

Wissenschaft, Seele, Geist
Zur Bedeutung einer Analogie bei Plotin (*Enn.* IV 9,5 und VI 2,20)*

Von CHRISTIAN TORNAU, Jena

Wissen (ἐπιστήμη) ist bei Platon das Ziel, das das gesamte Unternehmen der Philosophie verfolgt.¹ Es unterscheidet sich von anderen Erkenntnisformen wie der sinnlichen Wahrnehmung (αἴσθησις)² oder dem bloßen Meinen (δόξα)³ durch den Grad seiner Gewißheit und die Wahrheit seines Gegenstandes: Man kann nur etwas wissen, was wirklich *ist* (im Gegensatz zum Scheinenden oder werdenden), und man weiß es nur dann, wenn man von der Wahrheit des Gewußten unabänderlich überzeugt ist und für diese Überzeugung eine rationale Begründung geben kann (λόγον δίδοναι).⁴ Das höchste, einheitliche und absolute Wissen ist das Wissen vom Sein;⁵ was keinerlei seinsmäßige Bestimmungen hat, das ist keinem Wissen und keinem rationalen Begründen zugänglich.⁶

Daß ein Denker wie Plotin, der sich als philosophischen Exegeten Platons betrachtet, dem Wissen und dem Begriff des λόγος große Bedeutung beimißt, ist im Grunde eine Selbstverständlichkeit. Seinen Wissensbegriff⁷ entwickelt Plotin auf der Basis der bei Platon vorgefundenen Texte, zieht aber zur Präzisierung und Systematisierung aristotelisches und gelegentlich auch stoisches Material heran. Für das höchste Prinzip, das Eine, hält er sich an die für ihn in der Ersten Hypothese des *Parmenides* enthaltene negative Theologie:⁸ Das Eine ist nicht wissend,⁹ und es kann auch nicht Gegenstand des Wissens sein.¹⁰ Die höchste Form des Wissens besteht für Plotin in der Identität von Erkennendem und Erkanntem, die für die Stufe des Geistes cha-

* Der hier vorgelegte Beitrag ist die überarbeitete und erweiterte Fassung eines Vortrags, den ich unter dem Titel „Plotin über Denken, Sprechen und Wissenschaft“ im Januar 1998 an der Universität Jena und im Juni 1998 während der 3. Aquilonia in Halle (Saale) gehalten habe. Ich danke meinen Zuhörerinnen und Zuhörern bei beiden Gelegenheiten für wertvolle Diskussionsbeiträge und Anregungen.

¹ Dies gilt auch mit Berücksichtigung des berühmten platonischen Telos, der „größtmöglichen Angleichung an Gott“ (ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν: *Th.* 176b): Diese Angleichung besteht ja in dem Erwerb von Tugend (ἀρετή), die wiederum gut sokratisch in Weisheit und Erkenntnis besteht (γνώσις, σοφία *Th.* 176c). σοφία und ἐπιστήμη bezeichnen nach Platon dasselbe (*Th.* 145e). Näher über den Wissensbegriff Platons informieren W. WIELAND, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen 1982, bes. 224–322; J. SPRUTE, *Über den Erkenntnisbegriff in Platons Theaitet*, *Phronesis* 13, 1968, 47–67 u.a.

² *Th.* 186e.

³ *R.* 5,476d–480a.

⁴ *Phd.* 95d; *R.* 7,531e; vgl. *Ti.* 27d–28a; 51e.

⁵ *Phdr.* 247d–e.

⁶ *Prm.* 142a οὐδὲ λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη.

⁷ Einen nützlichen Überblick über die verschiedenen Bedeutungen von ἐπιστήμη bei Plotin bietet MEIJER 1992, 165–168, dem ich für das Folgende in mancher Hinsicht verpflichtet bin.

⁸ Es kann hier außer Betracht bleiben, ob von Platon im *Parmenides* tatsächlich so etwas wie eine negative Theologie gemeint ist. Mir erscheint das höchst zweifelhaft, weil die wichtigste Voraussetzung dafür, die Identifikation des ἓν des *Parmenides* mit dem überseienden ἀγαθόν aus *Staat* 6 (509a–b) unbelegbar bleibt (das Referat des Aristoxenos über die Vorlesungsreihe περὶ τὰ γαθοῦ, *Harm.* 2,30, reicht dafür sicher nicht aus). Anderer Ansicht ist etwa J. HALFWASSEN, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Stuttgart 1992.

⁹ V 3,13,9–12; V 6 passim; VI 7,37–41 etc.

¹⁰ VI 9,4,1–10; V 4,1,9 und VI 7,41,37f. mit Zitat von *Prm.* 142a.

rakteristisch ist, genauer: der Einheit des Wissenden, des Wissensaktes und des Gewußten.¹¹ Allein diese Identität vermag wahres, d.h. unbezweifelbares Wissen zu gewährleisten.¹²

Häufiger aber assoziiert Plotin ἐπιστήμη mit der Seele. Der Grund hierfür ist nicht schwer zu sehen: Das „wahre Wissen“ des Geistes ist eine transzendente Erkenntnisform, die uns auf der Ebene der alltäglichen Erfahrung nicht zugänglich ist. Es ist aber unbezweifelbar, daß auch auf dieser Ebene Wissen möglich ist: Wenn ich einen Mann sehe, kann ich wissen, daß dieser Mann Sokrates ist und daß er gut ist, und auch die Sätze einer exakten Wissenschaft wie der Mathematik können gewußt werden.¹³ Diese Art von Wissen meint Plotin normalerweise, wenn er von ἐπιστήμη spricht; es existiert sowohl als Wissen im allgemeinen (ἐπιστήμη)¹⁴ als auch in Form von Einzeldisziplinen (ἐπιστήμια).¹⁵ Erreicht wird es mit Hilfe eines diskursiven Denkvorgangs (λογισμός), d.h. auf sprachlichem Wege durch Einsatz von Beweisgängen und Plausibilitätsargumenten;¹⁶ als Grundmuster eines solchen Denkvorgangs gilt die Frage nach dem Warum (διὰ τί).¹⁷ Das in der Erfahrungswelt mögliche Wissen ist aber nicht einfach das Ergebnis eines solchen fortschreitenden Denkprozesses oder, wie Plotin selbst sich ausdrückt, die Addition (συμφόρησις) aller im Verlauf dieses Prozesses anfallenden Aussagen;¹⁸ sein Wesen liegt vielmehr darin, daß es das auf der Ebene des Geistes vorgegebene wahre Wissen zu erreichen oder zumindest abzubilden versucht.¹⁹ Wenn man daher auf dem Wege linear fortschreitenden Denkens Ergebnisse gewinnt, so ist das nur die Annäherung an eine Gewißheit, die auf der Geist-Ebene wegen der Identität von Wissendem und Gewußtem immer schon vorhanden ist.²⁰ Wissen, d.h. Gewißheit im Erfahrungsbereich ist für Plotin nur durch diesen Bezug auf das im Geist Vorgegebene möglich: Daß Sokrates gut ist, kann man wissen, weil die

¹¹ VI 6,15,18–21; VI 6,20–30 mit Zitat und Exegese von Arist. *de an.* 3,4,430^a3 + 3,7,431^a1f. ἐπὶ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτὸ ἐστὶν ἢ ἐπιστήμη τῷ πράγματι (vgl. V 4,2,48; V 9,5,30); V 8,4,40f. (αὐτοεπιστήμη beim Geist); V 8,4,52–54 περὶ δὲ τῆς ἐκεῖ [i. e. ἐν τῷ νῶ] ἐπιστήμης, ἣν δὴ καὶ ὁ Πλάτων κατιδῶν φησιν· οὐδ' ἦτις ἐστὶν ἄλλη ἐν ἄλλῳ nach Pl. *Phdr.* 247d–e mit anschließender Exegese dieser Stelle im Sinne der Identität des Erkennens mit seinem Gegenstand (offenbar fußend auf Arist. *l.c.*, vgl. Th.A. SZLEZÁK, Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins, Basel/Stuttgart 1979, 135).

¹² V 5,1–2; V 3,5. Gut hierzu E.K. EMILSSON, Plotinus on the Objects of Thought, AGP 77, 1995, 21–41; DERS., Cognition and its Object, in: GERSON 1996, 217–249.

¹³ Beides sind Plotins eigene Beispiele, vgl. V 3,3,1–9 (Sokrates); IV 9,5,23–26 (Mathematik). Natürlich ist es einer der charakteristischsten Züge des plotinischen Denkens, daß die Seele nicht mehr naiv mit dem Selbst-Bewußtsein in der Erfahrungswelt (ἡμεῖς) identifiziert wird; das ändert aber nichts daran, daß man alles, was man innerhalb der Erfahrungswelt tut (Denken, Wahrnehmen, Fühlen und eben auch Wissen), mit der Seele tut (I 1,13,2–8). Vgl. G.J.P. O'DALY, Plotinus' Philosophy of the Self, Shannon 1973.

¹⁴ VI 9,4,5 etc.

¹⁵ V 8,4,50f. etc.

¹⁶ V 8,7,43f. λόγος καὶ ἀπόδειξις καὶ πίστις ~ VI 9,10,5f. τὴν ἐπιστήμην τὴν ἐν ἀποδείξει καὶ πίστει καὶ τῷ τῆς ψυχῆς διαλογισμῷ. An der letzteren Stelle wird die λόγος-Definition Platons zugrundegelegt, wie die Reminiszenz an *Sph.* 263e zeigt (διάνοια μὲν καὶ λόγος ταύτων· πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη, διάνοια).

¹⁷ VI 7,2,3f. Vgl. Arist. *APo.* 1,2,71^b9–11 ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθα ἕκαστον ἀπλῶς, ... ὅταν τὴν τ' αἰτίαν οἰόμεθα γινώσκῃ δι' ἣν τὸ πρᾶγμα ἐστὶν κτλ.

¹⁸ V 8,4,49–51 ὅτι καὶ τὰς ἐπιστήμας θεωρήματα καὶ συμφορήσιν νενομίκαμεν προτάσεων εἶναι· τὸ δὲ οὐδ' ἐν ταῖς ἐνταῦθα ἐπιστήμασι.

¹⁹ Vgl. FERWERDA 1965, 172.

²⁰ Vgl. III 8,9,34f.: διεξόδω δὲ οὐ τῇ διεξιούσῃ, ἀλλὰ τῇ διεξελοῦσῃ.

Seele vom Geist her einen Maßstab (κανών) für das Gute in sich hat.²¹ In diesem Sinne definiert Plotin die Wissenschaften (ἐπιστήμαι) als λόγοι in der Seele, deren Vorhandensein in dieser durch die wirkende Präsenz des Geistes begründet ist.²²

Die Bedeutung von λόγος bei Plotin ist ein notorisch schwieriges Gebiet. Weitgehend gesichert scheint mir zu sein:²³ Der plotinische Logos ist „Struktur“, d.h. er ist eine Einheit, die in sich eine Vielheit von Teilen bzw. Aspekten faßt.²⁴ Was absolut einheitlich ist, kann kein Logos sein. In der Fügung vieler Teile zu einer Einheit liegt die Verstehbarkeit, die „Rationalität“ des Logos. Es scheint, daß das Muster, nach dem Plotin dies denkt, der λόγος im sprachlichen Sinne ist: Ein „Text“ hat aufeinander bezogene Teile, ein „Wort“ hat Buchstaben, und eine Definition besteht aus *genus* und *differentia specifica*, wie etwa die des Menschen als „rationales Lebewesen“ (ζῷον λογικόν). Das letztgenannte Beispiel mahnt uns allerdings sogleich zur Vorsicht: In VI 7,4 verwirft Plotin diese Definition des Menschen als bloß formal;²⁵ stattdessen fordert er einen λόγος, der das Sein des Menschen wirklich erfassen, mehr noch: verursachen kann (25 τὸν λόγον αὐτὸν τὸν πεποιηκότα) und gelangt schließlich dazu, den Menschen als „Seele in einer bestimmten (differenzierten) Struktur“ und die besagte Struktur als „Aktivität“ (ἐνέργεια) der Seele zu erklären.²⁶ Auch wenn man den plotinischen Logos unter seinem sprachlichen Aspekt betrachtet, darf man also nicht vergessen, daß eine rationale, einheitlich-vielheitliche Struktur für Plotin immer produktiv und aktiv ist.²⁷ In diesem Sinne kann λόγος

²¹ V 3,3,1–12; V 9,7. Näheres zu diesem Aspekt von Plotins Erkenntnistheorie bieten BLUMENTHAL 1971a, 105–109; EMILSSON 1988, 113–125; GERSON 1994, 170–182; W. BEIERWALTES, Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3, Frankfurt/M. 1991, 102–106; H. OOSTHOUT, Modes of Knowledge and the Transcendental. An Introduction to Plotinus Ennead V 3, Amsterdam 1991, 88–94 (beide im Kommentar zu dem wichtigen Text V 3,2–3). Rein empirische Wissenschaften, deren Gegenstände αἰσθητά sind, gibt es zwar auch, aber Plotin zieht es vor, sie mit dem platonischen Begriff der δόξα zu belegen: V 9,7,2–4.

²² VI 9,5,10–12, zitiert unten in Anm. 32; vgl. V 9,3,31f.

²³ Das Folgende fußt auf meinen Ausführungen in TORNAU 1998, 226–228 (dort auch weitere Literatur), und ergänzt sie stellenweise. Zu λόγος bei Plotin: ATKINSON 1983, 50–54; RIST 1967, 84–102 (Kapitel „Logos“); HADOT 1988, 213–220; HEISER 1991 passim; K. CORRIGAN, Essence and Existence in the Enneads, in: GERSON 1996, 105–129 (dort 110–113); E. FRÜCHTEL, Weltentwurf und Logos. Zur Metaphysik Plotins, Frankfurt/M. 1970; V. SCHUBERT, Pronoia und Logos. Die Rechtfertigung der Weltordnung bei Plotin, München 1968, 51–55; 91f.; 109–116; J.N. DECK, Nature, Contemplation and the One. A study in the philosophy of Plotinus, Toronto 1967, 74–82.

²⁴ Als Regel formuliert in IV 3,8,18f.: εἷς γὰρ πᾶς λόγος πολὺς καὶ ποικίλος, ὡςπερ ζῷον ψυχικὸν πολλὰς μορφὰς ἔχον; vgl. VI 4,11,16. Es ist m.W. bisher nicht beobachtet worden, daß diese Formulierung an die Forderung des *Phaidros* angelehnt ist, daß eine Rede (λόγος) „organisch“, d.h. so gestaltet sein muß, daß nichts fehlt und alle Teile zueinander den richtigen Bezug haben (264c δεῖν πάντα λόγον ὡςπερ ζῷον συνεστάναι σῶμά τι ἔχοντα αὐτὸν αὐτοῦ, ὥστε μήτε ἀκέφαλον εἶναι μήτε ἄπουν, ἀλλὰ μέσα τε ἔχειν καὶ ἄκρα, πρέποντα ἀλλήλοις καὶ τῷ ὅλῳ γεγραμμένα). Am Anfang der plotinischen Logos-Philosophie scheint somit (unbeschadet aller unbezweifelbaren stoischen Einflüsse) ein Gedanke Platons zu stehen, und zwar einer, der sich auf ein *sprachliches* Phänomen bezieht. — In den *Cambridge Companion to Plotinus* hat leider die These Eingang gefunden, daß Plotin speziell in seiner Logos-Theorie von Philon von Alexandria beeinflusst ist (M.L. GATTI, The Platonic tradition, in: GERSON 1996, 10–37, dort 12). Eine Philon-Lektüre Plotins ist aber, wie nach wie vor festzuhalten ist, weder belegbar noch wahrscheinlich, und die Annahme, daß Numenius die Zwischenquelle gewesen ist, stützt sich einzig auf dessen Interesse für das Alte Testament. Vgl. RIST 1967, 84–102.

