

Georg Siegmann: Plotins Philosophie des Guten. Eine Interpretation von Enneade VI 7 (Epistemata Bd. 82), Würzburg: Königshausen und Neumann 1990, 192 S. Kart. DM 68,-

Vorliegende, in Wuppertal 1987 angefertigte Dissertation will der Bestimmung der Philosophie Plotins aus der *Frage* nach dem Guten nachgehen, wie sich dies bereits im Titel zu Enn. VI 7 zeige: »Wie kam die Vielheit der Ideen zustande? Vom Guten!« (12). Methodisch sei diese Arbeit weder eine historische noch eine systematische, weil Historiker leicht ein System unterstellten, Systematiker aber oft eindeutige geschichtsphilosophische Begriffe voraussetzten: beides stamme von der Philosophie Hegels (13 mit Anm. 9; diesem Verdikt werden die Arbeiten von Inge bis Szlezák unterstellt). Dem Vf. gehe es vielmehr um die Frage nach dem »unermessenen Maß« (13). Worin hier eine genauere Bestimmung eines methodischen Zugangs liegt, bleibt jedoch im Dunkeln, weil es nicht prima facie statthaft ist, einer Großzahl von Plotinforschern den Systemgedanken Hegels pauschal zu unterstellen. Demgegenüber stellt Vf. heraus, daß es ihm bei vorliegender Arbeit nicht um philologische Einzelprobleme gehe (14–16), sondern um einen philosophischen Zugang zur Fragwürdigkeit des Platonismus und Plotins (16 ff.).

Der erste Teil der Arbeit beschäftigt sich mit der »Vorbereitung der Frage nach dem Guten als Selbstaufklärung der Seele in die Selbstanschauung des Geistes« (27). Mit dem Rückgriff auf Platons Tim. 27 c, wonach der göttliche und neidlos-gute Urheber die Welt hervorbringt, indem er Ungeordnetes nach dem Vorbild der ewig wahren Ideen zu einem Kosmos bindet (vgl. Enn. VI 7, 1, 1–6/ 27–30), stellt sich für Plotin das Problem der Vorsehung, die nach Platon die Verfaßtheit des Seienden im Ganzen vom Guten (Gott) her ist: was als Ewig-Bleibendes im Geist anwesend ist, erscheint in der Sinnenwelt in Verhältnissen der Differenz (31–34). Der Blick auf das Was, die εἶδη, ist entscheidend: die Ideen sind nach Plotin auch unabhängig von ihrer Erscheinung in den Sinnendingen für sich in eigentlich seiender Weise seiend. Damit stellt sich besonders das Problem des platonischen Gedankens der Teilhabe des Sinnenfälligen am Intelligiblen, wie es von Aristoteles kritisiert worden war: der Gedanke der Teilhabe setze eine Trennung von Ideen und Sinnendin-

gen voraus. Plotin hingegen verbinde Platons Ideenlehre mit der Ansicht des Aristoteles von der εἶδος εἰδῶν im Geist, der als einheitliche Versammlung und Anwesenheit aller Ideen begriffen werde, so daß der Geist deren Sein und Wahrheit selbst ausmache (35–37). Das Wesen des Geistigen sei, insofern sich der Geist nur in den Ideen als seinem Eigenen denken könne, die All-Einheit, d. h. das Geistige zeige sich durch sich selbst, es sei nach G. Siegmann unter Verweis auf Enn. VI 7, 2–3 sein eigener Grund (38). Diese Stelle scheint hier aber überinterpretiert zu sein, denn VI 7, 3, 9 z. B. heißt es: μετὰ τῆς αὐτίας, Ursache seiner selbst ist der Geist nämlich nur insofern, als er nichts anderes denken kann als die Ideen oder sich selbst; sein eigener Grund ist er aber nicht in der Hinsicht, daß er sich selbst verursachen würde (dies ist vielmehr das Eine oder das Gute selbst). G. Siegmann schreibt: »Es [i. e. das geistige Wesen; T. B.] hat keinen Grund (außer sich), es ist selbst sein Grund« (39). Der Beleg bei Plotin (Enn. VI 7, 2, 40) führt aber bezeichnender Weise diesen Gedanken durch ein οὖν ein — *gleichsam* hat es grundlos seinen Grund, d. h. es erscheint so, als ob es die Ursache seiner selbst wäre, hat aber in Wirklichkeit als Grund seiner selbst ein anderes, das Eine. Der Geist vermittelt sich selbst als rationale Form, als Logos, in Anderes, in die Seele, so daß die Seele von einem Höheren gegründet und ein Sein nach dem Geist ist (vgl. 41–44): der Mensch ist für Plotin deshalb auch nicht nur reine Seele seinem Wesen nach, nicht ein bloßes Zusammen von Seele und Körper, sondern der Mensch ist eine verhältnishaftene Seele, ist Logos (44–49; zur Seelenlehre auch 50 ff.). In sich betrachtet, ist das Geistige nur es selbst *nach* dem Einen (57 f.); jeder Gedanke (νόησις) des Geistes ist identisch mit dem in ihm gedachten Seienden (πρόγμια): Denken ist Sein, ein Gedanke des Parmenides, den Plotin nach G. Siegmann als spekulative Identität interpretiere (60 mit Anm. 61). Man hätte aber hier bereits eine klarere Deutung dadurch erreichen können, indem man nicht nur den Begriff der spekulativen Identität einführt, der eher an die Auffassung Hegels über den Zusammenhang von Plotin und Parmenides erinnert (vgl. G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I = Werke 18, Frankfurt 1986, 289 f.), sondern indem gezeigt worden wäre, wie Plotin diesen Satz des Parmenides (Frg. B 3) modifizierend aufgegriffen hat: »Der Satz des Parmenides wird mit dem Philosophem des Aristoteles aus de anima und dem Satz des Heraklit ἐδίζησάμην ἐμᾶυτόν verschmolzen, so daß die Identität von Denken und Sein als Vollzug des Sich-Selbst-Suchens ausgelegt werden kann: Das wahre Selbst findet sich als den Grund und Ursprung dieser Identität.« (W. Beierwaltes: Plotin. Über Ewigkeit und Zeit, Frankfurt 1981, 25) Von dieser Konzeption des Geistes bei Plotin wird es auch verständlich, wie dieser zu zeigen versucht, daß alles, was eine Gestalt besitzt, ursprünglich geistig ist, weil es von diesem abkündigt ist, indem der Geist in sich die Andersheit in einem immerwährenden Jetzt »durchirrt« (Enn. VI 7, 13, 30 f.) oder denkt (63 ff.).

