

Eugen Dönt (Wien)

Plotins Schrift Über das Schöne (1, 6)

Nachgedanken zu Ficino

In seinem Kommentar zu Plotin 1,6 beschreibt Ficino die plotinische Erkenntnis des Schönen als die Art und Weise, wie wir auf die uns eingeborene Vorstellung des Schönen – das in unserem Geist in Gestalt einer *formula* eingepägt ist – das sichtbare Schöne in Beziehung setzen und es danach beurteilen: schön ist dasjenige, was die größte Übereinstimmung mit dieser Vorstellung besitzt, und wir erkennen diese Übereinstimmung, indem wir die sinnliche Erscheinung auf ihre in unserem Inneren bewahrte *formula* zurückbeziehen: *pulchritudo vero, ubicumque nobis occurrat, placet atque probatur, quoniam ideae pulchritudinis nobis ingentiae respondet ... Illius ideae formulam anima nostra in mente habet ingentam ... de pulchritudine iudicamus ita, ut id, quod pulcherrimum approbamus, satisfaciat formulae pulchritudinis, quam habemus in mente. Rationalis anima pendet ex mente divina et pulchritudinis ideam (Bild) sibi illuc impressam servat intus* (Opera 2, 1574f.). Schon aus diesen wenigen Sätzen wird deutlich, welche Aussagen Ficino in der Schrift 1,6 als die für Plotin und für ihn selbst entscheidenden ansieht: wir tragen in unserer Seele die in ihrer überirdischen Praeexistenz gewonnenen Eindrücke, *formulae*, als *ideae*, plotinisch: εἶδη. Und gerade von diesem Begriff εἶδος her, von seiner Vieldeutigkeit, lässt sich die plotinische Metaphysik des Schönen, die für Ficino Voraussetzung ist, verstehen: εἶδος wird von Plotin synonym mit ἰδέα und μορφή gebraucht, andererseits deutet εἶδος auf eine höhere Welt, auf das Band, das die Welt des Schönen mit der Welt des Geistigen verknüpft. Εἶδος ist aber auch zugleich etwas nicht rein Begriffliches, auch nicht „intellektuelle Anschauung“ (Schelling): es ist das Bild, das sich jeder Einzelne von einer Sache, einer Handlung, einer Farbe, einem Menschen in der ihm geglücktest erscheinenden Form macht. Dadurch wird das Schöne, τὸ καλόν, zum Gegenstand und zum Thema eines individuellen, persönlichen Erlebens, und Erkenntnis zur Selbsterkenntnis. Die erste Bestimmung des Schönen bei Plotin, cap. 2 und 3, setzt scheinbar niedrig an und beschreibt die spontane und unmittelbare Begegnung der individuellen Seele mit einem Gegenstand der Wahrnehmung (Sehen, Hören), wobei sie das, womit sie übereinstimmen, was

sie als verwandt auf sich selbst beziehen kann, und wodurch sie sich ihrer selbst bewusst wird, und das dem von ihr mitgebrachten Bild entspricht, als schön empfindet, als καλόν, als etwas, das den Blick der Seele auf sich zieht, als etwas, das sich sehen lassen kann – im Unterschied zum αἰσχρόν, bei dem das erwartete Idealbild verschüttet ist. Es ist sehr bezeichnend, dass sich Ficino die gängige etymologische Erklärung von κάλλος (zu καλέω) zu eigen gemacht hat: *proprium vero puchritudinis est, allicere simul et rapere. Unde graece Calon quasi provocans appellatur* („einnehmend“, „zwingend“; Opera 2, 1574). Doch diese realistische Schilderung des Erlebnisses, der Erwartung, dass meine Vorstellung, mein Bild von Schönheit verwirklicht (εἰςποίησιν εἶδους, c. 3) und zufrieden gestellt wird, und ich dadurch meinen Wert erkenne (συμφωνοῦν τῷ ἀληθεῖ τῷ ἔνδον, ebd.), sie wird am Ende der Schrift wieder aufgenommen: auf der höchsten Stufe der Begegnung mit dem Schönen werden τὸ καλόν und die ψυχὴ καλή Eines.

Noch wichtiger ist es zu sehen, dass dem Schönen durch diese Art der Präsentation als einer Gegebenheit, die die einzelne Seele überfällt, und mit der man spontan übereinstimmt, – wobei diese Verwandtschaft die Seele auf sich selbst verweist (auch damit, ἀναμνησκεται ἑαυτῆς, c. 2, wird der Schluss vorweggenommen: εἰ σαυτὸν ἴδοις, ἄναγε ἐπὶ σαυτόν), d. h. dass im Erlebnis des Schönen alles andere unwesentlich wird und im Sich-an-sich-selbst-Verlieren der höchste Gewinn und die höchste Freude beschlossen liegen – dass durch diese Art dem Schönen von allem Anfang an der Charakter der Authentizität, der absoluten, unbezweifelbaren Gültigkeit, Wahrhaftigkeit eignet.

