

Hans Jonas über Plotin und den Neuplatonismus

Christoph Horn

Es gehört zu den bemerkenswerten Fakten über Hans Jonas' intellektuelle Biographie, dass der Philosoph, dessen Namen man primär mit der Verantwortungsethik, einer Philosophie der Ökologie, philosophischen Reflexionen zur Biologie, der Religionsphilosophie und der Leib-Seele-Theorie assoziiert, zugleich wichtige Beiträge zur Philosophiegeschichte geleistet hat. In der Philosophiegeschichte der Antike liegt sogar sein gedanklicher Ausgangspunkt: Hans Jonas hat sich, beginnend mit seiner Marburger Studienzeit, d. h. seit 1924/25, zum einen intensiv mit dem spätantiken Umfeld des Neuen Testaments beschäftigt – also mit Philon von Alexandria, mit der jüdischen Apokalyptik, dem Messianismus und ganz besonders mit der Gnosis oder dem Gnostizismus. Zum anderen bilden Augustinus, Plotin und der Neuplatonismus wichtige Gegenstände von Jonas' frühen Forschungen. Die Brücke zwischen diesen beiden Gebieten – der religiösen ‚Mythologie‘ und dem philosophischen ‚Mystizismus‘ (wie Jonas selbst dies ausdrückt) – besteht für ihn bekanntlich in der Annahme, die beiden Phänomene seien durch bestimmte zeittypische, aber zugleich allgemein-menschliche Grundzustände zu erklären, die in Religion und Philosophie der Spätantike wirksam seien. Gnosis und Neuplatonismus gehören demnach nicht nur historisch-kulturell in denselben Kontext, sondern beruhen zudem auch auf ähnlichen Voraussetzungen in der existenzialen Weltwahrnehmung.

Jonas hat seine Studien zur Gnosis und der Philosophie der Spätantike in seinem großen zweiteiligen Werk *Gnosis und spätantiker Geist* (1934/1954/1993) publiziert. Hinzu kommen Arbeiten zum Freiheitsproblem bei Augustinus (1934/1965), Einzelstudien zur Philosophie Plotins (1962/1971) sowie zu Paulus' *Römerbrief* (1964). Die zentrale Leistung dieser Schriften ist häufig so charakterisiert worden, dass man in ihnen Beiträge zur Religionspsychologie des ausgehenden Altertums sah. Aber Jonas' Anliegen ist kein Psychologisches; es folgt weder primär dem Paradigma historisch-philologischer Gelehrsamkeit noch dem der historischen Psychologie. So bestehen denn auch die zentralen Schwächen der Jonas'schen Auseinandersetzung mit der Gnosis darin, dass Jonas keine selbständigen, eingehenden Quellenstudien vorgenommen hat (sondern reflektierte Forschungsreferate und Diskussionen liefert), und überdies darin, dass er lediglich den Forschungsstand vor der Entdeckung und Auswertung der gnostischen Schriften von Nag Hammadi spiegelt, und nicht einmal diesen vollständig (vgl. etwa Brumlik 2008).

Jonas' Vorgehen bildet für mich einen Anlass zur Reflexion über angemessene und fragwürdige Formen der Bezugnahme auf die Philosophiegeschichte. Im Folgenden möchte ich zunächst einen kritischen Blick auf die Vorgehensweise der Heidegger-Schule insgesamt werfen (I.) und mich dann den Jonas'schen Untersuchungen zu Plotin zuwenden (II.). Die grundlegende Interpretationstendenz, wonach sich der Neuplatonismus aus einer der Gnosis vergleichbaren Weltverneinung verstehen lassen soll, kann man bei näherem Hinsehen nicht bestätigen. Ich kontrastiere sie mit einer ausgewogeneren Sichtweise der plotinischen Lehren.

I.

Zunächst muss man beachten, dass Hans Jonas' Absicht nicht darin besteht, einen Einfluss der Gnosis auf den Neuplatonismus zu behaupten (oder auch umgekehrt).¹ Vielmehr geht es ihm um die Beschreibung von Voraussetzungen, die für beide Phänomene prägend waren. Aber auch der Versuch, sein Vorgehen als ein ‚historisch-psychologisches‘ oder als ‚religionspsychologisch‘ zu beschreiben, wäre ihm selbst und seinem Lehrer Martin Heidegger als ein schwerwiegendes Missverständnis erschienen. Eine solche Auseinandersetzung mit der Spätantike bietet uns etwa Eric R. Dodds' bekannte Studie *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine* (1965). Was Heidegger und Jonas zu tun beabsichtigen, ist jedoch der empirisch-positivistischen Form von Philosophiegeschichte gerade entgegengesetzt. Es geht beiden Autoren um ‚Existenzialanalytik‘, nicht um Psychologie – eine akademische Disziplin, die in der Heidegger-Schule wegen ihres modernitätstypischen Paradigmas von Empirie, Subjektivität und Bewusstsein wenig Sympathie genoss.

