

# **Die Ethik der Sorge bei Plotin**

Dissertation

Zur Erlangung der Würde des Doktors der Philosophie des  
Fachbereichs Philosophie und Geschichtswissenschaft  
der Universität Hamburg

vorgelegt von

Euree Song

aus Pusan / Südkorea

Hamburg 2008

Hauptgutachter: Frau Prof. Dr. Dorothea Frede

Nebengutachter: Herr Prof. Dr. Dominic J. O'Meara

Datum der Disputation: 15. 03. 2008

# Inhaltsverzeichnis

<b>EINLEITUNG</b> .....	<b>3</b>
<b>1. Aufgabe der Untersuchung</b> .....	<b>3</b>
<b>2. Problemstellung</b> .....	<b>4</b>
2. 1. Plotin als Platon ohne Sokrates? .....	4
2. 2. Gnosis ohne Tugend? .....	10
2. 3. Angleichung an Gott: Eine Ethik der Flucht? .....	17
2. 4. Warum die Rückkehr in die Welt? .....	24
<b>3. These: Eine Ethik der Sorge</b> .....	<b>26</b>
<b>4. Methode und Aufbau der Arbeit</b> .....	<b>29</b>
<b>KAPITEL I. DER AUFSTIEG DER SEELE: DIE SORGE UM DAS SELBST</b> .....	<b>33</b>
<b>1. Eine Ethik des Glücks</b> .....	<b>33</b>
<b>2. Die sokratische Sorge um das Selbst</b> .....	<b>36</b>
<b>3. Die Tugend als Selbstvervollkommnung</b> .....	<b>44</b>
3. 1. Die Tugend als Vervollkommnung der Vernunft .....	44
3. 2. Der Höhenflug der geistigen Erkenntnis .....	48
<b>4. Der Aufstieg zum Selbst</b> .....	<b>51</b>
4. 1. Das Leben der Seele als Selbstbewegung .....	51
4. 2. Die geistige Erkenntnis als Selbstverwirklichung der Seele .....	55
<b>KAPITEL II. DAS VOLLKOMMENE LEBEN</b> .....	<b>62</b>
<b>1. Das Gute für den Menschen und das Gute selbst</b> .....	<b>62</b>
<b>2. Die Homonymie des guten Lebens</b> .....	<b>67</b>
2. 1. Die Homonymie des Lebens .....	67
2. 2. Die Homonymie des Guten .....	69
<b>3. Das vollkommene, wahre und wirkliche Leben</b> .....	<b>72</b>

<b>KAPITEL III. DAS SELBSTGENÜGSAME LEBEN</b> .....	<b>79</b>
<b>1. Die Autarkie des Tugendmenschen</b> .....	<b>79</b>
<b>2. Plotins Verteidigung der Autarkie-These</b> .....	<b>86</b>
2. 1. Der Ringkampf mit dem Schicksal: Was wir eigentlich wollen .....	86
2. 2. Das Laternenlicht im Sturm: Was wir eigentlich sind .....	90
2. 3. Die schlaflose Weisheit: Was wir eigentlich können .....	93
<b>3. Das Gefühl des Tugendmenschen</b> .....	<b>96</b>
 <b>KAPITEL IV. DER ABSTIEG DER SEELE : DIE SORGE UM DIE ANDEREN</b>	<b>100</b>
<b>1. Die providentielle Sorge der Seele um den Körper</b> .....	<b>100</b>
<b>2. Das Gesetz der Natur: Eine teleologische Perspektive</b> .....	<b>104</b>
<b>3. Die natürliche Sorge</b> .....	<b>110</b>
 <b>KAPITEL V. DAS GERECHTE LEBEN</b> .....	<b>115</b>
<b>1. Das Recht der Natur</b> .....	<b>115</b>
<b>2. Das Gesetz der Vorsehung</b> .....	<b>120</b>
<b>3. Der Ort des Bösen</b> .....	<b>130</b>
<b>4. Die Kunst der Vorsehung</b> .....	<b>135</b>
 <b>KAPITEL VI. DAS FREIE LEBEN</b> .....	<b>142</b>
<b>1. Die menschliche Verantwortung</b> .....	<b>142</b>
<b>2. Die Selbstbestimmung des Menschen</b> .....	<b>152</b>
2. 1. Das, was bei uns liegt .....	152
2. 2. Freiheit gegen Knechtschaft .....	155
2. 3. Der Wille zum Guten .....	161
<b>3. Das freie Prinzip des Menschen</b> .....	<b>165</b>
 <b>SCHLUSS</b> .....	<b>173</b>
 <b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	<b>178</b>

# EINLEITUNG

## 1. Aufgabe der Untersuchung

In der Philosophie Plotins wird kein anderer Bereich so kontrovers diskutiert wie die Ethik. Die Debatte entzündet sich bereits an der Frage, ob Plotin überhaupt über eine Ethik verfügt, eine Frage, welche wiederum auf eine tiefer gehende Frage führt, nämlich die, was Ethik eigentlich sein sollte. Denn man hat den Eindruck, dass Plotin sich ganz und gar dem inneren Aufstieg zum jenseitigen Gott verschreibt, was, wenn es zuträfe, eine Abkehr vom Diesseits, ein Desinteresse an allen äußeren und menschlichen Angelegenheiten nach sich zöge. Von einem derart weltabgewandten Philosophen wäre, wenn überhaupt eine, dann eine ‚Ethik der Flucht‘ zu erwarten, zu der Plotin sich ja tatsächlich auch bekennt. Besonders umstritten ist die Frage, ob und wie Plotins theoretische Reflexion über das ‚Leben auf Flucht‘ mit seiner eigenen ethischen Praxis, dokumentiert in Porphyrios’ *Vita Plotini*, in Einklang gebracht werden kann. Er wird dort nämlich als ein menschenfreundlicher, praktisch kluger und politisch engagierter Denker porträtiert, der nicht in der abgeschiedenen Wüste, sondern im urbanen Zentrum des Römischen Reichs wirkt. Kann Plotin über seine Lebensweise Rechenschaft ablegen? Wie sollte denn seine Rechtfertigung aussehen? Wie verhält sie sich zu eben jener ‚Ethik der Flucht‘?

In der vorliegenden Untersuchung stelle ich mir die Aufgabe, aus dem *Corpus Plotinianum* eine ethische Theorie herauszuarbeiten, welche Plotins Lebensführung gerade in ihrer Weltzugewandtheit erklären kann. Mein besonderes Bemühen gilt der Suche nach einer übergreifenden Betrachtungsweise, welche die Kluft zwischen zweierlei Arten von Stellungnahmen zur Welt bei Plotin, nämlich zwischen solchen, die eine Weltflucht, und solchen, die eine Weltbejahung ausdrücken, zu überbrücken ermöglicht. Dabei soll der ‚paradoxe‘ Charakter seiner Ethik nicht verschwiegen oder gar verwischt,

sondern vielmehr in der ihm eigenen Schärfe gefasst und dargelegt werden. Zu diesem Zweck scheint es angebracht, vorweg das Feld der plotinischen Ethik aus der Vogelperspektive zu betrachten. Ich will hier allerdings keinen umfassenden Überblick über Plotins Ethik in der ganzen Breite ihrer Themen geben. Vielmehr werde ich mich darauf beschränken, einige grundlegende, insbesondere systematisch signifikante Aspekte seiner Ethik hervorzuheben, und daran zeigen, wie aus jenem Feld das in dieser Arbeit behandelte Forschungsproblem herauswächst.

## 2. Problemstellung

### 2. 1. Plotin als Platon ohne Sokrates?

In Plotin sieht St. Augustin einen „wiederauferstandenen“ Platon. Dabei hebt der Kirchenvater den „platonischen Philosophen“ von den Akademikern ab, die er bekämpft.<sup>1</sup> Plotin zählt nämlich nach dem antiken Sprachgebrauch zu den ‚Platonikern‘, die sich nach der Auflösung der skeptischen Akademie an der Wiederherstellung der wahren Lehre Platons versuchen.<sup>2</sup> Unter diesen ‚dogmatischen‘ Nachfolgern Platons zieht Proklos eine Trennungslinie zwischen ‚allen neueren Platonikern, die mit Plotin beginnen‘ und ‚den Alten‘,<sup>3</sup> wobei er den neueren Platonikern die Vollendung der platonischen Lehre zuschreibt. Demnach markiert Plotin einen Wendepunkt vom alten zum *neuen* Platonismus.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> *Contra Academicos* III 18: „osque illud Platonis, quod in philosophia purgatissimum et lucidissimum, dimotis nubibus erroris emicuit maxime in Plotino, qui Platonius philosophus ita ejus similis judicatus est, ut [...] in hoc ille revixisse putandus sit.“

<sup>2</sup> Zur Unterscheidung zwischen ‚Platonici‘ und ‚Academici‘ siehe Glucker 1978, 206-225.

<sup>3</sup> *In Tim.* II 88, 12-13: τῶν δὲ νεωτέρων οἱ ἀπὸ Πλωτίνου πάντες Πλατωνικοί. Vgl. Simplicios, *De Caelo*, CAG VII 564, 13: οἱ δὲ νεώτεροι τῶν Πλατωνικῶν φιλοσόφων. Von der Philosophin Hypatia von Alexandria (†415) schreibt der Kirchenhistoriker Sokrates Scholastikos in seiner *Historia ecclesiastica*, dass sie „die platonische, von Plotin herkommende Schule übernommen hat (τὴν δὲ Πλατωνικὴν ἀπὸ Πλωτίνου καταγομένην διατριβὴν διαδέξασθαι: VII 15, 4-5).“

<sup>4</sup> Zur entsprechenden modernen Unterscheidung zwischen Neuplatonikern und Mittelplatonikern vgl. Dillon 1982, 69; Whittaker 1987, 277-279; M. Frede 1987, 1040; Baltes 1979. Die Bezeichnung ‚Neuplatonismus‘ taucht zum ersten Mal 1774 bei Büsching 471 ff. auf. Dazu ausführlich vgl. Halfwassen 2004, 12-13.

Was soll denn Plotin zu einer solch epochenbildenden Figur machen? Zur Beantwortung ist darauf hinzuweisen, dass Proklos in der *Platonischen Theologie* Plotin und seine Nachfolger als „Exegeten der platonischen Eoptie,<sup>5</sup> die uns über das Göttliche die heiligste Auslegung ermittelten“ bezeichnet. Von daher ist naheliegend anzunehmen, dass es Plotins theologisches Profil ist, das von epochaler Bedeutung ist.<sup>6</sup> In der Tat entwickelt sich der von Plotin ausgehende Platonismus zu einem Kern heidnischer Religiosität und versucht „dem Erlösungsbedürfnis des Zeitalters“<sup>7</sup> nachzukommen, was allerdings nicht daran hindert, dass Plotin auch viele Theologen des aufkommenden Christentums inspiriert.<sup>8</sup>

Charakteristisch für Plotins Theologie ist, dass sich das Göttliche als Ganzes in drei unterschiedliche Stufen gliedert, nämlich in das Eine oder das Gute, den Geist und die Seele, wobei diese Stufenfolge des Göttlichen eine Hierarchie der Ursache für die Welt darstellt. Also geht es in dieser so genannten ‚Drei-Hypostasen-Lehre‘ um eine metaphysische Prinzipienlehre im Hinblick auf die ätiologische Analyse der Welt.<sup>9</sup> Insofern ist seine Theologie eigentlich eine *Metaphysik*.

Auffallend ist, dass Plotin das höchste Prinzip ‚Eines‘ nennt. Dabei bedient er sich der pythagoreischen Manier, um die Prinzipien durch Zahlen zu symbolisieren.<sup>10</sup> Im Hinblick darauf erwähnt er auch die pythagoreisierende

---

<sup>5</sup> Im *Symposion* lässt Platon Diotima in Ausdrücken der Mysteriensprachen auf die letzte Stufe beim Aufstieg zum Schönen hinweisen, nämlich auf die letzte, eoptische Schau (*ta telea kai epoptika*, 210a). Zum antiken Mysterienkult siehe Burkert 1977, 413-451; ders. 1990; Riedweg 1987; Kloft 2003.

<sup>6</sup> Dörrie 1976 b, 389, zufolge liegt das Neue, das Plotin herbeiführte, in der systematischen Durchführung der theologischen Ansätze. Vgl. Dörrie 1976a.

<sup>7</sup> Gadamer 1980, 408.

<sup>8</sup> Zur Polemik des Christentums gegen das Heidentum siehe Athanassiadi & M. Frede 1999, 1-20.

<sup>9</sup> Dazu vgl. O’Meara 1996 a, 66-81; Dörrie 1954.

<sup>10</sup> Vgl. V 5 [32] 6, 26-30 (Übers. Harder): „Auch sein Name ‚Eines (ἓν)‘ will nur die Aufhebung der Vielheit; weshalb es denn auch die Pythagoreer untereinander symbolisch (συμβολικῶς) als Apollon bezeichneten, mit der Negation des Vielen. Ist dagegen das Eine eine Setzung (θέσις), der Name wie das dadurch Bezeichnete, so würde es dadurch undeutlicher bezeichnet, als wenn ihm überhaupt keinen Namen beilegte.“ Plotin glaubt, dass das Gute in Platons *Politeia* mit dem Einen der ersten Hypothese des *Parmenides* gleichzusetzen ist. Platons Gleichsetzung des Guten mit dem Einen bezeugt Arist. *Metaph.* N 4, 1091b 14.

„ungeschriebene Lehre“.<sup>11</sup> Dazu ist zu bemerken, dass sich spätestens seit Eudoros von Alexandrien im 1. Jh. v. Chr. ein pythagoreisierender Platonismus etabliert hat, der die altakademische Verbindung zwischen Platon und Pythagoras wieder zur Geltung bringt.<sup>12</sup> Plotin soll nach seinem Zeitgenossen Longin auf diesem Gebiet der pythagoreischen und platonischen Prinzipienlehre Hervorragendes geleistet haben.<sup>13</sup> Gleichwohl beansprucht Plotin dabei keine Originalität für sich, sondern beruft sich auf Platons Schriften:

Somit hat Platon gewusst, dass aus dem Guten der Geist und aus dem Geist die Seele hervorgeht. Diese Lehren sind also nicht neu, nicht jetzt erst, sondern schon längst, wenn auch nicht explizit (*μη ἀναπεπταμένως*) gesagt, und unsere jetzigen Lehren stellen sich nur dar, als Auslegung jener alten, und die Tatsache, dass diese Lehren alt sind, erhärten sie aus dem Zeugnis von Platons eigenen Schriften.<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> V 1 [10] 9, 28-32 (Übers. Tornau): „Diejenigen von den Alten, die sich ihrerseits wieder eng an die Aussagen des Pythagoras und seiner Nachfolger und des Pherekydes angeschlossen haben, haben an der hier dargestellten Natur [*sc.* das Eine] festgehalten; aber nur einige unter ihnen haben eigene argumentative Darstellungen dazu ausgearbeitet, während andere es nicht argumentativ darzustellen, sondern nur in ungeschriebenen Gesprächen zu zeigen pflegten oder generell darauf verzichteten.“ Zu Platons Prinzipienlehre vgl. Arist. *Metaph.* A 6, 987a 28-988a 17.

<sup>12</sup> Dillon 1976/7; 1997, 16 ff.

<sup>13</sup> VP 20, 71-76 (meine Übers.): „Jener hat die pythagoreischen und platonischen Prinzipien, wie es scheint, zu einer klareren Auslegung erhoben als seine Vorgänger, denn keine Schriften des Numenios, Kronios, Moderatos oder Thrasyll reichen auch nur von ferne an die Genauigkeit der Arbeiten des Plotin über diese Sachen.“ M. Frede 1987, 1075 äußert sich über Longins Einschätzung affirmativ und schließt seinen Numenios-Artikel mit einer Würdigung ab, die allerdings an Plotin gerichtet ist. Er sagt, „daß Plotin sich weniger durch die vorphilosophische Weisheit der alten Völker als durch abstrakte philosophische Überlegungen leiten ließ und sich dabei auf seine eigene Beobachtung der Gegebenheiten des menschlichen Bewusstseins stützte, deren Kraft und Schärfe wir immer wieder nur bewundern können.“ Es sei angemerkt, dass Moderatos zwar Neupythagoreer, doch kein Platoniker ist. Dazu vgl. Dillon 1988, 119 f.

<sup>14</sup> V 1 [10] 8, 10-14 (Übers. Harder leicht modifiziert). Als Belege sind die folgenden Stellen anzuführen: *Ep.* 2, 312e; *Ep.* 6, 323d; *Tim.* 41d; *Resp.* 6, 509b; *Parm.* 137c-142a; 144e 5; 155e 5. Zu Plotins Rückgriff auf die Geschichte der Philosophie in der *Enn.* V 1 [10] siehe Graeser 1992, 223-245; Krämer 1967, 295, 367. Halfwassen 1992, 589 betrachtet zu Unrecht unsere Stelle als ausdrückliche Berufung Plotins auf die ungeschriebene Prinzipienlehre der Alten Akademie und ihre Vermittlung durch mündliche Schultradition (Neupythagoreismus). Dazu kritisch Szlezák 1997 (Rezension). Auf die Kontroverse über Platons ‚ungeschriebene Lehre‘ bzw. ‚Tübinger Platon‘ kann hier nicht eingegangen werden. Die Hauptwerke der ‚Tübinger Schule‘ sind Krämer 1959 und 1967; Gaiser 1959; Szlezák 1985; Reale 1993. Dazu auch vgl. Halfwassen 1997. Zur kritischen Diskussion sei auf folgende Literatur hingewiesen: Vlastos 1973, 379-398; Graeser 1974, 71-87; Wieland 1982; Ferber 1991; D. Frede 1996; Mann 2006.



Dass Plotin sich im Bereich der metaphysischen Prinzipienlehre auszeichnet, heißt freilich noch nicht, dass seine Philosophie auf die Metaphysik reduziert wäre. Allerdings beobachtet Halfwassen, dass sich Plotins Neuplatonismus „ganz“ auf Platons Metaphysik konzentriere; „dessen praktische Philosophie tritt dahinter zurück.“<sup>15</sup> Theiler urteilt, dass Plotin „ein Plato dimidiatus, ein Plato ohne Politik“ sei. Dem fügt er hinzu, dass bei Plotin „das eigentlich Sokratische“, d. h. die „ethische Unterweisung“ fehle.<sup>16</sup> Ähnlich vermisst Graeser bei Plotin „die gesamte Staats- und Rechtsphilosophie Platons und der größte Teil seiner Ethik und seiner Handlungstheorie“<sup>17</sup> und schließt sich Bröcker an, der Plotins Neuplatonismus als „Platonismus ohne Sokrates“ bezeichnet.<sup>18</sup> Kurzum: Plotin sei ein Platon ohne Sokrates. Hat Sokrates als Anherr der Ethik die Philosophie vom Himmel auf die Erde heruntergeholt,<sup>19</sup> so scheint Plotin sie umgekehrt von der Erde weg zum Himmel hinauf getragen zu haben, allerdings nicht als Physiker, sondern vielmehr als Metaphysiker.

Das Bild eines solch unsokratischen Metaphysikers passt gut zu dem nach wie vor verbreiteten Bild von Plotin als weltabgewandtem Mystiker, der sich fernab der menschlichen Angelegenheit ganz und gar der Suche nach dem Göttlichen widmet.<sup>20</sup> Plotins „Konzentration auf ontologisch-theologische Fragen“ könnte nämlich, wie Männlein-Robert glaubt, „die Reduktion seiner Kontakte zur Welt“ erklären.<sup>21</sup> Aufgrund dieser ‚weltabgewandten Gottessuche‘ schreibt Jonas Plotin eine Ethik der „Entweltlichung“ zu,<sup>22</sup> die keineswegs als *sokratisch* gelten kann. Dillon geht noch weiter, indem er Plotin

---

<sup>15</sup> Halfwassen 2004, 13.

<sup>16</sup> Theiler 1966, 126.

<sup>17</sup> Auch Graeser 1993, 366: „Was von Platon bleibt, wenn man das sokratische Element seines Denkens gleichsam substrahiert, das kann man an Hand der Schriften Plotins allerdings deutlich erkennen.“

<sup>18</sup> Bröcker 1966. Vgl. Tigerstedt 1974, 7: „What this Platonism entirely lacked was the Socratic, aporetic element in Plato for which these philosophers and theologians had no use.“ Erler 2002 versucht hingegen mit Hilfe der Sokratesfigur einen Aspekt der Kontinuität zwischen Platon und den späteren Neuplatonikern zu illustrieren, und zwar eine Kontinuität der Einschätzung menschlicher Möglichkeiten. Beierwaltes 1995 macht auf das sokratisch-platonische Element, u. a. das ‚dialogische‘ Element bei Plotin und den späteren Platonikern aufmerksam.

<sup>19</sup> Cic. *Tusc.* 5, 10.

<sup>20</sup> Zu Plotins Mystik vgl. Bussanich 1994, 5300-5330; Beierwaltes 1987, 39-49; P. Hadot 1985; O’Meara 1974.

<sup>21</sup> Männlein-Robert 2002, 588.

<sup>22</sup> Jonas 1993, 248 (Rudolph), 270, 288.

nicht einmal eine ethische Theorie zuerkennen will. Denn in seinen Augen vertritt Plotin einen einer ethischen „Theorie“ unwürdigen „Standpunkt (*stance*)“, nämlich „an uncompromisingly self-centered and otherworldly one“: „If we feel that an ethical theory should include an element of concern for others *for their own sake*, then, I think, Plotinus cannot be said to have an ethical theory.“<sup>23</sup>

Das Bild des weltabgewandten Plotin erscheint allerdings paradox, sobald sein eigenes Leben ans Licht gebracht wird. Nach Porphyrios' *Vita Plotini* führt Plotin kein einsames Einsiedlerleben: Er wohnt in Rom in einem Haus immer voll von Jungen und Mädchen, die unter seiner Vormundschaft stehen.<sup>24</sup> Er wusste seinen Mitmenschen in den alltäglichen Geschäften fürsorgend zur Seite zu stehen. Seine Schule war keine geschlossene, sondern eine offene Bildungsstätte für Mann und Frau unterschiedlicher Herkunft. Er nahm ferner die Rolle als Schlichter in politischen Streitigkeiten wahr. Darüber hinaus plante er, eine Stadt namens ‚Platonopolis‘ zu gründen, wo ihre Bürger „nach den Gesetzen Platons“ leben sollten.<sup>25</sup>

Im Licht dessen erscheint Plotin nicht mehr ein „gänzlich unpolitischer Mann“, wie Harder meint. Dieser will allerdings im Platonopolis-Plan nur den „Wunsch nach einer philosophischen Einsiedelei“ sehen. Entsprechend betrachtet er Platonopolis als „eine Art mönchische Siedlung, [...] wo er [sc. Plotin] mit seinen Schülern im platonischen Stil leben wollte.“<sup>26</sup> Dieser Interpretationslinie folgend vergleicht Männlein-Robert Plotin mit den frühen christlichen Anachoreten, indem sie darauf aufmerksam macht, dass Plotin sich nach Platonopolis mit seinen Freunden „zurückziehen (*ἀναχορήσειν*: Z. 9)“ wollte. In ihren Augen verrät Plotins Vorhaben „eine durchaus radikale, dem Zeitgeist des späten dritten Jahrhunderts wie den Vorstellungen Platons inhärente Tendenz, sich aus dem öffentlichen Leben zurückzuziehen.“<sup>27</sup> Zwar ist *Vita Plotini* kein

---

<sup>23</sup> Dillon 1996, 331 ff.

<sup>24</sup> VP 7-9. Ausführlich zur *Vita Plotini* siehe Goulet-Cazé 1982; Männlein-Robert 2002.

<sup>25</sup> VP 12. Es lässt sich allerdings nicht genau ausmachen, was mit „den Gesetzen Platons“ gemeint ist. Es bleibt offen, ob Plotin Platons letztes Werk *Gesetze* vor Auge hat, oder eher die Gesetze des Idealstaats in der *Politeia*. Zu dieser Frage siehe Halfwassen 2004, 25; O'Meara 2003, 16. Zu Platons *Gesetzen* vgl. Neschke-Henschke 1971; Laks 1990; Schöpsdau 1991.

<sup>26</sup> Harder 1958, 8.

<sup>27</sup> Männlein-Robert 2002, 587-588. Anm. 31.

konkreter Masterplan der Platonopolis zu entnehmen, doch bietet die Schrift keinen sicheren Anhaltspunkt für die Annahme, dass Plotin auf der Seite der christlichen Anachoreten steht, die im „Zeitalter der Angst“ dieser Welt den Rücken kehren wollten.<sup>28</sup> Außerdem ist schwer vorstellbar, wie ein mönchisches Leben „nach den Gesetzen Platons“ aussehen würde. Wollen wir aus den „Gesetzen Platons“ etwa die Regel des Hl. Benedikt machen?

Jonas spricht „zu Ehren Plotins“ von einer „tröstlichen Inkonsequenz“ zwischen Theorie und Praxis.<sup>29</sup> Demnach hätte Plotin eine ethische Praxis ohne dazugehörige theoretische Reflexion. Oder: Er hätte einen ethischen Standpunkt, der seinem Leben widerspricht.<sup>30</sup> An dieser Stelle ist zweierlei zu bedenken. Zum einen ist die Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis schwer mit Plotins eigener Konzeption der Ethik zu vereinbaren, der zufolge die Ethik nicht nur den theoretischen, sondern auch den praktischen Aspekt einschließt, wobei die ethische Praxis in der konkreten Umsetzung der ethischen Theorie besteht. Bei Plotin ist die ethische Praxis als Teil der Ethik, und zwar als *geübte und gelebte Ethik*, in die Philosophie integriert, welche insgesamt aus Ethik, Physik und Dialektik besteht.<sup>31</sup>

Zum anderen kritisiert Plotin im Rahmen seiner antignostischen Polemik ‚eine Theorie ohne Praxis‘, und zwar die Erkenntnis des ‚Schönen‘ ohne entsprechende Handlung. Pointiert formuliert er, dass derjenige, der bereits im Besitz der Erkenntnis (*γνώσις*) ist, im Verfolgen des Erkannten schon hier richtig handeln und auch die Dinge hier unten „berichtigen (*κατορθοῦν*)“ muss.<sup>32</sup> Beide Punkte zeigen eher, dass Plotin die Konsequenz zwischen Theorie und Praxis

---

<sup>28</sup> Dodds 1985, 131, Anm. 76: Platonopolis hätte „gewiss eher einem christlichen Kloster geähnelt als dem platonischen Idealstaat.“

<sup>29</sup> Jonas 1993, 280, Anm. 14. Auch McGroarty 2006, xviii: „Therefore it is not clear to me how Plotinus the philosopher can be reconciled with Plotinus the man, as he appears in Porphyry’s Life. [...] If we are to regard Plotinus as a Spoudaios, it may be that we have to accept that he did not always preach what he practiced.“

<sup>30</sup> Irrt Firmicus Maternus in *Math.* 14, wenn er die Übereinstimmung von Leben und Lehre bei Plotin als Kennzeichen seiner vorbildlichen Tugend lobt? Er schreibt ja Plotin diejenige Tugend zu, welche das Leben mit der Lehre nicht in Widerspruch, sondern in Übereinstimmung bringt.

<sup>31</sup> Vgl. I 3 [20] 6, 5-7. Zur Dreiteilung der Philosophie in der Antike vgl. P. Hadot, 1982. Zur Geschichte von Logik vs. Dialektik vgl. M. Frede 1974. Zum philosophischen Unterricht in der Kaiserzeit vgl. I. Hadot 2003. Zur gelebten Philosophie vgl. P. Hadot 2002, 13-47; ders. 1999.

<sup>32</sup> II 9 [33] 15, 22-24.

selber anstrebt und von anderen fordert. Angesichts dessen ist Vorsicht geboten, vorschnell seine Position als inkonsequent abzutun. Es empfiehlt sich vielmehr, diejenigen theoretischen Elemente bei Plotin ausfindig zu machen, die uns ermöglichen könnten, seine Lebenspraxis zu erklären.

## 2. 2. Gnosis ohne Tugend?

Es scheint allerdings aussichtslos zu sein, Plotins Leben mit einer Ethik des kompromisslos weltabgewandten und egozentrischen Weisen in Einklang zu bringen. In der Tat *kann* Plotin eine solche Ethik keineswegs vertreten, ohne dabei sich selbst zu widersprechen. Hierfür ist von großer Bedeutung, dass Plotin in Enn. II 9 [33] *Gegen die Gnostiker* seinen Gegnern gerade die Weltabgewandtheit und den Egoismus vorwirft.<sup>33</sup> Plotin zufolge haben die Gnostiker alles Richtige an ihrer Lehre aus den Alten, insbesondere aus Platon entnommen und „mit verschiedenen völlig unpassenden Zusätzen versehen.“<sup>34</sup> Zu diesen zählt er u. a. die Schmähung dieser Welt, den Tadel am Lenker der Welt.<sup>35</sup> Als praktische Konsequenz der gnostischen Weltablehnung weist er den unmoralischen Egoismus auf:

[Die gnostische Lehre] achtet alle hier gültigen Gesetze gering und zieht die Tugend, wie sie seit Beginn aller Zeit offen zutage liegt, und die hiesige Besonnenheit ins Lächerliche (offenbar darum, weil hier keinesfalls das Vorhandensein von etwas Schönerem zu erkennen sein soll); so hebt sie also die Besonnenheit auf und ebenso die Gerechtigkeit, die den Charakteren angeboren ist und durch Lehre und Übung vervollkommen wird, und überhaupt alles, wodurch ein Mensch tugendhaft (*σπουδαῖος*) werden kann. Sodass für sie also nur die Lust übrig bleibt und nur das, was sich auf sie selbst bezieht, was nicht mit anderen Menschen gemeinsam ist und was ausschließlich mit dem eigenen Bedarf zu tun hat – es sei denn, jemand ist von Natur aus besser als die besagten Lehren –; für sie ist

---

<sup>33</sup> Alt 1990, 34-36 und Jonas 1993, 24-26, <sup>2</sup>2000, 316-321 gehen auf Plotins Vorwurf gegen die Gnostiker in ethischer Hinsicht ein. Allerdings stimmt Jonas 1993, 264 Harder zu, der Plotins Ethik nur noch Tugenden kennt, die nicht auf die Mitmenschen, sondern auf ihren Träger selbst bezogen sind. Schniewind 2003, 13 beobachtet, dass Plotins Ethik in der Forschung als „une éthique élitiste et aristocratique“ kritisiert wird, eine Ethik, die Plotin gerade den Gnostikern vorwirft.

<sup>34</sup> II 9 [33] 6, 55-57.

<sup>35</sup> II 9 [33] 6, 38-41. Dazu gründlich siehe Alt 1990, 11 f.

ja nichts von dem Hiesigen schön, sondern nur irgendetwas anderes, was sie einmal anstreben werden.<sup>36</sup>

Hier wirft Plotin den Gnostikern nicht bloß moralische Indifferenz, sondern eine offensive Missachtung aller moralischen Normen vor.<sup>37</sup> Dabei ist nicht zu übersehen, dass er sich mit der Gnosis in ihrer radikalsten Form auseinandersetzt, die allein das dortige Schöne anerkennt und somit das hiesige Schöne überhaupt nicht gelten lässt. Nach einer derartigen Gnosis ist das moralische Schöne, das Plotin in Tugenden und Gesetzen erblickt, mit jenem Schönen inkommensurabel.

Aus der Missachtung alles Schönen dieser Welt schließt Plotin auf eine hedonistische und egoistische Lebensführung. Der Vorwurf des Hedonismus gegen die Gnostiker wird in der Forschung unter dem Stichwort ‚Libertinismus‘ diskutiert. Ob der gnostische Libertinismus jemals praktiziert wurde, bleibt jedoch umstritten.<sup>38</sup> Rudolph äußert sich gegenüber unserer Stelle ganz kritisch: „Seine [sc. Plotins] moralische Verunglimpfung, die den christlichen Häresiologen entspricht, zeugt von wenig Verständnis gegenüber einem anderen Ethos als dem klassisch-griechischen. Eine libertinistische Haltung der Gnostiker lässt sich damit keinesfalls belegen.“<sup>39</sup>

Es mag sein, dass es in der Geschichte noch keinen gnostischen *libertin* gab. Das ändert aber nichts daran, dass Libertinismus als eine mögliche *logische* Konsequenz des gnostischen Antinomismus („Widergesetzlichkeit“) besteht.<sup>40</sup> Nicht ohne Ironie verweist Plotin auf die Möglichkeit einer „tröstlichen Inkonsequenz“, dass ein Gnostiker von seiner eigenen Anlage her besser als die gnostische Lehre ist, sodass er der egoistischen Ausschweifung nicht verfällt. An dieser Stelle ist hervorzuheben, dass Plotin den Gnostiker als hedonistischen

---

<sup>36</sup> II 9 [33] 15, 10-22 (Übers. Tornau leicht modifiziert).

<sup>37</sup> So Jonas <sup>2</sup>2000, 321.

<sup>38</sup> Jonas <sup>2</sup>2000, 321-330 unterscheidet zwei alternative Lebensformen der Gnostiker: i) Askese im Sinne der Abstinenz; ii) Ausschweifung. Dabei weist er darauf hin, dass beide Alternativen, so gegensätzlich sie auch erscheinen mögen, vom gleichen Grundgedanken getragen sind, und zwar vom Antinomismus. Vgl. Marksches 2001, 16 f. Rudolph <sup>3</sup>1990, 261-266.

<sup>39</sup> Jonas 1993, 244, Anm. 36. Der Herausgeber 234-251 gibt außerdem einen nützlichen Überblick zum Stand der Debatte um die Relevanz der Gnosis für Plotin. Dazu vgl. Roloff 1971; Elsas 1975; Armstrong 1978; O’Meara 1980; Igal 1981; Früchtel 1986; Alt 1990; Kalligas 2000b; Song 2007c.

<sup>40</sup> Auch Tornau 2001, 401, Anm. 67.

Egoisten ausdrücklich dem „tugendhaften (*σπουδαῖος*)“ Menschen gegenüberstellt. So lässt sich Letzterer des Egoismusverdaches entledigen. Auf dieses Thema komme ich später zurück.

Gegen die unmoralischen Gnostiker führt Plotin ins Feld, dass man ohne Tugend überhaupt nicht auf „das Dortige“ hin in Bewegung gesetzt werden kann. Nun verweist er darauf, dass die Gnostiker keine Lehre (*λόγος*) von der Tugend haben, was ihren Anspruch auf die Gotteserkenntnis (*γνωσις*) unglaubwürdig macht:

Die Vorschrift „Schau auf Gott“ hilft jedenfalls nicht weiter, wenn nicht auch gelehrt wird, *wie* man schaut. Was spricht denn dagegen – könnte hier jemand einwenden –, zu schauen und sich trotzdem keiner einzigen Lust zu enthalten oder in seinem Zorn unbeherrscht zu sein, so, dass man sich zwar immer an das Wort „Gott“ erinnert, aber im Griff von sämtlichen Leidenschaften ist und keinen Versuch macht, irgendeine von ihnen loszuwerden? Folgendes: Tugend, die auf ihr Ziel hin fortschreitet und, verbunden mit Einsicht (*μετὰ φρονήσεως*), in die Seele eingeht, lässt Gott sehen; aber Gott, wenn man ohne wahre Tugend von ihm spricht, ist nur ein Wort (*ἄνευ δὲ ἀρετῆς ἀληθινῆς θεὸς λεγόμενος ὄνομά ἐστιν*).<sup>41</sup>

Plotin deutet darauf hin, dass mit dem Fehlen der Tugendlehre der Gnosis der Boden entzogen ist. Dabei glaubt er, dass man keinen anderen Zugang zur Gotteserkenntnis als Tugend hat. Zu unterstreichen ist, dass die wahre Tugend mit der Einsicht verbunden ist. In Enn. I 1 [53] unterscheidet er zwei Arten von Tugenden, nämlich zwischen denjenigen, die durch Einsicht (*φρονήσει*) entstehen, und denjenigen, die „durch Gewöhnungen und Übung (*ἔθρεσι καὶ ἀσκήσεσι*)“.<sup>42</sup> Für die Erlangung der wahren Tugend ist daher die Lehre (*λόγος*) erforderlich. Im Lichte der gnostischen Heilslehre erscheint allerdings das Desinteresse an der Tugendlehre geradezu folgerichtig. Denn die Gnostiker sind davon überzeugt,

---

<sup>41</sup> II 9 [33] 15, 32-40 (Übers. Tornau leicht modifiziert).

<sup>42</sup> Hier scheint Plotin auf Platons Unterscheidung im *Phaidon* zwischen der wahren Tugend, die ohne Einsicht nicht existiert, und „der Tugend, welche die Menge Tugend nennt“. Letztere beruht auf Gewohnheit und Übung (82a 11-b 2), ist wie ein Schafftenbild, bisweilen sklavisch (69b 6-7). Auch in der *Politeia* VII kontrastiert Platon die wahre Tugend mit „den anderen Tugenden der Seele, wie man sie zu nennen pflegt“ (518e 1-2).

dass sie von Natur aus schon erlöst sind. Ihre soteriologische „Erkenntnis“ ist nicht rational zu erschließen. Sie ist kein Verdienst der Vernunft, sondern ein Gnadengeschenk Gottes.<sup>43</sup> Gnosis ist in dieser Hinsicht, wie Aland formuliert, „Offenbarungsreligion und keine verwilderte Philosophie.“<sup>44</sup>

Plotin verweist allerdings darauf, dass eine solche Heilslehre an die menschliche Selbstgefälligkeit appelliert: „Und wenn ein bislang demütiger, bescheidener Privatmann zu hören bekommt: ‚Du bist der Sohn Gottes; die anderen, die du immer bewundert hast, sind es nicht und ebenso wenig das, was man seit den Vorvätern traditionell verehrt; aber du bist sogar besser als der Himmel, ohne dass du dich anstrengen musst‘, und andere dazu noch Beifall schreien?“<sup>45</sup> Der gnostische ‚Heilsautomatismus‘ macht also all die ethischen Bemühungen überflüssig, in Theorie wie in Praxis. Plotin ist hingegen der Ansicht, dass man „durch Natur *und* Bemühungen (φύσει καὶ ἐπιμελείαις)“ zur Gottesschau gelangen kann.<sup>46</sup>

Bei der Verbindung der Gotteserkenntnis mit der Tugend scheint Plotin das alte Erkenntnisprinzip „Gleiches durch Gleiches“ vorauszusetzen, von dem er auch in Enn. I 6 [1] *Über das Schöne* Gebrauch macht: „Kein Auge könnte je die Sonne sehen, wäre es nicht sonnenhaft. So sieht auch keine Seele das Schöne, welche nicht schön geworden ist. Es werde also einer zuerst ganz gottähnlich, und ganz schön, wer Gott und das Schöne schauen will.“<sup>47</sup> Die Schönheit der Seele ist nach Plotin nichts anderes als Tugend. In dieser Schrift schildert Plotin in Anlehnung an die ‚Diotima-Rede‘ in Platons *Symposion* 210-211 den Aufstieg von der sinnlich Schönheit über die nicht-sinnlichen Schönheiten wie die der Seele und der Wissenschaft zum Schönen selbst.<sup>48</sup> Zu betonen ist, dass auch das sinnlich-körperliche Schöne eine Stufe der Leiter des Schönen darstellt,<sup>49</sup> die vom hiesigen Schönen zum dortigen Schönen hinaufführt, letzten Endes bis zum

---

<sup>43</sup> Markschies 2001, 11; Jonas <sup>2</sup>2000, 59, 69, 72.

<sup>44</sup> Aland 1984, 58.

<sup>45</sup> II 9 [33] 9, 55-60 (Übers. Tornau).

<sup>46</sup> II 9 [33] 18, 34-35.

<sup>47</sup> I 6 [1] 9, 30-34 (Übers. Harder). Dazu vgl. Beierwaltes 1972, 99.

<sup>48</sup> Vgl. (Plat), *Hippias I*, 297e-298b. Zu Diotimas Aufweg zum Schönen vgl. D. Frede 2002c, 100 f.

<sup>49</sup> I 6 [1] 1, 20: ἐπιβάθρα ἀπὸ τῶν χρώμενοι (= Plat. *Symp.* 211c 3). Von einem völligen Verzicht auf die körperlich-sinnliche Schönheit kann nicht die Rede sein. Dazu vgl. Armstrong 1974; ders. 1975; ders. 1990a; O’Meara 1996b; Darras-Worms 2007.

„Quell und Ursprung“ alles Schönen, nämlich dem Guten. Der Abstieg mündet also in der Schau des Guten, d. h. in der Gottesschau.<sup>50</sup> Wichtig ist, dass Gott bei Plotin „Quell und Ursprung“ alles Schönen ist,<sup>51</sup> wohingegen der Gott der Gnostiker sich in der Verneinung und Aufhebung des hiesigen Schönen offenbart. Plotins jenseitiger Gott ist zwar *außerweltlich*, aber nicht *gegenweltlich*, wie der fremde Gott der Gnostiker.<sup>52</sup>

Angesichts dieses grundsätzlichen Unterschieds ist unplausibel – *pace* Jonas –, dass Plotins Gott „die Pseudomorphose des ‚neuen und unbekanntes Gottes‘ der Gnosis“ sei.<sup>53</sup> Weit gefehlt scheint auch die Rede von einer „plotinischen Gnosis“<sup>54</sup> zu sein, die den „einsamen Gipfel“ der Transformation der mythologischen Gnosis zur philosophischen Mystik in der Spätantike darstelle.<sup>55</sup> An dieser Stelle sei ein kurzer Blick auf eine prototypische Form des gnostischen Mythos angebracht.<sup>56</sup> Die Schöpfung dieser Welt geht nach den Gnostikern auf eine „Krise“ in der göttlichen Welt zurück. Unser Kosmos ist ein Werk eines bösen Demiurgen und seiner Helfer, der Planetenengel. Um diese katastrophale Schöpfung rückgängig zu machen, unternimmt der erste und unbekanntes Gott eine ‚Rettungsaktion‘, indem er ohne Wissen des Demiurgen den Menschen mit einer göttlichen Substanz ausstattet, die „Pneuma“ oder „Funke“ heißt, und dem Menschen ermöglicht, sich dem Werk des niederen Schöpfers zu widersetzen und in das „Lichtreich“ des höchsten Gottes (zurück)zukehren, wobei die ganze Heilsgeschichte mit der Auflösung des Kosmos zum Ende kommt.