²⁵ VI 7,4,10f. und 16–21.

²⁶ VI 7,5,3f. ψυχὴν ἐν τοιῶδε λόγῳ, ὄντος τοῦ λόγου οἷον ἐνεργείας τοιαῦδε.

²⁷ Ausführlich zum Logos als produktivem Prinzip: III 8, 2–4; V 8, 2, 17–23.

entweder „horizontal“ die innere rationale Strukturiertheit eines Seienden oder „vertikal“ die rationale Struktur in ihrer Richtung nach außen bezeichnen, d.h. das Prinzip, nach dem das Sein auf der nächsttieferen Ebene zur Entfaltung kommt. λόγος im horizontalen Sinne kann der Geist (das Sein als solches)²⁸ ebenso sein wie die Seele und die Formen;²⁹ im „vertikalen“ Sinne bedeutet λόγος alles von der sprachlichen Entfaltung eines Gedankens (νόημα)³⁰ bis hin zu der Entfaltung des geistigen Seins in die raumzeitliche Ordnung der Körperwelt.³¹ Die platonischen Formen, Gegenstände und zugleich Akte des absoluten, geistigen Wissens, kehren demgemäß auf der Ebene der Seele als deren λόγοι (Denkinhalte und -aktivitäten) wieder, die ihrerseits die Produktion sinnlich wahrnehmbarer Gegenstände ermöglichen und steuern. Es leuchtet ein, daß ἐπιστήμη, das diskursiv erworbene, nichtnoetische Wissen der Seele, das Paradebeispiel für einen solchen λόγος ist: Es ist eine Struktur und Aktivität der Seele, die die Wissensstruktur des Geistes abzubilden versucht und durch diese begründet ist. Entsprechendes gilt für die wissenschaftlichen Einzeldisziplinen (ἐπιστήμαι), die, wie bereits angedeutet, als vom Geist induzierte λόγοι innerhalb der Seele beschrieben werden:

Die Wissenschaften sind Logoi in der Seele (λόγους ἐν τῇ ψυχῇ) und treten darum jetzt so, wie sie sind, in Erscheinung, weil der Geist vorher innerhalb der Seele Ursache der Wissenschaften geworden ist (VI 9,5,10–12, vgl. VI 9,4,3–6).³²

Die ausführlichsten Äußerungen Plotins zum Thema Wissen bzw. Wissenschaft finden sich indessen in einigen Texten, die die ἐπιστήμη nicht um ihrer selbst willen, sondern im Rahmen einer Analogie behandeln. An einer Anzahl von merkwürdigen Stellen, die im Mittelpunkt der folgenden Überlegungen stehen sollen, zieht Plotin die ἐπιστήμη als ein Beispiel heran, an dem er das Verhältnis zu verdeutlichen versucht, das in den immateriellen Wesenheiten Seele

²⁸ VI 2,21,28–30 παραλέλειπται δὲ οὐδὲν τῶν ὅσα λόγοι, ἀλλ' ἔστιν εἷς οἷον λόγος μέγας, τέλειος, πάντας περιέχων; VI 5,9,37f.; vgl. VI 7,14,4–12. Vgl. ATKINSON 1983, 51; MEIJER 1992, 166. Dies gilt, obwohl das Sein des Geistes gerade nicht sprachlich, sondern im Gegenteil sprachlich überhaupt nicht adäquat faßbar ist: Jede sprachliche Äußerung (λόγος) ist bereits eine Entfaltung und Diversifizierung, die dem Sein des Geistes nicht mehr gerecht wird. Die an den zitierten Stellen zweifelsfrei belegte Charakterisierung des Geistes als λόγος legt aber zumindest eine Analogie zum Sprachlichen nahe. Wir können hier nicht den Konsequenzen nachgehen, die das für die Frage hat, ob das Denken des Geistes „non-propositional“ ist; es liegt aber auf der Hand, daß sie ausgesprochen interessant sein dürften. HEISER 1991, 49–57 zeigt, daß es im plotinischen Nous „Sprechen“ (λέγειν) und sogar Prädikation gibt, und tendiert insofern dazu, die von Plotin immer wieder betonte Abwesenheit von Sätzen (ἀξιώματα, προτάσεις) hauptsächlich als antistoische Polemik zu betrachten.

²⁹ Belege bei ATKINSON 1983, 52f.

³⁰ IV 3,30, bes. 7–11. Vgl. BLUMENTHAL 1971a, 42; 88f.; TORNAU 1998, 334f.

³¹ III 2,2 und generell in der „Vorsehungsschrift“ III 2–3. Es ist demnach nicht notwendig, für III 2–3 eine besondere, vom übrigen Werk abweichende Logos-Vorstellung anzunehmen; vgl. RIST 1967, 90–97. Ältere Literatur (FRÜCHTEL, SCHUBERT; s. Anm. 23) neigt gelegentlich dazu, auch den Geist als λόγος des Einen im „vertikalen“ Sinne zu begreifen, eine Ansicht, die von ATKINSON 1983, 53f. (im Anschluß an RIST 1967, 84ff.) widerlegt worden ist. Die absolute Einheit ist keine Struktur und kann daher auch nicht mit Hilfe einer sprachlich-rationalen Struktur zum Ausdruck gebracht werden. Wenn Plotin den Geist mit dem Terminus λόγος charakterisiert, so ist damit nicht sein Verhältnis zum Einen, sondern sein inneres Wesen beschrieben (λόγος in rein „horizontaler“ Bedeutung): Als ἐν πολλά (V 1,8,25), Einheit und Vielheit in ihrer engstmöglichen Verbindung, ist der Geist die Urform des λόγος.

³² VI 9,5,10–12: τὰς ἐπιστήμας λόγους ἐν τῇ ψυχῇ τὰς τοιαύτας ἐν φανερωῷ ἤδη γεγонуίας τῶ ἐν τῇ ψυχῇ γεγόνει τὸν νοῦν τῶν ἐπιστημῶν αἴτιον.

und Geist zwischen Einheit und Vielheit besteht. Grundzug dieses Vergleichs ist eine Proportion zwischen ἐπιστήμη und Seele bzw. Geist: So wie sich die ἐπιστήμη zu den in ihr enthaltenen Sätzen (θεωρήματα) verhält, so verhält sich *die* Seele zu *den* Seelen bzw. *der* (eine) Geist zu *den* (vielen) „Geisten“. Die Analogie von ἐπιστήμη und Seele wird in IV 9 [8],5 am breitesten ausgeführt; genau parallel dazu sind III 9 [13],2, IV 3 [27],2,50–54 und VI 4 [22],16,24–32, während in der V 9 [5],8,3–7 und VI 2 [43],20,1–29 vorliegenden Fassung der Geist an die Stelle der Seele tritt.³³ Als Beispiel für eine ἐπιστήμη nennt Plotin selbst die Geometrie (IV 9,5,22–26); außerdem notiert er wiederholt, daß ἐπιστήμη aus θεωρήματα, „Sätzen“, „Lehrsätzen“ als ihren Teilen besteht (IV 9,5,19; V 9,8,5; IV 3,2,50; III 9,2,2), so daß sich als Übersetzung von ἐπιστήμη an den betreffenden Stellen „Wissenschaft“ anbietet³⁴ — sofern unter „Wissenschaft“ so etwas wie die euklidische Geometrie verstanden wird, ein Gesamtsystem, das aus einzelnen Lehrsätzen wie „Jeder Winkel über dem Halbkreisbogen ist ein rechter Winkel“ aufgebaut ist.

Relativ leicht zu erkennen ist auch das generelle Beweisziel, das Plotin mit der Wissenschafts-Analogie verfolgt. Um das spezielle Zugleich von Einheit und Vielheit bei der immateriellen Seele, d.h. das Verhältnis der Einzelseelen zur Gesamtseele (nicht der Weltseele, die für Plotin nur eine weitere Einzelseele ist)³⁵ einsichtig zu machen, benötigt Plotin ein Fallbeispiel, bei dem Vielheit nicht mit Teilung und räumlicher Distanz einhergeht und bei dem man nicht — wie bei den Teilen eines körperlichen Ganzen — sagen kann, daß ein Teil kleiner oder größer als der andere und das Ganze größer als der Teil ist (vgl. IV 2,1,12–14). Dies leistet das Wissenschaftsbeispiel in hervorragender Weise, wie vor allem aus dem Kapitel IV 3,2 deutlich wird. Plotin zieht hier nacheinander die Teilung im körperlichen Sinne (IV 3,2,12–20), die Teilung von Zahlen (24–34) und die Teilung geometrischer Flächen (35–49) als Analogien für die Vielheit der Seele in Betracht und verwirft sie sämtlich wegen ihrer räumlich-quantitativen Assoziationen; die Anforderung, eine wirklich unräumliche Differenzierung zu zeigen, bei der das Geteilte nicht durch die Teilung verlorengeht, erfüllt nur die Aufteilung der Wissenschaft in ihre Sätze:

Und ist (die Einzelseele) vielleicht in dem Sinne ein Teil (der Gesamtseele), wie ein zur Wissenschaft (ἐπιστήμη) gehörender Lehrsatz (θεώρημα) als Teil der Wissenschaft insgesamt bezeichnet wird — so, daß sie trotzdem bleibt (was sie ist) und die Teilung so etwas wie der Vortrag und die Aktivität (ἐνεργείας) eines jeden (Satzes bzw. Teils) ist? Denn in einem solchen Fall enthält jeder einzelne (Teil) der Möglichkeit nach (δυνάμει) die ganze Wissenschaft, diese aber ist trotzdem nach wie vor ganz (50–54).³⁶

³³ Das Vorkommen dieser Fassung in der frühen Schrift V 9 und in der späten VI 2 schließt aus, daß die Differenz in . Beide Fassungen des Vergleichs sollen offenbar kompatibel sein.

³⁴ Selbstverständlich ist anscheinend auch das nicht. ARMSTRONG bringt das Kunststück fertig, ἐπιστήμη an sechs Stellen viermal verschieden zu übersetzen: „body of knowledge“ V 9,8 und VI 4,16; „knowledge“ IV 9,5 und VI 2,20; „discipline“ III 9,2; „science“ IV 3,2. HBT übersetzen richtig an allen Stellen mit „Wissenschaft“.

³⁵ Vgl. IV 3,2,57f. und BLUMENTHAL 1971b.

³⁶ ἄρ' οὖν οὕτω μέρος ὡς θεώρημα τὸ τῆς ἐπιστήμης λέγεται τῆς ὅλης ἐπιστήμης, αὐτῆς μὲν μενούσης οὐδὲν ἥττον, τοῦ δὲ μερισμοῦ οἷον προφορᾶς καὶ ἐνεργείας ἐκάστου οὔσης· ἐν δὲ τῷ τοιοῦτῳ ἕκαστον μὲν δυνάμει ἔχει τὴν ὅλην ἐπιστήμην, ἢ δὲ ἐστὶν οὐδὲν ἥττον ὅλη. S. zu IV

Dieser Text — eine Art Kurzfassung von IV 9,5 — zeigt, daß die Wissenschaft für Plotin über ihre Immaterialität und Nicht-Quantität hinaus noch weitere Züge trägt, die im Zusammenhang mit der Einheit-Vielheit der Seele offenbar bedeutsam, aber zunächst rätselhaft sind: Warum fällt das Stichwort „Vortrag“ (προφορά)? Und was bedeutet die aristotelische Begrifflichkeit von δύναμις und ἐνέργεια? Im folgenden soll auf diese Fragen eine Antwort gefunden und damit das spezifische Einheit-Vielheit-Verhältnis, das für Plotin zwischen der Gesamtwissenschaft und ihren Teilen besteht, präziser bestimmt werden als es bisher geschehen ist; soweit ich sehe, ist die Plotin-Forschung über das soeben skizzierte, sehr generelle Verständnis des Wissenschaftsbeispiels noch nicht hinausgekommen.³⁷ Dabei ist es von grundsätzlicher Wichtigkeit, die Funktion des Wissenschaftsbeispiels als Analogie nicht aus den Augen zu verlieren. Wissenschaft wird an den fraglichen Stellen niemals um ihrer selbst willen behandelt, sondern dient überall der Verdeutlichung und Bestärkung von Plotins Theorie der Seele (bzw. des Geistes);³⁸ und es ist im Rahmen der platonischen Vorbild-Abbild-Metaphysik von vornherein zu erwarten, daß das Ziel des Vergleichs auf den Vergleich zurückwirkt, Plotins Sicht der Wissenschaft also von vornherein durch seine Sicht der Seele geprägt ist.³⁹

Nun ist ἐπιστήμη, wie wir gesehen haben, für Plotin ein λόγος innerhalb der Seele. Es liegt daher nahe, einen Zugang zum Wissenschaftsbeispiel mit Hilfe des plotinischen Logos-Gedankens, genauer: der doppelten, einerseits horizontalen, andererseits vertikalen Funktion des λόγος zu versuchen. Anhand der folgenden Überlegungen soll sich erweisen, daß in der Tat beide, Logos-Theorie und Wissenschaftsbeispiel, besser zu verstehen sind, wenn man sie zueinander in Beziehung setzt. Ich beginne mit zwei vielbesprochenen Stellen, an denen Plotin die stoische Unterscheidung zwischen innerlichem und vorgetragendem Logos (λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικός) heranzieht und im Rahmen einer platonischen Metaphysik der Abbildung nutzbar macht:⁴⁰

3,2 HELLEMAN-ELGERSMA 1980, 207–255. — Übersetzungen aus dem Griechischen stammen, sofern nicht anders angegeben, von mir.

³⁷ Literatur zum Wissenschaftsbeispiel: FERWERDA 1965, 171f.; 177–180 (unter der Überschrift „L’enseignement“); BUCHNER 1970, 36–41; HELLEMAN-ELGERSMA 1980, 250–252 (zu IV 2,3,51–54); zu IV 9,5: ARMSTRONG 1973, 14; SMITH 1981, 99f. und 104; HEISER 1991, 45f.; MEIJER 1992, 167f.; W. DEUSE, Untersuchungen zur mittel- und neuplatonischen Seelenlehre, Mainz 1983, 122. Zu VI 2,20 s.u. Anm. 81. Merkwürdig verbreitet ist es, Unverständnis für Plotins Wissenschaftsbeispiel zu bekunden (ARMSTRONG 1973, 14: „to me rather dubious“, GERSON 1994, 57 im Zusammenhang mit VI 2,20: „puzzling“) und infolgedessen auf die Interpretation desselben weitgehend zu verzichten (obwohl doch eigentlich das Staunen der Anfang der Philosophie sein sollte).