In einem zweiten Schritt versucht Vf. genauer zu zeigen, wie der Geist aus dem Guten/Einen hervorgegangen ist. Der Geist als Geist ist bei sich und zugleich über sich hinaus auf den Grund seiner selbst im Durchdenken von sich selbst, indem im Geist seine eigenen Momente *einfach* da sind (75–78). Dabei kann der Geist nicht als Gedachtes seines Denkens begriffen werden, sondern nur in der »Vielheit der im Sehen auf das Gute gebildeten Sichten« (79). Das Gute ist nur als einfaches Hin-denken zu verstehen, indem der Geist vom Guten erfüllt wird (79 ff.). Demgemäß ist sein Grundzug die Gutartigkeit als Spur des Guten, d. h. wie das Gute *im* Geist ist (90). Jedes Moment im Geist ist zunächst nur es selbst; gut wird es erst, indem es von einem anderen bestimmt wird. Jede Phase des Geistes ist gut als Bezug auf dasselbe und zugleich ist es für jede Phase ein anderes (91–94). Nachdem Plotin in Enn. VI 7 einige unzureichende Versuche dargestellt hat, um das Gute-in-allem zu deuten (94–97), beschreibt er es in der Metaphorik eines zusätzlichen Lichtes (97–101), der Schönheit oder dem Zug ins Gute (101 ff.), um im Anschluß daran einige Problemkreise zu diskutieren, etwa den Zusammenhang von Gutheit und Streben, Gutheit und Lust, Einwände eines Kynikers u. a. Dies wird vom Vf. detailliert dargestellt und erläutert (112 ff.).

Im dritten Teil seiner Arbeit wendet sich Vf. der Frage nach dem Guten selbst bei Plotin zu, und zwar zunächst der Frage der Transzendenz und Hyperbolik des Guten. Dabei stellt er heraus, daß z. B. die Metaphorik der Liebe als verbindlich zu nehmen ist, also in sich (für Plotin) notwendig ist, somit auch nicht durch eine (angeblich) klarere reflexive Begrifflichkeit ersetzt werden kann. Die

Metaphorik der Liebe ist exemplarisch und universal zugleich (145 ff.) und besagt, daß der Geist über sich hinaus trachtet in die reine Gegenwart des Geliebten, d. h. des Guten/Einen (im Anschluß an Platons Symposion). Von diesem Guten muß jede Bestimmtheit negiert werden: es ist vielmehr notwendig das Überschöne, das Unendlich-Eine, so daß es alles vorweg hat und aus sich entspringen lassen kann (vgl. 153–164). Dieses Gute/Eine könne — so hebt Plotin in dieser Schrift hervor — selbst nicht denken, weil das Denken nur durch den Unterschied zu sich selbst kommen kann (168–179).