Plotin bezeichnet einen derartigen gnostischen Mythos als ein „Schauerdrama der Schrecknisse“, das denjenigen Menschen Furcht einjagt, „die keine Erfahrung mit rationalen Erklärungen haben und nichts von einer auf

---

<sup>50</sup> I 6 [1] 7.

<sup>51</sup> I 6 [1] 9, 41-2.

<sup>52</sup> So auch Jonas <sup>2</sup>2000, 298, 392.

<sup>53</sup> Jonas 1934, 251. Anders Dodds 1928; Halfwassen 1992, bes. 23 ff.

<sup>54</sup> Jonas <sup>4</sup>1988, 206.

<sup>55</sup> Jonas 1993, 251. Dazu kritisch vgl. Alt 1990; Song 2007c.

<sup>56</sup> Die folgende Darstellung der Gnosis hält sich an Jonas 1993, 328-346 (Typologische und historische Abgrenzung des Phänomens der Gnosis). Vgl. ders. <sup>2</sup>2000, 69-74; Rudolph 1996, 3-33.



Bildung beruhenden, wohl gestimmten Erkenntnis (*γνώσις*) gehört haben.“<sup>57</sup> Besonders bezichtigt er die Gnostiker der Verzerrung und Verschlechterung der Lehren in Platons *Timaios*.<sup>58</sup> Jonas glaubt allerdings hinter dieser ausgesprochenen Polemik gegen die Gnostiker gerade eine verdeckte Affinität zur Gnosis zu sehen. Im Hinblick auf Plotins griechisches Ethos der Weltbejahung sagt er wie folgt: „Aber wir tun dem Pathos dieser Weltbejahung kein Unrecht, wenn wir an ihm eine gewisse Anstrengung bemerken, die nicht allein der Abwehr der gegnerischen Weltkritik entstammt, sondern auch der Bewältigung der ungeheuren Spannweite, die sein eigenes System offen hielt.“<sup>59</sup> Als „die systembildende Kraft“ des plotinischen Platonismus identifiziert Jonas die Gnosis.<sup>60</sup>

Sicherlich ist bei Plotin eine gewissermaßen *angestrenzte* Weltbejahung zu beobachten. Gleichwohl ist zu bezweifeln, ob hinter seiner Anstrengung wirklich eine gnostische Weltablehnung steckt. Meiner Auffassung nach ist seine ‚ambivalente‘ Stellung zur Welt<sup>61</sup> eigentlich auf eine systematische Spannung innerhalb der platonischen Philosophie zurückzuführen. Ausschlaggebend ist, dass unser Kosmos für den Platoniker Plotin zwar die bestmögliche Schöpfung,<sup>62</sup> jedoch letztlich nur ein Abbild oder eine Imitation des wahren Kosmos darstellt: „Und wenn es [dieses All], als Imitation (*μιμούμενον*), nicht das Dortige ist, so ist das ganz natürlich: Andernfalls wäre es ja keine Imitation mehr.“<sup>63</sup> Dennoch lässt er die Ähnlichkeit zwischen dem hiesigen Abbild und dem dortigen Urbild sowie die Abhängigkeit des Hiesigen vom Dortigen nicht außer Acht und behauptet, dass in diesem Kosmos nichts von dem ausgelassen ist, was in einem „schönen natürlichen Abbild (*καλὴν εἰκόνα φυσικὴν*)“ enthalten sein könne.<sup>64</sup>

---

<sup>57</sup> II 9 [33] 13, 7-10 (Übers. Tornau).

<sup>58</sup> II 9 [33] 6, 14 f. Vgl. Armstrong 1984; Igal 1981; O’Meara 1980.

<sup>59</sup> Jonas 1993, 256.

<sup>60</sup> Jonas 1993, 174, 258: „seine metaphysische Folie [...] ist gnostische Stufenmetaphysik.“ Vgl. Jonas stellt 1934, 46 die Frage, „von welchem eigenen Mittelpunkt her Plato hier ergriffen wurde, ja ob nicht sogar letzten Endes Gnosis, transformierter gnostischer Mythos, den innersten Impuls hergegeben hat.“

<sup>61</sup> Vgl. Rudolph bei Jonas 1993, 248.

<sup>62</sup> II 9 [33] 8, 26-27.

<sup>63</sup> II 9 [33] 8, 16-18.

<sup>64</sup> II 9 [33] 8, 18-20.

Gewiss ist unsere „wahre Heimat“ nach Plotin jene geistige Welt.<sup>65</sup> Entsprechend sind unsere Seelen zu den „Ausländern (ξένους)“ in dieser sinnlichen Welt zu zählen.<sup>66</sup> Dennoch ist diese Welt in Plotins Augen keine derart ungastliche Fremde, wie die Gnostiker meinen. Um den Unterschied zwischen seiner Haltung zu dieser Welt und der weltablehnenden „Daseinshaltung“ der Gnostiker<sup>67</sup> zu verdeutlichen, führt er eine Metapher zweier ‚Weltbewohner‘ an:

Aber das wäre so ähnlich, wie wenn zwei Menschen dasselbe schöne Haus bewohnten, und der eine würde die Bauweise und den, der es gebaut hat, kritisieren, aber nichtsdestoweniger in dem Haus bleiben, während der andere, statt zu kritisieren, dem, der es gebaut hat, eine höchst kunstvolle Leistung zuerkennen und abwarten würde, bis der Zeitpunkt da ist, zu dem er sich verabschieden wird, wo er nicht mehr auf ein Haus angewiesen sein wird; und nun würde der erstere meinen, er sei klüger und besser darauf vorbereitet, hinauszugehen, weil er anzugeben weiß, dass die Wände aus unbeseelten Steinen und Hölzern bestehen und hinter dem wahren Wohnort weit zurückbleiben, ohne zu begreifen, dass er sich nur dadurch hervorhebt, dass er das Unvermeidliche nicht erträgt – wenn es nicht überhaupt so ist, dass er für sich in Anspruch nimmt, unzufrieden zu sein, aber im stillen an der Schönheit der Steine hängt (ἀγαπῶν).<sup>68</sup>

Hier appelliert Plotin an die Erfahrung der Schönheit dieser Welt, durch welche die Empfindung der Liebe hervorgerufen wird.<sup>69</sup> Subtil unterstellt er den Gnostikern, den selbst proklamierten Welthassern, eine verdeckte Liebeserfahrung mit dieser Welt. Im Gegensatz zu den Gnostikern, die „das Unvermeidliche“ nicht ertragen wollen, plädiert er an anderer Stelle dafür, ohne Murren und mit Milde (πρῶως) zu ertragen, was vom Lauf des Ganzen her notwendig ist.<sup>70</sup> Dieser „milde“ Blick auf die Welt beruht auf seinem komplexen Weltverständnis, wie wir später näher sehen werden.

---

<sup>65</sup> I 6 [1] 8, 16 f. Dazu vgl. O’Meara 2001.

<sup>66</sup> VI 3 [44] 1, 26-28.

<sup>67</sup> Jonas 1934, 12-13; 140-251. Vgl. Brox 1998, 301-3, 312.

<sup>68</sup> II 9 [33] 18, 4-14 (Übers. Tornau).

<sup>69</sup> Dazu vgl. Armstrong 1975; ders. 1990, bes. 69 f.

<sup>70</sup> II 9 [33] 9, 72-74.

### 2. 3. Angleichung an Gott: Eine Ethik der Flucht?

Plotins kosmischer Optimismus speist sich u. a. aus der Überzeugung, dass man schon hier dem Dortigen gemäß leben kann.<sup>71</sup> Insofern bedeutet die Jenseitsorientierung bei Plotin nicht die Leugnung des Diesseits, sondern eher die Leitung des Lebens im Diesseits im Blick auf das jenseitige Ideal. Zwar fordert er die hier weilende Seele dringend zur Flucht in die wahre Heimat auf.<sup>72</sup> Bei näherem Hinsehen stellt sich jedoch heraus, dass es sich um eine besondere Weltflucht handelt: „Als Flucht bezeichnet er [sc. Platon] nicht das Fortgehen von der Erde, sondern noch auf Erden weilend gerecht und fromm zu sein, mit Einsicht verbunden; was er meint, ist also: Man soll die Schlechtigkeit fliehen.“<sup>73</sup> Also vertritt Plotin eine platonische Ethik der Flucht, wobei es eigentlich um die Zuflucht zur Tugend und zum Guten geht. Im Gefolge Platons betrachtet er diese ‚Flucht‘ als ‚Angleichung an Gott‘.<sup>74</sup>

Bezeichnenderweise stellt Plotin eine Theorie der Tugendgrade auf, welche die Stufenwege zur Gottesschau aufzeigt, wobei die Stufen von Tugenden eine fortschreitende Angleichung der menschlichen Seele an Gott bilden.<sup>75</sup> Die progressive Vergöttlichung stellt eine „aufsteigende“ Bewegung der Seele dar, die sich in der Schau bzw. Einswerdung mit dem höchsten Gott, nämlich dem Guten vollendet.

Emphatisch konstatiert Plotin, dass „der größte und äußerste Wettkampf der Seelen“ um dieser höchsten Schau willen geschieht.<sup>76</sup> Und für deren Erlangung müsste man „Königsherrschaft und Amtsgewalt über die ganze Erde, das Meer und den Himmel hingeben, sofern man dadurch, dass man sie hinter sich ließe und über sie hinwegsähe, sich zu jenem hinwenden und es erblicken könnte.“<sup>77</sup> Um jenes zu schauen, muss man die Augen des Körpers schließen und

---

<sup>71</sup> II 9 [33] 8, 45.

<sup>72</sup> I 6 [1] 8, 16 f.

<sup>73</sup> I 8 [51] 6, 10-12; Vgl. I 2 [19] 1, 1-5. Plat. *Theat.* 176 a-b.

<sup>74</sup> Zum Thema Angleichung an Gott siehe Merki 1952; Annas 1999; Sedley 2000; O’Meara 2003.

<sup>75</sup> Vgl. Dillon 1990a; O’Meara 1992b; ders. 2003, 40-44; Vorwerk 2001, bes. 39-42.

<sup>76</sup> I 6 [1] 7, 30 f. Plat. *Phaedr.* 247b 5 f.

<sup>77</sup> I 6 [1] 7, 35-39.

dafür ein anderes Sehvermögen aufwecken, nämlich das ‚Auge des Geistes‘.<sup>78</sup> Wer jenes zu Gesicht bekommen will, muss dafür sorgen, dass man ihm ähnlich ist. Auch beim Schauen wird man jenem ähnlich, der allen Dingen die Schönheit gibt, und somit seine Liebhaber schön und liebenswert macht.<sup>79</sup>

Wenn man aus der Schau abstürzt, kann man die Tugend in sich wieder erwecken und sich selbst im Schmuck der Tugenden erkennen und wird dann wieder leicht werden und durch die Tugend zum Geist und zur Weisheit gelangen und durch die Weisheit zu ihm. Das ist das Leben der Götter und der göttlichen, glückseligen Menschen. Befreiung von allem anderen, Hiesigen; ein Leben frei von Lust am Hiesigen; Flucht, allein zu ihm allein.<sup>80</sup>

Im Hinblick auf diese „Flucht des Einsamen zum Einsamen“ kann man von einer Ethik der Weltflucht oder „Entweltlichung“ sprechen. Diese Ethik muss jedoch nicht als ‚gnostisch‘ gelten. Interessanterweise ist Plotin eher der Meinung, dass die gnostische Weltflucht platonischen Ursprungs ist. Er behauptet, dass die Gnostiker alles Richtige an ihrer Lehre aus Platon entnommen haben, während ihre „Erneuerungen“ freie Erfindungen sind, die außerhalb der Wahrheit liegen. Als richtige Lehrmeinungen der Gnostiker nennt er „die Unsterblichkeit der Seele, die geistig erkennbare Welt, den ersten Gott, dass die Seele den Umgang mit dem Körper fliehen muss, ihre Trennung von ihm und die Flucht vom Werden ins Sein“ mit der Bemerkung: „Das alles steht ja bei Platon.“<sup>81</sup> Damit unterstellt er jedoch Platon keine völlige Weltablehnung wie die gnostische. Denn er rechnet „die Schmähung der Welt“ der Gnostiker zu den „ungehörigen Zusätzen“ der platonischen Lehre.<sup>82</sup> Plotin vertritt also eine *platonische* Ethik der Flucht, die trotz der Affinität keine ‚gnostische‘ Ethik der Flucht sein kann.

---

<sup>78</sup> I 6 [1] 8, 25-27. Vgl. Plat. *Resp.* 533d. Zum ‚Auge des Geistes‘ bei Platon vgl. D. Frede 2002c. Sie bietet eine ‚säkularisierte‘ Deutung von Platons Metapher.

<sup>79</sup> I 6 [1] 7, 25-30.

<sup>80</sup> VI 9 [9] 11, 45-51 (Übers. Tornau).

<sup>81</sup> II 9 [33] 6, 38-42 (Übers. Tornau).

<sup>82</sup> II 9 [33] 6, 55-59. Dazu vgl. Alt 1990, 11 f.

Besonders kritisch äußert Plotin sich dem gnostischen Elitismus gegenüber.<sup>83</sup> Denn er glaubt, dass die Gottesschau nicht allein dem auserwählten Gottesvolk vorenthalten, sondern im Prinzip jedem offen ist. Zur Gottesschau muss man gleichsam das ‚geistige Auge‘ öffnen, das zwar jeder besitzt, von dem aber nur wenige Gebrauch machen.<sup>84</sup> Freilich soll man sich selbst nicht überschätzen, sich nicht etwa gleich nach dem höchsten Gott einzuordnen. Das wäre „ein Fliegen im Traum“.<sup>85</sup> Denn man kann, so stellt Plotin fest, Gott werden, sofern es der Seele eines Menschen möglich ist, und zwar so weit, wie der Geist sie führt. Zur Vergöttlichung soll die menschliche Seele also ihre eigene Natur und ihren Platz in der Hierarchie der Gesamtnatur erkennen. In dieser Weise ist ihre Selbsterkenntnis mit der Gotteserkenntnis und der Welterkenntnis verbunden.

So weltlos erscheint Plotins Ethik nicht, sobald man in Betracht zieht, dass die so genannten „politischen“, d. h. bürgerlichen Tugenden als die erste Stufe der Tugendleiter in den Gesamtprozess der Vergöttlichung integriert sind.<sup>86</sup> In Enn. I 2 [19] *Über die Tugenden* unterscheidet Plotin im Ganzen und Großen zwei Stufen von Tugenden, nämlich „kleinere“ und „größere“ Tugenden, wobei die kleineren im praktischen Bereiche, die größeren aber im theoretischen Bereich anzusiedeln sind. Die kleineren Tugenden sind die so genannten „politischen“ Tugenden, die den platonischen Kardinaltugenden in der *Politeia* IV 430c entsprechen. Der Stufenweg führt dann über die „Reinigungen“, welche sich in Platons *Phaidon* 82a von der „demotischen und politischen“ Tugend abheben, zu den „größeren“ Tugenden, deren Vorbilder im göttlichen Geist zu finden sind.<sup>87</sup>

An dieser Stelle ist zweierlei zu unterstreichen. Zum einen sind die Vorbilder der Tugenden keine Tugenden. Sie liegen „vor ( $\pi\rho\acute{o}$ )“ der Tugend.<sup>88</sup> So

---

<sup>83</sup> So auch Tornau 2001, 395.

<sup>84</sup> I 6 [1] 8, 26-27.

<sup>85</sup> II 9 [33] 9, 49 f.

<sup>86</sup> Gegen Harder 1956, 560-561.

<sup>87</sup> I 2 [19] 3. Auf dieser Grundlage entwickelt Porphyrios in seinen *Sentenzen* Kap. 32 eine Theorie von der Tugend, wonach die Tugenden in vier Stufen aufgeteilt werden: 1) politische; 2) kathartische; 3) theoretische; 4) paradigmatische. Vgl. O’Meara 2003, 44-46. Diesbezüglich bemerkt Harder, H-B-T I b 560, dass Porphyrios „teils aus Missverständnis des Textes, teils aus schematischem Systemtrieb“ aus Plotins Darlegung eine ganze Stufenfolge gemacht hat.

<sup>88</sup> I 2 [19] 7, 1-3.

ist z. B. die Gerechtigkeit, die sich im Geist befindet, keine Tugend, sondern das Vorbild für die Gerechtigkeit der Seele. Dieser Gedanke erklärt sich damit, dass die Tugend den guten Zustand eines Wesens bezeichnet, weshalb sie nur demjenigen Wesen zukommt, welches gut oder schlecht werden kann. Folglich kann ein vollkommenes Wesen wie der göttliche Geist keine Tugend haben, weil es überhaupt keinen solchen Zustand (*διάθεσις*) hat.<sup>89</sup> Die Idee der Gerechtigkeit z. B. ist kein Zustand des Geistes, sondern „seine Aktivität und das, was er ist (*Ἐνέργεια αὐτοῦ καὶ ὃ ἐστίν*).“<sup>90</sup>

Zum anderen sind die größeren Tugenden hier nicht kathartisch,<sup>91</sup> obwohl Plotin in Enn. I 6 [1] Kap. 6 unter Berufung auf Platons *Phaidon* (67-69) eine Lehre von den kathartischen Tugenden entwickelt. In unserer Schrift nehmen die „Reinigungen“ eher eine Zwischenstufe zwischen den beiden Tugenden ein. Nach Plotin ist die Seele an sich nicht hinreichend gut, weshalb sie auch in das Böse geraten kann: „Sie ist nämlich von Natur auf beide Seiten hin angelegt (*πέφυκε γὰρ ἐπ’ ἄμφω*).“<sup>92</sup> Um zum Guten zu gelangen, muss sie sich auf das Gute hinwenden, und sich vom Bösen reinigen. Plotin fährt fort: „Wendet sie sich denn nach der Reinigung hin? Nein, nach der Reinigung ist sie hingewandt. Das ist also ihre Tugend? Nein, erst das, was die Hinwendung ihr bringt. Und was ist das? Schau (*θεῖα*).“<sup>93</sup> Zu berücksichtigen ist, dass die „Reinigungen“ der Seele mit Bezug auf den Körper definiert werden – es betrifft ja die Reinigungen der Seele von dem Körper bzw. seinen Einfüssen –,<sup>94</sup> die größeren, theoretischen Tugenden hingegen ohne Bezug auf den Körper, sondern nur mit Bezug auf den Geist.<sup>95</sup>

---

<sup>89</sup> I 2 [19] 3, 19 f.

<sup>90</sup> I 2 [19] 6, 15.

<sup>91</sup> Harder, H-B-T I b, 560, behauptet: „Die höheren [sc. größeren] sind kathartisch, berufen auf Reinigung.“ Vgl. I 2 [19] 4, 1-9 (Übers. Harder): „Nun fragt sich, ob die Reinigung zusammenfällt mit dieser höheren Tugend, oder ob die Reinigung vorangeht und die Tugend aus ihr folgt; und ob im Gereinigtwerden oder im Gereinigtsein die Tugend unvollkommen ist; im vollen Gereinigtsein erreicht sie erst gewissermaßen ihr Ziel und Ende. Dies Gereinigtsein seinerseits ist nun aber nur die Entfernung alles Widrigen, das Gute aber noch etwas anderes. Wenn aber in der Seele vor der Unreinheit das Gute war, dann genügt doch die Reinigung? Gewiß, die Reinigung genügt dann; aber das, was sie übrig läßt, ist dann das Gute, nicht die Reinigung.“

<sup>92</sup> I 2 [19] 4, 13.

<sup>93</sup> I 2 [19] 4, 16-19 (Übers. Harder).

<sup>94</sup> I 2 [19] 3, 10-19.

<sup>95</sup> I 2 [19] 6, 12-13; 19-20; 23-26 (Übers. Harder leicht modifiziert): „Weisheit und Einsicht besteht in der Schau dessen, was der Geist besitzt [...]. Was nun die Gerechtigkeit betrifft, beruht

Im Hinblick auf Plotins Theorie von der Tugendgrade bemerkt Harder, dass „die bürgerlichen Tugenden „auf eine untere Stufe herabgedrückt, ja fast eliminiert“ werden. Dem fügt er hinzu: „Die neue Haltung kennt nur noch Tugenden, die auf ihren Träger selbst bezogen sind, nicht auf die Mitmenschen.“<sup>96</sup> In dieser Hinsicht spricht Harder von einem „Frontwechsel der Ethik“ in der Antike. Auch Dillon sieht in dieser Theorie von der Tugendgrade einen Neubeginn der antiken Ethik: „What Plotinus has done in this tractate, it seems to me, is to set out, perhaps for the first time in a coherent way, an ethics for the world-renouncing sage of later Platonism“.<sup>97</sup> Über die Verbindung zwischen der Praxis der „bürgerlichen“ Tugenden und der höheren Tugenden kommentiert Dillon: „Such a connexion is certainly assumed, but it is not worked out“. Für Harder und Dillon liefert die Schrift *Über die Tugenden* Belege für Plotins Ethik der Selbstbezogenheit bzw. eine Ethik der Weltabgewandtheit. Auch Jonas glaubt in dieser Schrift eine Ethik der Entweltlichung aufzudecken.<sup>98</sup>

Es ist nicht zu bestreiten, dass die höhere Stufe von Tugenden bei Plotin eine selbstbezogene und weltabgewandte Haltung zeigt. Der Stufenweg der Tugend stellt unbestreitbar eine aufsteigende Annäherung der Seele an Gott dar, der dieser Welt erhaben ist. Nichtsdestoweniger integriert Plotin in diesen Prozess der Angleichung an Gott die „praktische“ Dimension des menschlichen Lebens. Die „politischen“ Tugenden stellen nämlich nicht bloß eine Vorstufe der Angleichung an Gott dar, sondern deren erste Etappe. Plotin weist darauf hin, dass die „politischen“ Tugenden der Seele Grenze und Maß verleihen, und somit sie dem Gott als Maß ähnlich machen.<sup>99</sup> Diese Tugenden sind zwar innerhalb der plotinischen *scala virtutis* untergeordnet, aber nicht eliminiert.

Zum Erweis der „Herabdrückung“ der „bürgerlichen“ Tugenden bei Plotin verweist Harder zusätzlich auf Enn. VI 3 [44] Kap. 16, wo Plotin die praktischen

---

sie etwa, wenn sie in der Eigentätigkeit (*οἰκιοπραγία*) besteht [...] so ist also auch für die Seele die höhere Gerechtigkeit, dass sie sich mit ihrer Aktivität auf den Geist richtet, und Besonnenheit die Wendung nach innen zum Geist, und Tapferkeit Affektionslosigkeit (*ἀπάθεια*) zufolge Gleichwerdung mit dem, worauf sie hinblickt, welches seinem Wesen nach affektionslos ist.“

<sup>96</sup> H-B-T I b, 560 f.

<sup>97</sup> Dillon 1996, 101.

<sup>98</sup> Jonas 1993, 248 (Rudolph), 270, 284-288.

<sup>99</sup> I 2 [19] 2, 13-20.

Tugenden den reinigenden Tugenden unterordnet. In genauerer Betrachtung stellt sich jedoch heraus, dass Plotin die praktischen Tugenden wertschätzt: Sie verwirkliche hier das Schöne (*τὸ καλῶς*), welches nicht bloß ein Notwendiges (*ἀναγκαῖον*), sondern vielmehr ein Bevorzugtes (*προηγούμενον*) sei.<sup>100</sup>

In Enn. I 2 [19] Kap. 7 versucht Plotin explizit, eine Verbindung zwischen den kleineren, praktischen Tugenden und den größeren, theoretischen Tugenden herzustellen. Seine These lautet: „Wer also die größeren Tugenden hat, hat notwendigerweise potenziell auch die kleineren; wer aber die kleineren hat, besitzt nicht notwendig auch die größeren.“<sup>101</sup> Plotin zufolge verfügt derjenige, der die größeren Tugenden hat, über die kleineren Tugenden „wenigstens durch Wissen (*εἰδήσει γε*)“, <sup>102</sup> die er dann nach Umständen in die Tat umsetzt. Dabei handelt er nicht bloß nach den praktischen Regeln, welche die „bürgerliche“ Tugend gewöhnlich fordert, sondern bereits nach den „größeren“ Prinzipien (*μείζους ἀρχὰς*) bzw. Maßstäben (*μέτρα*). Zu beachten ist, dass die Handlung gemäß den „größeren“ Prinzipien zwar die Handlung gemäß der bürgerlichen Tugend übersteigt, doch nicht aufhebt, zumal die „größeren“ Tugenden notwendigerweise potenziell die „kleineren“ implizieren. Dafür spricht auch, dass Plotin dem gereinigten Menschen die richtige Handlung (*κατόρθωσις*) zuschreibt. Der reine Mensch macht also keinen moralischen Fehler (*ἀμαρτία*).<sup>103</sup> Von daher ist plausibel, dass der reine Mensch auch die praktischen Tugenden hat. Da derjenige Mensch, der die größeren Tugenden hat, bereits gereinigt ist, so hat er auch die richtige Handlung und die kleineren Tugenden.

Zur Bestätigung dieser Verknüpfung zwischen den größeren und den kleineren Tugenden ist auf Plotins Erörterung über das Verhältnis von *σοφία* und *φρόνησις* hinzuweisen. In der chronologisch nachfolgenden Schrift Enn. I 3 [20] *Über die Dialektik* behauptet Plotin, dass die theoretische Weisheit (*σοφία*) der

---

<sup>100</sup> VI 3 [44] 16, 27-31. Zum stoischen Begriff des „Bevorzugten“ vgl. SVF III 280; DL 106 f.

<sup>101</sup> I 2 [19] 7, 10-12.

<sup>102</sup> I 2 [19] 7, 20 f. Harder übersetzt *γε* mit „nur“.

<sup>103</sup> I 2 [19] 6, 1-2. Plotin greift hier wohl auf die stoische Unterscheidung von *κατόρθωμα* und *ἀμαρτήματα* zurück. *κατόρθωμα* bezeichnet in der Stoa das richtig vollbrachte Handeln, d. h. das Handeln, das aufgrund der Tugend des Handelnden vollzogen wird, während ein *ἀμαρτήματα* aufgrund des Lasters des Handelnden zustande kommt. Vgl. SVF III 501 f.



praktischen Einsicht (*φρόνησις*) alle formalen (vgl. *ἀύλωος*) Prinzipien zu ihrem Gebrauch darbietet.<sup>104</sup> Dabei betont er die Wichtigkeit der Weisheit für die anderen Tugenden: Ohne die Weisheit bleiben die anderen Tugenden einschließlich der praktischen Einsicht nur „unvollendet und mangelhaft“.<sup>105</sup> Dazu konstatiert er, dass die Weisheit die ethischen Dispositionen (*ἡθῆ*) zur Vollendung führt. Daraus folgt, dass sich die praktischen Tugenden als Vollendung der ethischen Haltung auf die Weisheit stützen. Ferner schreibt Plotin dem Weisen die ausgezeichnete Charakterdisposition wie z. B. Tapferkeit zu: „Hat er aber noch Angst vor irgendetwas, so ist er noch nicht vollendet in der Tugend, sondern auf halbem Weg.“<sup>106</sup> Als ein derartiger Weiser erweist sich der plotinische *Spoudaios*, der aus Plotins Sicht das Tugendideal verkörpert.

Aufgrund der bisherigen Darstellung ist festzustellen, dass dem plotinischen Weisen (*σοφός*) nicht nur die theoretischen Tugenden, sondern auch die praktischen Tugenden innewohnen. Dies passt gut zu jener Aussage, dass derjenige, der bereits im Besitz der Erkenntnis ist, im Verfolgen des Erkannten schon hier richtig handeln und die Dinge hier unten berichtigen muss. Die Erkenntnis bzw. die Weisheit bei Plotin *widerspricht* nicht der richtigen Handlung bzw. der praktischen Tugend.<sup>107</sup> Im Gegenteil, die Weisheit *begründet* die Richtigkeit der Handlung. Hierzu ist zu bemerken, dass Plotin die moralische Autonomie des Weisen vertritt, die gerade auf dem Wissen beruht, warum die richtige Meinung und die entsprechende Handlung richtig sind (*διότι ὀρθῶς*).<sup>108</sup> Zur Rechtfertigung der Meinung oder Handlung muss man sich auf die Prinzipien bzw. Maßstäbe berufen, die letzten Endes von der Weisheit her kommen.

---

<sup>104</sup> I 3 [20] 6, 11-14. Plotin zufolge haben die einzelnen ethischen Tugenden je nach Handlungsbereich spezifische Überlegungen (*λογίσμοι*), während die praktische Einsicht eine allgemeine Reflexion (*ἐπιλογισμός*) darüber darstellt, „ob die anderen Tugenden aufeinander folgen, und ob man jetzt noch warten soll mit Handeln oder ein andermal handeln soll oder ob überhaupt etwas anderes besser ist“ (Z. 11-12). Die theoretische Weisheit besitzt allerdings einen noch höheren Allgemeinheitsgrad als die praktische Einsicht. Dazu vgl. O’Meara 2003, 136 f.; Smith 1999, 231 f. Vgl. Arist. *EN* VI 8, 1141b 14-15. Zum Verhältnis von *σοφία* und *φρονήσις* bei Aristoteles siehe Wolf 2002, 154-161.

<sup>105</sup> I 3 [20] 6, 14-15.

<sup>106</sup> I 4 [36] 15, 15-16: οὐ τέλος πρὸς ἀρετὴν, ἀλλὰ ἡμισύς τις ἔσται.

<sup>107</sup> Gegen Jonas 1993, 270.

<sup>108</sup> Vgl. VI 8 [39] 3, 5-8. Ausführlich dazu siehe Kap. VI.

## 2. 4. Warum die Rückkehr in die Welt?

Nun ist zu erinnern, dass Plotin den tugendhaften (*spoudaios*) Menschen den Gnostikern ohne Tugend entgegenstellt, indem er diesen besonders den Egoismus vorwirft: Sie interessieren sich nur dafür, „was sich auf sie selbst bezieht, was nicht mit anderen Menschen gemeinsam ist und was ausschließlich mit dem eigenen Bedarf zu tun hat (τὸ περὶ αὐτοὺς καὶ τὸ οὐ κοινὸν πρὸς ἄλλους ἀνθρώπους καὶ τὸ τῆς χρείας μόνον).“<sup>109</sup> Daraufhin stellt sich die Frage: Was ist das Gemeinsame, welches die Menschen miteinander verbinden soll? Wie konzipiert Plotin selbst das gemeinsame Leben mit anderen Menschen? Bezeichnenderweise behauptet Plotin, dass sich der tugendhafte Mensch um seinen Körper und seine Mitmenschen kümmert, ohne dabei sich selbst zu vernachlässigen. Also trägt der Tugendmensch eine doppelte Sorge, nämlich die Sorge um sich selbst und die Sorge um die anderen.<sup>110</sup> Diese Lebensweise des Tugendmenschen scheint das Modell zu sein, welches sich in dem von Porphyrios idealisierten Leben Plotins widerspiegelt: „Er war eben zugleich bei sich selber und bei den anderen.“<sup>111</sup>

Es scheint allerdings, dass sich die Sorge vom plotinischen Tugendmenschen um die anderen weniger in den öffentlichen Bereichen entfaltet, als vielmehr auf die privaten Sphären beschränkt ist. In der Tat gibt die Figur des Tugendmenschen über die politische Dimension der Sorge um die anderen keine substantielle Auskunft. Selbst die so genannten „politischen“ Tugenden, die der plotinische Tugendmensch praktizieren muss, haben wenig mit der *res publica* zu tun. Denn sie bestehen im Kern in der Mäßigung der Affekte und schaffen somit die Ordnung (*taxis, kosmos*) und das Einverständnis (*homologia*) innerhalb der dreiteiligen Seele in Gemeinschaft mit dem Körper.<sup>112</sup> Es geht also um eine ‚innere‘ Politik der Seele, die eher zum individuellen Geschäft gehört, als

---

<sup>109</sup> II 9 [33] 15, 18-20.

<sup>110</sup> Dazu vgl. Rist 1967, 158, 167; Bussanich 1990, 180 f.; Schniewind 2003, 200-203.

<sup>111</sup> VP 8, 19. Vgl. VP 9. Gegen McGroarty 2006, Gegen McGroarty 2006, xvii- xviii: „It may indeed be the case that the *spoudaios* engages with his fellow men because his ethical activity is guided by principle from *Nous*, but Plotinus does not tell us this in *Ennead* I. 4 [46] where one might expect him to do so. Indeed he does not tell us this specifically anywhere in the *Enneads* [...] If we are to regard Plotinus as a *Spoudaios*, it may be that we have to accept that he did not always preach what he practised.“

<sup>112</sup> I 2 [19] 1, 17-21; 46-50; 2, 13-20. Vgl. *Plat. Resp.* 434c 8.

zum gemeinsamen Geschäft mit anderen. Wie ist dann sein Vorwurf gegen die egoistischen Gnostiker zu erklären? Warum kümmert sich der plotinische Tugendmensch überhaupt um die anderen?

Die Problemlage wird dadurch noch erschwert, dass Plotin offenbar glaubt, dass der Tugendmensch sich um die anderen kümmern *muss*. Hierfür ist eine Stelle aus Enn. VI 9 [9] heranzuziehen. Dort fordert er zunächst zum inneren Aufstieg zum Guten durch Lösung von allem Äußeren auf. Danach folgt jedoch die Forderung der Rückkehr in die Welt:

Und wenn man mit ihm [sc. dem Guten] zusammen gewesen ist und quasi genug Umgang mit ihm gehabt hat, *muss* man zurückkommen und, falls möglich, noch jemand anders von dem dortigen Zusammensein erzählen. Vielleicht hatte Minos so etwas erlebt, und deshalb ging von ihm die Rede, er habe mit Zeus trautes Gespräch gepflogen; und indem er sich daran erinnerte, gab er als Abbilder davon seine Gesetze, weil ihn die Berührung durch das Göttliche so erfüllte, dass daraus seine Gesetzgebung entstand. Oder vielleicht hielt man<sup>113</sup> das Politische für seiner nicht würdig und wollte immer oben bleiben (*ἀεὶ ἐθέλει μένειν ἄνω*); eine Empfindung, die auch jemand haben kann, der viel gesehen hat.<sup>114</sup>

Warum muss man zurückkommen? Was bedeutet hier „muss (*δεῖ*)“? Soll derjenige, der sich beim Guten befindet, gezwungen werden, seine Gotteserfahrung anderen mitzuteilen und die politische Aufgabe zu übernehmen? Plotins Vermutung, dass einer, der viel gesehen hat, lieber immer oben bleiben will, erinnert an die Philosophen in Platons *Politeia*, welche nicht gerne Politik betreiben wollen.<sup>115</sup> Dort argumentiert Sokrates dafür, dass die in seiner Kallipolis

---

<sup>113</sup> Mit O’Meara 1999, 281, Anm. 10, Harder, Bréhier, Igal nehme ich an, dass es hier nicht mehr um Minos geht. Anders Armstrong, P. Hadot und Tornau.

<sup>114</sup> VI 9 [9] 7, 21-28 (Übers. Tornau leicht modifiziert). Dazu vgl. O’Meara 1995, 108-110; ders. 1999, bes. 281-283; Smith 1999, 234.

<sup>115</sup> Plat. *Resp.* VII 519c 7-d 1 (Übers. Schleiermacher, meine Hervorhebung): „Uns also, als den Gründern der Stadt, sprach ich, liegt ob, die trefflichsten Naturen unter unseren Bewohnern zu nötigen, dass sie zu jener Kenntnis zu gelangen suchen, welche wir im vorigen als die größte aufstellten, nämlich das Gute zu sehen und die Reise aufwärts dahin anzutreten; aber *wenn sie dort oben zur Genüge geschaut haben*, darf man ihnen nicht erlauben, was ihnen jetzt erlaubt wird [...]. Dort zu bleiben, sprach ich, und *nicht wieder zurückkehren zu wollen* zu jenen Gefangenen, noch

ausgebildeten Philosophen für die anderen und für die ganze Stadt Sorge tragen müssen: Also in die ‚Höhle‘ zurück!<sup>116</sup> Auch Plotin legt die Ansicht nahe, dass seine Tugendmenschen dem Wohl der anderen und dem Politischen dieser Welt verpflichtet sind. Hat Plotin Argumente für diese Rückkehr in die Höhle, den Abstieg in diese Welt zu bieten? Wenn ja, dann welche?<sup>117</sup> Dieser Fragestellung gilt das Hauptaugenmerk der vorliegenden Untersuchung.

### 3. These: Eine Ethik der Sorge

Meine These lautet, dass Plotin nicht nur über eine Ethik des Aufstiegs, sondern ebenso über eine Ethik des Abstiegs verfügt. Seine Ethik des Aufstiegs lässt sich in die Tradition der sokratischen Sorge um sich selbst einordnen. Bezeichnenderweise stellt Plotin den Aufstieg der Seele zum Göttlichen als Aufstieg zum Selbst dar. Am Ziel angelangt, soll die Seele nichts anderes als sich selbst finden.<sup>118</sup> Der ganze Prozess der Vergöttlichung bedeutet für die Seele streng genommen die Suche nach einem besseren Selbst. Eine derartige Selbstsuche impliziert freilich eine Selbstverbesserung, die schließlich in der Selbstvervollkommnung aufgeht. In der Vervollkommnung des Selbst liegt wiederum das letzte und würdigste Ziel des menschlichen Strebens, nämlich das Glück (*eudaimonia*).<sup>119</sup> In diese Konzeption des Glücks als Selbstvervollkommnung ist Plotins Lehre von der Tugendgrade eingebettet. Unter diesem Gesichtspunkt ist Plotins Ethik des Aufstiegs in die eudämonistische Tradition der antiken Ethik einzuordnen.

Plotins Ethik erschöpft sich jedoch keineswegs in der Ethik der Selbstvervollkommnung, die im inneren Aufstieg zum Gott besteht.<sup>120</sup> Seine

---

Anteil zu nehmen an ihren Mühseligkeiten und Ehrbezeugungen, mögen diese nun geringfügig sein oder bedeutend.“

<sup>116</sup> Ausführlich dazu vgl. Mahoney 1992; Szaif 1996, 163 f.; D. Frede 1998, 260 f.

<sup>117</sup> Skeptisch O’Meara 1999, 282: „In Plotinus, the grounds of the obligation to communicate the One, to legislate in the image of the divine, are not specified“.

<sup>118</sup> IV 7 [2] 10, 14-5; VI 9 [9] 11, 38-40. Ausführlich dazu siehe Kap. I. 4.

<sup>119</sup> Vgl. I 4 [46] 6, 10-13; VI 9 [9] 11, 41 f.

<sup>120</sup> Gegen Theiler 1966b, 159.

Konzeption der providentiellen Sorge um die anderen, integraler Teil seiner umfassenden Lehre von der Vorsehung (*pronoia, providentia*), eröffnet eine Perspektive der Ethik des Abstiegs, welche durch Angleichung an die wohlwollende und selbstmitteilende Gottheit die Vervollkommnung der Welt im Ganzen zum Ziel hat. Unter diesem Aspekt erweist seine Ethik des Abstiegs sich als eine „Ethik des Gebens“, welche sich auf seine Metaphysik des selbst mitteilenden Guten stützt.<sup>121</sup> Hinsichtlich der wohlwollenden Selbstmitteilung ist Plotins Ethik des Abstiegs wiederum an die sokratische Philanthropie<sup>122</sup> zurückzubinden, die ihren schönsten Ausdruck in der philosophischen Aufklärung der Mitmenschen findet. Als philosophischer Seelsorger für die anderen profiliert Plotin sich besonders in seiner engagierten Widerlegung der Gnostiker.

Plotins Lehre von der Vorsehung fördert zudem einen signifikanten Aspekt seiner Ethik zutage: Die Vorsehung gewährleistet die moralische Struktur der Welt, wobei sie mit einem Prinzip der distributiven Gerechtigkeit operiert. Auf diese moralische und gerechte Ordnung der Welt führt er das menschliche Rechtswesen zurück. Mit einem normativen Begriff vom „Gesetz der Vorsehung“ ausgerüstet, verteidigt Plotin gegen den gnostischen Antinomismus die juristische institutionalisierte Sanktionspraxis innerhalb der menschlichen Gesellschaft, sofern jene Praxis mit der allgemeinen Rechtsordnung übereinstimmt.

Auf diese Weise trägt Plotins Ethik der doppelten Sorge des Menschen Rechnung, nämlich der Sorge um sich selbst und der Sorge um die anderen. Diese doppelte Sorge fusst in der doppelten Natur der menschlichen Seele, insbesondere in ihrem doppelten Vermögen (*dynamis*). Zu verwirklichen hat sie nicht nur das Vermögen zum geistigen Aufstieg ins Jenseits, sondern genauso ein zweites, auf das Diesseits gerichtetes Vermögen.<sup>123</sup> Es gehört nämlich auch zu ihrer naturgemäßen Aufgabe, die sinnliche Welt zu ordnen, zu verwalten und zu regieren, und zwar nach dem geistigen Vorbild. Der Auf- und Abstieg der Seele

---

<sup>121</sup> So O'Meara 1995, 108 f.; der. 1999, 282 f.; ders. <sup>2</sup>2004, 125. Vgl. Rist 1967, 167. Zum Thema „*bonum est diffusivum sui*“ siehe Kremer 1987, 994-1032.