³⁸ Autoren, die primär an Plotins Sprach- oder Wissensverständnis interessiert sind, neigen gelegentlich dazu, das zu übersehen; vgl. HEISER 1991 (er betont zwar 35 den Bild-Charakter des Beispiels, berücksichtigt dies aber nicht 45f. bei seiner Interpretation von IV 9,5); MEIJER 1992, 167.

³⁹ F.M. SCHROEDER hat das anhand von IV 5,7,49–51 beispielhaft aufgezeigt für das Verhältnis zwischen Licht und Seele (SCHROEDER 1992, 3f.; 35). S. auch meine Bemerkungen zu VI 4,7, TORNAU 1998, 153–155. Daß zwischen Vorbild und Abbild für Plotin keine reziproke Ähnlichkeit besteht (I 2,2,4–10), spricht nicht dagegen: Es muß möglich sein, vom Abbild Rückschlüsse auf das Vorbild zu ziehen und umgekehrt, ohne daß Vorbild und Abbild deswegen derselben Klasse zugerechnet werden müssen und das „Argument vom Dritten Menschen“ wirksam wird.

⁴⁰ Vgl. zuletzt HEISER 1991, 19ff., bes. 20: „The ‘image’ analogy in general is no doubt based on the *Republic’s* ‘shadows and reflections on water or other smooth surfaces’ (VI,510A)... Plotinus adapts the Stoic term *logos* to a Platonic metaphysics...“ Der stoische Hintergrund der beiden Textstellen ist natürlich längst gesehen worden, vgl. außer dem *apparatus fontium* von HS etwa A. GRAESER, Plotinus and the Stoics. A

So nämlich, wie der Logos in der Stimme (ὁ ἐν φωνῇ λόγος) eine Nachahmung desjenigen in der Seele ist, so ist auch der in der Seele die Nachahmung von einem, der in einem anderen ist (d. h. im Geist). Also: So wie der im Vortrag (ὁ ἐν προφορᾷ) geteilt ist gegenüber dem in der Seele, so ist auch der in der Seele, der dessen Übersetzer ist, (geteilt) gegenüber dem, was vor ihm kommt (I 2,3,27–30).⁴¹

Obgleich sie (die Seele) nämlich ein Ding von solcher Art (d. h. etwas so Erhabenes) ist, wie unsere Überlegung gezeigt hat, ist sie nur ein Abbild des Geistes, so wie der Logos im Vortrag (λόγος ὁ ἐν προφορᾷ) ein (Abbild)⁴² des Logos in der Seele (λόγος ὁ ἐν ψυχῇ) ist — in diesem Sinne also ist die Seele selber ein Logos des Geistes; sie ist die gesamte Aktivität und das Leben, das er aus sich hervorgehen läßt... (V 1,3,6–9).⁴³

Plotin sagt: Die Inhalte der Seele bilden die Inhalte des Geistes so ab, wie ein vorgetragener Logos den Logos in der Seele abbildet (I 2), bzw. die Seele selbst bildet den Geist auf diese Weise ab (V 1). Dieser Vorgang des Abbildens geht mit einer Teilung einher (I 2). Die Beschreibung des hierarchischen Verhältnisses zweier Seinsstufen zueinander (Geist und Seele) mit Hilfe des Abbild-Begriffs (μίμημα I 2,3,27; εἰκῶν V 1,3,7) ist für einen Platoniker jederzeit naheliegend von den Vorgaben des *Staates* und vor allem des *Timaios* her, nach dem die ganze sinnlich wahrnehmbare Welt die Imitation (μίμημα 48e) eines rein geistig erkennbaren Vorbilds (παράδειγμα) ist. Allerdings kann ein Abbild auf die verschiedensten Arten zustandekommen: durch einen künstlerischen Fertigungsprozeß, bei dem ein Künstler das Bild nach einem Modell schafft, oder durch den natürlichen Vorgang des Schattenwerfens oder Spiegelns, bei dem das Abbild direkt aus dem Vorbild hervorgeht.⁴⁴ Die stoische Unterscheidung der beiden Logoi hat somit in diesem Zusammenhang die Funktion, eine Präzisierung des Abbild-Begriffs zu leisten. In V 1 nimmt das die Gestalt einer einfachen Analogie an (Geist: Seele = Logos in der Seele: Logos im Vortrag), während I 2 deutlich macht, daß Plotin sich — traditionell gesprochen — hier weniger auf der *via analogiae* als auf der *via eminentiae* befindet: Der λόγος, mit dessen Hilfe die Erkenntnis des Geistes versucht wird, ist im Geist selbst enthalten (I 2,3,27f.) und wird von dort aus in die Seele und von dieser aus in die Aussprache per Abbil-

preliminary study, Leiden 1972, 35; R.E. WITT, *The Plotinian Logos and its Stoic Basis*, CQ 25, 1931, 103–111 (bes. 106); RIST 1967, 100f.; ATKINSON 1983, 50f.

⁴¹ ὡς γὰρ ὁ ἐν φωνῇ λόγος μίμημα τοῦ ἐν ψυχῇ, οὕτω καὶ ὁ ἐν ψυχῇ μίμημα τοῦ ἐν ἐτέρῳ. ὡς οὖν μεμερισμένος ὁ ἐν προφορᾷ πρὸς τὸν ἐν ψυχῇ, οὕτω καὶ ὁ ἐν ψυχῇ ἐρμηνεύς ὢν ἐκείνου πρὸς τὸ πρὸ αὐτοῦ.

⁴² Zur Ergänzung vgl. ATKINSON 1983, 50.

⁴³ καίπερ γὰρ οὐσα χρῆμα οἶον ἔδειξεν ὁ λόγος, εἰκῶν τίς ἐστι νοῦ [sc. ἡ ψυχῆ]: οἶον λόγος ὁ ἐν προφορᾷ λόγου τοῦ ἐν ψυχῇ, οὕτω τοι καὶ αὐτῇ λόγος νοῦ καὶ ἡ πᾶσα ἐνέργεια καὶ ἦν προίεται ζώην.

⁴⁴ Der *Timaios* präsentiert bekanntlich mit der Einführung des Demiurgen das erstere Modell, während die Spiegelungen und Schattenwürfe des *Staates* (6,510a) eher an das zweite denken lassen. In Plotins Augen kann ein natürliches Vorbild-Abbild-Verhältnis, wie es zwischen dem Geist und allem Späteren vorliegen muß, nur nach dem zweiten Modell sinnvoll gedacht werden (V 8,12,17–26; VI 4,10); seine Exegese des *Timaios* ist daher wesentlich von dem Bestreben geprägt, das Modell der künstlichen Fertigung und damit die Figur des Demiurgen zu eliminieren (vgl. etwa VI 7,1). Vgl. SCHROEDER 1992, 36–39.

dung übertragen, so daß sich eine kontinuierliche Vorbild-Abbild-Kette ergibt und in letzter Instanz auch der λόγος ἐν προφορᾷ noch eine Abbildung des göttlichen Geistes ist.⁴⁵

Leider macht Plotin an diesen Stellen nicht deutlich, wie er das Vorbild-Abbild-Verhältnis zwischen innerlichem und vorgetragenem Logos genau verstanden wissen will (abgesehen davon, daß ein künstlicher Abbildungsprozeß nach dem Muster Modell-Maler-Bild ausgeschlossen ist). Klar scheint lediglich — auch von der stoischen Quelle her —, daß ein λόγος ἐν προφορᾷ ein sprachlich vorgetragener Satz oder Text ist, eventuell auch bloß ein Wort, auf jeden Fall aber etwas, das gehört und verstanden werden kann.⁴⁶ Aber was ist für Plotin ein λόγος ἐν ψυχῇ? Wir erfahren in I 2,3,29 nur, daß der Logos auf dem Wege seiner abbildhaften Übertragung von der Seele in den Vortrag „geteilt“ wird (μεμερισμένος), was sich — so können wir zunächst annehmen — auf die Abfolge von Wörtern in einer sprachlichen Äußerung bezieht. Insofern kann man wohl ausschließen, daß ein innerpsychischer Logos so etwas wie eine Vokabel ist, die man kennt, aber momentan nicht ausspricht, oder der Rollentext eines Schauspielers, den dieser auswendig weiß, auch wenn er ihn gerade nicht agiert; eher dürfte es sich um etwas hinter der sprachlichen Äußerung Stehendes wie einen Sinn, Inhalt oder Gedanken handeln. (Die Konsequenz hiervon ist, daß es λόγος ἐν προφορᾷ auch ohne hörbares Sprechen gibt, z.B. wenn der Schauspieler seinen Text still für sich memoriert.) Eine solche Interpretation würde im großen und ganzen dem stoischen Gedankengang entsprechen, der der Überlegung Plotins zugrundeliegt:

Sie sagen, daß der Mensch sich von den vernunftlosen Tieren nicht durch die geäußerte (äußere) Rede (τῷ προφορικῷ λόγῳ) unterscheidet — denn auch Raben, Papageien und Häher bringen artikulierte Laute hervor —, sondern durch die innere Rede (τῷ ἐνδιαθέτῳ sc. λόγῳ); auch unterscheidet er sich von ihnen nicht durch die schlechthinige Vorstellung [...], sondern durch die Vorstellung, welche durch Übergang (von einem zum anderen) und durch Zusammensetzung zustandekommen kann (Stoici fr. 53 T Long-Sedley = SVF 2, fr. 223 z.T. = SVF 2, fr. 135 = S.E. M. 8,275f.).⁴⁷

Hiernach scheint es, daß die Stoiker sich durch das Phänomen des mechanischen Sprechens genötigt sahen, gegenüber Platons Definition des Denkens als „Gespräch der Seele mit sich selbst“ (*Sph.* 263e, *Th.* 189e) eine Differenzierung vorzunehmen und dem λόγος ἐνδιάθετος gegenüber dem λόγος προφορικός einen prinzipiell höheren Rang zuzuschreiben: Der letztere

⁴⁵ Zu den traditionellen mittelplatonischen Wegen der Gotteserkenntnis s. Alkinoos, *Didaskalikos* 10, p. 165,16–34 Hermann. Alkinoos bringt als Beispiel für die *via analogiae* das platonische Sonnengleichnis (Sonne: sichtbare Gegenstände = Gott: geistig erkennbare Gegenstände; 20–26) und für die *via eminentiae* (διὰ τὴν ... ὑπεροχὴν 33f.) die Stufenlehre des *Symposiums*, nach der man, ausgehend von der in den Körpern enthaltenen Schönheit, zuletzt die Schönheit des Gottes selbst erfassen kann (27–34).

⁴⁶ Keinesfalls dagegen ein unverständlicher bloßer „Laut“; vgl. die Unterscheidung von φωνή und λόγος in VI 4,12,1–5.

⁴⁷ φασὶν ὅτι ἄνθρωπος οὐχὶ τῷ προφορικῷ λόγῳ διαφέρει τῶν ἀλόγων ζώων (καὶ γὰρ κόρακες καὶ ψιττακοὶ καὶ κίτται ἐνάρθρους προφέρονται φωνάς) ἀλλὰ τῷ ἐνδιαθέτῳ, οὐδὲ τῇ ἀπλῇ μόνον φαντασίᾳ [...], ἀλλὰ τῇ μεταβατικῇ καὶ συνηθετικῇ. Übersetzung von K. HÜLSER, *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, Stuttgart 1987, fr. 529 (Bd. 2, 583), mit geringen Änderungen. Vgl. zu diesem Text A.A. LONG/D.N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge 1987, I 321–3; II 319; A. SCHUBERT, *Untersuchungen zur stoischen Bedeutungslehre*, Göttingen 1994, 46f.

wird erst dadurch wirklich zum Logos, daß hinter ihm der innere Logos steht, die spezifisch menschliche Fähigkeit, Wörter in einem Zusammenhang zu verstehen und ihnen damit einen Sinn zu geben; andernfalls handelt es sich um eine verständnislose Aneinanderreihung von Lauten, wie sie auch Tieren möglich ist.

Es ist kaum ein Zweifel daran möglich, daß die besondere Gestalt, die Plotin der stoischen Differenzierung des Logos gibt, mit seinem Wissenschaftsbeispiel zusammengehört.⁴⁸ Die erwähnte Definition der Wissenschaft als Logos in der Seele in VI 9,5,10 gibt uns *prima facie* das Recht, zur Erläuterung seines Logos-Begriffs sein Wissenschaftsverständnis heranzuziehen, was dadurch bestätigt wird, daß in der Fassung des Wissenschaftsbeispiels von IV 3,2 wie erwähnt das Stichwort προφορά fällt, indem die Zerteilung (μερισμός) der Wissenschaft in einzelne Sätze als „eine Art Vortrag“ bezeichnet wird (IV 3,2,52). Das aber bedeutet, daß wir Plotins Vorstellung von der Aufteilung der Wissenschaft nur dann richtig verstehen, wenn wir sie als einen beispielhaften Fall der Zerlegung des λόγος ἐν ψυχῇ zum λόγος ἐν προφορᾷ begreifen — mit anderen Worten: wenn wir das Wissenschaftsbeispiel als Beschreibung eines Vorgangs verstehen, bei dem Innerseelisches sprachlich zum Ausdruck gebracht wird. Diese These muß nun durch eine Interpretation des Textes IV 9,5 überprüft werden.

Die Schrift IV 9 verteidigt die paradoxe These der Einheit aller Seelen (εἰ πᾶσαι αἱ ψυχὰι μία Titel). Damit ist nicht bloß artmäßige Einheit gemeint (alle einzelnen Seelen gehören zu einer und derselben Spezies „Seele“), sondern wirkliche Identität.⁴⁹ Plotin sieht sich zu dieser Auffassung genötigt, weil der in seinen Augen schlagende Beweis für die Unkörperlichkeit und Unsterblichkeit der Seele ihre ungeteilte Allgegenwart im Körper ist, die sich an der Einheit der sinnlichen Wahrnehmung ablesen läßt (IV 7,7).⁵⁰ Das bedeutet für ihn, daß die Seele eine transzendente, körperunabhängige Einheit hat, und diese kann durch die Differenz der verschiedenen Körper ebensowenig eingeschränkt werden wie durch die Differenz der Teile des Einzelkörpers. Da die Körper somit als Differenzierungskriterium wegfallen, gibt es keinen Grund, warum die Seele nicht überall eine und dieselbe und mithin in allen Körpern, denen sie gegenwärtig ist, identisch sein sollte, nicht anders als die individuelle Seele in allen Teilen ihres Körpers eine und dieselbe ist: In IV 9,1,1–7 formuliert Plotin die Hypothese, daß alle Seelen zusammen in genau derselben Weise eine Einheit bilden wie die Seele eines einzigen Körpers. Andererseits widerspricht diese Auffassung jeder Erfahrung, weil jeder Mensch sich in seinem

⁴⁸ Umso merkwürdiger ist es, daß eine Synthetisierung dieser beiden plotinischen Gedanken, soweit ich sehe, bisher noch nicht versucht worden ist. HELLEMAN-ELGERSMA 1980, 250–252 sammelt in ihrem Kommentar zu IV 3,2,51–54 zwar die meisten hier herangezogenen Textstellen, macht sie aber nicht für eine eigene Interpretation des Wissenschaftsbeispiels nutzbar. HEISER 1991, 45f. stellt eine Verbindung zwischen IV 9,5 und Plotins Verwendung des stoischen Logosbegriffs her, behandelt den Text von IV 9,5 aber mit enttäuschender Knappheit und stellt lediglich fest: „Inner reasoning participates in the unity of the science itself in a way that outer speech does not“ — was, wie wir gesehen haben, im Grunde schon aus I 2,3,27–30 hervorgeht. Die Bedeutung der δύναμις-ἐνέργεια-Redeweise für die beiden Logos-Ebenen wird nicht thematisiert (HEISER behandelt sie 33–35 im Zusammenhang mit VI 2,20, dort aber ohne Bezug zu λόγος).