Wenn sich Heidegger und seine Schüler auf die Geistesgeschichte bezogen, so taten sie dies mit einer höchst spezifischen Intention. Diese ergibt sich letztlich aus der phänomenologischen Methode, die sich viel auf ihre theoretische Vorurteilsfreiheit zugute hält. Näherhin beruht die gemeinte Grundeinstellung auf der Annahme, dass philosophische Theorien aus festen Schulzusammenhängen (besonders aus der aristotelisch-scholastischen und der neuplatonischen Tradition) weit eher dazu angetan sind, die philosophisch bedeutsame Phänomenerfahrung zu verdunkeln oder zu verstellen, als ein erhellendes Licht auf sie zu werfen. Dogmatische Schulinteressen, so die implizite Unterstellung, pflegen eine genuin philosophische Auseinandersetzung, die von großen Individuen geführt wird oder sich in ursprünglichen Bewegungen ereignet, zu überlagern. Der phänomenologisch orientierte Philosoph lässt daher bewusst alles beiseite, was man über ein Thema aus der gelehrten Geistesgeschichte in Erfahrung bringen kann. Stattdessen beschränkt er sich auf die Auseinandersetzung mit philosophischen Einzelgängern oder sonstigen originellen Zeugnissen und versucht zudem, relevante nicht-philosophische Zeitdokumente – z. B. solche aus dem Alltag, der Kunst, der Literatur oder der Spiritualität – auf ihren existenzialen Erfahrungsgehalt hin zu prüfen. Hannah Arendts große Bücher, besonders *The Human Condition* (1958), liefern Musterbeispiele für dieses Vorgehen. Mit Blick auf die grundlegenden Fragen der Philosophie, darunter auch die Probleme unserer Zeiterfahrung, interessiert sich die Heidegger-Schule nachdrücklich für einen vor-philosophischen oder vorthoretischen Blick, wo immer sie glaubt, diesen identifizieren zu können. In gewisser Weise zählen so auch bedeutende Nichtphilosophen zu den wahren und originellen Denkern einer Epoche.

¹ 1993: 234: „I am not suggesting that particular Gnostic doctrines were appropriated by particular Platonists, or *vice versa*, but rather that there prevails such a community of spirit and of basic premises that it was possible for thinkers who thought in very different terms – the terms of Oriental mythology and Judaeo-Christian doctrine – nevertheless to evolve spontaneously converging doctrines.“

Vor diesem Hintergrund räumt Heidegger, besonders der frühe Heidegger um 1920, beispielsweise Autoren aus der christlich-theologischen Tradition – darunter Paulus, Augustinus, Meister Eckhart und Luther – einen hohen Rang ein.² Was ihnen gelingt, ist nach Heidegger ein vorurteilsfreier Blick auf unseren existenziellen Lebensvollzug. In seinen frühesten eigenständigen Arbeiten, etwa in der Freiburger Vorlesung aus dem Wintersemester 1920-21, spricht er in diesem Zusammenhang gerne von faktischer Lebenserfahrung. Heidegger unterstellt, dass die genannten Autoren unter dem Eindruck ihrer ursprünglichen religiösen Erfahrung die Phänomene so thematisiert hätten, wie diese von sich selbst her in Erscheinung treten. Unverbildet, wie sie sind, gelingt ihnen angeblich, was ihre schulphilosophisch deformierten Zeitgenossen nicht in den Blick bekommen: eine direkte, authentische Phänomenanalyse. Aussagekräftig ist etwa folgender Passus aus Heideggers Vorlesung:

Es ist ein Abfall vom eigentlichen Verstehen, wenn Gott primär als Gegenstand der Spekulation gefaßt wird. Das ist nur einzusehen, wenn man die Explikation der begrifflichen Zusammenhänge durchführt. Dies ist aber niemals versucht worden, weil die griechische Philosophie sich in das Christentum eingedrängt hat. Nur Luther hat einen Vorstoß in dieser Richtung gemacht, und daher ist sein Haß gegen Aristoteles erklärlich.³

Bei seiner Sichtweise ignoriert Heidegger souverän, dass beispielsweise Augustinus und Meister Eckhart ziemlich linientreue Neuplatoniker gewesen sind, und er lässt ebenso beiseite, dass es sich weder bei Paulus noch bei Luther einfach um existenziell ergriffene Solitäre in einem Umfeld von aristotelisch-dogmatischen Schulmeistern handelt. Auch Paulus und Luther lassen sich nicht so verstehen, als ob sie um der Authentizität des Christentums willen die Philosophie marginalisiert hätten.

Ähnlich lässt sich nun das Vorgehen von Jonas beschreiben. Auch Jonas möchte geistesgeschichtliche Phänomene einem ‚eigentlichen Verstehen‘ zuführen, indem er einerseits ‚existenziale Invarianten‘ heranzieht, die er aber andererseits als zeittypisch charakterisiert. Im Einleitungskapitel des ersten Teils von *Gnosis und spätantiker Geist* schreibt Jonas (1934: 14 f.):

Das gesuchte innerste Prinzip für eine geschichtliche Erscheinung des Geistes kann also nicht ein ‚einfacher‘, ‚einstrahliger‘ Begriff sein, sondern nur eine gegliederte Strukturganzheit, die auch nur an ihren konkreten geschichtlichen Äußerungsformen, dem Logos, den sie sich selbst geschaffen hat, in ihrer geschichtlichen Einmaligkeit darzustellen ist, – die aber hierin notwendig die Urphänomene umspannt, die in jedem Dasein zum Austrag stehen: Weltabhängigkeit und Freiheit, Leben und Tod, Sorge, Angst, Sicherung, Verdeckung [...] Und diese letzten ‚Invarianten‘ zu angemessenen Befragungshinsichten werden zu lassen, dürfen sie [...] nicht einfach nach irgendeinem durchschnittlichen Begriff in den Ansatz gebracht werden, sondern es muss ihre *ontologische* Grundlage in der formalen Konstitution des Daseins überhaupt [...] zuvor gesichert sein – eben aus der Analytik des Daseins selber her.

² Vgl. besonders M. Heidegger 1995: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, hg. v. M. Jung/Th. Regehly/C. Strube, Gesamtausgabe Bd. 60, Frankfurt a. M.

³ 1995: 97.

Der Text liest sich wie eine Programmatik von Heidegger inspirierter Philosophiehistorie. Die Signalwörter ‚gegliederte Strukturganzheit‘, ‚geschichtliche Einmaligkeit‘, ‚Urphänomene‘, die Aufzählung von ‚Weltabhängigkeit und Freiheit, Leben und Tod, Sorge, Angst, Sicherung, Verdeckung‘ beschreiben die ontologische Basis, auf der Philosophiegeschichte betrieben werden soll, die zugleich ‚Invarianten‘ und das Singuläre einer Epoche soll herausarbeiten können.

