheit versucht die Teilbarkeit von Vernunft in rational und unbeweisbar, von Wirklichkeit in Sichtbares und verbanntes Geistig-Ideelles, von Ontologie in Empirie und denkende, verstehende Gewißheit, letztlich von Ontologie und Ethik in Frage zu stellen und eine Perspektive aus der Krise des Denkens heraus und für die Überwindung der Spaltungen anzubieten. Indem Einheitserfahrung das Menschenbild vernünftig an der Einheit orientiert, sollen die vorgestellten Denker eine Möglichkeit aufzeigen, über das Erleben der Wahrhaftigkeit im

² Hamid Reza Yousefi versteht die Berücksichtigung der religiös-spirituellen Dimension in der Philosophie als einen Leitgedanken der Interkulturalität. Vgl. Seite 28 in: Yousefi, Hamid Reza, Mall, Ram Adhar: *Grundpositionen der interkulturellen Philosophie*. Interkulturelle Bibliothek, Bd. 1, Traugott Bautz, Nordhausen 2005.

Sein zu einer fundierteren moralischen Lebenspraxis, einer Ethik, gegründet auf einer komplexeren Kosmovision, zu gelangen.

Die Rolle des Philosophen, des »Mystikers«, im Sinne einer lichten Vernunft, als Vorbild für eine Orientierung an Gerechtigkeit und als Vermittler des Einheitsdenkens an sein Umfeld wird dabei implizit befragt. Weitere Fragen und Leit motive dieser Arbeit sind folgende: Hängen das Seinsverständnis, die Ontologie, und die moralisch begründete Lebensführung, die Ethik, nicht aufs Engste zusammen und begründen und erfordern einander? Kann (mystische) Einheitserfahrung (Henosis, Schau) diese Verbindung begründen und herstellen? Ist nicht der vernünftige erkennende Mensch derjenige, der diese Verknüpfung, die Einheit erst wirklich schafft?

1. Plotin

1. 1. Historisch-biographischer Kontext³

Plotin hatte sich verweigert, Aussagen zu seiner Herkunft, seinem Elternhaus und dem Zeitpunkt seiner Geburt zu machen. Sein Arzt Eustochius jedoch begleitete seinen Tod im Jahre 270 n. Chr. Er gab an, Plotin sei bei seinem Tode 66 Jahre alt gewesen; somit fällt seine Geburt in das Jahr 204/5 n. Chr. Als Geburtsort wird meist Lykopolis, das heutige Asyut in Ägypten, angegeben. Über seine Kindheit und Jugend ist nichts bekannt, erst ab seinem 28. Lebensjahr wird berichtet, daß er anfang, Philosophie zu lernen. Das er sich leisten konnte, sich dem Studium und außerdem einer langwierigerem Suche nach dem richtigen Lehrer zu widmen – wobei er letztlich bei Ammonius Sakkas blieb und bei diesem 11 Jahre lang studierte -, könnte für ein wohlhabendes und einflußreiches Elternhaus sprechen. Im Alter von 39 Jahren schloß er sich dem Feldzug Kaiser Gordians III nach Persien und Indien an, um, wie es heißt, die östliche Philosophie studieren zu können. Der Kaiser wurde ermordet, wohl von gegnerischen Römern und Plotin floh unter widrigen Umständen nach Antiochia (Antakya). Plotins Zeit war geprägt von Instabilität und Unsicherheit; ein Kaiser nach dem anderen wurde ermordet und die römische Politik war zersplittert und verfeindet was möglicherweise Plotins tiefe Sehnsucht und Bemühung um Einheit und die Harmonie von Theorie und Praxis darin mitinspirierte. 244 n. Chr. gelangte er nach Rom. Dort gründete er eine Schule, in der er selbst unterrichtete; seine Lehren umfaßten platonisches, pythagoreisches, stoisches und peripatetisches Gedankengut, welches er, beeinflusst von der Lehre