⁴⁹ Dies wäre eine überflüssige Anmerkung, wenn sich nicht ein so hervorragender Plotin-Forscher wie L.P. GERSON für bloß artmäßige Einheit ausgesprochen hätte (GERSON 1994, 63f.), ohne zu beachten, daß die These, die Plotin so erkennbar zu schaffen macht, damit nicht mehr paradox, sondern fast schon trivial wäre.

⁵⁰ Vgl. zu diesem Text EMILSSON 1988, 101–106. In VI 4,6 argumentiert Plotin noch einmal für die Einheit aller Seelen und versucht vor allem den Einwand der fehlenden συναίσθησις in verschiedenen Körpern zu entkräften; vgl. TORNAU 1998, 128–143.

Bewußtsein als ein Individuum erfährt, das von allen anderen Individuen verschieden ist. Die faktisch unbestreitbar gegebene Verschiedenheit der individuellen Seelen muß also mit ihrer vom systematischen Standpunkt her ebenso unbestreitbaren Einheit in Übereinstimmung gebracht werden; hieraus ergibt sich ein paradoxer Grundcharakter der Seele, den Plotin am Anfang unseres Textes so beschreibt:

Also, wie ist es möglich, daß eine einzige Substanz⁵¹ in vielen ist? [...] *Sie* ist eine, und die vielen (Seelen) (gehen) auf sie (zurück)⁵² als *eine*, die sich selbst in die Vielheit hineingibt und auch wieder nicht hineingibt. Denn sie reicht dazu aus, sich allen (Wesen) zur Verfügung zu stellen und zugleich *eine* zu bleiben: sie hat ja die Kraft, auf sie alle zugleich zu wirken, und ist dabei keineswegs abgeschnitten von jedem einzelnen; sie ist also eines und dasselbe in vielen (IV 9,5,1; 3–7).⁵³

Plotin ist darauf angewiesen, einen Ausgleich zu finden zwischen der transzendenten Einheit und der erfahrbaren Vielheit der Seele. Zu diesem Zweck konstruiert er die Gesamtseele als eine Wesenheit, die allen Körpern gegenwärtig ist, ohne wirklich „in“ ihnen, d.h. von ihnen abhängig zu sein; die individuellen Seelen sind nichts anderes als diese wirkende Gegenwart der Seele in den verschiedenen Körpern. Eine entscheidende Implikation hiervon ist, daß die Gesamtseele, besser: die Seele als solche keinem bestimmten Körper zugeordnet werden kann — sie ist zwar jedem Körper präsent, aber eben darum besitzt kein Körper sie ausschließlich und ganz. Dies gilt auch für den Weltkörper: Wie vor allem H.J. BLUMENTHAL nachgewiesen hat, kann die Seele als solche nicht mit der Weltseele identisch sein, weil diese einem Körper zugeordnet und somit nicht mehr als eine (freilich hochrangige) Einzelseele ist.⁵⁴

Wirklich erleichtert wird das Verständnis der Seele hierdurch freilich noch nicht: Wenn man von der Erfahrung der eigenen seelischen Individualität ausgeht, ist eine Gesamtseele, von der die Einzelseelen bloße Wirkungen sind, nach wie vor etwas kaum Begreifliches. An dieser Stelle führt Plotin das Beispiel der Wissenschaft ein:

Und niemand soll das für paradox halten: Auch die Wissenschaft ist ein Ganzes, und ihre Teile (kommen so zustande), daß sie als Ganze bestehen bleibt *und* die Teile von ihr

⁵¹ οὐσία, für den Platoniker eine Substanz mit selbständiger Existenz, nicht nur eine immanente Form. Die Identität einer und derselben Qualität in verschiedenen Körpern ist kein Problem (IV 9,4, von mir besprochen in TORNAU 1998, 200f.); das Problem liegt eben darin, daß die Seele nicht Qualität, sondern Substanz ist.

⁵² εἰς ταύτην sc. ἀνάγονται nach ARMSTRONG.

⁵³ πῶς οὖν οὐσία μία ἐν πολλοῖς. [...] ἐκείνη μὲν οὖν μία, αἱ δὲ πολλὰ εἰς ταύτην ὡς μίαν δοῦσαν ἑαυτὴν εἰς πλῆθος καὶ οὐ δοῦσαν· ἰκανὴ γὰρ πᾶσι παρασχεῖν ἑαυτὴν καὶ μένειν μία· δύναται γὰρ εἰς πάντα ἅμα καὶ ἐκάστου οὐκ ἀποτέμνηται πάντη· τὸ αὐτὸ οὖν ἐν πολλοῖς. Eine interessante Parallele hierzu bietet V 2,2,25–29 πάντα δὲ ταῦτα ἐκείνος (= das Eine) καὶ οὐκ ἐκείνος· ἐκείνος μὲν, ὅτι ἐξ ἐκείνου· οὐκ ἐκείνος δέ, ὅτι ἐκείνος ἐφ' ἑαυτοῦ μένων ἔδωκεν. ἔστιν οὖν οἷον ζῶν μακρὰ κτλ. (vgl. D.J. O'MEARA, The hierarchical ordering of reality in Plotinus, in: GERSON 1996, 66–82, dort 75f.). Allerdings würde Plotin die Präsenz des Einen in allem, was ist, wohl nicht analog zur Einheit der Seelen mit dem Wissenschaftsbeispiel illustrieren wollen.

⁵⁴ BLUMENTHAL 1971b. Plotin arbeitet das vor allem in den Anfangskapiteln seiner großen psychologischen Schrift heraus (IV 3,1–8, vgl. bes. IV 3,2,5–10; 57f.; 6,1f.; 13f.).

herkommen. [...] ⁵⁵ Aber in der Wissenschaft — könnte man einwenden — ist der Teil nicht das Ganze (IV 9,5,7–9; 12f.). ⁵⁶

Es folgt zunächst ein naheliegender Einwand. Wenn die Wissenschaft als Analogie zur Einheit der Seelen dienen soll, dann fällt als erstes auf, daß in der Wissenschaft der Teil eben nicht mit dem Ganzen identisch ist (12f.). Der Satz „Jeder Winkel über dem Halbkreisbogen ist ein rechter Winkel“ ist nicht „die Geometrie“, und ebenso unsinnig wäre es, zu behaupten, daß eine individuelle Seele alle anderen Seelen und die Seele als solche „ist“, d. h. einfach mit ihr identisch ist. Wenn die Einheit der Seelen trotzdem aufrechterhalten werden und die Wissenschaft für diese Einheit ein gültiges Beispiel liefern soll, dann muß das Verhältnis des Teils zum Ganzen in der Wissenschaft näher untersucht werden, was im folgenden geschieht:

Nun: Auch dort (= in der Wissenschaft) verhält es sich so, daß das, was zum Gebrauch vorgenommen wird, zwar der Aktualität und Aktivität nach (ἐνεργεία) ein Teil ist, und der steht im Vordergrund; hinter ihm folgt aber unbemerkt (λανθάνοντα) alles andere der Wirkmöglichkeit nach (δυνάμει): In dem Teil ist alles da. Das ist ja wohl der Sinn, in dem man von der ganzen (Wissenschaft) und andererseits von dem Teil spricht: Dort (= in der Wissenschaft als ganzer) ⁵⁷ ist gleichsam alles zugleich aktiv und aktuell; somit steht alles bereit, was man vornehmen will; in dem Teil hingegen ist nur das Bereite (aktiv), es gewinnt aber seine Wirkkraft (ἐνδυναμοῦται), weil es dem Ganzen gleichsam nahe ist (IV 9,5,13–19). ⁵⁸

Über den „Teil“ einer Wissenschaft, d.h. den Einzelsatz (θεώρημα, vgl. 19) sagt Plotin zunächst, daß er „vorgenommen wird“ (τὸ προχειρισθὲν 13, προχειρίσασθαι 17) und „im Vordergrund steht“ (προτέτακται 14). Dies entspricht offensichtlich dem Stichwort „Vortrag“ (προφορά) an der Parallelstelle IV 3,2,52 ⁵⁹ und belegt, daß für Plotin die Rede von wissenschaftlichen Teilsätzen nicht einfach eine Binnen-Einteilung des innerpsychischen Logos „Wissenschaft“ in weitere innerpsychische Logoi bedeutet. Damit wäre die von mir beherrschte,

⁵⁵ Der ausgelassene Teil IV 9,5,9–12 enthält eine Bemerkung zum Samen (σπέρμα), in dem alle Differenzierungen, die das aus dem Samen gewachsene Lebewesen ausmachen, schon unräumlich enthalten sind. Der Text ist schwierig, und es ist nicht ganz klar, was er zum besseren Verständnis der Einheit der Seele beitragen soll; angemerkt sei nur, daß der stoische Begriff des λόγος σπερματικός zwar nicht genannt, aber fraglos gemeint ist, was ebenfalls einen Bezug von IV 9,5 zur Logos-Philosophie nahelegt. Zur Analogie des Samens vgl. SMITH 1981, 99f.; WURM 1973, 234.

⁵⁶ μὴ δὴ τις ἀπιστεῖτω· καὶ γὰρ ἡ ἐπιστήμη ὅλη καὶ τὰ μέρη αὐτῆς ὡς μένειν τὴν ὅλην καὶ ἀπ' αὐτῆς τὰ μέρη. [...] ἀλλ' ἐν τῇ ἐπιστήμῃ, εἴποι τις ἄν, τὸ μέρος οὐχ ὅλον.

⁵⁷ Die Ergänzung nach HS; Näheres hierzu sogleich.

⁵⁸ ἢ κάκεῖ ἐνεργεία μὲν μέρος τὸ προχειρισθὲν οὐ χρεῖα, καὶ τοῦτο προτέτακται, ἔπεται μέντοι καὶ τὰ ἄλλα δυνάμει λανθάνοντα καὶ ἔστι πάντα ἐν τῷ μέρει. καὶ ἴσως ταύτῃ ἡ ὅλη λέγεται, τὸ δὲ μέρος· ἐκεῖ μὲν οἷον ἐνεργεία ἅμα πάντα· ἔτοιμον οὖν ἕκαστον, ὃ προχειρίσασθαι θέλεις· ἐν δὲ τῷ μέρει τὸ ἔτοιμον, ἐνδυναμοῦται δὲ οἷον πλησιάσαν τῷ ὅλῳ.

⁵⁹ Plotins Vokabular in IV 9,5 entstammt freilich der Unterscheidung von latentem und aktivem Wissen in Platons *Theaitetos*, 197b–199c, vgl. 198d7 πρόχειρον. Allerdings hat bei Platon das „Zurhandnehmen“ von Wissen nichts mit dem bei Plotin zentralen Gedanken der Partikularisierung zu tun (um Platons Beispiel mit dem Vogelkäfig zu verwenden: Eine Taube ist eine Taube, ob man sie nun in der Hand hat oder nur im Käfig besitzt; sie wird beim Herausnehmen nicht „geteilt“), und es kann kaum ein Zweifel daran bestehen, daß Plotin Platons Text im Licht der stoischen Unterscheidung gelesen hat. Auf Vorformen der letzteren bei Platon und Aristoteles weist ATKINSON 1983, 51 hin.

in meiner Seele gegenwärtige Wissenschaft nichts als die Summe der in meiner Seele vorhandenen Einzelsätze, was in V 8,4,48–51 ausdrücklich bestritten wird. Der Teil einer Wissenschaft unterscheidet sich vom Ganzen vielmehr dadurch, daß er ausgesprochen und vorgetragen wird: Er ist λόγος ἐν προφορᾷ im Gegensatz zu der Gesamtwissenschaft als unausgesprochenem λόγος ἐν ψυχῇ. Damit fällt ein weiterer Punkt ins Auge: Der unausgesprochene Charakter der Gesamtwissenschaft ist nicht kontingent. Der innerpsychische Logos ist nicht nur unausgesprochen, sondern auch unaussprechbar; man kann „die Geometrie“ als ganze nicht sprachlich vortragen, sondern immer nur einen einzelnen Teil von ihr, z.B. den Beweisgang für den Satz „Jeder Winkel über dem Halbkreisbogen ist ein rechter Winkel“. Wenn ein Student eine Vorlesung „Die Geometrie“ besucht, dann ist das, was er zu einem gegebenen Zeitpunkt konkret hört, nur ein einzelner Satz.⁶⁰ Damit können wir unsere obige Annahme darüber präzisieren, was Plotin mit der „Geteiltheit“ des vorgetragenen gegenüber dem innerpsychischen Logos (μεμερισμένος I 2,3,29) meint: Offenbar geht es ihm weniger um die Zerlegung in einzelne Wörter als darum, daß bei dem Versuch, den innerpsychischen Logos in Sprache zu übersetzen, immer nur einzelne Aspekte desselben ausgewählt werden können.