Nun ist von dieser Art von Authentizität das plotinische Philosophieren insgesamt ganz und gar geprägt. Die Gesamtheit des plotinischen Werks ist nichts anderes als die Erzählung eines persönlich erlebten philosophischen Mythos. Der Eindruck, den Plotins Vorlesungen vermitteln, nämlich dass er für die Philosophie, die er vorträgt, die platonische, persönlich einsteht, sie persönlich verantworten kann, macht sie so überzeugend, er verleiht ihnen das Signum der Wahrhaftigkeit, wenn nicht sogar der Wahrheit. Am nächsten kommt diesem Stil der Präsentation Parmenides, dessen Texte auch nichts anderes darstellen als die Erzählung einer Offenbarung, die er selbst erlebt. Die Attraktion der plotinischen Texte liegt also vor allem in dem an keiner Stelle nachlassenden, gleichwohl stets streng intellektuell kontrollierten ἐνθουσιασμός ihres Autors. Wenn Platon von seinen Lesern fordert, sie müssten mit dem Gegenstand, von dem er spricht, verwandt sein, wollten sie diesen verstehen, so muss man bei Plotin mit Plotins Persönlichkeit verwandt sein, um zu verstehen, wovon er spricht: εἴ τις οὖν εἶδεν αὐτό, οἶδεν ὃ λέγω (c. 7), ebenso etwa 6, 9, 9 ὅστις εἶδεν, οἶδεν ὃ λέγω, – der philosophische Rang wird gleichsam am persönlichen Erlebnis gemessen. Bei Platon bleibt Philosophie bei allen Ver-

suchen, Gott ähnlich zu werden, immer noch gegenstandsbezogen, Gegenstandserkenntnis. Für Plotin ist das Ziel der Philosophie ein persönliches, nur ihn betreffendes Erlebnis: die Seele ἤξει οὐκ εἰς ἄλλο – es handelt sich also gerade nicht um ein „Transzendieren“ –, ἀλλ' εἰς ἑαυτήν, 6, 9, 11. Immer wieder erzählt Plotin, dass er am Ende seiner philosophischen Reise (πορεία) ein „anderer“ geworden sei, ἄλλος γενόμενος, d. h. wahrhaft Er-Selbst: das Ziel ist also die Selbstbestimmung des Menschen, unabhängig von göttlicher Liebe, aber auch ohne gnostisches Schuldbewusstsein. Diese Hinwendung zum eigenen, wahren Selbst beschreibt Plotin oft als ein „Erwachen“: in der Situation unserer Endlichkeit, Leiblichkeit werden wir uns derjenigen Kraft in uns bewusst, die dem Geistigen oder dem Grund unserer Existenz verwandt ist: die Seele wird wach, wachend dessen gewahr, was der Geist sieht und ist, die Seele ist es ja, die den Geist in uns und im ganzen Kosmos als Leben verwirklicht, realisiert, und Leben ist es wiederum, „wovon die ganze Natur überkocht“ (φύσιν ... οἶον ὑπερζέουσαν ζωῆ, 6, 5, 12). Das eindrucksvollste und persönlichste Zeugnis stellt für uns in diesem Zusammenhang der Beginn der Schrift 4, 8 dar: πολλάκις ἐγειρόμενος εἰς ἑμαυτόν ...: „Immer wieder wenn ich aufwache in mich selbst aus dem Leib, lasse das andre hinter mir und trete ein in mein Selbst, sehe eine wunderbar gewaltige Schönheit ...“. Im Ganzen ist dieses Proömium geradezu eine Variation des Parmenides-Proömiums: dem „Selbst“ entspricht bei Parmenides die eigene geistige und seelische Energie des θυμός; dem „Erwachen“ das Eintreten ins Licht, φάος, aus dem Haus der Nacht; der στάσις ἐν τῷ θείῳ bei Plotin, dem Stillestehen im göttlichen Bereich, der Empfang bei der Göttin bei Parmenides; dem Verlassen alles anderen, was sonst gedacht werden kann (ὑπὲρ πάντων ἄλλο νοητόν) der Weg ἐκτὸς πάτου ἀνθρώπων bei Parmenides; wie überhaupt das Bild des Weges beiden Proömien zugrunde liegt (ἐλθῶν, καταβαίνω bei Plotin, βῆσαν, ὁδός bei Parmenides). (Merkwürdigerweise zitiert Plotin das parmenideische Proömium nie: er hielt die poetische Form für die Philosophie für ungeeignet.)