<sup>122</sup> Dazu vgl. Song 2008.

<sup>123</sup> IV 8 [6] 4, 1-3.

gründet also in ihrer „amphibischen“ Natur.<sup>124</sup> Wichtig ist, dass eine derartige Natur der Seele in die umfassende Natur im Sinne der Gesamtwirklichkeit eingebettet ist, welche *teleologisch* ausgerichtet ist. Die plotinische „Natur“ schafft also nichts umsonst.

Plotins universale Teleologie der Natur bietet schließlich die Möglichkeit, die innere Zweckmäßigkeit der Seele in die zweckmäßige Gesamtordnung des Universums einzubinden, die insgesamt auf das Gute hin gerichtet ist. Der Abstieg der Seele ist gleichsam einem „Gesetz der Natur“ eingeschrieben, welches das Gemeinwohl der ganzen Natur gewährleistet. In ein derartiges Gesetz der Natur ist wiederum das Gesetz der Vorsehung einzugliedern, welches eine wohlwollende und gerechte Weltordnung aufrechterhält.

Wichtig ist, dass sich das Gesetz der Vorsehung bei Plotin als das Gesetz der Vernunft erweist, dessen obligatorischer Charakter mitnichten der moralischen Autonomie der Individuen widerspricht. Die Gerechtigkeit und überhaupt die Moral ist demnach nichts, was der menschlichen Natur nur von außen auferzungen wäre. Plotins Begriff der Freiheit hebt vielmehr den Aspekt der Selbstverpflichtung der Individuen *qua* Vernunftwesen hervor. Er propagiert durchaus keinen blinden Gehorsam gegenüber dem Gesetz der göttlichen Vorsehung. Entsprechend führt seine Ethik nicht zum passiven Quietivismus.<sup>125</sup> Ganz im Gegenteil plädiert sie für den aktiven Gebrauch der eigenen Vernunft, getragen vom „Willen zum Guten“. Damit fordert sie letztlich zu nichts anderem als zur Angleichung an die göttliche Vernunft der Welt auf, welche als kosmischer Gesetzgeber und Politiker in der *Kosmopolis* wirkt.

Trotz dieser politischen Dimension der Ethik Plotins wäre es jedoch eine Übertreibung, aus dem plotinischen *Spoudaios* einen platonischen Philosophenkönig machen zu wollen. Denn der Tugendmensch Plotins wird sich grundätzlich für die theoretische Lebensweise entscheiden, nicht für die geschäftige Lebensweise eines Politikers. In dieser Hinsicht rückt sein Tugendmensch vielmehr in die Nähe des Sokrates, der es sich laut Platon erklärtermaßen versagte,

---

<sup>124</sup> IV 8 [6] 4, 31-35. Dazu vgl. Schniewind 2005.

<sup>125</sup> Gegen Jonas 1993, 284-286.

„Politik zu betreiben (τὰ πολιτικὰ πράττειν).“<sup>126</sup> Dennoch ist der plotinische Tugendmensch, insofern er kein weltabgewandter Eremit, sondern ein Kosmopolit ist, seiner politischen Verpflichtungen in dieser Welt nicht enthoben. Die Einsicht in die Ordnung der Gesamtwirklichkeit und die Erkenntnis seiner eigenen Natur geben ihm gute Gründe und Motive für die bewusste Rückkehr in diese Welt.

## 4. Methode und Aufbau der Arbeit

In der vorliegenden Arbeit möchte ich Plotins Ethik nachzeichnen, indem ich ihre wichtigsten Aspekte herausarbeite. Dabei handelt es sich um den Rekonstruktionsversuch einer kohärenten Theorie, um den Versuch, unterschiedliche Aspekte von einem zentralen Blickwinkel her zu begreifen. Beabsichtigt ist daher kein fortlaufender Kommentar zu einer „ethisch“ relevanten Einzelschrift. Ohne eine solche richtungsweisende Perspektive verliert man sich leicht im Detail und kann schwer den Gegenstand der Analyse richtig im Gesamtkontext der plotinischen Ethik situieren.

Ferner läuft die vorschnelle Verallgemeinerung der vereinzelt Interpretation aufgrund einer Schrift bzw. einiger Schriften Gefahr, die Gesamtkontur der plotinischen Ethik zu verzerren. Denn Plotin betont in verschiedenen Schriften verschiedene Aspekte ein und derselben Sache. Um ein ausgewogenes Gesamtbild seiner Ethik zu gewinnen, sollte man sich nicht auf einen Aspekt beschränken, zumal dieser mit einem anderen in Konflikt zu stehen scheint. Vielmehr gilt es, sich mit dem angenommenen Konflikt zu konfrontieren, indem man die sachlichen Schwierigkeiten feststellt und dann zu lösen sucht.

---

<sup>126</sup> Plat. *Apol.* 31d. In dortigem Zusammenhang behauptet Sokrates sogar, wer wirklich für die Gerechtigkeit kämpfen wolle, müsse unbedingt als Privatmann auftreten, nicht als Politiker (*ιδιωτεύειν ἀλλὰ μὴ δημοσιεύειν*: 32a). Sokrates ist dennoch kein unpolitischer Mensch. Denn er weiss seinen athenischen Mitbürgern politische Ratschläge zu geben (32b). Paradoxerweise sagt Sokrates im *Gorgias*, dass er alleine in seiner Zeit echte Politik mit Hilfe der wahren politischen Kunst betreibe (521d 6-8). In der wahren Politik geht es um die Sorge um die Seele. Dazu Neschke-Henschke 1971, 38 f.

Zwei Grundpfeiler der plotinischen Ethik sind nach unserer vorbereitenden „Feldforschung“ erkennbar: (i) die weltabgewandte Ethik der Sorge um sich selbst; (ii) die weltzugewandte Ethik der Sorge um die anderen. Zur Vermeidung einer einseitigen Interpretation muss man diesen beiden Konzeptionen Rechnung tragen, ohne dabei die geistige Spannung zu scheuen.

Das Hauptanliegen der vorliegenden Arbeit liegt darin, Plotins ethische Theorie aus seiner Sicht zu verstehen, und somit ein zuverlässiges Gesamtprofil seiner Ethik zu skizzieren, über welches in der bisherigen Forschung noch keine Einigkeit besteht. So möchte ich aufzeigen, dass Plotin trotz einer systematischen Spannung innerhalb seiner Ethik eine kohärente Theorie vertritt. Dabei konzentriere ich mich im Wesentlichen auf die Vermittlung des plotinischen Systems. Denn manches Wesentliche – insbesondere Plotins Teleologie, Konzeptionen des Gesetzes, des Rechts, der Vorsehung und der Freiheit – scheint mir in der Forschung übersehen, zumindest aber nicht angemessen gedeutet worden zu sein.

Mein „systematisch“ angelegtes Unterfangen bleibt jedoch im bescheidenen Rahmen. Angestrebt wird keine erschöpfende Behandlung relevanter Textstellen. Zur Erörterung wähle ich bewusst einige Stellen aus, die in meinen Augen zur Schärfung der Kontur der plotinischen Theorie beitragen können und konzentriere mich darauf, Plotins Grundkonzeptionen herauszuarbeiten, welche eine Grundlage für eine detailliertere und differenziertere Diskussion bereiten können.

Die systematischen Zusammenhänge seiner Theorie lassen sich verschiedentlich besser vor dem historischen Kontext erhellen. So beziehe ich gelegentlich andere antike Philosophen, auf welche Plotin sich beruft oder mit welchen er sich auseinandersetzt, in die Erörterung mit ein. Anstelle einer ausführlichen und unparteiischen Behandlung der gegnerischen Positionen beschränke ich mich jedoch darauf, Plotins Kritikpunkte darzulegen, insofern das zum besseren Verständnis seiner Ethik dient.



Der Aufbau der vorliegenden Arbeit spiegelt den Doppelcharakter von Plotins Ethik der Sorge wider, welche der zweifachen Selbstbewegung der menschlichen Seele entspricht, nämlich der *aufsteigenden* Bewegung und der *absteigenden* Bewegung.

Im ersten Kapitel wird versucht, die „aufsteigende“ Bewegung der Seele bei Plotin mit der sokratischen Sorge um das Selbst in Verbindung zu bringen, während sich Plotins Ethik des Aufstiegs als eine Ethik des Glücks (*eudaimonia*) erweist. Es wird gezeigt, dass die „sokratische“ Ethik der Selbstsorge bei Plotin die Konzeption des Glücks als Selbstverwirklichung voraussetzt, wobei die Selbstverwirklichung der Seele in der geistigen Erkenntnis (einschließlich der Schau des Guten) besteht.

Im zweiten Kapitel gehe ich auf Plotins Begriff des Glücks näher ein, wobei ich seine Glückslehre in die eudämonistische Tradition der antiken Ethik genauer einzuordnen versuche. Festzuhalten ist, dass Plotin mit seinem theoretischen Lebensideal eine größere Nähe zu Platon und Aristoteles als zu den Stoikern und den Epikureern zeigt, während seine Auseinandersetzung mit Aristoteles' Kritik an der platonischen Annahme der Idee des Guten sein Profil als Platoniker schärft.

Das dritte Kapitel befasst sich mit Plotins These von der Autarkie des Tugendmenschen (*Spoudaios*). Mit dieser Autarkie-These stellt Plotin sich auf die Seite der Stoiker, die anders als die Aristoteliker behaupten, dass die Tugend allein zum Glück genügt. Das Tugendideal des *Spoudaios* erweist sich bei Plotin als selbstgenügsam und rigoristisch, wenn auch nicht als gefühllos.

Im vierten Kapitel wende ich mich der „absteigenden“ Bewegung der Seele zu, in deren Rahmen die ihr aufgegebenen Sorge um die anderen vollzogen wird. Ich versuche die providentielle Sorge der Seele um den Körper bei Plotin vor dem Hintergrund seiner universalen Teleologie zu beleuchten, die sich in seiner Rede vom „Gesetz der Natur“ manifestiert.

Im fünften Kapitel werde ich darum bemüht sein, die ethische Implikation der plotinischen Konzeption der Vorsehung herauszuarbeiten, wobei sich die Vorsehung als Garant der rationalen und gerechten Ordnung der Welt erweist. Gefragt wird ferner, welchen Ort das Böse in dieser wohlgeordneten Welt bei

Plotin einnimmt. In diesem Zusammenhang sind die Argumente zu berücksichtigen, mit denen Plotin die von ihm vertretene Wohlbestelltheit der Welt verteidigt.

Das sechste Kapitel erörtert die Frage nach der moralischen Verantwortung des Menschen innerhalb einer Weltordnung, die durch die göttliche Vorsehung bestimmt wird. Zu diesem Zweck ist Plotins Auffassung von der Freiheit als moralischer Selbstbestimmung herauszuarbeiten.

Zum Schluss der Arbeit komme ich zu der Frage nach der Notwendigkeit der Rückkehr in die Welt zurück. Dabei soll seine Ethik des Abstiegs gewürdigt werden. Mit einer kurzen Reflexion zur Bedeutung von Plotins Weltentwurf für seine Ethik schließe ich meine Untersuchung.

Als Text benutze ich die als *Editio minor* bezeichnete Oxfordausgabe von P. Henry und H.-R. Schwyzer (H-S<sup>2</sup>) mit gelegentlicher Heranziehung der *Editio maior* (H-S<sup>1</sup>).

Der Text wird zitiert in der üblichen Form. „IV 8 [6] 1,1“ z. B. bedeutet: „1. Zeile des 1. Kapitels der 8. Schrift in der 4. Enneade [= 6. Schrift nach der chronologischen Reihenfolge]“.

In der Übersetzung folge ich R. Harder oder Ch. Tornau mit leichten Modifikationen.

# KAPITEL I. DER AUFSTIEG DER SEELE: DIE SORGE UM DAS SELBST

## 1. Eine Ethik des Glücks

Als Ausgangspunkt für unsere Untersuchung stelle ich die These auf, dass Plotin eine eudämonistische Ethik vertritt, wonach das Ziel des Lebens im Glück (*εὐδαιμονία*) besteht. Trotz der anhaltenden Diskussion um Plotins Theorie des Glücks ist von seinem Eudämonismus kaum die Rede. Das liegt vermutlich daran, dass bei Plotin das Glück als das immanente Gute im Schatten des transzendenten Guten steht. Zwar stellt er das Glück als Ziel im Sinne des menschlichen Vollendungszustandes dar, lässt aber keinen Zweifel daran, dass das höchste Ziel allen Strebens im Guten selbst liegt.

Wie wir gesehen haben, führt Plotins Tugendleiter unsere Seele von der sinnlichen Welt zur geistigen Welt hinauf, wobei „das Ziel der Reise“ im Guten selbst liegt.<sup>127</sup> Das Erreichen dieses Ziels wird allerdings nicht mit dem Glück identifiziert, sondern eher als Kulminationspunkt des glücklichen Lebens dargestellt. So umfasst „das Leben der Götter und der göttlichen und glücklichen Menschen“ das tugendhafte Leben, den Aufstieg zum Geist und zur Weisheit durch die Tugend und den Aufstieg zum Guten durch die Weisheit.<sup>128</sup> Obwohl der Aufstieg zum Guten streng genommen das Glück im Sinne des guten Lebens übersteigt, da das Gute jenseits des Lebens liegt, will Plotin das Erreichen dieses „Endziels der Reise“ nicht außerhalb des glücklichen Lebens wissen.

Zu unterstreichen ist, dass in Enn. IV 4 [46] *Über das Glück* von einem ‚Ziel‘ die Rede ist, welches offenkundig nicht dem oben genannten Reiseziel gleichzusetzen ist. Denn Plotin behauptet, dass man jenes Gute selbst

---

<sup>127</sup> I 6 [1] 7, 1-6; VI 9 [9] 11, 41-45; I 3 [20] 15-18. Vgl. Plat. *Resp.* 532e 3: *τέλος τῆς πορείας*.

<sup>128</sup> VI 9 [9] 11, 41-49.

haben muss, um *das Ziel* zu erreichen: „So fordert denn auch Platon sehr treffend, man müsse das Gute von dort droben herholen und wer weise und glücklich sein wolle, müsse zu jenem Guten hinblicken und jenem sich angleichen und gemäß jenem leben. Dies allein muss er haben zur Erreichung des *Zieles*.“<sup>129</sup> Angedeutet ist hier, dass das in Frage stehende ‚Ziel‘ darin besteht, weise und glücklich zu sein.

Von der „Erreichung des Zieles“ spricht Plotin auch in Enn. II 9 [33] *Gegen die Gnostiker*, wobei er zwei Schulrichtungen (*αἰρέσεις*) unterscheidet: Die eine setze die körperliche Lust als Ziel, die andere hingegen wähle das Schöne im Sinne der Tugend.<sup>130</sup> Dabei scheint er auf die Ethik-Debatte in hellenistischer Zeit anzuspähen, in der sich auch der Terminus ‚das Ziel (*τὸ τέλος*)‘ im Sinne des Lebensziels etabliert hat.<sup>131</sup> Er schließt sich der Richtung an, die sich für das Schöne entscheidet,<sup>132</sup> während er die Gnostiker hedonistisch einordnet. Aufgrund des Gesagten kann man Plotins Auffassung folgendermaßen rekonstruieren, dass das Ziel des Lebens im Glück liegt, welches seinerseits in der Tugend besteht. Hier haben wir eine etwas enger gefasste Auffassung des glücklichen Lebens. Daraus entwickelt Plotin bisweilen eine noch engere Konzeption des Glücks, wonach das Glück in der Weisheit bzw. in der geistigen Aktivität liegt.

Um Plotins Ethik des Glücks besser zu situieren, empfiehlt es sich, einen kurzen Blick auf die eudämonistische Konzeption der antiken Ethik zu werfen. Charakteristisch für die eudämonistische Ethik in der Antike ist, dass sie eine umfassende Theorie vom guten Leben (*eudaimonia*) ist, „die weder so eng auf die Begründung moralischer Normen und Werte beschränkt ist wie die Pflichtenethik seit der Aufklärung, noch auf die Lösung moralischer Dilemmata wie die analytische Philosophie“.<sup>133</sup> Eigentlich sind fast alle antiken Philosophen – die Kyrenaiker ausgenommen, welche nicht die *eudaimonia*, sondern die Lust als Ziel

---

<sup>129</sup> I 4 [46] 16, 10-13.

<sup>130</sup> II 9 [33] 15, 4-6.

<sup>131</sup> Dazu vgl. Long & Sedley 1987, 398 f.

<sup>132</sup> Anders Tornau 2001, 31.

<sup>133</sup> So D. Frede 1997c, 1. Dazu vgl. dies. 1993b; Striker 1996, 169-182, Tugendhat 1984; ders. 1992a.

erklären<sup>134</sup> – Eudämonisten, obgleich sie sich nicht darin einig sind, worin das gute Leben bzw. das Glück besteht.

Zu betonen ist, dass die Eudämonisten nach einer objektiven Antwort suchen, wobei sie insbesondere auf die allgemeine Natur des Menschen rekurren. Der Inhalt des guten Lebens hängt demnach nicht von der subjektiven, persönlichen Präferenz ab.<sup>135</sup> Demnach ist ein Mensch nicht dadurch glücklich, dass er sich glücklich fühlt, sondern dadurch, dass es ihm tatsächlich ‚gut geht (εὖ πράττειν)‘.<sup>136</sup> Diesbezüglich ist anzumerken, dass ‚Glück‘, mit dem man gewöhnlich das griechische Wort εὐδαιμονία wiedergibt, im Deutschen weniger das objektive, als das subjektive und den glücklichen Zufall bedeutet.<sup>137</sup> Insofern ist die Übersetzung mit ‚Glück‘ irreführend, da das Glück im Deutschen das Gefühlsmoment mit einschließt. Dazu noch bezeichnet ‚Glück‘ den günstigen Zufall, wie im Ausdruck von ‚Glück haben‘, wohingegen εὐδαιμονία im Griechischen sich von εὐτυχία im Sinne des günstigen Zufalls unterscheidet.<sup>138</sup>

Von daher ist es kein Wunder, dass es Autoren gibt, die griechische Begriffe wie *eudaimonia* lieber unübersetzt lassen, weil die Übersetzungen zusätzliche Aspekte oder eine etwas verschobene Bedeutung haben.<sup>139</sup> Trotz aller Nachteile hat der Übersetzungsversuch insofern einen Vorteil, als wir durch Vergleich mit dem antiken Begriffsverständnis unser alltägliches Vorverständnis differenzierter und distanzierter betrachten können, wenn es sich um ähnliche Begriffe handelt. In der vorliegenden Untersuchung ist mit ‚Glück‘ das objektive Wohlergehen gemeint, sofern es für die *eudaimonia* steht.

Im Folgenden soll Plotins Ethik des Glücks aufgezeigt werden, wobei das delphische Gebot zur Selbsterkenntnis in Verbindung mit der sokratischen Sorge um das Selbst zum Tragen kommt. Dabei ist das Glück als Selbst-

---

<sup>134</sup> Vgl. Annas 1999, 32. Anders als die Kyrenaiker sind die Epikureer Eudämonisten. Diese erblicken nämlich das Ziel im Glück, welches wiederum in der Lust besteht.

<sup>135</sup> Vgl. Horn 1998, 108-112.

<sup>136</sup> Vgl. Plat. *Euthyd.* 280b 6. In dieser Hinsicht kommt die Übersetzung mit dem stark spirituell konnotierten Wort ‚Glückseligkeit‘ (z. B. bei Harder) zu kurz.

<sup>137</sup> Vgl. Wolf 1996, 46.

<sup>138</sup> Wolf 1996, 47 weist darauf hin, dass ‚das griechische Lebensgefühl‘ gerade von der Grunderfahrung geprägt war, dass das menschliche Glück den Wechselfällen des Schicksals bzw. des Zufalls ausgesetzt war.

<sup>139</sup> Vgl. Wolf 2002, 19.

vervollkommnung des Menschen zu erweisen. Anschließend daran wird Plotins Definition der Tugend als Vervollkommnung der Vernunft dargestellt. Schließlich gehe ich der Frage nach, in welchem Sinne der Aufstieg zum Göttlichen für die menschliche Seele ‚Aufstieg zum Selbst‘ bedeutet.

## 2. Die sokratische Sorge um das Selbst

In Enn. I 4 [46] *Über das Glück* stellt Plotin den Weisen als wahrhaft glücklichen Menschen dem angeblich glücklichen Menschen dieser Welt gegenüber, wobei er die Selbstsorge des Weisen zur Sprache bringt:

Der Mensch dieser Welt möge schön sein und groß und reich und Herrscher über allen Menschen, denn er gehört diesem Ort an. Man missgönne ihm solchen Besitz nicht, er ist doch damit betrogen. Was aber den Weisen betrifft, so werden diese Dinge ihm vielleicht von vornherein gar nicht zuteil, wenn aber doch, so wird er sie von sich aus einschränken, wenn anders er um sich selbst sorgt (*εἴπερ αὐτοῦ κήδεται*). So wird er die Vorzüge des Leibes mindern und welken lassen, durch Sorglosigkeit (*ἀμελεία*). Die Ämter wird er ablegen.<sup>140</sup>

Plotins Schilderung des glücklichen Weisen, der irdische Glücksgüter nicht hat, erinnert an Sokrates, der hässlich und arm war. Ferner kommt Sokrates durch seine Geringschätzung des materiellen Besitzes und seine Sorglosigkeit gegenüber den körperlichen Bedürfnissen dem plotinischen Weisen nahe.<sup>141</sup> Wie Plotin ausdrücklich sagt, zeichnet sich sein weiser Tugendmensch durch „die Abtrennung vom Körper so wie die Verachtung (*καταφρόνησις*) der angeblichen Güter des Leibes“ aus.<sup>142</sup> Von daher scheint durchaus plausibel, dass Plotin, sowie Platon und die Stoiker, in der Person des Sokrates das Tugendideal erblicken.

---

<sup>140</sup> I 4 [46] 14, 14-20.

<sup>141</sup> Vgl. D. Frede 1999, 5, Anm. 6. Vgl. Plat. *Sym.* 219d-221b; Xenoph. *Mem.* I 6, 2. Hier lasse ich das Problem im Hinblick auf das Verhältnis zwischen dem platonischen Sokrates und dem historischen Sokrates beiseite. Dazu siehe Vlastos 1991, 45-106.

<sup>142</sup> I 4 [46] 14, 2-4. Vgl. VI 7 [38] 31, 21; V 8 [31] 6, 11.

Diese Vermutung lässt sich dadurch bekräftigen, dass Plotin sich zur sokratischen Sorge um das Selbst bekennt, welche eine radikale Revision der konventionellen Glücksvorstellung fordert. Sokrates vertritt nämlich die Ansicht, dass das Gute, worauf es im Leben eigentlich ankommt, nicht die gemeinhin erwünschten Güter wie Geld, Macht, Ehre, Gesundheit und Schönheit usw. sind, sondern das Gutsein des eigenen Selbst. Nach Platons *Apologie* verteidigt Sokrates seine philosophische Tätigkeit wie folgt: „Ich wollte ja einen jeden von euch dazu bringen, sich nicht eher um irgendetwas von dem Seinigen zu kümmern, als bis er sich um sich selbst gesorgt hätte, nämlich darum, möglichst gut und vernünftig zu werden.“<sup>143</sup> Der Philosoph sorgt sich also um seine Mitmenschen, damit diese sich um sich selbst sorgen. Auch im (pseudo-) platonischen Dialog *Alkibiades I* behauptet Sokrates, dass die Sorge um das Selbst darin besteht, dass der Mensch seine Seele pflegt (*ἑξαπτεύει*).<sup>144</sup> Diese sokratische Ethik der Seelentherapie scheint hinter Plotins Kritik an den Gnostiker zu stehen: Diese sagen nämlich nicht, „wie die Seele gepflegt und gereinigt wird.“<sup>145</sup>

Bemerkenswert ist, dass Plotin die nach außen gerichtete Lebensweise auf die Selbstverachtung und -verkennung der Seele zurückführt: „Denn indem sie etwas Anderes bewundert und ihm nachjagt, gesteht sie eben durch diese Bewunderung und dieses Nachjagen ein, ihm unterlegen zu sein.“<sup>146</sup> So will er der Seele des Lesers bei der Selbsterkenntnis verhelfen, indem er sie daran erinnert, „wie hoch sie ihrer Herkunft und ihrem Werte nach steht.“<sup>147</sup> Er verknüpft ferner die Untersuchung über die Seele mit dem delphischen Gebot der Selbsterkenntnis: „Auch folgen wir wohl, wenn wir darüber, was die Seele ist, unsere Überprüfung anstellen, dem Gebot des Gottes, welcher gebietet, uns selbst zu erkennen. Wenn wir alles andere untersuchen und finden wollen, so ist es doch recht zu untersuchen, was denn dies Untersuchende (*τὸ ζήτοῦν*) ist.“<sup>148</sup> Hierbei setzt Plotin

---

<sup>143</sup> Plat. *Apol.* 36c 5 f.

<sup>144</sup> (Plat.) *Alc. I* 131b 10-11.

<sup>145</sup> II 9 [33] 15, 32.

<sup>146</sup> V1 [10] 1, 17-19.

<sup>147</sup> V1 [10] 1, 27-28.

<sup>148</sup> IV 3 [27] 1, 8-11; V1 [10] 1, 1; 1, 30-35; I 1 [53] 13, 1-3. Vgl. Alex. Aphr. *De an.* 1, 4-6. In Platons *Phaidros* 229e 5-230a 6 sagt Sokrates, dass er nach dem delphischen Spruch um die

voraus, dass unser Selbst nichts anderes als unsere Seele ist, wie er auch an anderer Stelle ausdrücklich sagt: „Nun steht aber das Eigentlichste (*κυριώτατον*) und der Mensch selbst, wenn es dies wirklich ist, im Verhältnis von Form zu Materie zum Leibe oder im Verhältnis von Benutzer zu Werkzeug: auf beide Weise aber ist dies Selbst (*αὐτός*) die Seele.“<sup>149</sup>

Grundsätzlich vertritt Plotin eine platonische Position über die Seele als das Selbst, die sich insbesondere in der Terminologie manifestiert. Auffallend ist, dass Plotins Ausführungen in Bezug auf die Selbsterkenntnis oft an den (pseudo-) platonischen Dialog *Alkibiades I* erinnern. So sagt Sokrates: „Wer gebietet, selbst zu erkennen, befiehlt uns also die Seele zu erkennen.“<sup>150</sup> Zudem identifiziert er den Menschen mit der Seele, wobei er bemerkt, dass es bei uns nichts „Eigentlicheres (*κυριώτερόν*)“ als die Seele gibt.<sup>151</sup> Wichtig ist, dass er die Selbsterkenntnis der Seele explizit mit der Sorge um das Selbst verknüpft.<sup>152</sup>

Um die zentralen Gedankengänge zu resümieren: Sokrates fordert den politisch ambitionierten Alkibiades zur „Sorge um sich selbst“ auf.<sup>153</sup> Die Frage, was es heißt, um uns selbst zu sorgen, führt weiter zu der Frage, was wir selbst sind. Auf der Suche nach dem Selbst des Menschen unterscheidet Sokrates „den Menschen selbst“ einerseits von dem, was ihm gehört, wie z. B. von seinen Füßen. Die Pointe liegt darin, dass der Mensch sein Selbst nicht mit dem „Seinigen“ verwechseln darf. Andererseits unterscheidet er den Menschen selbst von dem, wessen der Mensch sich bedient, so wie z. B. einen Zitherspieler von seiner Zither. Darauf basierend stellt er fest, dass das Selbst des einzelnen Menschen nicht mit seinem Körper identisch ist, sondern dass er sich dessen gleichsam wie eines Werkzeugs bedient. Zudem argumentiert er, dass der Mensch nichts aus Seele und Körper Zusammengesetztes sein kann (*τὸ συναμφοτέρον, τὸ*

---

Selbsterkenntnis bemüht ist. Zum delphischen Spruch siehe Courcelle 1974, 12; Brunschwig 1996; Hazebrucq 2002.

<sup>149</sup> IV 7 [2] 1, 22-25.

<sup>150</sup> *Alc. I* 130e 8-9. Die Echtheit des Dialogs ist in der Forschung umstritten. Allerdings galt der Dialog für die neuplatonischen Schulen in der Spätantike als Einführung in die platonische Philosophie. Vgl. Beierwaltes 1991, 77-84.

<sup>151</sup> *Alc. I* 130c 3 f. Vgl. Plat. *Phaed* 115c-116a.

<sup>152</sup> *Alc. I* 123a-b; 129a; 132c.

<sup>153</sup> *Alc. I* 127e 1 f.



ὄλον),<sup>154</sup> sofern der Mensch den Körper beherrscht. Denn der Körper kann nicht zum Menschen gehören, was der Fall sein müsste, wenn das aus Seele und Körper bestehende Ganze der Mensch wäre. Denn das Kombinierte aus Seele und Körper kann deswegen nicht über den Körper herrschen, weil einer seiner Teile (d. h. der Körper) nicht mitherrscht. Der Körper soll ja nicht herrschen, sondern beherrscht werden.<sup>155</sup> Daraus zieht er die Schlussfolgerung, dass der Mensch nichts anderes als die Seele ist.<sup>156</sup> Schließlich rät er Alkibiades, sich um die eigene Seele und deren Tugend zu kümmern, wobei er darauf hinweist, dass man ohne Tugend weder sich selbst noch andere glücklich machen kann.<sup>157</sup>

Plotin teilt mit dem Autor des *Alkibiades I* die zentrale Ansicht, dass das Selbst des Menschen bzw. der Mensch selbst die Seele ist. Allerdings operiert Plotin mit einer differenzierteren Psychologie, mithin mit einer komplexeren Anthropologie.<sup>158</sup>

(1) In Enn. II 3 [52] bezeichnet das „Selbst“ des Menschen „gerade das, was wir in Wahrheit sind (ὅπερ ἐσμὲν κατ’ ἀλήθειαν ἡμεῖς).“ Dabei differenziert Plotin das Selbst von dem Kombinierten: „Jeder [*sc.* Mensch] ist zweifach, einmal ist er das Kombinierte, einmal ist er sein Selbst (Διττὸς γὰρ ἕκαστος, ὁ μὲν τὸ συναμφοτέρον τι, ὁ δὲ αὐτός).“<sup>159</sup> Das Selbst des Menschen ist mit der höheren Seele identisch, einer Seele, die „außerhalb des Körpers weilt“,<sup>160</sup> d. h. der

<sup>154</sup> *Alc. I* 130a 9. Tornau 2001, 428, Anm. 19 zufolge ist das *συναμφοτέρον* als „seit Plat. *Alkib.* 130a gängiger Terminus für das Lebewesen als Kombination von Körper und Seele.“ Im *Timaios* 87e 5 ff. bezieht das *συναμφοτέρον* sich auf „das, was wir Lebewesen (*ζῷον*) nennen“, und zwar auf *ὄλον τὸ ζῷον* (87d 6. Vgl. 89d 2: *τοῦ κοινοῦ ζῷου*). Dabei handelt es sich um eine Kombination von Seele und Körper, wobei der Seele nicht nur Zorn oder Begierde, sondern auch Lernen, Untersuchen, Meinen oder geistiges Erkennen zukommen. Platon spricht nämlich von der Möglichkeit, dass ein mächtiger Körper mit einem schwachen Verstand (*διάνοια*) verwachsen ist (*Ti.* 88a 8). Allerdings folgt Plotin in dieser Terminologie nicht immer Platon. Er fasst zumindest in zwei Schriften II 3 [52] und I 1[53] das *συναμφοτέρον* enger, so dass das Kombinierte nicht die höhere, ursprüngliche Seele einschließt. Dazu De Vogel, 1976, 147-158, bes. 152-154.

<sup>155</sup> Anders als Emilsson 1988, 31: „Looking at Alcibiades 130c ff, one may think, at first glance that there are only two entities described, the soul and the body, the compound being just the entity consisting of both [...] However, a more careful reading suggests that the author is really talking about three distinct things, and that the soul which, together with the body, makes up the compound, is not the same as that which is called simply the soul.“

<sup>156</sup> *Alc. I* 130c 3 f. Vgl. Plat. *Phaed.* 115c-116a.

<sup>157</sup> *Alc. I* 134a-135b. Auch Plat. *Apol.* 30a 7 ff.

<sup>158</sup> Vgl. Pépin 1971, 96.

<sup>159</sup> II 3 [52] 9, 30-31.

<sup>160</sup> II 3 [52] 9, 14-16; 24-25.

Vernunft. Das Kombinierte besteht dabei aus dem Körper und der niederen, dem Körper innewohnenden Seele, anders als im *Alkibiades I*, wo das Kombinierte den ganzen Menschen als Kombination von Seele und Körper umfasst.

(2) In Enn. IV 4 [28] führt Plotin den Terminus „Wir (ἡμεῖς)“ ein, um das Selbst des Menschen zu bezeichnen. Dabei geht es wohlgerne um ein individuelles, kein kollektives Selbst.<sup>161</sup> Plotin unterscheidet, ähnlich wie im *Alkibiades I*, das Wir von dem, was zu uns gehört. Dementsprechend ist *unser* Körper nicht das Wir, sondern nur etwas, das von dem Wir abhängig und an das Wir angeknüpft ist. Das Wir ist nämlich „nach dem Eigentlichen (κατὰ τὸ κύριον)“ zu benennen.<sup>162</sup> Zu beachten ist, dass unser Körper bereits eine Art von Seele besitzt, die vom Wir verschieden ist. Das Wir ist eine „andere“ Seele. Aufgrund der Unterscheidung ermahnt Plotin dazu, uns von unserem *beseelten* Körper mitsamt „seinen“ Lüsten und Schmerzen zu distanzieren.<sup>163</sup>

(3) In Enn. I 1 [53] widmet Plotin sich erneut der Frage nach dem Wir. Sein Augenmerk richtet sich auf den Unterschied von Tier und Mensch *innerhalb* des Menschen und sucht nach dem Menschen im eigentlichen Sinne, den er in Anlehnung an Platon „den inneren (ἐνδόν) Menschen“ nennt.<sup>164</sup> Zur Veranschaulichung führt er Platons Bild des doppelten Menschen in der *Politeia* vor Augen, welches den Mensch als Ganzes als ein Lebewesen darstellt, dessen oberer Bereich der Mensch, dessen unterer Bereich „das löwenartige und überhaupt das bunte Tier“ ist.<sup>165</sup> In diesem Zusammenhang weist er auf die Zweideutigkeit des Terminus „Wir“ hin: „Das Wir ist also etwas Zweifaches – entweder wird das wilde Tier mit dazu gerechnet, oder es ist nur das, was bereits über diesem steht. Und das wilde Tier ist der belebte Körper.“<sup>166</sup> Im „oberen“ Wir siedelt er „den wahren Menschen“ an:

---

<sup>161</sup> Im Griechischen kann das Pronomen der ersten Person Plural ‚wir‘ (*hēmeis*) im Sinne der ersten Person Singular ‚ich‘ (*egō*) gebraucht werden. Vgl. Oehler, 1998, 174: „Der Begriff des Ich als philosophischer Begriff wird in der antiken Philosophie erst bei Plotin Terminus.“

<sup>162</sup> IV 4 [28] 18, 15.

<sup>163</sup> IV 4 [28] 18, 10-11.

<sup>164</sup> I 1 [53] 10, 15; Plat. *Resp.* 589a 7.

<sup>165</sup> I 1 [53] 7, 18-21; Plat. *Resp.* 590a 9-b 1; 588c 7 f.

<sup>166</sup> I 1 [53] 10, 6-7.

Der wahre Mensch aber ist etwas anderes [als der belebte Körper], er ist von all dem Affekt rein und hat die in der geistigen Erkenntnis liegenden Tugenden, diejenigen also, die ihren Standort in der sich vom Körper trennenden Seele selbst haben, einer Seele, die sich vom Körper bereits trennt und getrennt ist, auch wenn sie noch hier ist [...]. Die Tugenden dagegen, die man nicht durch Einsicht, sondern durch Gewohnheit und Übung erwirbt, sind Tugenden des Gemeinschaftswesens (*τοῦ κοινοῦ*).<sup>167</sup>

Das Gemeinschaftswesen ist der belebte Körper, also das Kombinierte im engeren Sinne. Es ist eben das wilde Tier in uns, welches streng genommen nicht „wir“, sondern „unser“ ist.<sup>168</sup> Das Wir im eigentlichen Sinne ist die sich vom Körper trennende bzw. getrennte Seele. Diese erweist sich schließlich als die *vernünftige Seele*.<sup>169</sup>

Allerdings ist die vernünftige Seele mit dem „wahren Menschen“ nicht gleichzusetzen. Im Blick auf jenes Fabelwesen, dessen oberer Bereich der Mensch, dessen unterer Bereich das wild Tier ist, bemerkt Plotin, dass der obere Bereich „beinahe (*σχεδόν*)“ der wahre Mensch ist.<sup>170</sup> Dieser Vorbehalt lässt sich damit erklären, dass der „wahre Mensch“ sich bereits durch die Reinheit von den Affekten und die intellektuellen Tugenden auszeichnet, wofür der „Mensch“, d. h. die vernünftige Seele, erst arbeiten muss. In dieser Hinsicht ist der „wahre Mensch“ als Aufgabe für die vernünftige Seele.

Diesbezüglich ist darauf aufmerksam zu machen, dass die oben erwähnte „Trennung“ der Seele vom Körper nicht den physischen Tod bedeutet. Denn die vernünftige Seele kann sich vom Körper trennen und sogar getrennt sein, „auch wenn sie noch hier ist.“ Es geht eigentlich um eine „philosophische“ Trennung der Seele vom Körper, und zwar die Reinigung (*κάθαρσις*) der Seele durch Philosophie von den körperlichen Einflüssen, welche Sokrates in Platons *Phaidon*

---

<sup>167</sup> I 1 [53] 10, 7-13 (Übers. Tornau modifiziert); Plat. *Resp.* 518e 1-2; Arist. *EN* II 1, 1103a 14-18.

<sup>168</sup> I 1 [53] 10, 3.

<sup>169</sup> I 1[53] 7, 21-24: „Da nun der „Mensch“ mit der vernünftigen Seele zusammenfällt, so sind, wenn wir überlegen, „wir“ es, die überlegen, weil die Überlegungen Aktivitäten der Seele sind (*Συνδρόμου γὰρ ὄντος τοῦ ἀνθρώπου τῇ λογικῇ ψυχῇ, ὅταν λογιζόμεθα, ἡμεῖς λογιζόμεθα τῷ τοῦς λογισμοῦς ψυχῆς εἶναι ἐνεργήματα*).“

<sup>170</sup> I 1 [53] 7, 20.

zur Sprache bringt.<sup>171</sup> Daher ist anzunehmen, dass der Mensch, und zwar die vernünftige Seele, durch diese philosophische Trennung vom Körper zum wahren Menschen wird. Der wahre Mensch ist folglich die vernünftige Seele in Reinform. Um diese reine Seele zu erblicken, muss man also die Seele reinigen:

Wir bekommen sie nur so zu sehen wie die, die des Meergott Glaukos ansichtig werden. Wenn man aber ihre eigentliche Natur erblicken will, muss man – sagt er [Platon] – abschlagen, was hinzugesetzt worden ist, und auf ihre Liebe zur Weisheit (εἰς τὴν φιλοσοφίαν) blicken, auf das, woran sie rührt, und das, womit sie verwandt ist, dadurch ist, was sie ist. [...] Und, was den Rückzug und die Trennung betrifft, so handelt es sich nicht nur um die Trennung von diesem Körper, sondern von dem Hinzugesetzten insgesamt.<sup>172</sup>

Was bei der Reinigung der Seele abzustreifen ist, das ist freilich das, was der reinen Seele hinzugesetzt ist. Als Zusatz erweist sich zunächst „die andere Art von Seele (ἄλλο ψυχῆς εἶδος)“ mitsamt ihren „ungeheuren“ Affekten.<sup>173</sup> Dabei bezieht Plotin sich offenbar auf Platons *Timaios* (69c 5-d 3): „Im *Timaios* verleiht der Schöpfer den Ursprung (ἀρχή) der Seele, dagegen erst die am Himmel wandernden Götter geben die ungeheuren und notwendigen Affekte, Zorn, Begierde, Lust und Unlust, und es ist eine andere Form von Seele, aus welcher diese Affekte kommen.“<sup>174</sup>

Wichtig ist, dass Plotin die Unvernunft der menschlichen Seele auf ihre Gemeinschaft mit dem Körper zurückführt.<sup>175</sup> Erst in Verbindung mit dem Körper erhält die ursprüngliche Seele eine andere Form von Seele als Träger der unvernünftigen Affekte. Von daher liegt nahe, dass die ursprüngliche Seele vernünftig ist. In diese Welt tritt die menschliche Seele jedoch als etwas Zusammengesetztes ein. Von dieser zusammengesetzten Seele unterscheidet Plotin die „einfache“ Seele. Letztere ist eigentlich nur auf sich bezogen,

---

<sup>171</sup> Plat. *Phaed.* 64a-68b. Dazu vgl. D. Frede 1999a, 13-19.

<sup>172</sup> I 1 [53] 12, 13-20 (Übers. Tornau leicht modifiziert). Vgl. Plat. *Resp.* 611c-612a.

<sup>173</sup> I 1 [53] 12, 9.

<sup>174</sup> II 3 [52] 9, 6-10.

