HENOLOGIE ALS PHILOSOPHISCHE DISZIPLIN HEUTE

Von Egil A. Wyller, Oslo

„Henologie“ ist ein erst vor kurzem gebildeter Terminus zur Bezeichnung der Grundtendenz einer platonisierenden Denkweise und Systematik¹. Ich habe ihn vom französischen Substantiv „énologie“ (aus griech. *hen* und *logos*) hergeholt, das von E. Gilson zur Charakterisierung des neuplatonischen Denkansatzes des Mittelalters gebildet wurde². Der Sache nach stimmt diese Charakterisierung überein mit dem, was J. Koch *Einheitsmetaphysik* genannt hat³. Mein Bestreben geht seit langem darauf hinaus, die Henologie als eine philosophische Disziplin *heute* zu gestalten. Das Folgende soll referierend die Hauptpositionen dieses Versuchs umschreiben.

Henologie ist eine auf platonischem Boden gebildete dialektische Prinzipienlehre, deren Prinzipien nicht Einheit und Vielheit, oder Einheit und Zweierheit, sondern Einheit und Andersheit sind. Die Geistesrichtung *Platonismus* wird für meinen Zweck so weit verstanden, daß sowohl moderne Philosophen, wie Kant und Adorno, wie auch Nicht-Philosophen, wie Ibsen und Solschenizyn, darin inkludiert sind. Als Prinzipienlehre gehört die Henologie zum Fragebereich der Metaphysik. Ihr Primäranliegen ist mithin theoretischer Art, ihre Ergebnisse haben aber auch Gültigkeit für das praktisch-politische und das produktiv-technische (*poietische*) Gebiet.

Seit den Zeiten von Chr. Aug. Wolff unterteilt man die Metaphysik in zwei Teile: in einen generellen und einen speziellen Teil. Die *Metaphysica generalis* betrifft das allgemeine Sein oder die Wirklichkeit als solche, sowohl ihre Seinsweisen als auch ihre Erkenntnismöglichkeiten. Wolff selbst legte das Gewicht auf die objektive Erscheinungsproblematik und nannte deshalb diesen Teil der Metaphysik *Ontologie* (ein Kunstwort, das in dieser Zeit entstand). Sein Nachfolger Kant nannte dieselbe Sache *Erkenntnistheorie*, da er das Gewicht auf die subjektivistische Zueignungsproblematik legte. Die Henologie sucht diese beiden Annäherungsweisen zu verbinden und die Erkenntnistheorie und die Ontologie aus einer höheren Einheitsperspektive zusammenzufassen. Die einzelnen Henologen werden immerhin in der Ausformung ihrer Disziplin das Hauptgewicht bald auf den Erkenntnis-, bald auf den Seinsaspekt legen müssen. Ich selbst werde, der allgemeinen henologischen Tendenz folgend, dem Erkenntnisaspekt den Vorrang geben.

¹ *Henologie*: Historisches Wörterbuch der Philosophie III, Basel/Stuttgart 1972, Sp. 1059.

² E. GILSON, *L'être et l'essence*, Paris 1948, S. 42.

³ J. KOCH, *Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter*: Kantstudien 48 (1956/57) 117–133; jetzt auch J. KOCH, *Kleine Schriften*: Studi e Testi 127 (Roma 1973) 3–25.

Die *Metaphysica specialis* betrifft die einzelnen Seienden und die spezifischen Seinsgebiete, solches, was konkret *ist*. Man teilt sie in die folgenden 3 Hauptgebiete ein:

1. Wir selbst, *die Seele* oder *der Mensch* (philosophische Anthropologie).
2. *Die Welt* oder die uns umgebende Natur (philosophische Kosmologie oder Naturphilosophie).
3. *Gott*, das höchste Wesen oder der Inbegriff der ganzen Welt (philosophische Theologie).

So dargestellt gibt diese Einteilung der Metaphysik nur das starre Skelett eines Lehrbuchs. Aber die Tatsache, daß das Schema, dem wir hier gegenüberstehen, der Ausdruck einer lebendigen Form ist, zeigt sich dadurch, daß sich darin das so reich fazettierte Denken des späten Platon entfaltet, was auch – um ein aktuelles Beispiel zu nehmen – die in Andeutungen sich bewegende Systematik des systemlosen Th. Adorno (in *Negative Dialektik*) tut. Das Schema hat übrigens einen präzisen Niederschlag auf norwegischem Boden gefunden, durch die auf Kant basierende, durch W. T. Krug vermittelte Metaphysik von J. S. Welhaven (*Metaphysik i 100 §§*).