Aber in welchem Sinne kann man sagen, daß der sprachlich vorgetragene wissenschaftliche Teil-Satz die Wissenschaft insgesamt ist? Plotin versucht das mit Hilfe der aristotelischen Kategorien von Potenz und Akt (δύναμις und ἐνέργεια) zu erklären: Der Teilsatz ist aktuell (ἐνεργεία) nur er selbst, potentiell (δυνάμει) aber ist er zugleich alle anderen zur Geometrie gehörigen Sätze, so, daß diese latent (λανθάνοντα 15) in ihm enthalten sind.⁶¹ Wir verstehen das vermutlich am besten, wenn wir uns einen Fachmann für Geometrie vorstellen, der in einem Schülerkreis den Satz „Jeder Winkel über dem Halbkreisbogen ist ein rechter Winkel“ erläutert.⁶² Der Fachmann trägt aktuell nur einen einzigen Satz vor, er ist ausschließlich im Sinne dieses einen Satzes aktiv, aber er besitzt die Fähigkeit (δύναμις), jeden anderen zur Geometrie gehörigen Satz ebenfalls vorzutragen, weil er auf einer höheren Ebene, innerhalb seiner Seele, die ganze Geometrie aktiv beherrscht. Dadurch gewinnt der von dem Fachmann vorgetragene Satz eine Kraft (18 ἐνδυναμοῦται), die ihn erst zu einem *wissenschaftlichen* Satz macht. Es ist deutlich, daß wir damit bei der typischen Ambivalenz sind, die das aristotelische Begriffspaar δύναμις — ἐνέργεια bei Plotin besitzt. Während Aristoteles selbst es (von Ausnahmen abgesehen) terminologisch streng auf eine noch nicht verwirklichte Möglichkeit („Potentialität“) und deren Verwirklichung („Aktualisierung“) bezieht, hat es bei Plotin fast immer doppelte Bedeutung: δύναμις bedeutet sowohl die Möglichkeit im Sinne des Noch-Nicht als auch die Kraft und Disposition zu einer bestimmten Aktivität, und ἐνέργεια bedeutet zugleich die Aktualisierung

⁶⁰ Natürlich addieren sich im zeitlichen Ablauf die einzelnen Sätze wieder zu der Gesamtwissenschaft: Am Ende der Vorlesung hat der Student (idealerweise) die ganze Geometrie gehört. Der Zeitaspekt kann hier aber unberücksichtigt bleiben, weil der Hauptgesichtspunkt, daß die Geometrie als ganze zu einem gegebenen Zeitpunkt innerpsychisch, aber nicht außerpsychisch existieren kann, davon unberührt bleibt.

⁶¹ ARMSTRONG 1973, 14 bringt diese Aussage in Verbindung mit der Entdeckung Plotins, daß nicht alles, was zu „uns“ gehört, in unserem Bewußtsein auch präsent ist, was mir kaum angemessen erscheint: Es ist ja nicht der vortragende Fachmann, dem die Gegenwart der gesamten Geometrie in einem einzelnen Satz verborgen bleibt, sondern der Zuhörer, sofern er sich nur an das hält, was er hört. Mit „tacit knowledge“ hat das nichts zu tun.

⁶² Die Einführung der Person ist gerechtfertigt wegen IV 9,5,22–26 und der Parallelstelle VI 4,16,26 κατὰ τι θεώρημα ὁ ἐπιστήμων ἐνεργεῖ. Vgl. BUCHNER 1970, 37.

der Möglichkeit und die Aktivierung der Kraft.⁶³ Wenn Plotin daher in IV 9,5,15 das Wort *δυνάμει* auf den sprachlich vorgetragenen wissenschaftlichen Lehrsatz anwendet, so weist das sowohl auf die diesen auszeichnende Kraft (seinen wissenschaftlichen Sinn) als auch auf das in ihm liegende Potentielle, nicht restlos Verwirklichte hin. Letzteres dürfte konkret darin liegen, daß die im Hintergrund des vorgetragenen Satzes stehenden, seine Kraft ausmachenden Sätze nicht sprachlich geäußert werden: Die Möglichkeit (*δύναμις*), die hier nicht aktualisiert wird (*ἐνεργεῖ*), ist die des sprachlichen Vortrags.

Entsprechendes gilt für die *ἐνέργεια*. In IV 9,5,13 ist in dem Wort *ἐνεργεία* sowohl die Verwirklichung einer Möglichkeit (der Teilsatz kann vorgetragen werden und wird es auch) als auch die Aktivierung einer Fähigkeit enthalten (der Wissenschaftler aktiviert seine spezifische *δύναμις*, die Kenntnis der Geometrie, durch den Vortrag des Satzes von den Winkeln über dem Halbkreisbogen). Aber was besagt IV 9,5,16f. „Dort ist gleichsam alles zugleich aktiv und aktuell“ (*ἐκεῖ μὲν οἷον ἐνεργεία ἅμα πάντα*)? Hier müssen wir uns daran erinnern, daß eine volle Aktualisierung des Gesamtsystems der Wissenschaft auf der Ebene des *λόγος ἐν προφορᾷ* nicht möglich ist. Zu einem gegebenen Zeitpunkt kann immer nur ein einziger Satz aktiviert werden, die anderen müssen hinter ihm im Zustand der Potentialität verbleiben. Fragt man nun, in welcher Form das wissenschaftliche Gesamtsystem auf der Ebene des sprachlichen Vortrags existiert, so zeigt sich, daß es aus einem einzigen voll aktualisierten und einer Vielzahl bloß potentieller Sätze besteht. Auf der Vortragsebene läßt sich dieses Bild nicht ändern: Zu einem anderen Zeitpunkt kann zwar ein anderer Einzelsatz aktualisiert werden, niemals aber mehr als einer zugleich. Um die volle Verwirklichung und Aktivierung aller in der Gesamtwissenschaft enthaltenen Möglichkeiten zu erreichen, muß man einen Schritt zurück auf die Ebene des *λόγος ἐν ψυχῇ* tun. In der Seele eines Menschen, der die Geometrie beherrscht, gibt es keine privilegierte Aktualisierung eines einzelnen Satzes; das Beherrschen der Geometrie bedeutet das gleichberechtigte und gleichzeitige Beherrschen aller in ihr enthaltenen Sätze,⁶⁴ und in diesem Sinne sagt Plotin, daß innerhalb der Seele des Wissenschaftlers⁶⁵ alle Sätze gleichzeitig aktiv und aktuell sind. Es ist offensichtlich, daß der Funktionsbegriff *ἐνέργεια* auf der innerpsychischen und der äußeren Ebene eine je verschiedene Bedeutung annimmt: Der innersee-

⁶³ Vgl. BUSSANICH 1988, 29f.; REGEN 1988, 32–34; SMITH 1981, 101 m. Anm. 6; WURM 1973, 233; BUCHNER 1970, 17–20; LLOYD 1955/56, 146–148. Man kann sagen, daß hier ein „passiver“ und ein „aktiver“ *δύναμις*-Begriff nebeneinander existieren, wobei es nicht verwunderlich ist, daß *δύναμις* im aktiven Sinne oft nicht von *ἐνέργεια* zu unterscheiden ist. In II 5,1,21–29 weist Plotin selbst auf die Doppelbedeutung von *δύναμις* (und, analog dazu, von *ἐνέργεια*) hin und schlägt als terminologische Klärung vor, den instrumentalen Dativ (*δυνάμει*, *ἐνεργεία*) im aristotelischen Sinne der Potentialität und ihrer Verwirklichung zu verwenden und ansonsten von *δύναμις* und *ἐνέργεια* als einer Kraft und ihrer Aktivierung zu sprechen. In der Praxis ist er aber, wie wir sehen werden, von einer derartigen Präzision weit entfernt: *δυνάμει* bei Plotin ist nur selten rein passiv ohne ein Hereinspielen der aktiven Bedeutung zu verstehen. BUCHNER 1970, 19f. hat hier zuviel Vertrauen zu Plotins terminologischen Äußerungen.

⁶⁴ Es bedarf kaum der Erwähnung, daß Wissenschaft für Plotin (zumindest idealerweise) ein geschlossenes System ist; von einem Verständnis der Wissenschaft als Forschungsveranstaltung mit offenem Ende und einem Begriff des wissenschaftlichen Fortschritts ist er weit entfernt. Vgl. ARMSTRONG 1973, 14.

⁶⁵ *ἐκεῖ* 16. Man kann das entweder mit HS („i. e. ἐν τῇ ὅλῃ“) und Armstrong auf das Wissenschaftsganze beziehen (vgl. o. 13 *κάκει*) oder auch auf die Seele des Wissenschaftlers, keinesfalls aber auf den Geist, von dem im ganzen Zusammenhang keine Rede ist (trotz Plotins häufigem Gebrauch von *ἐκεῖ* für „in der Geisteswelt“ im Gegensatz zu *ἐνταῦθα* „in der Körperwelt“; terminologische Starrheit liegt Plotin hier wie überall fern).

lischen Aktivität des Wissens, Beherrschens entspricht die nach außen gerichtete Aktivität des Vortragens, Aussprechens. Damit ordnet sich das Wissenschaftsbeispiel in die Theorie der doppelten ἐνέργεια ein, Plotins entscheidendes Denkmittel für das Entstehen einer Seinsstufe aus der anderen.⁶⁶ Vor allem aber sehen wir jetzt, was Plotin damit meint, daß der „Teil“ einer Wissenschaft zugleich das „Ganze“ ist. Die Gesamtwissenschaft im vollen Sinne, deren Teile alle zugleich aktiv sind und sich zur Gesamtheit, der Kenntnis der Wissenschaft als solcher, fügen, existiert nur innerhalb der Seele; sie kann nicht als Ganze in den sprachlichen Vortrag transportiert werden und ist in diesem Sinne transzendent. Die einzige Möglichkeit, die Gesamtwissenschaft auf die Vortragsebene zu übersetzen, besteht im Vortragen eines wissenschaftlichen Einzelsatzes, der alle anderen Sätze zumindest potentiell enthält. Wenn die Wissenschaft als solche im sprachlichen Vortrag überhaupt existent ist, dann in dieser Form; sie erfährt dabei aber eine deutliche Schmälerung (oder, wie es in I 2,3,29 heißt, Zerteilung), insofern von den zahlreichen innerhalb von ihr aktiven Sätzen alle bis auf einen in die „Wartstellung“ einer bloßen Potenz oder Disposition zurücktreten müssen. Das ist der Sinn, in dem Plotin sagen kann: „In dem Teil ist alles da“ (IV 9,5,15 καὶ ἔστι πάντα ἐν τῷ μέρει).

Aber ist ein solches Verständnis des wissenschaftlichen Vortrags überhaupt zwingend? Kann man nicht einen Satz wie „Jeder Winkel über dem Halbkreisbogen ist ein rechter Winkel“ als sprachliche Äußerung nur für sich nehmen? Es folgt eine Art Gegenprobe, die diese Annahme als sinnlos erweisen soll:

Und man darf es sich nicht isoliert von den anderen wissenschaftlichen Sätzen vorstellen; denn andernfalls wäre es nichts Kunstgemäbes oder Wissenschaftliches mehr, sondern nicht anders, als wenn ein Kind spräche. Also, wenn es wissenschaftlich ist, enthält es der Wirkmöglichkeit nach (δυνάμει) alle (einzelnen Sätze). Wenn jedenfalls der Wissenschaftler (den einzelnen Satz) bedenkt, ergibt es sich als eine Art Folge, daß er auch die anderen hinzufügt: Die Analyse (eines geometrischen Satzes) durch den geometrischen Fachmann macht deutlich, daß das Einzelne alles enthält, was vor ihm kommt — das, womit die Analyse durchgeführt wird —, und auch alles Nachfolgende, was aus ihm erzeugt wird (IV 9,5,19–26).⁶⁷

Plotin stellt sich vor, daß der Beweisgang eines geometrischen Satzes von einem Kind auswendig und weitgehend verständnislos vorgetragen wird. Ein solcher Vortrag hätte keinen wissenschaftlichen Charakter, weil ihm die wissenschaftliche δύναμις fehlt, die durch das unausgesprochene, latente Vorhandensein des geometrischen Gesamtsystems in dem vorgetragenen Satz begründet ist. Mehr noch: Der mechanisch und isoliert vorgetragene Satz kann nicht einmal als „Teil der Wissenschaft“ durchgehen, weil ihm alle Bezüge zu der Wissenschaft fehlen; er hat

⁶⁶ Trotz der reichhaltigen Literatur zur Theorie der doppelten ἐνέργεια ist diese Verbindung noch nicht gesehen worden. Vgl. BUSSANICH 1988, 28–31; GERSON 1994, 22–35; TORNAU 1998, 151 Anm. 175 mit weiterer Literatur.

⁶⁷ ἔρημον δὲ τῶν ἄλλων θεωρημάτων οὐ δεῖ νομίζειν· εἰ δὲ μή, ἔσται οὐκετι τεχνικὸν οὐδ' ἐπιστημονικόν, ἀλλ' ὡσπερ ἂν καὶ εἰ παῖς λέγοι. εἰ οὖν ἐπιστημονικόν, ἔχει δυνάμει καὶ τὰ πάντα. ἐπιστήσας γοῦν ὁ ἐπιστήμων ἐπάγει τὰ ἄλλα οἷον ἀκολουθία· καὶ ὁ γεωμέτρης δὲ ἐν τῇ ἀναλύσει δηλοῖ, ὡς τὸ ἐν ἔχει τὰ πρὸ αὐτοῦ πάντα, δι' ὧν ἡ ἀνάλυσις, καὶ τὰ ἐφεξῆς δέ, ἃ ἐξ αὐτοῦ γεννᾶται.

keinerlei Kraft und ist kein Teil von irgendetwas, sondern nichts als er selbst, eine Ansammlung von Worten. Der Satz „Jeder Winkel über dem Halbkreisbogen ist ein rechter Winkel“ ist nur dann ein θεώρημα, ein wissenschaftlicher Teilsatz, wenn er vom Fachmann vorgetragen wird und somit alle übrigen geometrischen Sätze mit enthält, die, die er voraussetzt, ebenso wie die, die aus ihm folgen (22–26).⁶⁸ Die isolierte Betrachtung des wissenschaftlichen Satzes als eines rein sprachlichen Ereignisses hat also fatale Folgen: Wenn ein in diesem Sinne isolierter Satz keinen wissenschaftlichen Charakter hat und wenn es keine anderen als nur isolierte Sätze gibt, dann ist die Existenz von sprachlich geäußerten wissenschaftlichen Sätzen überhaupt aufgehoben; das aber bedeutet das Ende der Möglichkeit, Wissenschaft auf sprachlichem Wege zu vermitteln, d.h. zu lehren, und damit hört die Wissenschaft auf der sprachlich-zwischenmenschlichen Ebene auf zu existieren und wird zu einer rein inneren Angelegenheit.⁶⁹

Es ist kaum zu verkennen, daß Plotin den für die Bestimmung der δύναμις eines wissenschaftlichen Logos bedeutsamen Hinweis auf das mechanische Sprechen dem zitierten Stoikerfragment 53 T Long-Sedley entnommen hat. Er spricht zwar nicht, wie die Stoiker, von Sprache imitierenden Vögeln, sondern von einem auswendig sprechenden Kind, meint aber offensichtlich dasselbe Phänomen.⁷⁰ Den Ansatz, λόγος ἐν προφορᾷ und λόγος ἐν ψυχῇ als zwei verschiedene Arten von ἐνέργεια zu explizieren und überhaupt die δύναμις-ἐνέργεια-Begrifflichkeit auf die stoische Unterscheidung anzuwenden, kann Plotin indessen nicht von den Stoikern übernommen haben. Mir scheint, daß das Wissenschaftsbeispiel von seinen historischen Wurzeln her erst verständlich wird, wenn man es als eine Kombination des Stoikertextes⁷¹ mit der folgenden Passage aus Aristoteles' *De Anima* begreift:⁷²

⁶⁸ Der Test hierfür wäre vermutlich die dem Vortrag folgende Diskussion: Wissenschaftlich wäre der Vortrag dann, wenn der Vortragende auf Nachfrage die Voraussetzungen und Folgen seiner Ausführungen benennen kann, platonisch gesprochen: wenn der Logos „sich selbst helfen“ kann. Aufgrund dieses dialogischen Elementes wäre der vorgetragene Satz wahrscheinlich auch dann nicht wissenschaftlich, wenn das mechanisch sprechende Kind geometrisch gebildete Zuhörer hätte, die mehr verstehen als der Sprecher selbst. Plotin faßt diese Möglichkeit nicht ins Auge; er hätte sich allerdings an Platons *Theaitetos* erinnern können, wo der Dialog von einem Sklaven vorgelesen wird, der sicher nicht versteht, was er da sagt — der klassische Fall eines Logos, der sich selbst zu helfen unfähig ist, im Sinne von *Phdr.* 275e. — Es scheint übrigens, daß Plotin das mechanische Auswendiglernen durchaus als notwendigen Teil des Lernprozesses gesehen hat, vgl. III 8,5,6–9.