<sup>175</sup> I 1 [53] 4, 1-5.

leidenschaftslos, selbstgenügsam, fehlerlos und hat die Tätigkeit, die mit ihr von Natur aus verbunden ist (*συμφυῖα*).<sup>176</sup> Stehen sie aber in Gemeinschaft mit der anderen Form von Seele, und somit dem Körper, so kann sie den körperlichen und irrationalen Einflüssen unterliegen. Gleichwohl kann sie als die vernünftige Seele den Körper beherrschen.

Darüber hinaus kann die vernünftige Seele sich der Sinne bedienen. So erkennt sie die sinnliche Welt mittels des Körpers. Sie bezieht sich mit Hilfe der Sinnesorgane auf die sinnlichen Gegenstände und kann aufgrund derer Meinungen bilden und sich darüber Gedanken machen. Plotin behauptet, wie auch Sokrates im *Alkibiades I* (192e), dass der Mensch im eigentlichen Sinne identisch mit der Seele ist, die sich des Körpers wie eines Werkzeugs bedient. Plotin argumentiert, dass die Seele und der Körper voneinander „getrennt“ sein müssen, sofern die Seele, gleichsam eine Handwerkerin, sich des Körpers bedient. Nun ist der menschliche Körper ein lebendiges Werkzeug. Er ist bereits beseelt. Daher unterscheidet Plotin zwei Arten von Seele: „Die eine Art von Seele ist getrennt, die das Sichbedienende ist, während die andere – auf welche Weise auch immer – mit dem Körper gemischt (*μεμιγμένον*) ist und wie dieser den Rang desjenigen einnimmt, dessen sich die erstere bedient.“<sup>177</sup> Die mit dem Körper gemischte Seele wird mit der aristotelischen „Form in der Materie (*εἶδος ἐν ὑλῇ*)“ verglichen. Die vernünftige Seele erweist sich hingegen als „getrennte Form (*χωριστὸν εἶδος*)“, wobei es sich um eine „ontologische“ Trennung handelt.<sup>178</sup>

In Enn. V 1 [10] scheint Plotin die im ontologischen Sinne „getrennte“ Seele mit dem *überlegenden Geist*<sup>179</sup> zu identifizieren, der zu seinem Überlegen keines leiblichen Werkzeugs bedarf. Dieser Geist der Seele, d. h. der überlegende Teil der Seele, liegt, unvermischt mit dem Körper, bereits in der geistigen Welt. Er ist also „außerhalb allen Orts“, sofern die Örtlichkeit bzw. Räumlichkeit als Indikator der körperlichen Existenz gilt.<sup>180</sup> Daraus resultiert:

---

<sup>176</sup> I 1 [53] 2, 6-9.

<sup>177</sup> I 1 [53] 3, 21-23.

<sup>178</sup> I 1 [53] 4, 18-19.

<sup>179</sup> V 1 [10] 10, 12-13: *νοῦς δὲ ὁ μὲν λογιζόμενος, ὁ δὲ λογίζεσθαι παρέχων.*

<sup>180</sup> V 1 [10] 10, 13-19.

Auch die Aufforderung zur Trennung ist nicht im räumlichen Sinne gemeint, weil er [der überlegende Seelenteil] schon von Natur aus abgetrennt ist, vielmehr ohne Neigung nach unten und frei von sinnlichen Vorstellungen zu sein und seinem Körper gegenüber fremd zu werden mit dem Ziel, auch die übrige Form von Seele emporzuführen, d. h. auch das von ihr nach oben hin mitzunehmen, was seinen Standort hier hat, welches allein Schöpfer und Bilder des Körpers ist und Beschäftigung mit ihm hat.<sup>181</sup>

### 3. Die Tugend als Selbstvervollkommnung

#### 3. 1. Die Tugend als Vervollkommnung der Vernunft

In Enn. I 4 [46] führt Plotin die Definition der Tugend als Vervollkommnung der Vernunft ein.<sup>182</sup> Diese Definition passt gut zu einem ‚funktionalen‘ Begriff der Tugend, wonach die Tugend eines Wesens in der optimalen Ausführung seiner spezifischen Funktion besteht. Das griechische Wort *ἀρετή*, welches traditionell mit ‚Tugend‘ übersetzt wird, bezeichnet generell die Tauglichkeit für eine bestimmte Funktion (*ἔργον*). Daher kann man auch von der Tugend des Messers sprechen, insofern es gut schneidet. Überträgt man den Begriff der Tugend auf den Menschen, kommt man zu dem Ergebnis, dass die Tugend des Menschen in der vorzüglichen Ausführung seiner Funktion besteht. Hier kommt es darauf an, was die Funktion des Menschen ist. Nun erblickt Plotin die spezifische Funktion des Menschen in der Tätigkeit der Vernunft. Daraus ergibt sich, dass die Tugend des Menschen im funktionalen Optimum der Vernunft besteht.

Harder spricht allerdings Plotin diese Definition der Tugend ab, obwohl Plotin selbst diese Bestimmung ausdrücklich vertritt (*φαιμέν*).<sup>183</sup> Harder kommentiert: „Plotinisch ist diese Definition nicht, sie widerspricht schon durch

---

<sup>181</sup> V 1 [10] 10, 24-31.

<sup>182</sup> I 4 [46] 2, 42-43: *ἡ τελείωσις αὐτοῦ* [sc. *λογοῦ*], *ἣν φαιμέν ἀρετήν εἶναι*.

<sup>183</sup> Beutler und Theiler, H-B-T Vb, 317-8 weisen aber auf die Möglichkeit hin, dass der Text korrupt sein könnte: Die Änderung von *φαιμέν* (Z. 43) zu *φατέ* ist möglich. Um sich Plotins Ansicht unvoreingenommen zu nähern, sollte man allerdings vom überlieferten Text ausgehen. Daher versuche ich, eine plausible Position Plotins herauszuarbeiten, ohne dabei seinen Text zu korrigieren.

das Entwicklungsmotiv seiner Grundanschauung, vgl. z. B. IV 7 [2] 8<sup>3</sup>, 6 ff.; I 2 [19] 6, 14.<sup>184</sup> Die beiden Stellen, die er als Beleg anführt, sprechen aber nicht gegen jene Definition der Tugend: (1) Zu Enn. IV 7 [2] 8<sup>3</sup>: Harder verbindet das Wort *τελείωσις* offenbar mit der stoischen „Evolutionstheorie“, der zufolge aus ‚dem Geringeren‘ ‚das Bessere‘ entsteht, wie etwa aus der Natur die Seele, aus dieser wiederum der Geist. Diese Theorie lehnt Plotin tatsächlich ab. Auch in Enn. V 9 [5] bestätigt er diese Position: „Denn keineswegs bringt die Seele, wie man glaubt, wenn sie zur Reife gelangt ist, den Geist hervor (*ψυχὴ νοῦν τελεωθεῖσα γεννᾷ*).“<sup>185</sup> Daraus folgt jedoch nicht, dass er bei der Seele jede Art von Entwicklung oder Reifeprozess ausgeschlossen hätte. Sonst wäre die Erziehung der Seele, die das Hauptanliegen der Philosophie ausmacht, zwecklos. Noch wichtiger, Plotin spricht explizit von der Vervollkommnung der Seele: Wie ein Vater sein Kind zunächst in einem unvollkommenen Zustand zeugt und dann durch Erziehung zu einem erwachsenen Menschen macht, so führt auch der Geist die Seele zur Vervollkommnung.<sup>186</sup> (2) Zu I 2 [19] 6, 14 f.: Plotin sagt, dass Weisheit und Einsicht zweifach sind, einmal im Geist, und dann in der Seele, wobei sie im Geist nicht Tugend, in der Seele aber Tugend sind. Als Tugend der Seele können Weisheit und Einsicht nur in der vollen Entwicklung der Vernunft, d. h. in der Vervollkommnung der Vernunft, bestehen.

Bemerkenswert ist, dass die Bestimmung der Tugend als Vervollkommnung der Vernunft in lateinischer Version auch bei Cicero vorkommt: (a) *rationis enim perfectio est virtus*<sup>187</sup>; (b) *virtus, quae rationis absolutio definitur*.<sup>188</sup> Die Definition der Tugend (a) wird im Kontext der Kritik am Rigorismus der stoischen Ethik eingeführt. Cicero kritisiert, dass die Stoiker die Vollkommenheit des Menschen *nur* in jener Tugend erblicken.<sup>189</sup> Zwar stimmt Cicero mit den Stoikern in der Sonderstellung der Tugend der Vernunft als dem höchsten Gut für den Menschen überein, doch argumentiert er gegen die Stoiker, dass sich der

---

<sup>184</sup> H-B-T Vb. 317.

<sup>185</sup> V 9 [5] 4, 4.

<sup>186</sup> V 9 [5] 4, 8-12. Siehe unten Kap. I. 1. 3.

<sup>187</sup> Cic. *fin.* 4, 35. Bei Seneca, *Epist.* 76, 9-10 (SVF III 200a) findet sich eine ähnliche Formulierung: *haec ratio perfecta virtus vocatur eademque honestum est*.

<sup>188</sup> Cic. *fin.* 5, 38.

<sup>189</sup> Cic. *fin.* 4, 37.

Mensch um der Vollkommenheit willen nicht nur um die Seele, sondern auch um den Körper sorgen soll. Gerade in diesem Kontext unterstellt er also den Stoikern die Tugend als *perfectio rationis*. Ist diese Definition der Tugend als *perfectio rationis* ursprünglich stoisch?<sup>190</sup> Dagegen spricht, dass Cicero, der als Vertreter der „alten“ (akademisch-peripatetischen) Philosophie der „neuen“ (stoischen) Philosophie entgegentritt, die Bestimmung der Tugend als *absolutio rationis* (b) zur Tugendlehre der Alten rechnet. So ist eher plausibel, dass die Bestimmung der Tugend als der Vervollkommnung der Vernunft sowohl von den Stoikern als auch von den „alten“ Philosophen gemeinhin akzeptiert wurde. Plotin dürfte auf diesen alten gemeinsamen Topos zurückgegriffen haben.

Wenden wir uns dem einschlägigen Text zu. Wie wir gesehen haben, schreibt Plotin das Glück nur dem guten Leben *par excellence* zu. Also stimmt er denjenigen Philosophen zu, die das Glück weder der Pflanze noch dem vernunftlosen Tier, sondern nur dem „vernünftigen“ Tier zuerkennen. Er fragt nun diese Philosophen, warum sie das Glück dem vernünftigen Tier vorbehalten:

Fügt ihr „vernünftig“ vielleicht deswegen hinzu, weil die Vernunft eher findig (*εὐμύχων*) und leichter „die primären naturgemäßen Dinge (*τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν*)“ erspüren und verschaffen kann? [...] Dann wäre die Vernunft eine Dienerin (*ὑπουργός*) und nicht um ihrer selbst willen gewählt (*αἰρετός*) und ebenso wenig ihre Vervollkommnung, die wir Tugend nennen. Wollt ihr aber behaupten, dass sie ihren Rang (*τὸ τίμιον*) nicht einnimmt um „der primären naturgemäßen Dinge“ willen, sondern um ihrer selbst willen willkommen zu heißen ist, dann müsst ihr angeben, was sie denn für eine Funktion hat, was ihre Natur ist, und was sie vollkommen macht.<sup>191</sup>

Angesichts des stoischen Terminus „die primären naturgemäßen Dinge“, der elementare natürliche Bedürfnisse bezeichnet, ist anzunehmen, dass Plotins Gesprächspartner die Stoiker sind.<sup>192</sup> Hier geht Plotin dialektisch vor, indem er

---

<sup>190</sup> Diogenes Laertios überliefert die stoische Bestimmung der Tugend als „die natürliche Vollkommenheit eines vernünftigen Wesens als eines vernünftigen Wesens“ (DL VII 94).

<sup>191</sup> I 4 [46] 2, 35-46.

<sup>192</sup> Nach den Stoikern hat jedes Lebewesen von Geburt an eine affirmative Einstellung zu sich selbst. Diese als „Zueignung (*οἰκείωσις*)“ bezeichnete Haltung der Selbstliebe lässt ein Lebewesen nach dem streben, was seiner Natur gemäß ist. Zu den primären naturgemäßen Dingen gehören



ausgehend von den Annahmen der Gesprächspartner argumentiert. Plotin stimmt mit seinen Gesprächspartnern darin überein, dass die Vernunft für das Glück relevant ist. (a) Nimmt man aber an, dass die Vernunft wegen ihrer Tüchtigkeit zur Befriedigung der elementaren natürlichen Bedürfnisse für das Glück relevant ist, kommt man zu dem Schluss, dass die Vernunft dem Glück als Mittel zu einem Zweck dient, der in der Befriedigung der elementaren natürlichen Bedürfnisse besteht. Daraus folgert er: „Dann müssten auch die vernunftlosen Lebewesen das Glück erlangen, falls sie ohne Vernunft durch Naturanlage (*φύσει*) auf ‚die primären naturgemäßen Dinge‘ träfen.“<sup>193</sup> Tatsächlich sind die vernunftlosen Lebewesen imstande, durch ihren „Instinkt“ – manchmal in überaus geschickter Weise – ihre elementaren natürlichen Bedürfnisse zu befriedigen. Falls dies aber zutrifft, kann man das Glück nicht mehr dem vernünftigen Lebewesen vorbehalten. (b) Nimmt man dagegen an, dass die Vernunft um ihrer selbst willen gewählt werden kann, so muss man zugeben, dass die Vernunft nicht um der primären naturgemäßen Dinge willen willkommen geheißen wird. Wenn es sich in der Bestimmung der Tugend als der Vervollkommnung der Vernunft um einen Gemeinplatz handelt, dann müssen die Stoiker zugeben, dass die Vervollkommnung der Vernunft um ihrer selbst willen willkommen zu heißen ist. In der Tat sind die Stoiker der Ansicht, dass die Tugend um ihrer selbst willen erstrebenswert ist.

Nun fragt Plotin die Stoiker, welche Aufgabe und Natur die Vernunft hat, was sie zur Vollkommenheit bringt: „Es kann nämlich nicht die Betrachtung der ‚primären natürlichen Dinge‘ sein, was die Vernunft vollkommen macht.“<sup>194</sup> Er setzt hier voraus, dass die Gegenstände der Betrachtung (*θεωρία*), welche die Vernunft vollkommen machen, „jener geistigen Natur (*ἐκείνη τῆ νοεῶν φύσει*)“ angehören, deren Existenz die materialistischen Stoiker ablehnen.<sup>195</sup> Denn die Tugend als Vervollkommnung der Vernunft liegt für Plotin in der Betrachtung der unkörperlichen, geistigen Gegenstände. Plotin ist davon überzeugt, dass man

---

Gesundheit, körperliche Unversehrtheit und Schmerzlosigkeit usw. Vgl. DL VII 85-86 ; SVF III 181; Cic. *fin.* 3, 16; 5, 18. Vgl. Forschner 1981, 145; Striker 1983; Lee 2002.

<sup>193</sup> I 4 [46] 2, 38-41.

<sup>194</sup> I 4 [46] 2, 46-47.

<sup>195</sup> I 4 [46] 3, 34. Dazu vgl. Bréhier, *Notice* 68.

ohne Annahme jener geistigen Natur nicht erklären kann, worin das gute Leben des vernünftigen Wesens besteht: „So müssen wir denn diese Denker, ehe sie nicht eine Natur auffinden, die höher ist als die Dinge, bei denen sie heute noch stehen bleiben, ruhig dort stehen lassen, wo sie zu verweilen wünschen. Sie geben keine Lösung der Frage, worin das gute Leben besteht für die Wesen, die dazu fähig sind.“<sup>196</sup>

### **3. 2. Der Höhenflug der geistigen Erkenntnis**

Die Tugend als Vervollkommnung der Vernunft, welche in der geistigen Betrachtung besteht, stellt bei Plotin den Vollendungsstand des Menschen dar. In Enn. V 9 [9] Kap. 1 unterscheidet Plotin nach der Vollendungsstufe drei Arten von Menschen, wobei er diese mit den drei Arten von Vögeln vergleicht. Interessant ist, dass er damit auf drei Philosophenschulen anzuspielen scheint, nämlich (1) mit der ersten Stufe auf die Epikureer, (2) mit der zweiten auf die Stoiker und schließlich (3) mit der dritten auf die Platoniker (und evtl. Aristoteliker):

(1) Alle Menschen gebrauchen von Geburt an die Sinne vor dem Geist und treffen notwendigerweise zuerst auf das Sinnliche. Manche nun bleiben ihr ganzes Leben hindurch hier stehen, sie halten das Sinnliche für das Erste und Letzte, das Angenehme und das Schmerzliche, welches im Sinnlichen ist, bedeutet ihnen das Gute und das Übel, und so halten sie es für genug, ihr Leben zu verbringen, indem sie jenem nachjagen und dies von sich fernhalten; die von ihnen Anspruch auf Vernunft erheben, nennen das sogar Weisheit. Sie gleichen schweren Vögeln, die zu viel von der Erde aufgenommen haben und schwer geworden sind, und nun nicht in die Höhe fliegen können, obgleich sie Flügel von der Natur bekommen haben. (2) Andere erheben sich zwar ein kleines Stück über die niedere Welt, indem der höhere Teil ihrer Seele sie vom Angenehmen zum Schönerem hintreibt; aber da sie nicht imstande sind, das Obere zu erblicken, so gleiten sie, weil sie nichts andere haben, wo sie Stand gewinnen können, mit ihrem Wort „Tugend“, das sie im Munde führen, hinab zum praktischen Handeln, d. h. zur Auswahl der unteren Dinge,

---

<sup>196</sup> I 4 [46] 2, 53-55. Cicero, *fin.* 4, 35 weist die Vollendung und Vervollkommnung der Vernunft als Aufgabe der Weisheit (*opus sapientiae*) auf.

über die sich hinauszuhoben sie zunächst unternommen haben. (3) Eine dritte Art sind göttliche Menschen, die von stärkerer Kraft sind und ein schärferes Auge haben, daher sehen sie wie Fernsichtige den Glanz dort oben und heben sich dort hinauf, gleichsam über die Wolken und den Dunst der irdischen Welt hinweg und verbleiben dort in der Höhe, achten das Irdische alles gering und erquicken sich an jenem Ort, welcher der wahre und ihnen angestammte ist, so wie ein Mensch, der nach langer Irrfahrt in seine von guten Gesetzen regierte Heimat zurückkehrt.<sup>197</sup>

Hier geht Plotin davon aus, dass alle Menschen von Natur aus mit dem Geist<sup>198</sup> ausgestattet sind – wie alle Vögel mit den Flügeln –, obwohl sie mit ihrem geistigen Flügel nicht gleich hochfliegen können. Weder die Epikureer noch die Stoiker schaffen den Höhenflug des Geistes. Dieser Höhenflug kann nach Plotin nur demjenigen Menschen gelingen, der „von seiner Haltung her wirklich und ursprünglich ein Philosoph“ ist.<sup>199</sup> Dieser Philosoph kann nämlich über die sinnliche Erkenntnis hinauswachsen und über die Grenze der „praktischen Tugend“ hinausgelangen. In der Tat ordnet Plotin die praktische Tugend der theoretischen Tugend unter, entsprechend dazu den praktischen Menschen dem theoretischen Menschen.<sup>200</sup> Damit bekennt er sich entschieden zu einem theoretischen Lebensideal, obwohl es die praktische Tugend nicht ausschließt.

In Bezug auf die praktische Tugend erwähnt Plotin „Auswahl der unteren Dinge“. Auswahl (ἐκλογή) ist ein stoischer Terminus, der relativ spät zu einem Schlüsselbegriff der stoischen Ethik wurde, als Diogenes von Babylon und Antipater von Tarsos ihn in ihre Telos-Formel aufgenommen hatten. Sie definierten nämlich das Ziel des Lebens als „rationale Einstellung in der Auswahl

---

<sup>197</sup> V 9 [5] 1 (Übers. Harder modifiziert). Dazu vgl. O’Meara, 1999b. Vgl. Aristoteles’ Einteilung der Lebensweisen in drei Arten: 1) die hedonistische, 2) die praktische bzw. politische und 3) die theoretische Art (EN I 5, 1096b 14-1096a 5). Rudolph bei Jonas 1993, 250 vergleicht diese Einteilung der Menschen in drei Stufen mit der gnostischen Einteilung: „die nur dem „Sinnlichen“, Äußeren hingeebenen (gnostisch: die ‚Hyliker‘ oder ‚Choiker‘), diejenigen, die sich etwas darüber erheben und vom ‚besseren Teil ihrer Seele‘ getrieben werden (gnostisch: die ‚Psychiker‘) und die ‚3. Klasse‘, die ‚gottbegnadeten Menschen‘, die ‚das Irdische alles gering achten‘ und ‚Wolken und Dunst der irdischen Welt‘ hinter sich lassen (gnostisch: die ‚Pneumatiker‘).“ In Anm 56 behauptet er ferner, dass „der ‚innere Mensch‘ (IV 8 [6] 8; V 1 [10],12) dem ‚Pneumatiker‘ entspricht.“

<sup>198</sup> Zum Verhältnis zwischen der Vernunft und dem Geist siehe Kap. I. 4. 2.

<sup>199</sup> V 9 [5] 2, 2-3.

<sup>200</sup> I 1 [53] 12, 35 f.

dessen, was naturgemäß ist“.<sup>201</sup> Hiernach erweisen sich die „niederen Dinge“, die Plotin erwähnt, als die naturgemäßen Dinge. Diese sind nach den Stoikern weder gut noch schlecht, sondern „indifferent (*ἀδιάφορα*)“. Daraufhin stellt sich die Frage, ob das Ziel des Lebens in der Erlangung solcher „indifferenter“ Dinge besteht. Allerdings wird der stoische Weise mit demjenigen Bogenschützen verglichen, dem es nicht auf das Treffen, sondern allein auf die richtige Ausführung seiner Kunst ankommt, nämlich auf die richtige Art und Weise des Schießens. Dieser Vergleich deutet darauf hin, dass in der stoischen Tugend um die regelgerechte Praxis der rationalen Auswahl selbst, nicht um das Ergebnis der Praxis geht.<sup>202</sup>

Plotin hält offenbar den stoischen Begriff der Tugend als rationale Auswahl für unzulänglich, sofern die Auswahl auf die „niederen“ Dinge bezogen ist. Ihm zufolge besteht die Tugend in der Erkenntnis der „höheren“ Dinge und der wirkliche Philosoph richtet seinen geistigen Blick dorthin, hinauf in die Höhe. Nichts spricht jedoch dafür, dass man zur geistigen Erkenntnis gar keine sinnlichen Erfahrungen bräuchte. Das Bild des geistigen Höhenflugs legt eher ein Entwicklungsmodell der menschlichen Erkenntnis nahe, welches nicht lediglich dem Niveauunterschied, sondern auch der Kontinuität zwischen der sinnlichen und der geistigen Erkenntnis Rechnung trägt. Es ist sicher nicht zu leugnen, dass Plotin den Gebrauch der Sinne herabsetzt. Das liegt im Grunde an der platonischen ‚Aufwertung‘ der geistigen Erkenntnis. Diesbezüglich ist zu bemerken, dass die oben erwähnten „höheren“ Dinge keineswegs *irgendwo* etwa an einem ‚Ideenhimmel‘ anzusiedeln wären. Es geht vielmehr um die Höchschätzung der nicht-sinnlichen Gegenstände der Erkenntnis, welche die idealen Formen der sinnlichen Gegenstände darstellen. Man sollte sich also von der räumlichen Darstellung der Metapher nicht irreführen lassen. Plotin versichert, dass die so genannte „geistige Welt“ keine räumliche Ausdehnung hat und in diesem Sinne „außerhalb allen Orts“ liegt.<sup>203</sup>

---

<sup>201</sup> Vgl. SVF III 64; 118; 124; Stob. 2. 76, 9-15. Zur ausführlichen Diskussion siehe Striker 1986; Long 1967; Long & Sedly 1987, 407-410.

<sup>202</sup> Vgl. SVF III 18 (= Cic. *fin* III 22).

<sup>203</sup> V 1 [10] 10, 13-19. Zu einer differenzierteren Diskussion siehe Wilberding 2005.

## 4. Der Aufstieg zum Selbst

In Enn. IV 7 [2] beschreibt Plotin die geistige Erkenntnis der Seele als einen Aufstieg zum Göttlichen und Ewigen. Schließlich erkennt ihr Geist „all die Dinge im geistigen Kosmos, wobei er selbst auch seinerseits zu einem geistigen, lichthaften Kosmos wird, erleuchtet von der Wahrheit, die von dem „Guten“ kommt, welches über allen geistigen Wesen strahlt“. <sup>204</sup> Dieser geistige Aufstieg der Seele wird allerdings zugleich als Aufstieg zu sich selbst dargestellt. <sup>205</sup> Daraufhin stellt sich die Frage, in welchem Sinne dieser geistige Aufstieg für die Seele ein Aufstieg zum Selbst ist. Wie ist zu begreifen, dass die Seele zu sich selbst aufsteigt?

Zur Beantwortung dieser Fragen möchte ich bei Plotin zwei Konzepte unterschiedlicher Herkunft herausgreifen und miteinander verbinden, nämlich (1) das platonische Konzept der Selbstbewegung und (2) das aristotelische Konzept der Selbstverwirklichung. Mein Vorschlag liegt darin, dass das Leben der Seele einerseits eine selbst-erhaltende Bewegung, andererseits eine Selbstverwirklichung ist, wobei die geistige Erkenntnis die höchste Form des Lebens darstellt.

### 4. 1. Das Leben der Seele als Selbstbewegung

In Enn. IV 7 [2] Kap. 9 stellt Plotin die Seele als Prinzip der Bewegung dar, welches jedem Körper Bewegung verleiht. Zu beachten ist, dass die Seele den Körper bewegt, während sie sich von selbst bewegt (*αὐτὴ δὲ ἐξ ἑαυτῆς κινουμένη*). <sup>206</sup> Unmittelbar nach dieser Feststellung kommt er auf die Seele als Prinzip des Lebens zu sprechen, wobei er behauptet, dass die Seele dem beseelten Körper das Leben gibt, welches sie selbst von sich aus hat und niemals verliert (*οὔποτε ἀπόλλυσιν*), weil sie es von sich selber hat. <sup>207</sup> In Enn. III 6 [26] setzt er die

---

<sup>204</sup> IV 7 [2] 10, 34-37. Plat. *Resp.* 508d.

<sup>205</sup> IV 7 [2] 10, 14: *ὅταν ἐφ' ἑαυτὴν ἀνέλθῃ.*

<sup>206</sup> IV 7[2] 9, 5-7.

<sup>207</sup> IV 7[2] 9, 7-9.

Bewegung der Seele einfach mit dem Leben der Seele gleich, wobei er bemerkt, dass die Seele sich selbst bewegt.<sup>208</sup> In Enn. V 1 [10] bezeichnet er die Seele als „das stets Bewegte (τὸ ἀεικίνητον)“.<sup>209</sup> In dieser Auffassung vom Leben der Seele als Selbstbewegung scheint er sich auf Platons *Phaidros* zu stützen. Zum Beweis für die Unsterblichkeit der Seele wird dort die Seele als das sich von selbst Bewegende eingeführt:

Seele insgesamt ist unsterblich. Denn das stets Bewegte (τὸ ἀεικίνητον) ist unsterblich; was aber anderes bewegt und selbst von anderem bewegt wird, insofern es ein Aufhören der Bewegung hat, hat auch ein Aufhören des Lebens. Allein also das sich selbst Bewegende (τὸ αὐτὸ κινεῖν), weil es nie sich selbst verlässt (οὐκ ἀπολείπειν ἑαυτόν), wird auch nie aufhören, bewegt zu sein, sondern auch allem, was sonst bewegt wird, ist dieses [Selbst-Bewegende] Quelle und Anfang der Bewegung (πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως).<sup>210</sup>

Platon legt hier eine enge Verbindung zwischen Leben und Selbstbewegung nahe. Zu unterstreichen ist, dass das sich selbst Bewegende „nie sich selbst verlässt (*Phaidr.* 245c 8)“. Auf dieses Platonwort greift Plotin in Enn. V 1 [10] zurück, wo er die demiurgische Funktion der Seele in den Vordergrund stellt:

Alles, was Seele ist, besinne sich somit zuallererst darauf, dass sie es ist, die alle Lebewesen geschaffen hat, indem sie ihnen Leben eingehaucht hat – die, welche die Erde nährt und das Meer, die in der Luft sind und die göttlichen Gestirne, die am Himmel sind –; sie ist es, die die Sonne gemacht hat, sie, die diesen gewaltigen Himmel geschaffen hat; sie hat ihm seine Ordnung gegeben, sie bewirkt seine regelmäßige Bewegung im Kreis. Das kann sie nur, weil ihre Natur verschieden ist von allem, was sie ordnet, was sie bewegt und was sie leben lässt; und sie ist notwendigerweise wertvoller als das, weil dieses entsteht und vergeht, wenn die Seele es verlässt oder mit Leben versorgt, wohingegen sie selbst immer *ist*, dadurch, dass sie sich selber nie verlässt (τῷ μὴ ἀπολείπειν ἑαυτήν).<sup>211</sup>

---

<sup>208</sup> III 6 [26] 3, 22-26. Auf diese Stelle kommen wir später zurück.

<sup>209</sup> V 1 [10] 12, 5.

<sup>210</sup> Plat. *Phaedr.* 245 c 5-9 (Übers. Schleiermacher).

<sup>211</sup> V 1 [10] 2, 1-9 (Übers. Tornau).

Gemäß diesem Zitat können wir feststellen, dass die Seele bei ihrer Bewegung sich selbst nicht verliert, sondern vielmehr erhält. Also bleibt sie trotz ihrer Bewegung gleich. Mit anderen Worten: Die Selbstbewegung der Seele hebt nicht ihre Selbstidentität auf. Auf diese selbst-erhaltende Bewegung der Seele führt Plotin die Erhaltung und Ordnung der körperlichen Welt zurück.

An dieser Stelle ist zu bemerken, dass Plotin mit einem besonderen Begriff des Körpers operiert, wonach der Körper von sich aus zur Selbsterhaltung und -organisation unfähig ist. Diese Unfähigkeit des Körpers wird wohlgermerkt auf dessen unbeständige Natur zurückgeführt. Unter diesem Aspekt verknüpft Plotin den Seele-Körper-Dualismus mit der platonischen Dichotomie von Sein und Werden:

Denn alles Körperliche darf man Werden nennen, nicht Sein, werdend und vergehend, niemals aber wahrhaft seiend; nur durch Teilhabe am Seienden wird es erhalten, soweit es denn daran teilhaben kann. Die andere Wesenheit aber, die von sich selbst das Sein hat, sie ist all das wahrhaft Seiende, welches nicht entsteht noch vergeht; sonst müsste alles andere vergehen und würde nicht wieder entstehen können, wenn das dahin ist, das allem [sc. Wesen] Erhaltung gewährt, dem Andern wie insbesondere diesem All, welches durch die Seele erhalten und geordnet wird.<sup>212</sup>

Hier vertritt Plotin die These, nämlich die, dass alles Körperliche für sich genommen niemals *ist*, sondern immer *wird*. Diese Unbeständigkeit der körperlichen Natur findet im Bild des Flusses ihren prägnanten Ausdruck: „Denn alle körperliche Natur bleibt nicht, sondern fließt“.<sup>213</sup> Dabei schließt Plotin sich an jene „heraklitesische“ Auffassung vom Fluss alles Körperlichen an, an der laut Aristoteles auch Platon festgehalten haben soll.<sup>214</sup>

Mit dieser ontologischen Instabilität alles Körperlichen lässt sich auch die Sterblichkeit des Menschen erklären, sofern dieser ein aus Seele und Körper zusammengesetztes Lebewesen ist. Plotin ist allerdings davon überzeugt, dass dem unkörperlichen Teil des Menschen, d.h. der Seele, die Unsterblichkeit

---

<sup>212</sup> IV 7 [2] 8<sup>5</sup>, 47- 9, 5. Vgl. Plat. *Soph.* 248a 11; *Tim.* 28a 3-4.

<sup>213</sup> IV 7 [2] 8, 45: Οὐ γὰρ μένει, ἀλλὰ ῥεῖ ἢ σώματος φύσις πᾶσα.

<sup>214</sup> Arist. *Metaph.* A 6, 987a 32. Dazu vgl. D. Frede 1999a, 74.

zukommt. Die Seele ist, so erklärt er, das „Selbst“ des Menschen, welches „auf immer bleibt“.<sup>215</sup> Mit dem „Selbst (αὐτός)“ des Menschen scheint Plotin gerade denjenigen Teil des Menschen zu meinen, der bei allerlei Veränderung des Menschen „gleich (αὐτός)“ bleibt, es sei denn, wenn dieser aufhört, ein Mensch zu sein. In dieser Hinsicht gewährt die Seele die Selbstidentität des Menschen. Diese Identität (τὸ αὐτό) des Menschen betrachtet Plotin ferner als eine unentbehrliche Bedingung für die „seelischen“ Aktivitäten wie z. B. Erinnerung. Aufgrund dessen argumentiert er gegen die Auffassung von der körperlichen Seele, der zufolge die Seele etwa mit dem wachsenden Körper zusammen wachsen oder selbst Stoffwechsel erfahren würde.<sup>216</sup>

In Enn. III 6 [26] macht Plotin deutlich, dass das Leben der Seele eine selbst-erhaltende Selbstbewegung ist:

Und wenn wir von der Seele sagen, sie bewege sich in Begierden, in Gedanken, in Vorstellungen, so meinen wir nicht, dass sie erschüttert werde, indem sie dies tut, sondern dass diese Bewegungen von ihr ausgehen. Denn auch wenn wir ihr Leben Bewegung nennen, so geben wir ihr damit keine Veränderung, sondern in der Aktivität jedes einzelnen ihrer Teile besteht ihr naturgemäßes Leben, welches die Seele nicht verwandelt (οὐκ ἐξιστάσα). Somit dürfen wir zusammenfassen: Wenn wir zugeben, dass die Aktivitäten, die Lebensakte und Strebungen der Seele keine Veränderungen sind, dass die Erinnerungen nicht in sie eingeprägte Formen, die Vorstellungen nicht gleichsam Abdrücke wie in Wachs sind, so müssen wir auch zugeben, dass überall bei sämtlichen genannten Affektionen und Bewegungen die Seele sich gleich bleibt nach Substrat und Wesen (τῷ ὑποκειμένῳ καὶ τῇ οὐσίᾳ).<sup>217</sup>

Hiernach ist die Selbstbewegung der Seele nicht als Wesenswandel, der nichts anderes als Selbstvernichtung heißt, sondern als Wesensvollzug zu begreifen, und zwar als eine Selbstverwirklichung, die in der Betätigung ihrer eigenen Vermögen besteht. Dabei wird das platonische Konzept der Selbstbewegung anhand des aristotelischen Begriffspaares von *dynamis* und *energeia* umgeschrieben. Dies gilt

---

<sup>215</sup> Vgl. IV 7 [2] 1, 1-4; 24-25.

<sup>216</sup> IV 7 [2] 5, 16-24.

<sup>217</sup> III 6 [26] 3, 22-32.



auch für die geistige Erkenntnis der Seele, wie wir im Folgenden näher sehen werden.

## 4. 2. Die geistige Erkenntnis als Selbstverwirklichung der Seele

In Enn. III 6 [26] stellt Plotin das geistige Erkennen ( $\tau\acute{o}$  νοεῖν)<sup>218</sup> der Seele als eine selbst-erhaltende Aktivität dar, bei der ein Übergang aus der Potenzialität ( $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ ) in die Aktualität ( $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ ) stattfindet<sup>219</sup>: „Denn allgemein gilt von den Aktivitäten der immateriellen Dinge, dass sie sich ohne Mitveränderung des Subjekts vollziehen; die Dinge würden ja sonst vernichtet, doch vielmehr bleiben sie.“<sup>220</sup> Zur Verdeutlichung vergleicht Plotin das geistige Erkennen mit dem Sehen:

Denn wie das Sehvermögen ( $\acute{\omicron}\psi\iota\varsigma$ ),<sup>221</sup> ob es nun der Potenzialität nach oder der Aktualität nach vollzieht, in seinem Wesen dasselbe bleibt, die Aktualisierung dabei aber keine Veränderung bedeutet, sondern es zu dem heran schreitet, was es hat und von ihm weiß und affektionslos ( $\acute{\alpha}\pi\alpha\theta\acute{\omega}\varsigma$ ) erkennt, ebenso verhält sich auch der überlegende Seelenteil ( $\tau\acute{o}$  λογιζόμενον) zum Geist: er sieht – er ist ja eben das Vermögen zum geistig Erkennen ( $\acute{\eta}$  δύναμις τοῦ νοεῖν τοῦτο) –, ohne dass in ihm ein Abdruck entstände, sondern er hat, was er sieht.<sup>222</sup>

Hier vertritt Plotin die These, dass das geistige Erkennen ebenso wie das Sehen zur affektionslosen Erkenntnis gehört,<sup>223</sup> die in der Aktualisierung des Vermögens

---

<sup>218</sup> In Enn. IV 7 [2] 8, 2-6, charakterisiert Plotin das geistige Erkennen als „Erfassen ohne Körper ( $\tau\acute{o}$  ἄνευ σώματος ἀντιλαμβάνεσθαι)“ im Vergleich zur Wahrnehmung als „Erfassen „vermittels des Körpers ( $\tau\acute{o}$  διὰ σώματος καταλαμβάνειν)“.

<sup>219</sup> III 6 [26] 2, 46-49.

<sup>220</sup> III 6 [26] 2, 49-51: Ὅλως γὰρ αἱ ἐνέργειαι τῶν ἀύλων οὐ συναλλοιουμένων γίνονται· ἢ φθαρεῖεν ἄν· ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον μερόντων. Was aber die materiellen Dinge angeht, kann die Aktualisierung zur Vernichtung des Potenziellen führen. Vgl. I, 17 f.

<sup>221</sup> Harder übersetzt ὄψις mit „Sehen“, d. h. Sehakt. Es handelt jedoch sich eher um das Sehvermögen als Akteur.

<sup>222</sup> III 6 [26] 2, 34-40 (Übers. angelehnt an Harder). Vgl. II 5 [25] 2, 15 f. Arist. *Phys.* 190a 10-11; *De an.* II 5, 417b 3-7; 429b 6-10.

<sup>223</sup> VI 1 [42] 20, 26-27. Vgl. 20, 30-32: „In welchem Sinne soll der Lernende etwas erleiden, wenn die Aktivitäten eines Tuenden in ihn eingehen? [...] Es kann ja nicht darin bestehen, dass er selbst nicht aktiv wäre; denn das Lernen gleicht sowenig wie das Sehen dem Geschlagenwerden, es besteht in der Erfassung und Erkenntnis.“

besteht und sich im „Haben“ des Gegenstandes vollendet.<sup>224</sup> Dabei merkt er ausdrücklich an, dass diese Aktualisierung keine Veränderung (*ἀλλοίωσις*) bedeutet, insofern es um das Wesen geht.<sup>225</sup> So bleibt das Sehvermögen in seinem eigenen Wesen, gleichgültig, ob es der Potenzialität nach oder der Aktualität nach ist. Aktuell ist das Sehvermögen, wenn es gerade etwas sieht, potenziell hingegen, wenn nicht, so z. B., wenn man schläft.<sup>226</sup> Hier stehen die Begriffe Potenzialität und Aktualität für zwei Seinsweisen eines einzigen Wesens.

Bei näherer Betrachtung stellt sich heraus, dass Plotin das Wort *δύναμις* nicht nur im Sinne der Potenzialität als einer Seinsmodalität gebraucht, sondern auch im Sinne der Potenz, d. h. des Vermögens zum Tun (*δύναμις κατὰ τὸ ποεῖν*).<sup>227</sup> Für die *δύναμις τοῦ νοεῖν* (also das Vermögen zum geistig Erkennen) bedeutet der Übergang von der Potenzialität zur Aktualität nichts anderes als die Aktualisierung der Potenz, d. h. die Verwirklichung des Vermögens. Dabei bleibt das Wesen des Vermögens erhalten. In dieser Hinsicht ist das geistige Erkennen eine selbst-erhaltende Aktivität.

Als Vermögen zum geistigen Erkennen der Seele identifiziert Plotin den überlegenden, vernünftigen Seelenteil (*τὸ λογιζόμενον*), wobei er von der platonischen Seelendreiteilung ausgeht, der zufolge die menschliche Seele in den vernünftigen, den mutartigen und den begehrenden Teil einzuteilen ist. Zu beachten ist, dass Plotin das geistige Erkennen vom Überlegen unterscheidet,<sup>228</sup> wobei er den Übergang vom geistigen Erkennen zum Überlegen als einen Abstieg beschreibt.<sup>229</sup> Damit legt er nahe, dass die geistige Erkenntnis die „höhere“ Tätigkeit des vernünftigen Seelenteils ist.<sup>230</sup> Festzustellen ist, dass der vernünftige Seelenteil sowohl zum geistigen Erkennen wie auch zum Überlegen

---

<sup>224</sup> Vgl. Plat. *Theaet.* 197b 1 ff.

<sup>225</sup> Vgl. VI 3 [44] 21, 46-7: „Veränderung ist eine Form der Bewegung, welche das Ding aus seinem Sein herausführt (*ἐκστατική τις οὔσα κίνησις*).“

<sup>226</sup> Arist. *De An.* II 5, 417a 10-11.

<sup>227</sup> II 5 [25] 1, 25. Vgl. V 3 [49] 15, 32-35; Arist. *Metaph.* Θ 1, 1046a 19-20.

<sup>228</sup> Vgl. V 1 [10] 3, 13; 11, 1-7.

<sup>229</sup> IV 8 [6] 1, 7-8.