Und gerade dieses platonisch-kantianische Schema scheint mir dafür geeignet, in das henologische Gedankenfeld Ordnung zu bringen. Mit Hinblick auf dieses Feld möchte ich allerdings die Bezeichnungen „generell“ und „speziell“ austauschen. Diese Bezeichnungen sind an die aristotelische *genus-species*-Lehre, mit ihren (biologisch) orientierten Über- und Einordnungsmustern, angeknüpft. Ich möchte eher von einer *universellen* versus einer *individuellen* Henologie sprechen. Das Universelle ist das Generelle im absoluten Sinne (man ist mehr oder weniger generell, aber man ist entweder universell, oder man ist es eben nicht), und das Individuelle ist gleichfalls das Spezielle im absoluten Sinne. Diese Terminologie eignet sich besser für die Henologie, die eine Form von Absolutheitsdenken ist.

Meine versuchsweise Zusammenschau der Henologie soll den zwei erwähnten „Teilen“ folgen, sonst soll sie nicht streng systematisch dargestellt werden. Wenn unter „System“ eine allesumfassende, logisch zusammenhängende „Zusammengestellttheit“ (griech.: *systema*), ohne „Lücken“, verstanden wird, dann ist die Henologie im Prinzip eine systemlose Denkweise. Denn dieses Denken hält *den Sprung* für dialektisch legitim: *saltus datur*. Es gibt in der Geschichte der Philosophie fast kein Beispiel eines Systematikers, der gleichzeitig reiner Platoniker wäre (die klassische Ausnahme: Proklos). Streng genommen hat die System-Idee ihre Basis in der hochmittelalterlichen Scholastik; von dort wurde sie übernommen und weitergeführt von Descartes und dem post-cartesianischen Denken.

Auf der anderen Seite soll sich meine philosophische Zusammenschau auch nicht durch die springende und *ad hoc*-geprägte Kunst des Essays entwickeln. Es ist die Natur der skeptischen Philosophie – von einem Pyrrho über einen Montaigne bis Bertrand Russell –, sich essayistisch auszudrücken und, obwohl

die Skepsis der Henologie nahesteht – so nahe, daß sie eine zeitlang auf den Lehrstuhl der antiken Akademie Beschlag nahm –, wird sie doch dem Konstruktiven der henologischen Denkweise fremd bleiben.

Die Aufgabe unserer Darstellung wird eher – wie Platon als erster ausgeführt und Kant theoretisch dargelegt hat – in der Mitte zwischen den entgegengesetzten Extremen balancieren: zwischen systematischer Dogmatik und essayistischer Skepsis, ein Balanceakt, der nur möglich ist durch eine ständig durchgehaltene Bewegung und Beweglichkeit, also durch Dialektik. Die platonische Dialektik (lebendig beschrieben im *Staat* Buch VII) läuft eine Art von Speißbrutenlauf zwischen den bald dogmatischen, bald skeptischen Positionen, und die Stöße und Hiebe der beiden Reihen dienen als Triebfeder, um die Bewegung in Gang zu halten. Aber der Trieb selbst, der dahintersteht, und der Zweck dieser Bewegung sind von ganz anderer Natur und hiervon unabhängig. Das platonische Einheitsdenken hat keine Freude an ihrer Existenz *als Philosophie*, die in Atem gehalten wird durch die Bewegung „von dem einen zu dem andern“ der kollegial gegensätzlichen Meinungen. Das Einheitsdenken fühlt etwas und will etwas, und was es fühlt, ist nichts weniger als Liebe, und was es will, ist nichts weniger als das, was in der Sprache des Neuen Testaments *Das Eine-Notwendige* (vgl. Luc 10, 42) genannt wird.

Es ist das große Verdienst der modernen Existenzphilosophie, daß sie das Gefühlsleben in das Denken zurückgebracht hat, nachdem Descartes und die post-cartesianischen Denker es hieraus verstoßen hatten. Nicht, daß man innerhalb des Denkens sich nicht mit Gefühlen beschäftigte und sie analysierte, und auch nicht, daß die großen rationalen Gedankenanstrengungen, wie im Falle Descartes, nicht aus einem stark ausgeprägten Gefühlsengagement entspringen können. Aber die Existenzphilosophie, von Kierkegaard an, ist in vollem Umfang zu der Einsicht gekommen, daß unser Denken auf eine gewisse Tonlage gestimmt ist (man kann mit Heidegger von einer *Grundstimmung* oder *-gestimmtheit* sprechen), und diese Gestimmtheit („Stimmung“ ist hier ein gefährliches Wort!) bestimmt weithin, mit welchen Phänomenen das Denken sich beschäftigt, und wie es sich zu ihnen verhält. Heidegger selbst hebt hervor, daß die Grundgestimmtheit der Antike und des Mittelalters *das Wundern*, diejenige der modernen Zeit von Descartes bis Husserl aber *der Zweifel* war; hieraus entspringt der Drang der ersteren Doppelepoche: Klarheit, und der Drang der zweiten: Sicherheit zu finden. Wer sich wundert, möchte ins Reine kommen über das, *was* der Anlaß des Wunderns ist; wer zweifelt, möchte Gewißheit erhalten darüber, *daß* es irgendwo einen sicheren Halt gibt. Heidegger läßt offen, was die Grundgestimmtheit seiner eigenen Epoche kennzeichnet. Vom Werke *Sein und Zeit* ausgehend könnte man sagen, daß es *die Angst* ist, späterhin könnte man *den Ekel* (Sartre) und *die Absurdität* (Camus) dafür ansetzen. Vielleicht läßt sich das Ganze in der Gestimmtheit *Gottverlassenheit* zusammenfassen.

