

Plotin

Eine Einführung in den „Neuplatonismus“. SS 2015

Plotin wird 204 nach Christus geboren und ist im Jahre 270 in Minturnae, zwischen Rom und Neapel gelegen, gestorben. Wo, wissen wir nicht. Das liegt nicht daran, dass wir über die Biographie dieses Philosophen nichts wissen. Im Gegenteil: wir haben eine ausführliche Beschreibung „Über Plotins Leben und über die Ordnung seiner Schriften“. Diesen Text hat ein Schüler des Plotin verfasst, Porphyrios, ungefähr 30 Jahre nach dem Tod seines Lehrers. Dieser Porphyrios ist selber ein Philosoph gewesen, er hat z.B. die sogenannte „Isagoge“ (εἰσαγωγή), eine im Mittelalter sehr wichtige Einführung in die „Kategorienschrift“ des Aristoteles geschrieben. Der erste Satz dieser Biographie über Plotin lautet: „Plotinos, der Philosoph, der zu meiner Zeit lebte, war die Art von Mann, die sich dessen schämt, im Leibe zu sein (εἶναι ἐν σώματι); aus solcher Gemütsverfassung wollte er sich nicht herbeilassen, etwas über seine Herkunft, seine Eltern oder seine Heimat zu erzählen.“ Deshalb wissen wir nicht, wo Plotin geboren wurde, auch wann er geboren wurde, wissen wir nicht von ihm selbst.

Man kann natürlich im Großen und Ganzen etwas über seine Herkunft sagen. Plotin schreibt griechisch, er ist in jeder Hinsicht griechisch sozialisiert. Sein Name aber ist römisch. Er muss demnach irgendwo im griechisch sprechenden Ost-Rom geboren sein - allerdings sprach man auch in Süditalien oder Sizilien griechisch. Jedenfalls scheint die Legende, Plotin sei ein Ägypter aus Lykopolis (das glaubt noch Hegel), nicht zuzutreffen.

Doch eigentlich sind diese Überlegungen fehl am Platze. Die Frage ist doch, warum Plotin die Auskunft über seine Herkunft verweigert. Schauen wir noch einmal in die Biographie. Dort heißt es weiter: „Einen Maler oder Bildhauer zu dulden wies er weit von sich, ja er erklärte dem Amelius, der ihn um seine Einwilligung bat, daß ein Bild von ihm gefertigt werde: Es soll also nicht genug daran sein, das Abbild zu tragen, mit dem uns die Natur umkleidet hat, nein, du forderst, ich soll freiwillig zugeben, daß ein Abbild des Abbildes von mir nachbleibe, ein dauerhafteres, als sei dies Abbild etwas Sehenswertes!“ Plotin, so hieß es vorhin, habe sich geschämt, „im Fleisch“ zu sein. Nun verweigert er die Möglichkeit, sich abbilden zu lassen. Warum? Worauf verweist dieses für uns vielleicht seltsame Verhalten?

Plotin gibt sich als φιλόσοφος zu erkennen. Philosoph, das heißt aber für Plotin, Liebhaber des *Platon*: „Monat aber und Tag, an dem er geboren, hat er niemals jemandem verraten; er wollte nicht, daß jemand an seinem Geburtstagsfest opfere oder feiere, obgleich er selber an den überkommenen Geburtstagen des Platon und des Sokrates opferte [...]“ Philosophie, das war für Plotin - aber nicht nur für ihn - zuerst Platonische Philosophie. Plotin gehört zu einer Gruppe von Philosophen, die man als „Neuplatoniker“ bezeichnet. Vom „Neuplatonismus“ unterschieden wird ein „Mittelplatonismus“, Vorgänger der „Neuplatoniker“ sind die sogenannten „Mittelplatoniker“. Nun - die Kontinuität des

Platonismus garantierte die sogenannte Platonische Akademie, von Platon nach dem Tod des Sokrates selbst gegründet. Sie wurde erst im Jahre 529 nach Christus vom christlichen Kaiser Justinian I. geschlossen. Er war es dann auch, der Bücher der „Heiden“, also der Philosophen, öffentlich verbrennen ließ. Dazu gleich noch etwas.

(Zur Vollständigkeit: nach Plotin ist vor allem der Neuplatoniker Proklos (412-485) zu nennen. Er leitete ab 437 die Platonische Akademie. Der Begriff „Neuplatonismus“ stammt übrigens aus historiographischen Schriften des 18. Jahrhunderts. Vielfach wurde er kritisch verwendet, weil die Aufklärung z.B. in Plotin mehr oder weniger nur einen „Schwärmer“ hat sehen können. Es gibt in der Tat Seiten an Plotin, die uns seltsam erscheinen. Auch dazu gleich noch mehr.)

Der Philosoph für Plotin ist Platon. Um also den Neuplatonismus im Ansatz zu verstehen, müssen wir ein wenig auf Platon schauen und uns fragen, was Plotin und die anderen Philosophen denn an Platon so wichtig gefunden haben, was unverrückbar in ihr eigenes Denken einfluss, was sozusagen vorausgesetzt werden muss.

Dabei kann ich nun natürlich nicht umfassend auf Platon eingehen. Aber ein paar Momente dieses Denkens müssen doch mitgeteilt werden, damit wir die neuplatonischen Voraussetzungen kennenlernen. Zuerst ist da zu nennen, dass Platon einen tiefen Unterschied zwischen den sinnlichen Dingen und einer Sphäre des Übersinnlichen macht. Diesen Unterschied nennt er χωρισμός. Er trennt den Körper (σῶμα) von der Seele (ψυχή). Diese Differenzierung ist natürlich essentiell für das ganze Abendland, für die gesamte Geschichte der Philosophie bis heute. Wir unterscheiden z.B. einen Realismus und/oder Materialismus von einem Idealismus. Wir diskutieren, ob übersinnliche „Ideen“ unsere Wirklichkeit bestimmen oder materielle Notwendigkeiten wie z.B. unsere Bedürfnisse, unser Begehren. Das beginnt mit Platon.

Damit haben wir schon *den* Platonischen Begriff kennengelernt: ἰδέα. Die Idee - was ist das? Wir könnten antworten: ein Allgemeinbegriff. Nehmen wir eine empirische Katze, eine schwarze mit weißen Punkten auf den Ohren. Wir können diese Katze nur als eine erkennen, weil wir wissen, dass es *die* Katze gibt. Die Katze ist der Allgemeinbegriff, der es uns erlaubt, alle empirischen Katzen, die ja sehr verschieden sein können, eben „Katze“ zu nennen. Plotin spricht von einem „Abbild“. Das meint, dass das Urbild eben die Idee ist und alles einzelne Seiende, davon unterschiedene, als Abbild erscheint. Dass er dann auf das Abbild des Abbildes verweist, entspricht einer Platonischen Kritik an der Kunst.

Was aber ist Inhalt dieser Kritik? Hier nun kommt noch etwas anderes ins Spiel, das dem Verständnis der Idee als Allgemeinbegriff gewissermaßen widerspricht. Was ist der Unterschied zwischen *einer* Katze und *der* Katze? Wir kennen das von Katzenfreunden: sie haben eine Katze, die stirbt leider, sie kaufen sich eine neue. Sowohl die eine als auch die andere ist Katze. Während also die sinnlichen, empirischen Individuen vergehen,

vergeht die Idee der Katze nicht. Sie bleibt: und seit Platons Zeiten bis heute haben die Leute einzelne Katzen geliebt und stets und immer von der Katze gesprochen. Die Idee, so Platon, vergeht nie, sie ist ewig.

Das bedeutet aber, dass die Idee ein anderes Sein bedeutet als ihr vergängliches Abbild. Die Idee ist ein ὄντως ὄν. Das Wort ὄν bedeutet soviel wie „seiend“, es ist ein Partizipium des Infinitivs εἶναι (Sein). Das Wort ὄντως heißt noch einmal „seiend“, die Idee ist demnach ein seiendes Seiendes. Was soll das sein? Sagen wir: die Idee ist das rein Seiende, nichts anderes als volles, erfülltes Sein, ewige Anwesenheit sozusagen. Dagegen unterscheidet Platon das μὴ ὄν. Wir haben dasselbe ὄν, „seiend“. μὴ bedeutet nun aber soviel wie „nicht“. Doch das Griechische hat zwei Worte für „nicht“. Das andere Wort heißt: οὐκ. οὐκ ὄν bedeutet soviel wie, etwas ist nicht, ist also sozusagen nicht existent. μὴ ὄν meint nicht „überhaupt nicht seiend“, sondern nicht-seiend im Verhältnis zum ὄντως ὄν, nicht-seiend im Verhältnis zur Idee. Eine Katze ist nun gleichsam nicht so seiend wie *die* Katze.

Platon spricht also den höchsten Gegenständen des Denkens ein Sein zu, das über das Sein der einzelnen empirischen Gegenstände hinausgeht. Das gilt auch für die Seele im Verhältnis zum Körper. Wenn der Körper altert, hässlich wird, stirbt, so nicht die ihn belebende Seele. Sie ist nicht-körperlich, d.h. sie ist unsterblich. Der Dialog „Phaidon“ versucht das zu erläutern. Die Seele ist mehr seiend als der Körper. Das ist natürlich ein Gedanke, den das Christentum verwenden konnte. Augustinus z.B. hat den Neuplatoniker Plotin sehr aufmerksam studiert.

Wenn also Plotin sich als Abbild bezeichnet, dann will er sagen: ich in meinem Fleisch bin nicht eigentlich ich als Seele. Ich als Seele bin unsichtbar, weshalb ich eigentlich gar nicht von einem Maler oder Bildhauer darstellbar bin. Das Bild nun oder die Büste wäre sogar ein Abbild des Abbildes, d.h. das Kunstwerk wäre noch weiter vom unsichtbaren Selbst des Plotin entfernt als er in seinem Körper.

Der Neuplatonismus setzt auf dieses ontologische Verständnis der Idee. Die Ontologie ist gemäß dem, was wir vorhin hörten, die Lehre vom Seienden oder Sein. Nun kommen aber noch mindestens zwei weitere Gedanken Platons hinzu, den Neuplatonismus in seinen Voraussetzungen zu erfassen. Da ist zunächst ein Gedanke aus der „Politeia“. Platon spricht dort von der höchsten Idee. Das sei die Idee des Guten. Diese Idee des Guten, die gleichsam alle anderen Ideen sein lässt, die also so etwas ist wie die Idee der Idee, ist keine gewöhnliche Idee mehr. Sie „ist“ nicht wie die anderen Ideen, sie befindet sich ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, jenseits des Seins (sechstes Buch des Dialogs, Sonnengleichnis).

Das ist ein besonders wichtiger Gedanke, der gewiss nicht einfach zu verstehen ist, der aber m.E. von alles überragender Bedeutung ist - auch und vielleicht gerade heute noch. Wir hatten bisher den Unterschied von ὄντως und μὴ ὄν kennengelernt, eine Differenzierung zweier Arten des Seienden, die eine höher als die andere, höher eben die

unwandelbaren Ideen, die uns das empirische Seiende verstehen lassen. Nun aber scheint Platon behaupten zu wollen, dass es noch etwas über die Ideen hinaus gibt, etwas das so seinsmächtig ist, das es sich außerhalb des noch irgendwie Denkbaren befindet, eben jenseits des Seins.

Platon spricht in dieser Hinsicht von der Idee des Guten. Plotin hat den Gedanken eines Jenseits des Seins und d.h. Jenseits der Ideen aufgenommen, nur hat er es nicht als Idee des Guten bezeichnet. Alle Neuplatoniker haben sich noch mit einem anderen Dialog Platons beschäftigt (es gibt natürlich noch mehr Dialoge: Symposion, Alcibiades etc.). Dieser Dialog trägt den Namen eines Vorplatonikers, nämlich den Namen „Parmenides“, ein späterer Dialog des Platon, der vielleicht schwierigste.

In diesem Dialog versucht Platon noch einmal, seine Theorie der Ideen zu begründen, ja sie irgendwie konsistent zu gestalten (es ist ja nicht einfach, zu begründen, wie sich ὄντως und μὴ ὄν zueinander verhalten). Dabei nun wählt Parmenides nicht zufällig einen Begriff, ja eine Idee, die in der Geschichte der Philosophie von überragender Bedeutung ist: τὸ ἓν, das Eine. Der historische Parmenides hatte bereits festgestellt, dass das Sein Eines sei, dass die Einheit ein Merkmal des Seins ist. Auch Heraklit hatte über das Eine gesprochen. Noch in der Neuzeit ist das Eine und die Einheit ein gewichtiges philosophisches Problem (z.B. bei Spinoza und dem Deutschen Idealismus).

Wie dem auch sei. Plotin identifiziert nun mehr oder weniger das Jenseits des Seins mit dem Einen. Warum? Dafür gibt es Argumente, die ich aber hier noch nicht ausführlich darstellen möchte. Nur soviel: nach Platon gibt es etwas, das es sozusagen nicht gibt, jedenfalls nicht so gibt wie Ideen und Einzelgegenstände. Von dem, was es da gibt, kann man im Grunde gar keine Bestimmungen mehr angeben (es ist ja höher als die Ideen). Das Eine ist nun ein ernstzunehmender Kandidat für Etwas, von dem man keine Bestimmungen angeben kann, denn wenn wir sagen „das Eine ist gelb“, haben wir schon zwei Bestimmungen (Einheit und Gelbheit), d.h. wir haben das Eine bereits verfehlt. Selbst wenn wir sagen „das Eine ist“, haben wir zwei (nämlich die Einheit und das Sein), schon wieder haben wir das Eine verfehlt. Darüber werden wir natürlich sehr ausführlich sprechen.

Also: der Unterschied zwischen Körper und Seele, der Unterschied zwischen μὴ ὄν und ὄντως ὄν, d.h. zwischen Einzelgegenstand und Idee, der Gedanke des Jenseits des Seins, das mit dem Einen verbunden werden kann - das sind die Platonischen Voraussetzungen für Plotin (und nicht nur für Plotin). Davon geht er aus.

In einer Hinsicht allerdings ist - nachdem wir das über die Entstehung des Begriffs des „Neuplatonismus“ gehört haben - der Titel irreführend (jeder Titel ist als solcher irreführend). Hegel schreibt einmal in seinen Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie: „Besonders gut sind bei ihm (Plotin) Platons Ideen und Ausdruck herrschend, aber ebensogut die des Aristoteles; man kann Plotin ebensogut einen Neuplatoniker als

Neuaristoteliker nennen.“ Richtig ist jedenfalls, dass Plotin natürlich den Aristoteles kennt und sich verschiedene Gedanken von ihm hernimmt (z.B. den Unterschied zwischen Dynamis und Energeia). Wer bin ich, einem Hegel zu widersprechen. Wenn wir heute einen starken Gegensatz zwischen Platon und Aristoteles machen, weil wir z.B. die Platon-Kritik des Aristoteles sehr ernstnehmen, dann war sowohl für die Antike als auch für das ganze Mittelalter dieser Gegensatz nicht so klar. Immerhin war Aristoteles ein Schüler des Platon. Man hat sie mehr als zusammengehörig verstanden. Sicher aber ist es sehr auffallend, dass, wenn man Plotin unter dem Titel „Neuplatoniker“ liest, man plötzlich an vielen Stellen Gedanken des Aristoteles begegnet. Trotzdem glaube ich, dass der „Geist“ der Philosophie des Plotin mehr Platonisch ist, wenn man so etwas sagen kann.

Aber kommen wir zurück zu seiner Biographie. Denn da können wir noch viel lernen und wahrscheinlich noch etwas, das überaus wichtig ist zum Verständnis der Philosophie Plotins, zum Verständnis der antiken Philosophie überhaupt. Plotin sei erst 28 Jahre alt gewesen, als er zur Philosophie gekommen sei. Damals habe er sich in Alexandria aufgehalten, einem der im zweiten und dritten Jahrhundert nach Christus wichtigsten Orte der Philosophie und Wissenschaft. Er sei aber nicht voran gekommen, bis ihm einer gesagt habe, er solle zu einem gewissen Ammonios gehen. Bei dem, seinem Lehrer, von dem nichts eigenes Geschriebenes überliefert ist, blieb er 11 Jahre. (Plotin und andre hatten Ammonios versprochen, nichts zu enthüllen, was der in seinen Vorträgen mitgeteilt hatte - es gab ein starkes Bewusstsein dafür, dass die Philosophie nicht für jedermann sei.) Danach schloss er sich dem römischen Kaiser Gordian an, um gegen die Perser in den Krieg zu ziehen - vielleicht um mit diesem wichtigen und interessanten Volk in Kontakt zu kommen (Zoroaster). Gordian aber wurde ermordet, Plotin musste fliehen und kam, 40 Jahre alt, nach Rom.

Dort blieb Plotin und entfaltete seine Lehrtätigkeit. Offenbar hatte er in Rom relativ viel Einfluss. Eine Zeit lang lehrte und wohnte er bei einer Frau namens Gemina. Von dieser Zeit heißt es: „Viele Männer und Frauen aber aus den vornehmsten Kreisen, denen der Tod nahe bevorstand, brachten ihre Kinder, Knaben sowohl wie Mädchen, und übergaben sie mitsamt ihrer Habe ihm als einem heiligen, göttlichen Hüter. Daher war sein Haus immer voll von Jünglingen und jungen Frauen.“ Von seiner Bedeutung im damaligen Rom spricht auch folgende Anekdote. Er wurde gefördert vom Kaiser Gallienus und seiner Gattin Salonina. Sie hatten eine große Sympathie für den Philosophen: „Er bediente sich dieser ihrer Zuneigung und bat darum, eine Stadt, die in Kampanien gelegen haben sollte, aber längst zerstört war, wieder zum Leben zu erwecken, und der neugegründeten Stadt das umliegende Land zu schenken; es sollten aber die künftigen Bewohner nach der Verfassung Platons leben und sie sollte den Namen Platonopolis erhalten; er versprach selber, sich mit seinen Schülern dorthin zurückzuziehen.“ Der Plan wurde nicht realisiert. Plotin hat offenbar in den höchsten politischen Kreisen Roms keine wirklich guten Erfahrungen gemacht. Aber der Plan ist doch interessant.

Doch es gibt noch anderes zu berichten. So heißt es einmal: „Plotin hatte nämlich von Geburt an etwas Besonderes vor allen anderen. Einmal kam ein ägyptischer Priester nach Rom und wurde durch Vermittlung eines Freundes mit ihm bekannt; der wollte eine Probe seines Könnens ablegen und bot sich dem Plotin an, den ihm beiwohnenden eigenen Dämon durch Beschwörung sichtbar zu machen. Dieser fand sich gern bereit, und die Beschwörung fand im Isis-Tempel statt; denn das war, wie der Ägypter sagte, der einzige ‚reine‘ Ort, den er in Rom finden konnte. Als nun der Dämon beschworen wurde, sich von Angesicht zu zeigen, da sei ein Gott erschienen, der nicht zur Klasse der Dämonen gehörte. Da habe der Ägypter ausgerufen: ‚Hochselig bist du, der du einen Gott als Dämon beiwohnen hast und keinen Dämon der niederen Klasse.‘“ Plotin wurde demnach nicht wie als ein „normaler Mann“ betrachtet, sondern sozusagen als ein begnadeter Philosoph.

Dafür spricht auch, dass das Orakel von Delphi sich über Plotin geäußert hat. Wir wissen, was es über Sokrates gesagt haben soll, nämlich, dass er der weiseste aller Griechen sei; ein Orakel, das womöglich zu seiner Hinrichtung beigetragen hat. Über Plotin nun habe sich das Orakel wesentlich ausführlicher geäußert - und zwar durchgängig hymnisch lobend. Es heißt da einmal: „Nicht hat dir gänzlich der tiefe Schlaf die Lider befangen, sondern den Lidern tatest du auf die lastende Verschließung, und noch in des Staubes Wirbeln umgetrieben schautest du mit deinen Augen Liebliches (Gnadenreiches, Huldvolles) viel, das so leicht nicht einer zu sehen bekommt von all den Menschen, die der Weisheit Sucher sind.“ Freilich war eine Biographie zu jener Zeit stets die Biographie eines großen Mannes - so wie teilweise heute noch.

Über den Tod des Plotin berichtet Porphyrios Folgendes. Plotin sei im Alter sehr krank geworden, vielleicht ist er an Lepra oder Tuberkulose erkrankt, jedenfalls an einer Krankheit, die ihm nicht mehr erlaubte, sich mit Freunden zu treffen. (Porphyrios erzählt z.B., dass Plotin die Angewohnheit hatte, alle Zuhörer seiner Vorlesungen mit einem Kuss zu begrüßen, was bei der erscheinenden Krankheit Ekel hervorgerufen hat.) Er zog sich daher auf ein Gut in Minturnae in Kampanien zurück. Dort sei er mit 66 Jahren gestorben. Bei seinem Ableben sei „eine Schlange unter der Bettstatt hindurchgekrochen und in einem Loch in der Wand verschwunden“, ein in der Antike bekanntes Motiv der sogenannten Seelenschlange.

Mit wem haben wir es hier also zu tun? Was kann man von diesen z.T. etwas bizarren Mitteilungen lernen? Zuerst: die *Philosophie ist ein Leben*. Die antike Philosophie ist keine „Wissenschaft“, kein „Fach“, die oder das man irgendwo lehrt und lernt. Wer sich zur Philosophie entscheidet, lebt die Philosophie, lebt als Philosoph. Dazu gehört z.B., dass man sich überlegt, wem man was aus seinem Denken mitteilt. Denn Denken hat etwas mit dem Leben zu tun, mit dem Leben auch in einer Polis, in einer Gemeinschaft. Das galt natürlich nicht nur für Plotin. Das war in der Antike ein Gemeinplatz. Überlegungen wie die der Gründung einer Stadt namens Platonopolis gehören dazu. Auch der Sachverhalt, dass

reichere Bürger Roms ihre Kinder Plotin anvertrauten, ist ein Beleg der gesellschaftlichen Bedeutung der Philosophie.

Wenn wir uns hier mit der Philosophie des Plotin auseinandersetzen wollen, dann müssen sie immer an diese Tatsache denken. Philosophie für Plotin war keine abstrakte Theorie, sondern ein mit Anderen gelebtes Denken. Das hatten natürlich schon Platon und Sokrates vorgemacht. Wir werden sehen, was das heißen kann.

Auf eine gewisse Weise gehört zu dieser Auffassung der Philosophie und des Philosophen auch, dass man ihm wunderbare Gaben zusprach. Im Philosophen lebt der Gott. Platon hatte den Sinn der Philosophie einmal darin erfasst, dass sie eine Angleichung an den Gott sei - vielleicht an Apollon, den Gott der Philosophen, den Gott des Orakels von Delphi. Die Geschichte von dem ägyptischen Priester scheint darauf anspielen zu wollen. Aber es geht auch um Anderes: wie befinden uns im dritten Jahrhundert nach Christi Geburt. Das ist eine Zeit, in der die Frage nach der Religion, der wahren Religion von großer Wichtigkeit war.

Das Christentum befand sich noch in seiner Anfangsphase. Wir haben uns Rom als einen Ort vorzustellen, in dem sich ungeheuer viele Religionen zusammenfanden, nicht zuletzt die Konfrontation einer monotheistischen Religion mit einer Menge von polytheistischen Kulturen. Dabei bekam der Neuplatonismus beinahe religiöse Züge. So gab es die sogenannte „Theurgie“, eine religiöse Praxis, in der man rituell Kontakt mit den Göttern aufnehmen konnte - davon berichtet eben die Geschichte mit dem ägyptischen Priester. Proklos, den ich schon erwähnte, war der Leiter der Platonischen Akademie in Athen. Er lebte noch in den polytheistischen Mythen der Griechen, er gestaltete seinen Alltag genau nach rituellen Vorgaben. Von Plotin wird das nicht gesagt.

Was aber berichtet wird, das ist, dass Plotin vom Christentum und d.h. vor allem von der Gnosis nicht viel hielt. Daher hat nach seinem Tod Porphyrios eine Schrift „Gegen die Christen“ in fünfzehn Büchern verfasst. Diese Schrift ist verloren (wie viele andere des Porphyrios), zerstört natürlich im Zuge des Siegeszuges der Christen. Dabei gibt es eine Besonderheit im Verhältnis des Neuplatonismus zum Christentum.

Zunächst einmal scheinen Christentum und Neuplatonismus oder überhaupt Platonismus sich in einigen vor allem ethischen Fragen zu ähneln. Das betrifft z.B. die Frage nach dem Körper, dem Körperlichen schlechthin. Für Plotin hat die Materie verschiedene Bedeutungen, eine davon ist, dass sie schlechthin identisch ist mit dem Übel, dem Bösen. Christliche Denker wie z.B. Augustinus konnten daran leicht anknüpfen. Und in der Tat: Augustinus' früheres Denken ist sehr beeinflusst von Plotin. Er las ihn auf Latein in einer Übersetzung eines anderen zum Christentum konvertierten Neuplatonikers namens Marius Victorinus. Doch genauso wie es Neuplatoniker gab, die zum Christentum konvertierten, gab es Christen, die Neuplatoniker wurden. Wir können uns heute nicht mehr recht vorstellen, was es heißt, das Christentum aus einer anderen gelebten rituellen

Wirklichkeit heraus zu betrachten. Oder nähern wir uns dem römischen Zustand einer multireligiösen Gesellschaft an?

Zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christlicher Theologie nur noch Folgendes. Es scheint um 500 nach Christus einen Schüler des Proklos gegeben zu haben, der sich den Namen Dionysius Areopagita gegeben hat. Er hat vier Bücher geschrieben: Über göttliche Namen, Über mystische Theologie sowie über die himmlische und kirchliche Hierarchie. Der Name Dionysius Areopagita ist biblisch, er bezieht sich auf einen Mann aus der Apostelgeschichte, einem athenischen Bürger, der den Paulus auf dem Areopag gehört haben soll. Im Nicht-Informations-Zeitalter war dieses Pseudonym natürlich intellektueller Sprengstoff. Das gesamte Mittelalter wie auch noch die frühe Neuzeit haben angenommen, dass die Schriften dieses Denkers wirklich auf die Zeit des Paulus zurückgehen. Thomas von Aquin zitiert diesen Mann häufiger als Aristoteles, Nikolaus von Kues bezeichnet ihn als den größten aller Theologen und Philosophen. Seit dem 19. Jahrhundert wissen wir, dass er eigentlich ein christlicher Neuplatoniker war.

Doch wichtiger ist natürlich, wie der Einfluss des Neuplatonismus auf das Christentum gewirkt hat. Das betrifft vor allem den Gedanken des *Einen*. Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass es sehr schwierig ist, zu sagen, was das Eine ist, weil jede Prädikation das Eine immer schon in eine Vielheit auflöst. Dionysius hat diesen Gedanken radikal auf die Rede von Gott übertragen. Immer, wenn wir sagen: Gott ist ... entfremden wir schon Gott von sich selbst. Gott ist nichts anderes als Gott - ja wir können noch nicht einmal das sagen, insofern wir dann ja „ist“ sagen. Das bedeutet dann aber, dass Gott in der unendlichen Negation seiner Eigenschaften besteht. Für Gott existiert damit noch nicht einmal ein Wort, er ist unsagbar, undenkbar. Das ist der Anfang der sogenannten Negativen Theologie. Gedanken der Negativen Theologie und damit des Neuplatonismus sind in der Geschichte der Philosophie aber bis heute wichtig. M.E. ist es die einzige mögliche Weise, auf philosophische Weise Theologie zu betreiben - wenn man das überhaupt will.

Zurück zu Plotin und unserer Vorlesung. Ich möchte in das Denken des Plotin einführen, d.h. ich möchte in seine Philosophie in ihrer Grundstruktur einführen. Dazu noch zwei Dinge: einmal eben über diese Grundstruktur selbst und sodann über die Texte. Ich habe bei meinen Hinweise auf Platon schon darauf hingewiesen, dass es verschiedene Sphären des Seins gibt, mit denen wir es im Platonismus und Neuplatonismus zu tun haben. Es gibt das sinnliche Seiende ($\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$) und das Übersinnliche ($\acute{\omicron}\nu\tau\omega\varsigma\ \acute{\omicron}\nu$), das Reich der Ideen sozusagen. Dann gibt es aber auch noch die Sphäre jenseits dieses Reiches, die Sphäre des Einen, die höchste Sphäre schlechthin.

Für Plotin stellt sich das so dar: das Eine bildet das Höchste schlechthin. Aus ihm fließt alles aus (Emanation), d.h. es ist die Quelle von Allem. Warum? ist eine gute Frage, auf die ich später zu sprechen kommen muss. Damit haben wir die erste „Hypostase“. „Hypostase“ heißt wörtlich soviel wie: das darunter Stehende, sich darunter Sammelnde

(wie die Blätter eines Baumes). Daraus wurde dann so etwas gemacht wie: Grundlage. Wir können aber auch von „Seinsstufe“ sprechen, denn das ist es bei Plotin. Also: 1. Seinsstufe: das Eine. Die zweite Seinsstufe ist der *voûç*, der Geist, im Sinne des Ortes der Ideen. (Wir haben gehört, dass das Eine noch über die Ideen hinaus ist.) 3. Seinsstufe: die Seele. Mit ihr haben wir es mit dem Menschen im engeren Sinne zu tun, mit der Frage nach dem Leben, der Natur und der Materie. Sie, die Materie, könnte nun noch selber als vierte Hypostase bezeichnet werden, wenn Plotin nicht darauf bestehen würde, dass die Materie eigentlich überhaupt nicht sei, d.h. dass sie eben *nicht* als *Seinsstufe* bezeichnet werden darf. Dennoch müssen wir uns mit ihr beschäftigen und dennoch hat sich Plotin sehr intensiv mit ihr auseinandergesetzt. Wie könnte es auch anders sein: da sich die Materie ja nicht einfach so schlechthin ignorieren lässt.

In meiner Vorlesung werde ich mich an diesem Aufbau systematisch orientieren. Ich folge damit einem Buch, einer Einführung in das Denken des Plotin von *Jens Halfwassen*, einem Schüler des großen Neuplatonismus-Forschers Werner Beierwaltes. Es ist also nicht mein Plan, eine bestimmte Schrift des Plotin durchzuinterpretieren, sondern auf verschiedene Schriften zurückzugreifen, wobei bestimmte Texte allerdings immer wiederkehren werden. (Die Frage nach der Prüfung: Sie können sich das Buch von Halfwassen kaufen, Sie können aber auch nach dem Semester mein Vorlesungsskript als maßgeblichen Text für die Prüfung verwenden. Sie können auch beides benutzen.)

Natürlich muss ich Ihnen abschließend noch etwas zu den Texten des Plotin sagen. Ich komme zur Biographie des Porphyrios zurück. Dieser schreibt an ihrem Schluss: „Nachdem er mir aber selber aufgetragen hat, die Ordnung und Überwachung seiner Schriften zu übernehmen, und ich dies sowohl ihm zu seinen Lebzeiten versprochen wie auch den übrigen Schüler angekündigt habe, schien es mir erstens nicht recht, die Schriften in dem Durcheinander der zeitlichen Reihenfolge ihres Erscheinens zu belassen, sondern nach dem Vorbild des Apollodoris von Athen und des Peripatetikers Andronikos, von denen der erstere den Komödiendichter Epicharm in 10 Bänden sammelte, der andere die Werke des Aristoteles und Theophrasts in Lehrschriften zerlegte, wobei er die zusammengehörigen Stoffe an dieselbe Stelle rückte - so also habe auch ich, da ich 54 Schriften des Plotin in Händen habe, sie zu 6 Neunern (Enneaden) geteilt (es war mir nicht unlieb, daß ich so gerade auf die vollkommene Sechszahl und die Neuner geriet); und jedem Neuner gab ich sein eigenes Stoffgebiet und stellte sie dann zusammen, wobei ich die leichteren Fragen an die erste Stelle rückte.“ *ἑννέα* heißt neun. Die Schriften des Plotin werden „Enneaden“ genannt. Porphyrios freut sich, dass es sechs Neunergruppen gibt, weil die 6 und die 9 besondere Zahlen seien. Ich kenne mich mit Zahlensymbolik nicht aus. Schön ist aber, dass sie beide durch 3 teilbar sind. Drei ist jedenfalls neben der Eins eine weitere philosophische Zahl.

Nach Porphyrios enthält die erste Neunergruppe die ethischen Schriften, die zweite die naturphilosophischen, die dritte knüpft daran an mit der Kosmologie, die vierte Gruppe geht auf die Seele ein, in der fünften geht es um den Geist, in der sechsten geht es, wenn

man so will, um das Eine. Das Ordnungsprinzip ist vielleicht der Schwierigkeitsgrad, wobei die Fragen nach der Ethik die leichtesten sind, die Frage nach dem Einen ist dann die schwierigste. Wir fangen aber mit dieser an.

2. Vorlesung

Plotin - ein Philosoph am Ende einer bestimmten Epoche, ein Philosoph im Übergang. Als Neuplatoniker bezieht er sich auf einen Philosophen, der immerhin über ein halbes Jahrtausend vor ihm gelebt hat (Platon 428-348 vor Christi Geburt, Plotin 204-270 nach Christus). Damit steht er am Ende einer Tradition der antiken, griechischen Philosophie (Proklos lebte noch später). Doch zugleich steht er gewissermaßen auch an einem Anfang - indem der große Theologe Augustinus (354-430) Plotin rezipiert, indem Dionysius Areopagita (um 500) von Proklos lernt, geht der Neuplatonismus gewissermaßen in die christliche Theologie über. Man kann allerdings fragen, ob damit dem Christentum etwas Gutes angetan wurde - oder ob damit nicht eine gewisse Verfremdung der Ur-lehre geschehen ist - denn die Worte Christi haben nun überhaupt nichts „Philosophisches“. Und es wird ja auch in der Apostelgeschichte gesagt, dass Paulus die Philosophen als „Narren“ bezeichnet hat. Für den wirklichen Christen, meine ich, ist die Philosophie wirklich etwas Verrücktes. Denn mit Jesus Christus ist uns ja die Wahrheit und das Leben gegeben - was wollen wir also noch über Wahrheit weiter grübeln? Schon erstaunlich, dass die Philosophie irgendwie das Christentum überlebt hat ...

Das Wichtigste unserer ersten Stunde war die Erinnerung an Platon und den Platonismus, welche Voraussetzungen von dort aus in das Denken des Neuplatonismus aufgenommen wurden: der Unterschied zwischen Körper und Seele, der Unterschied zwischen $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$ und $\acute{\omicron}\nu\tau\omega\varsigma\ \acute{\omicron}\nu$, d.h. zwischen Einzelgegenstand und Idee, der Gedanke des Jenseits des Seins, das mit dem Einen, mit dem $\acute{\epsilon}\nu$, verbunden werden kann - das sind die Platonischen Voraussetzungen für Plotin (und nicht nur für Plotin).

Ich möchte in das Denken des Plotin einführen, d.h. ich möchte in seine Philosophie *in ihrer Grundstruktur* einführen. Diese Grundstruktur ist mit jenen Platonischen Differenzierungen eigentlich schon gegeben worden. Demnach gibt es vier verschiedene Sphären des Seins, wenn Sie so wollen, vier Seinsstufen. Sie bilden ganz unmittelbar den Aufbau des Plotinschen Denkens: Es gibt das sinnliche Seiende ($\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$) und das Übersinnliche ($\acute{\omicron}\nu\tau\omega\varsigma\ \acute{\omicron}\nu$), das Reich der Ideen sozusagen. Dann gibt es aber auch noch die Sphäre jenseits dieses Reiches, die Sphäre des Einen, die höchste Sphäre schlechthin.

Für Plotin stellt sich das so dar: das Eine bildet das Höchste schlechthin. Aus ihm fließt alles aus (Emanation), d.h. es ist die Quelle von Allem. Warum? ist eine gute Frage, auf die ich später zu sprechen kommen muss. Damit haben wir die erste „Hypostase“. „Hypostase“ heißt wörtlich soviel wie: das darunter Stehende, sich darunter Sammelnde (wie der Niederschlag im Wein). Daraus wurde dann so etwas gemacht wie: Grundlage. Wir können aber auch von „Seinsstufe“ sprechen, denn das ist es bei Plotin. Also: 1. Seinsstufe: das Eine. Die zweite Seinsstufe oder Hypostase ist der $\nu\acute{\omicron}\upsilon\varsigma$, der Geist, im Sinne des Ortes der Ideen. (Wir haben gehört, dass das Eine noch über die Ideen hinaus ist.) 3. Seinsstufe oder Hypostase: die Seele. Mit ihr haben wir es mit dem Menschen im

engeren Sinne zu tun, mit der Frage nach dem Leben, der Natur. Dann bleibt noch die Materie. Sie könnte nun noch selber als vierte Hypostase bezeichnet werden, wenn Plotin nicht darauf bestehen würde, dass die Materie eigentlich überhaupt nicht sei, d.h. dass sie eben *nicht* als *Seinsstufe* bezeichnet werden darf. Dennoch müssen wir uns mit ihr beschäftigen und dennoch hat sich Plotin sehr intensiv mit ihr auseinandergesetzt. Wie könnte es auch anders sein: da sich die Materie ja nicht einfach so schlechthin ignorieren lässt. Die Materie ist eine vierte Sphäre, obwohl sie eigentlich, wie gesagt, gar nicht wirklich ist.

