

gelegten Sicht. In seinen Ausführungen über die Kunst knüpft er an platonische Gedankengänge an, indem er das Kunstwerk als sinnliche Erscheinung einer Idee beschreibt, die sich dem Menschen nur durch die Haltung der Aufgeschlossenheit und der schauenden Hingabe in ihrer Fülle erschließt. In einer solchen Haltung geht es nicht um die praktischen Bedürfnisse der Daseinsfristung, sondern um die Sinngehalte der Welt und des jeweils zu betrachtenden Kunstwerkes, die in sich die Legitimation ihres Seins tragen und auf sich selbst als ein erstes und letztes hinweisen. Man kann diesen Gedanken auch auf das hier zu besprechende Buch selbst anwenden. In klarer Sprache umschreibt L. das, was er sieht, wenn er sich dem Menschen zuwendet. In seinen Ausführungen bringt er die Idee des Menschen zur Erscheinung und bietet eine gelungene Zusammenfassung seiner Psychologie und Anthropologie. Damit zeigt sich, daß der Verf. von jenem Respekt und jener Ehrfurcht vor dem Menschen getragen ist, die er selbst als Gebot für die Psychologie als Wissenschaft vom Menschen ansieht, und erweist damit seine eigene Menschlichkeit.

Fr. Setzer, S. J.

Beierwaltes, Werner, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik* (Philosophische Abhandlungen, Band XXIV). 8° (X u. 436 S.) Frankfurt a. M. 1965. Vittorio Klostermann. Ln. 63.50 DM, kt. 56.50 DM.

Wenn 1972 noch eine Besprechung zu diesem Buch veröffentlicht werden kann, dann deshalb, weil dieses Werk trotz, nein gerade wegen seines Engagements für die Wahrheit der proklischen Philosophie (vgl. bes. S. 16 f.; 21—23) vorzüglich den Zugang zu jenem Prinzipien-Denken eröffnet, das sich zwar in der „Abenddämmerung“ der griechischen Philosophie ereignet (vgl. *Paul Bastid*, Proclus et le crépuscule de la pensée grecque [Paris 1969]), doch selbst ungebrochene denkerische Impulse verrät, welche seine *Wirkungsgeschichte* (1 ff.; 82 ff.; 108 ff.; 270 ff.; 395 ff.; vgl. zu Leontios von Byzanz: *St. Otto*, Person und Subsistenz [München 1968] 152 ff.; ferner fehlt Nikolaus v. Methone, dessen Ἀνάπτυξις den Einfluß von Proklos auf das byzantinische Denken des 12. Jahrhunderts zu bremsen sucht) erst verständlich machen: diese Impulse aufzudecken und zugleich in die von Proklos geleistete „Systematisierung“ der *neuplatonischen Tradition* (vgl. 42—48; 89 f.; 106—08; 136 ff.; 147 f.; 158 ff.; 184 ff.; 189 ff.; 197 f.; 215; 227 ff.; 248 ff.; 254 ff.; 294 ff.) einzubringen, ist dem Verf. gelungen. Und dies gilt trotz der häufigen „Wiederholungen“, welche in der Aneignung der proklischen Methode durch den Verf. gründen, sofern er seinen Gegenstand: das System des Proklos in seinen Strukturelementen (vgl. 14 f.; 17—19), „umkreisend“ auf den konkreten Begriff zu bringen sucht (vgl. 15; 183 ff.; 207, Anm. 95; 233). — Triadische (S. 24—164), kyklische (165—239) und dialektische (240—352) *Denkform*, d. h. Struktur des Systems von Seienden (vgl. bes. die Abgrenzung von Diltheys Hermeneutik S. 18 f.), werden vom Verf. untersucht, um die einheitliche Grundstruktur dieses Denkens zu zeigen (14), dessen Anfang als durchtragender Grund die Selbsterkenntnis ist (vgl. 15; 40; 101 f.; 125 f.; 210; 276—278; 280) und dessen Methode, wie gegen jede immanentistisch-idealistische Deutung betont herausgearbeitet wird (17; 89; 182, Anm. 85; 344), zwar in der „Sache des Denkens“ begründet ist, doch im denkenden Nachvollzug „der im Einen selbst gründenden Systematik von Seienden“ (vgl. unten) besteht, also vom Sein der Sache ihr eigenes Maß empfängt (so: 15 f.; 18; 24 f.; 36; 38 f.; 90 f.; 93; 97—99; 127; 195; 238 f.; 244 f.; 270 ff.): Methode und Sache (vgl. 17 f.), ja *Denken* und *Sein* werden im Rückgang in die Begründungszusammenhänge als *in sich unterschiedene, rationale Einheit* oder dynamische Identität in der Differenz evident (vgl. bes. 24 ff.; 31 ff.; 55; 62—64; 91; 95 f.; 98; mit einer gewissen Zweideutigkeit bzgl. des Verhältnisses von νοῦς und νοητόν: 101, Anm. 36; 106; 122 f.; 125; 127 f.; 130 ff.; 188; 194; 206; 224 f.; 243; 251 f.; 329; 332; 345 f.; 368). Die in der ἀσύγγυτος ἑνωσις und ἀδιαίρετος διάκρισις gesehene Realdistinktion erweist sich als *analoger Grundbegriff* des „Systems von Seienden“ und hebt sich erst im relationslosen, da über-seienden Einen (vgl. unten, bes. 68 f.) auf; dieser jedem triadisch-dialektisch Vermittelten eigene Grundbegriff kennzeichnet die Perspektive proklischen Denkens, seines ontologischen Identitätssystems (vgl. 35; 51), und hebt sich mit diesem erst in der Berührung des Undenkbaren und Unsagbaren, der Einheit als Unvermitteltheit (vgl. 344 ff.) auf. Dieser in der Ordnung des Denkens und Seins geltende Grund-