Diese persönlichen Bekenntnisse verbürgen in einer in der Philosophiegeschichte selten einzigartigen Weise gleichsam den Wahrheitsgehalt von Plotins Philosophie. Und Plotin spricht davon, wie er Nähe und Entfernung, Ferne vom Eigentlichen, Wesentlichen, vom Ursprung, selbst mannigfach erlebt hat: ὅτε μὲν ἐγγύς, ὅτε δὲ ἀποπίπτοντας ταῖς περὶ αὐτὸ ἀπορίας (6, 9, 3), sodass die Frage, von der Jaspers es für unabdingbar hält, sie an die Philosophen zu richten: „Woher wissen sie, was sie sagen?“, Plotin nachgerade als Beleidigung hätte empfinden müssen. Daher sind wir auch umso eher bereit, die uns von Plotin auferlegte, persönlich zu verantwortende Verpflichtung zu akzeptieren – der zugleich protreptische Charakter der plotinischen Vorlesungen ist ja nicht zu übersehen: λέγομεν πέμποντες εἰς αὐτό, ἀνεγείροντες (6, 9, 4) –, uns selbst, die

Stellung unserer Seele und unseres Bewusstseins, dessen Nähe und Ferne zum Ursprung zu bedenken, zu verstehen, „ein anderer zu werden“, und dadurch geradezu die Einheit und Kraft des Ursprungs nachzuvollziehen: ἄλλος αὐτός zu werden (5, 1, 11), gewissermassen ein zweiter Ursprung, Urgrund. Dadurch versichern wir uns nicht nur der Individualität unseres Selbst, wir ahmen auch die einzigartige Individualität des Einen Ursprungs nach: das plotinische „Eine“ wird ja selbst – gleichsam vorbildhaft – als ἐγὼ charakterisiert (5, 3, 10): „Wollte das Teillose (das differenzlose Eine, das zugleich Alles ist) sich aussprechen, müsste es zuvor sagen, was es nicht ist; und sagte es, ich bin „dies“, so spräche es unwahr, wenn es mit „dies“ ein von ihm selbst Verschiedenes meinte. Wenn es aber eine Eigenschaft bezeichnete, dann verstünde es sich als Vieles. Also könnte es höchstens sagen: bin bin – ich ich (εἰμι εἰμι καὶ ἐγὼ ἐγὼ). Die hervorragendste und ausgezeichnetste Bestätigung für die Befähigung des Menschen, seiner selbst gewiss zu werden, sich auf sich selbst zu beziehen (ψυχὴ ἀναφέρει πρὸς ἑαυτήν, 1, 6, 2), sieht Plotin in der Kunst, im Gewahrwerden des Schönen, in der Wirkung von Kunst auf das Individuum.

Von Plotin bis Hegel hat man in den geglückten Werken der Kunst, vor allem in der persönlichen Begegnung mit diesen Werken, im individuellen Betroffenwerden, ein sozusagen philosophisches Ereignis erblickt, und zwar in dem Sinne, dass man sowohl im Objekt wie im betroffenen Subjekt einen Prozess der höchsten Konzentration sich verwirklichen sah: das, was wir mit einem logischen Allgemeinbegriff denken, das sehen wir in der Kunst sozusagen kristallisiert dargestellt (bekanntlich fordert Aristoteles vom Künstler, die Wirklichkeit, τὰ γινόμενα, zu zeigen, wie sie – ihrem Wesen nach – beschaffen ist, οἷα ἂν γένοιτο (Poetik c. 9), und nach Plotin (5, 8, 1) schuf Phidias das Zeusbild nicht nach einem wahrnehmbaren Vorbild, sondern οἷος ἂν γένοιτο, wenn Zeus sich herabliese, sein Wesen dem geistigen Auge zu offenbaren. Und in demselben Kapitel stehen die berühmten Worte, dass der Künstler nicht schafft, insofern er leibliche Augen und Hände hat, sondern weil er im Besitz der Kunst ist. Zugleich ist das schöne Kunstwerk an sich wertvoll, δι' αὐτὸ αἰρετόν, zweckfrei, im Gegensatz zum χρήσιμον, es ist vollkommen nicht nur im Sinne des Gelungenen, Geglückten, sondern vor allem durch seine Unabhängigkeit, Selbständigkeit, es ist ganz allein, für sich selbst, an sich „einnehmend“, zwingend. Daher wird Schönheit so häufig mit der Seinsweise des Lichts, des Glanzes umschrieben, der selbst leuchtet. Andererseits, und das betrifft nun das Subjekt(-ive), vermag sich der Mensch selbst angesichts dieser in mehrfachem Sinne begriffenen Vollkommenheit von den Zwecken des Lebens loszureißen, er empfindet ein spontanes, augenblickliches Überwältigtwerden (vgl. Platon Symp. 206d ποίησις περὶ τὸ καλὸν und διαπτόηται, Plotin

1, 6, 2) und „er fühlt deutlich, was er wert ist – bei ganz großer Kunst, was er wert sein könnte“ (Schopenhauer).