In meiner Vorlesung werde ich mich an diesem Aufbau systematisch orientieren. Ich folge damit einem Buch, einer Einführung in das Denken des Plotin von *Jens Halfwassen*, einem Schüler des großen Neuplatonismus-Forschers Werner Beierwaltes. Es ist also nicht mein Plan, eine bestimmte Schrift des Plotin durchzuinterpretieren, sondern auf verschiedene Schriften zurückzugreifen, wobei bestimmte Texte allerdings immer wiederkehren werden. (Die Frage nach der Prüfung: Sie können sich das Buch von Halfwassen kaufen, Sie können aber auch nach dem Semester mein Vorlesungsskript als maßgeblichen Text für die Prüfung verwenden. Sie können auch beides benutzen.)

Bevor wir uns der ersten und höchsten Seinsstufe zuwenden, muss ich noch etwas zu den Texten des Plotin sagen. Ich komme kurz auf die Biographie des Porphyrios zurück. Dieser schreibt an ihrem Schluss: „Nachdem er mir aber selber aufgetragen hat, die Ordnung und Überwachung seiner Schriften zu übernehmen, und ich dies sowohl ihm zu seinen Lebzeiten versprochen wie auch den übrigen Schülern angekündigt habe, schien es mir erstens nicht recht, die Schriften in dem Durcheinander der zeitlichen Reihenfolge ihres Erscheinens zu belassen, sondern nach dem Vorbild des Apollodoris von Athen und des Peripatetikers Andronikos, von denen der erstere den Komödiendichter Epicharm in 10 Bänden sammelte, der andere die Werke des Aristoteles und Theophrasts in Lehrschriften zerlegte, wobei er die zusammengehörigen Stoffe an dieselbe Stelle rückte - so also habe auch ich, da ich 54 Schriften des Plotin in Händen habe, sie zu 6 Neunern (Enneaden) geteilt (es war mir nicht unlieb, daß ich so gerade auf die vollkommene Sechszahl und die Neuner geriet); und jedem Neuner gab ich sein eigenes Stoffgebiet und stellte sie dann zusammen, wobei ich die leichteren Fragen an die erste Stelle rückte.“ ἐννέα heißt neun. Die Schriften des Plotin werden „Enneaden“ genannt. Porphyrios freut sich, dass es sechs Neunergruppen gibt, weil die 6 und die 9 besondere Zahlen seien. Ich kenne mich mit Zahlensymbolik nicht aus. Schön ist aber, dass sie beide durch 3 teilbar sind. Drei ist jedenfalls neben der Eins eine weitere philosophische Zahl.

Nach Porphyrios enthält die erste Neunergruppe die ethischen Schriften, die zweite die naturphilosophischen, die dritte knüpft daran an mit der Kosmologie, die vierte Gruppe geht auf die Seele ein, in der fünften geht es um den Geist, in der sechsten geht es, wenn man so will, um das Eine. Das Ordnungsprinzip ist vielleicht der Schwierigkeitsgrad, wobei die Fragen nach der Ethik die leichtesten sind, die Frage nach dem Einen ist dann die schwierigste. Wir fangen aber mit dieser an.

Dabei werde ich zunächst sehr weit zurück gehen, zu Thales, den man manchmal den ersten Philosophen überhaupt nennt. Er scheint zwischen 624 und 547 vor Christus gelebt zu haben. Von ihm gibt es keine authentischen Schriften. Aristoteles, der dreihundert Jahre später lebte, berichtet von Thales in seinen Vorlesungen über die Metaphysik (vielleicht sage ich später etwas zu diesem Begriff). Aristoteles sagt so etwas wie, dass die Philosophie nach den ersten Ursprüngen fragt: warum gibt es etwas, was ist der erste Grund, was sind die Gründe dafür? Und so sagt er im ersten Buch dieser Vorlesungen, dass wir stets eine gewisse φύσις, eine gewisse Natur voraussetzen müssen, entweder eine oder mehrere, aus welcher alles entsteht. Thales nun habe diese Natur Wasser genannt, er habe demnach behauptet, Wasser sei der Ursprung von Allem. Warum, das ist nicht so klar: immerhin können wir sagen, dass alles, was irgendwie wächst, auf Feuchtigkeit angewiesen ist. Ohne Wasser kein Leben. Das ist aber nun nicht die Frage, ob man so etwas sagen kann. Wichtiger ist, dass Thales *Alles auf Eines zurückführt*.

Das ist in der Tat eine bemerkenswerte Leistung des Denkens, und damit den Anfang der Philosophie zu verbinden, ist nicht falsch. Denn mit diesem Gedanken verlassen wir auch in einer gewissen Hinsicht die Empirie, das Vorliegende. Denn es ist ja klar, dass im Sinne einer empirischen Aussage niemand behaupten kann, alles entstehe aus Einem. Denn niemand hat jemals Alles gesehen oder Alles untersucht. Daher ist die Aussage, Alles kommt aus Einem, eine metaphysische. Sie geht über das Physische, das Natürliche, hinaus (es gibt noch eine andere, eine philologische Erklärung des Wortes, aber die lasse ich hier einmal außen vor).

Alles entsteht aus Einem, Eines ist der Ursprung von Allem - das ist eine metaphysische, eine philosophische Aussage, mit der die Griechische Philosophie, die Philosophie schlechthin, anfängt. Was folgte, ist eine ungeheure Karriere des Einen. Ich werde auf ein paar Beispiele zu sprechen kommen. Da ist z.B. Heraklit, dieser berühmt-berüchtigte dunkle vorplatonische Philosoph (520-460 vor Christus). Von ihm wie von allen vorplatonischen Philosophen sind nur Fragmente überliefert. Sprüche, die wir aus späteren Texten (eben Platon und Aristoteles) extrahieren müssen. Einer dieser Sprüche des Heraklit lautet: Haben sie nicht mich, sondern das Wort, die Bedeutung (λόγος) gehört, so ist es weise, dieser Bedeutung gemäß zu sagen: ἕν πάντα εἶναι - Alles ist Eins.

Heraklit sagt, dass es nicht um die Meinung eines gewissen Heraklit geht, dass hier nicht eine Person etwas sagt, sondern dass es einen Sinn, einen Welt-Sinn gibt, nach dem es gleichsam vernünftig ist, zu sagen, dass Alles Eines ist. Der λόγος, der Sinn, das Wort, die Bedeutung, versammelt sozusagen Alles in Einem. Kann man deshalb sagen, dass dieser λόγος selbst das Eine ist? Viele haben so etwas gesagt: Alles ist vernünftig, d.h. die Vernunft ist das Eine, oder: Alles ist Sprache, so dass die Sprache das Eine ist (das haben freilich nur erst moderne Philosophen behauptet). Für Heraklit ist das nicht so klar, was nun das Eine selber ist. Er gibt da verschiedene Hinweise, doch die bleiben in der Tat gewissermaßen dunkel. Wir brauchen auf sie nicht weiter einzugehen.

Ein anderer wichtiger vorplatonischer Philosoph namens Parmenides (ungefähr 515-455), ein Zeitgenosse also des Heraklit, allerdings an einem ganz anderen Lebensort, hat über das εἶν oder das ὄν, das Seiende nachgedacht. Vielleicht hatte auch Heraklit über dasselbe nachgedacht, denn der Spruch ἐν πάντα εἶναι, dass Eines Alles ist, nennt ja immerhin das Ist/Sein im εἶναι. Dieser Parmenides hat nun in einem Fragment erklärt, dass zu den Bestimmungen des Ist, des Seins, auch die Homogenität (Ganzheit), Kontinuität und *Einheit* gehört. Alles, was ist, ist eben in Bezug auf das Sein, das ist, eine Einheit, Eines. Dieser Gedanke reicht bis ins Mittelalter, in dem Albertus Magnus und dann Thomas von Aquin das Eine unter die sogenannten Transzendentalien rechnen: nicht nur ist das Sein eben eines, sondern jedes Seiende, jeder Gegenstand selber ist ja immer einer: unum.

Ich hatte bereits über Platon gesagt, dass dieser das Eine vielleicht mit der Idee des Guten jenseits des Seins identifiziert. Im Dialog Parmenides spielt er im Kontext der Frage nach den Ideen die Aussagen durch, dass das Eine existiert bzw. nicht existiert. Man kann jedenfalls sagen, dass Platon das Denken des historischen Parmenides recht genau zur Kenntnis genommen hat. Zudem ist er beeinflusst von Pythagoras oder einigen Pythagoräern. Pythagoras, ein beinahe legendärer Philosoph (570-510), der Mathematiker war und der Eins in der Tetraktys (Vierheit - $1+2+3+4 = 10$) eine besondere Rolle zuspricht, erinnert uns daran, dass freilich das Eine als die Eins auch eine mathematische Bedeutung hat. Ob aber das Eine im philosophischen Sinne eine Zahl ist, ist eine andere Frage.

Aristoteles widmet dem Einen ein eigenes Kapitel im fünften Buch der Metaphysik, dem ersten philosophischen Wörterbuch. In diesem Kapitel geht er - ganz wie Aristoteles auch sonst vorgeht - die verschiedenen Bedeutungen des Eins-seins durch, darunter auch ganz profane. Doch dann sagt er etwas über das Eine im vollsten Sinne. Es sei dasjenige, was in der geistigen Erfassung, die das Sein betrifft, eine einzige sei und weder der Zeit noch dem Raum noch dem Begriff nach eine Teilung zulasse. Was soll das bedeuten? Wenn wir uns etwas denken, dann denken wir uns das in jedem möglich Sinne als Eines, als Einheit. Mensch ist immer ein Mensch, ganz unteilbar. Vor allem wenn wir das Wesen des Menschen, das Menschmäßige, das Menschsein denken, ist es ganz und gar Eins. Daher sagt dann Aristoteles auch: „Im ursprünglichen und strengen Sinne aber ist dasjenige Eines, dessen Wesenheit (οὐσία) eine ist.“ Damit jeder einzelne Mensch Mensch sein kann, muss es eine einzige gedankliche Bestimmung geben, die uns sagen lässt: wir alle hier sind Menschen.

Ich könnte jetzt im Durchgang durch das Mittelalter die Karriere des Einen noch in die Neuzeit weiterverfolgen, z.B. wenn Leibniz von der Monade und der Monadologie spricht oder wenn Spinoza von der Einen Substanz spricht oder wenn die Denker des deutschen Idealismus, vor allem Hölderlin und Schelling, sich am hen kai pan, an dem Einen und Allem, berauschen, Schelling denkt das Eine dann vor allem in der Zeit seiner

sogenannten Identitätsphilosophie etc. Das würde aber zu weit führen und hilft uns auch nicht sehr mit Plotin. Zu dem müssen wir nun übergehen.

Plotin hatte also nun bereits diesen ganzen Horizont des Einen, des Einen-Denkens, des Eins-Denkens vor sich. Das spürt man in der Enneade, die vom Guten oder dem Einen gewidmet ist, der Enneade VI 9, d.h. dem neunten Text in der sechsten Enneade - eine schöne Zahlensituation, hätte Porphyrios vielleicht gesagt. Dieser Text ist sehr bekannt und wird für gewöhnlich als Einleitungstext in Plotin gern benutzt. Auch der vor kurzem verstorbene Professor Tengelyi hat diesen Text als Grundtext gern verwendet.

Er beginnt mit folgendem Satz: „Alles Seiende ist durch das Eine ein Seiendes, sowohl das, was ursprünglich und eigentlich Seiendes ist wie das, was nur in einem beliebigen Sinne als vorhanden seiend bezeichnet wird. Denn was könnte es sein, wenn es nicht eines ist? Da ja, wenn man ihm die Einzahl, die von ihm ausgesagt wird, nimmt, es nicht mehr das ist, was man es nennt.“ Plotin springt demnach sogleich ins Thema ohne jede Einführung. In diesem Ton sind alle Texte verfasst, griechisch im Original, jedoch geschrieben in einem recht schlichten Griechisch. Wir werden sehen, wie der Text weitergeht.

Zunächst aber schauen wir uns an, was die Sätze sagen. Alles, was ist, ist durch das Eine. Dabei können wir ein ursprüngliches und beliebiges Seiendes unterscheiden. Plotin meint dabei so etwas wie die Ideen, die verstandesmäßigen Gegenstände, und die vorliegenden Dinge. Er beweist das sogleich an Beispielen. Er nennt das Heer, den Reigen, die Herde, das Haus, das Schiff, dann auch den Körper der Pflanzen und Tiere und zuletzt die Gesundheit, die Ordnung des Körpers, die Schönheit, die Tugend der Seele - all das ist immer Eins. Anders gesagt: es ist Eines im Denken und - wenn wir so wollen - außerhalb des Denkens. Wir können das alles überhaupt nur denken, wenn all das jeweils Eines ist. Was nicht Eines ist, kann nicht gedacht werden bzw. ist für das Denken nicht. Gewiss, es gibt Vielheit. Doch die Vielheit kann nur gedacht werden, indem wir sie ver-einen, synthetisch zusammenfassen. Denken heißt: Eines denken.

Dabei müssen wir noch etwas genauer sein. Ein Heer ist, insofern es immer ein Heer ist. Das bestimmt das Sein des Heeres, das Sein ist einheitlich, kontinuierlich, ganzheitlich, wie Parmenides gesagt hat. Doch auch das Was dieses Seienden, seine Wesenheit nach Aristoteles, hängt von der Einsheit ab. Jede begriffliche Definition basiert darauf, dass wir es mit einer Einheit zu tun haben. Also auch dass wir wissen, was Schönheit ist, hängt mit der Einsheit zusammen. Die Idee der Schönheit, so können wir sagen, ist eine einheitliche.

Aber ist hier nicht einzuwenden: jeder findet doch etwas anderes „schön“, ja, und vielleicht kann sogar jeder eine andere „Definition“ von „schön“ angeben. Der eine findet einen Adler, der andere einen Kolibri schön, der eine meint, Schönheit sei Harmonie, der andere, Schönheit sei ein spezifisches Leuchten. Das ist doch offenbar eine Vielheit, eine Vielheit

von Gegenständen und von Bedeutungen. Wie also ist es möglich zu behaupten, wir könnten die Schönheit nur unter der Voraussetzung der Einsheit denken? Nun: dass Viele jeweils Verschiedenes denken, wenn sie „schön“ sagen (sofern sie überhaupt etwas denken), beweist noch nicht, dass die Schönheit nicht Eine sei. Ja, dass wir als Philosophen verschiedene Bedeutungen von „schön“ angeben können, sagt noch nicht, dass die Schönheit nicht eine einzige ist. Immerhin bleibt das Urteil, etwas sei schön, immer dasselbe. Man könnte also sagen, dass hinter den verschiedenen Bedeutungen eine identische ist, die alle in dem Urteil: x ist schön, ver-eint. Vielheit wäre dann selber nur zu verstehen, wenn wir eine Einheit voraussetzen. Vielheit wäre nur zu verstehen, wenn wir Einheit verstehen.

Das ist ein Gedanke, den auch Plotin kennt. Schauen wir uns ihn noch einmal an. Die Frage ist, nachdem das über die Einheit gesagt worden ist, ob Einheit und Vielheit einen Gegensatz bilden. Würden wir das annehmen, so würden wir sagen, dass Einheit und Vielheit auf derselben Begriffsebene operieren. Ich habe zunächst mit Plotin gesagt, dass es unmittelbar einleuchtend ist, dass Alles jeweils Eines ist: ein Heer, ein Reigen, eine Herde etc. All diese Bestimmungen kennzeichnen ja offensichtlich Vielheiten: viele Soldaten, viele Tänzer, viele Schafe. Es ist aber klar, dass Heer, Reigen, Herde jeweils eines sind. Wir müssen hier nicht gleichsam die Vielheit noch im Denken zusammenfassen, addieren, sondern uns ist es gleich klar: Heer, ein Heer. Ich brauche also, um Einheit zu denken, nicht Vielheit voraussetzen. Einheit ist - wie eben Albertus Magnus und Thomas denken - eine Transzendentalie, eine der essentiellen Denkbegriffe. Vielheit gehört nicht dazu (wohl aber aliquid bei Thomas: Andersheit - Andersheit ermöglicht Vielheit).

Versuchen wir das nun einem umzudrehen. Die Frage ist: brauche ich die Einheit, um Vielheit zu denken? Sagen wir: viele Menschen. Dann können wir hier durchaus denken, dass wir viele verschiedene Individuen damit meinen, Frauen, Männer, Kinder, Asiaten, Afrikaner etc. Gut: aber wir setzen voraus, dass es sich um Menschen handelt, wir haben eine einheitliche Idee von Menschen. Die lässt uns dann also viele Menschen denken - oder anders gesagt: wenn wir „viele Menschen“ denken, denken wir eine Vielheit unter der Voraussetzung „Mensch“. Nun kann man sagen, dass ist eine homogene Vielheit. Es gibt darin keine wirkliche Andersheit (es sind verschiedene Menschen, aber eben doch stets Menschen). Also schauen wir uns eine heterogene Vielheit an: in meinem Zimmer sind viele Gegenstände (Bücher, Schlangen, Kinder, Sterne, Luft etc.). Das sind nicht nur verschiedene, sondern unterschiedene Dinge. Aber: sie bleiben „Gegenstände“. Wenn ich also nicht wüsste, was ein Gegenstand ist, könnte ich auch keine Vielheit von unterschiedlichen Gegenständen verstehen. Ich setze wieder eine Einheit voraus, um eine Vielheit zu verstehen.

Das bedeutet dann: um zu wissen, was Eines und Einheit ist, brauche ich nicht zu wissen, was Vieles und Vielheit ist. Um aber zu wissen, was Vieles und Vielheit ist, muss ich wissen, was Eines und Einheit ist. Einheit und Vielheit bilden also keinen reinen

Gegensatz. Einheit befindet sich über dem Gegensatz zur Vielheit. Einheit ist ein absoluter Begriff. Ich brauche nicht die Vielheit, um Einheit zu verstehen.

So weit, so gut. An dieser Stelle können wir aber einen anderen Einwand formulieren, einen wichtigen. Dieser Einwand könnte von Kant stammen, könnte also sehr modern klingen, doch wir müssen ihn machen, eben weil wir ja die Modernen sind. Ich habe nun stets gesagt: etwas *ist* Eins (ein Heer, ein Reigen, eine Seele etc.). Zugleich habe ich aber stets vom Verstehen, d.h. Denken, gesprochen. Ist das nun nicht aber etwas Unterschiedenes? Etwas *ist* Eines und Ich denke etwas als Eins - ist das nicht eine Differenz? Und hatten eben Albertus und Thomas das unum nicht ausdrücklich schon als Denkbestimmung (als etwas Ideelles), aber keineswegs als Seinsbestimmung (etwas Reales) bezeichnet? Ist es dann aber nicht so, dass wir als denkende Wesen stets Vieles zu einem Einen vereinen (synthetisch), oder Eines in Vieles auflösen (analytisch)? Geht es nicht über allem das Denken und eben nicht um ein selbständiges Eines?

Plotin möchte ja gerade behaupten, dass es ein selbständiges, unabhängiges Eines gibt. Wie kann er das aber? In der Enneade VI 9 über das Gute und Eine fährt er zunächst fort, zu fragen, wie wir zu dem Einen kommen, und er fragt zuerst: „Müssen wir nun, da ja die Seele alle Dinge zur Einheit bringt, indem sie sie schafft, bildet, formt, zusammenfügt, bei der Seele angelangt haltmachen und ihr zuschreiben, daß sie das Eine dargibt und sie das Eine ist?“ Interessant ist, dass Plotin also die Kantische Frage ihrem Sinn nach kennt. Die Seele, das ist das Denken, der Ort des Denkens. Plotin fragt, ob nicht die Seele das synthetisierende Vermögen liefert, das Viele zu einem Einen zu bringen insofern, als die Seele nachgerade das Eine selber kreiert.

Die Antwort ist nun vielleicht für einen Kantianer nicht wirklich überzeugend, aber Plotin gibt immerhin eine. Er sagt: die Seele muss selber immer schon selbst Eine sein. Wir können nicht sagen, es gab die Seele bereits, bevor sie eine war. Bevor die Seele eine war, war sie überhaupt nichts(, was nicht denkbar ist). Das bedeutet, dass die Einheit der Seele vorangeht. Wir müssen immer schon Einheit voraussetzen, auch für die Seele und das Denken. Denn was für die Seele gilt, gilt auch für das Denken. Ohne Einheit kein Denken, insofern Denken eine Einheit von Denkvollzug und Denkinhalt ist. Selbst wenn das Denken die Kraft hat, synthetisierend zu operieren, d.h. Vieles zu vereinen, hat es doch das Eine nicht selbst geschaffen. Das Eine ist ursprünglicher als das Denken. Plotin sagt das so: „So führt also die Seele einem andern das Eine zu, wobei sie freilich selbst ein Eines ist; aber ihr widerfährt (sie erleidet) auch ihrerseits eben dies Eins-sein von einem anderen.“ - eben vom Einen.

Das bedeutet, dass das Eine das Erste ist vor allem anderen. Vor allem anderen? Hatten wir nicht gerade gezeigt, dass wir bei allem, was es gibt, was ist, das Eine immer schon voraussetzen müssen? Ja, schon bei dem Sein der Seele müssen wir voraussetzen, dass dieses Sein eines ist? Ist dann aber Sein und Eines nicht identisch? Ist nicht überall, wo

Eines ist, das Sein schon da? Dann aber ist nicht das Eine das absolut Erste, sondern das Eine und das Sein?

Plotin hatte gefragt: stimmt es denn überhaupt, dass das Eine früher ist als das Denken (die Seele, der Geist), und er wird sagen: Ja. Nun fragt er: stimmt es, dass das Eine das schlechthin Frühere ist, ist es früher als das Sein bzw. das Seiende? Dass es eine gewisse Identität zwischen Einsheit und Sein gibt, bezeugt ja gerade der Gedanke, dass jedes Seiende notwendig eines sei. Sollte die Einheit wegbleiben, wäre also gar kein Seiendes mehr existent. Nur insofern der Mensch *einer* ist, kann er existieren. Ist es dann aber nicht so, dass Eins und Sein dasselbe sind?

Das ist eine interessante und gar nicht so einfach zu beantwortende Frage. Sie läuft darauf hinaus zu fragen, wie denn Plotin das $\tau\acute{o}\ \acute{\omicron}\nu$ gedacht hat, wie er „das Sein“ verstanden hat. Plotin ist meiner Ansicht nach hier ganz der Schüler Platons und auch des Aristoteles. $\tau\acute{o}\ \acute{\omicron}\nu$, das Seiende, hat immer schon Bestimmungen an sich. Das Seiende ist immer Etwas. Insofern es aber Etwas ist, ist es immer schon eine Vielheit. Es enthält Bestimmungen in sich (Leben, Idee, Zahl etc.). Dann kann es aber schon ganz ursprünglich nicht identisch sein mit dem Einen und der Einheit. Ganz zu schweigen von der Frage, inwiefern es ein Nicht-sein gibt und wir selbst diesem eine Einheit zusprechen können, ist es für Plotin keineswegs möglich, das Sein als ein völlig Abstraktes, Bestimmungsloses zu denken. Das bedeutet dann aber, da ja jedes Seiende eines sein muss, dass das Eine auch früher ist als das Seiende und das Sein. Das Eine ist das absolut Erste.

Das Eine ist also, soviel haben wir nun verstanden, *herausgehoben* aus der Ordnung des Seienden. Ich hatte ja schon pro forma vorhin auf die Seinsstufen verwiesen, in denen sich Plotins Denken aufrichtet. Die höchste Stufe bildet das Eine. Das möchte ich nun noch am Ende dieser Stunde aus dem bereits Gesagten heraus verstehen. Was lässt sich dazu sagen? Warum ist das Eine das Höchste in der Ordnung des Seins?

Zunächst einmal ist es das absolut Erste im Sinne eines Grundes. Das Eine ist der Grund von Allem. Nur indem das Eine ist, ist alles Andere, lässt sich Alles Andere denken. Plotin erklärt sogar in der Enneade VI 9, dass das Eine die $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ von Allem ist, d.h. dass es die schaffende Quelle von Allem ist. Ich finde das problematisch - aus Gründen, die ich später erläutern werde. Aber es lässt sich hier feststellen, dass das Eine das Höchste ist als Grund und Quelle des Seins.

Damit verbindet sich ein anderer Ordnungsfaktor im Sein. Der geht auf Platon zurück. Ich hatte Ihnen ja in der letzten Stunde bereits dargelegt, dass die Idee (eines Tisches) *mehr Sein* enthält als ihr Abbild (der einzelne Tisch). Die unwandelbare Idee ist intensiver als der vergängliche Einzelgegenstand. Für Plotin heißt das: je einheitlicher etwas ist, desto mehr, intensiver ist es. Dieser Gedanke „funktioniert“ wie der Platonische. Die Tapferkeit als Idee ist einheitlicher als die vielen tapferen Handlungen. Die Seele ist z.B. einheitlicher

als ein Baum, obwohl sie - wie gesagt - niemals die Einheit selber sein kann. Das müsste dann bedeuten, dass das Eine selber schlechthin am meisten Sein enthält. Damit ließe sich verbinden, dass aus ihm dann alles stammt. Darauf werden wir in zwei Wochen zurückkommen.

Zuletzt haben wir heute viel über das Verhältnis von Einheit und Vielheit gesprochen. Dieses Verhältnis ist eigentlich dasselbe wie das von Sein und Nichtsein, doch in seiner konstruktiven Bedeutung ursprünglicher. Die Welt, in der wir so leben, ist eine der Vielheiten. Wir haben es mit Seiendem zu tun, seinen vielen Bestimmungen, wir haben es mit Körpern zu tun, nicht nur mit dem eigenen, der schon eine Vielheit ist, indem er in Alter und Krankheit sich in seine Einzelteile auflöst, wie wir zurecht sagen. Hier legt sich eine Seinsordnung nahe, wonach die polymorphe Welt unten ist und das herausgehobene Eine nun tatsächlich oben. In dieser Hinsicht führt der philosophische Weg nach oben. Erkennen als Einheitserkennen ist ein Weg hinaus aus dieser Welt, ein Weg zunächst zur Seele, dann zum Geist und zuletzt zum Einen.

Dazu dann in der nächsten Stunde.

3. Stunde

Das Eine, wir hatten in der letzten Stunde über die Geschichte des Einen bis zu Plotin gehört. Das Eine ist seit dem Beginn der Philosophie überall und stets irgendwie das Thema. Also selbst, wenn Thales sagt: Alles ist Wasser, ist das Eine mitgedacht. Denn der Satz sagt, dass es ein einheitliches Prinzip von Allem gibt, eine einheitliche Herkunft von Allem, eine einheitliche Herkunft von Allem, d.h. eine einheitliche Herkunft des Vielen.

Wir hatten deshalb in der letzten Stunde uns vor allem mit der Frage nach dem Verhältnis von Einheit und Vielheit auseinandergesetzt. Dabei kam heraus, dass das Eine allem vorausgesetzt werden muss, selbst dem Sein. Denn der Mensch muss immer *ein* Mensch sein, bevor er *Mensch* ist. D.h. das Sein ist für Plotin immer schon ein determiniertes sein. Das Seiende „Mensch“ hat immer schon die Bestimmung „Mensch“, die kann aber nur sein, wenn eben *ein* Mensch ist - man könnte auch sagen: wenn die Bestimmung *eine* ist. Das Eine ist die Voraussetzung von Allem - ohne das Eine gibt es nichts.

In diesem Verhältnis von Einheit und Vielheit ergibt sich eine asymmetrische Ordnung, in welcher das Eine *über* der Vielheit steht. Das Eine ist in der Höhe, ist oben, ist außerhalb. Damit kommt ein Problem in Plotins Philosophie, das ich erst einmal ein wenig ein- und ausführen muss.

Wir leben in einer Welt. Was heißt das? Wir haben es mit Dingen und Menschen, anderen Menschen zu tun. Womit haben wir es sonst noch zu tun? Man könnte sagen, dass es einmal eine Zeit gab, in der wir es auch mit *Gott* zu tun hatten. Gott aber ist weder Ding noch Mensch, jedenfalls Gott in der trinitarischen Ordnung von Vater, Sohn und Heiligem Geist. Gehörte Gott aber zur Welt? Nun kann man natürlich fragen: was ist Welt? Was heißt Welt? Aber die Tradition der Philosophie hat die Welt zumeist mit der *Natur* identifiziert. Natur heißt hier natürlich nicht Urwald und Tiger, sondern ein durch die Kausalität vernetztes Verhältnis von Dingen und Menschen. Alles in diesem Verhältnis ist „natürlich“, alles geschieht in einer von der Natur vorgegebenen Ordnung.

Gott aber gehörte nicht zu dieser Ordnung. Gott braucht nicht zu essen, er braucht keinen Beruf zu ergreifen, er braucht sich nicht fortzupflanzen, jedenfalls nicht so, wie wir das tun. Er ist eben nicht Ding und nicht Mensch, gehört nicht zur Ordnung der Natur. Nun kann man sagen, dass wir *in* der Welt sind, Dinge und Menschen sind *in* einer naturgemäßen Ordnung, die man Welt nennen kann. Dieses Sein, diese Welt bildet also eine spezifische *Immanenz* aus. In diesem Wort steckt das lateinische *manere*, bleiben. Als Menschen haben wir eine Bleibe *in* der Welt.

Die Sache ist aber: man kann nur *in* etwas sein, wenn es ein Außerhalb gibt. Sie können nur in einem Haus sein, wenn es etwas außerhalb dieses Hauses gibt. Dieses Außerhalb nennt die Philosophie *Transzendenz*. Das Wort stammt vom lateinischen Wort *transcendere*, übersteigen. Überstiegen werden dann die Dinge und Menschen in der

Welt. Sie werden überstiegen, um das Außerhalb zu erreichen, um also gleichsam die Welt zu verlassen.

Damit meint man natürlich nicht, dass wir leibhaftig die Welt verlassen. Das ist ja deshalb unmöglich, weil der Körper zu den Dingen der Welt gehört, wir mithin Menschen in der Welt sind. Was übersteigen kann ist das Denken - und der Glaube - wenn es um Gott geht. Denkend und glaubend übersteigen wir die Dinge und Menschen, um die Immanenz der Welt hinter - oder wenn Sie so wollen - unter uns zu lassen.

Mit diesem Problem der Transzendenz verbindet sich übrigens auch eine andere, große Frage der Philosophie. Das ist die Frage nach der *Freiheit*. Warum ist die Frage nach der Freiheit mit der Frage nach der Transzendenz und andersherum verbunden? Ich hatte vorhin gesagt, dass *in* der Welt sein heißt: in der Natur sein. Das meint: in der Welt, in den Verhältnissen zwischen Dingen und Menschen herrschen Naturgesetze und dabei dann vor allem: die *Kausalität*. Kausalität ist das Verhältnis von Ursache und Wirkung. Alles, was geschieht, geschieht unter den Voraussetzungen dieses Verhältnisses.

Wenn aber alles auf der Grundlage von Ursache und Wirkung geschieht, sind wir nicht frei, oder, anders gesagt: wenn alles gemäß einer Naturkausalität geschieht, sind wir nicht frei. Nehmen wir dasjenige Phänomen, das wir für das freieste halten: die Liebe. Sie lieben eine Frau, einen Mann. Nun fragt sie jemand: warum lieben Sie diese Frau? Und Sie werden antworten, dass diese Frage nicht nur indiskret, sondern auch unsinnig ist. Denn für gewöhnlich setzt sich die Liebe über objektive Gesichtspunkte hinweg, wir meinen das jedenfalls. Das ist der Sinn der Sprichworts: wo die Liebe hinfällt. Die Liebe ist eben völlig unerklärbar.

Wenn aber alles in der Welt nach Ursache und Wirkung geschieht, gibt es für die Liebe eine objektive Ursache. Mag sein, dass wir die nicht kennen und nicht erkennen können. Doch wenn das so ist, können wir nicht sagen, dass die Liebe prinzipiell frei ist. Im Gegenteil: es gibt dann wirklich Gründe für die jeweilige Liebe und die Frage: warum lieben Sie diesen Mann? ist durchaus gerechtfertigt. Dann aber sind wir nicht frei. Wir sind in unserem Handeln und Denken dann genauso determiniert wie ein Apfel, der nicht anders kann, als nach unten zu fallen, wenn er vom Baum fällt (es gibt Philosophen, die das anders sehen: Hume z.B., aber darauf brauche ich hier jetzt nicht einzugehen).

Das Außerhalb nun, die Transzendenz, zeigt uns, dass es etwas jenseits der Naturkausalität gibt. Gott unterliegt nicht dem Ursache-Wirkungs-Zusammenhang. Das gibt uns dann einen Hinweis darauf, dass wir die Möglichkeit haben, uns auf etwas zu beziehen, das außerhalb der Naturkausalität liegt. Indem wir dann versuchen, uns zu diesem Außerhalb irgendwie zu verhalten, können wir einen Anhaltspunkt für die Freiheit annehmen.

(Was aber, wenn es Gott gar nicht gibt? Dann gibt es im Grunde auch kein Außerhalb mehr? Das ist eine sehr schwierige und heute um so wichtigere Frage. Warum? Stellen Sie sich einen Menschen vor, der ganz und gar im Verkehr mit den Dingen und den Menschen aufgeht, für den es nichts anderes gibt und geben kann. Dann kann eine Situation entstehen, in der dem Menschen nichts anderes mehr begegnen kann als der - Mensch. Es gibt nichts anderes mehr, d.h. alle Möglichkeiten, die wir haben, hat es schon immer gegeben, es wird keine neuen Möglichkeiten mehr geben als die, die es immer schon gegeben hat, d.h. es gibt eben keine Möglichkeiten mehr. Nehmen Sie das Politische: wir kennen alles schon Monarchie, Aristokratie, Diktatur, Demokratie, Kommunismus, Kapitalismus, Liberalismus, Sozialismus. Gibt es noch etwas Anderes, können wir noch auf etwas anderes hoffen als auf das, was wir schon kennen? Geht alles immer so weiter? Nichts ändert sich mehr bzw. vielleicht kommt noch etwas wieder? Das wäre aber im Grunde langweilig, ich würde sagen, es ist eigentlich auch unmöglich. Dann werden wir nur noch in dieser Welt der Naturkausalität leben. Freiheit wäre dann, so gut wie möglich in dieser Welt leben, d.h. reich zu werden, um Wohlstand zu erwerben. Das wäre *das einzige sinnvolle Ziel, alles würde diesem Ziel unterworfen sein*. Will sagen: Sie können zwar Philosoph werden - aber weil es eben nichts mehr zu denken gibt als das, was immer schon war, werden Sie nur denken, um sich in dieser Welt so gut wie möglich einzurichten. Alles andere wäre doch sinnlos. Wofür sollte man Armut in Kauf nehmen (sic), wenn es nichts anderes gibt als das, was es hier und jetzt gibt? Und Gott scheint es ja in der Tat nicht zu geben. Nietzsche jedenfalls hat uns ja mit der Wahrheit konfrontiert, dass er tot ist.)

Ich hatte schon erwähnt, dass und inwiefern Platon dieses Problem erkennt. Er sieht, dass es problematisch ist, den Menschen ganz in der Welt aufgehen zu lassen. Ist es nicht so, dass der Mensch alles, was in der Welt ist, zu etwas Gewöhnlichem macht? Platon sagt in der Politeia, dass es eine Idee der Ideen gibt, eine höchste Idee, die Idee des *Guten*. Das Gute - es gibt allem sein Sein, alles lebt und gedeiht vom Guten. Das Gute ist hier freilich mehr als das moralisch Gute. Es gibt auch gute und schlechte Pferde, das ist kein moralischer Unterschied. Und jeder würde zugeben, dass es schöner ist, ein Gutes Pferd zu besitzen als ein schlechtes. Es gibt demnach im Sein eine Tendenz zum Guten, ja, das Sein selbst ist irgendwie gut. Wir würden Mephistopheles nicht zustimmen, wenn er sagt: „Denn alles, was entsteht, ist wert, dass es zu Grunde geht. Drum besser wär's, dass nichts entstünde.“ Wir stimmen darin überein, dass es allemal besser ist, dass es etwas gibt. Das hängt mit dem Guten zusammen.

Dieses Gute aber befindet sich Platon nach ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, jenseits des Seins, jenseits der Welt, jenseits dessen, was ist, ja jenseits des Seins selbst. Das bedeutet, dass diese Idee nicht im gewöhnlichen Sein vorgefunden werden kann. Das hängt damit zusammen, dass diese Idee alle anderen Ideen gleichsam sein lässt. Sie muss demnach den anderen Ideen vorausgesetzt werden. Das geht nach Platon nur so, dass sie sich nicht nur jenseits der Welt, sondern noch jenseits der Ideen, jenseits des Seins der Ideen befindet.

Das ist für Plotin verbindlich. Auch für ihn ist das Eine außerhalb des Seins, absolut transzendent, nicht in der Immanenz der Welt zu finden. Um das Verhältnis vom Beginn wieder aufzunehmen: das Eine befindet sich jenseits der Vielheit. (Wie gesagt: würden wir dem Einen ein Sein zusprechen, wäre es schon zwei, d.h. es wäre Vielheit.) Die Vielheit, wir hatten das in der letzten Stunde gesagt, muss eine Einheit voraussetzen, weil sie ja nur durch eine Einheit Vielheit sein kann, Vielheit ist immer *eine* Vielheit. Diese Voraussetzung gilt nach Plotin absolut. Das Eine ist der absolute Ursprung von Allem (ἀρχή παντῶν).

Das ist natürlich eine schwerwiegende Aussage. Das kann nur gerechtfertigt werden durch das logische Verhältnis von Einheit und Vielheit. Es gibt eine Welt der Vielheit, die notwendig einen Ursprung haben muss. Dieser Ursprung ist einer. Vielleicht ist es hilfreich, wenn ich hier eine Differenz einführen kann, die wichtig ist. Das Eine *eint*. Das Eine ist das Einende. Das ist nicht unwichtig. Die Vielheit der Welt ist eine Zerstreuung, die keine deutliche Einheit zeigt. Warum eigentlich meinen wir, dass es eine Einheit der Welt gibt, eine Universalität? Was berechtigt uns, zu meinen, dass die Menschen am Amazonas genauso denken wie wir? Genauso denken bedeutet: in denselben Formen (natürlich nicht inhaltlich identisch).?