begriff steht bei Proklos traditionsgeschichtlich als auch gedanklich im Horizont einer zweifachen Herkunft: Dialektische oder triadisch vermittelte Einheit gründet in der platonischen *κοινωνία εἰδῶν* (31—48), deren „Topos“ nachplatonisch der Nus ist: als einender Sinngrund der vielen Ideen, als Einung in der Unterschiedenheit des Geeinten (39—41; 45 f.; 49 f.; 89—93). Die zweite Wurzel dieses proklischen Grundbegriffs liegt in der Überwindung der stoischen Mischungslehre durch die Anthropologie des Porphyrios (dies ist gegen 42, Anm. 85 nach Nemesio, De natura hominis, PG 40, 601 B: *καίνωτερος οὗτος ὁ τρόπος τῆς κράσεως ἢ ἐνώσεως* . . . wohl festzuhalten; man vgl. zur Wirkungsgeschichte *St. Otto*, a. a. O., 157—161); der formalen Struktur nach handelt es sich auch hier um den Begriff einer relationalen dynamischen Identität „wesentlich“ Unterschiedener; doch wird dieses Problem der Leib-Seele-Einheit vom Verf. nicht weiter verfolgt (vgl. 46 f.) und aus dem Horizont der platonischen Zwei-Usien-Anthropologie, d. h. aus ihrem Zusammenhang mit der *κοινωνία εἰδῶν*, zu verstehen gesucht (man vgl. *E. R. Dodds*, Proclus, The Elements of Theology [Oxford 2., 1963] prop. 15—17; 47—49; 186; 190). Wenn nach Proklos eine solche Einung in Unterschiedenheit (vgl. *E. R. Dodds*, a. a. O., prop. 170; 176) nur in der Dimension des Intelligiblen, d. h. der *νοητά* oder *εἰδη* (vgl. 39, Anm. 71), nicht aber in jener des Sinnenfälligen selbst möglich ist (41; 47 f.), dann dürfte der Zusammenhang beider Wurzeln des proklischen Grundbegriffs, der je analog auf das „Relationsgefüge“ der Einung/Einheit wesentlich Unterschiedener anzuwenden ist, auch noch im Werk des Proklos selbst auszuweisen sein. Ansätze finden sich beim Verf. bzgl. des körperlich Seienden (vgl. 48, Anm. 113) und der proklischen Psychologie (bes. 201 ff.; ferner 72; 194 f.; 196; 198 f.). Inwiefern ist nach Proklos der Mensch, d. h. für ihn platonisch: „die Seele, welche sich des Leibes bedient“, als hypostatisch geeintes Relationsgefüge wesentlich verschiedener (vgl. bes. *ἀσώματος, ἀμερῆς*) Ideen zu verstehen (vgl. Proklos, In Alcib. I vol. II, 45, ed. V. Cousin: *τὸν ἄνθρωπον ἐν τῇ ψυχῇ τὴν ὑπόστασιν ἔχοντα*) — oder bedarf ein solcher Begriff weiterer Abgrenzung? Der Verf. weist die Identität in der Differenz zunächst an den durch *alles* Seiende hindurchgehenden *Triaden* aus: Grenze — Grenzenlosigkeit — „Konkretion“ (Mischung) und Etwas-Sein — Andersheit — Selbigkeit, wobei die erstere die konstitutiven Prinzipien des Etwas-Seienden zur Sprache bringt und so das *seiende Eine* in seiner Struktur vermittelt; im Vorgriff auf die Frage nach dem *Einen selbst* (vgl. 329 ff.; 343 ff.; analogische und negative Dialektik) fragt der Verf. nach der „Unendlichkeit“ des über-seienden „Grundes ohne Grund“ (58—60), nach der „Andersheit“ bzw. „Selbstidentität“ (66—70; 76—78; vgl. 330 ff.) des absolut relationslosen Einen selbst, die als solche sich als undenkbar und unsagbar bzgl. des Einen selbst erweisen, obwohl letzteres offen ist für ein „Ursache-Sein“: als Ursache gründet das Eine allererst das Verursachtseiende, das selbst Bezug zu seiner Ursache ist (79—81; 221; 337; 350 f.). Hier klingt ein m. E. für die geistes- und theologie-geschichtliche Forschung noch nicht abgeschlossenes Thema an; nicht nur, daß man in diesem Zusammenhang an den Einfluß des proklischen Parmenides-Kommentars erinnern muß (vgl. *E. Corsini*, Il trattato De divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide [Turin 1962]), sondern auch an die Frage *Werner Elerts*, die er hinsichtlich des „Endes der klassischen Metaphysik in der Christologie“ stellte: „Wodurch ist . . . die Person Christi ausgezeichnet, wenn sich das Wunder der Inkarnation in genau den gleichen Kategorien ausdrücken läßt?“ (Der Ausgang der altkirchlichen Christologie [Berlin 1957] 44; vgl. 33—70; 260 ff.; ferner vgl. die Untersuchung dieser Frage bzgl. des *ἄπειρον* bei *Ek. Mühlberg*, Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa [Göttingen 1966]). Proklos hat die Geschichte der christlichen Theologie mitbestimmt, selbst wenn er trotz seiner beeindruckenden Religiosität (vgl. 287 ff.; 313 ff.; bes. 290 f.) und trotz seiner Ausrichtung auf die Heilsfrage (vgl. 315, Anm. 7; 243, Anm. 7) verschlossen war für jeden Glauben, in dem Offenbarungs- und damit Schöpfungstheologie integrierende Momente sind; gerade diese Konsequenz hat der Verf. ausdrücklich herausgestellt (115 f.; 143; 232 ff.; 320 ff.; 345; 365 f.). — Die Identität in der Differenz erweist sich — entsprechend der nachplatonischen Deutung der *κοινωνία εἰδῶν* — als Strukturprinzip im Dreischritt (89—93; vgl. 94—96) und Kreisgang (124; 165—191) des (ewigen) *Geistes*, der sich immer schon gefunden hat (103; 124 ff.); d. h. in der Trias: Verharren — Hervor-gang — Rückkehr, welche „das Strukturprinzip des Geistes“ (118—129) und *den*