³ Die Biographie Plotins sowie historische Bezüge und Politik werden vertieft durch Porphyrius, seinen vertrauten Schüler, im fünften Band der Schriften Plotins in der Übersetzung von Richard Harder: Harder, Richard: *Plotins Schriften*. Band V: die Schriften 46-54: im Anhang: Porphyrios: die Lebensbeschreibung Plotins. Felix Meiner, Leipzig 1937. S.167 ff. Weitere Überblicke zu Plotins Leben mit historischen, politischen und sozialen Interpretationen liefern O'Meara, Dominic J.: *Plotinus: an introduction to the Enneads*. Clarendon Press, Oxford 1993. S.1 ff. sowie Rist, J.M.: *Plotinus: The road to reality*. Cambridge University Press 1967. S.2 ff.

und dem Stil des Ammonius Sakkas, kreativ interpretierte und entwickelte. Seine Schülerschaft war zusammengesetzt aus verschiedensten Schichten – auch hohe politische Würdenträger waren ihm wohl gesonnen – und den unterschiedlichsten Herkunftsgebieten – Ägypten, Arabien, Italien, Libanon, Palästina und Syrien werden von Porphyrius genannt. Anfangs schrieb Plotin seine Lehre nicht auf, einem Versprechen aus der Unterrichtszeit bei Ammonius Sakkas folgend. Er verfolgte zudem einen sehr freien Dialogstil und Unterricht, bei dem ihm das Verstehen seiner Schüler mehr bedeutete, als ein ordentlicher, geregelter Lehrablauf. Ab dem Jahre 253 n. Chr., Plotin war fast 50 Jahre alt, begann er zu schreiben. In diese Zeit fällt auch sein hier behandeltes Traktat, von dem sich der Titel »Das Gute (Das Eine)« durchsetzte, seine neunte Schrift, die Porphyrius später an das Ende der von ihm geordneten »Enneaden« stellt. Plotin schrieb bis unmittelbar vor seinem Tode und hinterließ 54 Schriften, die Porphyrius in die Einteilung von 6 Neunergruppen zusammenfügte.

Plotin, der stets eine wenig robuste Gesundheit hatte und dabei asketisch lebte – er reduzierte Schlaf und Nahrung auf das Notwendigste und lehnte tierische Produkte generell ab – wird als freundlich, sanftmütig und anziehend beschrieben. Er zog in seinem Haus Waisen auf, die ihm anvertraut wurden und um die er sich liebevoll und gewissenhaft kümmerte. Er war sehr aufmerksam und verfügte über eine gute Menschenkenntnis, die er zum Wohle seiner Freunde und Bekannten anwendete. In seiner Lehre war er leidenschaftlich, aber doch bescheiden und erntete sogar von Kritikern Lob und Ehre. Seine konsequente Lebensführung war orientiert an dem Ziel der Einheit; die ekstatische Einung soll er zu Lebzeiten mehrfach erlebt haben. Sowohl seine Ethik als auch sein Denken waren in diesem Ziel harmonisch aufeinander bezogen. Die Vergeistigung entfernte ihn nicht von der Mitmenschlichkeit; freundschaftliche Bande hielten ihn nicht ab von seinem tiefgründigem Denken.

1. 2. Ontologie

1. 2. 1. Emanation als Entfaltung des Seins in Vielheit

In VI9 schreibt Plotin: »Alles Seiende ist durch das Eine ein Seiendes[...]«⁴. Um die Existenz und das Wesen des Seins verstehen zu können, muß also dessen Urgrund, das Eine, im Zentrum des philosophischen Interesses stehen. Es ist somit ontologisch und epistemologisch das Urprinzip. Als Grund allen Seins ist es Ausgangspunkt von allem, als Verstehensgrundlage stellt es zugleich das Ziel von Denken und Handeln des Philosophierenden dar.⁵ Um den schöpferischen Zusammenhang von der existierenden Vielfalt mit ihrer absolut einfachen Quelle nachvollziehen zu können, muß Plotins metaphysische Seinsbegründung durch Emanation mitgedacht werden.