II.

Jonas' These ist, wie wir sahen, nicht die eines Einflusses der Gnostiker auf Plotin, sondern die eines gemeinsam geteilten ‚Gedankenklimas‘, das man beiderseits finden könne.⁴ Im zweiten Teil von *Gnosis und spätantiker Geist* (1993: 263) sagt er, der Neuplatonismus sei „die philosophische Haltung zum selben Tatbestand, auf den die Gnosis zunächst mythologisch reagiert hatte“. Doch trifft es zu, wenn Jonas behauptet, Plotin sei von vergleichbaren, zeittypischen Tendenzen und Herausforderungen bestimmt, wie sie für die Gnostiker gelten? Teilt der Begründer des Neuplatonismus die existenzialen Voraussetzungen und das Lebensgefühl der Gnostiker, also Weltangst, Weltflucht und Weltverneinung? Die Fakten sind zunächst folgende: Nach einer Passage in Porphyrios' Biographie (*Vita Plotini* 16) waren in Plotins Schule auch Christen anwesend sowie „Häretiker, die von der antiken Philosophie beeinflusst“ waren, also Gnostiker, wie man gewöhnlich schließt. Diese letzteren, so heißt es weiter im Text, stützten sich auf „Schriften des Zoroaster, Zostrianos, Nikotheos, Allogenes und Mesos“ und vertraten die Ansicht, dass Platons Lehre nicht tiefgründig genug sei. Plotin habe daraufhin sowohl schriftliche Widerlegungen veranlasst als auch eine eigene Abhandlung ‚Gegen die Gnostiker‘ verfasst. Zu diesem knappen Bericht hat sich eine komplexe Diskussion entwickelt: Ist mit dieser Schrift nur der Traktat II.9[33] gemeint? Oder denkt Porphyrios an die ‚Großschrift‘ [30-33], wie R. Harder (1936) dies annahm (vgl. Roloff 1970)? Oder muss man damit rechnen, dass größere Teile der plotinischen Schriften anti-gnostisch orientiert sind (so etwa Narbonne 2011, der von einem ‚Großzyklus‘ spricht)? Von Bedeutung ist sodann die Frage, wer die von Plotin attackierten Gnostiker präzise sind. In II.9[33] richtet sich Plotin gegen ‚Freunde‘, die er u. a. für die Ansichten tadelt, die sensible Welt und unser physischer Körper seien verachtenswert, der Lenker der sensiblen Welt sei schlecht, die Seele sei mit dem Demiurgen zu identifizieren und es gebe eine zuerst ‚dunkle Materie‘, die von der Sophia erleuchtet werde. Plotin wendet sich sowohl gegen die radikale Weltablehnung der Gnostiker als auch gegen die These von der unüberbrückbaren Kluft zwischen intelligibler und sensibler Realität. Plotin zufolge haben die Gnostiker zwar Richtiges aus Platons Schriften genommen, dies aber gleichzeitig „mit diversen ganz unpassenden Zusätzen kombiniert“. Er richtet sich zudem gegen ihre (von ihm unterstellte) Unmoral und Tugendverachtung (II.9[33]15,10-22). Hinzu kommt, dass die Gnosis nach Plotin der menschlichen Selbstüberschätzung schmeichelt; denn „wenn ein bislang demütiger, bescheidener

⁴ 1993: 233: „It is not a matter of influence: what I assume is a certain climate of thought which was favorable to the emergence and emphasis of certain ideas and would thus account for a spontaneous convergence of thought from different points of departure.“

Privatmann zu hören bekommt, ‚Du bist der Sohn Gottes‘, dann betrachte er alle tugendbasierten Anstrengungen fortan als überflüssig (II.9[33]3,14-21). Zudem betont er gegen die Gnostiker, es könne kein zeitliches Weltende geben (II.9[33]9). Wichtig ist überdies, dass Plotin gegen die Gnostiker die untere Welt als so gut wie nur möglich, nicht als ein Übel, interpretiert (III.2[47]1,5-10); außerdem sei die Welt nicht hässlich, sondern schön, wenn auch nur nach Maßgabe ihres ontologischen Ranges (V.8[31]9; zur Gnostiker-Frage bei Plotin s. auch Tardieu 1992 und Fattal 2006).

Zumindest auf den ersten Blick bestätigt sich Jonas' These also nicht. Sowohl die schulinternen Gnostiker, mit denen Plotin eng in Kontakt kam, lehnten seine Lehre ab als auch umgekehrt er deren philosophische Positionen. Die Liste der von Plotin gegen die Gnosis vorgebrachten Einwände ist, wie man sieht, fundamental und umfangreich. Nun könnte man aber argumentieren, dass allein schon die Tatsache ihrer Schulzugehörigkeit für Jonas' These spricht; außerdem beinhaltet der gnostische Vorwurf, Platons Lehre sei nicht tiefreichend genug, durchaus die Anerkennung, Plotins Platonismus gehe im Prinzip in die richtige Richtung, wenn auch mit ungenügenden Resultaten. Zur Untersuchung der Jonas'schen These reicht es also nicht aus, die expliziten Aussagen der Gnostiker über Plotin und die Bemerkungen Plotins über die Gnostiker in Betracht zu ziehen.