In der Fortsetzung der Existenzphilosophie und besonders der Auffassung Heideggers, aber in Abweichung von der Tendenz Heideggers, die grundle-

genden Gestimmtheitsformen als Epochen zu fixieren, möchte ich behaupten, daß das platonische Einheitsdenken *als solches* in einer gewissen Daseinslage gestimmt ist, deren klassischer Name *eros* ist. Dank der – besonders von Aristoteles hervorgehobenen – Gestimmtheit *Wundern* in der Antike und im Mittelalter kam zu dieser Zeit das *Eros*-denken besonders klar und stark zur Geltung. Innerhalb des Mittelalters wurde sogar der technische Terminus *philosophia amoris* geprägt (Raymundus Lullus). Aber auch innerhalb von Jahrhunderten und Epochen, wo Zweifel und Angst naheliegen, *kann* diese auf Eros basierende Philosophie zum Ausdruck kommen, dann entweder als etwas stark Abweichendes und Unzeitgemäßes, aber vielleicht auch in eins sowohl mit dem Zweifel als auch der Angst. Als ganz neues Beispiel für das letztere kann Adorno nochmals erwähnt werden. Seine posthum herausgegebene *Ästhetische Theorie* mündet in ein Bekenntnis zu dem Trieb, aus dem sein ganzes Denken wohl entspringt: *Eros*, platonisch verstanden als Liebe zum Schönen.

Ich möchte allerdings die Henologie an ein Liebesfundament anknüpfen, das tiefer liegt als der spezifisch platonische Eros. Zwar scheint dieses Fundament hinreichend zu sein für den *universellen* Teil der Henologie. „Eros“ bezeichnet eben den metaphysischen Gedankentrieb in uns, denjenigen, der unseren Intellekt veranlaßt, über unsere Endlichkeit und über die beschränkte Gültigkeit unserer Erfahrungen in Richtung auf etwas Allgemeines und Einheitliches, etwas Universelles hinauszugehen. Eros ist hier identisch mit dem *amor intellectualis* des philosophischen Zielgerichtetseins. Dieses Teilgebiet möchte ich an einen geprägten Grundsatz anknüpfen (den ich übrigens schon als Student vor 30 Jahren formuliert habe): *amo ergo es*, „Ich liebe, also bist du“. In diesem Punkt kommt die Henologie von Anfang an in einen Gegensatz zum Fundamental-Satz *cogito ergo sum* des Descartes; darüber gleich unten.

Mit Hinblick auf den *individuellen* Teil der Henologie reicht aber dieses griechisch-platonische Fundament nicht aus. Um den geprägten Existenzformen begegnen zu können, die unter den Titeln *Gott, die Welt, die Menschenseele* gesammelt wurden (der Mensch als Gattungswesen gehört zum Thema „Welt“), müssen wir das Vermögen haben, diese uns begegnen zu lassen. Im Gegensatz zu dem aktiven Eros des universellen Teils bekommt jetzt das Liebesphänomen eine passive, empfangende Form. Wir möchten es an den christlichen Liebesgedanken (*agape*) anknüpfen und durch die Formel *amor ergo sum*, „Ich werde geliebt, also bin ich“ ausdrücken. Es dauerte 15 Jahre, bis ich von der *amo ergo es*-Position die *amor ergo sum*-Position erreichte. So ist die zweite Position auch keine *logische* Folge der ersten. Es gehört dazu ein Sprung – und er läßt sich nicht hervorzwingen; er geschieht.