Emanation ist ein kreativer, Sein schaffender Prozeß, dessen Konstruktivität in der Überfülle der je höheren Stufe begründet ist, die diese sozusagen mit Notwendigkeit zum »Über-« oder »Ausfließen« bringt. Das Eine, auch das Gute, ist in seiner absoluten Transzendenz der Inbegriff der »überseienden Überfülle«⁶; dies macht es zu der Kraft, aus der alles Sein seine Existenz erhält. Es ist *dynamis panton*, wobei es selbst jenseits des Seins ist, da es durch seine absolute Einheit jeglicher Vielheit entzogen ist.⁷ Da das Eine, Gute, vollkommen ist, geschieht das Erschaffen durch Ausfließen aus

⁴ Harder, Richard: *Plotins Schriften. Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen*. Band I: die Schriften 1-21 der chronologischen Reihenfolge: a) *Text und Übersetzung*. Felix Meiner, Hamburg 1956(a). S. 171. Ein zentraler Gedanke, der an Ghazalis Relevanz Gottes, ohne den nichts wäre, erinnert. Vgl. besonders 3.2.3. und 3.2.5.

⁵ »The One is cause in two respects: as the causal origin of reality and as the universal object of desire, that is, as efficient cause and as final cause [...]« Busanich, John: *Plotinus' metaphysics of the One*. In: Gerson, Lloyd P. (Ed.): *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge University Press 1996 (S.38-65). S.45. Vgl. das Zitat von Ghazali, daß die Arbeit mit einführt.

⁶ Varessis, Evangelia: *Die Andersheit bei Plotin*. Beiträge zur Altertumskunde; Bd. 78. B.G. Teubner, Stuttgart 1996. S.87. Dieser Doppelung entspricht möglicherweise Ghazalis »Licht aller Lichter«.

⁷ Vgl. Varessis, 1996 S.191/192. Die Betonung der absoluten Transzendenz Gottes findet sich auch bei Ghazali. Siehe vor allem 3.2.6.

seiner Überfülle notwendig, denn es ist großzügig und unbegrenzt, weshalb es nicht anders als kreativ sein kann.⁸ Diese Notwendigkeit ist dabei nicht als äußerer Zwang zu verstehen. Die Freiheit besteht darin, daß die Güte des Absoluten nicht anders wollen kann, als aus sich das Sein zu entfalten. Das Ausfließen des Seins entfaltet sich wesentlich aus ihm, da es zugleich das Gute ist und darin unbegrenzt. Notwendigkeit ist somit eher ein Hilfsbegriff, analog aus der Sicht des Menschen ausgesagt und bedeutet für das Eine dessen freier und freigiebiger Wille.⁹ Indem das Eine in seiner Einheit verweilt, verdichtet diese sich zu einer solchen Fülle, daß es überfließt, aus sich ausfließt und dabei den Nous als erste Hypostase¹⁰ schafft. Jedoch ist dieses noetische Sein zunächst unbestimmt; indem dieser unbestimmte Nous sich auf das Eine bezieht als auf sich selbst, auf das Eine in sich als sein Sein stiftender Grund, sich selbst denkt, vollendet er sich als »Eines Vieles«¹¹. Formgebend bzw. hypostatisierend ist also nicht allein das Hervorgehen aus dem Übergeordneten, sondern die Rückbeziehung des Ausgeflossenen auf dessen Ursprung. Ist der Nous zunächst unbestimmt, verlangt er nach Einheit und richtet sich daher nach dem ihm Vorangehen-

⁸ Vgl. Rist, 1967 S.70 und V4, 1, 7 in Harder, Richard: *Plotins Schriften*. Band I: die Schriften 1-21 der chronologischen Reihenfolge. Felix Meiner, Leipzig 1930. S.81.