Und in der Tat stützt sich Jonas auch nicht auf die expliziten Urteile der beiden Seiten übereinander, sondern auf textimmanente Parallelen. Im Hintergrund sieht er geistesgeschichtliche Kräfte und politisch-institutionelle Vorgänge am Werk. Die Spätantike sei die Epoche der orientalischen Religiosität gewesen, welche sich an sozial Deklassierte, an „Sklassen, Arme und Unansehnliche“ (1934: 69) gewandt habe, die durch das religiöse Angebot vom bloßen ‚Objekt‘ zum ‚absoluten Subjekt‘ geworden seien. Hinzu komme die politisch-gesellschaftliche Entwicklung des Imperium, nämlich die „Ausschaltung der ehemals staatsbildenden Schichten aus der politischen Macht“ (ebd.). Damit entfalle die Vorstellung von der Welt als dem Ort der ‚eigentlichen Selbstverwirklichung‘. Jonas schreibt über die Aufnahmebereitschaft der spätantiken Gesellschaft für weltverneinende religiöse und philosophische Anschauungen (1934: 70):

Desinteressesent der Ohnmacht, Todesgefühle einer Zivilisation, die sich mit Recht keine Zukunft mehr zugestand, nachdem sie ihren Trägern die Gelegenheit zu ihrer aktiven Mitgestaltung entzog, der Zusammenbruch des Humanitätsideals, das an die Verfügbarkeit dieser Gelegenheit geknüpft war – alle Hoffnungslosigkeit dieser niedergehenden Welt wirkte in die Richtung jener Aufnahmebereitschaft. Das Autarkie-Ideal, in seiner späteren Ausbildung bereits selber ein Verzichtgebilde, konnte dem nicht auf alle Dauer standhalten.

Für die Interpretation von Motiven, die der Gnosis und dem Neuplatonismus gemeinsam sein sollen, beruft sich Jonas im übrigen auf den Begriff der ‚Pseudomorphose‘, den er von Oswald Spengler übernimmt, um damit die Verkleidung orientalischer Motive in eine griechisch-hellenistische Begriffssprache zu charakterisieren (1934: 73 f.).

Der wichtigste Punkt, den Jonas zugunsten seiner These anführt, ergibt sich aber aus Plotins Beschreibung des ‚Falls der Seele‘. Jonas vertritt eine Deutung, nach der die plotinische Psychologie von einem ‚Fall der Seele‘ bestimmt ist, welcher aus der Eigenwilligkeit der Seele –

also ihrem Wunsch nach Selbständigkeit – resultieren soll. Der Fall der Seele bringt die Psychologie Plotins (und zugleich seine gesamte Ontologie) in die Nähe der valentinianischen Gnosis. Verallgemeinernd schreibt Jonas: „The total account of being is thus a story of fall and redemption“ (1971: 47). Weiter heißt es in Jonas’ Artikel (1971: 52):

We see that at this critical point – when the question is: where there should be this lower world at all outside the Intelligible – Plotinus cannot make do without the same language of apostasy and fall for which he takes the Gnostics so severely to task.

Das ist aber sicherlich keine angemessene Darstellung der Abstiegs- und Aufstiegskonzeption Plotins. Was dessen Theorie des Falls oder Abstiegs der Seele anlangt, ist jedoch weit eher die Distanz zur gnostischen Auffassung zu betonen: Plotin glaubt nicht, die Seele sei strafweise in eine böse Welt geschickt worden, um hier auf eine Erlösung zu warten. Auch meint er nicht eigentlich, sie habe sich aus Eigenwilligkeit oder Überheblichkeit von der höheren Welt abgewandt. Vielmehr betont er, die Seele sei göttlich (θεῖον) und in einer „freiwilligen Wendung“ (ῥοπῆ ἀυτεξουσιῳ) in diese Welt abgestiegen, um sie mit ihrer Kraft zu formen; zudem sagt er, dass eine moralisch unbeschädigte Seele (sozusagen nach erfüllter Aufgabe) ohne Schaden wieder in die höhere Welt aufsteigen könne und zusätzlich Erkenntnis beim Umgang mit der Natur des Schlechten (=der Materie) gewonnen habe (IV.8[6]5,24-35). Wird eine Seele in der unteren Welt aber schuldig, muss sie nach Plotins Auffassung reinkarniert werden, um im nächsten Leben eine angemessene Strafe zu erleiden (und um dann einen neuen Versuch zum Aufstieg zu unternehmen). Plotins Logik der Reinkarnation basiert auf dem Gesetz der proportionalen Vergeltung, dem *ius talionis*. Laut *Enn.* III.2[47]13,16 f. ist die Weltordnung durch ‘Unausweichlichkeit’ (*adrasteia*) charakterisiert. Demnach wird ein moralischer Regelverstoß mit exakt dem Leiden beim Täter bestraft, welches dieser bei anderen ausgelöst hat: Plotin sagt etwa, dass ein Sohn, der seine Mutter ermordet, in der nächsten Inkarnation als Frau wiederkehren muss, welche von ihrem Sohn ermordet wird; ein Vergewaltiger wird im nächsten Leben – nunmehr als Frau – zur Strafe mit genau demselben Übel konfrontiert (vgl. IV.3[27]16). Besonders deutlich an Platons Vorbildpassage (*Phaidon* 82a-e) schließt sich das Reinkarnationsmodell von III.4[15]2 an (vgl. auch III.3[48]4,41-43). Auf der Grundlage seiner Lesart der Seelentheorie Plotins interpretiert Jonas nun auch die plotinische Zeitkonzeption in der Schrift III.7[45]. Hierbei meint Jonas einen fundamentalen Unterschied zwischen Platon und Plotin identifizieren zu können (1962: 299):

Die Zeit als Leben der Seele: diese Definition setzt am Ende Plotin allen früheren Definitionen der Zeit entgegen – ungewollt auch der platonischen: denn während im *Timaeus* erst die Zeit um des Kosmos willen schafft, damit dieser auf solche Weise die Ewigkeit nachahmen könne – also als positives Geschenk an diesen – kommt es bei Plotin zum Kosmos überhaupt nur in Folge davon, daß in der Seele das Geistige ‚sich selbst verzeitlichte‘ [...], weil sie die Kraft zur gesammelten Gegenwart des Seins, die der Geist genießt, verlor: aus der Schwächung des Ewigen zum Zeitlichen wird Seele, und wird Seele zum demiurgischen Prinzip.