Für Plotin liegt der Sinn dieser Einheit im einenden Einen, d.h. in einer allerersten Einheit von Allem, die sich so verwirklicht, dass sie alles in Eins eint. Das ist ein altbekannter Gedanke der abendländischen Metaphysik. Das zerstreute Einzelne, die Vielheit, kann ihren Ursprung nicht aus einer Zerstreuung nehmen. Zerstreuung setzt semantisch voraus, dass etwas Einheitliches zerstreut werden muss. Das bedeutet, dass die Begründungsverhältnisse im Zerstreuten sich nicht symmetrisch in den Begründungen wiederfinden lässt. Es wäre metaphysisch sehr schwer zu verstehen, dass jedes Einzelne sich gesondert beweisen müsste, dass es existiert. Nein, jedes Einzelne, das in irgendwelchen Zusammenhängen sich befindet, muss, wenn es sich in einem sinnvollen Zusammenhang wissen will, eben ein Eines voraussetzen.

Das bedeutet, dass sich das Viele von diesem Einen insofern unterscheidet, als das Viele eine Vielheit von Voraussetzungen kennt, das Eine aber schlechthin voraussetzungslos ist. Mit anderen Worten: in der Vielheit, in der Welt, ist alles plural zu begründen, (alles hat seine Gründe, also wirklich Mehrheit?), aber diese Welt muss, jedenfalls in den Augen Plotins, selbst einen Ursprung haben. Der aber muss dann einheitlich sein, weil sich die Schöpfung der Vielheit als Vielheit kaum denken lässt. D. h. in der Welt der Vielheit ist alles vielfältig zu begründen, doch der erste Grund von allem, das Eine, hat keinen Grund mehr vor sich.

Das muss dann klar sein. Ein erster Grund kann nicht selber noch begründet werden, denn dann wäre er nicht der erste Grund. Das ist freilich ein seltsamer Gedanke, Es gibt ein Eines, ein Einendes, das es von vornherein schon gibt, weil sich sonst der sinnvolle Zusammenhang der Vielheit nicht denken ließe. So heißt es: „So ist es denn gar kein

Wunder - oder ist es gerade ein Wunder? -, wie die Vielheit des Lebens aus der Nicht-Vielheit stammt, und wie die Vielheit nicht dasein konnte, wenn es nicht das vor der Vielheit gäbe, das Nicht-Vielheit ist. Denn der Urgrund zerteilt sich nicht auf das Ganze; denn zerteilte er sich, so würde er damit das Ganze vernichten, und dieses würde auch nicht von neuem entstehen können, wenn der Urgrund nicht in seiner Andersheit für sich bliebe.“ (III, 8) Es muss demnach ein absolut transzendentes Eines geben, eine Nicht-Vielheit, die die Vielheit selber ermöglicht, eint. Dieses begründende, einende Eine aber bleibt selber gleichsam ohne Grund. Denn hätte es selber wieder einen Grund wäre es nicht absolut und nicht absolut transzendent.

Dieses Verhältnis nun, dass das Viele auf ein Eines begründet wird, bildet die Struktur des ganzen Plotinschen Denkens. Vieles wird immer auf Eines zurückgeführt - immer, d.h. dass diese Bewegung des Zurückführens sich nicht nur in *diesem* Verhältnis finden lässt. Zudem ist sie jeweils als ein *Aufstieg* zu verstehen. Ich hatte schon darauf hingewiesen, dass das absolut Transzendente sich über allem anderen befindet. So heißt es einmal: „Deshalb führt denn auch die Zurückführung (anagoge) (des Begründeten auf den Grund) überall auf ein Eines. Und bei jedem Einzelnen gibt es ein Eines, auf das man es zurückführen kann, auch dieses All auf das vor ihm liegende Eine, das aber noch nicht einfachhin Eines ist, bis man bei dem einfachhin Einen ankommt; dieses aber lässt sich nicht mehr auf ein anderes zurückführen. Wenn nun dieses Eine - das heißt eben den in sich bleibenden Urgrund - bei der Pflanze und das Eine beim Lebewesen, das Eine bei der Seele und das Eine beim All ins Auge fasst, so hat man jedes mal das Machtvollste und das eigentlich Wertvolle.“ (III, 8) Die Rückführung von Vielheit auf Einheit gibt es demnach nicht nur im Verhältnis des Einen Urgrunds zum All, des Einen einenden Nicht-Vielen zum Vielen, sondern überhaupt in Verhältnissen, in denen es um das Viele und Eine geht.

Es lassen sich hier drei Stufen unterscheiden: 1. von den Einzelerscheinungen zu den Ideen; 2. von der Welt als Einheit aller Erscheinungen zum seienden Einen als der Einheit aller Ideen; 3. vom seienden Einen zum absoluten Einen, das absolut vielheitslos ist und darum keiner weiteren Rückführung mehr bedarf. Die Bewegung des Ganzen findet man schon grundsätzlich bei Platons Erläuterung des Jenseits des Seins. Bei Plotin erhält sie aber einen etwas anderen Aufbau.

Zu 1. Es gibt jeweils immer Vieles, nämlich die einzelnen erscheinenden Dinge, die auf ein Eines - auf eine Idee - zurückgeführt werden müsse. Pflanzen, die Vielheit von Pflanzen, erfordern eine Einheit der Pflanze, d.h. die Eine Pflanzen-Idee. Dabei ist es der Fall und auch entscheidend, dass die Idee eben *über* der Vielheit sich befindet, d.h. der Vielheit transzendet bleibt.

Zu 2. Diese Einheit im Verhältnis zur Vielheit findet sich aber nicht nur im Verhältnis von Einzelerscheinung zur Idee, sondern im Verhältnis aller Erscheinungen, d.h. des Alls, der Welt, zu ihrer spezifischen Einheit. Die Einheit des Weltganzen setzt eine Einheit außerhalb dieses Weltganzen voraus. Diese Einheit hat selber Ideencharakter. D.h. es gibt

eine Einheit aller Ideen, die die Vielheit der Ideen, die wiederum alle jeweiligen Einzelercheinungen ermöglicht, ermöglicht.

Zu 3. Von diesen beiden Formen des Einheits-Vielheits-Verhältnis muss aber noch ein drittes Einheits-Vielheits-Verhältnis unterschieden werden. So ist zwar jede Idee im Verhältnis zu den Einzelercheinungen *eine*, aber nicht absolut-eine. Was ist damit gemeint? Es gibt viele Menschen und nur eine Idee des Menschen. Diese Idee des Menschen hat aber, obwohl eine, doch eine gewisse Vielheit in sich. Mensch ist z.B. Vernunft, Leib und Gemeinschaft. Diese Momente vereint die Idee. Dasselbe gilt für das zweite Verhältnis der Einheit aller Ideen in einer Gesamtheits-Idee. Die Idee des Ganzen, die Idee aller Ideen insgesamt, muss logischer Weise den Sinn aller Ideen als Momente in sich enthalten. Sowohl die erste, als auch die zweite Einheit-Vielheit setzt eine absolut vielheitslose Einheit voraus, das absolute einende Eine in seiner absoluten Unabhängigkeit, in seiner absoluten Transzendenz.

Der Aufstieg zu diesem absolut vielheitslosen Einem, zu dieser absoluten Transzendenz leuchtet ein. Wir beginnen bei der Vielheit der jeweiligen Einzelercheinung, die sich in der Idee versammelt, wir versammeln alle Ideen in der einen einenden Gesamt-Idee und diese beiden wiederum sind bezogen auf ein absolut jenseitiges, vielheitsloses Eine. Aber - und das ist nicht ganz einfach zu verstehen - was hier aussieht wie eine Entleerung des Sinns, eine sukzessive Auflösung von Vielheit, ist ganz im Gegenteil der Aufstieg zu einer immer größeren *Fülle*. Das ist nicht ganz einfach zu verstehen.

Wie kann die Wegnahme von äußerer Vielheit in Einheit zu einer größeren Fülle in dieser Einheit führen? Offenbar bereits deshalb, weil es hier um die Entfaltung von Vielheit geht, die aber nicht in einer gleichen Vielheit aufgefangen wird, sondern in etwas, das man Intensität nennen könnte. Intensität ist eine konzentrierte, vereinte und damit noch gesteigerte Vielheit. Nehmen sie ein intensives Gefühl. Ein intensives Gefühl ist nicht eine Vielheit von Gefühlen, sondern eben ein Gefühl, das sich in sich selber steigert. Das gilt nach Plotin auch für die Einheit in der Aufstiegsbewegung des Ganzen. Die Einheit wird immer intensiver Einheit, nicht obwohl, sondern indem sie selber immer weniger zurückführbar wird, bis nur noch das letzte einende Eine erscheint. Dieses Eine ist die höchste Fülle, weil es alles Andere gleichsam eingefaltet, ein-fach, in sich enthält.

An diesem Punkt stellt sich dann aber ein Widerspruch ein, den man mindestens als paradox bezeichnen kann. Denn das intensivste Eine, die höchste Fülle des Seins *sozusagen*, ist das, was am wenigsten gedacht werden kann. Das Eine Eine ist ja noch nicht einmal, weil es ja dann schon eben zwei wäre. D.h. das Höchste Eine Eine ist gleichsam *Nichts*.

Es geht hier um etwas, was man schon seit dem fünften Jahrhundert nach Christus, *negative Theologie* genannt hat. Verantwortlich für diese Formulierung zeichnet der schon von mir genannte Schüler des Proklos Dionysius Areopagita, der auch Pseudo-Dionysius

genannt wird, eben weil der Name ein Pseudoname ist. Theologie ist aber dabei noch nicht sogleich die christliche Theologie. Vielmehr heißt seit Aristoteles die Theorie von den ersten Ursachen, den ersten Gründen Theologie, und zwar deshalb, weil die höchste, erste Ursache auch von Aristoteles als göttlich bezeichnet wird. Bei Plotin aber ist das Höchste Eine eben kein Gott, sondern, wie es bei ihm heißt, „mehr als Gott“ (VI 9, 6). Die Idee von Gott wird selber noch einmal transzendiert hin zu diesem letzten, erfülltesten Einen.

Ich hatte vorhin gesagt, dass für uns Gott die bekannteste Transzendenz ausmacht. Sie sehen, wie radikal aber hier Plotin ist. Er übertrifft diese Transzendenz, indem er sagt, wir müssen auch das Göttliche noch auf etwas zurückführen, das über Gott hinausführt. Es gibt eine höhere Fülle als die in Gott. Das ist deshalb auch interessant, weil Plotin ja den christlichen Gott - der ein anderer ist als der griechische oder die griechischen - ja schon kannte. Freilich - in der negativen Theologie, die auf Pseudo-Dionysius Areopagita folgte, wird dann dieses Eine mit Gott identifiziert, wobei dann aber die Idee Gottes wesentlich verändert wird.

Hören wir einmal, was Plotin schreibt: „Das absolut Erste nämlich muss ein schlechthin Einfaches sein, das vor und über allem ist, verschieden von allem, was nach Ihm ist, das rein für sich selbst ist, nicht vermischt mit dem, was von Ihm stammt, und dabei doch in anderer Weise wieder fähig, allem anderen beizuwohnen, das wahrhaft und absolut Eines ist und nicht zunächst etwas anderes und dann erst Eines, von dem schon die Aussage falsch ist, dass es Eines ist, von dem es keine Aussage und keine Erkenntnis gibt, und von dem deshalb auch gesagt wird, dass Es ‚jenseits des Seins‘ ist. Denn wenn Es nicht absolut einfach wäre, jenseits aller Bestimmtheit und aller Zusammengesetztheit, und wahrhaft und absolut Eines, wäre es nicht der Urgrund (arché); erst dadurch, dass Es absolut einfach ist, ist Es das von Allem absolut Unabhängige und so das absolut Erste.“ (V 4)

Dieser Gedanke ist erstaunlich. Wir haben es hier ja immerhin mit der höchsten im Einen zusammengefalteten Seinsidentität zu tun. Das absolut Einfache, das absolut Erste, befindet sich außerhalb jeder Aussagemöglichkeit, weil jede Aussage es ja notwendig, und wenn auch nur mit dem Sein, präzisieren würde. Das bedeutet dann aber, dass dieses absolut Erste und Eine weder zu etwas anderem, noch zu sich selbst ein Verhältnis haben kann. Denn jedes Verhältnis würde seine Absolutheit zerstören. Absolutsein heißt ja gerade: jenseits aller Beziehungen, jenseits aller Relationen sein. Was absolut bestimmungslos ist, muss jenseits aller Relationen sich befinden. In diesem Sinne ist das absolut Eine und Erste jenseits aller Relationen im Sinne dessen, dass es sich jenseits aller Bestimmungen befindet.

Das Absolut Eine und Erste ist demnach nur durch die Negation aller Bestimmungen irgendwie zu erreichen. Durch die Negation aller Bestimmungen ist es, wie Plotin sagt, „jenseits von Allem, „vor Allem“, „über Allem“ und „verschieden von Allem“. Dazu aber

muss man, wie gesagt, die Negationen erst einmal vollziehen bzw. begreifen. was damit gemeint ist.

Versuchen wir einmal das absolut Eine Einfache Erste zu denken. Das tut Platon in dem schon genannten Dialog „Parmenides“. Das Eine - absolut in sich selbst betrachtet - kann kein Ganzes sein, denn dann hätte es eine Vielheit in sich. Es kann auch nicht in Anfang, Mitte und Ende differenziert werden, ist deshalb aber dann unendlich, denn was ist und weder Anfang, Mitte und Ende hat ist eben grenzenlos. Wenn es aber grenzenlos und unendlich ist, ist es weder *in* sich noch *in* einem anderen. Als so unendlich ortlos ist es jenseits aller Bewegung, aber auch jenseits aller Ruhe. Es ist auch nicht identisch mit sich selbst oder mit anderem, auch nicht unterschieden von sich selbst oder von anderem. Es ist weder ähnlich noch unähnlich, weder gleich noch ungleich, weder a priori noch a posteriori (d.h. weder voraufgehen noch nachkommend), auch ist es natürlich, wie gesagt, jenseits des Seins. Ja, so gesehen ist es auch eben nicht eins. Das Eine *ist* nicht und es ist nicht *eins*. Es ist also jenseits des Seins und auch jenseits des Einsseins. Es ist, so heißt es auch bei Plotin, das „Hyper-Eine“, das „Über-Eine“.

Plotin schreibt: „Es ist auch nicht Seiendes, sonst würde auch hier das Eine nur von einem anderen ausgesagt, in Wahrheit kommt Ihm kein Name zu, wenn man es denn benennen muss. So wird man Es passend gemeinhin ‚das Eine‘ nennen, freilich nicht, als sei Es sonst etwas und dann erst das Eine.“ (VI, 9) Damit nähern wir uns dem Herzen der negativen Theologie. Das absolut Erste und Eine ist im letzten gesehen unsagbar, ἄρητος. Dieses Wort hängt mit dem anderen griechischen Wort εἶρω zusammen, d.h. mit sagen, reden. Das Wort Rhetorik kommt da her. Das Eine ist also das ἄρητον schlechthin, das Unsagbare schlechthin.

Hier wird nun Plotins auf Platon zurückgehendes Denken wirklich radikal. Denn wenn das Erste Eine als das absolut Transzendente unsagbar ist, ist es natürlich auch nicht erkennbar. Der höchste Gegenstand der Philosophie ist demnach unbestimmbar, unsagbar und daher auch unerkennbar. Und hier muss dann noch eine, eine letzte Unterscheidung gemacht werden. Wir hatten gerade gesagt, dass es im Aufstieg zu immer weiterer Einheit eine immer größere Fülle, eine immer größere Intensität gibt. Hier nun, vor dem letzten Schritt zu diesem „Über-Einen“, zeigt sich aber, dass das letzte Eine mit dieser Fülle des Seins nicht identisch sein kann. Das seiende Eine ist nicht das Eine selbst. Auch hier noch müssen wir immer weiter transzendieren, immer weiter in die Unendlichkeit dieser Transzendenz eindringen, ohne aber wirklich in sie eindringen zu können. Hören wir noch einmal Plotin: „Es ist das Nichts alles dessen, dessen Urgrund Es ist, in dem Sinne jedoch, dass Es - da nichts von Ihm ausgesagt werden kann, nicht Sein, nicht Wesenheit, nicht Leben - das all diesem Transzendente ist.“ (III 8)

Wir können hier, in dieser Einführung, zunächst stehenbleiben. Die Denkfigur scheint doch klar zu sein. Das absolut Eine und Erste ist so sehr transzendent, dass es eigentlich nicht mehr ausgesagt und daher auch nicht erkannt werden kann. Diese Figur ist, wie gesagt,

die Denkfigur der Negativen Theologie. Sie hat in ihrer Radikalität Einfluss bis in die Gegenwart der Philosophie. Wenn es ein Göttliches, ein absolut Erstes und Eines jenseits der Welt gibt, dann kann dieses nicht ausgesprochen werden, weil wir es so ja schon zu einem seienden Gegenstand verobjektivieren würden. Dabei zeigt sich die Radikalität, wenn ich das so sagen darf, ja gerade darin, dass man sagen muss: dieses Eine Unsagbare ist eigentlich gar nicht, es ist gleichsam Nichts. Oder ist es vielleicht auch gar nicht „gleichsam“, sondern wirklich das Nichts?

Das kann es jedoch nicht sein, denn es ist und bleibt als das Höchste auch der Anfang von Allem. Zudem bleibt das Nichts als das Nichtigste, wie wir sehen werden, dem Ende der Struktur, der Materie nämlich, vorbehalten. Das Unsagbare und Unerkennbare lässt sich eben nicht fixieren, sondern nur im Akt des Denkens, des an Es Denkens, ansteuern.

Nun aber geschieht in der Philosophie Plotins etwas sehr Bemerkenswertes. Heißt es doch: „Und fasst Du es ins Auge, nachdem du das Sein weggenommen hast, so wirst du staunen vor dem Wunder; dann richte deinen Blick auf jenes, und trifft es sich, dass du in seinem Bereich zur Ruhe kommen kannst, so werde seiner inne, indem du es durch dein Hinblicken nicht tiefer verstehst und seiner Erhabenheit zugleich gewahr wirst an den Dingen, die nach ihm sind und ihm ihr Sein verdanken.“ (III 8)

Was nun passiert, das ist, dass in Plotins Philosophie die *Erfahrbarkeit des Einen, dieses Unsagbaren*, zur Sprache kommt. Diese Sprache aber ist eine andere als die, die wir bisher gehört haben...

4. Vorlesung

Ich muss heute mit einem Problem beginnen. Wir haben inzwischen schon Plotins Verständnis des Einen recht gut kennengelernt. Es ist das Höchste (weil es nicht nur ein Begriff ist) im Grundriss des Plotinschen Denkens, wonach dieses von Materie zur Seele und von der Seele zum Geist und vom Geist zum Einen aufzusteigen hat. Der Aufstieg zum Einen ist das Ziel des Philosophierens.

Das Eine ist in der höchsten Form das Unsagbare, das ἄρρητον. Es ist unsagbar, weil es keinerlei Bestimmungen enthält. Ja, Plotin sagt sogar, dass es noch nicht einmal ist sowie, dass es noch nicht einmal eins ist. Dennoch ist es ἀρχή παντῶν, der Grund von allem. Es enthält also alles in sich, es ist voll mit Sein, es ist selber eine *Fülle*. Man hat darauf hingewiesen, dass Plotin von einem ἓν πάντα spricht, einem All-Einen.

Der Grund für diesen Gedanken, dass das Eine der Ursprung von Allem sein muss, liegt darin, dass die Philosophie die Suche nach den ersten Ursprüngen ist. Nun darf man sich das nicht so vorstellen, als hätten die Griechen gemeint, es gäbe einen ersten Ursprung *in der Zeit*. Der Ursprung von Allem ist Ursprung in der Ewigkeit. Er ist damit nicht ein Erster in einer arithmetischen Reihe, sondern Erster im Sinne einer ewigen Herkunft, einer Ewigen Ersten Bedeutung. Bei Plotin ist es die Bedeutung, dass Alles von diesem Höchsten, von dem Einen kommt.

Doch wenn das Eine diese Fülle enthält, wie kann es dann noch nicht einmal *sein* und nicht *eins* sein? Gibt es hier nicht einen Widerspruch? Es ist deutlich, dass für Plotin das Eine auf eine gewisse Weise ein differenziertes Eines ist. Das ist natürlich ein Problem, denn das Eine im höchsten Sinne kann natürlich keine Teile haben, denn dann wäre es nicht mehr eines. Aber das Problem ist nicht anders zu lösen, als dass man diese Widersprüchlichkeit akzeptiert. Plotin ist eben doch kein ganz systematischer Philosoph, der über alle Dinge, die er denkt, eine vollkommene Kontrolle hat. Es ist aber klar: Er will daran festhalten, dass das Eine der Ursprung von Allem ist und zugleich das ἄρρητον, das Unsagbare Höchste ist.

Hier nun gibt es noch einen letzten Schritt im Aufstieg zum Höchsten, den wir uns anschauen müssen - allein deshalb, weil er in der Philosophie so wichtig geworden ist. Also: das Eine ist nichts von allem, es ist vor Allem, es hat kein Sein, es ist nicht, es existiert somit auch nicht, es ist vor der Existenz (pro hypostaseos), über das Sein hinaus. Nun könnte man sagen: hier hört nicht nur alles Denken, sondern auch alle Praxis auf. Denn - was sollen wir mit einem solchen „Nichts“ überhaupt anfangen?

Die Antwort darauf ist m.E. äußerst wichtig - gerade heute, in unserer allein so auf sozialen Erfolg und soziale Sicherheit festgelegten Zeit. In der Enneade V 3 appelliert

Plotin an die Mitdenkenden: ἄφελε πάντα!¹ Wörtlich übersetzt heißt das: Lass ab von Allem! Es geht um die Befreiung zum Einen, um die Befreiung zur Transzendenz, um Freiheit, um die Freiheit der Philosophie, die Freiheit im unaussprechlichen Einen.

Nun ist aber schon dieser Appell interessant und wichtig. Die Befreiung zum Einen setzt voraus, dass wir schon das, was vor dem Einen liegt, kennen. Wir müssen das schon durchgemacht, schon durchgedacht haben auf unserem Aufstieg zum Einen. Das Alles liegt gleichsam schon hinter uns. Es geht demnach nicht darum, dass wir einfach irgendwie irrational zum Einen übergehen, sondern dass wir denkend die Möglichkeit erkennen, dass es noch etwas gibt, was im Grunde unmöglich ist, was aber doch geschehen kann: eben das Ablassen von Allem.

In der Philosophie ist dieser Gedanke als „Mystik“ bekannt. Das Wort Mystik stammt von dem griechischen Wort *myein* ab. Es bedeutet soviel wie Augenschließen. Es geht demnach um eine Abschließung gegen das Außen, eine Bewegung ins Innere. In dieser Hinsicht kann natürlich darauf hingewiesen werden, dass es nicht um ein *Gefühl* geht. Denn Gefühl setzt ein Außen voraus. Wir fühlen stets etwas, und wenn dieses Etwas wir selbst sind (Selbstgefühl). Doch im Einen gibt es nichts, was zu fühlen wäre. Die Befreiung zum Einen ist demnach eine Erfahrung im Denken, eine intellektuelle Erfahrung.

Dabei ist das Loslassen von Allem, die Wendung ins Innere des Bewusstseins, wenn wir so wollen, erst der erste Schritt oder vielmehr der letzte Schritt. Denn nun, in der Abstoßung von allem, was uns umgibt, gibt es sozusagen keinen festen Boden mehr. Denn nun wird ja nicht mehr gedacht, weil im Einen nichts zu denken ist. Plotin spricht dementsprechend von einer Schau, einer Betrachtung, einer Einsicht, wobei Schau, Betrachtung und Einsicht nun nicht mehr diskursiv zu verstehen sind. Es ist so etwas wie eine Offenheit für das, was im Einen geschieht. Das ist allerdings auch, wie ich vorhin in Bezug auf das Problem im Einen gesagt habe, die Fülle des Seins. Der Übergang zum Einen in der reinen Offenheit des Bewusstseins ist dann auch zugleich ein Innwerden der Ganzen Fülle des Seins. Dieser Übergang ist aber - das müssen wir uns immer wieder klarmachen - ein notwendiger Absprung von einem erreichten Ort zum Nicht-Ort.

Hören wir einmal Plotin selbst: „Immer wieder, wenn ich aus dem Leib aufwache zu mir selbst, lasse ich das Andere hinter mir und werde mir selbst innerlich, schaue eine wunderbar gewaltige Schönheit und vertraue, in solchem Augenblick ganz eigentlich zum höheren Bereich zu gehören, verwirkliche höchstes Leben, bin in Identität mit dem Göttlichen und auf seinem Fundament gegründet, denn ich bin zur transzendenten Wirklichkeit gelangt und habe meinen Stand errichtet hoch über allem, was sonst geistig ist; nach diesem Stillstehen (*stasis*) im Göttlichen, wenn ich da aus dem Geist herabsteige in das diskursive Denken, dann muß ich mich immer wieder fragen: wie ist dies mein jetziges Herabsteigen denn möglich?“

¹ Plotins Schriften. Bd. Va. A.a.O, V 3, 17.

Der Philosoph nimmt den Leib nicht als das erste wahr. Das ist seit Platon ein klares Gesetz der Philosophie. Der Leib ist nicht das Ziel des Philosophen, viel eher ist es ein Über-den-Leib-Hinausgehen oder, wie Plotin sagt, ein Erwachen aus ihm. Der Leib ist hier freilich eher der Hinweis auf die Welt der Gegenstände, auf die Welt überhaupt. Wer nur in der Welt lebt, nur die Voraussetzungen und Bedingungen der Welt kennt, wird niemals verstehen, was Philosophie heißt. Er wird seine ersten Ziele nicht an der Erkenntnis oder der Vernunft orientieren, sondern an den schon erwähnten sozialen Erfolg. Sozialer Erfolg hat aber mit Philosophie nichts zu tun. Dafür vielmehr mit dem Leib, denn dann kann man sich schöne Dinge kaufen und sie genießen.

Plotin nennt dieses Verlassen der Welt, das doch wohl augenblickshaft geschieht, sogar „höchstes Leben“ - wir werden darauf noch zu sprechen kommen. Der Aufenthalt dort in der Höhe, im Höchsten, wird als ein „Stillstehen im Göttlichen“ bezeichnet - nun haben wir schon gehört, dass das Eine „mehr“ sei als ein „Gott“. Auch das weist darauf hin, dass Plotin in seinem Sprechen nicht durchgängig streng verfährt. Ich werde darauf gleich noch zurückkommen.

Das „Stillstehen im Göttlichen“ ist der Hinweis darauf, dass dort sich nichts bewegt. Die Bewegungslosigkeit oder Ruhe betrifft auch das Denken. Denn Plotin fragt sich, warum er wieder zurück müsse zum diskursiven Denken, d.h. zu einem Denken, das sich in Argumenten schrittweise bewegt. So sagt Plotin einmal in der Enneade V 5: „So wie der, welcher die intelligible Wirklichkeit schauen will, keine Vorstellung von etwas Sinnlichem in sich haben darf, um das zu erschauen, was jenseits des Sinnlichen ist, so wird auch der, welcher das schauen will, was jenseits des Intelligiblen ist, es nur schauen, wenn er alle Denkbare wegnimmt.“ Sie sehen, dass ist der bewusste Schritt vom Denken aus in das Nicht-Denken, vom Sagen aus zum Unsagbaren. Das Ganze wird hier nach einer Analogie entfaltet. So wie der, der das Übersinnliche wissen will, nicht auf Vorstellungen aus dem Sinnlichen zurückgehen kann, so kann der, der noch das jenseits des Übersinnlichen, also jenseits des Denkbaren, erfahren will, nicht Vorstellungen aus dem Denkbaren mitbringen. Er muss das Denkbare, das Denken hinter sich lassen.

Plotin deutet an anderer Stelle auch an, dass die Rückkehr zum diskursiven Denken etwas mit dem Leib und der Verleiblichung der Seele zu tun hat. Es werde eine Zeit geben, in der man dauernd schauen werde, dauernd jenseits des Denkens sein werde. Die Seele, sie ist unsterblich. Wir werden auch darüber später sprechen müssen.

Klar ist, dass sich hier eine Schwierigkeit andeutet, die Schwierigkeit der „Mystik“ überhaupt. Denn wie kann man denkend über das Denken hinausgehen? Wie kann man denkend nicht denken? Oder was soll das überhaupt sein, eine intellektuelle Erfahrung, in der dann nicht mehr gedacht wird? Plotin sagt: es gehe eben um das „Über-Denken“, VI 8, hypernoesis. Das heißt, dass er genau das Problem erkannt hat. Doch ist das Problem mit solchen Hinweisen schon gelöst?

Noch einmal: wir haben ja schon gesehen, wie gemäß der „Negativen Theologie“ das Eine alle Bestimmungen verliert. Für Plotin ist das evident: das Eine ist jenseits des Seins, d.h. auch jenseits jeder Wirklichkeit, jeder Aktualität, auch jenseits des Geistes und des Denkens. Das Eine denke auch selber nicht. Es erfasst sich nicht selbst, hat also auch kein Selbstbewusstsein (wie auch, ohne Denken). Es ist erhaben über das Selbstbewusstsein und jeden Denkakt. Es braucht sozusagen gar nicht zu denken. Es steht über ihm wie es über Allem steht.

Was soll das also heißen: „Über-Denken“? In der schon bekannten Enneade VI 9 spricht er einmal davon, dass dieser Zustand außerhalb der Welt, dieser innere Zustand im Einen, das wir in uns selbst finden, eine Gegenwärtigkeit sei, die höher ist als alles Wissen. Auch das ist ein Versuch, die Erfahrung, um die es hier geht, zu bezeichnen. Wenn wir die Gegenwart von etwas erfahren, nur die Gegenwart, dann ist das so ein „Stillstehen“, ein Offensein, nicht für etwas, das anwesend ist, sondern für die Gegenwart selber, für die Gegenwärtigkeit der Gegenwart.

Die Erfahrung, um die es hier geht, ist die sogenannte „Henosis“. Es geht um die Vereinigung, Einswerden mit dem Einen. Porphyrios berichtet, dass Plotin diese Erfahrung in den fünf Jahren, in denen Porphyrios bei ihm war, viermal gemacht habe. Der Zustand, um den es also geht, scheint für Plotin lokalisierbar zu sein, auch wenn er über ihn selber keine Angaben machte und ja auch keine machen konnte. Denn wie soll man von dem Unsagbaren sprechen?

Ich hatte Ihnen ja schon in der letzten Stunde etwas vorgelesen aus der Enneade VI 9, die auch in dieser Hinsicht so etwas wie eine Programm-Enneade ist. Sie werden wenig verstanden haben von dem, was ich da vorgebracht habe, aber vielleicht ist dem einen oder anderen die Sprache aufgefallen, die Plotin hier, ungefähr im letzten Drittel der Enneade VI 9 spricht. Mit ihr, so meine ich, versucht er auf eine andere Weise auf das Unaussprechbare, das Unsagbare zu reagieren.

Wir kennen ein Wechsel in der Redeweise, im Sprechstil, auch schon von Platon. Stets, wenn es um Einsichten geht, die womöglich nicht in klarer Darstellung zugänglich sind, wählt Platon den Mythos. Sie wissen, dass es auch in Platons Dialogen Mythen gibt, allerdings Mythen, die Platon geschrieben hat, die also sich zwar der allgemein bekannten Mythen da und dort bedienen, die aber doch eigenständig sind und daher zuweilen noch rätselhafter werden als die bekannten Mythen der Griechen ohnehin schon sind. Freilich - ich muss etwas vorsichtig sein mit diesem Hinweis auf den Mythos bei Platon. Man könnte nämlich auch sagen, dass Platon gerade dort zu Mythen greift und diese schreibt, wo der gewöhnliche Zuhörer mit seinem Verstand nicht mehr folgen kann. Dann wäre der Mythos so etwas wie eine vereinfachende Darstellung dessen, was sonst nur die Philosophen wirklich zu verstehen in der Lage sind. Vielleicht gibt es auch die Möglichkeit, beide Ursachen irgendwie zu verbinden. Das philosophisch Undenkbare lässt sich in mythischer Sprache „schöner“ darstellen als in den letzten und höchsten Begriffen der Philosophie.

Jedenfalls ist es in der Enneade VI 9 so, dass Plotin das Eine in seinem Verhältnis zum Guten sehr ausführlich darstellt, und zwar in einer argumentierenden, klaren Sprache. Dann heißt es einmal: „Wenn du aber deswegen, weil es nichts von diesen Dingen ist, mit deinem Erkennen ins Unbestimmte gerätst, so nimm deinen Standort eben in den genannten Dingen und von da aus schau. Beim Schauen vergeude aber deine Gedanken nicht in der Richtung nach außen; denn es liegt ja nicht irgendwo und läßt die übrigen Dinge seiner beraubt sein, sondern für den, der es greifen kann ist es ... gegenwärtig, wer aber zu schwach dazu ist, für den ist es nicht gegenwärtig.“ Der Text wechselt also in die offene Ansprache, zum Du. Das tut Plotin auch an anderen Stellen. Das erwähnte ἄφελε πάντα! ist ja auch schon eine direkte Ansprache.

Wichtig hier ist dann auch, dass Plotin differenziert, sozusagen die Frage stellt: gibt es eine Fähigkeit zur Schau? Gibt es Menschen, die die Gegenwärtigkeit der Gegenwart erfahren können (vielleicht ertragen können) und solche, die es nicht vermögen, vielleicht weil sie zu sehr an der Welt hängen. So heißt es in der selben Enneade etwas später: Die Seele müsse frei von Form und Gestalt werden. „Ist dem so, dann muß man von allem, was außen ist, sich zurückziehen und sich völlig in das Innere wenden, man darf keinem Äußeren mehr geneigt sein, sondern muß das Wissen von all dem auslöschend, schon vorher in seiner eigenen Haltung, jetzt aber auch in den Gestalten des Denekns, auch das Wissen von sich selbst auslöschend in die Schau Jenes eintreten; und ist man so mit Jenem vereint und hat genug gleichsam Umgang mit ihm gepflogen, so möge man wiederkehren und wenn mans vermag auch anderen von der Vereinigung mit Jenem (συνοῦσία) Kunde geben; in solcher Vereinigung stand vielleicht auch Minos, weshalb er in der Sage als ‚des Zeus vertrauter Genosse‘ galt, und dieser Gemeinschaft gedenkend gab er als ihr Abbild seine Gesetze, durch die Berührung des Göttlichen befruchtet zur Gesetzgebung.“

Wir kennen nun schon das, was Plotin in der ersten Hälfte des Satzes fordert. Wir müssen das Äußere hinter uns lassen und uns in das Innere, in unser Inneres begeben, um dort die wunderbare, staunenswerte Gegenwärtigkeit des Einen zu erfahren. Doch der Übergang zum Mythos ist uns bisher unbekannt. Er wird natürlich von Plotin bewusst eingeflochten. Was will uns dieser Mythos sagen, wovon ist überhaupt die Rede.

Minos ist ein legendärer, mythischer König Kretas, mythisch schon deshalb, weil er Sohn des Zeus und der Europa ist, demnach eigentlich ein Halbgott. Als diese Gestalt, in Form dieses Mythos erscheint er schon bei Homer in der „Odyssee“. Es gibt auch einen pseudo-platonischen Dialog namens „Minos“, in dem Sokrates mit einem Gesprächspartner das Wesen des Gesetzes bzw. der besten Gesetzgebung bespricht. Minos wird dann zuletzt genannt und gelobt, als Gesetzgeber Kretas, so dass auch Lykurg, der Gesetzgeber Spartas, den Sokrates, so wird berichtet, sehr verehrt habe, etwas von der kretischen Verfassung übernommen hat.

Hier bei Plotin wird auch auf die Gesetzgebung des Minos angespielt. Er gibt die Gesetze aus Erinnerung an eine Vereinigung mit Zeus, Vereinigung im Sinne einer körperlichen, einer erotischen Berührung. Denn Minos wurde in dieser Berührung „befruchtet“. Das Erotische, das hier gemeint ist, ist ein analogisches. Es geht darum, eine geistige Berührung zu denken, die so ist wie eine körperlich-erotische. Es gibt daher bei Plotin auch ein spirituelles Erotisches.

Die Choreographie des Textes geht über die Bewegung der Seele zur Vereinigung. Zunächst wird gesagt, dass die Seele sich um einen Mittelpunkt dreht, das sie kreist. Sie stamme von diesem Mittelpunkt ab. „Dauernd“ kreisen die „Seelen der Götter“. Denn die Götter sind immer unterwegs zu diesem Mittelpunkt, der als „Gott“ bezeichnet wird bzw. als „Gott“, der mit Jenem verbunden ist. Was weit von Jenem entfernt sei, das sei nur ein Durchschnittsmensch und ein Tier.

Dieser Mittelpunkt nun ist natürlich das Eine. Von ihm heißt es dann: „Jenes Obere nun, da es keine Andersheit kennt, ist immer bei uns, wir aber sind bei ihm nur, wenn wir keine Andersheit in uns haben. Jenes verlangt nicht nach uns, daß es etwa um uns wäre, aber wir nach ihm, auf daß wir um es sind.“ Es gibt im Einen keine Vielheit, keine Andersheit, es ist ganz einfach und kann deshalb, wie Plotin sagt, immer bei uns sein. Wir können nur momentan bei ihm sein, denn in uns ist Vielheit (wir sind z.B. Leib und Seele).