Züge der universellen Henologie

Wir fangen damit an, unsere *amo*-Formel gegen Descartes' *cogito* zu profilieren, also *amo ergo es* versus *cogito ergo sum*. Beide Sätze enthalten die Momente Erkenntnis und Sein. Beide suchen diese Momente in einer innerlichen Vereinigung zusammenzufassen, und in beiden Sätzen ist das vereinigende Moment *ergo* ebenso aufschlußreich wie auch irreführend im Hinblick auf die Art und Weise der Vereinigung. *Ergo* ist irreführend, insofern es eine logische Schlußfolgerung vorspiegelt. Fundamental genommen, ist dies unmöglich, da der Inhalt der Sätze vor jedem logischen Schlußprozeß erfahren ist. Hier liegt kein Weg von *Prämisse* zur Konklusion vor; die Konklusion *es* beziehungsweise *sum* ergibt sich in einem mit der Prämisse selbst. – Aber *ergo* ist auch aufschlußreich und als solches ein echtes Glied innerhalb der Vereinigung. Denn die Einheit, die zwischen den äußersten Gliedern der Sätze vorliegt, ist keine mystisch-ekstatische, jenseits von Zwei-heit und Divergenz, sondern ein *zwei-in-eins*, wobei das *ergo* ein Fundierungsverhältnis zwischen den beiden Momenten markiert: *worin* sind die beiden eins? In Gott, in der Welt, im Menschen . . .? Nein, kein dritter Faktor dieser Art kann oder soll hier herangezogen werden; in diesem Fall würden die Sätze ihre fundamentale, grundsetzende Kraft sofort verlieren. Die beiden sind eins in einem von ihnen, und zwar in dem, was durch das erste Glied der Sätze ausgedrückt werden soll. Dieses Glied, also *amo* beziehungsweise *cogito*, ist zweidimensional zu verstehen, da es auf ein Mal die vereinigende Einheit und eins von den Vereinigten ausmacht.

Diese *transzendental-immanente* Doppelperspektive hat die platonische Henologie mit dem Cartesianismus gemein; es ist auch ein Punkt, an dem Kant (und Fichte) als markierte Henologen erscheinen. – So weit die formale Gleichheit zwischen den beiden Sätzen.

Aber sachlich gesehen, weichen sie stark voneinander ab, ja sie sind vielleicht als zwei einander ausschließende Gegensätze anzusehen. Denn die Existenz, die vom Liebesdenken fundiert wird, ist die *deinige*, also die objektive Gewißheit; diejenige, die vom *cogito*-Ansatz fundiert wird, ist „nur“ die *meinige*, also die rein subjektive Selbst-versicherung. Wir wissen ja auch, wie es gerade für Descartes von seinem Standort der Selbst-evidenz aus problematisch wurde, die Gewißheit von der Existenz der „äußeren“, objektiven Welt zu erreichen. Dieses Problem ist für die Henologie nicht fundamental. Das Sein, das hier unmittelbar gegeben ist, ist eben mit der Erfahrung einer objektiven *Andersheit* im Verhältnis zum subjektiven Selbst verbunden. Wenn die Frage nach „dem Sinn von Sein“ auch innerhalb dieser *philosophia amoris* als eine stark herausfordernde Frage auftauchen kann, dann ist das in erster Linie Aufklärungsbedürftige der Sinnbegriff selbst, *worin* der Sinn besteht; *daß* es einen Sinn gibt oder mindestens: *daß* das Sein ist (obgleich es auch

sinnlos sein sollte), ist eben mit der sich wundernden Basis-erfahrung von dem, daß *du* bist, schon gesichert, weil Du – sei es eine Katze oder eine mathematische Gleichung oder ein Mitmensch oder Gott – in meinem liebeserfüllten Wundern und Streben da bist, wohnst, lebst, und atmest.

Einige möchten vielleicht gegen die Zufügung von „nur“ an die Sicherung der Existenz des Ichs, die im *Cogito*-satz stattfindet, opponieren. Was nun mit der ganzen kierkegaardschen Einsicht, daß die Subjektivität die Wahrheit ist? Was nun mit der ganzen fundierenden Kraft des transzendentalen *ego* und mit Heideggers subjektivistischem Grundansatz im *Dasein* als gerade *meinem* Existenzbewußtsein?