<sup>230</sup> Im Liniengleichnis in der *Politeia* (VI 511d 6-e 2) stellt auch Platon die geistige Erkenntnis (*νόησις*) als die höchste Erkenntnisform der Seele dar, die sich direkt auf die Ideen bezieht. Dabei unterscheidet er diese geistige Erkenntnis von einer anderen Form der Erkenntnis, nämlich dem diskursiven Verstand (*διάνοια*).

in der Lage ist, ohne dabei sein Wesen zu verändern. Diesen vernünftigen Seelenteil nennt er „den Geist der Seele“. Von diesem unterscheidet er „den Geist selbst“, der kein Teil der Seele ist.<sup>231</sup>

Was den Unterschied zwischen dem Geist der Seele und dem Geist selbst betrifft, ist zunächst darauf hinzuweisen, dass der Geist selbst ganz anders als unser Geist erkennt, wie die folgenden zwei Textabschnitte zeigen:

(1) Jener Geist entspricht nicht unserem Geist, der erst aus Vordersätzen sich mit Inhalt füllt, der Gesagtes aufzufassen vermag, der Schlüsse zieht und die Folge untersucht, als könnte er aus der Folge das Seiende in den Blick bekommen – das Seiende, das er also vorher gar nicht besaß, sondern er war, bevor er es erkannte, leer, obgleich er doch Geist war.<sup>232</sup>

(2) Denn der Geist [selbst] erfasst die Dinge nicht so, als hätte er sie nicht oder müsste sie erst erwerben oder doch, weil sie ihm gerade nicht zu Hand sind, erst diskursiv durchlaufen; das alles sind Zustände der Seele, während er still in sich selbst steht und dabei auf einmal alles Seiende ist.<sup>233</sup>

Zusammenfassend ist festzustellen, dass der Geist selbst weder inferenziell noch diskursiv denkt, sondern direkt alles auf einmal erkennt.<sup>234</sup> Seine Erkenntnisweise wird von Plotin damit erklärt, dass er reine Aktualität ist:

Denn der Geist schreitet nicht aus der Potenzialität, die in seiner Fähigkeit zu erkennen bestünde, zur Aktualität des Erkennens – dann würde er einen anderen, höheren Geist voraussetzen, welcher nicht aus der Potenzialität heraus denkt –, sondern in ihm ist bereits das Ganze. Denn das Potenzielle verlangt nach einem anderen, Hinzutretenden, um in die Aktualität überführt zu werden, damit es zu etwas Aktuellem werden könnte.<sup>235</sup>

---

<sup>231</sup> I 1 [53] 8, 1-6. In Enn. V 3 [49] bezeichnet Plotin den Geist selbst als „ungemischt (2, 22)“, „rein (3, 21-22; 6, 39)“ und „wahr (6, 28)“.

<sup>232</sup> I 8 [51] 2, 9-15.

<sup>233</sup> V 9 [5] 7, 9-12.

<sup>234</sup> Zur Unterscheidung zwischen dem diskursiven und dem nicht-diskursiven bzw. intuitiven Denken bei Plotin vgl. Emilsson 2007, bes. 176-213; bei Platon und Aristoteles vgl. Oehler <sup>2</sup>1985.

<sup>235</sup> II 5 [25] 3, 25-30. Vgl. V 9 [5] 7, 4-9.

An dieser Stelle ist daran zu erinnern, dass beim geistigen Erkennen der Seele der Übergang von der Potenzialität zur Aktualität des Erkenntnisvermögens stattfindet. Daraus ist zu folgern, dass der Geist der Seele *nicht* reine Aktualität ist. Das obige Zitat lässt ferner darauf schließen, dass der potenzielle Geist der Seele<sup>236</sup> von einem aktuellen Geist in die Aktualität überführt werden muss. Wenn Letzterer nicht von sich aus aktuell ist, dann muss er von einem anderen Geist aktualisiert werden. Auf diese Weise setzt die geistige Erkenntnis der Seele letztlich einen von sich aus aktuellen Geist voraus, nämlich den göttlichen Geist.<sup>237</sup>

Nun vergleicht Plotin den göttlichen Geist mit einem Vater, der das Kind aufzieht, welches er als ein Unvollkommenes erzeugt hat.<sup>238</sup> Er präzisiert das unvollkommene Erzeugnis des Geistes als *Vernunft* der Seele, die nachdenkt (*διανοούμενον*).<sup>239</sup> Die Erziehung der Seele involviert – pace Harder – einen Entwicklungsprozess. Worin besteht aber die Vervollkommnung bzw. die Reife der Seele? Es ist anzunehmen, dass die erwachsene Seele das tut, was ihr Vater tut. Daraus folgt, dass sie geistig erkennt, wenn sie vollkommen ist. Nach Plotin erkennt die Seele geistig, wenn sie den göttlichen Geist „sieht“.

In diesem Zusammenhang stellt Plotin jenen Geist als „Form“ dar, die Seele aber als Materie, welche diese Form aufnimmt.<sup>240</sup> Damit deutet er an, dass sich die Seele beim geistigen Erkennen gegenüber dem Geist rezeptiv verhält. Heißt das, dass die Seele dabei rein passiv ist? Er antwortet mit einem klaren Nein:

Denn wenn sie auf den Geist hinblickt, besitzt sie das, was sie erkennt und worin sie aktiv ist, von innen her und als ihr Eigenes. Und als *Aktivitäten* der Seele darf man ausschließlich das bezeichnen, was auf geistig erkennende Weise und aus ihr selbst

---

<sup>236</sup> Zur Potenzialität der Seele gegenüber dem Geist siehe V 9 [5] 5, 24-26.

<sup>237</sup> Vgl. V 9 [5] 4, 7-10 (Übers. Harder): „Deshalb muss man das Erste als in Aktualität befindlich ansetzen und als autark und vollendet, das Unvollendete dagegen als später von ihm kommend, welches aber vollendet wird von eben den Wesenheiten, die es hervorgebracht haben, die wie ein Vater der Vollendung zuführen, was sie zunächst unvollendet hervorbrachten.“

<sup>238</sup> V 1 [10] 3, 12-15.

<sup>239</sup> V 1 [10] 7, 42-43: Vgl. 6, 46-47: „Nun ist die Vernunft (*λόγος*) der Seele nur dunkel, denn sie ist gleichsam nur ein Nachbild des Geistes, und darum muss sie auf den Geist blicken.“

<sup>240</sup> V 1 [10] 3, 22-23. Die Seele wird als „das Aufnehmende (*τὸ δεχόμενον*)“ und als „Materie des Geistes (*ἡ νοῦ ἕλη*)“ bezeichnet.

heraus (*οἰκοδομεῖν*) stattfindet; alles Geringere hingegen kommt von woanders und ist nur ein passiver Zustand der entsprechend verfassten Seele.<sup>241</sup>

Plotin besteht also darauf, dass das geistige Erkennen der Seele keine Affektion ist, sondern die Aktivität des Erkenntnisvermögens. Im Hinblick darauf unterscheidet er in II 5 [25] *Über das Potenzielle und das Aktuelle*, ähnlich wie Aristoteles in *De Anima* II 5, zwei Stufen des Vermögens (*dynamis*), nämlich (1) die bloße Eignung; (2) die bereits entwickelte Disposition.<sup>242</sup> Demnach lassen sich beim potenziell Wissenden zwei Stufen unterscheiden: (I) die Stufe desjenigen, der das für das Wissen geeignete Vermögen hat; (II) die Stufe desjenigen, der das Vermögen dazu ausgebildet hat, aber nicht gerade ausübt. Folglich ist der Ungelehrte (wie z. B. der Analphabet) potenziell wissend, sofern seine Seele für das Wissen geeignet ist (*ἐπιτηδεῖως ἔχουσα*, 2, 22) (Stufe I). Er ist allerdings ausschließlich potenziell wissend, während der Gelehrte (in Grammatik) *auch* aktuell wissend ist, sofern er das (grammatikalische) Wissen besitzt (Stufe II). Von diesen beiden unterscheidet sich wiederum der aktuell Wissende im eigentlichen Sinne, d. h. derjenige, der das voll entwickelte Vermögen gerade betätigt, indem er sein Wissen wirklich anwendet (Stufe III).

Hierbei lassen sich zwei Stufen der Verwirklichung/Aktualisierung (*ἐνέργεια*) erkennen: die erste besteht in der Ausbildung des Vermögens, die zweite in der Ausübung des ausgebildeten Vermögens. Durch die erste erhält das Vermögen die Disposition oder Form.<sup>243</sup> Diese Form stellt bei Plotin wie bei Aristoteles eine Art Aktualität für das Vermögen als Materie dar. Aktualität im eigentlicheren Sinne (*κυριώτερον*: 31) ist allerdings die Aktivität des geformten Vermögens, also gerade das, was dieses Vermögen selbst tut. Das geistige Erkennen gehört zu einer solchen Selbstbetätigung. In dieser Hinsicht ist das

---

<sup>241</sup> V 1 [10] 3, 16-20 (Übers. Tornau. Hervorhebung vom Übersetzer).

<sup>242</sup> II 5 [25] 2, 19-26; 33-35. Vgl. Arist. *De An.* II 5, 417a 21-30. Dazu vgl. Narbonne 1998, 92-96. Zur aristotelischen Konzeption der *Dynamis* vgl. Liske 1991, 173-175; Burnyeat 1992, 28-90.

<sup>243</sup> II 5 [25] 2, 29 f. Alexander von Aphrodisias identifiziert den potenziellen Geist, den wir bei der Geburt haben, mit einem materiehaften Geist, der durch Unterweisung und Gewöhnung die Form erhält, und somit zur Vollendung kommt. Der so entstandene Geist ist die Form, Disposition und Vollendung des materiehaften Geistes. Vgl. *De An.* 81,22-82,3. Dazu vgl. Hager 1964, bes. 184-187. Von Geist im Sinne der Disposition (*hexis*) spricht Plotin in *Enn.* I 1 [53] 8, 1-3.

geistige Erkennen keine Veränderung des Wesens, sondern vielmehr „die Vervollkommnung (τελείωσις) des Wesens, dessen Erkennen es ist“,<sup>244</sup> oder um es mit Aristoteles zu sagen, „ein Heranwachsen in sich selbst und zur eigenen Vollendung (εἰς αὐτὸ γὰρ ἡ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν).“<sup>245</sup>

Aus dem bisher Dargelegten erweist die geistige Erkenntnis der Seele sich als Selbstverwirklichung bzw. -vervollkommnung. Aus diesem Blickwinkel ist der Aufstieg der Seele zum Geist als Aufstieg zum Selbst zu verstehen. Dass die Seele beim Aufstieg zum göttlichen Geist zu sich selbst aufsteigt, besagt nicht, dass der göttliche Geist das Selbst der Seele ausmachen würde.<sup>246</sup> Dagegen spricht eben, dass das geistige Erkennen der Seele eine selbst-erhaltende Aktivität ist. Beim Aufstieg zum göttlichen Geist, der nach Plotin in der „Konzentration auf die Angleichung an das Göttliche“ besteht,<sup>247</sup> behält die Seele ihre Selbstidentität als Seele. Durch die Intellektualisierung verliert die Seele nicht ihr Wesen als Seele – denn sie verlässt sich selbst nie –, sondern sie ist erst dann „wirklich (ὄντως)“ Seele.<sup>248</sup>

Spricht Plotin davon, dass die Seele durch die Betrachtung des Geistes mit diesem *identisch* wird, so meint er damit, dass das Betrachtende mit dem Betrachteten durch „Aneignung (οἰκείωσις)“ ein und dasselbe wird. Diese auf Aneignung beruhende Identität unterscheidet er von der auf Wesen (οὐσία) beruhenden Identität, „so ist beim Geist beides [sc. das Betrachtende und das Betrachtete] bereits eins, und zwar nicht durch Aneignung wie noch bei der besten Seele, sondern durch Wesen, d. h. darum, dass Sein und Erkennen dasselbe ist (ταὐτὸν τὸ εἶναι καὶ τὸ νοεῖν). Denn hier ist nicht mehr das eine eins und das andere etwas anderes.“<sup>249</sup>

Zum Schluss möchte ich darauf hinweisen, dass die so genannten drei Hypostasen bei Plotin allesamt Prinzipien des Lebens sind, die in einer hierarchischen Ordnung stehen. So wird von ihm die Seele, wie wir gesehen

---

<sup>244</sup> VI 7 [38] 40, 10.

<sup>245</sup> Arist. *De An.* 417b 6-7.

<sup>246</sup> Anders Beierwaltes 2001, bes. 84-122.

<sup>247</sup> IV 7 [2] 10, 39-40.

<sup>248</sup> I 6 [1] 6, 13-18.

<sup>249</sup> III 8 [30] 8, 6-9. Vgl. Parm. *fr.* B3 DK.

haben, als Ursprung des Lebens für den Körper dargestellt, der Geist als „Quelle und Ursprung (πηγή και ἀρχή)“ des Lebens für die Seele<sup>250</sup> und schließlich das Gute als „Quelle und Ursprung“ des Lebens für den Geist.<sup>251</sup> Folglich quillt die gesamte Aktivität des Lebens aus dem Guten hervor wie aus einer Urquelle. Dabei betrachtet Plotin alle Lebensstufen insgesamt „wie ein Leben, das sich in die Weite erstreckt, jeder der hintereinanderliegenden Abschnitte ist ein anderer, das Ganze aber ist ein in sich Zusammenhängendes.“<sup>252</sup>

Nun ruft Plotin dazu auf, nicht nur zum Geist, sondern darüber hinaus zum Guten aufzusteigen. Das Endziel des Aufstiegs ist das Gute. Er stellt nicht nur den Aufstieg zum Geist, sondern auch den zum Guten als Aufstieg zum Selbst dar.<sup>253</sup> Damit deutet er darauf hin, dass die gesamte Aufstiegsbewegung der Seele nicht bloß eine selbst-erhaltende, sondern vielmehr eine selbst-erhöhende Bewegung ist, nämlich die Verwirklichung der besseren Möglichkeit des Selbst. Hierbei ist er der Ansicht, dass die bessere die eigentlichere ist. Unter diesem Aspekt ist das eigentliche Selbst eine Aufgabe. Aber es ist auch eine Gabe, sofern es nicht als etwas Neues zu schaffen, sondern als etwas schon Vorhandenes aufzufinden ist.

---

<sup>250</sup> II 5 [25] 3, 38-40. Vgl. Plat. *Phaedr.* 245c 9.

<sup>251</sup> III 8 [30] 10, 3-5; VI 7 [38] 23, 19-21; VI 9 [9] 9, 1-2; 11, 30-32.

<sup>252</sup> V 2 [11] 2, 26-28.

<sup>253</sup> In Bezug auf den Aufstieg zum Guten siehe VI 9 [9] 11, 38-40: „Wenn die Seele dort angekommen ist, ist sie nicht zu einem anderen, sondern zu sich selbst gelangt; und wenn sie auf diese Weise in nichts anderem ist, bedeutet dies, dass sie in nichts ist, außer in sich selbst.“

## KAPITEL II. DAS VOLLKOMMENE LEBEN

Obwohl Plotins Ethik des Aufstiegs ein Interesse an dem „Unteren“ nicht ausschließt, ist nicht aus den Augen zu verlieren, dass die praktische Tugend in eine Lebensweise eingebettet ist, welche grundsätzlich theoretisch ausgerichtet ist. Für Plotin ist die Theoria kein Mittel zur gelungenen Praxis, sondern gerade das Maßgebende für die richtige Praxis. So muss man sich in der praktischen Lebensführung an der theoretischen Einsicht orientieren. Wie ist diese theoretische Ausrichtung des Lebens zu erklären? Zur Beantwortung dieser Frage sollten wir seine Konzeption des Glücks näher betrachten, welche mit einer anspruchsvollen Metaphysik verknüpft ist. Hauptaugenmerk richtet sich auf den Unterschied und die Beziehung zwischen dem Glück als dem immanenten Guten und dem transzendenten Guten.

### 1. Das Gute für den Menschen und das Gute selbst

Im *Corpus Plotinianum* enthalten drei Schriften im Titel das Wort ‚Glück (*εὐδαιμονία*)‘: Enn. I 4 [46] *Über das Glück*, Enn. I 5 [36] *Über die Frage, ob das Glück sich in der Zeit erstreckt* und Enn. I 7 [54] *Über das Glück* oder *Über das erste Gute und die anderen Güter*.<sup>254</sup> In seiner allerletzten Schrift vertritt Plotin die Auffassung, dass das Gute für jedes Lebewesen in der für sein Wesen als naturgemäß vorgegebenen Aktivität besteht.<sup>255</sup> Dem fügt er eine einschränkende Bemerkung hinzu: „Und wenn ein Wesen aus vielem besteht, was anderes könnte man sein Gutes nennen, als die wesenseigene (*οἰκείαν*) und naturgemäße (*κατὰ*

---

<sup>254</sup> VP 24-26. Porphyrios erwähnt zwei Titel von Enn. I 7 [54], nämlich (1) *Περὶ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ καὶ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν* in der systematischen Aufzählung und dann (2) *Περὶ εὐδαιμονίας* in der chronologischen Aufzählung der Schriften.

<sup>255</sup> Vgl. I 7 [54] 1, 1-2.



φύσιν) Aktivität seines besseren Teils, ohne je nachzulassen?“<sup>256</sup> Der Inhalt des Guten für jedes Lebewesen hängt demnach davon ab, was die Natur bzw. das Wesen des Einzelnen ausmacht. Dahinter steht ein teleologisches Konzept des Lebens, wonach jedem Lebewesen eine wesenseigene Funktion oder Aufgabe (ἔργον) zukommt.<sup>257</sup> Das Leben „hinkt (χωλεύει)“, so Plotin, wenn ein Lebewesen seine wesenseigene Funktion nicht erfüllt.<sup>258</sup>

Von dem bestimmten Guten, das in der naturgemäßen Aktivität eines Wesens besteht, unterscheidet Plotin das Gute selbst. Letzteres gilt nämlich als „Quelle und Ursprung aller naturgemäßen Aktivitäten, der die anderen gut-gestaltig macht.“<sup>259</sup> Ferner: „Da es jenseits des Seins ist, so ist es auch jenseits der Aktivität und jenseits des Geistes und der geistigen Erkenntnis.“<sup>260</sup> Wie das Zitat aus Platons Sonnengleichnis anzeigt, setzt Plotin das Gute selbst mit der platonischen Idee des Guten gleich. Dabei betont er, dass das Gute selbst von nichts abhängt, während alles von ihm abhängt. Schließlich vertritt er die These, dass das Gute selbst es ist, „nach dem alles strebt (οὐδὲ πάντα ἐφίεται).“<sup>261</sup>

Interessant ist, dass Plotin hier gerade auf Eudoxos’ Bestimmung des Guten zurückgreift, die auch Aristoteles im ersten Buch der *Nikomachischen Ethik* in Anspruch nimmt, allerdings in einem ganz anderen Sinne. Aristoteles scheint nämlich damit zu meinen, dass ein Gut das ist, wonach *jedes* strebt.<sup>262</sup> Denn er bestreitet an anderer Stelle explizit, dass alles gemeinsam nach *einem* Gut strebt.<sup>263</sup> So ist kein Zufall, dass er gerade in diesem Zusammenhang die Annahme des Guten „an sich (καθ’ αὐτό)“ als die Ursache (αἰτιόν) für alle Güter in Zweifel zieht.<sup>264</sup> Damit leitet er auch seine eingehende Auseinandersetzung mit der platonischen Lehre von der Idee des Guten ein (EN I 4).

---

<sup>256</sup> I 7 [54] 1, 2-4: Ähnlich Arist. *EN* I 6, 1098a 14-18. Vgl. SVF III 13 & 16.

<sup>257</sup> Zu dem so genannten Ergon-Argument vgl. Arist. *EN* I 6. Dazu vgl. Wolf 2002, 38 f.

<sup>258</sup> I 7 [54] 3, 2-3.

<sup>259</sup> I 7 [54] 1, 15-16 (meine Übers.): πηγὴν καὶ ἀρχὴν ἐνεργειῶν κατὰ φύσιν οὔσαν καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθοειδῆ ποιούσαν. Vgl. Plat. *Phaedr.* 245c 9. Nach Harders Übersetzung bezieht sich der Ausdruck κατὰ φύσιν nicht auf ἐνεργειῶν, sondern auf ἀρχὴν („wesensgemäßer Urgrund aller Betätigung“).

<sup>260</sup> I 7 [54] 1, 19-20. Vgl. Plat. *Resp.* 509b 9.

<sup>261</sup> I 7 [54] 1, 22. Vgl. Arist. *EN* I 1, 1094a 3; X 2, 1172b 14.

<sup>262</sup> Vgl. Wolf 2002, 26f. bes. Anm. 7.

<sup>263</sup> Vgl. Arist. *EE* I 8, 1218a 30 ff.

<sup>264</sup> Arist. *EN* I 2, 1095a 26-28.

Nun beansprucht Plotin Eudoxos' Ausspruch für seine platonische Position. Damit scheint er bewusst Aristoteles entgegenzutreten. In Enn. I 4 [46] hält sich der Platoniker an die Annahme eines „transzendenten (ἐπέκεινα) Guten“, welches die „Ursache (αἴτιον)“ für das Gute im Menschen darstellt.<sup>265</sup> Jenes Gute ist also die Ursache für „das immanente (ἐνυπάροχον) Gute“ für den Menschen, d. h. das Glück.<sup>266</sup> Demnach ist das Gute, das der glückliche Mensch in sich *hat*, nicht das Gute selbst. Gleichwohl schließt Plotin die Möglichkeit nicht aus, zu sagen, dass man das Gute selbst „hat“. Es kommt natürlich darauf an, was mit dem Wort „haben“ gemeint ist. Dazu bemerkt er in Enn. I 7 [54]: „Die anderen Dinge könnten das Gute, soweit sie es in diesem Sinne haben, in zweifacher Weise haben, einmal, indem sie ihm angeglichen sind, und ein andermal, indem sie ihre Tätigkeit auf es richten.“<sup>267</sup> In dieser Hinsicht gewinnt das Gute selbst auch eine ethische Relevanz, wie er in Enn. IV 4 [46] konstatiert: „So fordert denn auch Platon sehr treffend, man müsse das Gute von dort droben herholen und wer weise und glücklich sein wolle, müsse zu jenem Guten aufblicken und jenem sich angleichen und gemäß jenem leben. Dies allein muss er haben zur Erreichung des Zieles.“<sup>268</sup>

Allerdings ist Plotin kein engstirniger Platoniker, der die Meinungen der anderen schroff ablehnt. Ganz im Gegenteil: Er lässt sich auf kontroverse Diskussionen ein, und übernimmt sogar vieles von den anderen.<sup>269</sup> So kommt er z. B. mit der Auffassung, dass das Gute für den Menschen in der wesenseigenen und naturgemäßen Aktivität seines besseren Teils, nämlich der Seele besteht, der folgenden Aussage des Aristoteles nahe: „Das menschliche Gute besteht in der Aktivität der Seele gemäß der Tugend, wenn es aber mehrere Tugenden gibt, dann gemäß der besten und vollkommensten.“<sup>270</sup>

---

<sup>265</sup> I 4 [46] 4, 19. Vgl. 16,10 f.

<sup>266</sup> I 4 [46] 3, 30 f.

<sup>267</sup> I 7 [54] 1, 11-13. Auch wenn der Mensch dem Guten selbst ähnlich geworden ist, ist er vom Guten selbst verschieden. Dafür führt Plotin das folgende Beispiel an: „Denn auch das sinnliche Haus ist nicht dasselbe (τὸ αἰτὸν) wie das geistige Haus, obgleich es ihm angeglichen ist (καίτοι ὁμοίωται).“ (I 2 [19] 1, 42-43).

<sup>268</sup> I 4 [46] 16, 10-13.

<sup>269</sup> Vgl. VP 14.

<sup>270</sup> Arist. EN I 6, 1098a 16-18.

An dieser Stelle ist zu bemerken, dass Aristoteles im Buch I der *Nikomachische Ethik* „das höchste Gut für den Menschen“ nach der allgemein geltenden Ansicht mit „Glück“ bezeichnet. Daraus ergibt sich, dass das Glück des Menschen in der Aktivität der Seele gemäß der besten und vollkommensten Tugend besteht. Im Buch X schreibt er diese beste Tugend dem besten Vermögen zu: „Wenn das Glück eine Aktivität gemäß der Tugend ist, so darf darunter mit gutem Grund die beste Tugend verstanden werden. Das aber kann nur die des besten Vermögens sein.“<sup>271</sup> In dieser Auffassung des Glücks ist Plotin sich mit Aristoteles grundsätzlich einig, wie der folgende Passus in Enn. I 4 [46] zeigt:

Zu verlangen, dass das Glück sich so weit erstrecke wie das Lebewesen, ist lächerlich, wo doch das Glück gutes Leben ist (*εὐζωίας τῆς εὐδαιμονίας οὐσίας*), welches ja nur an der Seele statt hat, da sie eine Aktivität von ihr ist - und zwar nicht von der ganzen Seele: Denn sie liegt natürlich nicht in der vegetativen Seele – sie müsste sich dann ja auch mit dem Körper befassen! Denn Größe und guter Stand des Körpers – das ist doch nicht Glück. Auch beruht sie nicht in besonders gutem Wahrnehmen.<sup>272</sup>

Als die glücksbringende Aktivität der Seele stellt sich die Weisheit heraus, da der Weise mit dem Glücklichen gleichgesetzt wird.<sup>273</sup> Von daher ist die Annahme naheliegend, dass der vernünftige Seelenteil für das Glück relevant ist, sofern man an der gängigen Seelendreiteilung in einen vegetativen, einen wahrnehmenden und einen vernünftigen Teil festhält. Demnach besteht das Glück für den Menschen in der Aktivität der vernünftigen Seele.

Zu beachten ist, dass Plotin von der Gleichsetzung von Glück und „gutem Leben (*εὐζωία*)“ ausgeht, einer Gleichsetzung, die Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* als Gemeinplatz einführt.<sup>274</sup> Merkwürdig ist, dass Plotin „das gute Leben“ dem Körper, der vegetativen Seele und der wahrnehmenden Seele abspricht. In der Tat erblickt er „das gute Leben“ allein im vernünftigen Leben: „Diejenigen haben wohl recht, welche sagen, dass es [sc. das gute Leben]

---

<sup>271</sup> Arist. *EN* X 7, 1177a 12-13.

<sup>272</sup> I 4 [46] 14, 4-9.

<sup>273</sup> Vgl. I 4 [46] 9, 16-18.

<sup>274</sup> Arist. *EN* I 7, 1098a 21.

nur im vernünftigen Leben (ἐν λογικῇ ζωῇ) besteht, nicht im Leben schlechthin (ἀπλῶς ζωῇ), und auch wenn das Leben wahrnehmungsfähig ist.<sup>275</sup> Folglich schließt er die vernunftlosen Tiere und die Pflanzen aus dem guten Leben und somit dem Glück aus. Dass aber die vernunftlosen Lebewesen nicht einmal gut leben können, klingt schier absurd. Denn alle Lebewesen müssen ja entweder gut oder schlecht leben. Daraus folgt, dass alle Lebewesen glücklich sein können.

Gerade mit diesem Problem eröffnet Plotin Enn. I 4 [46]: „Wenn wir das gute Leben (τὸ εὖ ζῆν) mit dem Glücklichsein (τὸ εὐδαιμονεῖν) gleichsetzen, werden wir dann nicht auch den anderen Lebewesen Anteil daran geben?“ Diesbezüglich weist er darauf hin, dass auch die anderen Lebewesen insofern gut leben können, als sie ihre wesenseigene Aufgabe erfüllen. So lebt ein Singvogel gut, insofern er seinen „musikalischen“ Gaben entsprechend singt.<sup>276</sup> Als Lebewesen führen die Pflanzen entweder ein gutes Leben oder das Gegenteil, insofern sie „Frucht tragen oder nicht.“<sup>277</sup> Was hindert uns denn daran, ihnen das Glück zuzuerkennen, sofern sie gut leben?

Himmerich zufolge handelt es sich hier um ein *ad-hominem* Argument, das gegen Aristoteles gerichtet ist.<sup>278</sup> Nach seiner Interpretation will Plotin zeigen, dass Aristoteles' Gleichsetzung von Glücklichsein und gutem Leben zu dem absurden Schluss führt, dass Glück nicht nur dem Menschen, sondern auch den anderen Lebewesen zuzurechnen ist, obwohl Aristoteles das Glück im eigentlichen Wortsinn keinem anderen Lebewesen außer dem Menschen (und den Göttern) zuerkennt. Nach Himmerich lehnt Plotin in Wahrheit jene Gleichsetzung ab.

Es gilt jedoch, Vorsicht zu üben. Denn die Gleichsetzung von glücklichem Leben und gutem Leben ist keine Sonderlehre des Aristoteles, sondern ein

---

<sup>275</sup> I 4 [46] 2, 31-33. Vorbild hierfür sind die Stoiker. Vgl. SVF III 687.

<sup>276</sup> I 4 [46] 1, 8-10.

<sup>277</sup> I 4 [46] 1, 23-26.

<sup>278</sup> Vgl. Himmerich 1959, 21: „Die Gleichung εὐδαιμονεῖν und εὖ ζῆν ergibt schon einen Anhaltspunkt, dass die Erörterung ad hominem gerichtet ist: Offensichtlich bezieht sich Plotin auf Aristoteles' Nikomachische Ethik, wo an zwei Stellen diese Gleichung vorgefunden wird, allerdings in der erweiterten Form von „gut leben und sich gut verhalten (εὖ ζῆν καὶ εὖ πράττειν).“ Vgl. Arist. EN I 3, 1095a 8-20; I 8, 1098b 20 f.; X 8, 1178b 8-28.

Gemeinplatz in der antiken Ethik.<sup>279</sup> Insofern haben wir es nicht mit einem spezifisch aristotelischen Problem zu tun. Hier kommt es vielmehr darauf an, wie der Gemeinplatz zu verstehen ist. Meiner Ansicht nach will Plotin darauf hinaus, dass das gute Leben im Sinne des Glücks bereits als das vollkommene Leben, d. h. das beste Leben, aufzufassen ist. Zur Klärung dieser Auffassung ist sein Konzept der Homonymie des guten Lebens heranzuziehen.

## 2. Die Homonymie des guten Lebens

### 2. 1. Die Homonymie des Lebens

Zur Annäherung an Plotins Konzept der Homonymie des guten Lebens lohnt es sich, einen kurzen Blick auf das aristotelische Begriffspaar von Synonymie und Homonymie zu werfen.<sup>280</sup> *Synonym* sind nach Aristoteles die Dinge (nicht die Wörter), die den gemeinsamen Namen (*ὄνομα κοινόν*) und die dazu gehörige Wesensbestimmung (*λόγος τῆς οὐσίας*) teilen. Man nennt beispielsweise sowohl den Menschen als auch das Rind „Lebewesen“, wobei „Lebewesen“ für Mensch und Rind in beiden Fällen die gleiche Bedeutung hat. *Homonym* sind hingegen die Dinge, die nur gleich benannt werden, ohne die zum Namen gehörige Bedeutung zu teilen. Beispielsweise können der Mensch und der auf einem Bild gezeichnete Mensch zwar „Lebewesen“ heißen, doch nicht im gleichen Sinne. Der Mensch auf einem Bild *lebt* ja nicht wie der Mensch, von dem das Portrait gemacht wurde. Allgemein gesagt, gehört zum synonymen Begriff von X die definitoriale Einheit, wohingegen der homonyme Begriff von X die Mehrdeutigkeit aufweist.

Nun nimmt Plotin, anders als Aristoteles, den homonymen Begriff des Lebewesens an. Demnach haben verschiedene Arten von Lebewesen, wie z. B. der Mensch und das Rind, zwar den Namen „Lebewesen“ gemeinsam, doch nicht im gleichen Sinne. Entsprechend spricht er von der Homonymie des Lebens:

---

<sup>279</sup> Arist. *EN* I 2, 1095a19-20. Vgl. SVF III 17.

<sup>280</sup> Vgl. Arist. *Cat.* 1a 1-8.

Da nun also „Leben“ in vielfachem Sinne (*πολλαχῶς*) gebraucht wird und die Unterschiede sich nach den Trägern ergeben, ob sie die Ersten im Range oder die Zweiten usf. sind, mithin „Leben“ homonym (*ὁμωνύμως*) gesagt wird – wir brauchen es anders von der Pflanze, anders vom vernunftlosen Tier, [...] so muss es sich analog auch mit dem Guten (*τὸ εὔ*) verhalten.<sup>281</sup>

Hiernach *leben* der Mensch und das Rind nicht in ein und demselben Sinne. D. h.: Der Mensch und das Rind verhalten sich miteinander nicht synonym, sondern homonym. Dabei handelt es sich um eine mehrdeutige Prädikation von „leben“. Diese Homonymie des Lebens führt zur Homonymie des guten Lebens: „Das gute Leben“ wird nicht in ein und demselben Sinne vom Menschen und vom Rind ausgesagt. Zugleich wird behauptet, dass „Gut“ ein mehrdeutiges Prädikat ist: „Gut“ wird also vom Menschen und vom Rind in unterschiedlichem Sinne ausgesagt.

Zu beachten ist, dass die Homonymie des Lebens bei Plotin mehr als ein bloßer sprachlicher Zufall ist, wie etwa zwei Menschen *per accidens* „Sokrates“ heißen. Es handelt sich um eine bestimmte Art von Homonymie, und zwar diejenige, die mit der Rangordnung verbunden ist. Plotin nimmt nämlich eine geordnete Reihe von Leben an, in der verschiedene Arten von Leben untereinander nicht gleichrangig sind: „Arten von Leben meine ich nicht im Sinne gleichrangiger Begriffe (*οὐχ ὡς ἀντιδιηρημένον τῷ λόγῳ*), sondern in dem Sinne, wie wir ein Ding früher (*πρότερον*), ein anderes später (*ὑστερον*) im Rang nennen.“<sup>282</sup> Gemäß der Ordnung von Früher und Später ist das Leben der Pflanze dem Leben des vernunftlosen Tiers untergeordnet, dieses wiederum dem vernünftigen Leben.<sup>283</sup> So geht Plotin von einer *scala vitae* aus, die der *scala naturae* entspricht.

Analog dazu ist „das Gute (*τὸ εὔ*)“ unterschiedlich abgestuft.<sup>284</sup> In Verbindung mit dem Leben entsteht eine Hierarchie des Guten. So ist das Gute umso besser, je höher die betreffende Art des Lebens steht. Dementsprechend ist

---

<sup>281</sup> I 4 [46] 3, 18-23 (Übers. angelehnt an Harder).

<sup>282</sup> I 4 [46] 3, 16-18.

<sup>283</sup> I 4 [46] 3, 18-22.

<sup>284</sup> I 4 [46] 3, 22 f.

das Gute für die höchste Art des Lebens das Beste ( $\tau\acute{o}$  ἄριστον). Dieses kommt demjenigen Lebewesen zu, welches das Leben „in höchstem Grad ( $\acute{\alpha}\gamma\alpha\nu$ )“ besitzt.<sup>285</sup>

Mit „Glück“ bezeichnet Plotin dieses gute Leben im Superlativ. Damit platziert er Glück an die Spitze der Hierarchie des guten Lebens ( $\tau\acute{o}$  εὔ ζῆν). Glück ist das gute Leben *par excellence*. Glück in diesem privilegierten Sinne kommt ihm zufolge den Göttern und den vernünftigen Lebewesen zu.

Plotin hebt hervor, dass man mit der synonymen Auffassung des Lebens nicht erklären kann, warum man das vernunftlose Lebewesen aus dem Glück im Sinne des guten Lebens ausschließen soll:

Wenn wir alles Leben als synonym auffassten, allen Lebewesen eine Aufnahmefähigkeit für das Glück zugeständen, [...] somit würden wir nicht etwa dem vernünftigen Lebewesen diese Fähigkeit zuerkennen und dem vernunftlosen nicht. Denn für beide ist Leben ein Gemeinsames ( $\tau\acute{o}$  κοινόν), und eben dies müsste durch Empfänglichkeit für ein und dasselbe Ding zum Glück gelangen, wenn denn das Glück in einem bestimmten Leben besteht.<sup>286</sup>

Die Pointe liegt darin, dass Leben für die verschiedenen Lebewesen auf der *scala naturae* kein Gemeinsames ist. „Leben“ ist in diesem Sinne kein *allgemeines* Prädikat. Die Rangordnung des Lebens erlaubt keine *eindeutige* Prädikation von „leben“. Auf diese Weise begründet Plotin anhand der aristotelischen Unterscheidung von Synonymie und Homonymie die Sonderstellung des vernünftigen Lebens in der Hierarchie des Lebens.

## 2. 2. Die Homonymie des Guten

Schroeder verweist darauf, dass Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* das Konzept der Homonymie gerade gegen die platonische Lehre von der Idee des

---

<sup>285</sup> I 4 [46] 3, 26.

<sup>286</sup> I 4 [46] 3, 3-9 (Übers. Harder modifiziert).

Guten einsetzt.<sup>287</sup> Diesbezüglich macht er auf zwei Argumente aufmerksam: (1) das so genannte Kategorienargument<sup>288</sup> und (2) das Argument der Reihenfolge.<sup>289</sup> Zwar ist dabei von der Homonymie des Guten nicht ausdrücklich die Rede, doch laufen beide Argumente darauf hinaus, dass das Gute nicht den Dingen, die „gut“ heißen, gemeinsam ist. Zu (1): Aristoteles weist darauf hin, dass das Gute in den verschiedenen Kategorien auftritt. Aus dieser kategorialen Vielfalt schließt er, dass das Gute nicht „etwas Gemeinsames, Allgemeines und Eines (*κοινόν τι καθόλου καὶ ἓν*)“<sup>290</sup> sein kann, welches unter eine Idee fallen kann. Zu (2): Aristoteles bemerkt, dass die Vertreter der Ideenlehre zu Recht keine Ideen solcher Dinge aufgestellt haben, bei denen sie von „Früher“ und „Später“ sprechen. So gibt es z. B. keine Idee der Zahl, da die Zahlen eine geordnete Reihe bilden. Auf dieser Grundlage behauptet er, dass es auch keine „gemeinsame“ Idee des Guten geben kann, weil das Gute in verschiedenen Kategorien ausgesagt wird, die eine geordnete Reihe bilden.<sup>291</sup> Aristoteles' Kritik an der platonischen Idee des Guten gibt zu erkennen, wie er sie versteht. Er hat dabei die Idee des Guten als etwas Gemeinsames (*κοινόν τι*) im Auge.<sup>292</sup>

Interessant ist, dass Plotin die platonische Idee des Guten anders interpretiert. In seinen Augen geht es dabei nicht um das Gute als etwas Gemeinsames. Also betrachtet Plotin, anders als Aristoteles, die Idee des Guten nicht als eine Art Allgemeinbegriff.<sup>293</sup> In Enn. VI 2 [43] behauptet er, dass das

---

<sup>287</sup> Schroeder 1997, 212-3: „Aristotle's criticism of the Platonic Idea of the Good consists chiefly in his denial that "good" admits of universal predication. It is rather predicable in homonymous (if related) senses in the different categories. As a supplementary argument, Aristotle demonstrates that the categories can show forth a succession exhibiting that priority and posteriority that would admit only for homonymous predication of "good" within the series.“ Zu Aristoteles' Kritik an der platonischen Idee des Guten siehe Gadamer 1978, 198-217; Flaschar 1995.

<sup>288</sup> Arist. *EN* I 4, 1096a 23-29, Vgl. *EE* I 8, 1217b 1-1218b 24. Dazu vgl. Buddensiek 1999, 76 f. Vgl. (Arist.), *MM* I 1, 1182a 23-1183b 8.

<sup>289</sup> Arist. *EN* I 4, 1096a 17-23.

<sup>290</sup> Arist. *EN* I 4, 1096a 28.

<sup>291</sup> Es ist allerdings unklar, ob Aristoteles selbst die Lehre der Kategorien mit einer Ordnung von Früher und Später vertritt oder ob er eine solche Lehre nur Platon bzw. bestimmten Mitgliedern der Akademie unterstellt. In letzterem Fall handelt es sich hier um eine Ideenlehre-immanente Kritik.

<sup>292</sup> Vgl. Arist. *EN* I 4, 1096b 25-6.

<sup>293</sup> Vgl. VI 2 [43] 17, 28. Allerdings ist bemerkenswert, dass Plotin das Gute selbst nicht als „Idee“ des Guten bezeichnet.



Gute keine Gattung (*genos*) darstellt.<sup>294</sup> Zur Begründung beruft er sich gerade auf das Argument der Reihenfolge. Demnach ist das Gute denjenigen Dingen in der Reihe, die alle „gut“ heißen, nicht gemeinsam. „Gut“ ist also kein *allgemeines* Prädikat. Nach dieser Interpretation der platonischen Idee des Guten läuft Aristoteles' Platonkritik ins Leere. Denn es gibt von Anfang an keine solche Idee des Guten, die etwas Gemeinsames darstellt. Plotin nimmt so wie Aristoteles die Homonymie des Guten an.