Die Bewegung, das Kreisen um den Mittelpunkt, wird nun zum „wahrhaft gotterfüllten Reigen“, zum Chorreigen, d.h. zu einer Art von Tanz: „Und bei diesem Reigen erschaut die Seele nun den Quell des Lebens und den Quell des Geistes, den Urgrund des Seienden, die Ursache des Guten, die Wurzel der Seele. Denn wir sind nicht von ihm abgeschnitten oder gesondert, wenn auch das Leibeswesen sich eindringt und uns zu sich gezerrt hat, sondern wir atmen und werden erhalten nur indem jenes nicht nur einmal dargereicht und sich dann abgewendet hat, sondern immerdar spendet, solange es ist, was es ist.“ Das Eine als Ursache, ich habe bereits über das Problem gesprochen, das wir damit haben können. Zu Anfang machte ich darauf aufmerksam, dass es nicht so einfach ist, ein absolut Bestimmungsloses so einfach Ursache von Allem zu nennen (obgleich man auch sagen könnte - gerade ein absolutes Bestimmungsloses kann ich so nennen). Nun dieses Eine als Ursache von Allem ist stets irgendwie da. Wir „atmen“ und werden „erhalten“ durch und von ihm. Mit anderen Worten: wir leben nur, weil es das Eine gibt.

Gehen wir noch ein wenig voran: „Wenn der Schauende nun dann, wenn er schaut, auf sich selbst schaut, wird er sich als einen so erhabenen erblicken, vielmehr er wird mit sich selbst als einem so erhabenen vereinigt sein und sich als solchen empfinden, denn er ist dann einfach geworden. Das Geschaute aber (wenn man denn das Schauende und Geschaute zwei nennen darf und nicht vielmehr beides eines) sieht der Schauende in jenem Augenblick nicht - die Rede ist freilich kühn -, unterscheidet es nicht, stellt es nicht als zweierlei vor, sondern er ist gleichsam ein anderer geworden, nicht mehr er selbst und nicht ein eigen, einbezogen in die obere Welt und Jenem Wesen zugehörig, und so ist er

Eines, indem er gleichsam Mittelpunkt mit Mittelpunkt berührt.“ Die Logik der Vereinigung gebietet es, dass im Moment, im Augenblick der Vereinigung, nicht mehr von zweien gesprochen werden kann. Im Übrigen - ich habe es bereits erwähnt - das Begehren der Vereinigung hat natürlich etwas Erotisches. Der Eros ist die Bewegung, die uns zu diesem Einen streben lässt - das weiß bereits Platon. Aber - natürlich hat dieser Eros schon nichts mehr mit dem körperlichen Eros zu tun. Er hat dieses Erotische Streben nach körperlicher Vereinigung unter sich gelassen (vgl. Symposion, Platon).

Gegen Ende des Aufstiegs kommt dann Plotin auch selbst auf das Problem der Versprachlichung der Erfahrung zu sprechen: „Weshalb denn auch die Schau so schwer zu beschreiben ist; denn wie kann einer von Jenem als einem Unterschiedenen Kunde geben, da er es, während ers schaute, nicht als ein Verschiedenes, sondern als mit ihm eines gesehen hat? Diesem Umstand will auch die Verpflichtung der irdischen Geheimweihen ‚nicht an die Ungeweihten preiszugeben‘, Ausdruck geben; eben weil das Göttliche nicht preisgebbar ist, untersagt sie, es einem anderen bekanntzugeben, es sei ihm denn schon selbst beschieden gewesen, es zu sehen.“ In der Tat: wie kann etwas zur Sprache gebracht werden, dass erst einmal gar nicht als etwas vom Sprechenden Unterschiedenes erscheint. Freilich sind dann auch alle Bezeichnungen der Erfahrung (Schau, Sehen etc.) missverständlich.

Nicht zufällig erwähnt Plotin dabei die Mysterien, dabei vielleicht das berühmteste: die Mysterien von Eleusis. Die Mysterien waren ein Geheimkult um die Göttinnen Demeter und Persephone (Kore). Für die Teilnehmenden gab es eine Geheimhaltungspflicht, die, wenn verletzt, durch die Todesstrafe geahndet wurde. Inzwischen kann man ganz gut rekonstruieren, was während der Mysterien geschah. Apuleius, ein römischer Schriftsteller und Philosoph, Mittelplatoniker, schrieb über seine Teilnahme: „Vielleicht fragst du hier neugierig, geneigter Leser, was nun gesprochen und vorgenommen worden ist! – Wie gern wollte ich’s sagen, wenn ich es sagen dürfte! Wie heilig solltest du es erfahren, wenn dir zu hören erlaubt wäre! Doch Zunge und Ohr würden gleich hart für den Frevel zu büßen haben! [...] Ich ging bis zur Grenzscheide zwischen Leben und Tod. Ich betrat Proserpinas Schwelle, und nachdem ich durch alle Elemente gefahren war, kehrte ich wiederum zurück. Zur Zeit der tiefsten Mitternacht sah ich die Sonne in ihrem hellsten Licht leuchten; ich schaute Unter- und Obergötter von Angesicht zu Angesicht und betete sie in der Nähe an.“ Es wird angenommen, dass die Teilnehmenden auch Halluzinogene genommen haben.

Plotin jedenfalls geht davon aus, dass das Schweigegebot bestanden habe, weil man ohnehin davon nicht sprechen konnte. Nur die schon Eingeweihten hätten sich verständigen können. Möglicherweise hat er gemeint, dass eine unzureichende Mitteilung den Mysterien geschadet hätte. Dabei sind wir allerdings in der Philosophie genau auf diese unzureichenden Mitteilungen angewiesen.

Die nun folgende Beschreibung legt sich zunächst darauf, die Stille und Leere des Zustandes zur Sprache zu bringen. In der vollkommenen Vereinigung war kein Gefühl da, kein λόγος (kein Begriff), keine νόησις (kein Denken), ja es war auch kein αὐτός (kein Selbst) mehr, „sondern gleichsam hinaufgerissen, oder vielmehr in ruhiger Gotterfülltheit ist er in die Abgeschiedenheit (ἐρημία, auch Einsamkeit) eingetreten, in einen Zustand der Bewegungslosigkeit, und er wird in seinem ganzen Sein nirgends abgelenkt, auch nicht zu sich selbst hingedreht, völlig stillstehend und gleichsam selbst Stillestehen“. Der Begriff der „Abgeschiedenheit“ ist dann in der Geschichte der „Mystik“ ein Topos, eine tradierte Denkweise geworden. Das Denken, das sich dem Geheimnis näher, sei das das Eine, sei es Gott, geschieht in einer „Abgeschiedenheit“, sei diese eine innere oder äußere. Der Eremit denkt und lebt allein, einsam, jenseits der Menschen.

Wichtig ist hier auch, dass die Erfahrung des Einen offenbar darin besteht, dass nicht ein Subjekt eine Erfahrung macht, sondern dass das Subjekt *die Erfahrung wird*, es gibt keinen Unterschied zwischen mir und der Erfahrung. Das liegt in Plotins Aussage, dass der Mensch dort oben nicht stillsteht, sondern selber Stillstehen wird.

Das Ziel des Aufstiegs ist aber die innere Kammer, das ἄδυτον, das Unzugängliche, das Allerheiligste in der Architektur des Griechischen Tempels, der Ort, an dem die Götterstatue aufgebaut war und an den nur der Priester selber gehen konnte. Er betritt diese innere Kammer, das Unzugängliche, und verlässt sie wieder. Plotin meint, dass das erste, was der, der in der Kammer war, sieht, die Götterbilder des Tempels sind. Sie sind die zweiten Schaulisse. Dann heißt es: „Jenes aber war wohl kein Schaulis, sondern eine andere Weise des Sehens, Aussichtreten (ἔκστασις), sich selbst Einfachmachen und Darangeben, Hinstreben zur Berührung und Stillstehen und Bedachtsein auf Anmessung; nur so kann man das in der innersten Kammer erblicken. Blickt er aber auf andere Weise, so erscheint ihm gar nichts.“ Ein Wort müssen wir vielleicht noch zur Kenntnis nehmen. Plotin nennt den Zustand hier ἔκστασις, aus sich Heraustreten. Das ist ein wichtiges Wort, das den Aufstieg zum Höchsten am Besten trifft. Doch muss man sich stets darüber im Klaren sein, dass das Höchste, zu dem hier aufgestiegen wird, sich im Inneren des Menschen befindet.

Ganz zuletzt nennt Plotin den Aufstieg eine πορεία, eine Reise, einen Weg. Vollzieht man ihn ganz bis zuletzt, wird man nicht dort bleiben können, jedenfalls so lange die Seele noch sich in einem Leib befindet. Die Enneade schließt mit dem berühmten Satz: „Das ist das Leben der Götter und der Philosophen, Abscheiden von allem andern, was hienieden ist, ein Leben, das nicht nach Irdischem lüstet, Flucht des allein Einen zum allein Einen.“ Ein Platonisches Motiv natürlich - ich hatte schon darauf hingewiesen, der Philosoph strebt nicht nach den Dingen der Welt, sondern er strebt danach, diese zu verlassen. Er strebt nach Freiheit. Philosophie ist demnach ein Erotisches Streben nach der Freiheit.

Was ist abschließend dazu zu sagen? Ich greife das Letzte auf, allerdings eine Interpretation. Die Philosophie muss frei sein. Der Philosoph darf sich nicht (ich betone:

darf sich nicht) in der Welt der Dinge heimisch machen. Warum nicht? Weil er so nur wiederholt, was in der Welt der Dinge immer schon ist. Philosophie ist aber im Sinne des ἄφελε πάντα, des Lass los von Allem, eine Befreiung. Die Philosophie muss m.E. das Andere zu denken versuchen, eben das, was hier nicht ist, was vielleicht niemals hier ist, eventuell aber eben doch, z.B. in einem gerechteren Gemeinwesen. Dieses gerechtere Gemeinwesen kann der Philosoph nur kennen, wenn er in der Lage ist, das schon reale zu übersteigen, es zu verlassen (Philosophie muss hyperpolitisch sein, um politisch sein zu können). Daher ist die neoplatonische Initiative wichtig. Um das Mögliche zu kennen, müssen wir das Unmögliche kennen.

5. Stunde

Im Aufbau von Plotins Denken befindet sich unter der ersten Hypostase, der ersten Seinsstufe oder Überseinsstufe des Einen die Stufe des *Geistes*. Dazu muss ich etwas allgemeiner ausholen. Denn bereits das Wort „Geist“ ist mehrdeutig. Griechisch heißt Geist zunächst *voûç*, was von *voεῖν*, Denken, kommt. Dann gibt es ein theologisches Verständnis von Geist, das *πνεῦμα* heißt. Dieses Wort bedeutet ursprünglich Atem, Hauch. Dann ist es z.B. von Paulus als die Fülle des göttlichen Geistes gefasst worden. Im Lateinischen gibt es drei Begriffe, die den Geist betreffen, *animus*, die Geistseele, *mens* und *spiritus*. Daraus ist im Englischen *mind* und *spirit* geworden. *Mens* betrifft mehr das Erkenntnis- und Denkvermögen des Menschen, *spiritus* ist die Übersetzung eher von *πνεῦμα*. Im Deutschen können wir Geist mit Verstand und Vernunft erläutern. Als Verstand ist der Geist das, was im Englischen *mind* bedeutet, eben das Vermögen der Erkenntnis. Doch schon mit der Vernunft ist das nicht so einfach, denn es kann ja auch die Welt „vernünftig“ sein, aber gewiss wiederum nicht „geistig“. Geist ist einer jener Begriffe der deutschen Philosophie, die schon in sich - so sagen Kritiker - vollkommen unklar sind. Doch gerade die Dunkelheit der deutschen Sprache hat natürlich Philosophen immer wieder angezogen, nicht nur deutsche Philosophen übrigens.

Schauen wir uns einmal die griechische Philosophie vor Plotin an. Denn auf sie bezieht er sich sehr häufig, gerade in seiner Auffassung des *voûç*. Da ist zuerst Parmenides, den ich schon erwähnt habe. Er sagt etwas Entscheidendes für die gesamte Geschichte der Philosophie. Manchmal werden solche Sätze ausgesprochen und 2500 Jahre später denkt man noch an sie und über sie nach. Er sagt: „Denn das Selbe ist Denken und Sein.“ Für Denken steht dort *voεῖν*, das Verbum des Substantivs *voûç*, Geist. Was bedeutet der Satz? Er besagt, dass es eine Identität zwischen Denken und Sein gibt. Das wiederum ist nicht so gemeint, als gäbe es keinen Unterschied zwischen Denken und Sein. Selbstverständlich gibt es den, sonst hätte Parmenides den Satz ja gar nicht gesagt, sonst wäre der eine bloße Banalität. Der Satz sagt, dass das Sein nur insofern ist, als es gedacht wird. Das ist natürlich eine schwerwiegende Behauptung, die dann in der gesamten Geschichte des Idealismus immer wieder bestätigt wurde. Es gibt nichts, was nicht gedacht wird, Bewußtsein ist Sein. Doch wie ist es mit dem Realismus? Können wir wirklich sagen, dass es das Universum nur gibt, weil und indem wir es denken? Waren denn die Dinosaurier nicht auch ohne uns (Fossilien)?

Wie dem auch sei. Parmenides sagt diesen Satz und er hat gewirkt. Später hat dann ein gewisser Anaxagoras Folgendes über den *voûç* gesagt: „Der Geist allein ist unvermischt, er ist unendlich und er herrscht selbständig, für sich.“ Der Geist sei *ἄπειρον*, er kennt keine Grenze, er ist mithin ewig. Er herrscht selbständig, d.h. er ist unabhängig, man könnte sagen „absolut“, wobei das missverständlich ist, weil der „absolute Geist“ ein besonderer Begriff der Hegel'schen Philosophie ist. Unabhängig meint hier, dass z.B. der Körper keine Macht gegen ihn hat. Vielmehr wird ja der Körper vom Geist bzw. der Vernunft beherrscht. Der Körper tut so, was ich bzw. der Geist, will, vorschreibt. Gewiss

hat die Moderne da einige Einwände erhoben (wie ist es mit dem Unbewussten?), doch irgendwie können wir das ja auf einer natürlichen Ebene ganz gut nachvollziehen. Denn würde der Körper über uns herrschen, wären wir wahrscheinlich alle nicht hier. Der Körper allein würde auch nicht zum Arzt gehen, da braucht es schon eine gewisse Vernunft. (Hier drängt sich die Frage des Todes auf, dazu aber später.)

Sehr wichtig für das Verständnis der Geschichte der Philosophie ist dann das, was Aristoteles über den $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ sagt. Einschlägig dafür ist das Buch XII der Vorlesungen über die Metaphysik. Der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, und das ist auch für Plotin wichtig, wird als eine Tätigkeit aufgefasst, eine $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$. Diese Tätigkeit wiederum ist Ursprung, Anfang, principium, auf Griechisch: $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$. Und zwar $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$ von Himmel und Natur, wie Aristoteles sagt, d.h. von allem. Nun denkt aber Aristoteles, dass auch der Mensch $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ hat. Daher wird das Wort in jenen Passagen von einigen auch schlicht mit Vernunft und nicht mit Geist übersetzt. Doch insofern wir auf unvollkommene Weise diese Tätigkeit besitzen, wir müssen z.B. schlafen oder können manchmal nicht recht klar denken, wenn besoffen, ist der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ als solcher - wie schon Anaxagoras sagt - selbständig und unendlich.

Die Tätigkeit des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ist für Aristoteles Lust, ja sogar höchste Lust. Wie sollte das auch nicht so sein? Für den Philosophen ist das Denken höchste Lust, vor allem wenn es gänzlich ungestört, ganz rein vor sich gehen kann. Das alles aber ist bei dem nicht-menschlichen $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ so rein und hoch und groß, dass Aristoteles schlechthin den Geist als das $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$, das Göttliche, oder als den $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, den Gott, bezeichnet. Dieses Göttliche besteht also in reiner, unvermischter Tätigkeit, $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$. Das Göttliche ist reine Wirklichkeit, es gibt keine offene Möglichkeit mehr in ihm, das wäre ihm nicht gemäß. Aristoteles kann auch sagen, er ist bestes und ewiges Leben, ja er nennt den Gott so sogar bestes und ewiges Lebewesen, eine sehr seltsame Bezeichnung, die aber nur so zu verstehen ist, dass das Göttliche eben Tätigkeit oder Wirklichkeit ist. Tätigkeit und Wirklichkeit sind aber, wenn es um das Höchste geht, bestes und ewiges Leben.

Nun ist aber die Frage, wenn der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ als Denken, als Geist, eine Tätigkeit ist, womit ist er dann beschäftigt? Man könnte auch fragen, was denkt denn das Göttliche, wenn es das ewig tut? Es kann nichts anderes denken als das Höchste überhaupt, und das ist es ja selbst. Mit anderen Worten: das Denken denkt sich selbst, Aristoteles nennt das: $\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$ $\nu\omicron\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$, sich selbst denkendes Denken. Die Theorie, die Aristoteles zum ersten Mal in der Geschichte der Philosophie entwickelt, besteht dann auch in nichts anderem als in der lustvollen Betrachtung dieses Göttlichen, dieses sich selbst denkenden Denkens. Und das ist natürlich am Besten zu bewerkstelligen, wenn die Bedürfnisse des Körpers befriedigt sind, wenn man also selbst am ungestörtesten denkt.

Darauf blickt nun Plotin zurück. Wie also bei seinem Verständnis des Einen hat er eigentlich die gesamte Geschichte der Griechischen und auch der Römischen Philosophie vor sich. Er kann sich aus diesem Fundus bedienen und tut das auch - ohne allerdings nur epigonal zu sein. Man denke einmal, über wieviel Wissen von der Geschichte der

Philosophie wir verfügen, wie viel manche Historiker der Philosophie wissen - wobei sie noch nicht einmal epigonal sind, weil sie nicht versuchen, selber zu philosophieren. Sie werden erdrückt von der Geschichte der Philosophie.

Plotin zitiert Parmenides z.B. in der Enneade V 9, die vom Geist, den Ideen und dem Seienden handelt. Er sagt da: „Somit denkt der Geist das Seiende, indem er es ist, nicht als etwas anderwärts Seiendes, denn es ist weder vor ihm, noch nach ihm, vielmehr ist er gleichsam der erste Gesetzgeber oder richtiger das Gesetz des Seins selbst. Mit Recht heißt es also ‚denn ein und dasselbe ist Denken wie Sein‘ und ‚die Wissenschaft von den immateriellen Dingen ist identisch mit ihrem Objekt‘ und ‚ich habe mich selbst gesucht‘, und auch die Lehre von den Wiedererinnerungen besteht zurecht.“ Plotin zitiert also nicht nur Parmenides, sondern noch mindestens drei andere Philosophen: nämlich eben auch Aristoteles, der die Theorie als Teilhabe am sich selbst denkenden Denken bestimmt, weshalb die Wissenschaft vom Denken identisch mit ihrem Gegenstand, nämlich ja dem Denken, ist. Sodann war es Heraklit, der sagte, „ich habe mich selbst“ gesucht. Die Lehre von der Wiedererinnerung, der ἀνάμνησις, aber ist Platonischen Ursprungs. Vermutlich ist auch die Formulierung vom Gesetz des Seins nicht authentisch Plotinisch, sondern stoisch, aber ich lasse das hier einmal.

Schauen wir uns das noch einmal genauer an. Der Geist denkt das Seiende, indem er es ist, d.h. der Geist ist selbst schon das Seiende, man könnte auch sagen, dass der Geist ja selber sein muss, damit er Geist sein kann. Doch indem der Geist das Seiende ist, ist es weder vor ihm noch nach ihm gegeben. Also nicht existiert zuerst das Seiende, dann kommt der Geist hinzu, oder nicht erst ist Geist und dann kommt das Seiende. Die Selbigkeit von Geist und Sein muss so begriffen werden, dass beides stets gleichzeitig ist. Doch warum bezeichnet dann Plotin den Geist als Gesetzgeber oder als Gesetz des Seins?

Nun - schon von Anaxagoras hörten wir ja, dass der Geist herrscht, auch bei Aristoteles ist der Geist erste Ursache, Ursprung, d.h. er herrscht über das, wovon er Ursprung ist. Inwiefern nun? Das Sein ist sozusagen selber geistig. Es ist eine philosophische Erfahrung, dass man erkennt, dass und inwiefern das Seiende und das Sein ja nicht einfach eine chaotische Masse ist, die tut, was sie will, regellos und ordnungslos. Im Gegenteil - wir können ja sogar sagen, dass die Natur und überhaupt alles Seiende sehr regelhaft und geordnet sind. Sonst ließe sich ja überhaupt nicht erklären, dass wir das alles sehr erfolgreich erforschen können. Wäre nicht die Natur in sich regelhaft, d.h. vernünftig, organisiert, dann könnten wir sie nicht erforschen. In diesem Sinne könnte man sagen, dass sich der Geist in der Natur selber wiederfindet, indem er dort seine Gesetze wiederfindet. Da es aber offenbar seine Gesetze sind, denn er findet sie ja in sich selber vor, ist also ganz offenbar er das Gesetz des Seins.

Damit kann Plotin dann den Satz des Parmenides, wonach Sein und Denken dasselbe seien, bestätigen. Auch den Gedanken des Aristoteles, dass die Philosophie als Denken

stets sich selbst zum Gegenstand hat, dass also die Philosophie sich selber denkt, kann bestätigt werden, wenn eben der Geist Gesetz des Seins ist. Dann ist da aber auch der Satz des Heraklit, der schlicht sagt: ich habe mich selbst gesucht. Das schließt an den Gedanken des Aristoteles, wonach der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ immer sich selbst denkendes Denken ist, an. Der Geist sucht sich selbst, wenn er denkt, er denkt sozusagen über sich selbst nach: die moderne Philosophie nennt das „Reflexion“, sich auf sich selbst zurückbeugen, Gedanken nicht nur denken, sondern das Denken der Gedanken noch einmal durchdenken. Das ist für Plotin ein Gedanke, der auch mit dem des Parmenides und des Aristoteles korrespondiert, denn für Plotin ist das Seiende *im* Geist: „So sei also der Geist das Seiende, der alles Seiende in sich hat, nicht als in einem Ort, sondern indem er sich selbst hat und mit dem Seienden ein Eines ist.“

Das ist ein beinahe schon neuzeitlicher Gedanke, ein Gedanke, der auf die von Descartes ausgehende Tradition des transzendentalen Denkens hinweist. Der Geist findet das Seiende „in sich“, sozusagen als Bewusstsein, indem er „sich selbst hat“, d.h. indem er Bewusstsein seiner selbst ist. Das ist durchaus aber ein neuer Gedanke, jedenfalls in seiner Gewichtung. Plotin verwendet für das Wort „das Innere“ das Adjektiv $\epsilon\nu\delta\omicron\nu$. Zwar kennen natürlich schon die Philosophen vor Plotin das Wort, aber sie verwenden es nicht in dem starken Sinne, den Plotin kennt. Für ihn ist damit nämlich die Sphäre des Inneren im Denken gemeint, die Sphäre vielleicht nicht der „Innerlichkeit“, weil das ein vorbelastetes Wort ist, sondern der „Innigkeit“. Der Mensch verfügt über eine Innigkeit, eine Intimität seines Bewusstseins, in der er sich radikal von einem Außen zu unterscheiden vermag. Ich kann jetzt z.B. bei mir denken, dass ich es hasse, diese Vorlesung zu geben. Davon merken Sie nichts. Das ist natürlich nur ein schlechtes Beispiel, aber ein vielleicht deutliches. Augustinus, der sehr viel Plotin gelesen hat, spricht von einem homo interior, einem inneren Menschen, um den es eigentlich geht, d.h. um einen Menschen, ein Menschsein, das nicht in seiner Körperlichkeit, in seiner Exteriorität aufgeht. In diesem Sinne liegt die Wahrheit in uns, in unserem Inneren, und nicht irgendwo hinter den sieben Bergen.

Zurück zu Plotin. Das Sein und der Geist sind also *Eines*. Das ist der Fall, wenn Denken und Sein dasselbe sind. Die Einheit von Denken und Sein liegt in der Selbigkeit von Denken und Sein begründet. Ich hatte ja schon vorhin darauf hingewiesen, dass uns die Natur, die Welt, das Sein, nicht als etwas vollkommen Unverstehbares, Unzugängliches begegnet. Wir erfahren eine Einheit, in der uns die Welt regelhaft und geordnet erscheint.

Bleibt noch der Hinweis auf den Platonischen Gedanken der $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$, der Wiedererinnerung. Das führt uns natürlich notwendig auf die Frage nach dem Verhältnis des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ zu den *Ideen*. Denn wir haben es hier nicht umsonst mit dem Neuplatonismus zu tun, also es ist klar, dass Plotin denkt, die Gegenstände des Denkens sind die Ideen. Platon hat sich in seiner Rede von der Wiedererinnerung die Frage gestellt, wie eigentlich das Denken zu den Ideen kommt? Könnte man sich vorstellen, dass da Ideen sind und er sich diese als von außen kommend erst aneignet? Ja und nein. Nein, weil nicht zu

verstehen ist, wie Denken Ideen sozusagen produzieren kann. Das würde problematisch sein, denn das Schöne an den Ideen ist ja, dass sie sowohl ewig als auch allgemein sind. Das Tier ist eine Idee, die ich nicht mache, sondern die sich mir zeigt. Das bedeutet dann aber, dass ich irgendwie immer schon weiß, was ein Dreieck ist. Andererseits sieht man aber an Kleinkindern, dass sie keineswegs wissen, was ein Dreieck ist. Sie müssen erst lernen, was das ist. Wie kann man nun aber beide Gedanken verbinden, die Gedanken, dass ich einerseits schon immer weiß, was ein Dreieck ist, andererseits es aber erst lernen muss?

Platon sagt: alles Lernen ist Wiedererinnern. Die Ideen sind immer schon im Wissen, doch sie sind irgendwie einmal vergessen worden (ungewollt natürlich, denn wie könnte man gewollt vergessen?). In einer exoterischen bzw. eher populäreren Rede sagt er, dass die Seele, frei vom Körper, vorgeburtlich (und postmortal) die Ideen schaut, sie also kennt, in sich hat. Nun aber, bei der Zeugung oder Geburt, vergisst die Seele diese Klarheit, die sie ohne Körper noch bei und in sich hatte. Denn nun ist sie mit einem Körper vermischt. In diesem Zustand muss sie dann mühsam lernen, was sie ohnehin kennt. Dass alles Lernen Erinnern ist, das läuft auf denselben Punkt hinaus, den wir in Bezug auf die Einheit von Denken und Sein vor uns hatten. Wir finden ja, dass die Geometrie mit der Natur korrespondiert, ohne freilich in der Natur vorzukommen. Niemand aber produziert das Dreieck. Es gibt Dreiecke. In dieser Hinsicht ist das Verstehen der Geometrie das Erlernen einer Sache, die wir eigentlich alle schon verstanden haben. Wäre die Geometrie und der Geist nicht eine Einheit, wir könnten sie niemals erlernen. Ich werde später noch auf die Ideen zu sprechen kommen.

Ich habe jetzt schon häufiger erläutert, dass der Geist, indem er das Sein versteht, sich versteht. Dabei habe ich schon vorausgesetzt, dass das eine einfache Tätigkeit ist, dieses Denken. Plotin kennt aber durchaus die Frage: ist Denken nicht immer eine sehr täuschungsvolle Angelegenheit? Wie steht der Geist eigentlich zu dem Problem der Wahrheit und der wahren Aussage? Das ist, wie Sie wissen, das Thema Descartes', das Thema, mit dem sich die Philosophie am Anfang der Neuzeit herumschlägt.

Es gibt eine Plotin-Lektüre, auch und gerade bei dem von mir empfohlenen Autor Jens Halfwassen, einem sehr einflussreichen und wichtigen Plotin-Spezialisten, die bei Plotin schon immer alles findet, was in der Neuzeit so diskutiert wurde. Also: Plotin als Proto-Descartes, Proto-Hegel. Ich finde das gefährlich und schwierig. Denn das kann man ja ohnehin nur machen, indem man gewisse Teile des Werks betont, andere eher verschweigt (z.B. die mystischen und auch mythischen Elemente bei Plotin). Andererseits kann man sagen, dass die Frage, inwiefern Denken sich täuschen kann und inwiefern nicht, eine ewige Frage ist, also eine Frage, die dem Denken als Denken bekannt sein dürfte.

Was man sagen kann, das ist, dass zu Plotins Zeiten die Skepsis schon diese Fragen formuliert hatte, z.B. Sextus Empiricus, der im 2. Jahrhundert nach Christi lebte und zu

dem Schluss gekommen ist, dass wirklich gesichertes Wissen unmöglich sei. Nehmen wir eine beliebige Aussage über die Natur: Wasser verdampft bei 100 Grad. Das kann ich hier beweisen. Aber kann ich es bei allen möglichen Fällen, in denen Wasser bis zu 100 Grad erhitzt wird, beweisen? Nein. Vielleicht ändert sich die Gradzahl einmal oder, wer weiß, Wasser verdampft gar nicht mehr. Ich kann mich nicht ganz und gar auf die Aussage verlassen. Plotin wird von solchen unphilosophischen Spielereien gehört haben. Auch die Neuzeit, z.B. Descartes, besinnt sich wieder auf die Skepsis (Zweifelsgang). Das ist eine historische Ähnlichkeit.

Die Enneade V 5 beginnt dann dementsprechend mit der Frage: „Der Geist, der wahrhaftig und eigentlich Geist ist: will man von ihm vielleicht behaupten, daß er je trüge und Nichtseiendes glaube? Keinesfalls. Denn wie könnte er noch Geist sein, wenn er geistverlassen wäre? Er muß also immer wissen, darf nichts je vergessen; und sein Wissen darf nicht auf Vermuten beruhen, noch zweifelhaft sein, noch auch andererseits von einem andern stammen, von dem er es gleichsam gehört hätte. Folglich beruht es auch nicht auf Beweis.“ Die Grundaussage dieses Zitats ist die, dass der Charakter des Geistes im Wissen besteht. Geist heißt Wissen, und es ist nicht möglich, das Gegenteil anzunehmen.

Was ist damit gemeint? Plotin unterscheidet hier Gegenstände des Denkens, Gegenstände des Wissens. Es gibt Äußeres, Dinge außerhalb des Denkens, Dinge, die wir wahrnehmen (müssen). Diese Dinge können uns täuschen, das weiß Plotin. Sie täuschen uns sogar prinzipiell, denn sie sind ja Abbilder der Ideen, daher sind sie ohnehin kaum der Rede wert. Nun gibt es aber ἀπόδειξις, Beweis. Doch hier teilt Plotin die Skepsis eines Sextus Empiricus. Dass ein Beweis funktioniert, setzt voraus, dass in dem Beweisverfahren immer alles genau funktioniert. Das kann aber nicht in allen möglichen Fällen vorausgesetzt werden, d.h. es kann überhaupt nicht vorausgesetzt werden. Das bedeutet aber, dass Wissen von bewiesenen Dingen nicht täuschungsfrei ist, genau wie Wissen, das auf Wahrnehmung beruht.

Überhaupt kann das Wissen nicht von Außen kommen. Das ist eine Lehre der Stoiker, wonach alles Wissen von Außen wie mit einem Stempel im Geist eingepägt wird. Plotin lehnt diese Auffassung, wie kann es anders sein, ab. Eine solche Erklärung des Wissens bleibt im wahrsten Sinne des Wortes äußerlich. Hier spielt der Geist selbst beinahe keine Rolle. Zudem ist die Frage zu stellen, woher denn der Geist die Kriterien der Wahrheit kennt, wenn alles, was er weiß, von Außen kommt. Ein bekanntes Argument, das schon noch Kant gegen Hume wenden wird. Schön und gut, der Empirismus hat sein Recht, vor allem wenn man Aussagen über Gott tätigt, die schlechthin nur auf intelligiblen Voraussetzungen beruhen, wenn nichts in der Welt diese Aussagen bestätigen oder widerlegen kann. Aber können auch die internen Bedingungen des Denkens selber empirisch gegeben sein (z.B. die Kategorien)? Das verneint Kant. Das Wie des Denkens muss im Denken selber angelegt sein.

Jene Skepsis des Plotin gegenüber den äußeren Gegenständen hegt, führt aber natürlich nicht dazu, dass der Geist plötzlich Unwissen sein könnte. Die Gegenstände, um die es beim Wissen geht, also z.B. die Ideen, sie findet er immer schon in sich selbst vor. Das Wissen von diesen Gegenständen kann eigentlich aber nicht der Täuschung unterliegen, weil der Geist selbst dieses Sein ja ist. Indem der sich auf sich selbst bezieht, indem er das Seiende in ihm selbst betrachtet, in der Einheit mit dem Seienden, weiß er das Wissen in unmittelbarer Einsicht. Es ist im Grunde sinnlos zu fragen, zumal für einen Platoniker, ob das Wissen der Ideen täuschungsanfällig ist. Die Ideen sind ja gerade die Kriterien des Denkens. Sie sind so anwesend, dass sie das Denken selber sind. Das aber kann als solches nicht falsch sein. Es ist sich der Wahrheit der Ideen inne, und gerade daher kann es, jedenfalls wenn es sich auf so etwas wie die wahrgenommenen Gegenstände einlässt getäuscht werden. Gerade daher soll besagen: dass es die Täuschung ja nur deshalb durchschauen kann, dass es Täuschung als Täuschung nur deshalb gibt, weil der Geist die Wahrheit kennt, sie sozusagen ist.

Nun habe ich aber bisher immer so getan, als sei Plotins Theorie, wonach der Geist die Ideen in sich enthält, eine Selbstverständlichkeit. Das ist aber keineswegs der Fall. Auch bei Platon ist das nicht so. Ich hatte zwar vorhin von der Theorie der ἀνάμνησις so gesprochen, als würde sie schon Plotins Geistmetaphysik gleichsam vorwegnehmen. Das ist aber keineswegs so. Die Ideen selber sind für Platon nicht im Denken verortet. Sie kommen ins Denken, in die Seele, wie ich schon zu Anfang gesagt habe. Sie sind das ewige, unveränderliche und höchste Seiende. Die Idee der Ideen, die Idee des Guten, ist jenseits des Seins lokalisiert. Plotin schließt sich mit seinem Denken des Einen diesem Gedanken von einer absoluten Transzendenz an, doch das Eine ist keine Idee (es wäre sonst nicht das Eine). Nein, dass die Ideen sich im Geist befinden, ist ein neuer Gedanke.

Er hat viele Fragen im Gefolge. Zunächst einmal: wenn die Ideen im Geist sind (man könnte auch sagen, wenn das wahrhaft Seiende im Geist ist), wie kommen sie da hin? Bringt der Geist sie hervor oder findet er sie? Ist er also eher ein poetischer (produktiver) Geist oder ein rezeptiver, schafft oder empfängt er das Sein? Und wie kann der Geist sich selbst denken, wenn er die Ideen denkt? Damit hängt die weitere Frage zusammen, wie der Geist eine Einheit sein kann, wenn er in sich eine Vielheit, eben eine Vielheit der Ideen, enthält?

Ich möchte noch die erste Frage beantworten. Wie klärt Plotin das Verhältnis zwischen Geist und Ideen, die in ihm sind? Er lehnt die Möglichkeit ab, dass der Geist die Ideen hervorbringen könnte. In der schon genannten Enneade V 9 heißt es: „Der Geist hat seine Inhalte nicht gedacht, um sie in die Existenz zu bringen. Denn es ist nicht, als er Gott dachte, Gott entstanden, und als er Bewegung dachte, die (Idee der) Bewegung entstanden. Darum ist auch die Auffassung der Ideen als Gedanken (noeseis), wenn sie so gemeint ist, daß erst, als der Geist sie dachte, die einzelne Idee entstand und nun existiert, nicht richtig. Denn das Gedachte muß ursprünglicher sein (proteron) sein als dieser bestimmte Denkakt (noesis); denn wie könnte er sonst dazu kommen, es zu

denken?“ Der erste Eindruck ist der, dass sich Plotin hier widerspricht. Hatte er nicht Parmenides zitiert, um die Identität von Denken und Sein zu bejahen? D.h. hatten wir nicht erklärt, dass Denken und Sein eine Einheit bilden, eine Gleichgegenwärtigkeit, eine Anwesenheit sozusagen, in der die beiden zusammengehören? Jetzt aber sagt er, dass die Ideen dem einzelnen Denkkakt vorhergehen, dass sie früher sind als er.

Abgesehen davon, dass das Problem hier ein anderes ist, nämlich die Frage, ob der Geist etwa die Ideen produziert, was klar verneint wird, geht es um eine andere Hinsicht. Der einzelne Denkkakt bezieht sich auf etwas, das er nicht produziert, das also immer schon da sein muss, das mithin früher als er existiert. Wenn ich ein Dreieck denke, produziere ich nicht *das* Dreieck. Das ist natürlich schon gegeben. Geht dann aber das Sein nicht überhaupt dem Geist voraus? Nein. Es muss hier eine grundlegende Anwesenheit des Seins im Geiste geben, die es dem einzelnen Denkkakt erst ermöglicht, sich auf einen Denkgegenstand zu beziehen. Dieses, dass das Denken sich auf etwas schon von Ewigkeit Bestehendes beziehen kann, geschieht *in* der Identität von Denken und Sein, sprengt diese etwa keineswegs auf.