⁶⁹ In diesem Fall würde tatsächlich die totale Isolation eintreten, als die das Ideal des neuplatonischen Weisen gelegentlich mißverstanden wird: Er müßte sich dann von seiner Umwelt ab und ganz nach innen wenden, um die Erleuchtung durch die transzendenten Wesenheiten zu gewinnen; von seinen Mitmenschen könnte er keinerlei Erkenntnisgewinn erhoffen. In Wirklichkeit ist eine solche Selbstisolation dem Neuplatoniker aber ganz fremd, weil hinter allem Teilartigen — und so auch hinter der Vielheit der Menschen — eine Einheit steht.

⁷⁰ Wir können also auf den biographischen Interpretationsansatz von ARMSTRONG 1973, 14 verzichten, der an Inspiration durch eines der zahlreichen in Plotins Haushalt lebenden Kinder (*Porph. Vita Plot.* 9) denkt.

⁷¹ Oder eines ähnlichen doxographischen Textes. Es ist nicht von allzu großer Bedeutung, ob Plotin Sextus Empiricus gelesen hat. Philosophiehistorisch besonders interessant wäre die hier vermutete Kombination, wenn sie von Plotin als Exegese von Pl. *Thet.* 197b–199c intendiert sein sollte, was durchaus möglich ist (s. o. Anm. 59).

⁷² Diese Vermutung habe ich schon in meinem Kommentar zu VI 4,16,32f. ausgesprochen, TORNAU 1998, 311–313.

Etwas Wissensbegabtes (ἐπιστημονικόν) gibt es einmal in dem Sinne, wie wir einen Menschen wissensbegabt nennen würden, weil der Mensch zu den Wesen gehört, die wissensbegabt sind und Wissen besitzen; zum anderen aber so, wie wir dann denjenigen wissensbegabt nennen, der die Grammatik beherrscht. Jeder von diesen beiden ist nicht auf dieselbe Weise fähig (δυνατός), sondern der eine, weil die Gattung so beschaffen ist und das Material, der andere aber, weil er, wenn er will, fähig ist, (wissenschaftlich) zu betrachten (θεωρεῖν), wenn ihn nichts Äußeres hindert. Derjenige schließlich, der bereits beim wissenschaftlichen Betrachten ist, ist der Vollendung nach (ἐντελεχεία) (wissend) und *weiß* im eigentlichen Sinne dieses bestimmte A (*de an.* 2,5,417^a22–29).⁷³

Hier geht es, wie bei Plotin, um die Frage, wie sich die bloße Beherrschung einer Wissenschaft zu dem konkreten Akt ihrer Ausübung verhält; was bei Plotin die Geometrie und die Durchführung eines geometrischen Satzes ist, das ist bei Aristoteles die Grammatik und das Schreiben eines einzelnen Buchstabens. Beherrschen und Ausüben sind für Aristoteles zwei gegeneinander abgestufte Arten von ἐνέργεια,⁷⁴ d.h. die Aktualisierung zweier ebenfalls abgestufter Möglichkeiten (δυνάμεις); dabei ist die erste Stufe der Aktualisierung (Beherrschung der Wissenschaft) identisch mit der zweiten Stufe der Möglichkeit, die die Voraussetzung der zweiten Stufe der Aktualisierung (Ausüben der Wissenschaft) bildet. Erst an diesem Punkt, in der konkreten wissenschaftlichen Aktivität (θεωρεῖν), ist menschliches Wissen für Aristoteles voll aktualisiert. Die Sicht des Beherrschens und Ausübens der Wissenschaft als zweier Stufen der ἐνέργεια wird von Plotin, wie wir gesehen haben, übernommen, und auch die Betrachtung der innerseelischen Wissenschaft als δύναμις findet sich bei Plotin wieder, insofern sie die hinter dem äußeren wissenschaftlichen Akt stehende Wirkkraft ist.⁷⁵ Vor allem aber entnimmt Plotin Aristoteles die Beobachtung, daß der Gegenstand des konkreten wissenschaftlichen Tuns niemals die Wissenschaft (Grammatik oder Geometrie) als ganze, sondern immer nur ein Einzel- oder Teilaspekt ist („dieses A“, der geometrische Teilsatz). Dieses Phänomen, das von Aristoteles nur am Rande notiert wird und ohne größere Bedeutung für seinen Gedankengang ist, wird von Plotin in den Mittelpunkt der Überlegung gestellt, mit dem Erfolg, daß gegenüber Aristoteles eine entscheidende Änderung, nämlich eine Umkehrung in der Wertung eintritt. Aristoteles folgt dem Grundsatz, daß die volle Aktualisierung einen höheren Rang hat als die bloße Potenz, und mißt daher dem konkreten Akt der wissenschaftlichen Betrachtung, dem θεωρεῖν (ἐνέργεια-Stufe II), einen höheren Wert zu als der bloßen Fähigkeit dazu (ἐνέργεια-Stufe I); Plotin hingegen wertet den innerpsychischen Akt des Wissens (ἐνέργεια I) höher als

⁷³ "Ἔστι μὲν γὰρ οὕτως ἐπιστήμον τι ὡς ἂν εἴποιμεν ἄνθρωπον ἐπιστήμονα ὅτι ὁ ἄνθρωπος τῶν ἐπιστημόνων καὶ ἐχόντων ἐπιστήμην· ἔστι δ' ὡς ἤδη λέγομεν ἐπιστήμονα τὸν ἔχοντα τὴν γραμματικὴν· ἑκάτερος δὲ τούτων οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον δυνατός ἐστιν, ἀλλ' ὁ μὲν ὅτι τὸ γένος τοιοῦτον καὶ ἡ ὕλη, ὁ δ' ὅτι βουλευθεὶς δυνατός θεωρεῖν, ἂν μὴ τι κωλύση τῶν ἔξωθεν· ὁ δ' ἤδη θεωρῶν, ἐντελεχεία ὢν καὶ κυρίως ἐπιστάμενος τόδε τὸ Α. — LLOYD 1990, 99f. behandelt verwandte Texte aus *Ph.* 8,4,255^b1–7 und 3,3,202^b7f. die er als Quellen von Plotins Theorie der doppelten Energieia sieht. Darin ist LLOYD zu folgen, nur sollte mit BUSSANICH 1988, 29 der zitierte Text aus *de anima* hinzugefügt werden, da, wie gesehen, das Wissenschaftsbeispiel eine Menge mit der Theorie der doppelten Energieia zu tun hat.

⁷⁴ Den Unterschied zwischen ἐντελέχεια und ἐνέργεια kann man vernachlässigen, weil Aristoteles beide Begriffe zwar grundsätzlich unterscheidet, praktisch aber unterschiedslos verwendet. S. die Belege bei BONITZ, *Ind. Ar.* 253^b35–254^a20.

⁷⁵ Vgl. auch VI 2,20,5 über die Gesamtwissenschaft: δύναμις πάντων.

den äußerlichen Akt des Vortragens (ἐνέργεια II), weil nur der innere Akt die Wissenschaft als Ganze zu umfassen vermag, während der äußere immer eine Reduktion bedeutet. Aufgrund unserer Interpretation des ἐνέργεια-Begriffs in IV 9,5 können wir freilich feststellen, daß Plotin sich damit nicht gegen den Grundsatz vom Vorrang des Aktuellen gegenüber dem bloß Möglichen wendet,⁷⁶ sondern Aristoteles allenfalls vorwirft, den die beiden ἐνέργεια-Stufen voneinander trennenden Aktualitätsgrad nicht richtig bestimmt zu haben: Für Plotin kommt der innerpsychischen Wissenschaft höhere Aktualität und damit höherer Rang zu, weil Wissen eine vollere, ganzheitlichere Aktivität als Vortragen ist. Diese Korrektur gegenüber Aristoteles ist Plotin möglich geworden, weil er die aristotelische erste und zweite ἐνέργεια in Bezug zum stoischen inneren und äußeren Logos gesetzt hat und den Stoikern darin gefolgt ist, daß der innere Logos als Träger des Sinns gegenüber dem äußeren den Vorrang hat.

Man könnte Plotin vorwerfen, daß die Identifikation der aristotelischen θεωρία mit dem stoischen λόγος προφορικός willkürlich und nicht gerechtfertigt ist. Man müßte sich dann allerdings fragen lassen, wie man das aristotelische Beispiel von der Grammatik und dem einzelnen A sonst zu interpretieren gedenkt; und was den relativen Wert von Ausübung und Beherrschung einer Wissenschaft angeht, so gibt es durchaus gute Gründe, nicht die aristotelische, sondern die gegenteilige Meinung zu vertreten. Plotin hat das jedenfalls getan, wie aus der Partie IV 9,5 implizit und aus einer weiteren Passage zum Wissenschaftsbeispiel explizit hervorgeht:

... wie wenn eine Wissenschaft zwar ein Ganzes ist, der sie beherrschende Wissenschaftler aber nur hinsichtlich eines einzelnen Satzes aktiv ist: Das für ihn, den Wissenschaftler, Gute ergibt sich nicht aus dem einzelnen Teil der Wissenschaft, sondern aus der ganzen, die er besitzt (VI 4,16,25–28).⁷⁷

Wir müssen uns jetzt daran erinnern, daß Plotins Überlegungen zur Wissenschaft in IV 9,5 ebenso wie an allen anderen einschlägigen Stellen⁷⁸ nicht um ihrer selbst willen durchgeführt werden, sondern um das Verhältnis von Gesamtseele und individuellen Einzelseelen begrifflich zu machen, präziser: um zu zeigen, in welchem Sinne alle Seelen miteinander und mit der Gesamtseele identisch sind. Plotin erläutert in IV 9,5 nicht, inwiefern das Wissenschaftsbeispiel eine Antwort auf diese Frage liefert, aber unsere Interpretation des Beispiels erlaubt es uns, die Konsequenzen selbst zu ziehen: Gesamtseele und individuelle Seele stehen zueinander im Verhältnis von innerpsychischer Gesamtwissenschaft (λόγος ἐν ψυχῇ) und sprachlich vorgetragene Einzelsatz (λόγος ἐν προφορᾷ). Das heißt: Ebensowenig wie die Gesamtwissenschaft ausgesprochen werden kann, kann die Gesamtseele an einem Körper in Erscheinung treten; sobald sie das tut, geht das notwendig einher mit ihrer Reduzierung auf eine individuelle Einzel-

⁷⁶ So BUCHNER 1970, 32–34; REGEN 1988, 32 Anm. 49. Eine solche Umwertung wäre schon deswegen unwahrscheinlich, weil das „principle of prior actuality“ in Plotins Metaphysik von grundlegender Bedeutung ist, vgl. J. BUSSANICH, Plotinus's Metaphysics of the One, in: GERSON 1996, 38–65 (dort 46–51).

⁷⁷ ὡσπερ ἂν εἰ ἐπιστήμης ὅλης οὐσης κατὰ τι θεώρημα ὁ ἐπιστήμων ἐνεργεῖ· τὸ δ' ἀγαθὸν αὐτῷ ἦν τῷ ἐπιστήμονι οὐ κατὰ τι τῆς ἐπιστήμης, ἀλλὰ κατὰ τὴν πᾶσαν ἣν ἔχει.

⁷⁸ So auch in III 9,2, wo am Ende des vorhergehenden Kapitels (III 9,1,32–37) von der Seele die Rede ist und das Wissenschaftsbeispiel mit begründendem γὰρ eingeführt wird. Die *communis opinio*, nach der die neun Kapitel, in die Ficino die Schrift III 9 eingeteilt hat, ebenso viele lose Zettel mit Notizen sind, die untereinander keine Verbindung haben, ist also zu modifizieren: Zumindest III 9,2 setzt III 9,1 logisch fort. Es ist höchst selten, daß eine Partikel wie γὰρ bei Plotin ohne Sinn steht.

seele, so wie das Aussprechen der Wissenschaft faktisch immer das Aussprechen nur eines Satzes ist. Die Einzelseele *ist* die Gesamtseele in dem Sinne, wie der wissenschaftliche Einzelsatz im Vortrag die Wissenschaft insgesamt ist: Sie hat ihre Kraft und Wirksamkeit als Seele nur durch ihren Bezug zu dem Seelischen insgesamt, d.h. dadurch, daß alle in der Seele liegenden Möglichkeiten auch in ihr enthalten sind, auch wenn alle bis auf eine einzige nicht aktualisiert sind — wie etwa in einem Pferd die pflanzliche und menschliche Seele oder in Sokrates die Seele des Platon und Pythagoras nicht aktiv ist (vgl. VI 7,6,15–23). Die volle Verwirklichung aller seelischen Möglichkeiten gelingt erst auf der Ebene der Seele im Status des λόγος ἐν ψυχῇ, d. h. der Seele als solcher und als ganzer, die auf keinen einzelnen Körper bezogen ist. Das Wissenschaftsbeispiel hat uns darauf aufmerksam gemacht, daß diese Seele mehr ist als die Summe der körpergebundenen Individualseelen, so wie die Wissenschaft mehr ist als die Summe ihrer Sätze (V 8,4,48–51): Sie ist ein selbständiges Eines und Ganzes, das jenseits der Körper ist und an ihnen nicht in Erscheinung tritt. Dennoch geht in ihr die Individualität der an den Körpern erscheinenden Einzelseelen nicht verloren. Die körperungebundene Seele ist zwar immer nur eine und dieselbe, so wie auch die Wissenschaft nur eine ist; aber so wie innerhalb der einen (innerpsychischen) Wissenschaft unzählige Einzelsätze beieinander existieren, so existiert innerhalb der einheitlichen transzendenten Seele volle Individualität der Einzelseelen; Einheit und Vielheit stehen nicht im Widerspruch (vgl. VI 4,4,38–46). Man wird an dieser Stelle vielleicht einwenden, daß zwischen den vielen Individualseelen und der einen Gesamtseele auch ohne Rücksicht auf die Körpergebundenheit ein erklärungsbedürftiges Verhältnis von Einheit und Vielheit besteht, auf das sich das Beispiel der Wissenschaft und ihrer Teilsätze ebensogut beziehen kann, und daß folglich die Interpretation des Wissenschaftsbeispiels mit Hilfe von λόγος ἐν προφορᾷ und λόγος ἐν ψυχῇ nicht notwendig ist.⁷⁹ Dieser Ansatz versagt aber, sobald man den Argumentationszusammenhang der Schrift IV 9 berücksichtigt. Was Plotin hier mit dem Wissenschaftsbeispiel verdeutlichen will, ist ohne jeden Zweifel die All-Einheit der *körpergebundenen* Seelen (vgl. IV 9,1,6f. etc.). Im Rahmen von Plotins Argumentation erfüllt das Beispiel also nur dann eine Funktion, wenn es sich auf das Verhältnis von körpergebundener und transzendenter Seele bezieht; bezieht man es stattdessen auf die *körperfreien* Seelen, nimmt man ihm jeden Sinn. Und: Es erfüllt seine Funktion nur dann, wenn zwischen Gesamtwissenschaft und Teilsätzen ein Stufenunterschied besteht, der dem zwischen körpergebundenen Einzelseelen und transzendenter Gesamtseele analog ist — eben der zwischen λόγος ἐν ψυχῇ und λόγος ἐν προφορᾷ. Indem das Wissenschaftsbeispiel den Begriff einer nicht aussprechbaren, gleichsam der Sprachebene transzendenten ἐπιστήμη entwirft, führt es hin zum Begriff einer nicht an einen Körper gebundenen, der Körpergebundenheit transzendenten Seele.