Wir müssen hier jede naive Typologisierung in ego-zentrische versus altruistische Lebenseinstellungen vermeiden und uns auch vor sentimentalischen Versionen der Ich-Du-Philosophie und dergleichen hüten. Im „Ich“ wird eine Einheit behauptet und entborgen, die vielleicht fundamentaler ist als das, was irgendein „Du“ mir eingeben kann, und Heidegger hat recht, wenn er – mit Kierkegaard übereinstimmend – „meinem“ Tod einen existenzialen Status zuspricht, der von der erschütterndsten Erfahrung vom Tode anderer wesensverschieden ist. Aber dieser hohe Status des „Ichs“ ist ihm kaum von Natur aus mitgegeben; bei den Griechen gibt es ihn nicht, und bei fremden, nicht-europäischen Völkern gibt es ihn auch nicht. Wir haben hier mit einer *christlichen* Offenbarungserfahrung zu tun, basierend auf dem, was wir mit *Glaube* und *Heil* verbinden. Aus dieser *theologischen* Perspektive wird die Frage nach *meiner* Seligkeit, *meinem* Heil eine ganz entscheidende und fundamentale. Aber damit haben wir den Problemhorizont des universellen Denkens schon verlassen, indem wir mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen mir, d. h. dem kreatürlichen Menschen, und Gott das Gebiet des individuellen Denkens betreten.

Ist nicht der größte Teil der bei Descartes beginnenden Philosophie schlechthin als parasitäres Denken anzusehen, das sich mit Hilfe von griechischen, d. i. natürlichen Gedankenkategorien, mit dem durch die übernatürlichen Glaubenskategorien der Bibel überlieferten Erfahrungsstoff nährt? Ohne lebendigen Bezug zu dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs (das Alte Testament) und ohne lebendigen Bezug zu Jesus Christus (das Neue Testament) wird ein „Gott“ der Philosophen für den inneren Gedankenblick etabliert, in dessen tiefen, aber leider kühl-abstracten Schoß diejenigen Reste „aufgehoben“ werden sollen, die unter dem Tisch der biblischen Weisheit zusammengerafft worden sind. Das transzendente Ich? – Entweder ist Hegel darin rechtzugeben, daß derjenige, der dies Phänomen zu Ende denkt, mit dem Bewußtsein Gottes eins wird und selbst göttlich wird, oder diese Art von Fundierungsfrage muß schon von Anfang an im glaubensrelevanten Gebiet der *individuellen* Metaphysik angesetzt werden. Denn auf dem Gebiet der *universellen* Metaphysik oder Henologie, wo kein lebendiger Gott die Argumente unterstützen kann, sind die Fragen nach *deiner* Existenz, nach der Gegebenheit der objektiven Welt vorherrschend, während die dem Ich eigene Existenzproblematik in

der ganz natürlichen, uneingeschränkt allgemeingültigen Gestimmtheit der selbst-erlöschenden Liebe versteckt und vergessen ist.

Von diesem Ausgangspunkt ausgehend, kann der universelle Teil der Henologie eine eigene Ideenlehre, eine eigene Kategorienlehre und eine eigene Prinzipienlehre darbieten. Der Weg führt von der *Idee* (versus „Begriff“) über die *Kategorie* (im platonischen Sinne) zum *Prinzip* (*arché*) – das Ganze eingehüllt in die für jeden Platonismus konstituierende Lichtsymbolik (Platons Gleichnis im *Staat* VI). Hier sollen die Stadien nur durch gewisse Stichworte charakterisiert werden.

Die henologische *Ideenlehre* ist im Gegensatz zu einer analytisch-logistischen Begriffslehre (exponiert z. B. durch „Ogdens semantisches Dreieck“) konzipiert. Die Ideen sind die elementaren Größen der Vernunft-dialektik, wie die Begriffe die Elemente der Verstandes-analytik ausmachen. Idee verhält sich zu Begriff wie ein Atom zu seinen Elektronen. Die Qualität einer Idee beruht nicht, wie diejenige des Begriffs, auf der Deutlichkeit (Ideen sind undefinierbar), sondern auf ihrer Bedeutsamkeit. Die Bedeutsamkeit ist abhängig teils von der gegenseitigen Balanciertheit der Begriffskonstituentien, teils von der eigenen Zuordnung der Ideen zu den Kategorien und zu den Prinzipien. Weiter ist zu bemerken, daß auch die Momente „Wort/Bezeichnung“ und „Gegenstand/Ding“ beim Übergang von Begriff zu Idee ihre Abschattung ändern. Im Lichte der Ideen etabliert sich das Wort als *Tatwort*, der Gegenstand als *Tatsache*. In der Idee liegt eine praktische Sicht („Tat“), die dem Begriff fremd ist.