Das Denken ist eben - wie Aristoteles sagt - ἐνέργεια, eine Tätigkeit, die keine ποίησις, keine Produktion, ist. Als unproduktive Tätigkeit ist es auf etwas angewiesen, das früher ist als diese Tätigkeit. Das ist dann aber das mit dem Geist identische Sein der Ideen. Wir müssen demnach feststellen, dass es bei Plotin im Denken einen Vorrang des Seins gibt, einen Vorrang der Ideen. Dieses Sein aber ist selber bereits geistmäßiges Sein, nichts dem Geist fremdes. Und daher ist dann das Denken des Geistes durchaus das, als was es Aristoteles bestimmt hatte: νόησις νοήσεως, sich selbst denkendes Denken.

Diese Einheit von Denken und Sein im Geist nennt Plotin μακαριωτάτης φύσις, allerseligste Natur bzw. Wesenheit. Über die heißt es dann in V 5: „So stellt sich dies uns heraus als eine einheitliche φύσις, alles Seiende. Und wenn das, so ist sie ein großer Gott; oder vielmehr nicht einer, sondern sie hat Anspruch darauf, der Gesamtgott zu sein. So ist denn diese Wesenheit Gott, und zwar der Zweite Gott, welcher auftaucht, bevor wir den Ersten sehen. Der aber sitzt darüber und thront so gleichsam auf einem schönen Grundstein, der von ihm abhängt.“ Was hier gesagt wird, ist das Verhältnis des Einen, des Ersten Gottes, zum Zweiten, dem Geist bzw. der Einheit von Sein und Geist.

6. Sitzung

Wir haben in der letzten Woche angefangen, uns mit dem Geist, dem νοῦς, bei Plotin zu beschäftigen. Wir hatten gesehen, inwiefern Plotin auf Parmenides, auf Platon und Aristoteles aufbaut, inwiefern er auch selbst noch die Stoa und die Skepsis beachtet, dabei aber selbständig bleibt. Der Ausgangspunkt der Überlegungen über den Geist ist die Identität von Geist/Denken und Sein. Diese Identität hatte Parmenides ausgesprochen. Diese Identität fasst Plotin mithin so, dass er erklärte, der Geist habe die Ideen in sich (indem der Geist sich selbst hat). Dieser Gedanke ist neu. Platon hatte das so nicht gedacht. Aristoteles aber hatte den νοῦς als eine besondere Tätigkeit (ἐνέργεια), als eine νόησις νοήσεως bezeichnet, als ein göttliches Denken, das nur das Höchste, also Göttliches denken konnte, d.h. dass folglich sich selbst denkendes Denken sein muss. Auf die Frage eben, was denn dieses sich selbst denkende Denken denkt, antwortet Plotin: die Ideen.

Das hatte aber zu der Frage geführt, woher denn diese Ideen im Geist stammen. Produziert der Geist etwa die Ideen? Diese Möglichkeit verneint Plotin (natürlich). Das geht schon deshalb nicht, weil die Idee ein Allgemeines und Überzeitliches ist. Das kann nicht vom jeweils singulären Geist hervorgebracht werden. Vielmehr sagt Plotin, dass den Ideen ein gewisser Vorrang zukommt. Die Ideen bzw. das Sein muss schon sein, damit der Geist es denken kann. Gott entstehe nicht, wenn der Geist „Gott“ denke.

Dass hatte Plotin gesagt, wobei er wusste, dass er ja prinzipiell mit Parmenides die Identität von Denken und Sein behauptet. Da ließe sich fragen, ob wir es hier nicht mit einem Widerspruch zu tun haben. Wie kann man sagen, dass die Ideen dem Geist vorgängig sind, wenn es doch eine Identität zwischen den beiden geben soll? Plotin hat die Frage gekannt und für sich beantwortet. Gehen wir noch einmal auf eine Bestimmung zurück, die Aristoteles getroffen hatte, als er den νοῦς als eine ἐνέργεια, eine Tätigkeit, Wirklichkeit, bestimmt hatte. Der Geist ist sozusagen immer in Bewegung. Tätigkeit heißt hier nicht: ποίησις oder Produktion. Tätigkeit heißt einfach, dass der Geist irgendwie in sich lebt.

Dabei gebraucht nun Plotin ein auffälliges Bild. Das Seiende wohne dem Denken inne und die Tätigkeit (ἐνέργεια) des Denkens vollziehe sich so am Seienden, wie die Tätigkeit des Feuers am bereits vorhandenen Feuer“ (V 9). Wenn man Feuer zu Feuer hinzufügt, so gibt es freilich wieder einheitlich Feuer. Das Bild setzt aber etwas voraus, nämlich dass das Sein selber Tätigkeit ist. Genau das aber denkt Plotin. Denken und Sein sind beide ἐνέργεια. Man könnte auch sagen: die Einheit von Denken und Sein ist eine Tätigkeit, wobei die Tätigkeit des Seins der des Denken vorangeht. Es gibt dieses Feuer schon, zu dem das Feuer des Denkens hinzutritt.

Nun ist das aber ein wichtiger Gedanke: das Sein sei ἐνέργεια. Damit ist zunächst ein Aristotelischer Gedanke angesprochen. Er hatte in seiner Lehre des Seins, in seiner

Ontologie gesagt, dass das wahre Verständnis des Seins darauf beruht, dass man in ihm die Wirklichkeit erkennt. Sein = zuerst Wirklichkeit. Dann ist Sein auch = Möglichkeit. Das griechische Wort für Möglichkeit ist δύνανμις. Sie verstehen: ein Baum kann wachsen, er hat diese Möglichkeit. Wichtiger aber ist für Aristoteles, dass der Baum zunächst überhaupt wirklich ist. Für ein Lebewesen wie den Baum gilt aber auch, dass er etwas Mögliches darstellt. Das begreift Aristoteles aber irgendwie als einen Mangel. Denn je mehr Möglichkeiten etwas noch hat, desto weniger wirklich ist es. Nun habe ich aber das Wörtchen „noch“ gebraucht: je mehr Möglichkeiten etwas „noch“ hat ... Was bedeutet das?

Aristoteles meint, dass alles Seiende ein Ziel, ein τέλος hat. Das ist unter den vier Ursachen die causa finalis (causa efficiens, causa formalis, causa materialis). Alles Seiende geht darin auf, irgendwann genau das zu sein, was es von Anfang an sein sollte. Ein Baum z.B. geht darin auf, zu blühen. Ein Kind ist dazu da, erwachsen zu werden. Ein Haus ist dazu da, dass man darin wohnt. Etc. Wenn man so denkt, dann ist klar, dass man in dem Moment, in dem das Ziel erreicht ist, eine Wirklichkeit erreicht hat, die vorher erst möglich war. Denn dem Kind ist es möglich, erwachsen zu werden. Der Erwachsene braucht diese Möglichkeit nicht mehr. Deswegen denkt Aristoteles, ist das Seiende zuerst Wirklichkeit bzw. Tätigkeit im Sinne von Aktualität.

Inwiefern ist aber nun das Sein Wirklichkeit bzw. Tätigkeit? (Nur zur Erinnerung: wir hatten uns ja schon gefragt, warum eigentlich das Eine nicht dasselbe sei wie das Sein. Damals hatte ich gesagt, dass das Sein bei Plotin keineswegs unbestimmt sei. Das Sein hat immer schon zuviel Bestimmtheit in sich als dass es mit dem Einen das Selbe sein könnte. Nun sieht man das schon besser. Das Sein ist in sich Wirklichkeit.) Das Sein ist Wirklichkeit, indem es selbst *geistmäßig oder geistig ist*. Das bedeutet, dass das Sein nicht einfach Inhalt des Denkvollzugs ist, sondern dass das Denken im Sein sich selber wiederfindet, weil das Sein quasi selbst schon Denken (Wirklichkeit) ist. Noch anders gesagt: das Denken findet in der Tätigkeit des Seins seine eigene Tätigkeit wieder.

Dieser Gedanke geht auf Platon bzw. noch weiter auf Parmenides zurück. Dazu werfen wir einen Blick in den Platonischen Dialog „Sophistes“, ein wichtiger Spätdialog, in dem Platon seine Lehre der Ideen durchdenkt. Dabei geht es auch - ganz wichtig - um die Bewegung, griechisch κίνησις. Das war eine stillschweigende Kritik an Parmenides, der gesagt hatte, dass es am Sein keine Bewegung gibt, dass es unveränderlich in sich ruhe. Wer meint, es bewege sich, der meine eben nur, denke aber nicht.

Für Platon ist Bewegung aber nicht nur Bewegung, sondern überhaupt Tätigkeit. Insofern sich also etwas auf etwas bezieht, gibt es schon eine Tätigkeit. Eine Idee bezieht sich auf eine andere (Idee des Leben bezieht sich auf die Idee der Bewegung), so gibt es bereits eine Tätigkeit. Erkennen ist erst Recht eine Tätigkeit, eine Bewegung. Wenn aber Erkennen eine Bewegung, ja, ein Bewegen ist, dann ist das Erkanntwerden selbst ein Bewegtwerden. Der Fremde, die führende Figur im Dialog „Sophistes“, erklärt an einer

Stelle seiner Ausführungen: „Wenn das Erkennen ein Tun ist, dann kommt notwendig heraus, dass das Erkannte leidet. Nach diesem Gedanken muß das Sein vollends, wenn es von der Erkenntnis erkannt wird, soweit es erkannt wird, auch aufgrund des Erleidens bewegt werden, was wir von dem Ruhenden nicht zugeben können.“ (248E) Die Aussage wird ein wenig in der Schwebe gehalten, aber was doch auf jeden Fall stimmt, das ist, dass Platon - anders als sein Lehrer Parmenides - dem Sein prinzipiell Bewegung zuspricht. Das kommt unmittelbar nach der eben zitierten Stelle zum Vorschein, wenn der Fremde sagt: „Aber bei Zeus, wie können wir uns einfach überreden lassen, daß dem vollkommenen (παντελῶς, gänzlich, ganz und gar, schlechthin) Seienden wahrhaft weder Bewegung, noch Leben, noch Seele, noch Einsicht innewohne, daß es also weder lebe, noch sich Gedanken mache, sondern unnahbar und furchtgebietend, gedankenlos, unbewegt dastehe?“ Das kann man natürlich nicht sagen. Denn das, was ganz und gar ist, hat das alles.

Das bedeutet dann, dass das Sein nur insofern für den Geist erkennbar ist, weil es in sich schon Geist und Denken enthält. Das hatte wiederum Parmenides selber mehr angedeutet als deutlich gesagt, wenn es dort heißt: „Denn nicht ohne das Seiende wirst du das Erkennen/Denken finden.“ Wenn wir das Platonisch lesen, dann meint das, dass schon Parmenides im Seienden das Erkanntwerden mitgedacht hat, allerdings unter Verneinung der Bewegung. Denn es geht folgendermaßen weiter bei Parmenides: „Denn nichts anderes ist noch wird sein außer dem Seienden, weil eben dies das Geschick (μοῖρα) gebunden hat, ganz und unbeweglich zu *sein*.“ Da sind Denken und Sein identisch, weil es nur und überall das eine ganze und unbewegliche Sein gibt.

Wir haben für jetzt aber nur gesehen, dass es im Sein eine Bewegung geben muss durch das Erkanntwerden des Seins. Schon das ist freilich nicht ganz einfach zu verstehen, denn wie können wir Anfänger hier das wirklich verstehen? Sagen wir, ich erkenne die Gerechtigkeit oder, vielleicht besser noch, was eine gerechte Tat ist, wo findet denn da Bewegung statt? Das kann man vielleicht nur dadurch verstehen, dass Platon die Idee als das ewige und unveränderliche Seiende schlechthin voraussetzt. Es gibt einfach Ideen, sagen wir die Idee der Gerechtigkeit. In dem Moment, wo ich über und mit dieser Idee eine Aussage tätige, geschieht etwas. Es geschieht sozusagen etwas mit der Idee. Und dieses - es geschieht der Idee etwas - ist die Bewegung.

Damit ist freilich mitnichten geklärt, warum das Sein in sich geistig oder sinnvoll sein soll. Das führt nun auf das Thema des „Sophistes“ schlechthin zurück. Dort spricht Platon von einer Idee des Seins. Wie können wir die denken oder verstehen? Nur, indem wir sie im Zusammenhang mit anderen Ideen denken, den sogenannten höchsten Gattungen (μέγιστα γένη). Auch hier geht es darum, zu sehen, dass wir das Sein schlechthin überhaupt nicht denken könnten, wenn es nicht in ihm bereits Sinn gibt. Bei Platon vollzieht sich das aber zunächst alles auf der Ebene des λόγος oder der Aussage. Die fünf höchsten Gattungen, die das Sein sinnvoll werden lassen, sind: 1. Bewegung (κίνησις); 2. Ruhe (στάσις); 3. Andersheit (ἕτερον); 4. Selbigkeit (ταυτόν) und die 5. ist

eben das Seiende (ὄν) selbst. Nun muss man aber verstehen, dass diese fünf Gattungen auf jede einzelne Gattung der fünf bezogen werden müssen. Also jede dieser Gattungen ist seiend, bewegt (erkennbar), ruhend (sich gleichbleibend), von den anderen verschieden und mit sich identisch. Die fünf höchsten Gattungen sind miteinander verflochten, sie bilden den Sinn des Seins (wenn ich das so einmal sagen dürfte) durch eine Einheit, die diese Unterschiedenheit in sich enthält. Ohne diese höchsten Gattungen gebe es keine Möglichkeit, überhaupt über das Sein Aussagen zu machen.

Man könnte hier noch andere Dialoge des Platon zitieren, vor allem den „Parmenides“, der, wie ich ja schon sagte, für den Neoplatonismus eine ganz besondere Bedeutung hat, weil es dort um das Verhältnis des Einen zum Sein geht, aber das würde vielleicht für eine Einführung in den Neoplatonismus zu weit gehen. Worum es sich bei all dem handelt, das ist, zu zeigen, inwiefern das Sein eben keine abstrakte Unbestimmtheit darstellt, sondern als ideelles Sein, als Sein der Ideen oder Idee des Seins schon selbst denkbar - um einmal ein seltsames Wort zu erfinden - es ist selbst schon ideenmäßig strukturiert. Daher kommt das Denken aus dem Sein selbst, da es ja selbst *ist*. Oder andersherum, wenn es auf das Sein trifft, trifft es gleichsam sich selbst. Plotin spricht dann auch von einem κόσμος νοητός und einem κόσμος αἰσθητός, einer Ordnung des ideellen und einer Ordnungen des wahrnehmbaren Seins. Wichtig ist, dass er das ganz als einen κόσμος, als eine schöne Ordnung betrachtet. Das Denken ist im Sein zuhaus. Ob das Sein im Denken zuhaus ist?

Das Denken ist im Sein zuhaus, das Sein ist ein Haus des Denkens. Plotin ist so sehr am Geist und seinem Denken interessiert, dass er den Vorgang des Denkens im Sein der Ideen selbst zur Sprache bringt. Wie geschieht Denken? Plotin schreibt:

„Vielleicht darf man gar nicht sagen, das (seiende) Eine sei der Grund (αἴτιον) der anderen Ideen, sondern man muss diese gleichsam als seine Momente (μέρη) und gleichsam als seine Elemente (στοιχεῖα) auffassen und das Ganze als eine einheitliche Wesenheit, die nur durch unser begriffliches Denken (ἐπίνοια) gleichsam zerteilt wird, während es selbst durch seine wunderbare Kraft Eines in Allem (ὑπὸ δυνάμειως θαυμαστῆς ἐν εἰς πάντα) ist und als Vieles erscheint und zu Vielem wird, wenn es sich gleichsam bewegt, und diese Vielfältigkeit seiner Wesenheit bewirkt, daß das Eine nicht Eines ist. Wir heben gleichsam Teile von ihm heraus, setzen sie als je besondere Einheit und nennen sie Idee (γένος), ohne zu wissen, daß wir nicht das Ganze in eins und zumal erblickt haben, sondern nur einen Teil herausheben und die Teile dann wieder verknüpfen, weil wir sie nicht lange Zeit festhalten können; denn sie streben zu sich selbst zurück. Darum entlassen wir sie wieder in das Ganze und lassen sie wieder Eines werden, oder vielmehr Eines sein.“ (VI 2, 3, Über die Gattungen des Seienden)

Das Denken bzw. der Geist steht einem Ganzen der Ideen, einer Einheit, gegenüber oder besser, es ist davon umgeben, es ist das Milieu des Denkens, eben das Haus. Die Ideen werden dabei als Momente oder Elemente dieser Einheit gefasst, das Ganze als eine

einheitliche Wesenheit. Unser Denken zerteilt diese Einheit dadurch, dass es Begriffe, Ideen in bestimmten Bedeutungen verwendet, dass es überhaupt in klaren Abgrenzungen - Definitionen sozusagen - verläuft. Denken heißt Differenzen setzen und auch - wie wir gelich sehen werden - aufheben. Die wunderbare Kraft der Seins-Ideen sorgt aber dafür, dass das Sein eines bleibt und trotzdem als Vielheit erscheint. Hier nun steht das andere Aristotelische Wort, das andere zu ἐνέργεια, nämlich δύναμις. Die Wirklichkeit birgt, enthält stets Möglichkeiten. Plotin ist aufmerksam genug, um von einer wunderbaren Möglichkeit zu sprechen, nämlich dem Denken eine Vielheit zu eröffnen, obgleich das Sein eine Einheit und ein Ganzes bleibt. Das „Eine sei nicht eines“, eine paradoxe Bemerkung, die aber nicht meint, dass das Eine nicht wahrhaft eines ist, es ist eigentlich natürlich Eines und sogar ein Ganzes und dabei Vielheit für das Denken zu sein. Das Sein der Ideen ist „Eines in Allem“.

Das Denken hebt die Vielheit in ihren Teilen hervor und nennt den einzelnen Teil „Idee“, obzwar im Griechischen γένος steht, was an die μέγιστα γένη Platons erinnert. „Gattungen“, d.h. die Idee im logischen Sinne als einer Allgemeinheit, die sich von anderen Allgemeinheiten unterscheidet. Wir wissen dabei nicht, dass wir das Ganze als Einheit immer schon erblickt haben. Das meint etwas sehr wichtiges. Wir verwenden zwar einzelne Ideen, halten sie nicht lange fest und verknüpfen sie dann wieder mit Ganzen. Das setzt aber voraus, dass wir den Zusammenhang der Ideen im vorhinein bereits verstanden haben. Wir bedienen uns sozusagen der einzelnen Ideen, ohne uns jemals die Einheit des Ganzen klarmachen zu müssen. Wir wissen eigentlich nicht, wie Denken geschieht, doch wir sind stets als Denken tätig. Dazu gleich noch mehr.

Plotin sagt nun aber noch, dass die Teile in das Ganze zurückstreben. Diese Bewegung ist wohl wichtig. Denn das bedeutet, dass auch das Sein selbst eine Art von Selbstverhältnis besitzt. Ich möchte damit vorsichtig sein, weil auch das schon wieder gleich Hegelisch klingt. Aber wenn das Sein selbst bereits denkbar ist, geistig ist, dann ist es durchaus möglich und für Plotin eher wirklich, dass dem Sein dieser Rückbezug selber zukommt. Und wenn es diese Einheit zwischen Denken und Sein in dem Sinne geben soll, dass das Sein denkbar ist und das Denken „seinhaft“ (οὐσιώδης νόησις, V 3, 5, Die erkennenden Wesenheiten), dann müssen dem Sein Eigenschaften zukommen, die auch dem Denken zukommen.

Das Denken nun aber erkennt nur Einzelnes in einer Vielheit, indem es die Ganzheit immer schon weiß. Diese Ganzheit aber stellt sozusagen das Denken stets her. Es heißt daher bei Plotin sehr wichtiger Weise:

„Es scheint nämlich ganz allgemein das Denken (νοεῖν) ein durch das Zusammentreten von Vielem zu einem mit sich Identischen sich vollziehendes Bewußthaben des Ganzen (σύνθεσις τοῦ ὅλου) zu sein, jedenfalls wenn etwas sich selbst denkt, was ja das Denken im eigentlichen Sinne ist.“ (V 3, 13)

Denken ist stets Synthesis. Das ist nun eine Erkenntnis, die, ja, man kann es gar nicht anders sagen, bis in die Moderne hineinreicht. Kant hat dasselbe gesagt, Husserl hat dasselbe gesagt - es ist ein Grundgedanke jeder transzendentalen Theorie, d.h. jeder Theorie, die es mit den Bedingungen der Erkenntnis als Erkenntnis zu tun hat (die also nicht nur die Gegenstände der Erkenntnis untersucht, sondern fragt: wie geschieht Erkenntnis?). Das Denken versammelt stets, immer schon, die Vielheit zu einem Ganzen, einer Einheit. Dieses Versammeln, dieses Synthetisieren, geschieht aber nun natürlich nicht selber wieder in einem spezifischen Wissen, es geschieht ohne unser Zutun, Husserl spricht daher von einer „passiven Synthesis“. Das ist im Grunde ganz im Sinne Plotins. Dieser schreibt über dieses Problem einmal:

„Vielmehr fängt er, der Geist, an als einfache Einheit, bleibt aber nicht, wie er anfing, sondern von sich selbst unbemerkt wird er zur Vielheit, wie schlaftrunken, und entfaltet sein Selbst, da er Alles in sich haben will.“ (III 8, 8, Über die Natur, die Betrachtung und das Eine)

Der Geist ist schlaftrunken tätig, d.h. wie als würde er erwachen. Das Erwachen aber geschieht natürlich spontan und von selbst. Wir können nicht erwachen wollen, jedenfalls nicht im ersten Moment (obgleich es eine Art von Konditionierung gibt, wonach man in der Tat eine Absicht so sehr verinnerlicht, dass man zu einer geplanten Uhrzeit aufwacht, die Schlafforscher sprechen von einer „inneren Uhr“, ein seltsames Phänomen, finde ich, denn wir können nicht sagen, dass wir just vor dem Aufwachen wissen, was vor sich geht). Es gibt jedenfalls am oder im Geist ein Tätigsein, das der Geist selber nicht bewusst machen kann. Wahrscheinlich gehört das zum Geist. Denn würde er sich das immer bewusst machen, würde er nicht mehr der Geist sein, den wir kennen (das gilt natürlich auch für das „Unbewusste“).

Fassen wir das bisher Gesagte einmal zusammen: es gibt eine Einheit von Denken und Sein, in der sich das Sein selbst als „denkhaft“, „denksam“ zu erkennen gibt; das Denken befindet sich in diesem Milieu (Haus), indem es Differenzen setzt, indem es einzelne Ideen hervorhebt; diese Differenzen streben wieder zurück zum Sein, so dass wir dem denksamen Sein selbst ein Selbstverhältnis zusprechen müssen; doch nicht nur werden Differenzen vom Denken gesetzt, das Denken ist selber auch synthetisierend, es fasst eine Vielheit zu einer Einheit zusammen; das aber ist im nicht bewusst, d.h. es ist passiv synthetisierend.

Das sind schon sehr viele Erkenntnisse über den Geist und das Denken, Einsichten, die in die Geschichte der Philosophie eingegangen sind. Doch wir müssen noch tiefer in den Geist eindringen, vordringen. Ich hatte vorhin darüber gesprochen, dass wir uns der Ideen bedienen, ohne uns jemals der Ganzheit der Ideen bewusst zu sein. Warum ist überhaupt Ganzheit nötig? Was bedeutet das eigentlich? Eine schwierige Frage eigentlich. Zunächst einmal ist alles Eines, einheitlich. Die Einheit bezieht sich nun natürlich nicht nur auf das Einzelne, sondern auf das Alles selbst. Wenn Alles sich aber in einer Einheit versammelt,

dann ist diese Einheit das Ganze, die Totalität. Nun gibt es verschiedene Auffassungen von Totalität. Wenn ich sage: der ganze Mensch, dann ist diese Totalität eine qualitative, denn würde etwas fehlen, wäre der Mensch nicht mehr ganz. Wenn ich aber sagen: alle Bienen im Bienenstock, dann kann natürlich eine oder zwei oder können mehrere Bienen fehlen, es sind dann immer noch alle Bienen im Bienenstock, eben alle, die darin sind. Dieser quantitative Begriff der Totalität ist nicht so stark wie der andere.

Welchen Begriff der Ganzheit gibt es bei Plotin? Ich bin mir nicht sicher. Wir haben ja gesehen, dass schon der Grundriss des Plotinschen Denkens eine spezifische Ordnung hat. In dieser Hinsicht gibt es eine qualitative Ganzheit, selbst wenn vielleicht Plotin diesen Grundriss nicht klar herausgestellt hat (Porphyrios hat in der Ordnung der Enneaden eine andere Ordnung verwendet, eine Mischordnung, in der es vielleicht um den Aufstieg zum Einen, d.h. um den Schwierigkeitsgrad der Gedanken geht, vielleicht meinte er aber auch, die Ordnung des Plotinschen Denkens so am besten erfasst zu haben).

Immerhin können wir auf einer logischen Ebene auch sagen, dass jede Form der Einzelheit eine Ganzheit voraussetzt. Darüber ist sich Plotin klar gewesen. Nun ist aber auch hier die Frage zu stellen, ob diese Ganzheit qualitativ oder quantitativ aufzufassen ist. Nehmen wir einen Kasten Bier. So kann man sagen, die Ganzheit eines Kastens besteht in zwanzig Flaschen. Zwanzig Flaschen sind ein ganzer Kasten Bier. Das ist freilich eine quantitative Bestimmung, denn hätte der Kasten dreißig Flaschen, wären dreißig Flaschen ein ganzer Kasten. Hier muss nun die Ganzheit und die Einzelheit sich durchdringen, die Ganzheit muss irgendwie in der Einzelheit selber vorkommen. Wenn z.B. die Ganzheit eines Organismus im Leben besteht, dann muss das Leben auch in jedem seiner Teile vorkommen, was es auch tut. Plotin schreibt:

„Richtet sich also das Denken auf ein dem Geist Innewohnendes, so ist eben dies Innewohnende Form (εἶδος) und das ist die Idee (ἰδέα). Was ist nun diese Idee? Sie ist Geist, denkendes Sein, wobei die einzelne Idee nicht vom Geist verschieden ist, sondern jede einzelne ist der Geist. Und zwar ist der Geist als Ganzheit die Totalität aller Ideen, die einzelne Idee aber ist der Geist als einzelnes, so wie die ganze Wissenschaft die Totalität ihrer Lehrsätze ist, jeder einzelne Lehrsatz aber ein Teil (μέρος) der ganzen Wissenschaft, nicht als wäre er räumlich von ihr getrennt, sondern er hat als einzelner seine Kraft und Bedeutung erst in dem Ganzen.“ (V 9, 8,)

Hier haben wir also das Modell der qualitativen Ganzheit. Der Geist ist die Ganzheit aller Ideen, die Idee ist demnach die Ganzheit des Geistes als ein einzelnes, d.h. sie trägt die Ganzheit des Geistes, das Geistige, in sich. Die Idee ist demnach und muss demnach immer *im* Geist sein, der Geist ist das Milieu des Seins wie das Sein Milieu des Denkens ist. Doch Plotin geht hier noch weiter und das ist nun wirklich erstaunlich, das ist wirklich spekulativer Neoplatonismus:

„ - denn dort oben herrscht das ‚müheles leben‘ (Phaidros-Zitat) -, dazu ist die Wahrheit ihnen Mutter und Amme, Sein und Nahrung, so sehen sie alles dort, nicht das, ‚dem das Werden anhaftet‘, sondern das Sein, und sehen sich selber in den anderen; denn alles ist dort durchsichtig und es gibt kein Dunkles, Widerständiges, sondern ein jeder und jedes ist für jeden sichtbar bis ins Innere hinein; denn Licht ist dem Lichte durchsichtig. Es trägt ja auch jeder alle Dinge in sich, und sieht andererseits auch im anderen alle Dinge, überall sind daher alle Dinge da und jedes ist Alles, das einzelne ist das Ganze, und unermeßlich ist das Leuchten. Denn jegliches Ding von ihnen ist groß, denn auch das Kleine ist dort groß; die Sonne ist dort alle Sterne, und jeder Stern ist Sonne und alle Sterne. Es überwiegt wohl in jedem Einzelnen etwas Besonderes, es werden aber in ihm zugleich alle anderen Dinge sichtbar.“ (V 8, 4, Die geistige Schönheit)

Der Geist als der durchleuchtete, sich selbst klare, ist ein Lichtraum, in dem alles sich in allem spiegelt. Es ist demnach nicht einfach so, dass in jeder Einzelheit das Allgemeine, eben der Geist, wiederkehrt, sondern alle Ideen scheinen in ihrem Licht in jeder einzelnen. Wie ließe sich das noch verstehen? „Unerschöpflich ist dort alles.“ sagt dann auch Plotin. Das Ineinanderstrahlen in der Helligkeit des Geistes ist gleichsam der Ausdruck der Unendlichkeit, der Unerschöpflichkeit des Sinnes. In jedem Einzelnen strahlt alles andere. Plotin prägt dafür die Griechische Formulierung: πάντα ἐν πᾶσιν, alles in allem, ein Ausdruck, der in christlichen Texten aufgetaucht ist, im Brief an die Korinther oder an die Epheser z.B., damit ist natürlich Gott gemeint. Bei Plotin ist aber jede Idee in jeder anderen Idee, wobei er immerhin doch ein wenig einschränkt und sagt: „Es überwiegt wohl in jedem Einzelnen etwas Besonderes, es werden aber in ihm zugleich alle anderen Dinge sichtbar.“ Es ist für Plotin wichtig, das zu betonen, weil so die stärkste Einheit und Ganzheit besteht.

Freilich macht sich hier dann auch ein Problem kenntlich, mit dem es die späteren Philosophen der Metaphysik zu tun haben werden. Wie sieht es denn eigentlich aus mit dem „Besonderen“? Was heißt das, was ist das Besondere? Für die Metaphysik und auch für Plotin besteht das Besondere stets in einem Verhältnis zum Allgemeinen. Das Allgemeine ist mithin die Voraussetzung des Besonderen. Es gibt also das Besondere immer als eine Variation des Allgemeinen. Ist das aber das wahrhaft Besondere? Ist dieses nicht vielmehr nicht nur ein Einzelnes, sondern ein Einzigartiges? Nun, das Einzigartige lässt sich nicht so denken, so verstehen, wie das Besondere, das sich in seinem dialektischen Verhältnis zum Allgemeinen stets recht leicht bestimmen lässt. Aber vielleicht ist das wahrhafte Besondere ja das Einzigartige. Und dann muss man versuchen, das metaphysische Denken vielleicht hinter sich zu lassen.

7. Vorlesung

Erinnern wir uns. Die Philosophie Plotins entfaltet sich in drei Hypostasen, drei Seinsstufen, zu der noch eine weitere „Stufe“ kommt, die Plotin aber nicht eigentlich zum Sein zählt. Die Philosophie beginnt beim Einen, geht über zum Geist, dann zur Seele und zuletzt - wie gesagt in einem uneigentlichen Sinne - zur Materie, zum Stoff. Wir hatten ausführlich Plotins Einheits-Denken besprochen (wir werden wieder darauf zurückkommen, eigentlich ist es ständig anwesend), wir haben auch über den Geist bereits Einiges erfahren. Beim Erläutern beider Hypostasen habe ich stets auf den historischen Kontext in der griechischen Philosophie hingewiesen. In Bezug auf den Geist habe ich z.B. auf die Wichtigkeit des Parmenides, des Anaxagoras und auch des Aristoteles hingewiesen.

In der letzten Stunde vor den Ferien hatte ich erläutert, inwiefern für Plotin das Sein selbst nichts „anderes“ zum Geist, zum Denken ist, es selbst ist schon „denksam“, ich könnte auch sagen, dem Denken ganz und gar zugänglich, also dem Denken grundsätzlich entsprechend. Dabei spielen natürlich die „Ideen“ eine wichtige Rolle. Das Ideen-Denken des Platon ist dabei natürlich für Plotin von entscheidender Bedeutung, besonders wie es sich in den Platonischen Dialogen „Sophistes“ und „Parmenides“ darstellt. Die Ideen ermöglichen es dem Denken, das Sein zu differenzieren und gleichzeitig zu einer qualitativen Ganzheit oder Totalität des Seins zu kommen.

Diese qualitative Totalität im Unterschied zu einer quantitativen ist nicht ganz leicht zu verstehen. Warum - ließe sich fragen - bilden die Ideen eine qualitative Totalität aus - warum kann es nicht eine Idee mehr oder weniger geben? Weil jede Idee, das ist der Gedanke Plotins, ihre Bedeutung erst im Ganzen findet. Die Bedeutungen der Ideen bilden ein Ganzes, das sich eben als ein bestimmtes Ganzes darstellen muss, weil eben die Bedeutungen bestimmt sein müssen. So übrigens dann auch die Bedeutung des Ganzen selbst.

Plotin zeichnet diese Ganzheit mit einem wunderschönen Bild:

„ - denn dort oben herrscht das ‚müheles leben‘ (Phaidros-Zitat) -, dazu ist die Wahrheit ihnen Mutter und Amme, Sein und Nahrung, so sehen sie alles dort, nicht das, ‚dem das Werden anhaftet‘, sondern das Sein, und sehen sich selber in den anderen; denn alles ist dort durchsichtig und es gibt kein Dunkles, Widerständiges, sondern ein jeder und jedes ist für jeden sichtbar bis ins Innere hinein; denn Licht ist dem Lichte durchsichtig. Es trägt ja auch jeder alle Dinge in sich, und sieht andererseits auch im anderen alle Dinge, überall sind daher alle Dinge da und jedes ist Alles, das einzelne ist das Ganze, und unermeßlich ist das Leuchten. Denn jegliches Ding von ihnen ist groß, denn auch das Kleine ist dort groß; die Sonne ist dort alle Sterne, und jeder Stern ist Sonne und alle Sterne. Es überwiegt wohl in jedem Einzelnen etwas Besonderes, es werden aber in ihm zugleich alle anderen Dinge sichtbar.“ (V 8, 4, Die geistige Schönheit)

Der Geist ist ein durchleuchteter, sich selbst klarer Lichtraum, in dem alles sich in allem spiegelt. „Unerschöpflich ist dort alles.“ sagt Plotin. Das Ineinanderstrahlen in der Helligkeit des Geistes ist gleichsam der Ausdruck der Unendlichkeit, der Unerschöpflichkeit des Sinnes, die aber als eine qualitative Unendlichkeit verstanden werden muss, also als eine in sich bestimmte Unendlichkeit. In jedem Einzelnen strahlt alles andere. Plotin prägt dafür die Griechische Formulierung: πάντα ἐν πᾶσι, alles in allem, ein Ausdruck, der in christlichen Texten aufgetaucht ist (Brief an die Korinther oder an die Epheser z.B., damit ist natürlich Gott gemeint - nicht „pantheistisch“ zu verstehen). Bei Plotin ist aber jede Idee in jeder anderen Idee, wobei er immerhin doch ein wenig einschränkt und sagt: „Es überwiegt wohl in jedem Einzelnen etwas Besonderes, es werden aber in ihm zugleich alle anderen Dinge sichtbar.“ Es ist für Plotin wichtig, das zu betonen, weil so die stärkste Einheit und Ganzheit besteht.

Heute werden wir uns drei Themen widmen, um dann in der nächsten Woche mit der Seele, der dritten Hypostase fortzufahren. Es geht erstens darum, wie denn der Geist „Alles in allem“ ist, wenn es dabei doch ohne Zweifel Gegensätze und Widersprüche gibt: schlicht gefragt: wie können Schwarz und Weiß eine Einheit und Ganzheit bilden? Zweitens wird es darum gehen, zu sehen, wie Plotin in seiner Konzeption des Geistes das Selbstbewusstsein, das wir doch eher als ein neuzeitliches Thema der Philosophie betrachten, erfasst. Und drittens geht es darum, dass Plotin den Ursprung des Geistes keineswegs im Geist selbst betrachtet.

Der Widerspruch ist ein eigenes Thema der Logik. Der erste, der den Widerspruch bzw. den Ausschluss des Widerspruchs als das sicherste Prinzip des Denkens bezeichnet hat, ist Aristoteles im vierten Buch der „Metaphysik“. Dieses Prinzip lautet so: „daß nämlich dasselbe demselben und in derselben Beziehung unmöglich zugleich zukommen und nicht zukommen kann.“ Es gibt noch eine weitere Form des Prinzips, die lautet: „Es ist nämlich unmöglich, daß jemand annehme, dasselbe sei und sei nicht.“ Wenn eine Katze schwarz ist, kann sie nicht zugleich und in derselben Beziehung weiß sein. Sie kann vielleicht ein Weiß in den Augen haben, doch das wäre dann eben nicht dieselbe Beziehung, die wir meinen, wenn wir einer Katze die Farbe „Schwarz“ zuschreiben. Diese logische Form des Prinzips kann in eine ontologische übertragen werden, wonach die Katze nicht zugleich sein und nicht sein kann. (Sie kann natürlich irgendwann einmal nicht mehr sein, aber eben in diesem Augenblick („zugleich“) nicht.)