Freilich lehnt Plotin eine zufällige Homonymie des Guten ab.<sup>295</sup> Wie erklärt er dann die Homonymie des Guten? Dafür zieht er drei Möglichkeiten in Erwägung: (1) Es besteht in der geordneten Reihe des Guten ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen Früherem und Späterem. (2) Es gibt ein Gut, von dem alle anderen Güter stammen (*παρ' ἐνός*) und an dem alle teilnehmen (*μεταλαμβάνει*), allerdings in verschiedener Weise je nach ihrer eigenen Natur. (3) Es gibt ein Gut, auf das sich alle anderen Güter beziehen (*πρὸς τὸ ἐν*).<sup>296</sup> Er entscheidet sich jedoch nicht für eine einzige Option. In der Tat nimmt er einerseits an, dass alle Bedeutungen von „gut“ von einer Bedeutung abgeleitet sind – sei es unmittelbar oder seriell –, andererseits meint er, dass alle Bedeutungen auf eine einzige Bedeutung bezogen sind. Diese eine Bedeutung, auf die sich alle anderen Bedeutungen beziehen, nennt man in der Aristotelesforschung „focal meaning“.<sup>297</sup> Nach Schroeder ist das Prädikat „gut“ bei Plotin „a term predicable by focal meaning of different entities within a hierarchy“.<sup>298</sup>

Aristoteles erklärt in der *Metaphysik* mithilfe dieser „fokalen Bedeutung“ die Einheit des Seins: Das Sein wird in allen anderen Kategorien mit Bezug auf das Sein der Substanz ausgesagt.<sup>299</sup> Wie erwähnt, sagt Aristoteles in

---

<sup>294</sup> VI 2 [43] 17, 19 f.

<sup>295</sup> Vgl. Arist. *EN* I 4, 1096b 26-7.

<sup>296</sup> VI 2 [43] 17, 25-29. Auch nennt Aristoteles drei Möglichkeiten: Es gibt ein Gut, (i) von dem die anderen Güter abgeleitet werden (*ἀφ' ἐνός*); (ii) auf das sich die anderen beziehen (*πρὸς ἐν*); (iii) alle Güter stehen zueinander im Analogieverhältnis (*κατ' ἀναλογίαν*). Vgl. *EN* I 6, 1096b 27-8. Plotin erwähnt nicht ausdrücklich das Analogieverhältnis. Aubenque 1981 schreibt ihm jedoch eine Gleichsetzung von Analogie und Homonymie zu.

<sup>297</sup> Owen 1960.

<sup>298</sup> Schroeder 1997, 214.

<sup>299</sup> Arist. *Metaph.* Γ 2, 1003a 33-1003b 2; A 9, 991a 1 f.

der *Nikomachischen Ethik*, dass „gut“ in eben so vielen Bedeutungen ausgesagt wird wie „sein“. So wird es z. B. in der Kategorie der Substanz von Gott und dem Geist ausgesagt, in der Kategorie der Qualität von der Tugend, in der Kategorie der Quantität vom richtigen Maß, in der Relation vom Nützlichen, in der Zeit vom richtigen Augenblick, in der Kategorie des Ortes vom gesunden Aufenthalt usw.<sup>300</sup> Parallel zum Sein könnte Aristoteles möglicherweise eine fokale Bedeutung des Guten annehmen, sodass das Gute in allen Kategorien mit Bezug auf das Gute in der Substanz, nämlich mit Bezug auf Gott und den Geist ausgesagt wird. Gleichwohl sagt Aristoteles dies nirgends explizit.

Angesichts der Komplexität der aristotelischen Theorie der „fokalen Bedeutung“, sollten wir hier offen lassen, inwieweit jene Theorie auf den Fall des Guten bei Plotin anwendbar ist. Wir beschränken uns auf die Feststellung, dass Plotin eine besondere Homonymie des Guten postuliert, die eine Art Pros-hen-Beziehung aufweist, wobei er andeutet, dass das Gute selbst keine allgemeine Bedeutung darstellt, die allen Dingen, die „gut“ heißen, gemeinsam ist, sondern vielmehr eine einzige Referenz, bezüglich welcher die Dinge gut heißen können. Das Gute selbst ist bei Plotin also kein bloßer Allgemeinbegriff, sondern „das aktive Prinzip“, das allen naturgemäßen und wesenseigenen Aktivitäten zugrunde liegt, und vermöge dessen alle guten Dinge gut *sind*.<sup>301</sup>

### 3. Das vollkommene, wahre und wirkliche Leben

Wir haben gesehen, dass Plotin nicht nur eine Homonymie des Lebens, sondern auch eine Hierarchie des Lebens annimmt. Signifikant ist, dass er die Hierarchie des Lebens durch die Homonymie von Urbild und Abbild erklärt, wobei er eine Art von Leben als das Urbild der anderen Arten annimmt.<sup>302</sup> Das Urbild-Abbild-Verhältnis weist einerseits ein ontologisches Abhängigkeitsverhältnis, andererseits das Verhältnis von Wahrem und Falschem auf: (1) Die Existenz eines

---

<sup>300</sup> Arist. *EN* I 4, 1096a 24-7.

<sup>301</sup> Vgl. D. Frede 2002c (zur platonischen Idee des Guten)

<sup>302</sup> I 4 [46] 3, 23. Vgl. Arist. *Cat.* 1,1a 1-3; *Metaph.* A 9, 991a 5-9.

Abbildes setzt die seines Urbildes voraus. Es gibt nämlich kein Abbild ohne Urbild. (2) Ein Abbild ist kein Original. Es ist nicht *echt*.

Gleichermaßen ist das Urbild von Leben für die anderen Arten von Leben das „wahre“ Leben, während die Abbilder des wahren Lebens kein echtes Leben sind. Auf dieser Grundlage stellt Plotin die Behauptung auf, dass „das vollkommene, wahre und wirkliche Leben (ἡ τελεία ζωὴ καὶ ἡ ἀληθινὴ καὶ ὄντως)“ das Urbild für die übrigen Lebensarten ist. Letztere sind unvollkommene Abbilder (ἰνδάματα) des Lebens.<sup>303</sup> Er lokalisiert dieses vollkommene, wahre und wirkliche Leben „in jener geistigen Natur (ἐν ἐκείνῃ τῇ νοεῶν φύσει)“.<sup>304</sup> Wie wir gesehen haben, stellt jene geistige Natur den Gegenstand der Betrachtung dar, welche die Vernunft vollkommen macht. Gerade in der Betrachtung jener geistigen Natur bestehen die Tugend des Menschen und sein Glück.<sup>305</sup>

Plotin schränkt also das Glück nicht auf die Götter ein. Ihm zufolge können auch die Menschen glücklich sein, sofern sie das vollkommene Leben haben. In der Tat glaubt er, dass jeder Mensch das vollkommene Leben besitzt, sei es potenziell oder aktuell (ἢ δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ ἔχων), wobei der glückliche Mensch es aktuell besitzt. Hinzu kommt, dass der glückliche Mensch das vollkommene Leben nicht als Teil seiner selbst besitzt, sondern vielmehr selbst es *ist*: „Nun gilt das zwar von dem anderen Menschen, der sie [sc. die vollkommene Art des Leben] nur potenziell hat, dass er sie nur als einen Teil besitzt; der wirklich glückliche Mensch dagegen ist der, der sie aktuell ist und zur Identität mit ihr fortgeschritten ist.“<sup>306</sup> Hier fasst Plotin eine völlige Intellektualisierung des Menschen ins Auge. Gerade in dieser Intellektualisierung erblickt er die Verwirklichung des menschlichen Selbst. Er sagt nämlich, dass wir uns selbst aktivieren, wenn wir das geistige Erkennende aktivieren.<sup>307</sup> Die Selbstverwirklichung des Menschen besteht also in der Aktualisierung des geistig Erkennenden in uns. Als die geistige Aktivität, die das Glück als Selbstverwirklichung des Menschen ausmacht, nennt er Weisheit, Einsicht und

---

<sup>303</sup> I 4 [46] 3, 33-37.

<sup>304</sup> I 4 [46] 3, 34. Vgl. 2, 53-55.♦♦

<sup>305</sup> I 4 [46] 2, 46-47.

<sup>306</sup> I 4 [46] 4, 12-15.

<sup>307</sup> I 4 [46] 9, 29-30: ἡ δὲ τοῦ νοοῦντος ἐνεργεία· ὥστε ἐνεργοῦντος ἐκείνου ἐνεργοῦμεν ἂν ἡμεῖς.

Betrachtung, ohne dabei eine klare terminologische Unterscheidung vorzunehmen.<sup>308</sup>

Als das geistig Erkennende in uns erweisen sich ferner der Geist (*νοῦς*) und der Verstand (*διάνοια*).<sup>309</sup> Dabei wird der Verstand als „die den Geist umgebende Seele“ identifiziert. An dieser Stelle ist daran zu erinnern, dass der Verstand auch als „der Geist der Seele“ bezeichnet wird, und zwar im Unterschied zum Geist selbst, der kein Teil der Seele ist.<sup>310</sup> Von daher ist anzunehmen, dass der Geist, der als unser Erkenntnisvermögen neben dem Verstand eingeführt wird, eigentlich der Geist selbst ist, und zwar der reine, ungemischte und wahre Geist. Wie kann man dann ihn noch als „unser“ betrachten, wenn er kein Teil unserer Seele ist? Damit hat Plotin offenbar kein Problem:

Nein, wir wollen ihn [den reinen Geist] nicht mehr zur Seele rechnen; dafür aber wollen wir den Geist als unseren (*ἡμέτερον*) ansetzen, gewiss ist er zu unterscheiden vom Verstand und steht eine Stufe höher, dennoch gehört er zu uns, auch wenn wir ihn nicht unter die Teile der Seele einrechnen dürfen. Nun, er ist unser und nicht unser: wie wir ihn ja auch gebrauchen und nicht gebrauchen, während wir den Verstand ständig gebrauchen. Gebrauchen wir ihn, ist er unser, gebrauchen wir ihn nicht zusätzlich, ist er nicht unser (*καὶ ἡμέτερον μὲν χρωμένων, οὐ προσχρωμένων δὲ οὐχ ἡμέτερον*).<sup>311</sup>

Der Gebrauch des Geistes besteht nach Plotin darin, „gemäß dem Geist“ zu überlegen und zu erkennen, wobei wir selbst es sind, die überlegen und erkennen.<sup>312</sup> Er macht klar, dass wir nicht Geist selbst, sondern „das Hauptstück der Seele“ sind, welches *zwischen* zwiefachem Vermögen, niederem und höherem, d. h. dem Geist und dem Wahrnehmungsvermögen, liegt, nämlich der Verstand

---

<sup>308</sup> I 4 [46] 9, 16 f.

<sup>309</sup> I 4 [46] 10, 3-5; 14; 16: 18: *ἡ διάνοια καὶ ὁ νοῦς νοεῖ*. In Platons Liniengleichnis sind *νοῦς* und *διάνοια* als kognitive Zustände (*παθήματα, ἔξεις*) der Seele eingeführt, die sich auf die geistigen Gegenstände (*τὰ νοητά*) beziehen. Genauer gesagt, hat der Geist die Ideen zum Gegenstand, während der Verstand sich auf die mathematischen Gegenstände (*τὰ μαθηματικά*) bezieht. Dazu vgl. Arist. *Metaph.* A 6, 987b 15; M 1, 1076a 17.

<sup>310</sup> V 3 [49] 2, 14; 3, 20-22. Aristoteles gebraucht in *EN VI* den Ausdruck *νοῦς* manchmal für den Verstand (*διάνοια, διανοητικόν*).

<sup>311</sup> V 3 [49] 3, 23-29 (Übers. Harder modifiziert).

<sup>312</sup> V 3 [49] 3, 34.

(διάνοια, τὸ διανοητικόν, τὸ λογιστικόν). Allerdings schließt er nicht die Möglichkeit aus, dass wir im gewissen Sinne Geist werden können:

Vermöge des Geistes erkennt man dann sich selber nicht mehr als Mensch, sondern man ist ein gänzlich anderer geworden, man hat sich selber in die Höhe entrückt, und nur das bessere Stück der Seele, welches allein zu geistiger Erkenntnis sich beflügeln vermag, zieht man mit hinauf, damit jemand die Schaunisse dort aufbewahren kann.<sup>313</sup>

„Das bessere Stück der Seele“, das zum Höhenflug der geistigen Erkenntnis befähigt ist, ist nichts anderes als der Verstand. Wie wir schon gesehen haben, kann der Verstand, d. h. der Geist der Seele, sich also als ein aktueller Geist verwirklichen, indem er sich an den geistigen Gegenstand angleicht.

Kommen wir zum vollkommenen Leben des Menschen in Enn. I 4 [6] zurück. Im Hinblick darauf macht Plotin eine beachtenswerte Bemerkung: „Dass der Mensch das vollkommene Leben hat, da er nicht nur das wahrnehmungsfähige Leben, sondern das Überlegen (λογισμὸν) und den wahren Geist (νοῦν ἀληθινόν) hat, das ist auch anderweitig klar.“<sup>314</sup> Hier scheint Plotin das vollkommene Leben als „das geistige Leben“<sup>315</sup> im weiten Sinne aufzufassen, sofern es das Überlegen einschließt. Darauf stellt sich die Frage, inwiefern das Überlegen für das vollkommene Leben relevant ist. Zudem ist nicht klar, was es heißt, den wahren Geist zu haben.

Zunächst ist zu beachten, dass beide, das Überlegen und der wahre Geist, eine Art des Lebens konstituieren, und zwar das Leben der geistigen Aktivität im Vergleich zum Leben der sinnlichen Wahrnehmung. λογισμός und νοῦς können daher unterschiedliche Stufen der geistigen Aktivität bezeichnen. So kann man von einem Abstieg vom νοῦς zum λογισμός sowie von einem Aufstieg vom

---

<sup>313</sup> V 3 [49] 4, 10-15 (Übers. Harder leicht modifiziert).

<sup>314</sup> I 4 [46] 4, 6-8.

<sup>315</sup> V 3 [49] 8, 29-36. Plotin teilt das Leben der Seele in drei Arten ein, nämlich 1) das zeugende Leben; 2) das wahrnehmende Leben; 3) das geistige Leben (ζωὴν νοερά). Letzteres stellt er als Spur des Lebens des Geistes (ἶχνος νοῦ ζωῆς) dar.

λογισμός und νοῦς sprechen.<sup>316</sup> Dieser geistige Auf- und Abstieg macht in der Tat das amphibische Leben der vernünftigen Seele aus.<sup>317</sup>

Allerdings ist der λογισμός für sich genommen kein geistiger Vollendungszustand, welcher das vollkommene Leben repräsentieren könnte. So bemerkt Plotin, dass der Tugendmensch das Überlegen schon abgeschlossen hat und sich still und ruhig in der Betrachtung findet.<sup>318</sup> Heißt das nicht, dass das Überlegen nichts mehr mit dem Glück zu tun hat? Zur Beantwortung dieser Frage ist zu berücksichtigen, dass Plotin das Überlegen mit „dem Streben nach der Auffindung der Einsicht und der wahren Vernunft“ verknüpft.<sup>319</sup> Der Überlegende *sucht* nämlich danach, was der Einsichtige bzw. der Vernünftige schon *hat*:

Der Überlegende gleicht einem, der Zither spielt, um Zitherkunst zu erwerben, der sich übt für die Meisterschaft (μελετῶντι εἰς ἔξιν), allgemein gesagt, einem, der lernt, um zur Erkenntnis zu gelangen [...] Das bekundet auch der Überlegende selbst; denn hat er gefunden, was zu tun ist, ist es mit seinem Überlegen zu Ende; und er hat damit aufgehört, weil er zur Einsicht vorgedrungen ist.<sup>320</sup>

Aufgrund des bisher Gesagten ist anzunehmen, dass das Überlegen insofern für das Glück relevant ist, als der Mensch – im Gegensatz zu den Göttern – überlegen muss, um zur Einsicht bzw. zur wahren Vernunft zu gelangen. In dieser Hinsicht spielt das Überlegen eine zentrale Rolle für das glückliche Leben des Menschen.

Kommen wir nun zum „wahren Geist“. Wie oben gesagt, kann „Geist“ hier parallel zur Überlegung eine geistige Aktivität bzw. Disposition<sup>321</sup> der Seele bezeichnen. Schwierig ist allerdings das Adjektiv „wahr (ἀληθινόν)“. Was will Plotin damit zum Ausdruck bringen? Diesbezüglich ist darauf hinzuweisen, dass er den Ausdruck „der wahre Geist“ an anderen Stellen zur

---

<sup>316</sup> IV 8 [6] 1, 8.

<sup>317</sup> IV 8 [6] 4, 31-33.

<sup>318</sup> III 8 [30] 6, 37: ὁ σπουδαῖος λελογισται ἤδη.

<sup>319</sup> IV 4 [28] 12, 5-7: Τὸ γὰρ λογίζεσθαι τί ἄλλο ἂν εἶη ἢ τὸ ἐφίεσθαι εὐρεῖν φρόνησιν καὶ λόγον ἀληθῆ καὶ τυγχάνοντα [νοῦ] τοῦ ὄντος;

<sup>320</sup> IV 4 [28] 12, 7-13.

<sup>321</sup> I 1 [53] 8, 1-2.

Bezeichnung des reinen, ungemischten Geistes selbst gebraucht.<sup>322</sup> So halte ich es für durchaus möglich, dass er auch an dieser Stelle jenen wahren Geist im Auge hat, der die geistige Aktivität ausübt. Gleichwohl ist zu bedenken, dass Plotin beim Geist einen Zusammenfall von Substanz und Aktivität vertritt. Zugleich behauptet er, dass die geistige Aktivität mit dem geistigen Gegenstand identisch ist. So kommt er zu dem Fazit: „Also dieses ist allesamt eins: νοῦς, νόησις, τὸ νοητόν.“<sup>323</sup> Hier ist nicht der Ort, dieser äußerst anspruchsvollen Theorie nachzugehen.<sup>324</sup> Es genügt uns die Feststellung, dass der Ausdruck „der wahre Geist“ sowohl das Erkennende als auch das Erkennen bezeichnen kann.

Wichtig ist, dass der wahre Geist kein Teil der Seele ist.<sup>325</sup> Er ist eben der Geist selbst. Daraus ergibt sich die These, dass der Mensch das vollkommene Leben hat, da er die Überlegung der Seele und „den Geist selbst“ hat. Diese Interpretation lässt sich durch Plotins Aussage bekräftigen, dass wir den Geist selbst „haben“, der „oberhalb von uns (ὑπεράνω ἡμῶν)“ ist<sup>326</sup>:

Wir haben ihn [sc. den Geist selbst] aber entweder gemeinsam oder jeder für sich allein oder so, dass man ihn sowohl mit allen gemeinsam als auch für sich allein hat: gemeinsam, weil er unteilbar ist und eins und überall derselbe ist; für sich allein, weil ihn trotzdem jeder in seiner ersten Seele ganz besitzt. Mithin besitzen wir auch die Formen auf zwei Arten, in der Seele quasi entwickelt und quasi voneinander separat, im Geist dagegen alle auf einmal.<sup>327</sup>

Dieser Text gibt Aufschluss darüber, woraus „jene geistige Natur“ besteht, die den Gegenstand der glücklichen Betrachtung darstellt: Sie besteht aus den Formen. Zur geistigen Erkenntnis haben wir Menschen einen doppelten Zugang, nämlich einmal durch die Seele, und dann durch den Geist selbst:

---

<sup>322</sup> V3 [53] 8, 10; 8, 18; V 8 [31] 1, 2; V 9 [9] 2, 22; VI 2 [43] 18, 13; 21, 42-43; VI 7 [38] 13, 31.

<sup>323</sup> V 3 [49] 5, 43.

<sup>324</sup> Ausführlich dazu Halfwassen 1994; Horn 2000; Ham 2000, 131-141; Emilsson 2007, 144-152.

<sup>325</sup> McGroarty 2006, 85 identifiziert den wahren Geist mit der höheren Seele des Menschen.

<sup>326</sup> I 1 [53] 8, 3.

<sup>327</sup> I 1 [53] 8, 3- 8. Dazu vgl. O' Daly 1973, 69 f.

Und das geistige Erkennen ist unser in dem Sinne, dass die Seele geistig erkennend ist, und dass das geistige Erkennen ein stärkeres Leben ist, sowohl wenn die Seele geistig erkennt, als auch wenn der Geist seine Aktivität auf uns richtet. Denn auch er ist ein Teil von uns, und wir werden zu ihm aufsteigen.<sup>328</sup>

---

<sup>328</sup> I 1 [53] 13, 5-8.



## KAPITEL III. DAS SELBSTGENÜGSAME LEBEN

### 1. Die Autarkie des Tugendmenschen

Nachdem er das Glück als das vollkommene Leben ausgewiesen hat, bemerkt Plotin, dass der Mensch, der das vollkommene Leben hat, nichts anderes mehr sucht:

Was sollte er noch suchen? Ein Geringeres natürlich nicht, und zu dem höchsten Gut (*ἀρίστω*) ist er bereits gesellt. Also ist das Leben selbstgenügsam für denjenigen, der solches Leben hat. Und wenn er tugendhaft ist, ist er selbst genug zum Glück und zum Erwerb des Guten (*Κἂν σπουδαῖος ἤ, ἀντάρκης εἰς εὐδαιμονίαν καὶ εἰς κτήσιν ἀγαθοῦ*); denn es gibt kein Gutes, das er nicht schon besitzt.<sup>329</sup>

Hier stellt Plotin die These auf, dass der Tugendmensch selbst genug zum Glück ist. D. h.: Der Tugendmensch kann allein aufgrund seiner selbst das Glück erlangen. Damit greift er auf die berühmte „Autarkie-These“ zurück, die besagt, dass die Tugend allein für ein glückliches Leben ausreicht, eine These, die im Mittelpunkt der Kontroverse zwischen den Stoikern und den Peripatetikern steht.<sup>330</sup> Plotin stellt sich auf die Seite der Stoiker, die gegen Aristoteles und seine Nachfolger die Autarkie-These verteidigen.

---

<sup>329</sup> I 4 [46] 4, 21-25. Mit Armstrong, Bréhier und Schniewind lese ich Z. 23 nach der *Editio maior* (H-S<sup>1</sup>). Diese Lektüre finde ich insofern vorteilhaft, als sie Plotins Position besser in die antike Diskussion der Autarkie-These einbetten lässt. Die *Editio minor* (H-S<sup>2</sup>) mit Harders Korrekturen und die deutsche Ausgabe mit Korrekturen von Beutler & Theiler (*καὶ σπουδαῖος, ἢ ἀντάρκης ...*) deuten auf die These hin, dass ein Mensch (Harder) bzw. ein Leben (Beutler & Theiler) tugendhaft ist, sofern er oder es selbst genug zum Glück ist. Diese These ermöglicht jedoch keine Verbindung zur Autarkie-These und lässt m. E. kein sinnvolles Argumentationsziel erkennen. Dazu vgl. Schniewind 2003, 120-121.

<sup>330</sup> Vgl. Cic. *Tus.* V.

Bevor wir auf Plotins Version der Autarkie-These näher eingehen, sollten wir uns kurz dem Übersetzungsproblem zuwenden.<sup>331</sup> Das Adjektiv *σπουδαῖος* bezeichnet im ursprünglichen Sinne etwas Ernsthaftes im Gegensatz zu dem, was nur spielerisch ist, oder etwas Vortreffliches, das ohne Ernst und Eifer nicht zu erreichen ist. Im Laufe der Zeit erhielt das Wort eine moralische Ausprägung. Hierfür ist von Bedeutung, dass das Adjektiv *σπουδαῖος* im allgemeinen Sprachgebrauch mit dem Substantiv *ἀρετή* (Tugend) korreliert, von dem kein Adjektiv direkt abgeleitet wurde.<sup>332</sup> Insofern ist Harders Übersetzung mit „tugendhaft“ berechtigt, obwohl diese Übersetzung nicht geläufig ist. Die gängige Übersetzung mit „weise“ ist jedoch insofern nachteilhaft, als „weise“ im Deutschen in der Regel für *σοφός* steht. Außerdem ist sie philosophisch unfruchtbar, da sie nicht erkennen lässt, ob es im Original um den *σπουδαῖος* oder um den *σοφός* geht. Dies gilt selbst dann, wenn die beiden Wörter bei Plotin letztlich gleichbedeutend sind. In diesem Fall begeht man eine *petitio principii*. Übersetzt man *ὁ σπουδαῖος* wie Armstrong mit „dem guten Menschen“ („the good man“), sieht man sich mit derselben Schwierigkeit konfrontiert. Denn für „gut“ steht im Griechischen schon ein anderes prominentes Wort, nämlich *ἀγαθός*. Aus diesen Gründen schlage ich vor, *σπουδαῖος* mit „tugendhaft“ bzw. „Tugendmensch“ zu übersetzen. Denn diese Übersetzung ist von Vorteil, da sie die Verbindung zur Tugend klar zum Ausdruck bringt.

Damit kommen wir zur Autarkie des Tugendmenschen bei Plotin zurück. Nach dem obigen Zitat sucht der Tugendmensch nichts mehr, da er das höchste Gut erlangt hat. Zur Erläuterung ist darauf hinzuweisen, dass Aristoteles im ersten Buch der *Nikomachischen Ethik* zwei formale Kriterien für das höchste Gut aufstellt<sup>333</sup>: (1) Vollkommenheit im Sinne der Selbstzweckhaftigkeit und (2) Selbstgenügsamkeit. Danach stellt er das Glück als das höchste Gut dar, insofern es sowohl vollkommen als auch selbstgenügsam ist. Ihm zufolge ist das höchste

---

<sup>331</sup> Zur Übersetzung von *ὁ σπουδαῖος*: „le sage“ (Bréhier, Schniewind); „the sage“ (Armstrong, Pollet); „the virtuous oder good man“ (Armstrong); „der Weise“, „der Edle“, „der Ernste“ (Harder); „probus“, „sapiens“, „vir virtutis“ (Ficino); „the Proficient“ (MacKenna); „serious man“ (Ciapalo). Zur Figur des *Spoudaios* in der Antike vgl. P. Hadot 1991; Schniewind 2003, 29-47.

<sup>332</sup> So Arist. *Cat.* 10b8-9; *ENI* 7, 1098a 8-12.

<sup>333</sup> Arist. *ENI* 5, 1097a 25-b 8.

Gut in dem Sinne selbstgenügsam, dass es allein das Leben wählenswert macht und nirgends einen Mangel hat, und somit nicht dadurch vergrößert werden kann, dass ein anderes Gut hinzugefügt wird.

Auch Plotin identifiziert das Glück mit dem höchsten Gut.<sup>334</sup> Freilich macht er klar, dass es hier um das höchste Gut geht, sofern es im Leben enthalten ist. Als transzendente Ursache für dieses immanente Gut nennt er „die Natur des Guten“. Interessant ist, dass er das höchste Gut mit dem Leben im höchsten Grad identifiziert. Zur Illustration nimmt er eine Abstufung des Lebens im Sinne von „Helligkeit oder Trübung“ vor.<sup>335</sup> Danach behauptet er, dass das Leben im höchsten Grad in keiner Hinsicht des Lebens ermangelt, und somit das vollkommene Leben darstellt. Damit suggeriert er die Autarkie des „hellsten“ Lebens, d. h. des geistigen Lebens.

Angesichts dessen ist es kaum verwunderlich, dass Plotin den glücklichen Menschen mit dem Weisen gleichsetzt, der ja eben das geistige Leben führt. Der plotinische Weise ist der Tugendmensch, der in der Tugend vollendet ist.<sup>336</sup> Plotin behauptet, dass es kein Gut mehr gibt, das der Weise noch besitzen muss, um glücklich zu sein. Zur Verdeutlichung seiner Position bemerkt er:

Denken wir uns zwei Weisen; dem einen sei zu eigen, was man „naturgemäße (*κατὰ φύσιν*)“ Dinge nennt, dem anderen das Gegenteil: Sollen wir beiden das gleiche Maß an Glück zusprechen? Wir werden es tun, wenn beide im gleichen Grade Weise sind (*εἴπερ ἐπίσης σοφοί*).<sup>337</sup>

Hier bemisst Plotin das Glück nur nach der Weisheit. Zugleich legt er die These nahe, dass allein die Weisheit für das Glück ausreicht, indem er den Besitz von all den so genannten „naturgemäßen Dingen“<sup>338</sup> für das Glück irrelevant erklärt. Also teilt er die stoische Ansicht, dass die naturgemäßen Dinge keinen Beitrag zum Glück leisten. Dabei stellt er klar, dass die naturgemäßen Dinge für „die Weisheit

---

<sup>334</sup> I 4 [46] 3, 24 f.

<sup>335</sup> I 4 [46] 3, 21-22.

<sup>336</sup> I 4 [46] 15, 15-16.

<sup>337</sup> I 4 [46] 15, 1-3 (Übers. Harder modifiziert).

<sup>338</sup> Dazu siehe oben Kap. I. 3. 2.

und allgemein die Tugend“ irrelevant sind, wobei er pointiert bemerkt, dass ein Mehrhaben (*πλεονεξία*) solcher Dinge nicht einmal zum Ziel eines Flötenspielers etwas beitragen könnte.<sup>339</sup> Auf diese Art und Weise vertritt er die These, dass es dem Weisen zum Glück an nichts fehlen kann, eine These, die Cicero in *De finibus bonorum et malorum* V 84 als „Socratica, Platonis etiam“ bezeichnet. Auf diese „honestatio“ führt Cicero auch die stoische Autarkie-These zurück.

Um Plotins Position in die antike Diskussion genauer einzuordnen, lohnt es sich, die Diskrepanz zwischen den Stoikern auf der einen Seite und Aristoteles und seinen Nachfolgern auf der anderen Seite herauszustellen. Zunächst zu Aristoteles: Wie oben erwähnt, betrachtet Aristoteles das Glück als das höchste Gut, welches autark ist.<sup>340</sup> Auf die Frage, worin das Glück besteht, antwortet er einerseits, dass das Glück in der Aktivität gemäß der (höchsten) Tugend besteht,<sup>341</sup> andererseits, dass auch die „äußeren Güter“ zum Glück gehören.<sup>342</sup> So macht er auf der einen Seite klar, dass der Weise zu seiner theoretischen Aktivität keine äußeren Güter benötigt, und verweist darauf, dass die äußeren Güter bisweilen ein Hindernis für die *Theoria* darstellen. Auf der anderen Seite sieht er nicht darüber hinweg, dass auch der Weise der äußeren Güter bedarf, „um ein Mensch zu sein (*πρὸς τὸ ἀνδρωπεύεσθαι*)“.<sup>343</sup> Überdies lässt er keinen Zweifel daran, dass das Glück des Menschen von den äußeren Dingen abhängt:

Denn mit dem Glück des Mannes ist es schlecht bestellt, der ganz abstoßendes Äußeres oder eine niedrige Herkunft hat oder ganz allein im Leben steht und kinderlos ist. Noch weniger kann man von Glück sprechen, wenn jemand ganz schlechte Kinder oder Freunde besitzt oder gute [sc. Kinder oder Freunde] durch den Tod verloren hat.<sup>344</sup>

---

<sup>339</sup> I 4 [46] 15, 8-9.

<sup>340</sup> In der Forschung wird kontrovers diskutiert, ob das Glück bei Aristoteles ein dominantes oder ein inklusives Gut ist. Dazu vgl. Kenny 1965/66; Acrill 1974, 339; Stemmer 1992.

<sup>341</sup> Arist. *EN* X 8, 1178b 7-32; X 7, 1177a 13 ff.

<sup>342</sup> Arist. *EN* I 9, 1099a 31-b 6.

<sup>343</sup> Arist. *EN* X 8, 1178b 5-8. Dennoch glaubt Aristoteles, dass kein beträchtlicher Aufwand erforderlich ist, damit man glücklich wird – wenn es schon nicht möglich ist, das Glück ganz ohne die äußeren Güter zu erreichen. Vgl. Arist. *EN* X 9, 1179a 1-4.

<sup>344</sup> Arist. *EN* I 9, 1099b 3-6 (Übers. Dirlmeier). Vgl. DL V 30; Cic. *fin.* 5, 92 ff.

Im Gegensatz dazu entwickeln die Stoiker eine Theorie, wonach das Glück nicht von den äußeren Dingen, sondern nur von uns selbst abhängt. Die äußeren Güter, die in der stoischen Terminologie mit den „naturgemäßen“ Dingen gleichzusetzen sind, sind irrelevant oder „indifferent (*ἀδιάφορα*)“ für das Glück. Sie sind nach den Stoikern überhaupt keine „Güter“. Für die Stoiker ist das Schöne, nämlich die Tugend, das einzige Gut und macht allein das Glück aus. Dennoch verneinen sie nicht, dass der Weise z. B. die Gesundheit der Krankheit vorzieht. Sie begründen diese Präferenzen damit, dass die „indifferenten“ Dinge insofern einen „Wert (*ἀξία*)“ haben können, als sie zum „naturgemäßen“ Leben beitragen. So unterscheiden sie zwischen den „bevorzugten (*προηγμένα*)“ Dingen und den „zurückgewiesenen (*ἀποπροηγμένα*)“ Dingen.<sup>345</sup>

Im Lichte dieser Gegenüberstellung zeigt Plotin eine größere Nähe zu den Stoikern als zu Aristoteles. Plotin stimmt mit den Stoikern darin überein, dass die naturgemäßen Dinge nicht zum Glück gehören, obwohl sie gegenüber den naturwidrigen Dingen vorzuziehen sind. Das besagt, dass der glückliche Mensch bei Plotin das Vorhandensein der naturgemäßen Dinge wünscht (*ἐθέλει*) und das Gegenteil von sich stößt (*ἀπωθεῖται*).<sup>346</sup> Allerdings sind die naturgemäßen Dinge nicht deswegen zu wünschen, weil sie zum Glück etwas beitragen. Sie tragen vielmehr zum Sein (*τὸ εἶναι*) bei. Diesbezüglich macht Plotin den Unterschied zwischen dem Guten und dem Notwendigen. Ihm zufolge sucht der glückliche Mensch auch das Notwendige zum Sein. Ob jemand das gesuchte Notwendige erhält oder nicht, berührt das gute Leben, d. h. das Glück, nicht. Das Notwendige ist also nicht mit dem Guten zu verwechseln. Damit tritt Plotin der konventionellen Glücksvorstellung entgegen, die das Glück als „einen Haufen von Gütern und notwendigen Bedürfnissen“<sup>347</sup> darstellt:

Liegt hingegen das Glück in dem Besitz des wahrhaften Guts (*τοῦ ἀληθινοῦ ἀγαθοῦ*) beschlossen, wie darf man dann darauf verzichten, den Blick auf eben dies und was zu ihm beiträgt, zu richten und nach seinem Maßstabe das Glück einzuschätzen (*κρίνειν*),

<sup>345</sup> Vgl. Long 1967, 65 ff. Vgl. SVF III 140-2; 146; Cic. *fin.* 3, 50 ff.; 5, 83; DL VII 100 ff.

<sup>346</sup> I 4 [46] 7, 1-3.

<sup>347</sup> I 4 [46] 6, 8.

und statt dessen nach jenen andern Dingen suchen, die gar nicht in das Glück einzurechnen sind?<sup>348</sup>

Zugleich weist Plotin eine *defensive* Glücksvorstellung zurück, wonach das Glück „im Verschontbleiben von Schmerzen, Krankheit, Missgeschick und schweren Schicksalsschlägen“ besteht.<sup>349</sup> Für ihn bedeutet „weder Lust, Gesundheit, Schmerzlosigkeit einen Zuwachs, noch deren Gegenteil, einen Verlust oder eine Minderung des Glücks.“<sup>350</sup> Was das Vorhandensein der unerwünschten Dinge betrifft, so verteidigt er gegen Aristoteles die Unerschütterlichkeit des Glücks:

Überhaupt aber, wenn etwas, das der Glückliche nicht wünscht (*ἐθέλει*), trotzdem vorhanden ist, so ist damit keineswegs schon ein Stück des Glücks eingebüßt. Denn sonst würde er ja an jedem einzelnen Tag schwanken und aus dem Glück herausgeworfen, z. B., wenn er ein Kind verlöre oder irgendetwas von seinem Eigentum. Und so gibt es tausend Dinge, die nicht nach seinem Wunsch (*κατὰ γνώμην*) ablaufen und ihn doch nicht im Geringsten im Besitz des einmal erlangten Ziels erschüttern.<sup>351</sup>

Folgerichtig vertritt Plotin die Ansicht, dass das Glück nicht von den günstigen oder widrigen Zufällen abhängt.<sup>352</sup> Damit widerspricht er eindeutig der aristotelischen Position, die besagt: „Ohne die äußeren Güter, wo der Zufall die entscheidende Rolle spielt, kann man nicht glücklich sein.“<sup>353</sup> Mit den Stoikern behauptet er, dass der Weise auch im Priamoschicksal und im Stier des Phalaris glücklich ist.<sup>354</sup>

Mit seiner These von der Autarkie des Weisen sucht Plotin das Glück außerhalb der Unsicherheit der *condition humaine* zu etablieren. Solange wir das

---

<sup>348</sup> I 4 [46] 6, 4-7 (Übers. Harder leicht modifiziert).

<sup>349</sup> I 4 [46] 6, 1-4.

<sup>350</sup> I 4 [46] 14, 27-30.

<sup>351</sup> I 4 [46] 7, 8-14 (Übers. Harder leicht modifiziert).

<sup>352</sup> I 4 [46] 4, 30-32.

<sup>353</sup> (Arist.), *MM* II 8, 1206b 33-34. Die Echtheit der *MM* ist allerdings umstritten. Man könnte vielleicht bestreiten, dass der Zufall bei Aristoteles „die entscheidende Rolle“ für das Glück spielt. Sicher ist, dass Aristoteles den günstigen Zufall bzw. die Schicksalsgunst für das Glück für notwendig hält. Vgl. Arist. *EN* VII 14, 1153b17-19.

<sup>354</sup> Vgl. Arist. *EN* I 10, 1100a 8-9; *SVF* III 585. Siehe unten Kap. II. 2. 1.

Glück mit dem Besitz der äußeren Güter gleichsetzen, liefern wir unser Glück dem unabsehbaren Zufall aus. Damit machen wir unser Glück grundsätzlich vom Unverfügbaren abhängig. Diese Auffassung des Glücks ist in Plotins Augen illusorisch. Er bemüht sich daher um eine „realistische“ Auffassung des Glücks, wonach dessen Verwirklichung im Prinzip bei uns liegt. Sein ‚Evangelium‘ besteht darin, dass es bei uns liegt, gut und glücklich zu sein, während alles, was nicht bei uns liegt, irrelevant für das Glück ist.<sup>355</sup>

Unter den antiken Platonikern ist die Autarkie-These allerdings nicht unumstritten. So standen Plutarch und Taurus auf der Seite der Peripatetiker, während Alkinoos und Attikos mit den Stoikern übereinstimmten. Antiochos von Askalon, welchem sich Cicero anschließt, vertritt eine interessante Position, wonach die Weisheit allein zum Glück ausreicht, obwohl das Glück durch äußere Güter gesteigert werden kann. Demzufolge ist der Weise immer glücklich, aber nicht zwangsläufig am glücklichsten: Alle Weisen sind glücklich, während einer glücklicher als ein anderer sein kann.<sup>356</sup> Plotin entscheidet sich für eine restriktive These, welche die Steigerungsmöglichkeit des Glücks durch äußere Güter verneint.<sup>357</sup> Doch schließt er damit die Steigerungsmöglichkeit des Glücks nicht völlig aus. In Enn. I 5 [36] vertritt er die Ansicht, dass das Glück nicht nach der Dauer, sondern nach der Tugend zu bemessen ist,<sup>358</sup> wobei er eine Steigerung des Glücks durch den Fortschritt in der Tugend annimmt:

Wenn es aber auch hier etwas wie einen Zuwachs (*ἐπίδοσις*) gibt durch die längere Zeitdauer, derart, dass man in höherem Maße glücklich wird, weil man zu einer höheren Tugend aufwächst (*μᾶλλον εὐδαιμονεῖν εἰς ἀρετὴν ἐπιδιόντα μείζονα*), so bemisst man damit das Lob des Glücks noch nicht nach der Zahl der Jahre, sondern lobt die eingetretene Steigerung in dem Augenblick, wo sie eintritt.<sup>359</sup>

---

<sup>355</sup> Ausführlich dazu Kap. VI.

<sup>356</sup> Vgl. Cic. *fin.* V 81, 95.

<sup>357</sup> I 4 [46] 15, 1-3.

<sup>358</sup> I 5 [36] 2, 4-5. Vgl. I 9 [16] 1, 17. Zum stoischen Begriff des moralischen Fortschritts (*προκοπή*) vgl. Luschnat 1958.

<sup>359</sup> I 5 [36] 6, 19-23.

Also besteht das Glück nach Plotins Ansicht weder in der Vergangenheit noch in der Zukunft, sondern eben in diesem Moment, in dem man gut lebt, da das Leben in der Gegenwart (*τὸ παρόν*) stattfindet.<sup>360</sup>

## 2. Plotins Verteidigung der Autarkie-These

Bei der Argumentation für die Autarkie des Tugendmenschen setzt Plotin sich mit schwierigen Fällen auseinander. Besonders herausfordernd sind drei Extremfälle, und zwar in Bezug auf (1) das Schicksal, (2) die körperlichen Schmerzen und (3) den Bewusstseinsverlust. Im Folgenden soll nachgezeichnet werden, wie Plotin sich *konzeptuell* ausrüstet, um das Glück des Tugendmenschen in solchen Fällen zu verteidigen.

### 2. 1. Der Ringkampf mit dem Schicksal: Was wir eigentlich wollen

Im Hinblick auf das viel diskutierte Priamoschicksal sieht Plotin sich mit dem folgenden Einwand, dass der Tugendmensch mit einem solchen Schicksal nicht glücklich ist, konfrontiert: „Denn mag er solche Schicksalsschläge auch ertragen und selbst leicht tragen, sie wären doch immerhin nicht nach seinem Wollen. Das glückliche Leben aber muss nach dem Wollen (*βουλητόν*) sein“.<sup>361</sup> Das Argument lässt sich wie folgt rekonstruieren:

- (A) Das glückliche Leben ist etwas, das man *will*.
- (B) Man *will* aber kein Leben, das dem Schicksal des Priamos gleichkommt.
- (C) Das Leben mit dem Priamoschicksal ist kein glückliches Leben.