⁹ Auch Wille ist nur analog vom Menschen aus zu verstehen, denn dem Einen kann keine Intentionalität zugesprochen werden. Da das Eine absolut überseiend ist und daher nur analogisch zu umschreiben, ist jegliches Sprechen über es oder Prozesse die es betreffen uneigentlich. Emanation ist daher keine reale Aussage über das Eine und sein Wirken, sondern umreißt dessen Dynamik metaphorisch. Vgl. Rist, 1967 S.71. Auch O'Meara sieht den Begriff »Emanation« als Bild und ersetzt ihn, wegen seiner materiellen Implikationen durch »derivation«. O'Meara, 1993 S.60/61. Auch Ghazali betont, daß die göttlichen Eigenschaften nicht menschlich zu denken sind, und das »Fließen des Seins« kein materieller Prozeß ist. Vgl. 3.2.6. und 3.2.8.

¹⁰ »Unter Hypostase ist jede Wirklichkeit zu verstehen, die ihr Entstehen einer höheren und deswegen vorangehenden ontologischen Wirklichkeit verdankt, das Eine dagegen ist nicht auf Ursprünglicheres zurückzuführen.« Varessis, 1996 S.95, Fußnote 181. Daher soll hier der Nous als die erste Hypostase gezählt und das Absolute in seiner Absolutheit belassen werden. Siehe auch ebd. S.203/204, Fußnote 36.

¹¹ V1, 8, 49 in Harder, 1930 S.122

den, dem Einen, aus (*epistrophe*), wodurch es seine Identität erlangt.¹² Als hypostatische All-Einheit ist der Nous das umfassende Sein aller Ideen. So umfaßt er alles Sein in seiner geistigen, ideellen Form und ist daher treffend bezeichnet mit Plotins »Eines Vieles« als »Einheit von Denken und Sein.«¹³ Wie der Nous als vielheitliches Abbild des Einen aus dessen Überfülle ausgeflossen ist, entsteht die Seele als untergeordnete Spur des Nous.¹⁴ Indem der Nous sich selbst denkt und so denkend in sich verharret, entfaltet er seine Fülle und die Seele¹⁵ entfließt ihm. Diese zweite Hypostase folgt wiederum dem gedoppelten Weg von Hervorbringung und Rückwendung. Dabei ist die Seele gegliedert in die Geistseele oder Allseele, die nach dem Nous strebt und im Immateriellen verbleibt¹⁶ und die Seelen, die sich durch das Streben nach eigener Entfaltung durch materielle Realisierung vereinzelt haben. Wie die Wirkungskraft (*energeia*) des Nous, dessen schöpferisches Prinzip, das Denken ist, aus dem die Seele entsteht, so ist die Kraft der Seele ihre Fähigkeit zur Bewegung bzw. ihr Streben¹⁷; strebt sie auf der einen Seite nach dem Nous und damit dem jenseitig-immateriellen Bereich¹⁸, bezieht sie sich durch ihre Bewegung auf sich

¹² Die »unbestimmte Zweiheit« (*aoristos duas*) ist Ermöglichung der Vielheit und begrenzt sich in der Rückwendung auf das Eine als differenzierte Einheit. Vgl. Beierwaltes, Werner: *Das wahre Selbst: Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2001. S.22. Auch Evangelia Varessis betont den Zusammenhang vom Hervorgehen aus dem Übergeordneten und Zurückwendung auf dieses und enthebt Emanation damit zugleich einem zeithaften Verständnis. Vgl. Varessis, 1996 S.203 und S.241.

¹³ Varessis, 1996 S.206. Siehe auch ebd. S.203/204, Fußnote 36, worin von einer Hypostase vorausgesetzt wird, »daß sie alles umfaßt, was ihr wesenhaft zugeordnet ist [...]«

¹⁴ Vgl. Varessis, 1996 S.239.

¹⁵ Die Seele wird laut Plotin von Platon mit »Eines und Vieles« bezeichnet. VI, 8, 49 in Harder, 1930 S.122.

¹⁶ Vgl. Varessis, 1996 S.245.

¹⁷ Vgl. Varessis, 1996 S.257.