Zunächst muss man hier einen Interpretationsfehler konstatieren: Bei Plotin ist nicht die Seele der Demiurg des *Timaios*, sondern der Intellekt (*nous*). Sodann ist zu sagen, dass sich Plotins

Auffassung des *chronos* auf der Grenze zwischen einem physikalischen und einem psychologischen Zeitbegriff bewegt. Plotin thematisiert dabei Zeit einerseits als Bedingung aller Bewegungsabläufe im Universum; andererseits liegt der Zeit aber das Streben nach künftiger Totalität zugrunde, was dem Zeitbegriff eine psychologisch-strebenstheoretische Dimension verleiht: Zunächst „temporalisierte sich“ (ἐαυτὴν ἐχρόνωσεν: III.7[45]11,30) die Seele selbst und gab damit dem Universum den zeitlichen Modus des Selbstvollzugs vor. Insofern kann er auch andernorts sagen, nicht die Seele sei in der Zeit, sondern sie bringe die Zeit allererst hervor (IV.4[28]15,10-18). Plotin meint, die Weltseele eile „auf das Künftige hin und will nicht stillstehen, sie zieht das Sein an sich, indem sie immer Anderes schafft und sich im Kreise bewegt in einem Streben nach Sein; so haben wir auch die Ursache der Weltbewegung gefunden, die dergestalt durch das Künftige auf das Immer-Sein zueilt. Die ersten und glückseligen Wesen andererseits kennen kein Streben nach Künftigem; sie sind nämlich schon das Ganze und was ihnen zu leben gleichsam geschuldet wird, haben sie ganz; und so suchen sie nichts, da es für sie nichts Künftiges gibt und folglich auch nicht jenes, worin das Künftige ist“ (III.7[45]4,29-37). Paradoxaerweise pluralisiert und fragmentiert sich die Seele also in ihre Vollzugsphasen exakt durch ihr Streben nach künftiger Ganzheit; sie erzeugt so eine temporal verfasste „vielgeschäftige Natur“ (Φύσεως δὲ πολυπράγμονος: III.7[45]11,15). In diesem Sinn ist die Zeit ein „Auseinandertreten des Lebens“ der Seele (Διάστασις ... ζωῆς: 11,41). Vor dem Hintergrund seiner fragwürdigen Interpretation gelangt Jonas schließlich zu einer stark überpointierten Folgerung (1962: 307):

Mit dieser, die ‚Seele‘ zum Sitz der Zeit machenden Wendung wird Plotin der Bahnbrecher einer Zeitphilosophie, die von ihm über Augustin und Kant bis zu Bergson und Heidegger reicht. Während vorher galt, daß es die Zeit gibt, weil es die Welt gibt, ist es nach der neuen Lehre so, daß es die Welt gibt, weil es die Zeit gibt. Diese als ein geistiges Geschehen im Seinsgrunde ermöglicht erst das Sein zeitlicher Dinge und ihrer Gesamtheit, eben das räumlich-sinnliche Universum, und setzt dies Äußere als Wirkung seiner von der Ewigkeit unterschiedenen Form inneren Lebens. Also ist die Zeit auch nicht, wie im Timaeus, eine souveräne Schöpfung der Gottheit, der Welt zuliebe, sondern eine Affektion an dieser selbst.

Jonas' Beschreibung ist unzutreffend: Zeit geht der Welt nicht vor, sondern ist gleichursprünglich mit ihr. Für Plotin ist Ewigkeit als gleichzeitiger aktueller Selbstbesitz aller Gehalte durch den *nous* zu verstehen, und Zeit entsprechend als sukzessive Selbstrealisierung der Seele. Da Plotin ‚Leben‘ (*bios*, *ζῶε*) im Sinn von ‚Selbstvollzug‘ auffasst, kann er Ewigkeit als beständig in sich verharrendes ‚Leben des Geistes‘ (III.7[45]3,16 f.; 36-38) definieren und analog dazu Zeit als dessen bewegtes Abbild, nämlich als ‚Leben der Seele‘ (*dynamis* oder *kinêsis*: III.7[45]11,45-51). Der Intellekt ist in sich bewegt, ohne dass in ihm eine Veränderung stattfände (er ist *metabolês* [...] *amoïron*: IV.7[2]9,15). Entsprechend meint Zeit für ihn soviel wie der Selbstvollzug der Seele, das ‚Leben der Seele‘, welche ihre Inhalte hintereinander, also mit einer Veränderung, durchläuft. Zeit erscheint dabei als ‚homonymes‘ Abbild der Ewigkeit.

Irritierenderweise macht sich Jonas jedoch selbst einen gravierenden Einwand, wenn er konzidiert, dass Plotins Abstiegskonzeption nicht primär auf dem schuldhaften Eigenwillen der Seele beruht, sondern auf der Notwendigkeit einer kompletten Entfaltung alles in der Seinsderivation Möglichen. Jonas schreibt (1993: 262):

Das Untere ist vorhanden, weil die Ausstrahlung bis zum Ende gehen muß und nicht eher Halt machen kann. [...] Der Katastrophencharakter ist von Plotin aus der Abstiegsordnung verbannt und darum kann das Abbild bei aller Einbuße nicht Karikatur sein. Im Sinne dieser Versöhnung des Dualismus [...] wird die Ideenlehre zum ersten Mal wieder ernst genommen (während sie bei den Gnostikern eine Spielerei war).