Nun ist der Geist, wie gesagt, „All-Einheit“, und er ist diese „All-Einheit“ in Ewigkeit, d.h. er kann nicht verstanden werden als eine zeitlich-räumliche Extension. D.h., wenn er Gegensätze und Widersprüche vereint, dann muss er dies eben „zugleich“ tun. In der Tat sagt nun Plotin, dass im Geist das Kleine zugleich groß ist, das Viele zugleich Einheit und die Einheit zugleich Vielheit, der Geist ist einfach und nicht-einfach zugleich, in sich ununterschieden und zugleich unterschieden, in sich Ruhe und zugleich Bewegung, er ist „gleichsam unentfaltet entfaltet“, weil er in seiner Selbstentfaltung Einheit bleibt. Wie kann

das aber sein, vor allem wenn wir Aristoteles so verstehen, dass das Denken auf keinen Fall das Prinzip des Widerspruchs verletzen darf, weil es dann eben „falsch“ ist.

Das Problem, um das es hier geht, ist die Einheit der Widersprüche. Dieses Problem hat die Philosophie vielleicht könnte man sagen seit Heraklit beschäftigt. Wie kann das Eine Vieles und auch Widersprüchliches enthalten? Das führte zu berühmten Formulierungen, wie z.B. zu der des Nikolaus von Kues (1401-1464), der von einer coincidentia oppositorum sprach. Der Urgrund von Allem - für Nikolaus Gott - ist eine einfache Einheit, in der alles eingeschlossen ist (complicatio) und sich entfaltet (explicatio). Das ist ein neoplatonischer Gedanke. Nikolaus kannte aber Plotin nicht, sondern Pseudo-Dionysius Areopagita (schon von mir erwähnt). Im Deutschen Idealismus, bei Hegel, Schelling und auch Hölderlin ist dann der Gedanke systematisch aufgenommen und angewendet worden. Das „System“ ist das Eine in sich selbst unterschiedene oder, bei Hegel, die Identität der Identität und der Nicht-Identität (Differenz). (Hegel kannte Nikolaus von Kues nicht, dafür aber wieder andere, die Nikolaus kannten.)

Nun ist aber doch klar, dass Plotin das Widerspruchsverbot des Aristoteles kannte. Wie kann er dem widersprechen? Wie geht das überhaupt? Dass er ihm widersprochen hat, sehen wir in der Enneade VI 5 mit der Überschrift: Das Seiende, obgleich eines und dasselbe, ist zugleich als Ganzes überall. Diese Enneade beginnt (ich erlaube mir einmal, ein längeres Stück vorzulesen:

„Daß das der Zahl nach Eine und Identische (Selbe, ταύτόν) überall zugleich als Ganzes vorhanden ist, das bezeugt schon eine allgemein verbreitete Vorstellung, wenn nämlich alle Leute aus reiner Veranlagung sprechen von dem Gott, der in jedem einzelnen von uns ist, als von Einem und demselben. Und wenn man von Leuten keine Darlegung verlangt, in welcher Weise sie sich das vorstellen, und auch nicht diese ihre Vorstellung kritisch zu prüfen unternimmt, nehmen sie dies an, und indem sie so mit ihrem Nachdenken tätig sind, finden sie ihre Ruhe, indem sie sich auf dies Eine und Identische gewissermaßen stützen, und möchten nicht von dieser Einheit abgespalten werden. Es ist dies aber das sicherste Prinzip von allen, welches unsere Seele uns gleichsam zuruft, das nicht aus der Summierung von Einzelheiten erschlossen wird, sondern hervortritt, bevor alles einzelne noch da ist, und auch noch vor jenem anderen Prinzip liegt, welches feststellt und besagt, daß alle Dinge nach dem Guten trachten; denn dieses letztere Prinzip ist ja erst dann wahr, wenn alles zum Einen strebt, und jenes Gute das Eine ist, und auf das Eine das Trachten gerichtet ist.“

Das sicherste Prinzip ist also nicht das Widerspruchsverbot, sondern das Prinzip der Einheit, dass alles Eines sei. Plotin begründet das interessanter Weise damit, dass schon die einfachen Leute davon ausgehen, dass wir in einer Einheit leben bzw. eine Einheit in uns ist, zu der wir unbedingt gehören. Auch sei hier einleuchtend, dass das Streben nach dem Guten als dem zweiten Prinzip auf dem ersten und sichersten basiere, denn das Eine sei das Gute selbst (und sei es auch wieder nicht, wir haben davon gehört, dass das Eine

ja auch über dem Guten steht, insofern es die Einheit des Guten garantiere, das Gute aber nicht die Einheit der Einheit).

Plotin wählt also nicht den Weg, den man gewöhnlicherweise wählt wenn man dem Widerspruchsverbot entgehen will: wie ich es bei der schwarzen Katze schon angedeutet habe, kann man das Widerspruchsverbot in Hinsichtenunterschieden auflösen. Also bin ich groß und klein zugleich: im Vergleich zu meiner Tochter bin ich groß, im Bezug auf Dirk Nowitzki bin ich klein. Ich unterscheide Hinsichten meiner Körpergröße. Oder einer ist krank und gesund zugleich: hinsichtlich seiner Depressionen ist er krank, hinsichtlich seines „objektiven Zustands“ (also - wie wir sagen: körperlich) betrachtet ist er gesund. Plotin aber geht das Widerspruchsverbot anders an.

Doch genauer betrachtet ersetzt Plotin nicht einfach das Widerspruchsverbot durch das Einheitsprinzip, sondern er schränkt nur die Bedeutung des Aristotelischen Prinzips ein. Der λόγος oder die δίανοια im Unterschied zum νοῦς, also wir könnten sagen: das diskursive Denken, der „Verstand“ vielleicht, ist auf das Widerspruchsverbot angewiesen. Sozusagen im Alltag gilt der Satz vom Widerspruch. Doch über ihn hinaus gibt es noch ein geistiges Sein, bei dem uns „intuitiv“ (Plotin gebraucht das Verb φθέγγομαι, die Seele ruft uns das sozusagen zu) das Einheitsprinzip klar wird. Es gibt eine Einheit und wir gehören zu ihr, indem diese Einheit selbst auch in mir ist.

Was aber ist über diese Einheit noch weiter zu sagen? Über das Eine haben wir ja bereits sehr Vieles gehört. Hier kommt es aber auf noch etwas anderes an (allerdings hatte ich auch das schon erwähnt). Der Gegensatz, der kontradiktorische Gegensatz (kleiner Exkurs: wir unterscheiden in der Logik kontradiktorische von konträren Aussagen. Kontradiktorisch ist: Ich bin krank - Ich bin gesund (nun nicht in Hinsichtenunterschieden, sondern als Einheit) - wer nicht krank ist, ist gesund, wer gesund, nicht krank - wir können nicht sagen, ich bin weder krank noch gesund, sondern ... Das können wir aber bei konträren Aussagen: zur Ehre der Einführung des Mindestlohnes: der Job ist überbezahlt - der Job ist unterbezahlt - das gibt es ein weder-noch, nämlich dass er genau richtig bezahlt wird), also der Widerspruch fängt überhaupt in einem Widerspruch aller Widersprüche an: das ist der kontradiktorische Gegensatz von Einheit und Vielheit.

Dieser Widerspruch aber kann als solcher nicht der letzte sein, d.h. der Gegensatz von Einheit und Vielheit kann nicht einfach so stengelassen werden, denn das würde natürlich dem Einheitsprinzip nicht entsprechen. Das höchste Prinzip schlechthin ist ja das Eine (und nicht das Eine im Gegensatz zum Vielen - so würde das Viele selbst ja wieder zu einem gleichwertigen Prinzip). Das bedeutet, dass der Gegensatz von Einheit und Vielheit in eine höhere Einheit „aufgehoben“ werden muss, in eine Einheit von Einheit und Vielheit. Und wirklich spricht Plotin vom Geist als ἓν πολλὰ, dem Einen-Vielen als der Einheit von Einheit und Vielheit.

Das zweite Problem, das ich mit ihnen durchsprechen möchte, betrifft die Struktur des Geistes insofern, als ihm nicht nur Wissen, das Wissen der Ideen zugesprochen wird, sondern - und zwar schon vor Plotin - ein Wissen des Wissens, d.h. ein Selbstbezug. Ich weiß nicht nur, sondern ich weiß ja auch, dass ich weiß. Ich denke nicht nur, ich denke auch, dass ich denke. Wir nennen das „Selbstbewusstsein“. Klar ist, dass das Selbstbewusstsein zugleich Eines und Vieles ist und dieses Verhältnis selber noch in einer Einheit aufhebt. Diese letzte Einheit ist aber - so könnte man sagen - das Selbst im Wissen, nämlich dass jedes Wissen mein Wissen sein muss.

Einer der berühmtesten Sätze der griechischen Antike ist der Spruch, der am Apollon-Tempel in Delphi gestanden haben soll: Γνῶθι σαυτόν, Erkenne Dich selbst. Dieser Spruch meint eigentlich: Du, der Du hierher nach Delphi kommst, zu mir, dem Gott Apollon, sollst Dich selbst erkennen, nämlich dass Du ein Mensch, ein Sterblicher, und kein Gott bist. Ich, Apollon, weiß Alles, Du aber, weißt im Vergleich dazu nichts. Die Philosophen freilich haben diesen Satz zum Anlass anderer Überlegungen werden lassen.

So z.B. Platon in seinem frühen Dialog „Charmides“. Platon/Sokrates stellt die Frage, ob es eine ἐπιστήμη der ἐπιστήμη gebe, d.h. nicht nur ein Wissen, sondern ein Wissen des Wissens. Ich weiß, dass ich weiß. Wie aber, wenn ich weiß, dass ich weiß, weiß ich dann auch, was ich weiß. Und wenn ich weiß, dass ich weiß, aber nicht was, weiß ich dann überhaupt etwas, denn Wissen ist doch immer Etwas Wissen? Ist dann aber wirklich möglich, zu wissen, dass man weiß, wenn dieses dass etwas anderes als ein was ist? Platon/Sokrates bleibt bei dieser Aporie stehen. Man spricht bei Platons frühen Dialogen von den aporetischen Dialogen, d.h. den Gesprächen, die bei einer Auswegslosigkeit stehen bleiben. Gibt es ein dass-Wissen im Unterschied zum was-Wissen? Es scheint ja und nein - d.h. die Frage ist aporetisch.

Auf dieses Problem reagiert auch die Aristotelische Formulierung, der Geist sei νόησις νοήσεως, sich selber denkendes Denken. Hier scheint zusammengedacht zu werden, dass ein Denken sich in einem Bezug auf sich selbst denkt, wobei aber doch klar ist, dass dieses Denken ja nicht nur diesen Selbstbezug denken kann, denn es muss ja etwas denken, dann erst kann das Denken denken, dass es denkt. Wie aber ist das zu verstehen? Denke ich etwas anderes, wenn ich denke, dass ich denke, als das, was ich denke? Ich kann ja nicht schlechthin zugleich zweierlei Dinge denken, nämlich zugleich dass und was ich denke.

Das Modell, dass das Selbstbewusstsein in einem ich denke, dass ich denke, besteht, nennt man heute das „Reflexionsmodell“. Reflexio heißt zurückbeugen. Ich kann mich gleichsam zurückbeugen auf mein eigenes Denken und denken, dass ich denke. Wie ist es aber? Muss ich nicht dann denken, dass ich denke, dass ich denke? Geht die Reflexion nicht von sich aus in eine unendliche Iteration über? Und ist hier nicht dasselbe Problem wie schon in Platons „Charmides“ gegeben? Denke ich Inhalte meines Denkens oder eben

das dass meines Denkens? Offenbar kann ich nicht beides zugleich denken, was denke ich dann aber, wenn ich nicht etwas denke (sondern nur das dass)?

Hier an dieser Stelle kommt Plotin auf einen Gedanken, der eine sehr große Wirkung ausgeübt hat. Dabei liegt ja schon nahe, wie Plotin auf ein solches in der Reflexion sich spaltendes Denken von dass und was betrachtet hat: „Wann aber der wahrhafte Geist in seinen Gedanken sich selber denkt, somit sein Gedachtes nicht außerhalb von ihm ist, vielmehr er zugleich auch selber das Gedachte ist, so erfaßt er im Akt des Denkens notwendig sich selber und sieht sich selber; indem er aber sich selber sieht, sieht er sich nicht als einen, der undenkend ist, sondern als einen der denkt. Folglich ergreift er in dem Akt des ursprünglichen Denkens, zu einer Einheit verbunden, auch das Denken des Denkens.“ (II 9) Das Seltsame, das ich noch nicht thematisiert habe, ist ja, dass wir, wenn wir denken, immer irgendwie wissen, dass wir denken. Es gibt kein Denken, das sich nicht in einem Bezug zu einem Denkenden befindet. Ich kann noch so selbstvergessen sein, ich weiß, dass ich es bin, der denkt. Das findet sogar im Traum statt. Jedenfalls müssen wir jedem Traum ein Subjekt zuschreiben. Es gibt immer ein Ich, ein Selbst, das träumt und das irgendwie weiß, dass es träumt.

Dieses Sich-selber-Erfassen oder Sich-selber-Sehen ist eine ständige „Synthesis“ insofern, als das Vereinen hier stets dem Einheitspunkt des Selbst zugeschrieben werden kann. Ich sehe demnach diesen ganzen Denkvollzug als einen einheitlichen, wenn ich denke, denke ich zugleich in einem Akt das dass und das was. Es geht also nicht um einen besonderen Reflexionsakt, der das einfache Denken unterbricht und dann denkt, dass er denkt, sondern ich als Selbstbewusstsein agiere immer zugleich im Dass und Was.

Diese Einheit des Denkakts gilt nicht nur für das Aristotelische νόησις νοήσεως, die der ja allein dem Göttlichen zugesprochen hatte, weil dieses besondere Seiende nur das Höchste, eben sich selbst, denken könne. Plotin meint, dass die Einheit des Denkens auch für das menschliche Denken gilt. Denken ist wie „ein einziger Sehakt, der sich seiner eigenen Tätigkeit bewusst ist“. Natürlich können wir auch was und dass unterscheiden, das wird von Plotin nicht bezweifelt. Doch diese Differenzierungstätigkeit, die dem schon erwähnten diskursiven Verstand zugeordnet wird, wird durch die zentrale und intuitive Synthetisierungsleistung überboten; intuitiv, weil ich nur immer „irgendwie“ weiß, dass alles Denken für mich mein Denken ist, dass es ein Selbst gibt, das sich dieses mein Denken selber zuspricht.

Genauer betrachtet operiert Plotin nicht nur mit dem Unterschied zwischen dem Denkenden und seinem Gedachten, dem νοοῦν und dem νοούμενόν, sondern noch mit einer dritten Größe. Es gibt einen Denkakt, eine νόησις, die sich vom Denkenden, dem Subjekt, und dem Gedachten, dem Objekt, unterscheidet. Man könnte demnach sagen, dass Plotin eine triadische Struktur einführt, um das Selbstbewusstsein zu verstehen im

Unterschied zu einer dualistischen, die nur den Denkenden und das Gedachte differenziert. Diese Trias muss aber erläutert werden.

Der Denkende, der Geist, und das Gedachte, das Sein, sind beide schon für sich Denken (ich hatte zu Beginn noch einmal daran erinnert, dass Plotin das Sein für denkhaft oder denksam hält, eben weil es sich als ideenhaftes Sein erweist). Die νόησις ist demnach Geist und Sein zugleich. Sie kommt also nicht einfach als ein Drittes hinzu, sondern kennzeichnet schon die beiden anderen als solche. Das Dritte stellt demnach die Einheit des Ganzen heraus. Denken ist ein einheitlicher Akt, der als Geist und Sein differenziert werden kann: „Eines ineins ist dann Alles: Geist, Denken und das Gedachte“, heißt es dann auch einmal. (Also: das Eine = ἓν πάντα, der Geist = ἓν πολλά.)

Ich hatte zuvor gesagt, dass das ein bedeutsamer Schritt in der Geschichte der Philosophie sei, dieses Ansetzen einer Triade, um das Selbstbewusstsein zu verstehen. Dieses triadische Denken, Denken in Triaden, wurde unmittelbar von dem anderen sehr berühmten und wichtigen Neoplatoniker, nämlich von Proklos übernommen und geradezu perfektioniert. Von Plotin aus strahlte dieses Denken aber auch in die christliche Theologie aus. Augustinus z.B. begann in De trinitate die Dreifaltigkeit Gottes am Modell des Selbstbewusstseins (Geist, Selbsterkenntnis, Selbstliebe; Erinnerung, Einsicht und Wille) zu erläutern. Und dann natürlich ist diese Art des Denkens irgendwann bei Hegel angekommen und zu einer einzigartigen Dialektik geworden, eine Dialektik der absoluten Negativität, in der gedacht wird, dass die Drei eine Eins ist, dass sich die Einheiten stets in drei Momente auseinanderlegen lassen.

Wir haben nun gerade bei der Erläuterung der Struktur des Geistes als eines Einen, das sich in sich selbst unterscheidet bzw. als Einheit von Einheit und Vielheit sowie bei dem Verständnis des Selbstbewusstseins immer wieder gesehen, wie wichtig für Plotin das Eine und die Einheit ist. Immer wieder kommt er darauf zurück und löst die Probleme, die ihm von anderen Philosophen (wie z.B. von Aristoteles her) überliefert werden. Ich hatte schon häufiger darauf hingewiesen, dass dafür selbstverständlich Platon der entscheidende Anknüpfungspunkt ist. Doch so, wie Plotin das Eine und die Einheit denkt, hatte Platon es nicht in den Vordergrund seiner Philosophie gerückt. Dass Platon ein Denker des Hen, des Einen sei, ist schon eine Sichtweise, die selber vom Neoplatonismus beeinflusst ist. Aber es ist keineswegs eine falsche Sichtweise.

Nun unterscheidet Plotin ja, ich hatte auch das ganz zu Anfang gesagt, die Hypostase des Einen von der des Geistes, das Eine steht über dem Geist. Das Eine ist, wir hatten das besprochen, der absolute Ursprung von Allem (ἀρχή παντῶν). Ich hatte diesen Gedanken problematisiert, weil er m.E. auf gewisse Weise der negativen Auffassung des Einen in Plotin, also dass man dem Einen keine Prädikate, noch nicht einmal das Prädikat des Seins, ja sogar auch des Einen nicht, zusprechen kann, widerspricht. Doch es ist nun einmal so, dass Plotin diesen metaphysischen Gedanken denkt: das Eine - der Ursprung,

der Grund, das Prinzip von Allem (wir hatten ja auch vorhin schon vom sichersten Prinzip, dem Einheitsprinzip im Unterschied zum Widerspruchsverbot gehört).

Das bedeutet aber nun auch für den Geist, dass er dem Einen entspringt, dass er sein Sein sich nicht selbst verdankt, sondern eben dem übergeordneten Prinzip des Einen. Das widerspricht nicht nur dem modernen Denken, das den Geist, die mens, den mind, aus sich selbst begründet (bei Descartes ist das nicht so klar, wie oft behauptet, aber dann z.B. bei Kant und Husserl und erstreckt aktuell), sondern es widerspricht auch z.B. dem Aristoteles. Der hatte ja gerade das höchste Seiende, das Göttliche, als $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma\ \nu\omicron\eta\acute{\iota}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ bezeichnet. Die Einheit dieses höchsten Seienden kann natürlich nur von sich selbst herkommen. Es gibt für Aristoteles nichts mehr, das noch über dem Göttlichen Geist stehen könnte.

Das ist bei Plotin anders. Warum? Schauen wir uns noch einmal das Denken an. Plotin sagt in der schon erwähnten Enneade V 3 (Die erkennenden Wesenheiten): „Es muß demnach das Denkende, wenn es denkt, in der Zweiheit sein, das Denken muß sich immer in der Andersheit befinden und dabei doch auch notwendig in der Selbigkeit; und das, was im echten Sinne gedacht wird, muß im Verhältnis zum Geiste sowohl ein selbiges sein wie ein anderes. Aber auch jedes einzelne der gedachten Ding enthält dieses Miteinander von Selbigkeit und Andersheit begrifflich in sich; was sollte das Denkende denken, das nicht die Scheidung zwischen Einem und Andern enthielte? Auch wenn das Einzelne logisch ist (also eine vernünftige Form hat), ist es ja Vielheit. So erfaßt es sich selber dadurch, daß es ein bunt differenziertes Auge bunter Farben ist.“ Das Denken hat es immer mit Andersheit, Vielheit zu tun, die es in Einem vereint, die es synthetisch erfasst und versammelt. Oder auch andersherum: es löst das mit sich selbst Identische in eine Vielheit auf, weil es selbst schon diese Differenzierung von Einheit und Vielheit, d.h. eben eine Vielheit, in sich selbst hat.

Denken ist demnach immer eine Vielheit, eine Andersheit. Das ist auch nötig, sagt Plotin, denn das Erfassen des Seienden und das Erfassen von sich selbst verlangt diese Vielheit und Andersheit oder führt zur Entzweiung. Wäre es nicht diese Vielheit, hätte das Denken nicht diese Andersheit in sich, wäre es nicht Entzweiung, könnte es im Grunde gar nichts erfassen, es wäre dann, sagt Plotin, wie ein „Berühren, gleichsam ein reines Anfassen, das nichts sagt und nichts denkt, dem Denken vorhergehend, bevor noch der Geist entstanden“ sei „ohne dass das Berührende denkt“. Ein interessanter Gedanke, der uns an das tierische Denken erinnert. Ist nicht dieses so etwas wie ein reines Berühren, das nichts sagt und nichts denkt, jedenfalls nicht in dem Sinne, dass das Tier sich Unterschiede vernünftig bewusst machte.

Wenn das Denken aber diese Vielheit und Andersheit ist, in sich selbst stets es mit Unterschieden und Unterscheidungen zu tun hat, dann fehlt ihm selbst das Eine und die Einheit bzw. es muss diese immer schon voraussetzen bzw. es findet sie immer schon vorausgesetzt. Ja, die Kraft und Fähigkeit zur Vereinigung, zur Synthesis, hat das Denken

nicht von sich her, sondern von dieser Einheitstiftenden Macht des Einen. Es ist das Eine, das demnach alle Differenzierung erst ermöglicht und alles Differente in sich zusammenfasst. Voraussetzen muss das Denken das Eine, indem das Eine ihm - stets in Ewigkeit gedacht und nicht in temporalen Verhältnissen - vorangeht.

Dieses Eine, das hatten wir ja schon gehört, ist das absolut Transzendente, das absolut Jenseitige, das sich jeder Bestimmung entzieht. Es ist demnach so, dass die Konstitution des Geistes und des Denkens auf etwas bezogen wird, das nicht selber schon im Denken und als Denken anwesend ist. Das Eine ist eben der Ursprung von Allem und demnach auch des Denkens.

Das aber, und damit schließe ich für heute, meint nicht, dass das Eine selbst das Denken schafft oder erzeugt. In der Enneade VI 7 (Wie kam die Vielheit der Ideen zustande?) zeigt Plotin, dass das Eine zwar der Ursprung von Allem und so auch des Geistes sei, doch dem Geist bleibt dennoch die Aufgabe, die Gegenstände seines Denkens selber hervorzubringen. Die Gegenstände des Denkens, die Ideen, sind demnach nicht im Einen selbst. Das Eine gibt dem Geist eine δύναμις, ein Vermögen, eine Kraft, die Gegenstände des Denkens und d.h. dann auch sich selbst zu konstituieren. Plotin kann aber nicht umhin, diese Selbstkonstitution des Denkens als eine Art von Abfall vom Einen zu verstehen. „Sondern aus dem Einen, das Jenes ist, wurde für ihn Vieles; denn da er das Vermögen, das er bekam, nicht zu bewahren vermochte, zerbrach er es machte aus dem Einheitlichen eine Vielheit, damit er so der Reihe nach die Dinge aufzunehmen vermöchte.“ Die Herkunft aber dieses Vermögen und das Vermögen selber als solches ist gut.

Wir halten also fest, dass Plotin den Ursprung von Allem nicht so denkt, als sei Alles, wie es ist, schon in diesem Ursprung. Das geht ja auch nicht, da der Ursprung absolut Einer ist. Es ist vielmehr so, dass in dem Hervorgang des Vielen aus diesem Einen einerseits eine Notwendigkeit liegt, denn das Denken hat es eben stets mit dem Vielen zu tun, ist selber ja schon Entzweiung und damit eine Vielheit, andererseits aber fließt in den Hervorgang ein Verlust ein, der sich dann vor allem in der Materie, d.h. in dem äußeren stofflichen Sein zeigt, mit dem der Mensch es zu tun hat. Alles, was diesseits des Einen ist, ist irgendwie mangelhaft.

Das wird uns zuletzt auf die Frage führen, warum denn das Eine überhaupt hat aus sich herausgehen müssen. Das ist vielleicht dann überhaupt *die* metaphysische Frage schlechthin. Knapp 1200 Jahre später hat das Leibniz in den „Principes de la Nature et de la Grace fondés en Raison“ auf den Punkt gebracht. Er spricht dort im 7. Kapitel über das „Grand principe“, „que rien ne se fait sans raison suffisante“. Dann sagt er weiter: „Ce principe posé: la première question qu'on a droit de faire, sera, *pourquoi il y a plus tôt quelque chose que rien*“. Ist dieses Prinzip vom zureichenden Grund aufgestellt, so wird die erste Frage, die man mit Recht stellt, die sein: warum gibt es eher Etwas als Nichts. Das ist die metaphysische Frage schlechthin, auf die wir auch hier in der Beschäftigung

mit Plotin zugehen. Es ist wahrscheinlich eine Frage, auf die wir keine Antwort geben können.

8. Vorlesung

Das Eine ist der Ursprung von Allem. Aus ihm kommt zuerst der Geist. Über ihn hatten wir in den letzten Stunden gesprochen. Er ist, so formuliert Plotin in der Enneade V 1 (Über die drei ursprünglichen Hypostasen), ein Bild, εἰκὼν, des Einen. Er hat Ähnlichkeit mit dem Einen, ist aber nicht das Eine. Genauso wie der Geist Bild des Einen, ist die Seele, ψυχή, Bild des Geistes. Bild, das bedeutet, wie gesagt, dass es sich hier um Ähnlichkeitsverhältnisse, vielleicht sogar um Analogien, handelt. Zugleich aber ist das Bild immer *nur* Bild, d.h. es ist das Abbild eines Urbildes. Es geht also auch um Abstände, um Abstände zwischen dem Einen, dem Geist und der Seele.

Es ist wie schon bei dem Einen und dem Geist selbst, dass Plotin nicht der erste ist, der über die Seele spricht. Bereits Platon und Aristoteles haben grosse Texte über sie verfasst. Platon vor allem den Dialog Phaidon, in dem es um die Unsterblichkeit der Seele geht (im Dialog stirbt Sokrates, hingerichtet von seiner Polis Athen, daher das Thema). Aristoteles hat ihr eine ganze Abhandlung gewidmet. Sie ist mit dem lateinischen Titel *De anima* (Von der Seele) sehr einflussreich geworden. Wer Psychologie studiert, sollte diesen Text kennen, selbst noch heute, meine ich. Wie dem auch sei: sowohl bei Platon als auch bei Aristoteles wird klar, was der zweite dann auch genauso ausspricht: die Seele ist ἀρχὴ τῶν ζώων, Ursprung, Prinzip der Lebewesen. Sie ist das Leben schlechthin. Beseelung, Leben.

Als dieses Prinzip spricht Aristoteles ihr fünf Eigenschaften, fünf Vermögen zu: das nährnde θρεπτικόν, das strebende ὀρεκτικόν, das wahrnehmende αἰσθητικόν, das ortsbewegende κινητικὸν κατὰ τόπον, das denkende διανοητικόν Vermögen. Der Pflanze kommt nur das Nährvermögen zu, den Tieren kommen alle Vermögen zu bis auf das denkende, das nur dem Menschen oder einem noch erhabeneren Lebewesen, wie Aristoteles sagt, zukommt. (Lebt ein Gott?)

Davon geht Plotin aus, wie er davon ausgeht, werden wir gleich erfahren. Zunächst aber ist interessant zu sehen, dass Plotin sich dafür interessiert, wie die Seele in Erscheinung tritt, was es also heißt, dass es die Seele gibt, dass das in sich ein spezifisches Erscheinen ist. Die Seele stammt also vom Geist, der vom Einen. Wie stammt sie aber davon ab? Plotin sagt etwas sehr Merkwürdiges: der Ursprung der Seele war „das Üble und der Wagemut, das Eingehen ins Werden, die erste Andersheit, der Wille, sich selbst zu gehören“. Und er fährt fort:

„An dieser ihrer Selbstbestimmung hatten sie, als sie denn in die Erscheinung getreten waren, Freude, sie gaben sich reichlich der Eigenbewegung hin, so liefen sie den Gegenweg und gerieten in einen weiten Abstand.“

Mit anderen Worten: die Seelen leben, sind erscheinendes Leben, und damit geraten sie in einen großen Abstand zu ihrem Ursprung, denn dieses Leben ist eine Teilnahme am

Werden, am Vielen und Anderen. Das ist zwar für das Leben unvermeidlich, doch im Verhältnis zum Einen ist es eben tatsächlich eine Art von Abfall, ein Sich-vom-Ursprung-entfernen.

Die Seele ist Leben, sie gibt Leben. So heißt es in der besagten Enneade:

„So bedenke denn also erstlich jede Seele dies, daß sie selbst es ist, die alle Lebewesen geschaffen hat und ihnen das Leben einhauchte, welche die Erde nährt und welche das Meer, die in der Luft sind und die göttlichen Gestirne am Himmel; daß sie die Sonne und sie unsern gewaltigen Kosmos, sie ihn formte, sie ihn in bestimmter Ordnung kreisen läßt; und daß sie das alles tut als eine Wesenheit, die verschieden ist von den Dingen, die sie formt, die sie bewegt und lebendig macht.“

Die Seele ist Leben, indem sie Leben gibt, Leben schafft. Auch die Sterne sind nicht nur für Plotin Lebewesen, ja der ganze Kosmos lebt (ich hatte schon gefragt, ob auch Gott lebt, und in der Tat nennt Aristoteles ja das Göttliche ein „ewiges Lebewesen“ - was doch sehr eigenartig ist - andererseits freilich verständlich: wie könnte das Göttliche das höchste Seiende sein, wenn es nicht das hätte, was beinahe allem anderen Seienden zukommt?).

In einer anderen Enneade (IV 7), die sich mit der Unsterblichkeit der Seele beschäftigt, heißt es:

„Denn die Seele ist der Urbeginn der Bewegung und verleiht erst Allem Anderen Bewegung, während sie selbst sich aus sich selber bewegt; sie gibt dem beseelten Leib erst das Leben, welches sie selbst von sich aus hat und niemals verliert, da sie es von sich selber hat.“

Die Seele ist Leben, indem sie Selbstbewegung ist. Sie gibt Bewegung, wie sie selber Bewegung von sich selber hat. Leben aber - das ist nicht unwichtig - wird auch schon von Aristoteles als Selbstbewegung bezeichnet.

Wichtig freilich ist hier auch zu sehen, dass Plotin der Seele eine Art von Formkraft zuspricht. Dieser Gedanke stammt von Aristoteles. In De anima spricht Aristoteles von der οὐσία (natürlich nicht nur dort). Die ousía, lateinisch substantia, ist schlicht zu übersetzen mit Wesen. Das Wesen ist das, von dem wir etwas aussagen, dem wir etwas zusprechen, zuschreiben. Das heißt, es ist der Kern der Sache, die Sache selbst sozusagen. Von dieser ousía sagt Aristoteles nun sei das „eine als Materie, das an sich nicht dieses bestimmte Ding da ist, ein anderes aber als Gestalt und Form, nach welcher etwas schon ein bestimmtes Ding ist, und drittens das aus diesen beiden Zusammengesetzte“. Materie, ὕλη, wird von Aristoteles als formloser Stoff verstanden. Formloser Stoff - das erscheint natürlich nicht, kann demnach kein Ding sein. Davon wird das εἶδος oder die μορφή

unterschieden, die Form. Die formt den Stoff, d.h. das Ding erscheint. Das wird hier als das Dritte genannt.

Das Wesen, die ousía aber, sagt Aristoteles, sei darüber hinaus auch Vollendung, ἐντελέχεια. Was meint das? Das ist nicht leicht zu sagen. Aristoteles gibt zwei Beispiele dafür an: das Wissen und das Betrachten, die Theorie. Das Wissen und Betrachten sind nicht einfach in einem Schlag da, es gibt eine intrinsische Bewegung auf ein Ziel hin. Diese Bewegung auf ein Ziel hin kommt ihnen nicht von Außen zu, sondern von innen. Das meint, dass diese Angelegenheiten ein Ziel in sich selbst haben. Das Denken hat ein Ziel in sich, nämlich das Denken selbst. Zuletzt will sich das Denken selbst denken, wie im Geist, dem höchsten Seienden.

Der Körper, σῶμα, ist für Aristoteles Materie, aber natürlich geformte Materie. Diese Form aber hat der Körper von der Seele. Sie ist also εἶδος und als solche dann auch die Entelechie, Vollendung des Körpers. Dass die Seele ihr Ziel in sich hat, zeigt sich darin, dass ihr höchstes Vermögen das Denken ist. Der Körper hat demnach sein Ziel im Denken, in der Seele, aber dieses Ziel hat er durch die Seele selbst. Daher kann Plotin hier davon sprechen, dass die Seele den ganzen Kosmos schafft und formt.

Das kann sie freilich nur, weil sie selber vom Geist stammt. Plotin sagt:

„Da also die Seele vom Geist stammt, ist sie geisthaft, ihr Geist bewegt sich in Überlegungen, ihre Vollendung erhält sie erst wieder vom Geist, der gleichsam wie ein Vater den Sohn aufzieht, den er als ein im Verhältnis zu ihm noch Unvollkommenes erzeugt hatte. So kommt also der Seele die Existenz (hypostasis) vom Geist; es besteht aber auch die Verwirklichung ihres Begriffes darin, daß sie den Geist schaut.“

Das meint also die Analogie im Entstehen der verschiedenen Hypostasen. Wie die Seele über die Materie herrscht, so der Geist über die Seele, die so alles von diesem hat. Das höchste Vermögen der Seele ist das Denken. Doch welches Denken? Vom Geist hatten wir gesagt, dass er sich in Einem Blick selber sieht, intuitiv selbst denkt, wenn er denkt. Der Geist sieht alles in einer einheitlichen Synthesis zusammen, kann alles so zusammensehen. Die Seele jedoch legt die Gedanken auseinander, denkt diskursiv einen Gedanken nach dem anderen.

Doch dieses Durchdenken muss noch genauer gefasst werden. Der Geist enthält die in eine Einheit synthetisierten Ideen in sich. Die Seele führt diese Einheit gleichsam aus, indem sie sie in sich entfaltet. Doch diese Entfaltung geht noch weiter. Wir haben schon gehört, dass die Seele den gewaltigen Kosmos schafft. D.h. sie entfaltet diese Ideenreihen auch außer sich zu den sinnlichen Erscheinungen, zu den Wahrnehmungen. Sie erzeugt die erscheinende φύσις. Dieses Erzeugen aber findet bereits auf der ersten Stufe, dem Einen statt:

„Denn wohnt doch jedem Wesen inne ein Streben, das nach ihm Seiende hervorzubringen und sich selbst zu entfalten, wie aus einem Samen von einem teillosen Ursprung aus fortzuschreiten zum Ziel der sinnlichen Erscheinungen, wobei jedoch das Ursprünglichere stets an dem ihm eigenen Ort verharret und das nach ihm Seiende nur gleichsam aus sich gebiert vor übergewaltiger Kraft, deren Fülle es in sich trägt und die es nicht in Schranken des Neides zurückhalten durfte, sondern sie musste immer weiter schreiten, getrieben von der unermesslichen Kraft, welche ihre Wirkung über alles hin sendet und sich keinem vorenthalten mochte; denn nichts konnte hindern, daß ein jegliches, je im Grad seines Vermögens, an der Wesenheit des Guten (d.h. des Einen) Anteil erhielt.“ IV 8 (Über den Abstieg der Seele in die Leibeswelt)

Alles ist hier Entfaltung, weil es - seltsam - dem Einen, dem Geist und der Seele nicht erlaubt ist, in den „Schranken des Neides“ zu bleiben. Das verweist auf den Abschluss unserer letzten Stunde. Dort hatte ich *die* metaphysische Frage überhaupt gestellt, nämlich warum gibt es eher etwas als nichts. Plotin beantwortet das durch die Gutheit des Einen, von dem ausgehend auch die beiden anderen Hypostasen und so überhaupt das Sein gut ist. Also stimmt nicht, was Mephistopheles in Faust I sagt: „Ich bin der Geist der stets verneint! / Und das mit Recht, denn alles, was entsteht, / Ist wert, daß es zugrunde geht; / So ist denn alles, was ihr Sünde, / Zerstörung, kurz, das Böse nennt / Mein eigentliches Element.“ Dem muss Plotin widersprechen und er tut es auch. Das Böse, das es in der Tat gibt, befindet sich aber nicht auf den Stufen der drei Hypostasen. Das Böse kommt als Materie vor, doch es ist nicht eigentlich ein Seiendes. Dadurch kann man sagen, das Böse ist nichts anderes als ein Mangel an Gutheit. Grundsätzlich ist das Sein gut, selbst wenn es darin eine Art von Abfall oder Abstieg vom Einen/Guten her gibt. Deshalb also gibt es eher etwas als nichts, es ist einfach besser, dass es etwas gibt, weil es eben prinzipiell gut ist. (Damit verbindet sich in der Neuzeit dann die „Theodizee“-Frage - wieso lässt ein Guter Gott es zu, dass es Böses gibt, was hat das zu bedeuten. - Wir heute können die Plotinische und im Grunde auch Platonische Auffassung, dass das Sein prinzipiell gut ist, nicht mehr vorbehaltlos oder überhaupt nicht mehr teilen.)