Vorliegende Dissertation endet mit einem Verzeichnis der zitierten Literatur (189–192). Das ohnehin sehr knappe Literaturverzeichnis fällt besonders durch seine Heterogenität auf, wenn etwa Autoren wie Kafka, Panofsky, Novalis, Marx oder Tschuang Tse Eingang finden, wichtige Forschungsbeiträge wie die von H. Blumenberg und H. G. Gadamer zur Metaphorik, E. Früchtel zur Logoslehre oder R. Mortley zur negativen Dialektik aber außer Acht bleiben. So verwundert es denn auch nicht mehr, wenn Autoren, die unter »Quellen« gesondert aufzuführen wären (z. B. Aristoteles, Porphyrios, Homer u. a.), unter die Rubrik »Andere Autoren« fallen. Obwohl zur Zeit der Abfassung der Dissertation (1987) die Textausgabe von A. H. Armstrong (Plotinus Vol. VII: *Enneads* VI 6–9, Cambridge [Mass.]-London 1988 [Loeb]) noch nicht zur Verfügung stand, hätte sie zur Drucklegung zu Rate gezogen werden müssen. Zudem scheint mir an mancher Stelle ein plakativer Seitenhieb gegen die zitierte Literatur nicht besonders angebracht, so etwa gegen W. Beierwaltes (21 f. Anm. 24) oder in einem Rundumschlag gegen eine ganze Forschergruppe (13 mit Anm. 9). Es reicht in einer wissenschaftlichen Arbeit nicht, nur auf einen Namen zu verweisen, wie z. B.: »Seit Hegel und Schopenhauer sagt man Plotins Schriften eine ermüdende und verwirrende Weitschweifigkeit und Umständlichkeit nach« (23 Anm. 27). Hegel spricht zwar wirklich davon, daß das Werk Plotins ermüdend sei, von Weitschweifigkeit hört man da aber nichts; Hegel spricht vielmehr von einem weitschichtigen Werk (Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II = Werke* 19, Frankfurt 1986, 437). Außerdem wäre es angebracht gewesen, der Arbeit einen Index beizufügen.

Neben diesen eher formalen Aspekten ist aber an mancher Stelle, falls dies nicht schon oben geschehen ist, auch inhaltlich eine Änderung vorzunehmen. Vf. erweckt oft den Eindruck, als würde Plotin von der *δύναμις* im Sinne der aristotelischen Lehre von *Dynamis* und *Energieia*, also von Möglichkeit und Verwirklichung sprechen (vgl. 56 ff.; 73 f., 160 usw.). Plotin versteht aber unter *δύναμις* vorrangig die Mächtigkeit (vgl. z. B. Beierwaltes, W.: *Identität und Differenz*, Frankfurt 1980, z. B. 31 und 33; dazu Plotin, *Enn.* V 2, 1, 9; III 8, 10, 1 f.; V 3, 15, 33), so daß sich von hier aus ein guter Anknüpfungspunkt zur Frage des Guten selbst ergäbe, wie dies Vf. expliziert (142 ff.). Außerdem wäre es sinnvoll gewesen, das Problem genauer zu behandeln, warum das Eine nicht denken kann, zumal Plotin an anderer (früherer) Stelle dem Einen eine *νόησις* zugesprochen hat (dazu breit Beierwaltes, W.: *Denken des Einen*, Frankfurt 1985, 43 ff.). Und geradezu gewagt scheint mir zu sein, Wahrnehmung und Wahrheit für Plotin in einen näheren Zusammenhang zu bringen: »Wahrnehmen und Denken sind nicht zwei Weisen der Betrachtung, die sich definitiv gegenüberstehen. Insofern Wahrnehmen immer die Tendenz auf Wahres hat, liegt die Aufklärung ins geistige Wahrnehmen in der Sinnrichtung des Wahrnehmungslebens selbst« (53). Dies wird weder durch die Etymologie zu *αἰσθησις* und *ἀλήθεια* (die Wurzeln sind wahrscheinlich **ǎf1s-θ-* und **ǎh1θoc/ǎh1θeic*; dazu Frisk, H.: *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Bd. 1, Heidelberg 1960, 45 und 71) noch den sprachlichen Befund bei Plotin gedeckt (vgl. *Lexicon Plotinianum*, edd. J. H. Sleeman u. G. Pollet, Leiden 1980, Sp. 30 ff. und 56; vgl. auch Beierwaltes, W.: *Deus est veritas*. In: *Pietas*. FS f. B. Kötting, edd. E. Dassmann u. K. S. Frank, *JbAC.E* 8, Münster 1980, 15–29, hier 21). Vielmehr meint man M. Heidegger zu lesen, der glaubte, daß die *aisthesis* auf das aktive Wesen der *poiesis* rückbezogen werden müsse; von der Kunst gelte, sie müsse ein poetischer Entwurf sein, ein Sich-selbst-ins-Werk-Setzen der *Wahrheit* (vgl. Heidegger, M.: *Holzwege*, Frankfurt 1980, 59). Sicher eröffnet vorliegende Dissertation manchen Zugang zu Plotin und sprengt verfestigte Fronten, an einigen Stellen hätte man sich aber eine breitere Basis für die Argumentation gewünscht.