Grund für die Bewegtheit und Einheit des sinnenfälligen Kosmos (118 f.; 130—158; 220) bildet. Diese Trias stellt die in allen Triaden sich vollziehende Denkform dar (vgl. oben Zusammenfassung S. 162 f.) und erweist sich so als die Struktur der autarken *Kausalität* des νοῦς ἀνθυπόστατος (vgl. 119—123) und jener des Demiurgen (134—136; 143 ff.; 219). Durch den Zusammenhang bedingt, fügt der Verf. einen Exkurs zur Frage nach *Ewigkeit* und *Zeitlichkeit* des Kosmos ein (136—143; vgl. 218 f.); hier taucht der metaphysische *Bildbegriff* des Proklos auf (vgl. auch 193; 224 f.; 333), der sich als ein ursprünglicher Fall dynamischer Identität artikuliert (166—179). — Zum Abschluß des Kap. über die triadisch-kyklische Denkweise bei Proklos sei im Hinblick auf den areopagitischen *Hierarchiebegriff* (vgl. 49, Anm. 1; 106) angemerkt, daß der Verf. die *subordinative* Gliederung der proklischen Triaden — in sich und als System aller Triaden — im Blick auf die ungeschiedene Einheit Unterschiedener als relative, auf den Ursprung (ἀρχή, μὴ) hin analoge Differenz (oder Realdistinktion) ausweisen kann, sofern der Ursprung *in* allem als Grund in je verschiedener Mächtigkeit anwesend ist (vgl. 34, Anm. 45; 91; 92; 101; 199; 329 f.). — Ungeschiedene Einung und Einheit in Unterschiedenheit kennzeichnet die proklische Denkform: denn „die Grundbewegung jedweder Dimension im System von Seiendem“ ist „der triadisch bewegte Kreis“ (237) oder — und dies „wiederholt“ der dritte Teil des Werkes, sofern die Grundbewegung von dem in Zeit verflochtenen Denken nachvollzogen wird — die *Dialektik*, welche sich selbst in die Berührung des Einen hinein übersteigt und ins Schweigen hinein aufhebt (275; 362 ff.): die Voraussetzungen und Grenzen des „Denkens von Undenkbarem“ und des „Sagens von Unsagbarem“ freilegend (240—382; zur Paradoxie als Struktur des henologischen Denkens und Sprechens bes. 358—360). Es sei angemerkt, daß sich Proklos' Wissenschaftstheorie, wie sie sich hier — weniger ausdrücklich vom Verf. entfaltet — darbietet, in die Sichtweise der alexandrinischen Schule einfügt (vgl. *Kl. Kremer*, *Der Metaphysikbegriff in den Aristoteles-Kommentaren der Ammonius-Schule* [Münster 1961]); die neukantianische Interpretation von Platons Ideen- bzw. Hypothesislehre, es handle sich hierbei um die radikale Begründung der Wissenschaften im Grundgesetz des Denkens selbst (270—274), wird vom Verf. sowohl anhand der platonischen Texte (253—260) als auch anhand von Proklos' dialektischer Methode (bes. 261—270) widerlegt. Wichtiger ist, daß der Verf. hier ein Analogiedenken zur Sprache bringt, welches als Gestalt, in der die platonische Tradition ursprünglich (253 ff.; 268 f.; 333 ff.; 340), wenn auch unter Zurücktreten der Fragestruktur, welche die Ideenlehre Platons in ihrer dialektischen Phase bestimmt, erfährt wird, „das analogische Differenzgeschehen“ (vgl. *L. Br. Puntel*, *Analogie und Geschichtlichkeit* [Freiburg 1969], z. B. 557) aufscheinen läßt. „Nicht das Eine selbst nennen wir, wenn wir das Eine „Eines“ nennen, sondern das in uns seiende Denken des Einen“ (vgl. 367 ff.).