Die *Kategorienlehre* folgt der platonisierenden Tradition vom späten Denken Platons, besonders von den Dialogen *Sophistes* und *Parmenides*. Im Gegensatz zum Kategoriebegriff des Aristoteles, der aktivische Anredeformen angibt (das griechische Wort *kategoria* heißt sogar Anklage), die auf Begriffseinheiten basieren, ist Platons Kategoriebegriff eine passivische „Leidensform“ (Platons Wort ist *pathos* oder *pathema*: Leiden), auf Idee-einheiten basierend. Mit recht verweist Plotin den Kategoriebegriff des Aristoteles (und mit ihm den der Tradition) in die Welt des rationalen Verstandes, denjenigen Platons in die Welt der intuitiven Vernunft oder des Geistes. Platons Tafel führt, ohne auf Vollständigkeit Anspruch zu erheben, drei Gruppen von Kategorien zu je vier Gliedern an (nicht, wie bei Kant, vier Gruppen zu je drei Gliedern!). Die erste Gruppe ist von der Idee der *Ganzheit*, die zweite von der Idee der *Identität* bestimmt, die dritte Gruppe umfaßt *Zeit*, *Sein*, *Erkenntnis* und *Sprache*. Es ist bemerkenswert, daß die Idee der *Ursache* (gr. *aitia*) von Platons Geistes-kategorien ferngehalten wird. Geistesphänomene treffen ohne Ursache ein („Die Rose blüht, weil sie blüht“). Stattdessen kommt *dem Sprung* (*exaifnes*: das Plötzliche, der Augenblick) ein selbständiger Platz zu, der zwischen Kategorie und Prinzip vermittelt.

Die *Prinzipienlehre* entbirgt, was den diversen Leiden der Kategorien unterworfen wird. Es ist die *Einheit* oder das *Eine* (gr. *hen*). Hegel sagt: Was ist die Philosophie anders als eine Darstellung der mannigfachen Manifestationen der

Einheit? Allerdings ist zu bemerken, daß der Widerpart der Einheit nicht *Mannigfaltigkeit* ist (so befände man sich noch in der Dingwelt des Begriffs), sondern *Andersheit* (die eine rein ideelle Tatsache ist). Das Gegenprinzip „Andersheit“ ist erkenntniskritisch zu verstehen. Es entspringt dem sokratischen Nichtwissen, das im Satz „Ich weiß, daß ich nichts weiß“ ausgedrückt ist (gr. *oida ouden eidon*, d. h.: . . . daß ich das Eine nicht weiß). Daraus, daß das Eine, das das *Eine-Notwendige* ist, streng genommen unerkennbar bleibt, folgt, daß alles Erkennbare im Verhältnis dazu etwas Anderes (*sic!*) ist. Ich habe mir erlaubt, dieses fundamentale Faktum als *die henologische Differenz* terminologisch zu prägen. Die henologisch besprochene universelle Einheit ist also selber auf der Grundlage der Andersheit erfaßt und formuliert. Universelle Henologie ist eigentlich eine Allologie (gr. *allo*: anders). Nur die Liebe (Eros) hält die Einheit jenseits von Wort und Gedanke fest: *amo ergo es*.

Im Lichte des Prinzipien-paares *Einheit – Andersheit* kommt den verschiedenen henologischen Geisteskategorien eine eigene Prägung zu, was von Moment zu Moment nachgewiesen werden kann. *Das Sein* z. B. ist „dynamisch“ zu verstehen – nicht im aristotelischen Sinne (nach der Potenz/Akt-Lehre), sondern nach der platonischen Prägung des Wortes: ein gespanntes Kraftfeld, worin die selbst unveränderlichen Gegenkräfte Einheit und Andersheit unter ständig sich ändernden Konstellationen ihre Kräfte freigeben. Das Sein kann, wenn auch nur indirekt und blitzhaft, erfaßt werden – und vertritt deshalb die Andersheit im Verhältnis zur reinen, unfaßbaren Einheit. Die *Zeit* ist als drei-gegliedert zu verstehen: als Uhrzeit, als Dauer („durée“) und als der ewige Augenblick (*nunc stans*), der die übrige Zeit trägt.

Die *Ganzheit* ist *holomeristisch* zu verstehen, d. h.: sie ist mit ihren eigenen Teilen strukturgleich. Das Eine ist die Instanz (vergl. engl. „instant“: Augenblick), die irgendwann und irgendwo eine Ganzheit unmittelbar „setzt“. Besonders zugespitzt ist das Verhältnis der Henologie zur traditionellen Kategorie der *Identität* mit ihrem Gegensatz *Differenz*. Dem Ausgangspunkt in der henologischen Differenz zufolge ist die Henologie ein ausgeprägtes Differenz-denken – wie bei den Differenz-denkern Kant und Fichte. Im Prinzip nimmt sie deshalb Abstand von unmittelbaren Identitäts-philosophien wie denjenigen der Stoa, des Spinoza, des jungen Schelling. Aber sie nimmt auch Abstand von den *höheren* Identitätsanschauungen, die die Differenz in sich „aufzuheben“ versuchen, wie bei Hegel, dem späten Schelling, Marx, Heidegger. Die henologische Differenz ist absolut und intellektuell unaufhebbar. Hier schließt sich die heutige Henologie dem Kritizismus Adornos an. Allerdings reicht Adornos eigene Prinzipien-konstellation *Nichtidentität* nicht aus. Sie ist wieder eine nur *parasitäre* Größe und schöpft – wie die atonale Musik aus der als abwesend anwesenden Tonalität – ihre Bedeutsamkeit aus den riesigen Systemen der Identitätsphilosophen, bei Adorno aus den hegelischen und marxischen Systemen. Hier steht eine *Indifferenz*-konzeption des (unbekannten) norwegischen Philosophen Olav Valen-Sendstad dem univer-