¹⁸ Das Streben der All-Seele nach dem Schönen oder Guten gerichtet auf den Nous ist als »hypostatisierter Eros (=Gott) zu bestimmen.« Siehe Varessis, 1996 S.252. Dieses Streben garantiert die Anwesenheit des Einen in der Realisierung der Ausdifferenzierung der Vielheit, denn: »What is distinct from the One eternally desires and participates in it.« Bussanich, 1996 S.5 in Gerson, (Ed.). Das Eine ist

selbst. Sie wendet sich auf sich selbst zurück und vom Nous ab, wodurch sie aus den geistigen Ideen ihr stoffliches Abbild, das Sinnlich-Materielle schafft.¹⁹ Als der Materie übergeordnete Hypostase formt die Seele diese indem sie die im Nous geschauten Ideen in sie prägt und erschafft so die Körper. In der formgebenden Kraft erscheint sie als Weltseele, die dem Kosmos verbunden ist, und als Einzelseelen, die je einzelne Körper formen.²⁰ So regiert die Seele die seiende Welt und schafft Identität im Materiellen, indem sie durch ihre Formverleihung an der Einheit teilt. Die Emanation schreitet also von absoluter Einheit hinab in die Vielheit. Während sich die Vielheit immer weiter entfaltet, entfernt sich jede folgende Stufe immer weiter von der Einheit.²¹ Dieser emanative Prozeß ist dabei nicht zeitlich zu denken; er findet zeitlos, zeitfrei oder ewig statt. Ansonsten würde er Wandel im Einen, dem absolut Einfachen, implizieren, was unbedingt ausgeschlossen werden muß. Durch die Verleihung des Seins im Ausfließen verändert sich das Eine nicht; es gibt nichts von sich her und entleert sich auch nicht.²² Plotin gibt hierfür das Bild der Sonne, deren Licht von ihr ewig ausstrahlt, jedoch ohne der Sonne ihre eigene Leuchtkraft zu

somit immer im Seienden eingehüllt als dessen stets wirksamer Quell und Strebenziel.

¹⁹ Vgl. z.B. Varessis, 1996 S.256.

²⁰ Varessis, 1996 S.261. Auch die Seele bei Ghazali hat durch ihren vernünftigen Kern und die Verbindung mit dem Körper eine Mittlerrolle inne. Sie strebt nach dem Vernünftigen, wodurch sie das Körperliche beherrscht und erzieht bzw. formt. Siehe besonders 3.2.4. und 3.4.5.

²¹ Der Zusammenhang von Einheit und Vielheit und deren gegensätzlicher Dynamik (je mehr Einheit, desto weniger Vielheit und umgekehrt) ist bei Varessis, 1996 S.190/191 beschrieben. John Bussanich weist darauf hin, daß von der größeren Einheit und Nähe zum Einen auch der Wert des Wesens abhängt. Bussanich, 1996 S.46 in Gerson, (Ed.). Außerdem bedeutet ein größeres Maß an Einheit eine höhere Form von Sein: Halfwassen, Jens: *Plotin und der Neuplatonismus*. Verlag C.H. Beck, München 2004. S.37Ebenda ist auch betont, daß Vielheit immer Einheit voraussetzt, aus der sie sich entfaltet: S.38. »[A]uch die Vielheit selber [ist] nur als Einheit denkbar [und setzt] das Eine also immer schon [voraus].« Ebd. S.33.

²² Zur Unabhängigkeit von Zeitlichkeit und zum Gleichbleiben des Einen bei der Seinsverleihung im Überfließen ist die knappe Zusammenfassung von Armstrong hilfreich. Sie ist zitiert bei Rist, 1967 S.67.