K.-H. Uthemann

Müller, Max, *Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung*. 8^o (616 S.). Freiburg-München 1971, Alber. 58.— DM.

Der stattliche Band, den der nach seiner Emeritierung von seinem philosophischen Lehrstuhl in München nunmehr als Honorarprofessor der Theologischen Fakultät in Freiburg weiterwirkende Verf. als reife Frucht seines lebenslangen Ringens uns schenkt, sieht zunächst wie ein dankenswerter Sammelband aus; denn von den neunzehn Abhandlungen, die in ihm zusammengefügt sind, waren alle außer der ersten schon früher veröffentlicht und zum Teil in Vorträgen mitgeteilt (letzteres gilt auch von dem Gedankengut der ersten Abhandlung). Bei näherem Zusehen jedoch überzeugt sich der Leser sehr bald davon, daß hier mehr als eine bloße Sammlung von Einzelstücken geboten wird. Das zeigt sich von der siebten Abhandlung her, die das Herz des Ganzen bildet; sie ist aus vier Gastvorlesungen hervorgegangen, die M. 1957 in französischer Sprache an der Universität Löwen zu halten hatte, herausgegeben unter dem Titel „Expérience et histoire“ (1959). Daran schloß sich der Plan zu einem Werk „Transzendente Erfahrung“, das die „Konfrontation eines philosophischen Erfahrungs-Denkens mit der klassischen Begriffsmetaphysik bringen sollte“ (600). Die Fruchtbarkeit und Tragkraft des Grundgedankens wurden mannigfach erprobt, wovon im Laufe der Zeit die neunzehn erwähnten Abhandlungen erwachsen.