Plotin stimmt dem Satz (A) zu. Allerdings unterscheidet er zwischen dem Wollen in (A) und dem Wollen in (B), um die Schlussfolgerung (C) zu entkräften. Zur Erläuterung dieser Unterscheidung ist der folgende Passus heranzuziehen:

---

<sup>360</sup> I 5 [36] 2, 10-13 (Übers. Harder).

<sup>361</sup> I 4 [46] 5, 7-9 (Übers. Harder leicht modifiziert).



Auf das Vorhandensein der notwendigen Dinge aber richtet sich kein Wollen (*βούλησις*), wenn man „Wollen“ im eigentlichen Sinne (*κυρίως*) meint und nicht missbräuchlich verwendet. Gewiss, wir wertschätzen (*ἀξιοῦμεν*) auch das Vorhandensein dieser [notwendigen] Dinge, wie wir denn überhaupt dem Übel ausweichen; und dabei ist dieses Ausweichen (*ἐκκλίσεως*) doch nicht nach unserem Wollen (*βουλητὸν*); denn es wäre mehr nach unserem Wollen, eines solchen Ausweichens gar nicht erst zu bedürfen.<sup>362</sup>

Hier unterscheidet Plotin zwischen dem Wollen im eigentlichen Sinne und dem Wollen im uneigentlichen Sinne. Ihm zufolge ist das Ziel, auf das sich das eigentliche Wollen richtet, weder das Vorhandensein des Notwendigen noch das Vermeiden des Übels. Folglich richtet sich das eigentliche Wollen nicht darauf, dem Priamoschicksal zu entgehen. Plotins Ansicht nach wäre es eher wünschenswert, dass es ein solches Schicksal überhaupt nicht gäbe, sodass sich auch das Entgehen selbst erübrigen würde. Der springende Punkt liegt darin, dass das eigentlich Gewollte an sich „attraktiv (*ἐπαγωγόν*)“ ist.<sup>363</sup> Zur Verdeutlichung verweist er darauf, dass die Schmerzlosigkeit und Gesundheit an sich nicht anziehend sind:

Das bezeugen diese Güter selber, solange sie vorhanden sind, z. B. Gesundheit und Schmerzlosigkeit; denn welchen Reiz haben sie dann für uns? Gesundheit wird doch gering geachtet, solange sie vorhanden ist, und ebenso Schmerzlosigkeit. Dinge aber, welche, wenn sie vorhanden sind, nicht attraktiv sind und dem Glück nichts hinzusetzen, wenn sie aber nicht vorhanden sind, nur deswegen gesucht werden, weil ihre Abwesenheit Schmerzen bereitet, die verdienen wohl den Namen der Notwendigkeiten, nicht den der Güter. Sie sind also auch nicht dem Ziel einzurechnen, sondern auch wenn sie fehlen und ihr Gegenteil vorhanden ist, bleibt es dabei, dass das Ziel zu bewahren ist.<sup>364</sup>

---

<sup>362</sup> I 4 [46] 6, 19-24 (Übers. angelehnt an Harder).

<sup>363</sup> I 4 [46] 6, 26.

<sup>364</sup> I 4 [46] 6, 24-32 (Übers. angelehnt an Harder).

Dieser Text macht deutlich, dass das Wollen im eigentlichen Sinne nicht auf das Notwendige, sondern auf das Gute abzielt.<sup>365</sup> Das heißt, dass das Notwendige nicht das Willensziel im eigentlichen Sinne ist. Daraus ergibt sich, dass das Vermeiden des Priamoschicksals nicht zum Ziel des eigentlichen Wollens gehört. Das Wollen in (B) ist also nicht das Wollen im eigentlichen Sinne. Eigentlich stellt der Wille bzw. Wunsch bei Plotin eine Art des Strebens, d. h. eine Art des Wollens im weiten Sinne, dar, und zwar das rationale Streben, welches im Unterschied zur Begierde nicht auf das Angenehme, sondern auf das Gute gerichtet ist.<sup>366</sup>

Zu beachten ist, dass Plotin hier von *dem* Ziel spricht. Seit hellenistischer Zeit wird von τὸ τέλος (mit dem definitiven Artikel!), wie gesagt, terminologisch gesprochen, und zwar im Sinne eines Lebensziels, nicht im Sinne eines beliebigen Handlungsziels. Plotin zufolge gibt es für das menschliche Leben ein einheitliches Ziel:

Wenn aber das Ziel (τὸ τέλος) etwas Einheitliches (ἓν τι) und nicht vieles sein soll (denn sonst würde man nicht das Ziel, sondern mehrere Ziele suchen), so gilt es, allein jenes eine zu ergreifen, welches das Letzte (ἔσχατόν) und Würdigste (τιμιώτατον) ist, und welches die Seele trachtet, tief innen in sich einzubefassen.<sup>367</sup>

Dieses letzte und würdigste Ziel des menschlichen Strebens ist nichts anderes als das Glück. Plotin vertritt, wie erwähnt, die Position, dass jenem Ziel nicht die notwendigen Dinge, sondern nur die Dinge, die den Namen ‚Güter‘ verdienen, zuzurechnen sind. Zwar gibt er zu, dass der Tugendmensch auch auf die notwendigen Dinge „abzielt (στοχαζόμενος)“, <sup>368</sup> er meint damit jedoch nicht, dass die notwendigen Dinge dem Ziel des Lebens zugehören: „Denn die Möglichkeit des Glücks besteht dann nicht, wenn man die Außendinge als „Gewolltes

---

<sup>365</sup> Vgl. Plat. *Gorg.* 468c, *Men.* 78a, *Resp.* IV 437b; Arist. *De an.* 433a 23 ff.; SVF III 431.

<sup>366</sup> Dazu siehe unten Kap. VI. 2. 3. Zum Begriff des Willens vgl. Wolf 2002, 125; Kenny 1979; Dihle 1982; Kahn 1988; Frede 2002.

<sup>367</sup> I 4 [46] 6, 10-13 (Übers. angelehnt an Harder).

<sup>368</sup> I 4 [46] 16, 15 f. Diese Ausführung erinnert an die stoische Auffassung der Auswahl (ἐκλογή) und den Bogenschützenvergleich. Dazu siehe oben Kap. I. 3. 2.

(βουλητὰ)“ bezeichnet und behauptet, der Tugendmensch wolle sie.<sup>369</sup> Hier will Plotin die Möglichkeit des Glücks durch Verinnerlichung des Willensziels absichern. Entsprechend behauptet er, dass der Tugendmensch seinen Willen „nach innen (εἰς τὸ εἶσω)“ richtet.<sup>370</sup>

Freilich plädiert Plotin damit keineswegs für einen totalen Verzicht auf die notwendigen Dinge. Sie sind ja „notwendig“. Hierzu sei daran erinnert, dass der Glückliche insofern das Vorhandensein der naturgemäßen Dinge wünscht oder will (ἐθέλει), als sie zum Sein – nicht zum Glück – etwas beitragen.<sup>371</sup> Dabei ist aber nicht von Wünschen bzw. Wollen „im eigentlichen Sinne“ die Rede.<sup>372</sup>

Abschließend ist zu bemerken, dass Plotins Plädoyer für die innere Hinwendung nicht zu einem passiven Quietismus hin führt. Gewiss ist Plotin der Meinung, dass man dem Lauf der Dinge im All Gefolgschaft leisten muss (ἔπεσθαι χροή), weil unser All nun einmal so angelegt ist, dass solche Schicksalsschläge sich ereignen.<sup>373</sup> Dennoch ist er kein Fatalist, der glaubt, dass das Schicksal schon alles vorgegeben hat, sodass nichts mehr verhindert oder verändert werden kann. Er ruft uns dazu auf, Schicksalsschläge abzuwehren, und zwar „nicht laienhaft, sondern wie ein großer Wettkämpfer (οἶον ἀθλητῆν μέγαν)“.<sup>374</sup> Dazu fordert er auf zu *erkennen*, dass diese Schläge, mögen sie auch „unerfreulich (οὐκ ἀρεστοι)“ sein, letztlich doch nur ein „Kinderschreck“ sind. Was die Leute gewöhnlich für schrecklich halten, stellt für seinen Tugendmenschen kein ernsthaftes Unheil dar. In Bezug darauf bemerkt Plotin, dass es gerade Aufgabe der Tugend ist, die gewöhnliche Natur zum Besseren, Schöneren hinzuleiten, hinaus über die Stufe der Menge.<sup>375</sup> So stellt der plotinische Tugendmensch dem „nicht gewollten“ Schicksalsschlag die Tugend entgegen, welche die Seele dagegen unerschütterlich und ungerührt hält.

---

<sup>369</sup> I 4 [46] 11, 10-12.

<sup>370</sup> I 4 [46] 11, 16-17.

<sup>371</sup> I 4 [46] 7, 1-3.

<sup>372</sup> Vgl. McGroaty 2006, 111. Anm. 13.

<sup>373</sup> I 4 [46] 7, 40-42.

<sup>374</sup> I 4 [46] 8, 24-27.

<sup>375</sup> I 4 [46] 8, 21-22.

## 2. 2. Das Laternenlicht im Sturm: Was wir eigentlich sind

Nach Plotin ist der Tugendmensch glücklich, selbst wenn er im notorischen „Stier des Phalaris“ zu Tode geröstet wird, obwohl er die Schmerzempfindung auf der Folterbank nicht angenehm findet: „Dies angenehm (ἡδὺν) zu nennen ist töricht, möge man es auch zweimal oder noch öfter aussprechen.“<sup>376</sup> Dennoch glaubt er, dass nicht der Mensch selbst, sondern sein Körper es ist, der Schmerzen empfindet.<sup>377</sup>

Dagegen kann man jedoch einwenden, dass Plotin die Tugend des Menschen allzu einseitig auf die der Seele beschränkt: „Doch ist der Tugendmensch nicht identisch mit der entsprechend beschaffenen Seele, ohne dass die körperliche Natur seinem Wesen eingerechnet würde.“<sup>378</sup> Dieser Einwand legt die Auffassung nahe, dass das Glück nicht allein im seelischen Teil des Menschen, sondern im ganzen Menschen zu suchen ist: „Andernfalls müsste man den Körper und die Wahrnehmung des Körpers ganz losreißen vom ganzen Menschen auf der Suche nach der Selbstgenügsamkeit zum Glück.“<sup>379</sup> Diese Auffassung impliziert, dass sich die Affektionen des Körpers wie Lust und Schmerz auf den Menschen selbst beziehen.

In seiner Antwort widerspricht Plotin eben der „integralen“ Anthropologie, dass „der Mensch“ aus Seele *und* Körper besteht.<sup>380</sup> Er betrachtet den Körper nicht als einen integralen Teil des Menschen. Was den Menschen ausmacht, ist für Plotin die Seele. Daraus ergibt sich, dass die Affektionen und die Wahrnehmung des Körpers nicht „dem Menschen“ selbst zuzuschreiben sind.<sup>381</sup> Also stellt Plotin den Körper als etwas dem Menschen Äußerliches dar und behauptet, dass seine Schmerzen nicht bis in „das Innere“ des Menschen dringen können: „Bemitleidenswert (ἐλεεινὸς) wird er [sc. Tugendmensch] in seinem Schmerzen keinesfalls sein, sondern der Glanz in seinem Inneren (ἔνδον φέγγος) ist, wie das

---

<sup>376</sup> I 4 [46] 13, 7-8. Nach Ciceros Bericht in *Tus.* II 17 hat Epikur behauptet, er werde auch in jenem ehernen Stier Lust zu empfinden wissen und sagen: „Wie angenehm, wie wenig kümmert mich dies!“ Vgl. SVF III 586.

<sup>377</sup> I 4 [46] 13, 10.

<sup>378</sup> I 4 [46] 5, 9-11. Cicero, *fin.* IV 24-43 bringt ein ähnliches Argument gegen die Stoiker vor.

<sup>379</sup> I 4 [46] 5, 22-24.

<sup>380</sup> I 4 [46] 14, 1-2.

<sup>381</sup> I 4 [46] 5, 9 f.

Licht in der Laterne, wenn es draußen gewaltig stürmt in Windgebraus und Unwetter.“<sup>382</sup> Der Mensch kann daher glücklich sein, auch wenn der Körper heftige Schmerzen hat, solange sein Inneres gut ist. Der Mensch ist im eigentlichen Sinne dieses Innere. Aufgrund dieses Menschenverständnisses behauptet Plotin: „Zu fordern, dass das Glück sich so weit erstrecke wie das Lebewesen, ist lächerlich, wo doch das Glück das gute Leben ist, welches an der Seele statthat, weil es eine Aktivität von ihr ist.“<sup>383</sup> Wie wir schon gesehen haben, geht Plotin so weit zu glauben, dass das Glück sich nicht auf die Aktivität der gesamten Seele bezieht:

Es [sc. das Glück] liegt nicht der Aktivität der vegetativen Seele ob (es müsste sich dann ja auch mit dem Leib befassen!), denn Größe und guter Zustand des Leibes, das ist doch nicht Glück! Auch beruht es nicht in besonders gutem Wahrnehmen; ja ein Vorwalten an diesen beiden Vermögen birgt sogar die Gefahr, den „Menschen“ zu beschweren und zu sich herabzuziehen.<sup>384</sup>

Die Pointe liegt darin, dass es im Glück des Menschen auf die Aktivität der eigentlichen Seele des Menschen ankommt. Letztere macht nämlich das Selbst des Menschen bzw. den Menschen selbst aus. Aufgrund dieser Überlegung stellt Plotin die Behauptung auf, dass der Weise, als der wirklich Glückliche, sofern er für sich selbst Sorge trägt, die Vorzüge des Körpers durch Sorglosigkeit mindert.<sup>385</sup>

Damit will Plotin jedoch nicht darauf hinaus, dass der Tugendmensch seinen Körper und alles, was mit ihm zusammenhängt, *völlig* vernachlässigen würde. Im Gegenteil: Er ist der Auffassung, dass der Tugendmensch auch für seinen Körper sorgt, „denn er gibt diesem, soviel die Notdurft verlangt und er zu geben vermag, er selbst ist aber ein anderer (*αὐτὸς δὲ ὢν ἄλλος*).“<sup>386</sup> Daraus ergibt sich, dass der Tugendmensch zweierlei Aufgaben hat:

---

<sup>382</sup> I 4 [46] 8, 2-5.

<sup>383</sup> I 4 [46] 14, 4-6.

<sup>384</sup> I 4 [46] 14, 7-11 (Übers. Harder leicht modifiziert).

<sup>385</sup> I 4 [46] 14, 17-20.

<sup>386</sup> I 4 [46] 16, 17-18. Zur ‚sorglosen‘ Sorge der Seele um den Körper siehe unten Kap. IV. 3.

So zielen seine Aufgaben (*ἔργα*) nur zum Teil auf das Glück ab, zum anderen Teil sind sie nicht um des Zieles willen da, überhaupt nicht um seinetwillen, sondern um des anderen willen, das mit ihm verkoppelt ist (*τοῦ προσεζευγμένου*), für das er sorgt und das er erträgt, solange es möglich ist, so wie ein Musiker seine Leier versorgt, solange sie gebraucht werden kann.<sup>387</sup>

Sicher verlässt jeder Mensch seinen Körper, wenn „die Stunde der Natur“ angekommen ist. Doch unterwirft sich der plotinische Tugendmensch nicht unbedingt dem Gebot der Natur. Er ist sein eigener „Herr“ und somit selbst befugt, darüber Beschlüsse zu fassen.<sup>388</sup> Ihm ist nämlich die Selbstbestimmung (*τὸ ἀυτεξούσιον*) nicht genommen.<sup>389</sup> In dieser Auffassung folgt Plotin den Stoikern, die den „wohlerwogenen Freitod“ als ein sittliches Recht des Weisen erklärten.<sup>390</sup> Zu betonen ist, dass der Tugendmensch bei Plotin wie auch bei den Stoikern gute Gründe für den Freitod haben muss (vgl. *εὐλόγως*).<sup>391</sup> Es ist jedoch zu unterstreichen, dass der Freitod bei Plotin zwar nicht verboten ist, jedoch nur als Mittel in der Not in Frage kommt, d. h. nur in einer außergewöhnlichen Situation (*ἐκ περιστάσεως*)<sup>392</sup> zu wählen ist. Ansonsten sollen wir nach Plotin auf „die Stunde des Schicksals“ warten, solange die Möglichkeit zum „moralischen Fortschritt (*τὸ προκόπτειν*)“ besteht.<sup>393</sup>

---

<sup>387</sup> I 4 [46] 16, 20-24 (Übers. angelehnt an Harder).

<sup>388</sup> I 4 [46] 16, 18-20.

<sup>389</sup> I 4 [46] 8, 8-9.

<sup>390</sup> Dazu vgl. Dillon 1994; Pohlenz 1943, 156.

<sup>391</sup> I 4 [46] 7, 44.

<sup>392</sup> I 9 [16] 1, 12-14. Zum stoischen Begriff der *peristasis* vgl. Forscher 1981, 194-196. Die Stoiker unterscheiden zwischen *καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως* (Pflichten im Normalfall) und *καθήκοντα•περιστατικά* (Pflichten im Notfall). Erstere liegen z. B. darin, sich um die Gesundheit zu kümmern. Im Notfall kann man aber auch das tun, was man normalerweise nicht zu tun *pfllegt*. So kann man z. B. ein Körperteil preisgeben. Demnach gilt der Freitod bei den Stoikern unter Umständen als „Pflicht“ (vgl. DL VII 130; Cic. *fin.* 3, 60). Zum stoischen Begriff „Pflicht (*καθήκον*)“ vgl. DL VII 108.

<sup>393</sup> I 9 [16] 1, 18-19.

### 2. 3. Die schlaflose Weisheit: Was wir eigentlich können

Nun kann man meinen, dass die Umstände den Tugendmenschen bei seiner Aktivität *hindern* oder sogar ihn *verhindern*.<sup>394</sup> Dagegen behauptet Plotin, dass die Aktivität des Tugendmenschen keinesfalls gehemmt, sondern nur abhängig von den Umständen anders ausgeführt wird. Er besteht darauf, dass die Aktivität des Tugendmenschen unter allen Umständen schön ist, mithin auch unter den schwierigen Umständen: „All seine Aktivitäten bleiben dennoch schön und vielleicht um so schöner, als sie unter schwierigen Umständen (*περιστατικάι*) stehen.“<sup>395</sup>

Hier scheint Plotin nahezulegen, dass der Tugendmensch im Rahmen des Möglichen alles „schön“ tut. Natürlich kann er nicht immer alles ungehindert tun. So gibt Plotin zu, dass die einzelnen (*καθ' ἕκαστα*) theoretischen Aktivitäten, welche Untersuchungen und Forschungen voraussetzen, gehemmt werden können.<sup>396</sup> Dennoch ist er zuversichtlich, dass das „größte Lehrstück (*μέγιστον μάθημα*)“<sup>397</sup> dem Tugendmenschen unter allen Umständen zur Verfügung steht (*πρόχειρον*). Selbst im Stier des Phalaris wird sein Tugendmensch „die Schau des universalen Guten (*τῆς τοῦ ἀγαθοῦ ὅλου θέας*)“ nicht einbüßen.

Dagegen kann man jedoch einwenden, dass der Tugendmensch nicht einmal seine Aktivität ausführen kann, wenn er sich seiner gar unbewusst ist: „Wenn er aber sich dessen nicht bewusst ist und nicht der Tugend gemäß aktiv sein kann, wie soll er da glücklich sein?“<sup>398</sup> Um das Glück des „bewusstlosen“ Tugendmenschen zu retten, stützt Plotin sich auf die psychologische Beobachtung, der zufolge der Mensch gesund oder schön sein kann, ohne sich dessen bewusst zu sein, dass er gesund oder schön ist. Zudem argumentiert Plotin, dass die Weisheit nicht das Selbstwahrnehmen bzw. -bewusstsein (*τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ παρακολουθεῖν αὐτῷ*) in sich enthalten muss, indem er darauf hinweist, dass das Bewusstsein nicht dem Vermögen der

---

<sup>394</sup> Vgl. I 4 [46] 5, 1-2.

<sup>395</sup> I 4 [46] 13, 1-3. Vgl. I 2 [19] 7, 21; I 9 [16] 1, 13; IV 4 [28] 25, 12; IV 8 [6] 4, 19.

<sup>396</sup> I 4 [46] 13, 4-12.

<sup>397</sup> Vgl. Plat. *Resp.* 505a 2.

<sup>398</sup> I 4 [46] 9, 10-11.

geistigen Erkenntnis, sondern dem Wahrnehmungsvermögen zukommt.<sup>399</sup> Zur Bekräftigung seiner Position macht er darauf aufmerksam, dass wir uns auch der Aktivität des vegetativen Vermögens nicht bewusst sind, obwohl es aktiv ist. In derselben Weise kann die geistige Erkenntnis uns verborgen bleiben, auch wenn das Erkenntnisvermögen aktiv ist.

Plotin untermauert weiter seine Position mit seiner Theorie des Bewusstseins.<sup>400</sup> Von besonderem Interesse ist der Begriff *παρακολούθησις*, der als Gegensatz zur Bewusstlosigkeit eingeführt wird. Nach Plotin kann man durch Krankheit und Drogen in dem Sinne das Selbstbewusstsein verlieren, dass man nicht mehr „bei sich sein“ bzw. „sich selbst folgen“ kann.<sup>401</sup> Danach ist das Selbstbewusstsein als Begleitbewusstsein aufzufassen. Es ist kein Zufall, dass der Ausdruck *παρακολουθεῖν* wörtlich „begleiten“ oder „zur Seite folgen“ heißt. Im Sinne des Begleitbewusstseins wird *παρακολούθησις* bei Plotin als Synonym von *αἴσθησις* verwendet. Im Folgenden ist von Bewusstsein in diesem spezifischen Sinne die Rede.

Nach Plotins Theorie kommt das Bewusstsein dadurch zustande, dass das Wahrnehmungsvermögen durch eine „Widerspiegelung“ die primäre Aktivität sekundär erfasst. Erfasst wird also ein „Abbild (*εἰδῶλον*)“ der Aktivität, welches auch mit „Vorstellung (*φαντασία*)“ bezeichnet wird. Hierzu postuliert Plotin einen Seelenbereich, der gleichsam als Spiegel fungiert. In diesem *Spiegel der Seele* wird auch das geistige Erkennen widergespiegelt.<sup>402</sup> Das Spiegelbild wird dann „gleichsam sinnlich erkannt, wobei die Erkenntnis vorangeht, dass der Geist und der Verstand aktiv sind (*οἷον αἰσθητῶς γινώσκειται μετὰ τῆς προτέρας γνώσεως, ὅτι ὁ νοῦς καὶ ἡ διάνοια ἐνεργεῖ*).“<sup>403</sup> Plotin erklärt leider nicht, wie sich der Spiegelbereich der Seele zu dem Wahrnehmungsvermögen verhält.

---

<sup>399</sup> I 4 [46] 9, 14-16.

<sup>400</sup> Dazu vgl. Richter 1986, 427; Drews 1907, 233; Dodds 1957 & 1969; Schwyzer 1960; Lloyd 1964; Warren 1964; Blumenthal 1971, 109-111, 140; O’ Daly 1973, 20 f.; Smith 1978; Schroeder 1987. Es sei angemerkt, dass Plotin keinen Terminus für den modernen Begriff des Bewusstseins hat, sondern mehrere Wörter, die sich auf den komplexen Bereich des Bewusstseins beziehen, wie etwa *αἴσθησις*, *παρακολούθησις*, *σύνεσις*, *συναἴσθησις* und nicht zuletzt *ψυχή*.

<sup>401</sup> I 4 [46] 9, 1-4; 9, 21; 10, 23-33; IV 4 [28] 4, 7-11.

<sup>402</sup> I 4 [46] 10, 6 f.

<sup>403</sup> I 4 [46] 10, 15-16.



Bemerkenswert ist, dass der Spiegel der Seele durch die Störung der körperlichen Harmonie an seiner Funktion gehindert, und sogar „zerbrochen“ werden kann. Dazu bemerkt Plotin: „Ist der Spiegel nicht vorhanden oder nicht im richtigen Zustand, so kann trotzdem dasjenige in Wirklichkeit vorhanden sein, von dem ein Abbild entstehen könnte.“<sup>404</sup> Folglich kann das geistige Erkennen ohne Spiegelbild, d. h. ohne begleitende Vorstellung, existieren.<sup>405</sup> Das Erkennen als primäre Aktivität ist nämlich vom Begleitbewusstsein zu unterscheiden.

In diesem Zusammenhang macht Plotin auf das interessante Phänomen aufmerksam, dass wir auch ‚im wachen Zustand‘ das Begleitbewusstsein von unseren Aktivitäten verlieren können. Hier unterscheidet er das Begleitbewusstsein von demjenigen Bewusstseinszustand, den wir ‚Vigilanz‘ nennen würden. Dafür führt er das folgende Beispiel an: „So muss sich der Lesende nicht bewusst werden, dass er liest, und am wenigsten dann, wenn er mit voller Anspannung liest.“<sup>406</sup> Dem fügt er hinzu, dass sich gerade „schöne“ Aktivitäten – sowohl theoretische wie auch praktische – ohne Begleitbewusstsein ausführen lassen: So handelt z. B. der tapfere Mensch, ohne sich dessen bewusst zu sein, dass er tapfer handelt und gemäß der Tapferkeit handelt, und zwar wird er sich dessen um so weniger bewusst, je größer die Tapferkeit ist, gemäß der er seine Aktivität entfaltet.

Darüber hinaus beobachtet Plotin, dass ein Begleitbewusstsein die Aktivitäten, die es begleitet, geradezu trüben kann. Das Begleitbewusstsein kann nämlich die Konzentration auf die Aktivität beeinträchtigen, und somit die Intensität der Aktivität schwächen. Auf dieser Grundlage behauptet er, dass der Tugendmensch, der im Schlaf liegt oder überhaupt nicht „bei sich“ ist, dennoch seine wesenseigene Aktivität fortsetzen kann.<sup>407</sup> Er meint sogar, dass der Tugendmensch in einem solchen Fall noch in höherem Grade lebt, da „sein Leben

---

<sup>404</sup> I 4 [46] 10, 11-12.

<sup>405</sup> Anders Arist. *De an.* 431a 16-17; 432a 3-9. *De mem.* 449b 31. Vgl. McGroarty 2006, 151. Zur Vorstellung (*phantasia*) siehe Emilsson 1987, 108 f.; Blumenthal 1971, 135 f.; O’Daly 1973, 110 Anm. 10.

<sup>406</sup> I 4 [46] 10, 24-26.

<sup>407</sup> I 4 [46] 9, 20-23.

nicht ins Bewusstsein ausgeschüttet wird, sondern in sich selbst versammelt bleibt (οὐ κεχυμένον εἰς αἴσθησιν, ἀλλ' ἐν τῷ αὐτῷ ἐν ἑαυτῷ συνηγμένον).<sup>408</sup>

Die wesenseigene Aktivität des Tugendmenschen ist nichts anderes als die Weisheit. Diese ist die Tugend des Menschen als eines geistig erkennenden Wesens. Also gründet sie ihren „Bestand (ὑπόστασις)“ auf dem Wesen des Menschen.<sup>409</sup> Der Tugendmensch ist gemäß der Weisheit *aktiv*. Diese Aktivität gemäß der Weisheit ist eine „schlaflose Aktivität (ἄυπνος ἐνέργεια)“, die der Tugendmensch unter allen Umständen fortsetzen kann. Daraus ergibt sich, dass der Tugendmensch glücklich ist, auch in der Bewusstlosigkeit oder im Schlaf.<sup>410</sup>

### 3. Das Gefühl des Tugendmenschen

Trotz all seines Ernstes ist der plotinische Tugendmensch kein gefühlloser Denker. Vielmehr ist sein Leben lustvoll.<sup>411</sup> Freilich hängt seine Lebensfreude nicht von den körperlichen Lüsten ab. Er hat keinen Freudenüberschwang, sondern eine solche Lust, „die mit der Gegenwart der Güter zusammen da ist, und nicht in Bewegungen verläuft und mithin auch nichts Werdendes ist.“<sup>412</sup> Plotin fährt fort:

Denn die Güter sind ja bereits gegenwärtig, und der Mensch ist bei sich selbst zugegen, so ist denn diese Lust (τὸ ἡδὺ) und diese Heiterkeit ein unbewegtes Stillstehen. Heiter (ἰλεως) aber ist der Tugendmensch immerdar, sein Zustand (κατάστασις) ist ruhevoll (ἡσυχος), seine Stimmung voll Zufriedenheit (ἀγαπητή), und keines der angeblichen Übel kann sie erschüttern, wenn er wirklich tugendhaft ist.<sup>413</sup>

---

<sup>408</sup> I 4 [46] 10, 32-33. Harder übersetzt hier das Wort *aisthêsis* mit „Bewusstsein“.

<sup>409</sup> I 4 [46] 9, 19.

<sup>410</sup> I 4 [46] 9, 22-23. Gegen Arist. *EN* X 6, 1176a 33-35. Vgl. Lloyd 1964, 191 verweist auf den stoischen Gemeinplatz, dass der Weise seine Tugend nicht verliert, wenn er schläft (Epiktet I xviii 21-23).

<sup>411</sup> I 4 [46] 12, 1 f. Vgl. D. Frede 1999a, 12, Anm. 7: „Das griechische Wort *hedonê* bedeutet jede Art positiver Gestimmtheit, also außer Lust auch Freude oder Vergnügungen, so wie *lype* nicht nur physischen Schmerz, sondern jede Art negativer Gefühle bezeichnet.“

<sup>412</sup> I 4 [46] 12, 5-6: τὰς συνούσας παρουσίᾳ ἀγαθῶν οὐκ ἐν κινήσεισιν οὔσας, οὐδὲ γινομένας.

<sup>413</sup> I 4 [46] 12, 6-10 (Übers. Harder leicht modifiziert).

Hier macht Plotin möglicherweise von der epikureischen Unterscheidung zwischen „kinetischer“ und „katastematischer“ Lust Gebrauch.<sup>414</sup> Mit „kinetischer“ Lust bezeichnet Epikur diejenige Empfindung, die mit der Befriedigung von Bedürfnissen und der Beseitigung von Schmerzen einhergeht, mit „katastematischer“ Lust hingegen diejenige, die in der Schmerzlosigkeit besteht. In dieser katastematischen Lust liegt das epikureische Ziel des Lebens.<sup>415</sup>

Im Hinblick auf die sich in der Ruhe befindende Lust scheint Plotin sich nicht nur Epikur, sondern auch Aristoteles anzuschließen. Letzterer macht auf eine Art von Lust aufmerksam, die mit jeder vollkommenen Aktivität verbunden ist: Eine solche Lust liegt „vielmehr in der Ruhe als in der Bewegung“.<sup>416</sup> Ähnlich beobachtet Plotin, dass eine besondere Form von Lust jeder vollkommenen Aktivität, d. h. jeder ungehinderten Ausübung einer Fähigkeit, folgt, gleichsam als etwas Zusätzliches (*οἷόν τι ἐπιθέον*).<sup>417</sup> In diesem Sinne ist auch das Leben des Geistes mit Lust verbunden. Anders als bei Epikur, der die mit der Seelenruhe verbundene Lust mit dem höchsten Gut identifiziert, stellt die statische Lust des Tugendmenschen bei Plotin nur eine Nebenerscheinung dar, die das höchste Gut begleitet, wie es auch bei Aristoteles der Fall ist. Lust an sich stellt bei Plotin nicht das Gute dar, sondern nur einen Affekt, den man dann hat, wenn man das Gute erlangt.

Die lustvolle Seelenruhe des plotinischen Tugendmenschen ist ferner unerschütterlich. In Bezug darauf bemerkt Plotin, dass der glückliche Mensch Dinge anders als die anderen wahrnimmt:

Andernfalls wäre er noch nicht weise oder glücklich, wenn er nicht die Vorstellungen über diese Dinge allesamt in sich geändert und sich gleichsam in einen ganz neuen Menschen gewandelt hätte, der nun fest auf sich selber bauen kann, dass ihm niemals ein Übel begegnen kann; und so kennt er keine Furcht vor irgendeinem Dinge. Hat er aber

---

<sup>414</sup> So O’Meara 1999b, 87-88. Vgl. Van Riel 2000, 116-117.

<sup>415</sup> Epikur widerspricht Platon, dem zufolge die Schmerzlosigkeit nicht mit der Lust zu verwechseln ist, sofern auch ein neutraler Zustand ohne Lust und Schmerz möglich ist. Vgl. Plat. *Phileb.* 43d-e. Dazu siehe D. Frede 1999a.

<sup>416</sup> Arist. *EN* VII 15, 1154b 28; X 4, 1174b 31-33.

<sup>417</sup> VI 7 [38] 30, 19 f. Vgl. 26, 15 f.

noch Angst vor irgendetwas, so ist er noch nicht vollendet in der Tugend, sondern erst auf halbem Wege (*οὐ τέλειος πρὸς ἀρετὴν, ἀλλὰ ἡμισύς τις ἔσται*).<sup>418</sup>

Im Hinblick auf die Vollkommenheit der Tugend hebt Plotin die Reinheit des Tugendmenschen hervor. Unter diesem Aspekt unterscheidet er den Tugendmenschen vom „Gentlemen (*ἐπιεικῆ ἄνθρωπον*)“, der aus Gutem und Bösem gemischt ist, und somit ein „gemischtes Leben (*μικτὸν βίον*)“ führt.<sup>419</sup> Das gemischte Leben des Gentleman ist es nach Plotin nicht wert, glücklich genannt zu werden, „denn es besitzt keine Größe, weder an Würde der Weisheit noch an Reinheit des Guten.“<sup>420</sup> Hier liegt sicherlich ein rigoroses Tugendideal vor.

Das *erhabene* Lebensideal Plotins hebt jedoch nicht die menschliche Güte auf. So ist der plotinische Tugendmensch keineswegs unfreundlich (*ἄφιλος*) und undankbar oder rücksichtslos (*ἀγνώμων*).<sup>421</sup> Sein freundlicher und rücksichtsvoller Umgang mit den anderen ist allerdings von einem irrationalen Mitleid weit entfernt, welches Plotin mit Neid und Eifersucht als Laster der Seele betrachtet.<sup>422</sup> Der Tugendmensch empfindet ein anderes Mitgefühl für seine Freunde, nämlich ein vernünftiges: „Er gibt also alles, was er sich selber gönnt, auch seinen Freunden, und ist sogar in besonderem Maße Freund, indem er nämlich dabei Geist bewahrt (*μετὰ τοῦ νοῦν ἔχειν*).“<sup>423</sup> Diesbezüglich ist zu bemerken, dass Plotin von der Freundschaft des „inneren Menschen“ spricht,

---

<sup>418</sup> I 4 [46] 15, 11-16 (Übers. Harder leicht modifiziert).

<sup>419</sup> I 4 [46] 16, 1-6. Das Wort *ἐπιεικῆς* bedeutet allgemein „billig“ oder „fair“. Die Billigkeit im Sinne der Abmilderung der Strenge des Gesetzes wird in der Antike oft der *genauen* Gerechtigkeit (*τὸ δίκαιόν*) gegenübergestellt (vgl. Antiphon 2213, Plat. *Leg.* 757e). Bei Aristoteles ist *τὸ ἐπιεικῆ* jedoch das vollkommen Gerechte, das eine Verbesserung des Gesetzes darstellen kann (Arist. *EN* V 14, 1137 b12 f). Plotin scheint dem Gentleman die „mildere“ Billigkeit zuzuschreiben, dem Tugendmenschen hingegen die „rigorose“ Gerechtigkeit. So stellt der Tugendmensch sich viel höhere Ansprüche hinsichtlich der Tugend als der Gentleman. Anders bei Aristoteles. Dazu vgl. Horn 2006.

<sup>420</sup> I 4 [36] 16, 7-9.

<sup>421</sup> I 4 [46] 15, 22. Harder übersetzt *ἀγνώμων* mit „undankbar“; Armstrong: „unsympathetic“; Bréhier: „les sentiments de reconnaissance“.

<sup>422</sup> I 1 [53] 10, 13-14. Ähnlich bei den Stoikern vgl. DL VII 111. Anders McGroarty 2006, xvii: „At no point are we instructed to be compassionate man that Plotinus obviously was.“ Sicher befürwortet Plotin keinen Sentimentalismus, welcher auf dem irrationalen Mitleid gründet.

<sup>423</sup> I 4 [46] 15, 23-25. Gegen Bréhier, der den Satz wie folgt übersetzt: „il se rend à lui-même tout ce qu’il se doit.“ Hierzu merkt er zu Unrecht an: „Cet égoïsme est un trait commun du sage antique.“ Vgl. De Vogel 1976, 158: „But to make him so self-centered that the interest of ‘feeling’ for ‘the other’ would have been to totally alien to him, would be incorrect.“

wobei er diese von der Freundschaft des Gemeinschaftswesens unterscheidet.<sup>424</sup> Damit deutet er an, dass es eine Art von Freundschaft gibt, die zum rationalen Wesen des Menschen gehört. Allerdings ist festzuhalten, dass der plotinische Tugendmensch sein Glück auf keinem Fall von anderen abhängig macht:

Wünschen mag er nämlich auch (*ἐθέλωι γὰρ ἅν και*), dass es allen Menschen gut gehe und niemanden irgendein Übel treffe; aber, auch wenn das nicht eintrifft, kann er trotzdem glücklich sein. Entgegnet man, dass ein derartiger Wunsch reinen Widersinn bedeuten würde – denn es sei ja unmöglich, dass es kein Übel gäbe – nun, so gibt man klärllich uns damit Recht, die wir seinen Willen (*βούλησιν*) ganz nach innen wenden.<sup>425</sup>

---

<sup>424</sup> I 1 [53] 10, 15.

<sup>425</sup> I 4 [46] 11, 12-17.

## KAPITEL IV. DER ABSTIEG DER SEELE: DIE SORGE UM DIE ANDEREN

### 1. Die providentielle Sorge der Seele um den Körper

Wie wir gesehen haben, hält Plotin als guter Platoniker daran fest, dass die Seele als Prinzip der Bewegung nicht nur die anderen, sondern sich selbst bewegt, wie im *Phaidros* 245c 7-9 steht. Was die Selbstbewegung der Seele betrifft, so haben wir bisher ihre Aufstiegsbewegung von dem sinnlichen Kosmos zum geistigen Kosmos betrachtet, welche die Selbstvervollkommnung der Seele ausmacht. Allerdings gibt es für die Seele noch eine Abstiegsbewegung, die zur Vervollkommnung des sinnlichen, körperlichen Kosmos beitragen soll. Plotin führt den Abstieg der Seele in diesen Kosmos auf ihre *sorgende* Natur zurück: „Die Seelen sind ja gar nicht etwa herabgekommen, weil der Kosmos nun einmal da war. Schon ehe der Kosmos da war, lag es an ihnen, dem Kosmos zu gehören, sich um ihn zu sorgen (*ἐπιμελεῖσθαι*) und ihn ins Dasein zu rufen (*ὑφιστάναι*), zu durchwalten (*διοικεῖν*) und zu schaffen (*ποιεῖν*).“<sup>426</sup>

Im Hinblick auf die Sorge der Seele um den Körper beruft Plotin sich wiederum auf Platons *Phaidros* 246b 6: „Und die Stelle im *Phaidros* ‚Alle Seele kümmert sich um das Unbeseelte (*ψυχὴ πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου*)‘? Nun, was anders soll es sein, das die Natur des Körpers durchwaltet, formt, ordnet oder schafft, als die Seele?“<sup>427</sup> Das Ziel dieser Sorge liegt in der Mitteilung des Guten: „Die unbeseelten Dinge nämlich erhalten das für sie Gute von einem anderen, was aber Seele hat, bei dem wirkt das Trachten, dass sie selber dem Guten nachjagen, so wie die leblosen Körper von den Lebenden besorgt und gepflegt werden, die lebenden aber für sich selber Vorsehung (*προνοία*) treffen.“<sup>428</sup>

---

<sup>426</sup> III 2 [47] 7, 23-25.

<sup>427</sup> IV 3 [27] 7, 12-15.

<sup>428</sup> VI 7 [38] 26, 7-12.

Hierbei gebraucht Plotin den Ausdruck „Vorsehung“ ganz allgemein im Sinne der wohlwollenden Sorge und Pflege (*epimeleia, kedeusis*). Entsprechend erblickt er die Vorsehung der Seele für den Körper darin, „dem Körper die Möglichkeit zum Wohl wie zum Sein zu geben (*σώματι παρέχειν τὴν τοῦ εἶ δύναμιν καὶ τοῦ εἶναι*).“<sup>429</sup> Eben in diesem Sinne steht die Seele bei Plotin in einem providentiellen Verhältnis zum Körper.

Zu dem Guten, welches die Seele dem Körper zuteil werden lässt, gehört in erster Linie das Leben.<sup>430</sup> Als Wohltäterin versorgt die Seele den Körper mit allem, was dieser zum Leben braucht. Eine derartige Vorsehung setzt offenbar ein ungleiches Verhältnis voraus, und zwar ein asymmetrisches Abhängigkeitsverhältnis, wonach der Körper ohne Seele nicht leben kann, aber nicht umgekehrt.

Nun macht die Seele, wie gesagt, nicht nur den Körper lebendig, sondern führt auch ihr eigenes Leben.<sup>431</sup> Plotin zufolge führt die Seele in Reinform, d. h. frei von den körperlichen Einflüssen, ein „göttliches“ Leben, worunter er ein „gutes und einsichtiges Leben“<sup>432</sup> versteht. Dementsprechend hält er es für dringend geboten, unsere Seele zu reinigen. Eine solche Reinigung bewirke den Aufstieg zum geistigen Kosmos, der nichts anderes sei als der „Aufstieg zu sich selbst“.<sup>433</sup> Damit deutet er an, dass unsere Seele ursprünglich ‚da oben‘ hingehört.