nehmen oder diese zu beschränken.²³ Damit betont Plotin auch die Immaterialität des Emanationsprozesses, was diesen Schöpfungsakt als ewig charakterisiert: »[...] nicht als flößen diese Dinge aus ihm und verringerten es damit; sie sind ja keine Masse: dann müßten diese Hervorbringungen vergänglich sein, sie sind aber ewig, weil ihr Urgrund unverändert bleibt und sich nicht in sie zerteilt sondern ganz bleibt; deshalb bleiben auch sie, so wie das Licht bleibt solange die Sonne bleibt.«²⁴ Die Selbstkonstituierende Rückwendung auf die vorangegangene Stufe garantiert im Fortschreiten in die Vielheit zugleich die Einheitlichkeit des Seins durch Teilhabe am ursprünglichen Einen, entweder direkt, wie der Nous, oder vermittelt durch die höhere Hypostase. Als Abbild der je entfalteteren Einheit kann selbst die unterste Stufe der Materie²⁵ zeichenhaft auf das Eine als dessen Urgrund verweisen. Während die sinnliche Welt die noetische, transzendente widerspiegelt, da die Seele sie formt anhand der Ideen, die sie im Nous schaut, ist die Materie selbst – das Böse, da sie der absolute Mangel an Vollkommenheit ist, entbehrt sie doch an sich jeglicher Einheitlichkeit – Abbild des wahren ersten Abbildes des Nous. Die Einheit des emanativ entfalteten Seins gestaltet sich so in gewisser Weise hierarchisch. Je näher das Sein der Einheit ist, desto mehr Sein hat es und desto besser, eigentlicher und wahrer ist es. Letztlich teilt sich das Sein in zwei Welten, die geistige bzw. noetische Welt des Intellegiblen und die sinnliche. Zusammen bilden sie eine einheitliche Wirklichkeit, einen Kosmos, wobei der Maßstab der Einheit das Sein hierarchisch zergliedert.²⁶ An der Seele dann

²³ Siehe VI, 6, 34 in Harder, 1930 S.118. Bei Ghazali findet sich auch das Bild der Sonne oder des wahren Lichts für Gott. Vgl. etwa 3.2.2., 3.2.5. und 3.2.8.

²⁴ VI, 9, 60 in Harder, 1956(a) S.197.

²⁵ Die Materie ist nur Schattenbild, unbestimmte Leere, was sich daraus ableitet, das die Seele ins Unbestimmte strebt, indem sie sie schafft. Siehe Varessis, 1996 S.260. Vgl. auch III, 2, 9 in Harder, 1930 S.150/151. Dennoch vermag dies dunkelste Abbild, wenn auch entfernt, auf seinen Ursprung, das Eine zu verweisen, da es als solches immer noch das Urbild verschwommen widerspiegelt.

²⁶ Vgl. Song, Euree: *Aufstieg und Abstieg der Seele. Diesseitigkeit und Jenseitigkeit in Plotins Ethik der Sorge*. Hypomnemata. Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben; Bd. 180. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2009. S.97 und 123. Dieselbe Struktur der Abbildstufen, zwei Welten und dem wahren Gott als absolutes Einheit schaffendes Urbild entwickelt Ghazali. Vgl. 3.2.1.

bricht sich das Sein; sie ist die unterste Stufe des Intelligiblen und die Schöpferin des Sinnlichen. Somit ist die Seele die Schlüsselstelle in der Frage der Einheit, entscheidet sie doch durch ihr Streben den Zusammenhalt allen Seins, des Kosmos. Um die Einheit der »Schöpfung« zu wahren, ist das Streben zum Einen hin ein Sein stabilisierender und Erkenntnis allererst ermöglichender Akt. Einheitserfahrung im Erleben des Einsseins mit dem Einen ist somit eine Schnittstelle zwischen kreativer Schöpferkraft und Entfaltung des Seins, der ontologischen Seite, einerseits und einem an Einheit orientierten Erkenntnisimpetus und einer adäquaten Moral, der ethischen Seite, andererseits.