Das Zitat aus dem Faust zeigt aber auf etwas, das nun auch in der Auffassung der Seele bei Plotin eine wichtige Rolle spielt. Mephistopheles weist darauf hin, dass es Zerstörung und d.h. Vergehen gibt. „Alles, was entsteht / Ist wert, daß es zugrunde geht“ - nun, das sagt freilich noch mehr. Es sagt, dass nichts so gut ist, dass es nicht „wert“ sei, wieder zu verschwinden. Nichts Entstandenes ist demnach wirklich gut. Wie dem auch sei: worauf Mephistopheles indirekt abzielt, das ist die *Zeit*. Ich habe schon darauf hingewiesen, dass die Seele die sinnlichen Erscheinungen erzeugt wie dass sie die Gedanken diskursiv durchläuft. Sie hat es demnach mit dem Auseinander der Zeit zu tun. Das ist bei Plotin so.

Die Zeit ist ein großes Thema der Philosophie. Doch am Beginn der Thematisierung der Zeit ist diese stets mit einem Gegensatz aufgetreten. Die Zeit (*χρόνος*) befindet sich im Verhältnis zur Ewigkeit (*αἰών*), so thematisiert sie Platon. Da heißt es im Timaios:

„Eine Art veränderliches Bild der Ewigkeit dachte er zu machen; und zugleich mit der Durchordnung des Himmels machte er von der ineins bleibenden Ewigkeit ein nach Zahl vorrückendes unvergängliches Bild, das, was wir denn Zeit genannt haben: Tage, Nächte, Monate und Jahre, die es nicht gab, bevor der Himmel wurde.“

αἰών ist für die Philosophen vor Platon die unendliche Lebenszeit als Kraft des Kosmos, d.h. etwas das sich durchaus in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft entfaltet. Platon erkannte darin ein Problem. Wenn der aion die Ewigkeit ist, das Andere zur Zeit, die Fülle des Seins, die Fülle der Zeit meinetwegen, dann kann er nicht als Dauer gedacht werden. Denn wenn er dauert, dann ist etwas nicht mehr und noch nicht. Das kann man nicht als Fülle bezeichnen, sondern nur als einen Mangel. Das bedeutet, dass die Ewigkeit das Andere zur Zeit sein muss, dass es deren Negation sein muss. Die Zeit ist ein Bild der Ewigkeit, d.h. sie ist selber ewig, aber eben doch als eine Bewegung gemäß der Zahl. Dagegen bleibt aber die Ewigkeit in Einem, wie es bei Platon heißt. Die Ewigkeit ist demnach eigentlich Zeitlosigkeit, Zeitlosigkeit im Sinne des nunc stans (ein Begriff des Boethius), ein stehendes Jetzt, ewige Gegenwart.

Die Zeit erscheint als zahlenhafte Ordnung. Wo die Zahl ist, da ist auch Vielheit. Und wirklich hatten wir das ja schon auch Plotin gesehen. Die Seele hat es mit der Zerstreuung der Vielheit zu tun, mit der Andersheit. Das meint dann natürlich, dass diese Form des Seins nicht den Rang der Ewigkeit, des In-Einem-Seins, hat. Es gibt das Werden und Vergehen - und das ist ein mangelhaftes Sein. Trotzdem sorgt aber die Zahl und sorgen die Zahlenverhältnisse dafür, dass die Ordnung, die daher kommt, in sich schön ist. Wir leben in einem Kosmos, in einer schönen Ordnung (Kosmetik hat mit Kosmos zu tun). Deshalb ist eben die Zeit Abbild der Ewigkeit.

Plotin klärt das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit in einer besonderen Enneade, der Enneade III 7, Über Zeit und Ewigkeit. Diese Enneade ist sehr berühmt, sie wurde häufig interpretiert, ganz einfach, weil Plotin hier eine sehr originelle und einflussreiche Theorie vorlegt. Hören wir zunächst die Bestimmung dessen, was Ewigkeit ist:

„Ewigkeit ist ein Denken oder ein Leben, welches immer im Selbigen bleibt und immer das Gesamt gegenwärtig hat, nicht etwa jetzt dies und jetzt jenes, sondern alles zumal, nicht jetzt dieses und jetzt jenes, sondern teillose Vollendung ... so beharrt es in sich im Selbigen und wandelt sich niemals, ist immer in der Gegenwärtigkeit, denn nichts an ihr ist vergangen oder erst zukünftig, sondern es ist das, was es schlechthin ist ... Dasjenige also, welches weder war noch sein wird, sondern lediglich ist, welches dies Sein als ein ständiges enthält, indem es sich weder in das ‚sein wird‘ wandelt noch je gewandelt hat: das ist die Ewigkeit. So ergibt sich also, daß das am Seienden befindliche, im Sein bestehende Leben, welches sich als umfassende Gesamtheit, Erfülltheit und völlige Unausgedehntheit darstellt, das ist, was wir suchen: die Ewigkeit.“

Denken oder Leben - das kann Plotin so einfach sagen, weil wir ja schon bei Aristoteles gesehen haben, dass das Leben, das Prinzip der Seele, sich im höchsten Vermögen, dem Denken vollendet. Leben im vollen Sinne muss demnach immer Denken sein. Das Leben der Ewigkeit, die Ewigkeit des Lebens ist umfassende Gesamtheit, Erfülltheit und völlige Unausgedehntheit, Abstandlosigkeit gleichsam, es ist unwandelbares, allgesamtes und unendliches Leben. Das kann natürlich bei der Zeit nicht sein. Für die Zeit als Bild der Ewigkeit gilt jetzt:

„Das Auseinandertreten des Lebens (διάστασις ζωῆς) war also mit Zeit behaftet, und das immer weitere Vorschreiten des Lebens ist immer neu mit Zeit, das vorübergehende Leben mit vergangener Zeit behaftet. Wenn man also die Zeit bezeichnet als das Leben der in ihrer Bewegung von einer zur andern Lebensform übergehenden Seele, wäre damit nicht etwas Förderliches gesagt?“

Die Seele ist also nicht einfach Leben, sondern Zeitbewegung, Bewegung von einer zur anderen Lebensform. So, auf diese Weise, hat sie es mit dem Vielen und der Vielheit zu tun. Die Seele hat es in ihrem mit der Zeit und der Zeitlichkeit zu tun, das ist ein Gedanke, der vielleicht bis Heideggers „Sein und Zeit“, wo das endliche Dasein in seinem Verhältnis zum Sein betrachtet wird, reicht. Freilich ist die sogenannte Unsterblichkeit der Seele eine andere Frage.

Ich habe bereits zitiert, wie sich die Seele von der Totalität der Hypostase über ihr, vom Geist losreißt. Die Losreißung vom Geist geschieht durch das Üble, das Wagnis, die erste Andersheit, den Willen, sich selbst zu gehören. Das sagt Plotin nicht einfach so, sondern er meint es ernst. Die Seele will sich selbst gehören, d.h. sie spaltet sich von der Einheit des Geistes ab, um sie selbst zu sein, um ein Selbst, ein Ich zu werden. Damit kommt ein anderes Element der Seelenlehre in den Blick, die Frage nach dem principium individuationis.

Die Seele hat die Tendenz, sich von der großen Fülle des Geistes abzuspalten, um überhaupt ein Einzelnes zu werden. Dieses Einzelwerden bezahlt sie mit dem Verlust der Geist-Ganzheit. Deshalb handelt es sich um einen Abstieg, wenn die Seele sich selber erfasst. Doch dieser Abstieg ist gleichsam gewollt. Die Seele will ja eben sich selber gehören. Sie wagt (τόλμα) dieses Einzelsein, die Individualität. Und wirklich, ist es nicht ein echtes Wagnis, einzeln zu sein? Viele scheitern daran.

Doch indem sich die Seele von diesem ihrem Ursprung und Anfang losreißt, stürzt sie in die Zeit. Nun in der Zeit kann die Seele als Einzelnes nur so existieren, indem sie im Selbstbewusstsein sich selber erblickt oder erblicken will. Denn das, was sie da erblicken will, ist sie selbst in ihrer Ganzheit. Diese aber entfaltet sich im Auseinander der Ideen, d.h. verschiedener diskursiver Gedankenschritte. Das Ziel der Ganzheit aber hat die Seele oder kennt die Seele von ihrem Anfang her. D.h. der Abstieg der Seele führt sogleich dazu, dass sie wieder zurückkehren möchte zu ihrem Beginn. Diese Bewegung nun des Anfangs

und der Rückkehr, das ist die eigentümlich Zeitlichkeit der Seele: „Denn wir behaupten, daß die Zeit ihre Existenz nur aufgrund der Tätigkeit der Seele und aus dieser hat.“ Die höchste Weise dieser Tätigkeit ist aber natürlich das Denken.

Die Seele stürzt in die Zeit, hatte ich gesagt. Das ist freilich die Frage. Betrachten wir die Zeitlichkeit dieser Tätigkeit etwas genauer, was macht die Seele in ihrem Verhältnis zur Zeit? Es gibt hier ein Auseinander oder - wenn wir an Platon erinnern - ein zahlhaftes Auseinander, ein Nacheinander, eine Kontinuität, eine Folge von Jetztten, wie man nach Aristoteles vielleicht sagen könnte. Nun ist der Seele, ist uns, immer etwas gegenwärtig. Unser Verhältnis zur Zeit wird vielleicht von der Gegenwärtigkeit dominiert. Wie dem auch sei: wir haben aber nicht nur ein Verhältnis zu den Dingen, die gegenwärtig sind, sondern auch zu solchen, die schon vergangen sind. Das kann die Seele durch die Erinnerung. Damit ist aber auch schon gesagt, dass das Auseinander der Zeit eine Einheit oder Ganzheit bildet. Wie stellt sich diese Ganzheit dar? Es gibt gleichsam eine Verdoppelung der Gegenwart. Die Seele vergegenwärtigt die Gesamtheit von Gegenwart und Vergangenheit oder Gewesenheit. Auch das Vergangene ist auf eine gewisse Weise gegenwärtig. Insofern ist es also erlaubt zu sagen, es gibt für die Seele einen Vorrang der Gegenwart - ja einen Vorrang der Vergegenwärtigung insofern, als ja auch das Gegenwärtige sogleich schon vergangen ist - in ihrem Verhältnis zur Zeit.

Vorrang der Vergegenwärtigung. Plotin fasst das etwas anders. Er sagt dazu, dass es die Erinnerung ($\mu\nu\eta\mu\eta$) sei, die das Ganze der Zeit zusammenfügt. Nun dürfen wir aber freilich die Erinnerung nicht so verstehen, dass sie selber sich nur mit dem Vergangenen beschäftigt. Erinnerung ist Vergegenwärtigung, sie ist im Grunde die Gegenwarts-Tätigkeit in Bezug auf die Zeit. Wir erinnern, um das Vergangene gegenwärtig werden zu lassen. Nun ist aber die Frage: wo bleibt die Zukunft? Hat Plotin auch etwas über die Zukunft gesagt?

Die Seele befindet sich in der Zeit und hat damit die Ganzheit ihres Zustandes in der vorhergehenden Hypostase des Geistes verloren. Dort war alles ungeteilte Einheit, hier entfaltet sich das als Nachbild einer Einheit in eine Kontinuität. Die Seele vollzieht dabei ein ständiges schrittweises Fortgehen ins Unendliche und dabei erreicht sie anstelle der gegenwärtigen Ganzheit dasjenige, wie es heißt, was nur stückhaft und immer nur künftig Ganzheit sein wird, so in der Enneade über Ewigkeit und Zeit. Es gibt also doch auch ein Bewusstsein darüber, dass die Seele es nicht nur mit der Vergegenwärtigung des Vergangenen zu tun hat, sie befindet sich auch in einem Verhältnis zur Zukunft.

Die Formulierung „stückhaft und immer nur künftig Ganzheit“ ist freilich interessant und wichtig. Die Seele ist offen auf die Zukunft gerichtet. Doch diese Zukunft ist selber nicht einfach unendlich offen. Es gibt vielmehr eine qualitative Ganzheit, eine Unendlichkeit als Ganzheit, das die aus dem Ganzen herausgefallene Seele zu erreichen oder nachzuahmen versucht:

„So nämlich kann das zeitliche Leben das vollendet Ganze und in sich Gesammelte und vollendet Unendliche nachahmen, wenn es, indem es immerfort Neues hinzuerwirbt, im Sein sein will; denn nur so kann es das Sein der Ewigkeit nachahmen.“

Die Seele ahmt das Sein der Ewigkeit nach, indem sie das Ganze, Ganzheit will. Daher ist sie sich immer voraus, immer in das Künftige voraus. Sie ist sozusagen getrieben, diese Ganzheit, die sie verloren hat, wiederzufinden. Es ist eine wichtige Einsicht, unser Getriebensein, unsere Vor-läufigkeit so zu erläutern. Freilich ist die Frage, ob diese Nachahmung des Ewigen jemals erfolgreich sein wird, d.h. ob wir die verlorene Ganzheit je wiedererringen. Für Plotin ist das natürlich möglich. Die Seele als das Lebensprinzip kann selber nicht sterben. Sie löst sich vom Körper wieder ab. Für uns, die wir diese Seinsgewissheit verloren haben, ist das nicht mehr so klar. Das betrifft natürlich - philosophisch betrachtet - die Voraussetzung eines Ganzheitsverlusts, der wieder ausgeglichen werden kann. Geht es in der zeitlichen Entfaltung des Lebens wirklich um so etwas wie Ganzheit? Diese Frage stellt auf seine Weise auch Heidegger, wenn er bei der Erläuterung des „Seins zum Tode“ auch darauf hinweist, dass das Dasein, das diesen Tod sterben muss, in seinem Ende auf eine Ganzheit zugeht. Doch welche Ganzheit können wir erlangen, wenn wir sterben? Formal könnte man sagen, ist das Dasein „ganz“, wenn es an seinem Ende angekommen ist. Doch der Begriff der Ganzheit hat nicht nur eine formale Bedeutung. Das nur nebenbei gesagt.

Ich sprach von einem Vorrang der Vergegenwärtigung in der Erinnerung, also von einem Vorrang der Gegenwart. Das wäre ganz im Sinne eines unausgesprochenen metaphysischen Hauptgedankens, wonach das Sein eigentlich ständige Anwesenheit ist. Bedenken Sie, gerade für das Sein des Bewusstseins gilt das: denn was ist das Bewusstsein, das nicht gegenwärtig wäre. Doch wenn die Seele nach Plotin vor allem die ist, die ihrer Ganzheit entgegenstrebt, dann könnte man meinen, dass es einen Vorrang der Zukunft gibt. Mir scheint das aber nicht ganz unproblematisch zu sein. Zwar schreibt Plotin, dass die Zeitlichkeit der Seele in diesem Übergehen von einer Lebensphase in die andere besteht, doch was bedeutet es in diesem Zusammenhang, dass die Ganzheit, die die Seele erstrebt, ja eine ist, die schon in der Vergangenheit der Seele liegt? Ich lasse das offen.

Die Seele stürzt also nicht in die Zeit, vielmehr ist die Seele Quelle der Zeit. Zeit ist ein seelisches Phänomen. Das bedeutet aber nicht einfach, dass die Zeit sozusagen nur in der Seele ist. Die Zeit ist auch in der Welt. Das wiederum liegt an dem, was ich vorhin bereits zitierte:

„So bedenke denn also erstlich jede Seele dies, daß sie selbst es ist, die alle Lebewesen geschaffen hat und ihnen das Leben einhauchte, welche die Erde nährt und welche das Meer, die in der Luft sind und die göttlichen Gestirne am Himmel; daß sie die Sonne und sie unsern gewaltigen Kosmos, sie ihn formte, sie ihn in bestimmter Ordnung kreisen läßt;

und daß sie das alles tut als eine Wesenheit, die verschieden ist von den Dingen, die sie formt, die sie bewegt und lebendig macht.“

Die Seele schafft die Welt und alles was darin lebt, und zwar kommt dieses Schaffen jeder einzelnen Seele zu. Dahinter steckt allerdings ein besonderer Platonischer Gedanke, den auch Plotin aufnimmt. Wie jeder einzelne Organismus, wie jedes Lebewesen deshalb eine Seele haben muss, weil eben die Seele das Leben selbst ist, so hat auch die Welt selbst, der Kosmos, eine Seele. Das ist die Lehre von der „Weltseele“. Platon spricht von ihr im Phaidros, im Timaios und in den Nomoi, diesem späten Riesendialog. Noch bei Schelling, im Jahre 1798, taucht sie einmal auf in einem Text „Von der Weltseele“.

Die Welt hat eine Seele, weil genauso wie im Menschen und seinem Organismus, in dieser Menschenseele, in welcher das Denken das höchste Vermögen ist, die Welt auch eine vernünftige und schöne Organisation aufweist. Das zeigt sich vor allem in den Sternen, deren Bewegungen sich berechnen lassen und die im höchsten Sinne regelmäßig sind. Durch die Weltseele ist das Ganze, der Kosmos, ein Lebewesen, in dem jedoch alle Einzelwesen nicht die Funktion haben, die die Glieder eines Organismus bestimmen (da hat ja alles eine genaue und spezifische Funktion), sondern in der Weltseele haben die Einzelseelen durchaus Selbständigkeit. Selbständigkeit heißt nun natürlich nicht, dass sie unabhängig von der Weltseele sein können, das nicht. Doch die Vielheit, mit der es die Einzelseele in der Welt zu tun hat, bildet kein Chaos. Dafür sorgt die Weltseele.

Zur Weltschöpfung sind aber noch zwei Dinge zu sagen, die ich in der nächsten Woche wieder aufnehmen werde. Das Schaffen der Welt kann nicht so verstanden werden, als gäbe es einen einmaligen Schöpfungsakt. Vielmehr geht es darum, dass die vernünftige Seele die Vernünftigkeit des Kosmos, der Welt, ständig begründet und als begründete auch erhält. Zudem gehört zum Schaffen bzw. zum Kosmos auch die Materie. Das werden wir dann in der nächsten Woche ansprechen.

9. Vorlesung

Die Seele ist ἀρχὴ τῶν ζώων, Ursprung, Prinzip der Lebewesen, sagt Aristoteles. Sie ist Prinzip der Bewegung, der Selbstbewegung, denn Leben ist Selbstbewegung. Ein weiterer Gedanke ist der, dass die Seele in sich differenziert ist. Dieser Gedanke ist bei Platon aufgekomen. In der Politeia schon spricht Platon von einer dreifachen Teilung der Seele: dem begehrenden (schlechten) Seelenteil, dem mutartigen Seelenteil und dem vernünftigen Seelenteil. Dann hat Aristoteles diese Theorie noch versucht, auszubauen (in De anima), indem er fünf verschiedene Seelenteile unterschied. Plotin knüpft an beiden an. Auch für ihn ist die Einzelseele (auch) geteilt, doch er nimmt diese Teilung nicht so schematisch vor, scheint mir, wie Platon und Aristoteles. Wir werden sehen.

Die Seele ist nicht nur die individuierte Einzelseele, sondern es gibt auch so etwas wie eine „Weltseele“, etwas, das Schelling in seiner Schrift „Von der Weltseele“ (1798) einen „allgemeinen Organismus“ nennt, was, wie er sagt, „die älteste Philosophie als die *gemeinschaftliche Seele der Natur* ahndend begrüßte“. Nicht nur dem Menschen eignet eine Seele, sondern der Natur schlechthin. Damit müssen wir nun über „Welt“ und „Natur“ bei Plotin sprechen, bzw. zunächst einmal über die Welt- oder Naturentstehung.

Plotin orientiert sich auch hier zunächst am „göttlichen Platon“. Der hatte in dem Dialog „Timaios“ einen Mythos erzählt, wonach ein Gott, der zugleich Handwerker ist, ein δημιουργός, den Kosmos, d.h. die Welt, schafft. Da Gutes nur Gutes schaffen kann (wir erinnern uns daran, dass das auch bei Plotin ein Argument ist), kann der Kosmos nicht nur gut sein, sondern sozusagen der beste, bestmögliche. Das heißt aber, dass der Kosmos νοῦς haben muss, was wir hier besser übersetzen mit: Vernunft. Vernunft aber kann sich bei keinem Ding einfinden, das keine Seele habe. Aufgrund dieser Überlegung fügte er also Vernunft der Seele ein, Seele in Körper und baute so das Ganze zusammen, auf daß er somit das von Natur bestgelungene und edelste Werk verfertigt (30b) hatte. So müsse man sagen: Dieser geordnete Kosmos ist als ein beseeltes und in Wahrheit vernunftbegabtes Wesen aufgrund der Vorsorge des Gottes entstanden.

Auf diesen Mythos folgten viele Diskussionen. Wie hat man diese Rede von der handwerklichen Schöpfung zu verstehen? Gibt es da einen wirklichen Demiurgen, der, auf die Ideen hinblickend, eine schon vorhandene ungeformte Materie (nach Aristoteles πρώτη ὕλη) in einem Akt am Beginn des Kosmos stiftete (es gibt keine creatio ex nihilo bei den Griechen - die Materie wird vorausgesetzt)? Oder hat er gar noch die Ideen selbst geschaffen (in der Politeia sagt Sokrates, der Gott habe die Ideen geschaffen, ein problematischer Gedanke)? Und wie steht es um die Materie, ist sie ein eigenständiges Seiendes irgendwie, vielleicht sogar ein eigenständiges Prinzip?

Plotin beantwortet die erste Frage so, wie die meisten Platoniker. Die Schaffung des Kosmos ist kein einmaliger Akt. Vielmehr muss man verstehen, dass die Begründung des Werdens durch das ewige Sein, d.h. durch die prinzipielle Bedeutung der Ideen, in sich so

etwas wie eine ewige Schöpfung ist. Der Demiurg ist nur eine mythische Figur, die diesen ewigen Schöpfungsakt darstellt. Das bedeutet, dass er mit dem Ideenkosmos eigentlich identisch ist. Die Materie ist für Plotin natürlich kein eigenständiges Prinzip, sondern wird von der Seele hervorgebracht.

Es gibt also eine allgemeine Seele des Kosmos und die Einzelseelen. Dabei ist nun natürlich zu fragen, wie dieses Verhältnis genauer aussieht. Es wurde schon gesagt, dass nicht nur die Seele des Kosmos kosmisch ist, d.h. den Kosmos schafft, sondern dass das jede Seele tut. Das hieße aber, dass der Kosmos auch durch unsere Einzelseelen mitgeschaffen wird. Was heißt das?

Es gibt für Plotin, wie überall, so auch hier, eine übergeordnete Einheit von Weltseele und Einzelseele, die man eben schlicht als „Seele“ bezeichnen kann. Weltseele und Einzelseele sind Konkretionen eben dieser Seele. Dabei wird eben das Individuelle an der Einzelseele in und von der Weltseele nicht „aufgehoben“. Weltseele und Einzelseele existieren sozusagen gleichzeitig. Dabei wird die Individualität, wie gesagt, nicht durch die Materie hervorgebracht (ein Gedanke, der im Mittelalter zu finden ist: die Materie - der Körper - als Individuation der Seele), sondern die Seele selber ist individuell bzw. verschieden, was sich dann in den verschiedenen Lebensläufen der einzelnen Menschen auch zum Ausdruck bringt.

Wir hatten schon von Platon gehört, dass die Seele vernünftig sein muss, d.h. dass alle Seelen in einem Allgemeinen, in der Seele des Kosmos, zusammenkommen. Indem sie also gleichsam identisch und doch verschieden sind von diesem Kosmos, haben sie an der welterschaffenden Kraft des Kosmos teil. Daher auch ist der Kosmos ein einheitlicher, eine Einheit, in der sich alle Menschen oder Lebewesen einfinden und in der sie sich begegnen können. Der allgemeine Kosmos ist eine Einheit für Alle, weil die Strukturprinzipien in der Seele, also z.B. die Vernunft, die selben sind. Der Kosmos ist demnach für Plotin niemals etwas wie eine von uns unabhängige Welt an sich, sondern sie ist für jeden zugleich die eine und doch die verschiedene.

Wenn ich einmal kurz etwas außerhalb unseres Themas im engeren Sinne sagen dürfte, so ist das der eigentliche Gedanke des Kosmopolitismus. Der Begriff, die Idee, stammt von Diogenes von Sinope, einem sogenannten Kyniker, der zwischen 410 und 323 vor Christus, also ein halbes Jahrhundert früher als Plotin, lebte. Es wird berichtet (man hat keine originalen Texte), dass er in einer Schrift, die wohl Politeia geheißen haben soll, forderte, alle bestehenden Staaten abzuschaffen und anzuerkennen, dass die einzig wahre Ordnung der Kosmos sei. Der Mensch gehört deshalb nicht zu einem Volk oder einem Staat, sondern er lebt im Kosmos, er ist Kosmopolit. Diesen Gedanken haben dann die Stoiker um 300 vor Christus übernommen und ethisch ausgebaut. Man muss dann doch manchmal den Kopf schütteln, welche schädlichen Wirkungen den Religionen eignet, wobei man in dieser Hinsicht, das meine ich doch sagen zu dürfen, die Religionen unterschiedlich betrachten kann. Es hilft nichts: die Religionen müssen sich am Maßstab

dieser universalen vernünftigen Einrichtung des Kosmos messen lassen. Eine Konsequenz dieser Vernunft ist eine universale Gleichheit der Menschen. Da spielt es keine Rolle, welchen Namen der jeweilige Gott hat.

Die Frage ist nun, wie wir die Entstehung der Natur im Einzelnen zu verstehen haben, wenn Plotin den Mythos, es gebe da einen Demiurg, der technisch schafft, verabschiedet. Ich hatte ja schon gesagt, dass Plotin den Demiurg im Grunde mit den Ideen identifiziert und dass er die Vorstellung eines einmaligen Schöpfungsakts ohnehin zurückweist. Bei der Beantwortung dieser Frage müssen wir uns mit dem beschäftigen, was die griechischen Philosophen φύσις nennen, Natur.

Was Natur ist, hat nicht nur die Philosophen interessiert, es gibt auch einen poetischen, dichterischen Bezug zur Natur z.B. bei Pindar oder auch in den griechischen Tragödien. Doch damit beschäftigen wir uns hier nicht. Hier geht es um die Philosophie, die eigentlich ein Feind der Dichtung ist.

Bei Aristoteles ist die φύσις eine Art Anfang und Ursache von Bewegung und Ruhe am Vorhandenen, wobei sie dem nicht nebenbei, sondern an und für sich zukommt. Natur ist Selbstbewegung: nehmen wir ein Beispiel: die Ursache des Hauses ist nach Aristoteles die Tätigkeit des Architekten, die Architektur eben. Dem Haus kommt es nicht selbst zu, gebaut zu werden bzw. sich selbst zu bauen. Das ist bei einem Baum anders. Der Baum wächst aus sich selbst, er hat den Anfang seiner Bewegung in sich. Das eben ist die Natur. (Leben!)

Sehen wir zu, wie Plotin die Natur versteht, was bei ihm Bemerkenswertes darüber gesagt wird. Da gibt es eine Enneade (III 8) mit dem seltsamen Titel: Über die Natur, die Betrachtung und das Eine. Betrachtung heißt auf griechisch θεωρία. Was hat also die Natur mit der Betrachtung und dem Einen zu tun? (Alles hat etwas mit dem Einen zu tun bei Plotin, also schauen wir vor allem einmal, was die Natur mit der Theorie zu tun hat.)

Die Enneade beginnt:

„Wenn wir nur spielend fürs erste, ehe wir uns an den Ernst machen, behaupteten: nach der Betrachtung verlangen alle Dinge, auf dieses Ziel richten sie sich, nicht nur die vernünftigen, auch die vernunftlosen Lebewesen und die Naturkraft, die in den Pflanzen ist, und die Erde, die die Pflanzen hervorbringt; und alle Dinge erlangen die Betrachtung in dem Grade, in dem es ihnen in ihrem naturgemäßen Zustand möglich ist, nur daß jede Art in verschiedener Weise die Betrachtung ausübt und erlangt, die einen üben sie wirklich aus, die andern erfassen nur eine Nachahmung, ein Abbild davon - ertrüge man wohl das Unerwartete unseres Vorgehens?“

Plotin stellt demnach selbst die Frage: wie kann man das überhaupt verstehen, dass die Natur gleichsam in der Betrachtung, in der Theorie, besteht? Ist das nicht paradox, das ist

das Wort, das im Griechischen dort steht. Paradox heißt wörtlich übersetzt „Neben- oder Außermeinung“, was soviel heißen soll wie: eine manchmal scheinbar, manchmal wirklich unmögliche Meinung, eine Meinung, die scheinbar oder wirklich widersprüchlich ist. Beispiel: „Ich bekenne, dass ich gerade lüge.“ Also ist es nicht paradox zu sagen, dass die Natur, dass offenbar gerade nichts mit Theorie zu tun hat, Theorie ist?

Plotin sagt also, man müsse nun erklären, inwiefern die Produktionen und Produkte der Erde auf die Wirkung der Betrachtung zurückgehen können, inwiefern die Natur, die man, wie ich andeutete, für vorstellungs- und vernunftlos hält, Betrachtung in sich haben könne. Plotin räumt sogleich ein, dass man nicht über Natur sprechen könne, ohne über die Materie zu sprechen. Denn die Natur hat Materie nötig, um an und mit ihr Gestalten und Formen zu schaffen. Ich hatte auch das schon in der letzten Sitzung angedeutet. Es gibt einen ersten Stoff (unterschieden von dem jeweiligen Stoff der Gegenstände) und es gibt die Form, die Formen, die den Stoff im jeweiligen Ding formen - wobei der Stoff, der in einem Ding auftaucht, ja selber schon geformt ist, also nicht der erste Stoff sein kann. (Der Gedanke der πρώτη ὕλη sehr eigenartig).

Die gesamte idealistische Philosophie - bis heute - favorisiert nun die Form vor dem Stoff. (Das ist nicht unproblematisch, denn ist nicht vielleicht die Bedeutung der πρώτη ὕλη im Geld zu erkennen? Ja, ich würde wirklich fragen: ist Geld nicht die πρώτη ὕλη? Und was heißt es dann, dass die Form wichtiger ist als der Stoff?) Das tut auch Plotin. Und so sagt er: „Schaffen/Produzieren/Hervorbringen ποιεῖν ist eine gewisse Form schaffen ποιεῖν, und d.h. alles erfüllen mit Theorie.“ Die Beispiele, die Plotin liefert, sind interessant. Er sagt, dass auch die Fehlleistungen beim Entstehen von Dingen oder beim Handeln, Abirrungen der Betrachtenden vom Gegenstand ihrer Betrachtung sind: der schlechte Künstler ist der, der hässliche Formen schafft. So sei auch der Eros, also der Trieb zur Liebe, ein Schauen und Hindrängen zur Gestalt, er meint womöglich nicht nur, dass wir zum Schönen streben, wenn wir lieben, sondern auch, dass das Lieben als poetischer Vorgang auch eine Tendenz zur Form hat, denn das Kind ist ja immerhin ein geformter Stoff.

In der Natur, so wir sie als eine Art von selbsttätiger ποίησις verstehen, ist demnach ein universales Streben nach Form und zwar in zweifacher Hinsicht: die Natur ist Betrachtetes, der Gehalt der Anschauung, insofern sie als Form erscheint, aber sie ist auch selber Betrachten, erzeugende Betrachtung als Hervorbringen von Formen. Es ist interessant, dass Plotin die Theorie so versteht. Theorie ist bei Aristoteles eher ein rezeptives Hinnehmen, ein passives Schauen. Bei Plotin ist sie selber ποίησις, Produktion von Formen. Und zwar deshalb, weil sie eine Kraft in sich hat, die Produkte, die sie gleichsam aus sich herausieht, zu formen. In diesem Sinne hat die Theorie einen Logos in sich.

Und hier ist der Vergleich der Theorie mit der erotischen Liebe interessant. Denn von der Stoa übernimmt Plotin die Lehre von den λόγοι σπερματικοί, kleine Logoseinheiten, die

wie ein Same wirken. Diese Formkräfte durchdringen nach Plotin die ganze Natur, sie ist es, die diese Formkräfte in alles hineinbringt. Für Plotin sind diese Formkräfte aber immateriell wie die Vernunft selbst. D.h. dass das Strukturprinzip der Natur in sich selbst vernünftig ist, wie die Theorie (die allerdings interessanterweise in sich ποιήσις ist).

Also - wir verstehen das so, die Natur ist Theorie, weil sie rationale Formen enthält, rationale Formkräfte, die die Naturgegenstände als solche erscheinen lassen. Theorie muss - wie gesagt - im objektiven Sinne verstanden werden, also als Betrachtetes, und im subjektiven Sinne als Betrachtendes, wobei diese Unterscheidung in Objekt und Subjekt natürlich von Plotin nicht gekannt wurde. Nun ist aber die Frage, inwiefern ist die Natur als Theorie Betrachtendes? Heißt Betrachtend sein denn nicht immer, selbstbewusst-reflexiv betrachten? Muss ich nicht wissen, dass ich betrachte, wenn ich betrachte? Und wie könnte dann so etwas für die Natur gelten?

Wir hatten über das reflektierende, diskursive Bewusstsein bei Plotin schon gesprochen. Für ihn gilt, dass diese Form des Bewusstseins schon unter dem Geist steht, der sich in einer einheitlichen und unmittelbaren Synthesis selbst hat - er muss nicht streben oder suchen wie die Seele strebt und sucht. Ich hatte das in der letzten Woche auch anhand der Zeitlichkeit der Seele thematisiert. Der Geist ist nicht zeitlich, er ruht ewig in sich selbst. Er *hat sich* selbst von Anfang an. Da gibt es nun zwischen der Natur und dem Geist eine Analogie (nicht den Geist mit der Natur vermischen), denn auch die Natur als Theorie *hat sich* immer schon. Sie strebt und sucht nicht, sie setzt die gehaltenen Formen aus sich heraus.

Das hat zwei Konsequenzen, die wir festhalten müssen: die Natur besteht in einer nicht voll bewussten Selbstbeziehung, sie ist so etwas wie ein nicht voll bewusstes Betrachtetes Betrachtendes; aufgrund dieser Selbstbeziehung ist die Natur eine Form der Seele, und zwar die unterste Stufe der Seele.

Da gibt es wieder interessante Beispiele bei Plotin. Es heißt da: „Und mein Betrachten bringt das Betrachtete hervor, so wie die Mathematiker (die Geometer) zeichnen, indem sie betrachten; und während ich freilich nicht zeichne, sondern nur betrachte, treten die Linien der Körper ins Dasein, gleichsam wie ein Niederschlag (ὥσπερ ἐκπίθουσαι - sehr eigentümlich, wie ein Herausgefallenes, Herausgestürztes - es fällt sozusagen plötzlich aus meinem Denken heraus). Es steht um mich nicht anders als um meine Mutter und meine Erzeuger: auch sie entstammen einer Betrachtung, und so ging auch meine Geburt vonstatten, ohne daß jene irgend handelten, sondern da sie höhere Formkräfte sind und sich selber betrachten, dadurch bin ich erzeugt worden.“ Also in der Geometrie ist das klar. Ich betrachte, indem ich zeichne. Deshalb ist die Tafel im Mathematikunterricht sehr wichtig (heute powerpoint). Um geometrisch zu denken, muss ich zeichnen, und wenn auch nur vor meinem inneren Auge. Bei dem zweiten Beispiel ist das nicht ganz so klar: Die Erzeuger betrachten sich, sie handeln nicht, sondern die Formkräfte setzen sich von

selbst durch und dann gibt es das Herausgestürzte, den kleinen Plotin, diesen geformten Stoff.

Die Natur hat kein Selbstbewusstsein. Trotzdem hat sie eine Art von Bewusstsein: „Nicht in dem Sinne, wie wir Bewusstsein und Verstehen bei den anderen Wesen meinen, sondern wie man das Bewusstsein des im Schlaf Befangenen mit dem des Wachen vergliche: sie kann ruhen, denn sie betrachtet das Schaubild ihrer selbst, welches ihr erstet dadurch, dass sie in sich und bei sich selber verharret, und dadurch, dass sie eben Schaubild ist.“ Die Natur träumt, ein schönes Bild. In der Tat hat Hegel die Natur als „schlafenden Geist“ bezeichnet. Und doch darf man nicht verkennen, dass das für Plotin nicht die eigentliche und wahre Theorie ist, die die Natur vollzieht. Denn gerade an der Stelle, die ich zitierte, fährt er fort: „So ist ihr Betrachten lautlos; aber auch ein wenig getrübt. Denn es gibt ein anderes, das deutlicher zum Schauen ist, ihre Betrachtung aber ist nur das Nachbild einer andern. Deshalb ist denn auch das von ihr Erzeugte durch und durch kraftlos, weil eine kraftlose Betrachtung ein kraftloses Schaubild hervorbringt. Auch die Menschen, wenn sie zur Betrachtung zu kraftlos sind, wenden sich dem Handeln zu, einem Schattenbild des Betrachtens und der Vernunft. [...] Denn welcher Mensch, der das Wahre zu schauen vermag, wendet sich hauptsächlich dem Schattenbild des Wahren zu? Eine Bestätigung dieser Auffassung bieten die Knaben von trägerem Geiste: da sie zum Lernen und Betrachten nicht fähig sind, verfallen sie auf Technik und Arbeit.“ Das ist die echte Ansicht des Philosophen. Die Betrachtung des Geistes oder der Seele des Philosophen geht natürlich über die der Natur hinaus, denn sie produziert eben doch auch Materie, die Plotin für durch und durch kraftlos hält. Das Denken der Philosophie kommt ganz ohne Materie aus. Und wer eben die Wahrheit schaut, d.h. die Ideen, warum will der sich noch mit den Abbildern, der Natur, beschäftigen. Nur die Dummen werden Techniker und Arbeiter - denkt der Philosoph.