Jonas hat mit diesen Bemerkungen völlig recht. Der Konstitution der Realität bei Plotin liegt keine göttliche und keine (eigenmächtige) psychische Willensentscheidung zugrunde; so sagt Plotin etwa, der *nous* könne nicht anders, als die Seele zu generieren (IV.8[6]7,19-21). Der Hervorgang eines Unteren aus einem Oberen ergibt sich nicht aus einem Schöpferwillen (*quia voluit*), sondern aus der überfließenden Exzellenz und Tätigkeit jeder höheren Entität (*quia bonum*: s. dazu Kremer 1988). Hierin besteht ein wichtiger Unterschied zur christlichen *creatio*-Konzeption; ein weiterer Differenzpunkt ist, dass es nicht die höchste Entität ist, die auf direktem Weg alles Untere generiert; vielmehr vollzieht sich der Generationsprozess von Stufe zu Stufe. Indirekt geht dennoch alles aus dem Einen hervor; Plotin ist Monist in dem Sinn, dass er kein zweites, gegenläufiges Prinzip (etwa eine ‚unbestimmte Zweiheit‘ oder eine eigenwillige Seele) annimmt, sondern alles – einschließlich der die wahrnehmbaren Welt und der unteren Materie (*hylê*) – aus dem ersten Einen entstanden denkt.

Jonas selbst kontrastiert die Lehren von der Welterschaffung von Bibel und Neuplatonismus folgendermaßen miteinander (1971: 48):

This strongly held premise precluded the simple biblical answer to a free *fiat* by God who willed the world as his own affirmative choice, but also the Platonic answer of a non-envious demiurge who, being good, communicates goodness to the receptacle as far as is possible. In whatever form, the demiurgical principle must be seen in a problematical light and its activity as a fall from perfection.

Es ist erstaunlich, dass Jonas trotz dieser richtigen Feststellung die These von der substantiellen Affinität zwischen Gnosis und Neuplatonismus aufrechterhält. Kurz nach der soeben zitierten Bemerkung folgt eine weitere Einschätzung von Jonas, die mir ebenfalls zutreffend, aber erneut schwer vereinbar mit seiner Grundthese zu sein scheint (1993: 263):

So kann Plotin die Welt lieben aus außerweltlicher Frömmigkeit als untersten Teil eines Ganzen, in dessen abwärtiger Entfaltung jede Stufe als die zu nehmen ist, die sie ist; die unterste sogar, um des Oberen willen, mit Nachsicht.

Korrekt hebt Jonas hervor, dass Plotin die sinnlich wahrnehmbare Welt wertschätzt als Produkt der intelligiblen Welt, wenn auch unter der relativierenden Perspektive, sie sei ein minderes Produkt. Er konzediert in demselben Zusammenhang, dass „der Affekt gegen die Welt, der den Durchbruch des gnostischen Geistes bezeichnet“ habe, „im 3. Jh. nicht mehr das Entscheidende“ gewesen (ebd. sei).

Man sieht an den letzten Zitaten, dass Jonas sowohl die These vom verdeckten Dualismus (also der Eigenmächtigkeit der ‚gefallenen‘ Seele) relativiert (oder eigentlich sogar zurücknimmt) als auch den Vorwurf der Weltverneinung durch Plotin. Was bleibt dann aber von der angeblichen

Affinität des Neuplatonismus zur Gnosis? Im Grunde nur die Beobachtung, dass es in beiden Kontexten (a) eine starke Hierarchisierung der Realität gebe, sowie die Behauptung (b), Plotin verlasse häufig die philosophische Argumentation, um zur Perspektive religiöser Mythologie überzugehen. Aber auch diese beiden Punkte lassen sich bei genauerem Hinsehen entkräften.

(a) Man kann Plotins Seinshierarchie sehr weitgehend verstehen, indem man sie auf ihre Quellen bei Platon, Aristoteles und die Mittelplatoniker hin untersucht. Dabei zeigt sich, dass auch der von Plotin angenommene stufenförmige Aufbau der Realität philosophiehistorisch wesentlich älter ist, als Jonas dies annimmt. Platon bildet zunächst den zentralen Bezugspunkt Plotins. Die Dialoge werden zwar nirgends zusammenhängend kommentiert, wie man dies aus der späteren neuplatonischen Tradition kennt; aber zumindest passagenweise gibt es recht eingehende Interpretationen. In vielen Kontexten nimmt Plotin schlagwortartig auf platonische Formeln Bezug, etwa auf *epekeina tēs onsias* (Rep. VI,509b9), den Ausdruck *agathoeidēs* (Rep. VI,509a3), das *pantelōs on* und die Trias von Sein, Leben und Denken (Soph. 248e), die *megista genē* (Soph. 253e-259d), das *pantelōs zōon* (Tim. 31a), die *homoiōsis theō* (Th. 176a-b), die Formel *aretē adespoton* (Rep. X,617e) usw. (dazu Szlezák 1979). Porphyrios berichtet zudem, in seine Schriften seien „unbemerkt stoische und peripatetische Lehre hineingemischt“ und Plotin habe sich „stark in die *Metaphysik* des Aristoteles vertieft“ (*Vita Plotini* 14,4-7). Diese Beobachtung bewahrheitet sich bei näherem Hinsehen in erheblichem Umfang. Aristoteles ist bei Plotin terminologisch und inhaltlich so stark präsent, dass Hegel meinte, man könne Plotin „ebensogut einen Neuplatoniker als einen Neuaristoteliker nennen“ (*Werke* 19:438). Tatsächlich erweisen sich die Einflüsse als besonders grundlegend: Plotin übernimmt die *ousia-symbebēkos*-Dichotomie und die *dynamis-energeia*-Antithese, Begriffe wie *hylē*, *sterēsis*, *idion*, *horismos*, *homōnymos-synōnymos*, *probairesis*, *pros hen*, *apodeixis*, *orexis* u.a. werden bei Plotin in ihrer aristotelischen Bedeutung gebraucht. Im Grunde ist sein platonisches Derivationsmodell stark aristotelisch konzipiert (vgl. Horn 1995). Und schließlich ist Plotin in seinen Grundüberzeugungen Mittelplatoniker (wenn auch mit wichtigen eigenständigen Lehren); er folgt prinzipiell jener neo-dogmatischen Lesart Platons, welche man zeitlich zwischen Antiochos von Askalon (ca. 130-68 v. Chr.) und Numenios (2. Jahrhundert n. Chr.) ansiedelt. Die Übereinstimmungen beziehen sich besonders auf die Figur des Demiurgen und auf die Theorie, wonach sich die platonischen Ideen innerhalb des göttlichen Intellekts befinden; der Demiurg orientiert sich an diesen Paradigmen, wenn er die wahrnehmbare Welt gestaltet. In der *Vita* werden explizit die Mittelplatoniker Severos, Kronios, Numenios, Gaios und Attikos genannt (*VP* 14). Die *Vita* berichtet zudem von Plotins Geringschätzung des Mittelplatonikers Longinos („Ein Philologe ist Longinos zwar, ein Philosoph aber keineswegs“: *Vita Plotini* 14,19 f.). Eine gewisse Nähe Plotins besteht ferner zu Numenios, auch wenn der Plagiatsvorwurf gegen Plotin (in *Vita Plotini* 17) zweifellos unberechtigt ist.