1. 2. 2. Die sinnliche Realität und das Eine

»Alles Seiende ist durch das Eine ein Seiendes, sowohl das was ein ursprünglich und eigentlich Seiendes ist wie das was nur in einem beliebigen Sinne als vorhanden seiend bezeichnet wird.«²⁷ Diese Differenzierung des Seienden in Eigentliches und bloß Existierendes bezieht sich auf die Schichtung der Wirklichkeit in zwei Welten, in die intelligible Sphäre und die sinnliche Realität. Da die Seele und der Nous die obere, immaterielle Welt umfassen, wird hier unter dem Begriff des Seienden das sinnlich Existierende gemeint als erste Stufe auf dem Weg zur Einheit bzw. als unterste Ebene der Seinshierarchie gemessen an der emanativen Entfernung von der Einheit durch die Entfaltung der Vielheit.

Dieses materiell Seiende entsteht indem die Seele, die zwischen den Sphären des Intelligiblen und des Sinnlichen steht, die im Nous erschauten Ideen durch ihr Streben nach materieller Realisierung in Vielheit in die Formung der Körper umsetzt. Im Vergleich zum eigentlichen Sein der Ideenwelt ist das irdische Leben daher lediglich vermittelt und uneigentlich; es ist Abbild oder Schattenbild durch seine weite Entfernung von der Einheit. Dennoch, seine Mittelbarkeit setzt das Eine als Ursprung voraus; ohne die emanativen Vorstufen könnte sich die Vielheit nicht in ihrer Gänze entfalten. Insofern kann auch die Sinnlichkeit des Körperlichen nur als seiend durch das Eine bezeichnet werden. Indem ein Ding allein auf Grund der Formung durch die Seele existiert, ist seine Identität eine ererbte. Die Form ist die Spur der Einheit, da sie aus der Schau der Ideen und der ein-

²⁷ VI9, 1, 1 in Harder, 1956(a) S.171.

heitlichen Struktur des Nous stammt, welcher selbst das Denken und Sein des Einen, dessen *energeia*, ist. Indem das Existierende auf diesem überweltlichen Sein gründet, wird es erst erkennbar und kann (empirisch) wahrgenommen werden.²⁸ Geprägt in die Materie macht die Seele durch die ideellen Formen die Körper zu Abbildern der Einheit und verleiht ihnen so ihre Identität, die Garantie ihres Daseins. Denn: »die zusammenhängenden Größen [...] würden nicht existieren, wenn das Eine ihnen nicht beiwohnte«²⁹. So könnte ohne die Seinsverleihung durch das Eine und dessen Formgebung kein Heer, kein Reigen, keine Herde, kein Haus, kein Schiff und auch kein tierischer oder pflanzlicher Leib³⁰ als eben diese jeweilige Identität erfaßt und bezeichnet werden. Sie würden ins Nichts, ins Unbestimmte zerfallen und würden ihr Sein verlieren oder besser, wären gar nie zu solchem gelangt.³¹

Da das materiell Seiende aus der Formung, gerichtet am Einen, entfaltet wird, ist auch dessen Wohlgestaltung, die Werthaftigkeit des Geschöpfs von der Güte der Form abhängig. »Aber auch die Gesundheit beruht auf der Zusammenordnung des Leibes zu einer Einheit, und die Schönheit auf der Obmacht des Einen über die Teile [...]«³². Insofern die Orientierung auf das Eine hin lauter ist und die Seele daraus die Materie wohl formen und

²⁸ Vgl. Möbuß, Susanne: *Plotin zur Einführung*. Junius, Hamburg 2000 S.20. Damit wird das materiell Seiende zur greifbaren Grundlage von Wissen, das letztlich, in seiner Zentrierung auf den Einheitsgrund hin, innerlich und damit Wissen des Selbst ist. »What we know (very imperfectly) of what is exterior to us is an externalized, deficient form of self-knowledge. In seeking to know things around us, we indirectly seek to know ourselves.« O'Meara, 1993 S.41.

²⁹ VI9, 1, 2 in Harder, 1956(a) S.171.

³⁰ Vgl. VI9, 1, 2 in Harder, 1956(a) S.171.