Gibt es nun umgekehrt auch Folgerungen, die man aus dem so verstandenen Wissenschaftsbeispiel für die plotinische Logos-Theorie ziehen kann? Bei aller aufgrund der Vielschichtigkeit des Logos-Begriffs gebotenen Vorsicht sei folgendes bemerkt: Das Muster von innerpsychischem

⁷⁹ In der Tat ist das Wissenschaftsbeispiel bisher immer genau so gedeutet worden, ohne daß man sich dies freilich bewußt gemacht hätte. Das hat auch damit zu tun, daß sich noch niemand die Mühe gemacht hat, das Wissenschaftsbeispiel unter Berücksichtigung des Beweisziels von IV 9 auf die Seele zu übertragen; hätte man das getan, so hätte man unweigerlich bemerkt, daß mit dem traditionellen Verständnis des Beispiels etwas nicht stimmt (es sei denn, man hätte, statt das eigene Verständnis zu überdenken, lieber „kritisch“ festgestellt, daß Plotins Analogie ihr Ziel nicht erreicht).

und vorgetragenem λόγος beschreibt auf allen Seinsebenen *per analogiam* die Übertragung des Seins von einer höheren Stufe auf eine niedrigere (I 2,3,27–30 und V 1,3,6–9). Dieses Muster ist nicht nur eine literarische Reminiszenz an die Stoiker und bloße Metapher, sondern erlaubt in seiner detailliert ausgearbeiteten Form, die in dem Wissenschaftsbeispiel des Textes IV 9,5 vorliegt, ein präzises Verständnis davon, wie Sein sich über verschiedene Stufen hin „entfaltet“ und dabei zugleich pluralisiert und reduziert wird, ohne seine Identität zu verlieren; und dieses Phänomen ist für Plotin beispielhaft an der Übersetzung eines wissenschaftlichen Gesamtsystems in eine sprachliche Äußerung zu greifen. Es könnte Plotins Logos-Philosophie also höchstwahrscheinlich nicht schaden, wenn man sie stärker unter dem sprachlichen Aspekt betrachten würde und es beispielsweise beim Übersetzen von λόγος bei Plotin statt mit der hergebrachten „rationalen Form“⁸⁰ einmal mit „sprachlich-rationale Struktur“ oder (in der vertikalen Bedeutung) „sprachlich-rationale Äußerung“ versuchen würde.

Man kann nicht den Anspruch erheben, das Wissenschaftsbeispiel bei Plotin einigermaßen umfassend behandelt zu haben, wenn man nicht auch die vielleicht meistbehandelte einschlägige Stelle berücksichtigt, den ausführlich durchgeführten Vergleich in VI 2,20,1–29.⁸¹ Der Text gehört in den Zusammenhang der plotinischen „Kategorienlehre“, und es geht darum, das Verhältnis von Gattungen (γέννη) und Spezies (εἶδη) zu klären,⁸² die im Rahmen von Plotins Platonismus als platonische Formen (ebenfalls εἶδη) und als „Geiste“ (νοῖ) gesehen werden. Das Wissenschaftsbeispiel wird eingeführt, um das Bei- und Ineinander des Gesamtgeistes und der in ihm enthaltenen Einzel-Geiste verständlich zu machen. Setzt man nun dazu an, VI 2,20 im Licht von IV 9,5 zu lesen, und legt man dabei die oben vorgeschlagene Interpretation von IV 9,5 zugrunde, so fällt zunächst eine Schwierigkeit ins Auge, die damit zusammenhängt, daß Plotin das Wissenschaftsbeispiel jetzt nicht mehr auf die Seele, sondern (wie schon in V 9 [5],8,3–7) auf den Geist anwendet. Für Plotin besteht der grundlegende Unterschied zwischen Seele und Geist darin, daß der Geist *per se* keinerlei Kontakt zum Körper hat, während das Wesen der Seele darin liegt, daß sie von sich aus geistig ist, aber mit dem Körpern eine Verbindung eingeht (IV

⁸⁰ Standard bei HBT, vgl. HADOT 1988 „raison formelle“ (in der Übersetzung von VI 7). Den aktiven Aspekt von λόγος betont ARMSTRONG mit „rational forming principle“.

⁸¹ Vgl. GERSON 1994, 57; MEIJER 1992, 100; HEISER 1991, 32–35; LLOYD 1990, 81–84; BUSSANICH 1988, 88f. und 168f.; REGEN 1988, 32 Anm. 49; WURM 1973, 233–236; BUCHNER 1970, 36–41; LLOYD 1955/56, 148–150; SMITH 1981, 101; M. ISNARDI PARENTE, Plotino: Enneadi VI 1–3, introd., testo greco, trad., comm., Napoli 1994, 394–397; G.M. GÜRTLER, Plotinus. The Experience of Unity, New York etc. 1988, 31–38. Höchst seltsam ist es, daß so gut wie nie versucht wird, VI 2,20 mit Hilfe von IV 9,5 zu interpretieren, obwohl die Parallelität der Wissenschaftsbeispiele natürlich niemandem entgangen ist; wenn beide Texte schon im selben Buch bzw. im selben Artikel behandelt werden (BUCHNER 1970; SMITH 1981; HEISER 1991), dann werden sie nicht aufeinander bezogen — so versucht HEISER die Begrifflichkeit von δύναμις und ἐνέργεια in VI 2,20 aus II 5 περὶ τοῦ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ zu verstehen statt aus IV 9, was ihm eingeständenermaßen nur eingeschränkt gelingt (34); ähnlich SMITH, der Plotin deswegen nicht von dem Vorwurf entlasten kann, Potentialität in die Geisteswelt einzuführen. Ich beabsichtige nicht, den zahlreichen oben genannten, philosophisch oft sehr anspruchsvollen Reflexionen eine neue Gesamtinterpretation von VI 2,20 an die Seite zu stellen, halte es aber für meine Pflicht, meine Deutung von IV 9,5 mit einer Lektüre von VI 2,20 zu überprüfen. Entsprechend diesem Ansatz lege ich den Schwerpunkt auf den Anfang (VI 2,20,1–10), wo das Wissenschaftsbeispiel erscheint.

⁸² LLOYD 1955/56, 148–150 hat deswegen in Plotins Text den Ansatz zu einer besonderen neuplatonischen Logik im Gegensatz zu der von Porphyrios so intensiv rezipierten aristotelischen gesehen.

3,4,9–14).⁸³ Auf der Geist-Ebene gibt es mithin auch nicht den für die Seele charakteristischen Stufenunterschied zwischen einheitlich-körperfreier und vielheitlich-körpergebundener Erscheinungsform: Der Geist ist immer körperfrei, gleichgültig, ob er als Einheit oder Vielheit betrachtet wird. Genau diesen Stufenunterschied hat Plotin aber in IV 9,5 mit dem Wissenschaftsbeispiel nach dem Muster von $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu \ \psi\upsilon\chi\eta\acute{\iota}$ und $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu \ \pi\rho\omicron\phi\omicron\rho\alpha$ zu erklären versucht. Es erhebt sich also die Frage: Wie kann Plotin das Wissenschaftsbeispiel von der Seele auf den Geist übertragen,⁸⁴ wenn das Grundmuster des Beispiels auf den Geist überhaupt nicht zutrifft? Oder schärfer formuliert: Muß die obige Interpretation von IV 9,5 verworfen werden, weil mit ihr die Übertragbarkeit des Wissenschaftsbeispiels auf den Geist aufgehoben ist?

Die Fassung, die Plotin dem Wissenschaftsbeispiel in VI 2, 20 gibt, ist folgende:

Nehmen wir also an, daß es einerseits einen Geist gibt, der mit nichts in Berührung ist, was teilartig ist, und der nicht in Bezug auf irgendetwas Bestimmtes aktiv ist, damit er nicht zu *einem bestimmten* Geist wird — so wie die Wissenschaft vor allen ihren teilartigen Formen da ist und jede einzelne Form von Wissenschaft wiederum vor den in ihr enthaltenen Teilen: Die Gesamtwissenschaft ist kein einziger von den Teilen, (sondern) Möglichkeit und Fähigkeit zu allen, und jeder einzelne (Teil) ist seiner Aktivität und Aktualität nach genau das (was er ist), der Möglichkeit nach aber alle; und bei der allgemeinen (Wissenschaft) entsprechend: die einzelnen Wissenschaftsformen, die in der ganzen (Wissenschaft) der Möglichkeit nach liegen, also die, die (Gegenstände) von einer bestimmten Art erfassen, sind der Möglichkeit nach die ganze; es wird ja die gesamte (Wissenschaft) von ihnen ausgesagt, nicht nur ein Teil von der gesamten; diese selbst indessen muß unbeschädigt für sich sein (VI 2,20,1–10).⁸⁵

Das hier entworfene Bild der Wissenschaft entspricht größtenteils dem aus IV 9,5 vertrauten. Der einzelne „Teil“ einer Wissenschaft, d.h. der einzelne Lehrsatz, ist aktuell und aktiv genau der bestimmte Lehrsatz, der er ist, wobei er, um wirklich ein wissenschaftlicher Satz zu sein, alle anderen zum selben System gehörigen Sätze „potentiell“ in sich enthalten muß (VI 2,20,5f. ~ IV 9,5,13–15; 22); die Gesamtwissenschaft wiederum darf, um wirklich *Gesamt*-Wissenschaft zu sein, kein einzelner Satz aktuell sein, muß aber potentiell jeder einzelne Satz sein in dem Sinne, daß sie die alle Sätze ermöglichende Fähigkeit und Disposition ist (VI 2,20,4f. ~ IV 9,5,7–9; 16–18).⁸⁶ Diese Charakterisierung der Gesamtwissenschaft als $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma \ (\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\upsilon\upsilon)$

⁸³ Es handelt sich um die paradoxe Seinsweise der Seele, die für Plotin beispielhaft in Pl. *Ti.* 35a formuliert ist: τῆς ἀμερίστου καὶ αἰεὶ κατὰ ταυτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὐτῆς περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς κτλ. Vgl. IV 1; IV 2,2,49–52; VI 4,4,27 etc.

⁸⁴ Zugegeben, der älteste Text mit dem Wissenschaftsbeispiel steht in V 9 [5]; er ist aber sehr summarisch, und aufs Ganze gesehen scheint es mir wahrscheinlicher, daß Plotin das Beispiel zuerst für die Seele entwickelt und dann auf den Geist übertragen hat als umgekehrt.

⁸⁵ λάβωμεν οὖν τὸν μὲν εἶναι νοῦν οὐδὲν ἐφαπτόμενον τῶν ἐν μέρει οὐδ' ἐνεργοῦντα περὶ ὅτιοῦν, ἵνα μὴ τις νοῦς γίγνοιτο, ὡσπερ ἐπιστήμη πρὸ τῶν ἐν μέρει εἰδῶν, καὶ ἡ ἐν εἰδει δὲ ἐπιστήμη πρὸ τῶν ἐν αὐτῇ μερῶν· πᾶσα μὲν οὐδὲν τῶν ἐν μέρει δυνάμις πάντων, ἕκαστον δὲ ἐνεργεῖα ἐκεῖνο, καὶ δυνάμει δὲ πάντα, καὶ ἐπὶ τῆς καθόλου ὡσαύτως· αἱ μὲν ἐν εἰδει, αἱ ἐν τῇ ὅλῃ δυνάμει κεῖνται, αἱ δὲ τὸ ἐν εἰδει λαβοῦσαι, δυνάμει εἰσὶν ἡ ὅλη· κατηγορεῖται γὰρ ἡ πᾶσα, οὐ μόριον τῆς πάσης· αὐτὴν γε μὴν δεῖ ἀκέραιον ἐφ' αὐτῆς εἶναι.

⁸⁶ Träger dieser Fähigkeit und Disposition ist natürlich die Seele des Wissenschaftlers.

bestätigt beiläufig die oben gezogene Verbindung des Wissenschaftsbeispiels zu der Überlegung des Aristoteles, nach der die beherrschte, aber nicht ausgeübte Wissenschaft eine *δύναμις* ist, die sich im konkreten Durchführen eines wissenschaftlichen Problems aktualisiert. Daneben enthält das Wissenschaftsbeispiel in VI 2,20 aber manches, was über IV 9,5 hinausgeht. Schon dort war zu beobachten, daß sich das Problem von Einheit und Vielheit in der Wissenschaft mit dem Hinweis auf ihre unterschiedliche inner- und außerpsychische Existenz nicht restlos auflösen läßt: Die innerpsychische Wissenschaft, d.h. die Aktivität des Wissens, ist keine undifferenzierte Einheit, sondern das gleichberechtigte Beieinander vieler Einzelelemente (IV 9,5,16f.; Analoges gilt, wie wir gesehen haben, für die Seele). Diesen Gedanken könnte man verallgemeinern und folgendermaßen fortführen: Wir haben gesehen, daß das innerpsychische Gesamtsystem einer Wissenschaft, z.B. der Geometrie, nicht in vorgetragene Sprache übersetzbar ist. Wie verhalten sich nun die verschiedenen innerpsychischen Wissenschaften zueinander? Es gibt in der Seele ja nicht nur die Geometrie, sondern auch noch die Physik, die Architektur, die Dialektik usw., die klar voneinander unterscheidbar sind, ohne daß eine von ihnen sprachlich ausgesprochen wird, was bei ihnen natürlich ebenso wie bei der Geometrie unmöglich ist. Diesen Schritt zurück von der Art (Einzelwissenschaft Geometrie) zur Gattung (Wissenschaft als solche) tut Plotin in VI 2,20. Wir hören von einzelnen Formen (oder Arten: *εἰδῶν* VI 2,20,3, *αἱ μὲν ἐν εἶδει* 7) von Wissenschaft, die sich auf bestimmte Arten (oder Formen) von Gegenständen beziehen (7f.); hierbei handelt es sich offensichtlich um die verschiedenen wissenschaftlichen Einzeldisziplinen, von denen sich etwa die Physik auf das von Natur aus Seiende, die Dialektik auf die Wahrheit und Falschheit von Aussagen usw. bezieht. Von ihnen wird die Wissenschaft „im allgemeinen“ (6) oder „als ganze“ (7; 8) unterschieden, die alle Einzeldisziplinen umfaßt und — so darf man ergänzen — keinen bestimmten Gegenstand mehr hat. Sie steht zu den Einzelwissenschaften in einem Teil-Ganzes-Verhältnis (3 *τῶν ἐν μέρει εἰδῶν*), das analog zu dem Verhältnis der Einzelwissenschaft zu ihren Sätzen verstanden werden soll (6f.: *ᾧσαύτως*). Plotin beschreibt es wieder mit der Begrifflichkeit von *δύναμις* und *ἐνέργεια*: Die Einzelwissenschaften liegen *δυνάμει* in der ganzen (7), mehr noch: sie *sind* *δυνάμει* die ganze (8). Diese Behauptung muß uns irritieren, weil wir im Zuge unserer Interpretation von IV 9,5 den Sinn einer solchen Aussage nur darin sehen konnten, daß es zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen einen Stufenunterschied gibt, der dem Muster von *λόγος ἐν ψυχῇ* und *λόγος ἐν προφορᾷ* folgt und letztlich in der Körperbezogenheit der Seele begründet ist. Sollte es einen derartigen Stufenunterschied auch hier geben, jenseits von jedem physischen Sprechen und jeder Körpergebundenheit?