(b) Für Plotin ist es charakteristisch (anders als etwa für die späteren Neuplatoniker Iamblich oder Proklos), Religion und Mythologie nur als Vorstufen der Philosophie zu betrachten. Weder das Kultische noch das Narrative erhalten bei Plotin ein Eigenrecht. Porphyrios berichtet, Plotin habe sich geweigert, zu den Götterkulten zu gehen und stattdessen gesagt, die Götter „müssen zu mir kommen, nicht ich zu ihnen“ (*Vita Plotini* 10,35 f.). Diese Äußerung ist sicherlich nicht religionskritisch gemeint; sie drückt allerdings Plotins Selbstbewusstsein und seine Auffassung von

Religion aus, die sich nicht in äußerer Praxis, sondern in philosophischer Reflexion realisiert (dazu Beierwaltes 2011: 27-50). Gelegentlich äußert sich Plotin klar affirmativ gegenüber der konventionellen religiösen Praxis, hält sie aber für sekundär gegenüber einer philosophischen Spiritualität. So führt er etwa den Bau von Tempeln durch die „alten Weisen“ (*hoi palαιοi sophoi*) durchaus anerkennend darauf zurück, dass diese sich an der Natur des Universums orientiert hätten (IV.3[27]11). Er beruft sich für seine Mythendeutung explizit auf die Praxis der Mysterien, die Wahrheit bildhaft und indirekt auszudrücken (V.1[10]7,33). Ferner akzeptiert er ausdrücklich die religiöse Praxis der „Enthusiasten und Besessenen“ (*ἐνθουσιῶντες καὶ κάτοχοι*), die, wie er sagt, etwas Größeres in sich tragen, ohne es angemessen artikulieren zu können (V.3[49]14,9). Der zentrale Referenztext für Plotins These von der Inferiorität der konventionellen Religiosität – einschließlich des Orakelwesens – ist aber IV.7[2]15, wo es heißt, seine Schrift richte sich an diejenigen, „die Beweise wollen“, während diejenigen, die „nach einem Glauben verlangen“, aus einer reichhaltigen religiösen Tradition auswählen könnten. Als Beispiel nennt er dann die Orakel, die geböten, sich mit den Seelen von Verstorbenen, denen man Unrecht getan hat, zu versöhnen. Auch darf nach Plotin die religiöse Praxis nicht von moralischem Handeln abgekoppelt sein; denn „ohne wahre Tugend ist die Rede von Gott eine bloße Worthülse“ (*ἄνευ δὲ ἀρετῆς ἀληθινῆς θεοῦ λεγόμενος ὄνομα ἐστίν*: II.9[33]15,39 f.).

Eine weitere, für die ambitionierte philosophische Spiritualität Plotins charakteristische Äußerung lautet etwa, unser „Eifer sollte sich nicht einfach darauf richten, ohne Fehler zu sein, sondern Gott zu sein“ (*ἀλλ’ ἢ σπουδῆ οὐκ ἔξω ἀμαρτίας εἶναι, ἀλλὰ θεὸν εἶναι*: I.2[19]6,2 f.). Die ethische Konzeption der Assimilation an Gott (*homoiosis theō*) bedeutet für Plotin also tatsächlich soviel wie eine Selbstdivinisierung. Wichtig ist dafür die Rede von einem ‚Einswerden‘ mit Gott: So heißt es in einem Text, der vom Mythos von Eros, Psyche und Aphrodite Gebrauch macht, die menschliche Seele verlange ihrer Natur nach danach, „sich mit Gott zu vereinen“ (*Ἐρῶ οὖν κατὰ φύσιν ἔχουσα ψυχὴ θεοῦ ἐνωθῆναι θέλουσα*), „so wie eine schöne Jungfrau ihren schönen Vater liebt“ (VI.9[9]9,33 f.). Prominent für Plotins Spiritualität ist auch eine Passage, die vielfach als eine Art von mystischem Erfahrungsbericht angesehen wird: „Immer wieder, wenn ich aus dem Leib aufwache in mich selbst, lasse ich das andere hinter mir und trete ein in mein Selbst; ich sehe eine wunderbar gewaltige Schönheit und vertraue, in solchem Augenblick ganz eigentlich zum höheren Bereich zu gehören. Ich verwirkliche höchstes Leben, bin in eins mit dem Göttlichen und auf seinem Fundament gegründet, denn ich bin gelangt zur höheren Wirksamkeit und habe meinen Stand errichtet hoch über allem, was sonst geistig ist. Nach diesem Stillstehen im Göttlichen, wenn ich da aus dem Geist hernieder steige in das Denken – immer wieder muss ich mich dann fragen: Wie ist dies mein jetziges Herabsteigen denn möglich? Und wie ist einst meine Seele in den Leib geraten, die Seele, die trotz dieses Aufenthaltes im Leib mir ihr hohes Wesen eben noch, da sie ganz für sich war, gezeigt hat?“ (IV.8[6]1,1-11).