Von allen Philosophen, die sich um eine (Er-)Klärung des Begriffs Schönheit bemühen, ist Plotin derjenige, der Schönheit am konsequentesten in engstem Zusammenhang mit einem Identifikationserlebnis zu begreifen sucht. Der Ort der Identifikation ist das Bewusstsein des eigenen Werts, der übereinstimmt mit dem Wert des ihm Begegnenden, 1, 6, 3: „wie ein Herr bei der ersten Begegnung mit Freuden die wertvollen Anlagen an einem jungen Menschen erkennt, die mit seinen eigenen Wertvorstellungen übereinstimmen“. Und διαπτύχεται in cap. 2 beschreibt den Augenblick, in dem der Betrachter des Schönen von der Treffsicherheit überrascht, ja überwältigt wird, mit der dieses Schöne mit seiner eigenen Empfänglichkeit, mit seinem Idealbild vom Schönen übereinstimmt. Im entgegengesetzten Fall erblickt der Betrachter ein ihm fremdes Bild (εἶδος ἕτερον), er empfindet, wie sein Idealbild, das er im Inneren trägt (τὸ ἀληθές τὸ ἔνδον), vom Hässlichen verschüttet ist, beleidigt und beschmutzt wird (βορβόρω). Plotin sieht das Phänomen des Schönen vor allem als einen Prozess der Übereinstimmung, συμφωνία: wir (ἡ ψυχὴ) fühlen uns vom Gegenstand entweder angesprochen (συναρμόττεται), oder wir lehnen ihn ab, eine Übereinstimmung ist von vorneherein unmöglich (ἀλλοτριουμένη) – von vorneherein, τῇ πρώτῃ βολῇ, bei der ersten Begegnung: Plotins Ästhetik setzt damit grundsätzlicher, „natürlicher“ an als Platon und Aristoteles: er beginnt mit dem ersten, natürlichen Zugang zu dem Gegenstand, den uns die αἴσθησις bietet.

Das Erlebnis des Schönen ist für Plotin ein Zustand und eine Erfahrung höchster Konzentration und Beschränkung, ein Absehen von allem Beiläufigen, Unwesentlichen, die Bereitschaft, das zu sehen und zu hören, das mit unserem eigenen Wesen übereinstimmt, um auf diese Weise sich selbst zu verstehen, seinen eigenen Ursprung und seine eigene Begabung, seinen Wert: ἑαυτοὺς ἰδόντες τὰ ἔνδον καλοῦς (c. 5), „zu sehen wie es um seinen inneren Wert bestellt ist.“ Das erlebt man, wenn man einem Menschen spontan mit Wohlgefallen und Freude begegnet (c. 3), oder wenn man in einer belebten Straße sich bemüht, aus dem allgemeinen Lärm die Flötenstimme des Siciliano einer Bachsonate herauszuhören, die man aus dem Fenster eines Hauses zu hören vermeint – wenn ich das Ende von 5, 1 auf diese Weise paraphrasieren darf. In solchen Situationen erweist sich das wahre Selbst des einzelnen Menschen, seine individuellen Eigenschaften und Sehnsüchte: ἕκαστός ἐστιν, καθ' ὃν ἐνεργεῖ heißt es 6, 7, 6 in unnachahmlicher Präzision: jeder Mensch ist (in Wahrheit) derjenige, nach dessen Menschsein er tätig ist.

Diese Begegnung der einzelnen Seele mit dem ihr innerst Verwandten, diese Haltung, die instinktiv alles Niedrige und ihrer persönlichen Vorstellung, ihrem Ideal-Bild Widerstrebende von sich weist, woraus der Seele das Bewusstsein

entspringt, einem Vollkommenen begegnet zu sein und sich selbst vervollkommen zu haben – so muss man, natürlich in Erinnerung an Platons Symposion, ὅθεν πηγὴ τοῦ καλοῦ, cap. 6, verstehen – dies wird von Plotin mit dem Wort κάθαρσις umschrieben.