Nun gibt Plotin in VI 2,20 eine Begründung für seine These, die in IV 9,5, im Zusammenhang mit der Seele, fehlt. Er weist darauf hin, daß in Aussagen des Typs „Geometrie ist Wissenschaft“, „Architektur ist Wissenschaft“, „Dialektik ist Wissenschaft“ von jeder Einzeldisziplin nicht nur ein Teil der Wissenschaft prädiziert wird, sondern die Wissenschaft insgesamt (8f.). Da solche Sätze für einen Platoniker niemals nur logische Operationen sind, sondern (sofern sie wahr sind) eine seinsmäßige Struktur abbilden, stellt sich die Frage, von welcher Art das Sein ist, das die Prädikation der Gesamtwissenschaft von ihren einzelnen Teildisziplinen ermöglicht.⁸⁷ Eine einfache Identifikation in dem Sinne, daß — in Plotins aristotelisierender Rede-

⁸⁷ Die aristotelische Antwort: „Ein Genus-Spezies-Verhältnis“ wäre eine *petitio principii*, weil Plotin in VI 2,20 gerade dieses Verhältnis näher zu begreifen versucht. Die Wurzel der Problematik von VI 2,20 liegt na-

weise — die Wissenschaft aktuell (ἐνεργεία) Geometrie *ist*, scheidet aus: Um ἐνεργεία, ihrer aktuellen Aktivität nach, eine bestimmte Wissenschaft (z.B. Geometrie) zu sein, müßte sie ihre Aktivität (ἐνέργεια) auf einen bestimmten Gegenstand (z.B. geometrische Punkte, Linien, Flächen und Körper) richten; damit aber würde sie aufhören, die Wissenschaft als solche zu sein, die ja gerade dadurch charakterisiert ist, daß sie keinen bestimmten Gegenstand hat (vgl. 9f. αὐτὴν γε μὴν δεῖ ἀκέραιον ἐφ' αὐτῆς εἶναι). Die Aktivität (ἐνέργεια) der Wissenschaft bestimmt ihr aktuelles (ἐνεργεία) Sein; wenn sie also aktuell die Gesamtwissenschaft sein soll, d.h. alle Einzelwissenschaften zusammen und doch keine einzige von ihnen, dann kann ihre Aktivität nicht die Aktivität einer Einzelwissenschaft sein, weil damit ihr Sein den umfassenden Charakter verlöre und vereinzelt und reduziert wäre. Das aber bedeutet, daß die Gattung Wissenschaft als solche nicht auf die Ebene der Spezies (der Einzelwissenschaften) übertragbar ist; sie ist auf dieser Ebene nicht ἐνεργεία, sondern nur δυνάμει präsent, insofern sie den Sinn (die „Kraft“: vgl. IV 9,5,15) jeder Einzelwissenschaft garantiert und so in jeder Einzelwissenschaft zum Ausdruck kommt, ohne eine Einzelwissenschaft zu sein. Mit den Kategorien δύναμις und ἐνέργεια beschreibt Plotin also einen prinzipiellen Stufenunterschied zwischen der Gattung und ihren Spezies, und dieser Stufenunterschied ist dem zwischen der Einzelwissenschaft und ihren Sätzen bzw. zwischen der transzendenten Seele und den körpergebundenen Seelen analog.⁸⁸

Es zeigt sich also, daß das Wissenschaftsbeispiel, wenn es von der Seele auf den Geist übertragen wird, keinesfalls seinen ursprünglichen Sinn verliert, sondern im Gegenteil analoge Strukturen zwischen geistigem Sein in seiner Körperbezogenheit (Seele) und geistigem Sein *per se* (Geist) aufzuzeigen vermag. Der nächste Schritt, den Plotin in VI 2,20 tut, ist die Übertragung der anhand des Wissenschaftsbeispiels gefundenen Struktur auf den Geist insgesamt und sein Verhältnis zu den Einzel-Geisten. Im Grundsatz gilt hierbei, daß der Gesamtgeist deswegen Gesamtgeist bzw. „Geist als solcher“ ist, weil er seine Aktivität (d.h. sein geistiges Erkennen) auf keinen bestimmten Gegenstand richtet (so wie die Wissenschaft als solche weder Geometrie noch Physik ist), während die Einzel-Geiste darum vereinzelt und voneinander unterscheidbar sind, weil ihre Aktivität als Geist auf einzelnes, bestimmbares und von anderem abgrenzbares Seiendes geht (VI 2,20,1–3). Dieses Verhältnis ist wieder mit den Kategorien von δύναμις und

türlich darin, daß Plotin gegen Aristoteles den Gattungen und Arten als platonischen Formen selbständiges Sein zuerkennt. Diese Tatsache läßt es übrigens *prima facie* als nicht unwahrscheinlich erscheinen, daß Plotin zwischen Seele und Seelen einerseits und Genus und Spezies andererseits eine Analogie annimmt.

⁸⁸ Es dürfte offensichtlich sein, daß δύναμις und ἐνέργεια nicht einfach dasselbe meinen, wenn sie auf das Verhältnis von Gesamtseele und körpergebundenen Individualseelen angewendet werden und wenn sie sich auf Gattung und Spezies beziehen. *A fortiori* steht fest, daß δύναμις und ἐνέργεια in diesen beiden Fällen nicht kurzerhand mit den Begriffen von Materie und Form assoziiert werden dürfen, die nach Aristoteles im Verhältnis von Potentialität und Aktualität zueinander stehen (ein Marmorblock ist potentiell eine Statue). Es handelt sich um Funktionsbegriffe, die im Sinne der Analogie auf verschiedenen Seinsebenen gebraucht werden können (eine wichtige Differenz liegt etwa in dem Fehlen der Zeitachse auf der Ebene von Seele und Geist, vgl. Anm. 60 und BUCHNER 1970, 39f., der das οἶον in IV 3,2,50 und IV 9,5,16 wohl richtig mit dem zeitfreien und in diesem Sinne uneigentlichen Gebrauch von δυνάμει und ἐνεργεία erklärt). Damit dürfte sich der vor allem von A.H. ARMSTRONG immer wieder erhobene Vorwurf der Inkonsistenz (Plotin bestreitet in II 5 ausdrücklich die Existenz aristotelischer Potentialität in der Geisteswelt, führt in VI 2,20 aber trotzdem den Begriff der δύναμις in den Geist ein; vgl. etwa ARMSTRONG, Plotinus, in: A.H. ARMSTRONG, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967, 195–263, dort 248 Anm. 4) weitgehend erledigen. Vgl. SMITH 1981, 101f.; REGEN 1988, 33f.

ἐνέργεια beschreibbar (vgl. bes. VI 2,20,20–28).⁸⁹ Hier scheint das Beispiel der Wissenschaft eher den Charakter eines repräsentativen Einzelfalls als den einer Analogie zu haben: Es ist kaum zu entscheiden, ob die Gattung Wissenschaft mit ihren Spezies in VI 2,20,3–10 als Denkinhalt (λόγος) der Seele oder als im Geist enthaltene Form aufzufassen ist, und man könnte noch weiter gehen und fragen, was die Gattung ἐπιστήμη, die „Wissenschaft als solche“, denn anderes sein soll als das absolute, einheitliche Wissen des Geistes. Seele und Geist sind notorisch schwer voneinander abgrenzbar, sobald die Relation der Seele zum Körper außerhalb der Betrachtung bleibt.⁹⁰

Fassen wir zusammen: Für Plotin macht das Phänomen der Wissenschaft beispielhaft eine Struktur sichtbar, in der Einheit und Vielheit aufeinander bezogen sind und die auf dem Weg der Analogie auf weitere Seinsbereiche übertragen werden kann. Die hier vorgelegte Interpretation des Wissenschaftsbeispiels hat den wesentlich *hierarchischen* Charakter dieser Struktur gezeigt: Sie folgt dem Muster des Verhältnisses von λόγος ἐν ψυχῇ und λόγος ἐν προφορᾷ, insofern dieses mit Hilfe der Begriffe δύναμις und ἐνέργεια präzisiert werden kann. Die Übertragung des Wissenschaftsbeispiels von der Seele auf den Geist ist ein aussagekräftiges Beispiel dafür, wie die Anwendung der *via analogiae* durch Plotin konkret vor sich geht; sie erlaubt es uns, genauer zu begreifen, was Plotin meint, wenn er von einer das ganze Sein vom Geist über die Seele bis hin zum alltäglichen Sprechen in analoger Weise durchziehenden Struktur spricht:

So nämlich, wie der Logos in der Stimme eine Nachahmung desjenigen in der Seele ist, so ist auch der in der Seele die Nachahmung von einem, der in einem anderen ist (d. h. im Geist). Also: So wie der im Vortrag geteilt ist gegenüber dem in der Seele, so ist auch der in der Seele, der dessen Übersetzer ist, (geteilt) gegenüber dem, was vor ihm kommt (I 2,3,27–30).

Abgekürzt zitierte Literatur:

- | | |
|----------------|---|
| HS | Plotini Opera, edd. P. HENRY et H.-R. SCHWYZER, 3 Bde, Oxford 1964–1982. |
| ARMSTRONG | Plotinus, with an English translation by A.H. ARMSTRONG, 7 Bde, London/Cambridge (Mass.) 1966–1988. |
| HBT | Plotins Schriften. Griechischer Text, deutsche Übertragung von R. HARDER, Neubearbeitung von R. BEUTLER und W. THEILER, 6 Bde, Hamburg 1956–1971. |
| ARMSTRONG 1973 | A.H. ARMSTRONG, Elements in the Thought of Plotinus at Variance with Classical Intellectualism, JHS 93, 1973, 13–22 (= A.H. |

⁸⁹ Zu vergleichen ist VI 7,9,29–37.

⁹⁰ Vgl. H.J. BLUMENTHAL, Nous and Soul in Plotinus. Some Problems of Demarcation, in: Atti del convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma 5.–9.10.1970), Roma 1974, 203–219.

- ARMSTRONG, Plotinian and Christian Studies, London 1979, Study XVI).
- ATKINSON 1983 M. ATKINSON, Plotinus: Ennead V 1, a commentary with translation, Oxford 1983.
- BLUMENTHAL 1971a H.J. BLUMENTHAL, Plotinus' Psychology, The Hague 1971.
- BLUMENTHAL 1971b H.J. BLUMENTHAL, Soul, World Soul and Individual Soul in Plotinus, in: *Le Néoplatonisme, Colloques internationaux du CNRS (Royumont 9.–13.6.1969)*, Paris 1971, 55–63.
- BUCHNER 1970 H. BUCHNER, Plotins Möglichkeitslehre, München 1970.
- BUSSANICH 1988 J. BUSSANICH, The One and its Relation to Intellect in Plotinus, Leiden 1988.
- EMILSSON 1988 E.K. EMILSSON, Plotinus on Sense-Perception, Cambridge 1988.
- FERWERDA 1965 R. FERWERDA, La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin, Groningen 1965.
- GERSON 1994 L.P. GERSON, Plotinus, London 1994.
- GERSON 1996 L.P. GERSON (Hg.), The Cambridge Companion to Plotinus, Cambridge 1996.
- HADOT 1988 P. HADOT, Plotin: Traité 38 (VI 7). Introd., trad., commentaire et notes, Paris 1988.
- HEISER 1991 J.H. HEISER, Logos and Language in the Philosophy of Plotinus, Lewiston 1991.
- HELLEMAN-ELGERSMA 1980 W. HELLEMAN-ELGERSMA, Soul-Sisters. A commentary on Enneads IV 3 [27], 1–8 of Plotinus, Amsterdam 1980.
- LLOYD 1955/56 A.C. LLOYD, Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic, *Phronesis* 1, 1955/56, 58–72; 146–160.
- LLOYD 1990 A.C. LLOYD, The Anatomy of Neoplatonism, Oxford 1990.
- MEIJER 1992 P.A. MEIJER, Plotinus on the Good or the One (Ennead VI,9). An analytical commentary, Amsterdam 1992.
- REGEN 1988 F. REGEN, Formlose Formen. Plotins Philosophie als Versuch, die Regreßprobleme des Platonischen Parmenides zu lösen, Göttingen 1988 (NAWG Phil.-Hist. Kl., 1/1988).
- RIST 1967 J.M. RIST, Plotinus. The Road to Reality, Cambridge 1967.
- SCHROEDER 1992 F.M. SCHROEDER, Form and Transformation. A study in the philosophy of Plotinus, Montreal 1992.
- SMITH 1981 A. SMITH, Potentiality and the Problem of Plurality in the Intelligible World, in: H.J. BLUMENTHAL/R.A. MARKUS, *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A.H. ARMSTRONG*, London 1981, 99–107.

- TORNAU 1998 C. TORNAU, Plotin: Enneaden VI 4–5 [22–23]. Ein Kommentar, Stuttgart/Leipzig 1998.
- WURM 1973 K. WURM, Substanz und Qualität. Ein Beitrag zur Interpretation der plotinischen Traktate VI 1, 2 und 3, Berlin/New York 1973.

Dr. Christian Tornau
Friedrich-Schiller-Universität Jena
Institut für Altertumswissenschaften
Kahlaische Str. 1
D-07745 Jena
e-mail: x7toch@rz.uni-jena.de