³¹ »Als Grund aller Bestimmtheit ist das Eine das Prinzip des Seins, das allem seine Bestimmtheit verleiht und es eben dadurch seiend macht und im Sein erhält«. Halfwassen, 2004 S.37. Insofern ist alles Seiende »in« dem Einen. Vgl. Beierwaltes, Werner: *All-Einheit und Einung: Zu Plotins »Mystik« und deren Voraussetzungen*. In: Henrich, Dieter (Hg.): *All-Einheit: Wege eines Gedankens in Ost und West*. Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung; Bd. 14. Klett-Cotta, Stuttgart 1985(b) S.53-72. Hier S.56

³² VI9, 1, 3 in Harder, 1956(a) S.171. Ghazali sieht die Wohlgestaltung des jeweilig Seienden in der Vervollkommnung seines von Gott gegebenen Wesens. Insofern ist es je auch durch diesen perfekt. Vgl. vor allem 3.3.1.

ordnen kann, ist das Ding als schön oder der Körper als gesund zu betrachten. Die Ordnung an den Dingen ist deren Garantie zur Wohlgestalt, welche ihrerseits als Spur des Einen gelten kann.³³ In der Schönheit der Erscheinung ist die Vollkommenheit des Einen erkennbar. So ist die sinnliche Welt in ihrer harmonischen Ausgestaltung als Analogie der Fülle der überseienden Einheit lesbar. Da die Seele nach dem Schönen strebt, vermag der Eros, das sehnde Streben, sie zum Einen zu erheben, indem sie im Schönen, auch dem sinnlich Schönen oder der Kunst, die analogische Ausformung der vernünftigen Welt-gestaltenden Prinzipien des Nous, diesem buchstäblich auf die Spur kommt.³⁴ Bereits die unterste Stufe in der Ordnung des Seins verweist zeichenhaft auf das Höchste und ermöglicht dadurch dem Menschen die Hinwendung zu demjenigen, der die Formung der Welt als absolut transzendentes Urbild erst ermöglicht.³⁵

³³ Die Schönheit im Ding ist die Form als »Spur des Formlosen«. Siehe Beierwaltes, 2001 S.63. Durch das Teilhaben des Seienden am Sein, durch die absolute Einheit des Einen, kann alles lebendig Seiende auch als (vermittelt) glücklich bezeichnet werden, insofern die vollkommene Einheit Glückseligkeit darstellt. Vgl. Möbuß, 2000 S.92.

³⁴ Zur Rolle der Kunst und des Schönen im Erkenntnisprozeß der Seele hin zum Einen vgl. Beierwaltes, 2001 S.63 ff. Siehe auch Beierwaltes, Werner: *Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1985(a) S.90: »Für den Menschen also soll das schöne Bild des absolut Schönen zum Impuls für einen Rückgang in sich selbst und für einen erkennenden Aufstieg zum Prinzip werden; die aufgrund ihrer Schönheit »wunderbare« Vielfalt der Welt-Wirklichkeit soll ihn ins Intellegible oder zur »wahren« Welt hin »bewegen« [...].« Neben der Schönheit als Verweis auf die Abbildhaftigkeit der Geschöpfe zum Einen als Urbild nennt Beierwaltes noch die Einheit und Harmonie der Welt, die Zeit als weltliches Abbild der Ewigkeit und die Sprache, die als Metapher uneigentlich das Unsagbare ausspricht und sich ihm so annähert. Vgl. ebd. S.86ff. Das Schließen von der Perfektion des Seienden auf den Urgrund begründet Ghazalis wissenschaftlichen Weg zur Erkenntnis der Wahrhaftigkeit. Siehe 3.4.3.

³⁵ »Das Erste wird durch die Wahrnehmung des aus ihm Folgenden auffindbar, weil es mit diesem ein Ganzes bildet.« Möbuß, Susanne, 2000 S.23. Körperliche Schönheit ist deshalb erkennbar, weil der Mensch in ihr das Paradigma seines Intellekts (Nous) erkennt, was ihn so auf Höhere verweist. Vgl.