Was hier zum Ausdruck kommt, ist das philosophische Selbstbewusstsein Plotins. Es erweist sich als irrig anzunehmen, er sei ein irrationalistischer Anhänger der mythischen Narrativität oder eines kultischen Ritualismus.

III.

Das Beispiel von Hans Jonas' Plotin-Interpretation zeigt anschaulich, wie fragwürdig das Vorgehen der Heidegger-Schule gegenüber der Philosophiegeschichte ist. In dem Bemühen, den historischen Phänomenen gerecht zu werden, gelangen deren Vertreter im Gegenteil meist zu einer Reihe von Verzeichnungen oder Vereinsseitigungen der historischen Fakten. Die von ihnen so stark getadelte positivistische Philosophiegeschichtsschreibung muss zumindest berücksichtigt und in ihrem Ergebnissen gewürdigt werden, bevor man zu historischen Großthesen übergehen darf (etwa der von Plotins Gnostizismus und besonders der von der Seinsvergessenheit), wie sie für die Heidegger-Schule typisch sind. In einem wichtigen Punkt möchte ich aber ein zusätzliches Bedenken anmelden. Für die Heidegger-Schule ist es kennzeichnend, einen entpersonalisierten Blick auf die Philosophie früherer Epochen zu werfen und individuelle Autoren als Teil eines desubjektivierten Geschichtsverlaufs zu verstehen, welche es stattdessen in ihrer Eigendynamik zu charakterisieren gelte. Dieser Übergang von einer auktoriell-subjektiven zu einer übersubjektiven Perspektive scheint mir in der Regel unangemessen. Sie depotenziert die Individuen nicht weniger, als etwa die marxistische Philosophiegeschichtsschreibung dies tut. Dass überindividuelle Prozesse im Spiel sind, ist oft nicht zu leugnen: Wenn Theorien, Argumente, Begriffe und Schlüsse über die Jahrhunderte hin diskutiert werden, ist dies natürlich ein überindividuelles Phänomen – zumal in der Form von Schulbildungen und der Tradierung von Vorurteilen und partikulären Perspektiven. Aber es bleiben die Individuen, die die Aneignung von Theorien, Argumenten, Begriffen und Schlüssen jeweils vornehmen müssen. Und dabei zeigt sich oft, um zu Plotin zurückzukehren, ein hoher Grad von Originalität und Selbständigkeit und ein besonderes Maß von Argumentationsfähigkeit; gerade dies macht ihn zu einem Philosophen von zeitübergreifender Bedeutung.

Bibliographie:

Primärtexte:

- Jonas, H. 1930/1965: Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee, Göttingen (Zweitaufgabe: Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit, Einleitung J. M. Robinson. Göttingen 1965.)
- 1930a: Der Begriff der Gnosis, Göttingen.
- 1934: Gnosis und spätantiker Geist, Teil I: Die mythologische Gnosis, Göttingen (4. Auflage Göttingen 1988).
- 1954: Gnosis und spätantiker Geist, Teil II.1: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie, Göttingen.
- 1962: Plotin über Ewigkeit und Zeit, in: Politische Ordnung und menschliche Existenz (FS Voegelin 1962), 295-319.
- 1963: The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity, Boston.
- 1963a: Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen, Göttingen.
- 1964: Philosophische Meditation über Paulus, Römerbrief, Kap. 7, in: E. Dinkler (Hg.), Zeit und Geschichte, FS R. Bultmann, Tübingen 557-570.
- 1964a: Heidegger and Theology, in: The Review of Metaphysics 18/2, 207-233.
- 1971: The Soul in Gnosticism and Plotinus, in: Le néoplatonisme. Royaumont. 9-13 juin 1969, Paris, 45-53.
- 1993: Gnosis und spätantiker Geist, Teil II.1-2, hg. v. K. Rudolph, Göttingen.

Sekundärliteratur:

- Beierwaltes, W. 2011: Fußnoten zu Plato, Frankfurt a.M.

- Brumlik, M. 2007: Ressentiment – Über einige Motive in Hans Jonas' frühem Gnosisbuch, in: R. Seidel/M. Endruweit (Hgg.), *Prinzip Zukunft: Im Dialog mit Hans Jonas*, Paderborn, 113-128.
- Elsas, Ch. 1975: *Neuplatonische und gnostische Weltaflehnung in der Schule Plotins*, Berlin, 1–5.
- Fattal, M. 2006: *Plotin chez Augustin. Suivi de Plotin face aux Gnostiques*, Paris.
- Manchester, P. 1978: Time and Soul in Plotinus III.7 (45) 11, in: *Dionysius 2*, 101-136.
- Möbuss, S. 2003: Plotin: Ein von der Neuzeit zu beerbendes Modell antiker Philosophie, in: W.E. Müller (Hg.), *Hans Jonas - von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik*, Stuttgart, 47-61.
- Narbonne, J.M. 2011: *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*, Leiden.
- Spinelli, E. 2010: Quadri di libertà: Hans Jonas lettore del mondo antico, in: *Hans Jonas, Problemi di libertà*, Torino, VII-LVII.
- Szlezak, Th. A. 1979: *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel/Stuttgart.
- Tardieu, M. 1992: „Les gnostiques dans la *Vie de Plotin*. Analyse du chapitre 16“, in: *Porphyre. La vie de Plotin. II. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*, Paris 1992, 503-546.
- Wetz, F.J. 1994: *Hans Jonas zur Einführung*, Hamburg.