sellen Ausblick der Henologie näher, obgleich seine Philosophie zu stark in der Richtung eines skeptischen Formalismus tendiert.

Die am meisten herausfordernde Neuprägung der antiken Gedankentradition der Henologie stammt von Nicolaus Cusanus, einem Denker der Renaissance und der heutigen Zeit, der in der Formel der Nicht-Andersheit (*non aliud*) Einheit und Andersheit zusammenschaut. Im Unterschied zur Identitätsanschauung ist die *non aliud*-Anschauung irreversibel und exklusiv; sie hebt den Absolutheitsanspruch der Henologie hervor (vgl. Luther: ich kann *nicht anders*). Dadurch befestigt sie sowohl die genannten Geisteskategorien als auch die allgemeinen Idee-anschauungen in ihrer bedingten Gültigkeit, wobei allein Worte und Dinge „in Wahrheit“ erscheinen können – als Tatworte beziehungsweise Tatsachen. Die Wahrheit als solche ist indessen nur individuell zu erfahren und zu erfassen. Wenden wir uns mithin der individuellen Henologie zu.

II

Züge der individuellen Henologie

Der neue Ausgangspunkt ist die schon erwähnte *amor*-Formel: „Ich werde geliebt, also bin ich“. Sie muß zuerst geklärt werden im Verhältnis zur Gegenformel *amo ergo sum*, „Ich liebe, also bin ich“. Diese Konzeption ist, wenn verabsolutiert, objektlos; sie ist in ihre eigene Verliebtheit verliebt, narzisstisch. Diese Einstellung hat sich besonders in der romanischen Literatur und Tradition (wie der Egotismus in germanischer) angesiedelt, und tatsächlich scheint sie eben in der *römischen* Humanität ihren klassischen Niederschlag gefunden zu haben, z. B. bei Horaz. Sein Leben ist geschützt, singt Horaz, in seiner Liebe zu Lalage (*Integer vitae, scelerisque purus*), weil er mit einem Talisman in der Tasche umherwandern kann. Der Personennamen „Lalage“ kommt im Gedicht als bloßer „Klangname“ vor; die Person tritt uns nicht als selbständige Tatsache entgegen, sie bildet nur eine Projektion von Horaz' eigenem Geist und Witz. Horaz ist in das „Musische“ verliebt, und das heißt, genauer betrachtet: in sich selbst.

Nein, wahrer Eros ist zwei-gliedrig, und zwar in der Form einer äußeren Relation. *Alter* oder der/die „andere“ gehört notwendig dazu, ja *alter* ist die Hauptperson. Ein *amor sui* (Selbstliebe) kann hoch und edel sein, aber im Verhältnis zum grundlegenden *amor alterius* ist und bleibt er sekundär.

Dies wird in der passivischen Drehung unserer Ausgangsformel festgehalten, und zwar so, daß sie *amor* als Verbalform versteht: das Geliebtwerden. Wer sich des Geliebtwerdens bewußt ist, wird sich auch dessen bewußt, daß diese Liebe von außen, und nicht von ihm selbst herkommt, obgleich er nicht notwendig weiß, woher genau. – Aber hier müssen wir uns vor einem anderen Irrweg hüten, und zwar demjenigen, der griechisch *ant-eros*, „Gegenliebe“