Die Natur ist diese vorbewusste Materialisierung von Bildern oder Formen. Woher aber hat sie diese Formen? Gemäß der allgemeinen Regel, die Plotin einmal so formuliert: „Denn alles Erzeugte muß stets von gleicher Art sein wie das Erzeugende, dabei aber schwächer sein, weil es im Hinabschreiten verblasst.“ ist die Natur schwächer als das, woher sie die Formen hat, die sie träumt. Das aber ist die Seele, das diskursive und reflexive Denken, das ja selbst schon ein verblasstes Denken des Geistes ist.

Schauen wir uns das genauer an: die diskursive Seele, also die Seele, die ihre Denkinhalte durchspricht, auseinandersetzt, differenziert, macht das als geistige so, dass sie diese Differenzierungen, die Ideen, nicht zu Bildern veranschaulicht. Wenn ich als Philosoph herausbekommen will, was Gerechtigkeit ist, brauche bzw. sogar darf ich mir nicht irgendwelche Vorstellungen machen, denn diese sind ja eben nicht das, was die Gerechtigkeit selbst ist, sie veranschaulichen immer nur eine bestimmte Eigenschaft (z.B. Robin Hood oder der weise Richter etc.). Die nächste untere Stufe kann und macht das aber. Das ist die φαντασία oder meinetwegen die Einbildungskraft. Die Phantasie produziert Bilder von Dingen, unabhängig von der Wirklichkeit (ich meine nicht, dass die

Bilder nicht auf die Wirklichkeit zurückgehen - also gänzlich Unwirkliches kann sich keine Phantasie vorstellen - was sollte das sein?). Diese von der Phantasie produzierten Bilder materialisiert dann die unterste Seele, die Plotin als die pflanzliche denkt (φυτικόν), zur Welt, zum Kosmos. Und genau das, was so die Seele in ihrer untersten Schicht leistet, das leistet auch die Natur. Sie produziert unbewusst aus sich heraus den Kosmos.

Nun kann dieser Prozess auch umgedreht werden. Die Seele nimmt wahr und erinnert Naturdinge. Diese werden zu reinen Bildern und daher entmaterialisiert. Sie kehren wieder zurück ins Innere der Seele.

Wichtig aber ist hier festzuhalten: Seele und Natur sind im Grunde zwei Produktionsweisen. Die eine produziert in einer Schicht innere, die andere äußere Bilder. Darüber steht die Seele, die noch näher am Geist steht, die Seele, die diskursiv die einzelnen Begriffe durchläuft. Doch eine Seele, die nur das tut, gibt es nicht. Daher muss gesagt werden, dass auch die Seele wie die Natur Bilder produziert. Das muss sie tun, um sich zu sich selbst zu vermitteln, sie tut es, um sich selbst zu sich selber zu verhalten. In diesem Sinne ist die Seele dann auch das Vorbild der Natur.

Anders gesagt: das Denken ist das Vorbild des Lebens. So heißt es einmal: „Denkvollzüge sind nämlich auch alle anderen Formen des Lebens; aber das eine ist ein vegetatives (naturhaftes) Denken, das zweite ein wahrnehmendes, das dritte ein seelisches Denken. Wieso sind sie nun Denken? Weil sie formale Bestimmtheiten λόγοι sind.“ λόγος aber ist (allgemein im Griechischen) nicht nur der Gedanke oder das Ausgesagte, sondern auch das vernünftige Denken und das Sprechen selbst. Worum es also geht, ist klar: was Denken und Leben teilen, das ist ein Selbstverhältnis, mag dieses Selbstverhältnis auch im Bewusstseinsgrad sehr differieren. Wenn Denken wie Leben ist, lässt sich auch sagen: „Alles Leben ist irgendwie Denken, nur das eine Denken ist trüber als das andere, so wie auch das Leben.“

Beseelung, Beseeltsein, heißt Leben, heißt also auch Denken. Das Interessante an Plotin ist nun durchaus, dass er dieses Verhältnis nicht einförmig denkt, sondern in verschiedene Klarheitsstufen auseinanderlegt. Am untersten Ende der Seele (ist die Seele eigentlich ausgedehnt? es ist immer dieselbe Frage, die bis zu Freud reicht, der einfach einmal sagt: „Psyché ist ausgedehnt, weiß nichts davon.“ also der seelische Apparat hat eine Ausdehnung, was aber doch dann heißen muss, dass sie materiell ist - das geht aber nicht, jedenfalls nicht für Plotin, denn die Seele ist unsterblich, sie ist eben nicht materiell) entspringt die Materie. Es gibt also ein intensives Verhältnis zwischen der Seele und der Materie, zwischen der produzierenden Seele und der produzierenden Natur. Das ist durchaus modern in vielen Hinsichten. Sind wir in der Psychoanalyse oder der Psychologie nicht der Ansicht, dass uns das Unbewusste irgendwie mit der Natur verbindet? Aber man braucht solche Modernisierungen nicht. Ganz offensichtlich war es den nichtchristlichen Antiken überhaupt klarer, dass der Mensch nah an der Natur lebt.

In der sehr kurzen Enneade IV I mit dem Titel Über das Wesen der Seele heißt es direkt am Beginn:

„Im geistigen Kosmos befindet sich das wahre Sein; der Geist ist in ihm das Beste, aber die *Seelen* sind auch dort; denn von dorthier kommend sind sie ja. Jener geistige Kosmos nun birgt in sich die Seelen ohne Körper, dieser irdische aber die Seelen, die in die Körper eingetreten und durch die Körper geteilt sind; dort oben aber ist der ganze Geist beisammen, ungeschieden und ungeteilt, beisammen sind auch die Seelen in diesem einheitlichen Kosmos, nicht in räumlicher Trennung.“

Es ist immer dasselbe. Am Ende der Überlegungen über Plotins Philosophie stellt sich die Fragen was die Ideen, die natürlich eben weil sie im Grunde zum geistigen Kosmos gehören und deshalb unsterblich sind, warum diese Seelen sich überhaupt an diesen untersten Rand der drei Hypostasen begeben haben, um dort dann die Materie zu produzieren. Denn dieser Abstieg ist nun in der Tat ein Abfall ins Negative. Woher also das Negative in dieser Ordnung, in der eigentlich alles gut ist?

Genau das aber ist die Frage, die die Metaphysik sich stellen muss und stellt. Der Ursprung des Ganzen ist gut, ist das Gute, warum also gibt es Negation und Negatives? Auf griechisch lautet die Frage: πόθεν τὰ κακά; Anders gefragt: woher stammt das Böse? Diese Frage setzt natürlich eine andere voraus, nämlich: was ist denn überhaupt das Böse? Es gibt nun in der Tat eine Enneade, die Enneade I 8, die genau diesen Fragen gewidmet ist.

Diese Frage ist nicht nur für Plotin, aber für ihn besonders, mit der Materie verbunden. Die Materie bildet sozusagen zu den Zugang zum Negativen in der Welt. Das ist natürlich ein Gedanke, den wir heute kaum fassen können. Er steht in einem Kontext, der auf Platon zurückgeht. Es ist eigentümlich, gerade weil die Materie so im Verdacht steht, das Schlechte im Kosmos darzustellen, hat sich Plotin besonders viele Gedanken über sie gemacht. Ja, es gibt sogar bei ihm einen Unterschied zwischen einer ersten und einer zweiten Materie. Aber das werden wir dann in der nächsten und letzten Stunde kennenlernen.

9. Vorlesung

Das Denken des Plotin bewegt sich in den drei Hypostasen des Einen, des Geistes und der Seele. Das Eine ist der Ursprung von Allem. Aus ihm fließen die anderen drei Stufen des Seins aus. Mit der sogenannten Emanation, also der Entstehung des Ganzen aus dem Einen, geschieht ein Abstieg: „Denn alles Erzeugte muß stets von gleicher Art sein wie das Erzeugende, dabei aber schwächer sein, weil es im Hinabschreiten verblasst.“ Das bedeutet, dass der Geist „schwächer“ ist als das Eine, die Seele „schwächer“ als der Geist. Dennoch gibt es zwischen den drei Hypostasen eine gewisse Einheit insofern, als sie das Sein bilden. Das Eine, der Geist und die Seele *sind*.

Beginnen wir nun so: die drei Hypostasen sind Ausfluss des Einen bzw. des Guten. Ich habe schon darauf hingewiesen, dass es für Plotin eine Identität zwischen dem Einen und dem Guten gibt, wobei genauer betrachtet, das Eine noch über das Gute hinausgeht. Das Eine, der Geist und die Seele sind grundsätzlich gut. Nun gibt es aber doch auch Böses oder Schlechtes. Es gibt doch böse Handlungen und schlechte Zustände des Seienden, d.h. es gibt z.B. Mord und es gibt Krankheit. Die Philosophie seit Augustinus, der von Plotin lernt, spricht von einem malum morale (einem moralisch Bösen) und einem malum physicum (einem natürlichen Bösen). Wie aber kann es - wenn doch die drei Hypostasen prinzipiell gut sind, so etwas wie das Böse überhaupt geben?

Genau das ist die Frage in der Enneade I 8. Direkt am Beginn heißt es: „Wer die Frage prüfen will, woher das Böse gekommen ist, sei es in die Wirklichkeit überhaupt, sei es nur in eine Gattung der Wirklichkeit, der würde dieser Prüfung als passenden Ausgangspunkt die Frage zugrunde legen müssen, was denn das Böse, die Wesenheit φύσις des Bösen überhaupt ist; denn hiermit würde zugleich sich die Erkenntnis ergeben, woher es gekommen, wo es seinen Sitz hat, wem es anhaftet, und es käme zur Entscheidung, ob es überhaupt in der Wirklichkeit vorhanden ist.“ Gibt es das Böse überhaupt und wenn ja wie? Kommt es überall vor oder vielleicht nur in irgendwelchen Handlungen? Wer so fragt, fragt nach dem Wesen des Bösen, das, was das Böse zum Bösen macht.

Dabei macht sich Plotin dann sogleich einen Einwand. Nur Gleiches könne Gleiches erkennen? Was meint das? Das ist eine alte Erkenntnis. So kann nur z.B. etwas, das einen Verstand hat, verstandesmäßiges Seiendes verstehen. Nur wer Geist hat, kann Geist begreifen. Nur wer Seele hat, kann Seele verstehen. Der Mensch ist ein Geist/Seele-Wesen, Geist und Seele sind ja die zweite und die dritte Hypostase. Was aber Geist und Seele verstehen kann, das ist immer εἶδος, Gestalt. Und dann heißt es: „Das Böse / Schlechte / Üble aber kann sich einer unmöglich als Gestalt vorstellen, da es gerade in der Abwesenheit jegliches Guten in Erscheinung tritt.“ Es gibt eine ἀπουσία παντὸς ἀγαθοῦ, eine Abwesenheit alles Guten im Bösen. Gewiss, denn sonst ließe sich natürlich nicht vom Bösen oder Üblen sprechen, wenn darin noch etwas Gutes anwesend wäre.

Insofern das Eine, der Geist und die Seele Hypostasen des Guten sind, gibt es in ihnen Gestalten, ja, es geht darum im Denken, die εἶδη, die Ideen vielleicht, zu „sehen“. Das ist das Denken des Geistes. Das Böse aber ist gestaltlos, besteht gerade darin dass es eine στέρησις der Gestalt gibt. Was damit gemeint ist, sagt Plotin hier noch nicht. Immerhin ließe sich darüber nachdenken, was wir denn das Böse nennen, wenn wir ihm eine intelligible Gestalt zuweisen? Wir könnten natürlich auch fragen: ist denn das Gute nicht auch Beraubung von Gestalt? Nein, das ist für Plotin keine mögliche Frage, denn das Gute ist der neidlose Ursprung der Gestalt, weshalb auch die Gestalten prinzipiell gut sind. Dass das Böse aber kein Ursprung sein kann, ist klar, denn überhaupt das Geben des Ursprungs ist ja etwas Gutes - ich habe darauf hingewiesen, dass wir für gewöhnlich davon ausgehen, dass es immer besser ist, es gibt etwas, als dass es nichts gibt. Und - übrigens - wir glauben auch, dass es immer besser ist, wenn es mehr von dem, was es gibt, gibt.

Also - es ist klar, warum Plotin das Böse die Abwesenheit des Guten oder die Beraubung von Gestalt nennt. Doch damit ist noch nicht das Problem gelöst, wie man nun diese Abwesenheit des Guten oder die Beraubung von Gestalt erkennen soll. Eine Abwesenheit ist ja als solche nicht zu erkennen. Plotins Lösung des Problems geht so: wenn ich schon das Böse / Üble nicht als solches erkennen kann, dann vielleicht von seinem Gegensatz (ἐναντίον) her, d.h. vom Guten her. Es geht daher zunächst darum, das Wesen des Guten φύσις zu bestimmen. Da schreibt nun der Philosoph: „Es ist dasjenige, an das alles geknüpft ist und wonach ‚alles Seiende trachtet‘, da es in ihm seinen Urgrund ἀρχή hat und seiner bedürftig ist; selbst aber ist es unbedürftig, sich selbst genug, keines Dinges ermangelnd, Maß und Grenze aller Dinge, und gibt aus sich dar Geist und Substanz und Seele und Leben und Betätigung auf den Geist hin. Bis zu Ihm hinaus ist alles schön: Er selbst ist über dem Schönen und jenseits dieser Herrlichkeiten, er ist König im geistigen Reich, wobei Geist dort droben nicht dem entspricht, was man nach dem bei uns so genannten Geist annehmen mag.“ Wir kennen das nun inzwischen oder sollten es kennen. Das Eine und Gute ist das, wovon alles ausgeht und wohin alles zurückstrebt. Dieses Zurückstreben - wie z.B. bei der Seele - ist nun Ausdruck einer Bedürftigkeit, die das Gute selbst natürlich nicht haben kann, denn es strebt nicht, es ruht still in sich in Ewigkeit. Ja, es ist sogar nicht nur so, dass das Eine und Gute nicht nur nicht strebt, sondern dass es „über“ ὑπέρ allem ist, also außerhalb Allem in vollkommener Transzendenz.

Der Geist - d.h. das unmittelbare Sichselbstdenken, unterschieden vom schließenden Denken - und die Seele, die, wie es heißt, „um den Geist ihren Reigen tanzt“, können also nicht und niemals irgendwie mit dem Bösen in Zusammenhang gebracht werden. Dennoch - wenn wir nun die Merkmale des Guten kurz und bündig festgestellt haben: Unbedürftig, sich selbst genug, keines Dinges ermangelnd, Maß und Grenze aller Dinge - dann kann nun ex negativo das Böse zur Sprache kommen.

Zunächst ist dabei dann festzuhalten, dass wir bei dem Guten und den drei Hypostasen vom Seienden (τὰ ὄντα) und vom Jenseits des Seienden (ἐπέκεινα τῶν ὄντων)

gesprochen haben. Das bedeutet dann aber, dass das Böse/Üble etc. nicht zum Seienden und nicht zum Jenseits des Seienden gehören kann. Das meint dann aber, dass es „unter die nichtseienden Dinge gehört und gewissermaßen eine Gestalt des Nichtseienden ist und einem der Dinge anhaftet, die mit dem Nichtseienden vermengt sind oder sonstwie Gemeinschaft mit ihm haben“. Das Böse ist μὴ ὄν, nichtseiend. Es kann auch sein, dass es an etwas vorkommt, akzidentell an etwas vorkommt, dass irgendwie mit dem Nichtseienden Gemeinschaft hat.

Plotin macht aber sofort klar, dass es nicht „schlechthin nicht existierend“ sein kann. Nein, das Nichtseiende, von dem hier die Rede ist, existiert, nur nicht so wie das Seiende und das Jenseits des Seienden der drei Hypostasen. Was soll das aber sein, dieses existierende Nichtseiende? Plotin schreibt: „So kann man denn zu einer Vorstellung vom Bösen gelangen, so gibt es im Denken ein Böses: es ist gewissermaßen Ungemessenheit gegen Maß, Unbegrenztheit gegen Grenze, Ungestaltetheit gegen gestaltende Kraft und ewige Bedürftigkeit gegen Selbstgenügsamkeit, ist immer unbestimmt und niemals ruhend, jeglicher Einwirkung unterworfen, nie zu ersättigen, vollständige Armut; und diese Bestimmungen sind ihm nicht zufällige Begleitumstände, sondern machen sozusagen seine Substanz, sein Wesen, aus.“ Sie sehen, das sind die genauen Verneinungen des Guten, die genauen Beraubungen des Guten sozusagen.

Nun müssen aber diese Bestimmungen nicht nur nebenbei so am Seienden vorkommen (die Seele ist ja auch gewissermaßen bedürftig, aber sie ist nicht Bedürftigkeit), sondern es muss ein Wesen geben, etwas, das diese Bestimmungen gleichsam repräsentiert: „Was soll dann aber ‚Ungemessenheit‘ bedeuten, wenn sie sich nicht am Ungemessenen zeigt?“ Das aber, ist unmöglich, denn wenn es etwas Ungemessenes gibt, dann brauchen wir keine Ungemessenheit. Und wenn es sich um etwas Gemessenes handelt, dann kann ja auch daran keine Ungemessenheit vorkommen. Also muss es Etwas geben, welches an sich selber unbegrenzt ist ἀπειρον und gestaltlos und welches die vorher angegebenen Bestimmungen erfüllt.

Das aber ist die Materie, zu griechisch die ὕλη. So heißt es: „Materie also, welche den Figuren, Gestalten, Maßen und Grenzen zur Unterlage ὑποκείμενον dient, sie, die sich mit fremder Zier schmückt, denn sie hat aus sich selber nichts Gutes, sondern ist nur ein Schattenbild im Vergleich mit dem Seienden, vielmehr die Substanz des Bösen (sofern es auch vom Bösen irgendwie eine Substanz geben kann): sie ist es, welche unser Gedankengang aufdeckt als das erste Böse und das an sich Böse.“ Ich hatte schon darüber gesprochen, welches seltsame „Ding“ die πρώτη ὕλη des Aristoteles ist. Es geht bei dieser ersten Materie nicht darum, dass sie sich als ein spezifisches Material zeigt, also z.B. als Holz für einen Tisch. Vielmehr geht es bei dieser Materie, die Plotin mit dem Unbegrenzten und Gestaltlosen identifiziert um die Materie aller Materialien (wenn man einmal so reden kann). Nun - und diese unbegrenzte und gestaltlose Materie ist in der Tat unsichtbar, ja es gibt sie eigentlich nicht. Insofern hat also Plotin sogar Recht: die Materie ist nicht seiend.

Zudem ist sie die „Unterlage“ von Allem, d.h. alles besteht irgendwie aus ihr, aber natürlich alles, indem es geformt ist, indem es Gestalt hat. Form und Gestalt aber gibt es nur im Rahmen der drei Hypostasen. So scheint sich die Materie, indem sie als geformte Gestalt annimmt, in der Tat mit fremden Federn zu schmücken. Die Materie also - das Wesen des Bösen, des Üblen, bzw. das erste Böse (πρῶτον κακόν).

Es gibt aber auch ein zweites Böses, das natürlich auf das erste zurückgeht, aber eben nicht das erste selbst ist: „So wären die Körper, soweit ihr Wesen an der Materie teilhat, das zweite Böse; denn die Gestalt, die sie an sich tragen, ist nicht wahrhaft Gestalt, sie sind des Lebens beraubt, sie vernichten einander, ihre Eigenbewegung ist ungeordnet, sie stehen der Seele bei ihrer eigenen Wirksamkeit im Wege, und da sie immer nur vorüberfließen, entziehen sie sich dem wahren Sein.“ Die Körper, denkt Plotin nur an die menschlichen? oder an die lebendigen?, jedenfalls ist der Körper in jeder Hinsicht vergänglich. Sie sind auch nicht wahrhaft Gestalt, weil sie individuell so sehr variieren, dass der Körper niemals mit den reinen Formen konkurrieren kann. Der Kopf z.B. ist ja keine reine Sphäre, keine reine Kugel.

Es steht aber um den Körper nun einmal so, dass er ein belebter, d.h. ein beseelter ist. Wie kann aber etwas, das von einer grundsätzlich guten Seele bewohnt wird, schlecht sein? Die Seele ist nicht immer rein gut, selbst wenn sie an sich gut ist. Es gibt jedenfalls in der Seele auch einen vernunftlosen Teil. Wir hatten ja schon gehört, dass der vegetative Seelenteil sozusagen daran Schuld ist, dass es Materie gibt. Denn dieser Teil der Seele erzeugt Materie. Dieser vernunftlose Teil der Seele nun „nimmt das Böse in sich auf, Ungemessenheit und Übermaß und Mangel, und aus ihnen erwächst dann Zuchtlosigkeit und Feigheit und was es sonst Böses in der Seele gibt, unwillentliche Begebnisse, welche falsche Vorstellungen erwecken“.

Die Seele aber, die so böse ist, ist nicht die, die sich allein zum Geist wendet und ihn erblickt. Die das tut, bleibt völlig rein und vom Bösen unangetastet. Es gibt aber auch eine Seele, die sich vom Geist abwendet, vom Licht abwendet, und sich der Finsternis der Materie zuwendet. Nun sieht sie etwas, was sie nicht sieht, d.h. nun setzt sie sich der Dinge aus, die sie dann unwillentlich verfolgt.

Ursache αἰτία des Bösen ist also der Mangel an Gutheit ἔλλειψις τοῦ ἀγαθοῦ. Diese Bestimmung ist in die Geschichte der Philosophie eingegangen. Augustinus hat diesen Gedanken in seine Confessiones übernommen. Die Frage, woher das Böse, lautet auf lateinisch: unde malum? Im dritten Buch der Bekenntnisse heißt es: „Denn ich wußte nicht, daß das Übel weiter nichts ist als Ausfall/Beraubung an Gut (privatio boni), der schließlich bis zum Nichtsein (non est) führt. Wie auch hätte ich das einsehen sollen, wo doch mein Sehen mit den Augen nur bis zu Körpern, mein Sehen mit dem Geiste nur bis zu Einbildungen reichte?“ Das ist gut Plotinisch, wobei es bei Augustinus an dieser Stelle um den Irrtum geht, Gott körperlich vorzustellen.

Es steckt in diesen Ausführungen des Plotin aber auch eine alte ethische Überzeugung des griechischen Denkens. Alles ist schlecht, das Anzeichen des ἄπειρον, des Unbegrenzten, Ungemessenen, Unmäßigen und Übermäßigen ist. D.h. eben auch, dass alles schlecht und böse ist, das sich in keiner Form hält, das keine Gestalt einnehmen kann. Es gibt also auch durchaus einen ästhetischen Anklang bei diesen Bestimmungen. Das hören wir, wenn Plotin schreibt: „Wenn aber jemand auch die außerhalb der Seele liegenden Dinge als böse ansieht, wie kann er sie auf jene genannte Wesenheit zurückführen, z.B. Krankheit, Häßlichkeit oder Armut? Nun, Krankheit werden wir als Mangel oder Überfluß in den materiebehafteten Leibern ansetzen, welche sich Ordnung und Maß nicht fügen; Häßlichkeit als Materie, die von der Form nicht bewältigt ist; Armut als Mangel und Beraubung der Dinge, deren wir bedürfen, um der Materie willen, mit der wir verkoppelt sind und deren Wesen Bedürftigkeit ist.“

Was Plotin über Krankheit sagt, war damals eine allgemeine Überzeugung. Krankheit bestand in einer Disharmonie der vier Säfte (Temperamentenlehre - Blut, Schleim, Schwarze Galle, gelbe Galle). Mangel und Überfluß sind die beiden Titel für diese Disharmonie. Häßlich wiederum ist etwas, das man als unförmig bezeichnen kann, also auch hier könnten wir von Asymmetrie und Disharmonie sprechen. Armut wiederum, das ist klar, besteht im Mangel an Dingen, die wir brauchen.

Der Mangel aber, um den es hier geht, darauf besteht Plotin, ist kein beliebiger, sondern es muss sich um einen völligen Mangel an Gutheit handeln. Erst dann kann man vom wirklich Bösen sprechen. Dort, wo es sich nur um einen partiellen Mangel handelt, kann man nicht vom vollkommen Bösen sprechen. „Ungerechtigkeit“, sagt Plotin, ist nicht das Böse selbst, sondern es ist ein εἶδος des Bösen.

Zudem macht Plotin darauf aufmerksam, dass nicht der Mensch der Ursprung des Bösen sei, sondern etwas, was vor dem Menschen schon gegeben sei (wie eben die Materie). Dabei sind wir dem Bösen nicht einfach ausgeliefert, sondern es gibt Menschen, die sich an den Göttern (es gibt für Plotin Götter, denen Materie beiwohnt und Götter, denen keine Materie beiwohnt) orientierend, dem Bösen entrinnen. Doch das können nicht alle Menschen, wie er hinzufügt.

Platon hatte im Timaios festgehalten, dass die Materie, eben dass es Materie gibt, einer gewissen ἀνάγκη, einer Notwendigkeit unterliegt. Das Böse, ist es notwendig? Muss es das Böse geben? Plotin stellt sich diese Frage tatsächlich. Und zunächst gibt er die Antwort, dass dort, wo es das Gute gibt, auch dessen Entgegengesetztes, das Böse geben müsse. Denn Gegensätze bestimmen notwendig das Entgegengesetzte.

Plotin stellt die Fragen: „Aber wieso soll, wenn das Gute da ist, deswegen nun notwendig auch das Böse vorhanden sein? Vielleicht insofern, als es im All die Materie geben muß? Denn unser Weltall muß notwendig aus Gegensätzen bestehen; es könnte ja sonst, wenn

es keine Materie gäbe, nicht existieren.“ Das ist nun eine gute Frage. Zunächst einmal: warum muss es das Böse notwendig geben? Warum muss es notwendig Materie geben? Das griechische Wort ἀνάγκη für Notwendigkeit heißt eigentlich soviel wie Zwang. Warum muss es einen Zwang dafür geben, dass es Materie gibt? Wobei die Frage nach dem „Warum“ hier sich eigentlich durch eben die Notwendigkeit der Materieexistenz erübrigt. Es muss ganz offenbar Materie geben. Wer sollte da noch eine Antwort erwarten?

Plotin versucht es: „Man kann aber die Notwendigkeit des Bösen auch auf folgende Weise festlegen. Da es nicht allein das Gute gibt (sondern auch das, was auf das Gute folgt), so muß es notwendig für den Prozeß des aus ihm Hervorschreitens, oder wenn man es so nennen will: des ständigen Hinabschreitens und Wegrückens ein Letztes, ein ἔσχατον, geben; und eben dies, nach welchem schlechterdings nichts mehr entstehen kann, das ist das Böse. Nun ist aber das, was auf das Gute folgt, mit Notwendigkeit vorhanden; folglich auch jenes Letzte; und zwar ist dies die Materie, welche nichts mehr von jenem an sich hat. Soviel zur Notwendigkeit des Bösen.“ Der Gedankengang ist klar. Er beginnt beim Einen, dem Guten bzw. dem Überguten. Dieses ist der Ursprung von Allem. Insofern es aber ein Erstes gibt (nicht temporal verstanden), muss es ein Letztes geben. Nach dem Letzten kann es nichts mehr geben, das heißt das Letzte darf nicht die Möglichkeit haben, noch weiteres hervorzubringen.

Das ist deshalb so, um es noch einmal zu wiederholen, weil das Wesen des Bösen in der Beraubung oder Abwesenheit oder im Mangel liegt. Insofern hat es kein Sein und - insofern es in der Seele ist - auch kein Leben. Das Böse ist demnach ganz und gar nichtig, es ist nicht schöpferisch, es ist ganz und gar unfruchtbar. Wie kann auch etwas, das kein Sein hat, etwas hervorbringen, womit freilich Plotin nicht behaupten will, dass die Materie nicht existiert. Selbstverständlich existiert Materie.

(Ich übergehe hier ein Thema, das ich schon einmal in einer Vorlesung über die Materie behandelt habe, nämlich dass es bei Plotin so etwas gibt wie eine zweite Materie, eine intelligible Materie, was ich für besonders interessant halte, was aber hier keine Rolle spielen soll.)

Die Frage ist, wie wir mit einer solchen Bestimmung des Bösen umgehen sollen. Schauen wir uns das Ganze noch einmal genauer an und betrachten wir die zentralen Gesichtspunkte: das Wesen des Bösen ist eigentlich ein Un-wesen, ein Nichtwesen, es ist Mangel, Beraubung, Abwesenheit von Gutheit. Damit hat das Böse gleichsam kein eigenes Sein, es wird ausdrücklich als Nicht-Seiendes bezeichnet, nicht in dem Sinne, dass das Böse nicht existiert, aber doch in dem Sinne, dass es sich von dem eigentlich Seienden, den drei Hypostasen abtrennt. Dasjenige Nicht-Seiende, das sich für eine solche Bestimmung qualifiziert, ist die Materie. Sie ist das erste Böse, Üble. Der Körper, als wesentlich materieller, ist das zweite Böse. All das ist wichtig.

Wichtig ist aber auch, dass Plotin die Notwendigkeit des Bösen anerkennt und seine Existenz dann mit dem Gedanken, dass das Erste, das emanierende Eine in seinem Abstieg auf ein Letztes stoßen muss, einem Letzten, das selbst nichts mehr emaniert, das selbst ganz unfruchtbar und unproduktiv ist. Das ist für Plotin, noch einmal gesagt, der Stoff, die Materie.

Die Fragen, die sich daran anschließen, sind folgende: Entspricht es dem Phänomen des Bösen und der Bosheit oder meinetwegen auch nur des Üblen und Schlechten, dass es selbst nichts positiv Bestimmbares ist? Besteht das Böse nur im Nicht-, im Nihil? Und selbst wenn das stimmt, ist das Nihil- wirklich etwas, das sich nicht als positiv bestimmbares Nihil bezeichnen lassen muss? Ich meine: natürlich kann man immer sagen, dass Nichts gibt es nicht, daher brauchen wir uns auch eigentlich nicht mit ihm zu beschäftigen. Aber entspricht das wirklich dem Nichts, z.B. dem Tod? Ist es zureichend zu sagen, dass es ja den Tod nicht gibt, um den Tod zu „verstehen“, soweit ein solches Verständnis möglich ist? Hat der Tod nicht doch ein eigenes Sein? Gibt es nicht doch den Tod? Gibt es nicht doch das Böse?

Dass das Böse nicht selbst ein Seiendes ist, sondern eben in einem Nicht-Seienden gegeben ist, ist das Echo eines anderen Gedankens, den wir schon kennengelernt haben. Ich betonte bereits, dass das Sein und das Gute im Grunde dasselbe sind. Sein und Seiendes ist Gut-Sein und Gut-Seiendes. Weil eben das erste, das gute Eine, der Ursprung von Allem ist. Wenn aber das Gute Eine dieser Ursprung ist, wie kann es dann so etwas wie das Böse geben? Weil das Sein und das Seiende prinzipiell gut sind, muss das Böse ein Nicht-Sein ein Nicht-Seiendes sein. Ist aber das Schreckliche, der Terror, nicht ebenso ein Seiendes, wie z.B. die Schönheit?

Gewiss, man könnte darauf verweisen, dass ja der Terror sein Wesen in der Zerstörung und der Vernichtung hat. Hier wird demnach etwas, was gegeben ist, was ist, gerade deformiert, es wird ihm in der Tat seine ursprüngliche Verfassung genommen. Ist das nicht wirklich eine rein negative Tat? Ist das nicht einfach eine Negation, die selbst nichthaft ist?

Andererseits: ist eine Wunde wirklich etwas rein Nicht-Seiendes, etwas, das nicht ist (wohl aber existiert)? Oder ist eine Wunde nicht ebenso wie ein unversehrter Körper? Kann ich nicht sagen, dass ich eine Wunde habe, die eine eigene Form und eine eigene Materie besitzt, eine Wundenform, ein Wundensein? Und wäre das Böse einer solchen Wunde nicht wirklich etwas Seiendes?

Sind Hitler und Stalin nicht Verkörperungen eines eigenen Wesens des Bösen? Kann man Hitler in seiner Bosheit dadurch charakterisieren, dass er eben nicht gut war? Dass ihm ein Gutsein mangelte, wobei dann eben dieses Vernichtende und Zerstörende zu Tage trat? Ist denn wirklich das Seiende als Seiendes schlechthin gut? Was ist so gut daran, dass alles, was lebt, sterben muss? Dass es krank sein muss? Dass es den IS und Boko Haram gibt? Dass es Auschwitz gab? Sind das nicht alles Zeichen dafür, dass es sich die

gesamte Tradition des metaphysischen Denkens mit der Gleichung Sein = Gut etwas zu leicht gemacht hat?

Das betrifft nun auch die Frage, inwiefern es philosophisch gelungen ist, die Materie bzw. den Körper als das zweite Böse zu identifizieren? Keine Frage ist, ob Plotin nicht in gewissen Schlüssen es nachvollziehbar machen kann, warum er das Böse in der Materie oder im Körper sieht. Der Körper mit seinen Bedürfnissen und seinen Begierden ist die Quelle von Gewalt und Krieg, wer wollte das bezweifeln. Ein Wesen, das keinen Körper hätte, würde nicht vergewaltigen. Ein Wesen, das keinen Körper hätte, würde nicht altern, würde nicht sterben, es wäre nicht eitel, nicht untreu, nicht geizig, nicht neidisch. Ist es nicht prinzipiell richtig, den Körper mit dem Bösen in Verbindung zu bringen?

Gewiss, auch das ist richtig. Der Körper ist die Quelle vielen Leids. Doch dass dieses Faktum überhaupt als solches betrachtet wird, liegt daran, dass wir mit Platon und Plotin ein anderes zum Körper kennen, eben das Übersinnliche, das, was immateriell *ist*. Ist es aber philosophisch überhaupt möglich, von der Differenz zwischen einem Übersinnlichen und einem Sinnlichen auszugehen? Gehen wir davon aus, dass die Seele ein immaterielles Seiendes ist? Gibt es das überhaupt, ein immaterielles Seiendes? Oder gehen wir nicht doch davon aus, dass Alles, was es gibt, was seiend ist, Natur ist und daher dem Satz vom zureichenden Grund, d.h. der Kausalität, unterliegt?

Vielleicht gibt es noch etwas, das sich als immateriell seiend ansprechen lässt: die Bedeutung, der Sinn, die Bedeutungen. Vielleicht gibt es hier in der Tat eine geniale Intuition im Platonischen und Neoplatonischen Denken. Ist die Bedeutung dessen, was wir Liebe nennen, wirklich genauso gegeben wie die konkrete Beziehungsform „Liebe“? Das ist keine schlechte Frage: aber genauso müssen wir einwenden, dass sich solche Fragen in den konkreten Beziehungsformen der „Liebe“ selten stellen und selten beantwortet werden. Was ist Liebe? Was ist Tod? Was ist Leben? Was ist Geist? Was ist Schönheit? Alle diese Fragen betreffen unser Denken, ja, aber nicht unser Denken, insofern es „im Gehirn“ stattfindet, sondern insofern wir uns anstrengen müssen, diesen Fragen irgendwie zu begegnen. Und es wird gewiss auch so sein, dass diese und andere Fragen niemals endgültig beantwortet werden. Sie beschäftigen also nicht nur mich, sondern sie bedrängen den Menschen seit vielen Jahrhunderten und Jahrtausenden. Selbst der Materialismus kann ihre Kraft nicht abweisen. Er meint zwar, dass unsere Natürlichkeit diesen Fragen vorangeht, dass es einen Unterbau gibt, auf dem sich diese Fragen als ein Überbau aufbauen, doch er kann nicht ganz den Sinn dieser Fragen leugnen.

So gesehen können wir *nicht* bestätigen, dass die Materie und der Körper das Böse sind. Sie sind schlechthin vorausgesetzt. Wir sind unserer Körper, wir lieben ihn auch, und das zurecht. Er ist seiend ohne Zweifel, selbst wenn er endlich ist und einmal sterben wird. Es ist uns nicht mehr möglich, in dieser Hinsicht Neoplatoniker oder Platoniker zu sein. Wir haben es mit beidem zu tun, mit den Körpern und mit dem Sinn der Körper. In diesem Sinne müssen wir auch die Frage offen halten, ob das Sein = gut ist oder ob es nicht doch

im Grunde eine Art von Hautausschlag der Erde ist. Ganz abgesehen von vielen, vielen Philosophen, die solche Fragen nicht mehr stellen, weil sie nicht zu beantworten sind.

Leibniz' Frage: „Ce principe posé: la première question qu'on a droit de faire, sera, *pourquoi il y a plus tôt quelque chose que rien*“. Ist dieses Prinzip vom zureichenden Grund aufgestellt, so wird die erste Frage, die man mit Recht stellt, die sein: warum gibt es eher Etwas als Nichts. ist unbeantwortbar genau wie die Frage, warum das Eine überhaupt ein produzierendes emanierendes Prinzip ist. Fragen, die man nicht beantworten kann, werden manchmal als unzulässige Fragen betrachtet. Warum sollte man fragen, ob das Leben einen Sinn hat, wenn eine Antwort unmöglich ist? Gewiss, daran ist etwas Richtiges. Doch vermutlich kommt der Mensch als Mensch nicht daran vorbei, sich diese Fragen dann doch einmal zu stellen, so als ob es eben wirklich zu unserem Charakter gehört, diese Fragen nicht abweisen zu können. Und weil es vielleicht zu unserem „Wesen“ gehört, solche Fragen zu stellen, ist eine Lektüre der Texte Plotins nachwievor eine tiefe Erfahrung.