Γίνεται ἡ ψυχὴ καθαρθεῖσα εἶδος: in diesen Worten des 6. Kapitels wird ein Zweifaches angesprochen: die Befreiung von allem Äußerlichen und das Idealbild (εἶδος) Verstellenden (καθαρθεῖσα), und die Identifikation (γίνεται εἶδος) mit einem Objekt, welches – wie es unmittelbar darauf folgend heißt – die einzelne Seele zugleich als das nur ihr Eigene, Zugehörige (οἰκεῖον, οὐκ ἀλλότριον), damit aber auch sich selbst erkennt: τότε ἐστὶν ὄντως μόνον ψυχὴ: in diesem Augenblick ist sie wirklich nichts anderes als sich selbst bewusste Individualität, vgl. c. 8 σαυτῷ καθαρὸς συνεγένου. Katharsis beschreibt also den Zustand, in dem man sich selbst sieht, ganz unverstellt, es bedeutet ein Sich-Klarwerden über sich selbst.

Man kann in Plotins Katharsis-Verständnis eine starke Unterstützung für die Auffassung finden, in Katharsis keinen medizinischen, sondern einen philosophischen Begriff zu sehen. Überhaupt lässt sich die philosophische, kunstphilosophische Bedeutung des Begriffs bis auf Platon zurückführen (den Plotin ja selbst am Beginn von c. 6 zitiert), der im Phaidros von dem Identifikationsprozess bei den Menschen spricht, die sich den reinen Blick für die reine Schönheit bewahrt haben: ἐν αὐγῇ καθαρᾷ καθαροὶ ὄντες (250c). Plotin zitiert an der genannten Stelle (c. 6) Platons Phaidon 67b, wo Platon der Klarheit, Reinheit des Blicks die Reinheit und Unverstelltheit des Objekts entsprechen lässt: καθαρῷ θεμιτὸν καθαροῦ ἐφάπτεσθαι. Und wenn Plotin in den letzten 3 Kapiteln von 1,6 in stetem Zusammenhang mit Katharsis ausschließlich vom Sehen, vom reinen Blick spricht, so hat er offenbar auch unter der aristotelischen Katharsis die klare Sicht, das betroffene Sich-Klarwerden über das Wesen des menschlichen Lebens und Handelns verstanden.

Man wird vielleicht fragen, warum Plotin gerade das Schöne zum Gegenstand seiner ersten Schrift gewählt hat. Als Platoniker sollte man doch zuallererst sich dem Einen, dem Guten zuwenden. Stellte man die Frage an Plotin – diese würde er wohl gestatten –, dann würde er erstens zu bedenken geben, dass man über das Gute, Vollkommene nur sprechen kann, wenn man es selbst erlebt hat, und er würde die Frage zurückgeben: und wo kann man es erleben? Und er würde sich sodann auf eine sehr späte Formulierung Platons berufen, die wir im Philebos (64e) lesen: νῦν καταπέφευγεν ἡ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν: die Kraft des Guten findet ihren Schutz immer beim natürlichen Wirken des Schönen; und Plotin würde den Frager nebenbei auf sein diesbezügliches Zitat hinweisen, mit dem er seine Schrift Vom Schönen beschließt: τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν προβεβλημένον τὸ καλὸν πρὸ αὐτῆς ἔχουσαν:

das Gute wirkt unter dem Schutz(-mantel) des Schönen. Das heißt: im Schönen ist das Gute, Vollkommene wirklich anwesend, es ist wirklich da im Sichtbaren, und das Schöne ist für den Menschen die einzige ihm zugängliche Weise, an so etwas wie Ewigkeit teilzuhaben, es schenkt ihm aber auch ganz individuell die Momente, in denen er sagen darf: ἐνταῦθα τοῦ βίου βιωτόν (Symp. 211d).

Weder Platon noch Plotin würden so weit gehen zu sagen: „Nur als ästhetisches Phänomen ist das Dasein der Welt gerechtfertigt“, aber der Überzeugung Nietzsches: „Nur der Anblick des Vollkommenen kann uns wiederherstellen“ würden sie enthusiastisch zustimmen.¹

Eugen Dönt
Universität Wien
Institut für Klassische Philologie,
Mittel- und Neulatein
Dr. Karl Lueger-Ring 1
1010 Wien

¹ In Wahrheit handelt es sich bei Nietzsches Ausspruch um einen Hinweis auf Platons Symposion: Anblick = εἶδος, das Vollkommene = τὸ καλόν, „wiederherstellen“ gibt den Schluss der Rede des Aristophanes wieder, wo er von der beseligenden κατάστασις εἰς τὴν ἀρχαίαν φύσιν (193d) spricht.