heißt. Wir riskieren, daß unsere neue Formel, vom Phänomen der Gegenliebe aus verstanden, nur eine leere Umkehrung der alten, universellen darstelle. Die Gegenliebe ist ein wesentliches Moment dessen, was wir gewöhnlich mit Liebe verbinden. Er liebt sie und *keine andere*; sie liebt ihn und *keinen anderen*; diese Umkehrung einer *non aliud*-Relation ist das Ideal eines echten Liebesverhältnisses und existentiell genommen gewiß nicht leer. Aber im Prinzip läuft es auf dasselbe hinaus, ob die Liebe von A zu B oder umgekehrt von B zu A hervorgehoben wird. Die universelle eros-Formel *amo ergo es* deckt beide Fälle, da diese Formel eben eine echte, gegenseitige Liebe voraussetzt. – Unsere universellen Betrachtungen haben uns indessen gelehrt, daß eine *non-aliud*-Relation (im Unterschied zur Identitäts-relation) irreversibel, d. h. nicht ohne weiteres umkehrbar ist. Die Möglichkeit liegt deshalb vor, daß bei der Umkehrung des Verhältnisses in gegebenen Fällen eine ganz veränderte Situation eintreten könnte. Vielleicht gibt es Arten von *individueller* Liebe, wo die Umkehrung tatsächlich nicht nur eine Verinnerlichung der Liebe, sondern auch eine Veränderung von ihrem ganzen Sein und Wesen bedeutet.

Dies tritt ein, wenn unsere Liebe mit dem *Einen-Notwendigen* oder damit, was wir das *non aliud* als solches nannten, verbunden sein dürfte. Wenn diese absolute Struktur individualisiert und materialisiert werden kann, wird sie unsere umgekehrte Formel grundsätzlich zerstören. Setze ich statt „Lalage“ oder „Gretchen“ den Namen „Jesus Christus“ in die umgekehrte Formel ein, dann wird sie sofort falsch. Der erste Teil („Ich liebe Christus und keinen anderen“) bleibt zwar voll und ganz wahr, falls meinerseits von wirklich christlicher Liebe die Rede ist. Denn die leidenschaftliche Liebe, die ich zu Christus hege, ist absolut und jenseits jeder Liebe, die ich zu irgendeinem anderen hegen dürfte; vgl. z. B. etwa die Worte Jesu vom „Haß“ gegen die Eltern. Aber die Liebe, die Christus zu mir hegt, ist von einem ganz anderen Charakter; sie ist keine Gegen-liebe (*ant-eros*), sondern eine Ausstrahlung von seinem eigenen Wesen, die auf jeden anderen gerichtet ist. Das neue Verhältnis wird also: „Ich liebe Jesus und *keinen anderen*; Jesus liebt mich und *jeden anderen*“. Diese singulare Art von Liebe, *agape* genannt (gr. „Hingegebenheit“), soll im Grundsatz der individuellen Henologie festgehalten werden: *amor ergo sum*. Jesus, der alle liebt, liebt auch mich. Also *bin* ich.

Darin liegt implizit, daß auch ich, „in“ Christus jeden anderen (zu) lieben (versuchen) muß. Wenn Christus mein Herr und Gott ist, dann ist das Gebot der Nächstenliebe kein Anhang, sondern eine Entfaltung, eine Explikation des Grundgebotes: Du sollst deinen Herrgott lieben, und folglich (*sic!*) deinen Nächsten wie dich selbst.

Aber was nun mit dem Glauben? Er ist – um ein Wort Heideggers zu benutzen – „gleich-ursprünglich“ mit der Liebe (*agape*). Wie die Christus-Liebe von jeder anderen Art Liebe unterschieden werden muß, so muß auch der Christus-Glaube von jeder anderen Art Glaube unterschieden werden. Das Materialobjekt: Jesus Christus, in seiner absoluten Singularität, gibt diesen beiden sonst universellen Größen eine gleich singuläre Qualität ein. Welche von den

beiden ist „die größte“? Nach Paulus *der Glaube* (Römerbrief) und nach Paulus *die Liebe* (1. Korintherbrief). Beide sind absolut oder unendlich; so ist jede „die größte“, und keine von den beiden „größer“ als die andere.

Der Liebesgedanke, den die individuelle Henologie zu entfalten versuchen soll, ist also ein gläubiger Gedanke (vgl.: *credo ut intelligam*). Dadurch weicht mein Ansatz von dem meisten, was in der aktuellen Philosophie stattfindet, ab, und so, wie meine universelle Formel in ein gegensätzliches Verhältnis zu Descartes gebracht wurde, wäre es jetzt sachgemäß, meine individuelle Formel in ein gegensätzliches Verhältnis zu Heidegger und Adorno zu bringen.

Dies aber, wie auch die nähere Ausführung der individual-henologischen Theologie (bes. einer Trinitäts-Lehre), Kosmologie (mit besonderer Rücksicht auf die heutige Quantenphysik) und Anthropologie (bes. einer Liebes-Lehre) bilden Themen, auf die wir hier nicht näher eingehen können. Es läuft alles darauf hinaus, die cusanische Philosophie heute lutherisch-evangelisch zu verwenden.