Darüber hinaus weist Plotin darauf hin, welche Mühe es unserer Seele bereitet, für einen mangelhaften, unvollkommenen Leib zu sorgen: „Die Leiber bedürfen mannigfacher und beschwerlicher Vorsehung (*προνοία*), weil von außen viel Fremdes auf sie eindringt, weil sie unter dem ständigen Druck der Notdurft stehen, und weil ihre jämmerliche Gebrechlichkeit alle Hilfe erfordert.“<sup>434</sup> Schließlich stellt er fest, dass die Gemeinschaft (*κοινωνία*) mit dem Körper für die Seele insofern als Ärgernis angesehen werden kann, als sie einerseits für das geistige Erkennen hinderlich ist, andererseits die Seele mit Lust und Schmerz so

---

<sup>429</sup> IV 8 [6] 2, 24-26.

<sup>430</sup> I 1 [53] 4, 1-4.

<sup>431</sup> IV 7 [2] 9, 6-13. Vgl. Kap. I. 4. 1.

<sup>432</sup> IV 7 [2] 10, 4-7.

<sup>433</sup> IV 7 [2] 10, 14.

<sup>434</sup> IV 8 [6] 2, 11-14. Vgl. IV 3 [27] 4, 21-37.

wie den anderen irrationalen Affekten erfüllt,<sup>435</sup> „weshalb denn auch der Körper ihre Fessel und ihr Grab heißt, und dieser Kosmos ihre Höhle und Grotte.“<sup>436</sup>

Angesichts dieser Feststellung drängt sich die Frage nach dem Sinn und Zweck des hiesigen Lebens der Seele auf: Wozu ist die Seele hierher gekommen, anstatt in der ihr eigenen heilen Welt zu bleiben? Warum kümmert sie sich um den Körper? In *Enn. IV 8 [6] Über den Abstieg der Seele in die Körperwelt* liefert Plotin dafür eine teleologische Erklärung:

So also kommt die Seele, ob sie gleich ein Göttliches ist und von den oberen Räumen stammt, in den Leib, sie, ein späterer Gott im Range, schreitet hinab in diese Welt mit freigewollter Wendung (*ῥοπήν ἀντεξουσίῳ*), um ihrer Kraftfülle wegen, zu ordnen (*κοσμήσει*), was unter ihr ist. [...] Sie hat ihre eigenen Kräfte ans Licht gebracht und ihr Wirken und Schaffen offenbart; im Bereich des Körperlosen ruhend wären diese Kräfte unnütze (*μάτην*), da sie ewig unverwirklicht blieben, und der Seele selbst bliebe unbewusst, was sie in sich trägt, wenn es nicht in Erscheinung träte, nicht aus ihr hervorginge. Denn überall bringt erst die Verwirklichung das Vermögen zutage, welches sonst durchaus verborgen bliebe und geradezu ausgelöscht wäre und nicht existent, da es niemals zu realem Sein käme (*οὐκ οὔσαν μηδέποτε ὄντως οὔσαν*).<sup>437</sup>

Es fällt auf, dass Plotin den Abstieg der Seele auf ihren Nutzen hin betrachtet. Offensichtlich ist bei dieser Betrachtung eine teleologische Perspektive am Werk, wonach alles Geschehen einem bestimmten Zweck dient. Plotins Hinweis auf den Nutzen, den die Verwirklichung der latenten Vermögen abwirft, erinnert insbesondere an die aristotelische Teleologie der Natur („Die Natur tut nichts umsonst.“).<sup>438</sup> Ungeachtet dessen, wie unser Platoniker zur aristotelischen Position stehen mag, scheint ihm an dieser Stelle daran gelegen zu sein klarzustellen, dass die Seele in den Körper absteigt, um ihre Kräfte zur Geltung zu bringen, und zwar gemäß ihrer eigenen Natur. Demnach gründet der Abstieg der Seele in der inneren Zweckmäßigkeit der Seele.

---

<sup>435</sup> IV 8 [6] 2, 42 f. Vgl. Plat. *Phaed.* 66c 2-4.

<sup>436</sup> IV 8 [6] 3, 4-5. Vgl. 1, 30-34. Empedocl. *fr.* B120 DK; Plat. *Phaed.* 62b 2-5; 67d 1; *Resp.* 514a 5.

<sup>437</sup> IV 8 [6] 5, 24-35 (Übers. Harder leicht modifiziert).

<sup>438</sup> Zur Teleologie bei Aristoteles siehe Sedley 1991; D. Frede 2003a, 90 f.



Zu berücksichtigen ist ferner, dass die innere Natur der Seele ihrerseits in die teleologische Ordnung der umfassenden Natur als Gesamtwirklichkeit integriert ist:

Wenn die Natur denn in diese beiden Seiten zerfällt, die geistige und die sinnliche, so ist es gewiss besser für die Seele, im Geistigen zu weilen; allein sie muss notwendig auch am Sinnlichen teilhaben, da ihre Natur solcherart ist (*τοιαύτην φύσιν ἐχούση*); und sie darf nicht mit sich selber hadern (*οὐκ ἀγανακτικτέον αὐτὴν ἑαυτῇ*), dass sie, wo nun einmal nicht alles auf der Stufe des Höheren ist, eine Mittelstelle in der Wirklichkeit einnimmt (*μέσσην τάξιν ἐν τοῖς οὖσι*), dass sie, obgleich dem Göttlichen zugehörig, doch am untersten Rande des geistigen Reiches steht, und der sinnlichen Welt als ihr Grenznachbar etwas von ihrem Sein abgibt.<sup>439</sup>

Dieser Text deutet darauf hin, dass hinter der aristotelisch anmutenden Teleologie Plotins in Wahrheit eine platonische Metaphysik steckt, gemäß der sich die *Natur* als Gesamtwirklichkeit aus den so genannten „zwei Welten“ zusammensetzt. Nach dem Entwurf, den Plotin selbst von dieser umfassenden Natur zeichnet, herrscht nun nicht nur zwischen der geistigen und der sinnlichen Welt, sondern auch innerhalb der geistigen Welt eine Hierarchie.<sup>440</sup> Dabei nimmt die Seele die unterste Stufe der hierarchisch gestuften geistigen Welt ein, und befindet sich in unmittelbarer Nachbarschaft zur sinnlichen Welt. Obwohl die Seele ein geistiges Wesen ist, unterscheidet sie sich vom Geist dadurch, dass ihre Aufgabe nicht nur in der „Schau des Seienden“ besteht, sondern auch in der providentiellen Sorge um den ihr zugehörigen Körper.<sup>441</sup> Daraus folgt, dass die Vorsehung die spezifische Aufgabe der Seele ist. Es gehört eben zu ihrer Natur, die sinnlich-körperliche Welt zu ordnen, zu verwalten und zu regieren.<sup>442</sup> Diese demiurgische Funktion der Seele ist wiederum im Gesamtplan der Natur *vorgesehen*. Gemäß einer solchen „Vorsehung“ in der Natur trägt die Seele die Sorge für den Körper.

---

<sup>439</sup> IV 8 [6] 7, 1-8 (Übers. Harder leicht modifiziert).

<sup>440</sup> Vgl. V 1 [10] 10, 1-4. Dazu vgl. O'Meara 1996.

<sup>441</sup> IV 8 [6] 3, 21 f.; 8, 11 f.

<sup>442</sup> IV 8 [6] 3, 25-27.

Nun geht Plotin noch einen Schritt weiter, indem er behauptet, dass die providentielle Sorge der Seele um den Körper *notwendig* ist. Also besteht eine Notwendigkeit der Natur dafür, dass die Seele in den Körper absteigt. Wie ist aber eine solche Notwendigkeit zu verstehen? Um die Notwendigkeit der Natur, die der Seele den Abstieg auferlegt, zu erläutern, führt Plotin den Begriff „Gesetz der Natur“<sup>443</sup> ein, der sich für das Verständnis seiner Vorsehungslehre als äußerst fruchtbar erweisen wird. Denn die Vorsehung der Seele für den Körper ist gleichsam diesem „Gesetz der Natur“ eingeschrieben.

## 2. Das Gesetz der Natur: Eine teleologische Perspektive

Um den Zugang zum Begriff „Gesetz der Natur“ zu erleichtern, möchte ich kurz den allgemeinen Zusammenhang skizzieren, in den er eingebettet ist. Als Erbe Platons ist Plotin in Enn. IV 8 [6] darum bemüht, zwei divergierende Konzeptionen des Abstiegs der Seele in Platons Werken in Einklang zu bringen: Der Abstieg der Seele wird einerseits als (Haft-) Strafe für einen Fehler (im *Phaidon*, *Phaidros* und in der *Politeia*<sup>444</sup>) und andererseits als göttlicher Auftrag angesehen, eine organisatorische Funktion bei der Regierung des Universums auszuführen (im *Timaios*<sup>445</sup>). Bei der Bearbeitung dieses Problems befasst sich Plotin u. a. mit der Frage, ob der Abstieg der Seele in den Körper notwendig oder freiwillig ist. Seine Antwort lautet: Man kann durchaus ohne Widerspruch behaupten, dass der Abstieg der Seele sowohl notwendig als auch freiwillig ist. Freilich müssen die Begriffe „notwendig“ und „freiwillig“ jeweils in einem speziellen Sinn verstanden werden: Die „Notwendigkeit“ darf hier auf keinen Fall mit einem äußerlichen Zwang verwechselt werden, und die „Freiwilligkeit“ hat nichts mit einer abwägenden Wahl zu tun.<sup>446</sup> Eine derartige Eingrenzung beider

---

<sup>443</sup> Dazu vgl. Song 2007a. Zum Ursprung des Begriffs der „natürlichen Gesetzes“ siehe Striker 1996, 209-220.

<sup>444</sup> Plat. *Phaed.* 62b 2-5; 67d 1; 113d 1-114c 6; *Phaedr.* 246c 2-6, 248c 5-8, 249a 5-b 1; *Resp.* 619d 7.

<sup>445</sup> Plat. *Tim.* 34b 8; 41a 7-42e 4.

<sup>446</sup> Für eine ausführliche Diskussion siehe O'Brien 1977; 1993, 14, Anm. 24.

Begriffe erlaubt es Plotin schließlich zu erklären, dass es keinen Widerspruch zwischen Notwendigkeit und Freiwilligkeit gibt.<sup>447</sup> Sein Lösungsvorschlag kristallisiert sich dann im Begriff „Gesetz der Natur“. Betrachten wir den Schlüsseltext:

Denn alles, was ins Niedere hinabgeht, tut das unfreiwillig; insofern es jedoch mit eigener Bewegung (*φορᾷ γε μὴν οἰκείᾳ*) hinabgeht, wird in dem Schlechten, das ihm dabei widerfährt, eine Strafe für sein eigenes Tun gesehen. Da aber solches Handeln und solches Leiden nach dem *Gesetz der Natur* ewig notwendig ist (*ἀναγκαῖον αἰδίως φύσεως νόμῳ*), und das Wesen, das mit dem Körper zusammenkommt, indem es vom Oberen herabsteigt, durch seine Ankunft dem Bedürfnis eines anderen (*εἰς ἄλλου του χρείαν*) nachkommt, widerspricht man weder der Wahrheit noch sich selbst, wenn man sagt, dass Gott es herabgeschickt hat.<sup>448</sup>

Plotin vertritt hier die Auffassung, dass die Seele zwar „mit eigener Bewegung“, doch gemäß einem „Gesetz der Natur“ notwendigerweise absteigt. Diesen notwendigen Abstieg der Seele gemäß dem „Gesetz der Natur“ verknüpft er mit der göttlichen Mission in Platons *Timaios*. Von daher liegt es nahe anzunehmen, dass Plotin mit dem „Gesetz der Natur“ im Rahmen seiner platonischen Kosmologie operiert.

In diesem Zusammenhang ist von Bedeutung, dass Plotin auf die Ewigkeit der kosmischen Ordnung aufmerksam macht. Indem er den der mythischen Erzählung im *Timaios* zugrunde liegenden Plan freizulegen versucht, behauptet er: „Die Dinge in der Natur des Ganzen [...] kommen und bestehen immer auf dieselbe Art und Weise (*ἃ γὰρ ἐν φύσει ἐστὶ τῶν ὅλων [...] τὰ ἀεὶ οὕτω γιγνόμενά τε καὶ ὄντα*)“.<sup>449</sup> Damit schlägt Plotin vor, den *Timaios* nicht als eine Kosmogonie über die zeitliche Entstehung der Welt zu lesen,<sup>450</sup> sondern als eine

---

<sup>447</sup> IV 8 [6] 5, 1-4.

<sup>448</sup> IV 8 [6] 5, 8-14 (Übers. teilweise angelehnt an Harder).

<sup>449</sup> IV 8 [6] 4, 40-42 (meine Übers.). Vgl. Harders Übersetzung: „Nur die Darstellung nötigt hin, das, was wesenhaft existiert im All, aus Zeugung und Schöpfung hervorgehen zu lassen, weil sie nacheinander vorführen muss, was in Wahrheit ein stetes Nebeneinander von Sein und Werden ist.“

<sup>450</sup> Vgl. VI 7 [38] 3, 3 f.

Kosmologie, welche die immerwährende Struktur der Welt erklärt. Das „Gesetz der Natur“ bezeichnet m. E. nichts anderes als diese permanente Ordnung der „Natur des Ganzen“.

Als konstantes Merkmal der Natur nimmt Plotin ein allgemeines Prinzip der Produktivität an, welches für jede Natur, und somit für jede Seele gilt: „Ebenso durften nicht allein die Seelen existieren, ohne dass in Erscheinung tritt, was durch sie seine Existenz erhält, wenn es wahr ist, dass es jeder Natur inhärent ist, das nach ihr Nachgeordnete hervorzubringen und sich zu entfalten (εἴπερ ἐκάστη φύσει τοῦτο ἔνεστι τὸ μετ’ αὐτὴν ποιεῖν καὶ ἐξελίττεσθαι).“<sup>451</sup> Daraus kann man schließen, dass „das Gesetz der Natur“ hier eine *Notwendigkeit* darstellt, welche für die Wirkung der produktiven Natur relevant ist. Allerdings handelt es sich hier nicht um die Notwendigkeit im Sinne eines äußeren Zwangs, sondern um eine solche, die von der Natur der betreffenden Sache herrührt, die wiederum Teil der Natur des Ganzen ist.

Zu beachten ist, dass Plotin mit dem „Gesetz der Natur“ nicht bloß auf Gesetzmäßigkeit im Sinne von Regelmäßigkeit hindeutet. Vielmehr geht es um eine zweckmäßige Notwendigkeit, d. h. eine Erforderlichkeit mit Blick auf einen Zweck.<sup>452</sup> Diesbezüglich ist daran zu erinnern, dass die Seele zugunsten des bedürftigen Körpers absteigt, ja letzten Endes mit dazu beiträgt, den Kosmos zu vervollkommen. Ferner scheint mir der Hinweis angebracht, dass Plotin der Ansicht ist, dass alles Geschehen, nicht nur der Ab- und Aufstieg der Seelen, in der „einheitlichen“ Ordnung steht.<sup>453</sup> Von daher lässt es sich plausibel machen, dass das „Gesetz der Natur“ bei Plotin eine ‚universale‘ Zweckmäßigkeit der Natur der Dinge zum Ausdruck bringt. In dieser Hinsicht folgt er Platon. Bekanntlich entwickelt Sokrates im *Phaidon*, und zwar im Rahmen seiner Kritik an Anaxagoras, eine Ursachenlehre und postuliert dabei eine Zweckursache für die Gesamtheit des Universums. Nach dieser universalen Teleologie ist alles im

---

<sup>451</sup> IV 8 [6] 6, 6-8.

<sup>452</sup> Vgl. Aristoteles’ „hypothetische Notwendigkeit“, die darin besteht, dass gewisse Bedingungen erfüllt werden *müssen*, wenn ein Zweck erlangt werden soll. Dazu vgl. Cooper 1987.

<sup>453</sup> IV 3 [27] 12, 14-19. Vgl. III 3 [48] 5, 14-15.

Kosmos auf einen letzten Zweck, d.i. „das Gute und Erforderliche (99c 5: τὸ ἀγαθὸν καὶ δεόν)“ hingeordnet.<sup>454</sup>

Plotin bekennt sich nicht nur zu dieser universalen Teleologie Platons, sondern ebenso zu dem darin enthaltenen kosmologischen Optimismus, indem er sich fest davon überzeugt zeigt, dass der Kosmos im Allgemeinen gut ist: „Denn nichts hinderte eigentlich, dass alles, was es auch immer sein mag, je im Grund seines Vermögens an der Natur des Guten Anteil erhielt.“<sup>455</sup> In Entsprechung dazu nimmt er wohlgerne eine ‚wohltätige‘ Schaffenskraft im Geistigen an, die allen geschaffenen Dingen je nach deren Vermögen das Gute spendet.<sup>456</sup> Er geht sogar so weit zu meinen, dass die ursprüngliche Schaffenskraft keinem vorenthalten bleiben *konnte*. Mit dieser inneren Notwendigkeit der wohltätigen Schaffenskraft scheint er die Notwendigkeit der Schöpfung dieser Welt selbst zu begründen. So behauptet er, dass die ursprüngliche Schaffenskraft „nicht stehen bleiben durfte, als ob sie eine Linie um sich herum in der Missgunst gezogen hätte (οὐκ ἔδει στῆσαι οἷον περιγράψαντα φθόνῳ),“<sup>457</sup> sondern immer weiter hinab schreiten musste, bis zur allerletzten Grenze des Möglichen, nämlich der „Natur der Materie“.<sup>458</sup> Dahinter steht offenbar die Überzeugung, dass es gerade in der Natur des Guten liegt, Gutes zu geben, und zwar ohne Missgunst.<sup>459</sup> Vor diesem metaphysischen Hintergrund tritt die Schöpfung der Welt als Schenkung (δόσις) des Guten hervor.<sup>460</sup> Der sichtbare Kosmos ist für Plotin eine „Offenbarung“ des Geistigen „in seiner Kraft und Güte“.<sup>461</sup>

Selbst die Natur der Materie, die er mit dem Bösen selbst identifiziert, wird von der „Gnade“ des Guten nicht ausgeschlossen, obwohl sie unfähig zur Aufnahme des Guten ist.<sup>462</sup> Die Materie wird dennoch nie allein gelassen, sondern

---

<sup>454</sup> Zu Platons Teleologie siehe D. Frede 1999a, 115 f.; 156 f.; dies. 1992.

<sup>455</sup> IV 8 [6] 6, 16-18.

<sup>456</sup> IV 8 [6] 6, 19-20.

<sup>457</sup> IV 8 [6] 6, 12-13.

<sup>458</sup> IV 8 [6] 6, 18. Dazu siehe unten Kap. V. 3.

<sup>459</sup> Vgl. P. Hadot 1981, 136: „Hence the principle, bonum diffusivum sui, is the principle which, for Plotinus, explains and justifies the unfolding of the whole of reality.“; O’Meara 2003, 76: „the self-giving and self-communicating Good“.

<sup>460</sup> Für Plotins Allegorese von „Pandora“ als unserem Kosmos siehe IV 3 [27] 14, 5-19.

<sup>461</sup> IV 8 [6] 6, 23-25.

<sup>462</sup> IV 8 [6] 6, 18-23. Zum Ausdruck „Gnade“ siehe Z. 23: ἐν χάριτι δόντος.

von der Seele immer „beleuchtet“, d. h. im Körper geformt, weshalb dieser Kosmos niemals vergehen kann.<sup>463</sup> So erklärt Plotin in Enn. I 8 [51] *Über die Frage, woher das Böse kommt*: „Das Böse ist aber nicht nur böse, durch Kraft und Natur des Guten, gleichsam umschlungen von schönen Banden, wie wohl manchmal Häftlinge mit goldener Fessel gebunden werden.“<sup>464</sup> In dieser Weise gebändig ist das Böse in eine wohlwollende Weltordnung eingegliedert.

Diese auf der Metaphysik des Guten basierende Kosmologie greift insofern auf den Schöpfungsmythos in Platons *Timaios* (29e1-3) zurück, als auch Letzterer die Güte Gottes explizit zur Ursache (*aitia*, 29d 7) für die Schöpfung dieser Welt erklärt: 1) Der demiurgische Gott ist gut und ebendeshalb ohne jede Missgunst. 2) Daher wollte er, dass alles ihm selbst möglichst ähnlich werde. Es ist auffallend, dass Plotin im Paralleltext nicht das Wort „Gott“ gebraucht. Vielmehr deutet er „das Herabschicken der Seele durch Gott“ im *Timaios* als den Abstieg der Seele gemäß dem „Gesetz der Natur“. Damit stellt sich die *göttliche* Mission als eine *natürliche* Notwendigkeit heraus, wobei Letztere von der universalen Zweckmäßigkeit der Natur her zu verstehen ist.

In der späteren Schrift IV 3 [27] *Über die Schwierigkeiten um die Seele* formuliert Plotin diese ‚naturalisierende‘ Interpretation des im *Timaios* entfaltenen Schöpfungsmythos noch deutlicher. Was „das Herabschicken der Seele durch Gott“ betrifft, macht er schließlich den Gott, der die Seelen hinabschicken soll, ganz entbehrlich. Er behauptet nämlich, es bedürfe niemandes, der die Seele aussendet.<sup>465</sup> Der Abstieg der Seele erfolgt durch einen natürlichen Vorgang gleichsam automatisch (7-8: *οἶον αὐτομάτως*), wie z. B. auch Bartwuchs, der bei jungen Männern in einem bestimmten Lebensalter selbstständig einsetzt. So spricht Plotin lieber vom „Herabschicken durch ein Gesetz (24: *νόμῳ πέμπεται*)“. Hier bezieht sich das Gesetz auf die feste Ordnung (*taxis*), welche die Inkarnation der Seele regelt. Die Regel besteht im Kern darin, dass die einzelne Seele jeweils

---

<sup>463</sup> Dazu ausführlich vgl. O’Brien 1993, 48-49; 26-27. Vgl. II 9 [33] Kap. 18-21

<sup>464</sup> I 8 [51] 15, 23-25.

<sup>465</sup> IV 3 [27] 13, 5-6.

in den Körper eintritt, dem sie in ihrem Zustand ähnlich ist. So kann sie sich in einem Menschen oder in einem je verschiedenen Tier inkarnieren.<sup>466</sup>

Dabei betont Plotin, dass das Gesetz in jedes Wesen hineingelegt ist, welches das Gesetz befolgt.<sup>467</sup> Von daher ist zu vermuten, dass es sich hier nicht um ein von außen erzwungenes Gesetz handelt. Diese Vermutung lässt sich mit der Aussage stützen, dass die Seelen nicht unfreiwillig hinabsteigen.<sup>468</sup> Die Freiwilligkeit, die Plotin der absteigenden Seele zuspricht, hat allerdings nichts mit einer reflektierten Wahl zu tun, sondern sie ist eher mit einer instinktiven Neigung, wie z. B. dem natürlichen Verlangen nach Begattung oder dem spontanen Antrieb zum guten Handeln vergleichbar.<sup>469</sup>

Die providentielle Sorge der Seele um den Körper ist in diese wohlwollende Ordnung der Natur eingebettet. Die Seele hat nämlich in sich eine Kraft (*δύναμις*), die auf das Diesseits gerichtet ist, „so wie das Licht abhängig ist von der Sonne über ihm und doch dem, was unter ihm ist, nicht kargt mit seiner Spende (*τῷ δὲ μετ’ αὐτὸ οὐ φθονοῦν τῆς χορηγίας*).“<sup>470</sup> Der Abstieg der Seele erklärt sich mit der inneren Notwendigkeit der Seele; sie muss aus ihrer Güte sich selbst den anderen mitteilen:

Somit bedeutet das Herabkommen (*κατελθεῖν*) der Seele, ihr Eintritt in die Leibeswelt, wie wir jedenfalls sagen, dass die Seele in den Körper tritt, nichts anderes, als dass sie dem Leibe etwas von ihrer Natur dargibt, nicht aber ihm zugehörig wird, und ihr Fortgehen, dass der Leib in nichts mehr mit ihr Gemeinschaft hat; und es besteht für die Teile dieses Alls eine festgesetzte Ordnung für solche Gemeinschaft; die Seele aber, die gleichsam am unteren Rande des geistigen Bereiches steht, gewährt ihnen viele Male Anteil an sich (*διδόναι ἑαυτῆς*), da sie ihnen mit ihrer Kraft nahe ist und ihr Abstand kürzer ist, *nach einem Gesetz der Natur dieser Art* (*φύσεως τῆς τοιαύτης νόμῳ*).<sup>471</sup>

---

<sup>466</sup> IV 3 [27] 12, 37-39: *καθ’ ὁμοίωσιν τῆς διαδέσεως*.

<sup>467</sup> IV 3 [27] 13, 24-27.

<sup>468</sup> IV 3 [27] 13, 17.

<sup>469</sup> IV 3 [27] 13, 17-20.

<sup>470</sup> IV 8 [6] 4, 3-5.

<sup>471</sup> VI 4 [22] 16, 13-21 (Übers. Harder leicht modifiziert).

### 3. Die natürliche Sorge

Das Gesetz der Natur weist eine natürliche Tendenz oder Neigung der Seele zur Sorge für den Körper und die Welt auf. Zu unterstreichen ist, dass diese Neigung an sich in Plotins Augen keinen moralischen Fehler darstellt.<sup>472</sup> Ebenso wenig ist der Abstieg der Seele in diese Welt ein Sündenfall oder gar ein Untergang. Ferner vertritt Plotin die Ansicht, dass die Fürsorge für das Untere bzw. das Andere für das Fürsorgende selbst nicht von Übel sein muss.<sup>473</sup> Eine Gefahr für die fürsorgende Seele besteht zwar durchaus, aber nur „sofern sie bei der Lenkung nicht ihre Sicherheit wahrt, sondern in übermäßigem Eifer (*προθυμία πλείονι*) sich in die Tiefe hinabsenkt.“<sup>474</sup>

Im Hinblick darauf differenziert Plotin zwei Modi der Sorge (*epimeleia*), nämlich einmal (i) eine allgemeine Sorge durch ein indirektes, tatenloses Gebieten mit königlicher Autorität, und dann (ii) eine individuelle Sorge durch ein eigenhändiges Tun mit direktem Kontakt zu dem Empfänger.<sup>475</sup> Danach weist er der „göttlichen“ Seele der Welt den ersten Modus zu, der menschlichen Seele hingegen den zweiten Modus.<sup>476</sup> Er bemerkt, dass die Weltseele bei der Lenkung des Körpers unbeschädigt bleibt und bei der seligen Schau des Geistigen keine Behinderung erfährt, wohingegen unsere Seelen von der geistigen Erkenntnis abgelenkt und von den irrationalen Affekten beunruhigt und betört werden können: „Denn das, wofür sie zu sorgen haben, ist ein Teilding, ist unvollkommen und hat rings umher viel Fremdes und viel, wonach es trachtet.“<sup>477</sup> So können unsere Seelen sich in die Gefahr stürzen, „wie bei Schiffen im Sturm der Schiffer sich noch mehr vertieft in die Fürsorge seines Schiffes und unvermerkt um sich

---

<sup>472</sup> I 1 [53] 12, 24-26: ἀλλ' εἰ ἡ νεῦσις ἔλλαμψις πρὸς τὸ κάτω, οὐχ ἁμαρτία. Gegen die Gnostiker über das Sich-Neigen (*νεῦειν*) der Seele als Schuld bzw. Fall in Enn. II 9 [33] Kap. 4-5 & 10-11. Dazu vgl. Alt 1990, 44-62; Dillon 1990b. Schäfer 2000, 5, 7 schreibt allerdings Plotin die Vorstellung von der „gefallenen“ Seele aufgrund der aktiven „Schuld“ zu.

<sup>473</sup> IV 8 [6] 2, 25 f.

<sup>474</sup> IV 8 [6] 7, 9-10.

<sup>475</sup> IV 8 [6] 2, 26 f. Vgl. II 9 [33] 7, 10 f.

<sup>476</sup> Plotin behauptet, dass auch die individuellen Seelen, befreit von den einzelnen Körpern, mit der universalen Seele bzw. der Weltseele gemeinsam das All zu lenken (*συνδιοικεῖν*) vermögen. Vgl. IV 8 [6] 4, 5-10; 2, 20-25. In dieser Schrift bleibt der Unterschied zwischen der universalen Seele und der Weltseele unklar. Zu diesem Unterschied siehe Blumenthal 1971b; ders. 1974, 206 f.

<sup>477</sup> IV 8 [6] 8, 20-22.



selbst nicht kümmert, sodass er leicht mit dem scheiternden Schiff hinabgerissen wird.<sup>478</sup> Angesichts der großen Bedürftigkeit des menschlichen Körpers ist die Gefahr des Schiffbruchs der menschlichen Seele sicher nicht zu unterschätzen. Dennoch ist Plotin fest davon überzeugt, dass unsere Seelen auch hier im Körper dazu in der Lage sind, sowohl die Affekte zu beherrschen wie auch zur ‚seligen Schau‘ zu gelangen - auch wenn nur ‚zeitweise und langsam (παρὰ μέρος και χρόνῳ)‘.<sup>479</sup> Eindrucksvoll beschreibt er den Auf- und Abstieg der menschlichen Seele während des hiesigen Aufenthalts:

Immer wieder, wenn ich aus dem Leib aufwache in mich selbst, lasse das andere hinter mir und trete ein in mein Selbst; sehe eine wunderbar gewaltige Schönheit und vertraue in solchem Augenblick ganz eigentlich zum höheren Bereich zu gehören; verwirkliche höchstes Leben, bin in eins mit dem Göttlichen und auf seinem Fundament gegründet [...], wenn ich da aus dem Geist herniedersteige in das Überlegen – 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 Leibe mir ihr hohes Wesen eben noch, da sie für sich war, gezeigt hat?<sup>480</sup>

Hier spricht Plotin von einem Aufwachen der Seele in sich selbst, welches mit dem Aufstieg vom Überlegen zum Geist gleichzusetzen ist. Bei diesem geistigen Erwachen wird der Körper als etwas ihr Äußerliches erfahren. Rätselhaft für Plotin ist allerdings weniger dieser innere Aufstieg zum Geist als vielmehr der Abstieg in das Überlegen, in den Körper. Den Schlüssel zur Lösung scheint er im ‚Gesetz der Natur‘ gefunden zu haben: Nach dem Gesetz der Natur sorgt die Seele nicht nur für sich selbst, sondern auch für den Körper. Zwecks dieser *natürlichen Sorge* steigen wir aus der Ruhe der geistigen Aktivität wieder in das geschäftige Überlegen ab. Das liegt wohl daran, dass wir für unseren Körper durch das Überlegen (ἐκ λογισμοῦ) sorgen.<sup>481</sup>

---

<sup>478</sup> IV 3 [27] 17, 22-26.

<sup>479</sup> IV 8 [6] 7, 24-25.

<sup>480</sup> IV 8 [6] 1, 1-11. Ich übernehme Harders Übersetzung, wobei ich ein Komma zwischen ‚wieder‘ und ‚wenn‘ setze. Zum Argument für diese Interpunktion siehe O’Meara 1974.

<sup>481</sup> IV 8 [6] 8, 15-16.

Aufgrund des bisher Gesagten ist festzustellen, dass Plotin von der Leibesfeindlichkeit weit entfernt ist.<sup>482</sup> Seine Pointe liegt vielmehr darin, dass man nicht am Körper hängen soll. So betont er, dass wir nicht dieser Körper sind, obwohl er uns gehört, „weshalb uns auch seine Lust und Schmerz betrifft, und zwar um so mehr, je kraftloser wir sind, je weniger wir uns abtrennen, je mehr wir nur noch im Leibe das Wertvollste und den „Menschen“ erblicken und gleichsam in den Körper hinabtauchen.“<sup>483</sup> Hier bezeichnet das Pronomen „wir“, wie schon dargelegt, das Selbst des Menschen, nämlich unsere individuelle Seele.<sup>484</sup> Die Trennung vom Körper heißt für unsere Seele freilich nicht die absolute Vernachlässigung des Körpers. Denn die Sorge um den Körper gehört zur providentiellen Natur der Seele. Und die Kunst der Vorsehung liegt eben darin, jedem das Gebührende zu geben, damit alles zu seinem Recht kommt, wie wir noch sehen werden. Von daher ist es einleuchtend, dass der Tugendmensch bei Plotin kein extremer Asket ist:

Denn er gibt seinem Leibe, soviel das Bedürfnis verlangt und er zu geben vermag (*δίδους μὲν τούτῳ ὅσα πρὸς τὴν χρείαν καὶ δύναται*), er selber aber ist ein anderer [...]. So werden seine Handlungen nur zum Teil auf das Glück abzielen, zum andern Teil geschehen sie nicht um des letzten Zieles willen, überhaupt nicht um seinetwillen, sondern wegen des anderen, das mit ihm verkoppelt ist, für das er sorgt und das er erträgt, solange es angeht, so wie der Musiker sein Instrument versorgt, solange es angeht, darauf zu spielen; geht das aber nicht mehr, so vertauscht er es mit einem anderen Instrument, oder er gibt überhaupt das Leierspielen auf und unterlässt die Betätigung auf der Leier, da er jetzt ein anderes Geschäft ohne Leier treibt, er lässt sie unbeachtet neben sich liegen, denn er singt jetzt ohne Instrument. Und doch wurde ihm nicht umsonst (*οὐ μάτην*) zunächst dies Instrument verliehen, er hat doch oft auf ihm gespielt.<sup>485</sup>

---

<sup>482</sup> Gegen Bodéüs 1983. Er verwirft Plotin „la condamnation plotinienne du corps comme étranger à l’homme“ (260) und „la mortification du composant sensible“ (259).

<sup>483</sup> IV 4 [28] 18, 15-19.

<sup>484</sup> Siehe oben Kap I. 2.

<sup>485</sup> I 4 [46] 16, 17-29 (Übers. Harder modifiziert). Harder setzt den Leib mit dem „irdischen Ich“ gleich, was irreführend ist.

Festzustellen ist, dass der Tugendmensch dem Bedürfnis des Körpers nachzukommen sucht. Es ist allerdings noch zu präzisieren: Wie weit? Offenbar bleibt der plotinische *Spoudaios* bei einem sehr bescheidenen Lebensbedarf. Gewiss sucht er vermöge des Überlegens das Notwendige (*ἀναγκαῖα*), dessen Abwesenheit die Schmerzen bereitet. Zu diesem Notwendigen zählt Plotin z. B. die Gesundheit.<sup>486</sup> Doch ist er der Ansicht, dass die Gesundheit der Krankheit gegenüber nicht unbedingt vorzuziehen ist: „Was die Gesundheit des Körpers betrifft, so wird er sie bewahren, doch wünschen, nicht gänzlich ohne Erfahrung der Krankheit zu bleiben; so wird er gewiss auch ohne Erfahrung von Schmerzen bleiben wollen, sondern auch wenn sie sich nicht einstellen, wird er sie, wenn er jung ist, kennenlernen wollen.“<sup>487</sup> Hier scheint er mit den Stoikern darin übereinzukommen, dass der Weise unter Umständen eher Krankheit als Gesundheit wählen wird.<sup>488</sup> Man darf ja nicht vergessen, dass der plotinische Weise um der Selbstsorge willen durch Sorglosigkeit die körperlichen Vorzüge mindern lässt.<sup>489</sup>

Wo verläuft dann die Grenze für diese „sorglose Sorge“ um den Körper und seine Bedürfnisse? Aufschluss darüber gibt Plotins Antwort auf die Frage, wie weit die „Trennung“ vom Körper möglich ist. Das Entscheidende dabei ist, dass Plotin die „natürlichen“ Bedürfnisse des Körpers in Rechnung stellt, die von den zügellosen Begierden abzugrenzen sind: „Zügellose Begierde nach Speise und Trank wird sie [sc. die Seele] selbst nicht haben, auch nicht nach Liebesgenuss, oder doch, will ich meinen, nach dem natürlichen [sc. Liebesgenuss] (*εἰ δ' ἄρα, φυσικῶν, οἴμαι*).“<sup>490</sup>

In Zusammenhang damit wirft Plotin die Frage auf, wie weit die „Reinigung“ der Seele von den Affekten reichen soll. Dabei nimmt er an, dass es notwendige Affekte gibt:

---

<sup>486</sup> I 4 [46] 6, 14-30. An dieser Stelle unterscheidet Plotin zwischen dem Gut (*ἀγαθά*) und dem Notwendigen (*ἀναγκαῖα*). Das Gut wird an sich erstrebt, weil es reizend (*ἐπαγωγόν*) ist, während das Notwendige für sich genommen keinen Reiz hat, doch deswegen gesucht wird, weil dessen Abwesenheit zur Anwesenheit der Schmerzen führt. Dazu vgl. Kap. III. 2. 1.

<sup>487</sup> Vgl. I 4 [46] 14, 21-23.

<sup>488</sup> Vgl. SVF III 191.

<sup>489</sup> I 4 [46] 14, 17-20.

<sup>490</sup> I 2 [19] 5, 17-19.

Die notwendige Lust (*τὰς ἀναγκαίως τῶν ἡδονῶν*) muss sie [sc. die Seele] wie bloße Wahrnehmungen auf sich wirken lassen und als Arznei und Abhilfe gegen Beschwerden, nur um deren Belästigung abzuwenden; die Schmerzen muss sie austreichen, oder ist das nicht möglich, mild (*πράως*) tragen und dadurch mindern, dass sie nicht mit sich mit leidet; den Zorn muss sie möglichst ausmerzen, wenn es angeht ganz, sonst darf sie wenigstens nicht selbst mit zornig sein, sondern das Unwillkürliche (*τὸ ἀπροαίρετον*) darf nur dem Körper angehören, es muss aber wenig und schwach bleiben.<sup>491</sup>

Plotins Ausführungen erinnern an Epikurs Unterscheidung zwischen den natürlichen (*φυσικαί*) und notwendigen (*ἀναγκαῖαι*) Begierden und den nur natürlichen Begierden.<sup>492</sup> Als natürlich und notwendig gelten dabei diejenigen Begierden, die eine Entlastung von Schmerzen bringen wie z. B. das Trinken bei Durst. Natürlich und nicht notwendig sind diejenigen, die lediglich Abwechslung in die Lust bringen, aber keinen Schmerz wegnehmen, z. B. luxuriöses Essen, Liebesgenuss.<sup>493</sup> Nach Epikur sollten wir die notwendigen Begierden erfüllen, ebenso die natürlichen, nur wenn sie nicht schaden.<sup>494</sup> In diesem Punkt wird Plotin Epikur zustimmen. Der plotinische Tugendmensch kann nämlich nicht um der natürlichen Begierde willen jemandem schaden, allerdings nicht aufgrund eines epikureischen Lustkalküls, sondern seiner Tugend zuliebe. Gleichwohl scheint er ein „natürliches“ Maß anzunehmen, um die Befriedigung der körperlichen Bedürfnisse zu regulieren. Plotin macht nämlich den Unterschied zwischen der naturgemäßen (*κατὰ φύσιν*) und der naturwidrigen (*παρὰ φύσιν*) Begierde.<sup>495</sup> Was unsere providentielle Sorge um den Körper bedingt, ist es aus dieser Sicht nichts anderes als die Notwendigkeit der Natur, die jedoch der Forderung der Tugend zu unterstellen gilt.

---

<sup>491</sup> I 2 [19] 5, 7-14 (Übers. Harder leicht modifiziert).

<sup>492</sup> Epicur. *Brief an Menoikeos* 127 f. Zum möglichen Einfluss der epikureischen Theorie der Lust bei Plotin siehe O'Meara 1999a.

<sup>493</sup> *RS* 29, *Brief von Metrodoros an Pythokles*.

<sup>494</sup> Epicur. *Sent. Vat.* 17. 21.

<sup>495</sup> IV 4 [28] 21, 13-14.

## KAPITEL V. DAS GERECHTE LEBEN

### 1. Das Recht der Natur

Plotins Konzept des Gesetzes der Natur eröffnet, wie gezeigt, eine Perspektive der Ethik, welche durch das Wohlwollen bei der Mitteilung des Guten gekennzeichnet ist. Es impliziert aber auch eine andere signifikante Perspektive, nämlich die des Rechts bei der Verteilung des Guten. Das Gesetz der Natur gewährleistet nicht nur eine wohlwollende, sondern auch eine gerechte Ordnung der Gesamtnatur. Der Abstieg der Seele in den Körper offenbart entsprechend nicht nur das Wohlwollen, sondern auch das Recht der Natur.<sup>496</sup> Im Folgenden soll auf diesen Aspekt des Rechts eingegangen werden.

Im Rahmen der entmythologierenden Lektüre des *Timaios* ersetzt Plotin in Enn. IV 3 [27] Gott, der die Seele in den Körper herabschicken soll, durch ein „Gesetz“, gemäß dem die Seele notwendig abzustiegen hat. Dabei vergleicht er den Abstieg der Seele mit einem Naturvorgang, wie z. B. Bartwuchs. Die göttliche Mission der Seele erweist sich somit als eine natürliche Notwendigkeit, welche die regelmäßige und rationale Ordnung der Natur repräsentiert. Diese Ordnung der Natur bringt er nun mit der Rechtsordnung der Natur in Verbindung. Er nimmt nämlich an, dass das in der Natur herrschende Recht (*ἡ δίκη οὕτως ἐν φύσει*) die Inkarnation der Seele regelt.<sup>497</sup> Diesbezüglich spricht er von einem unentrinnbaren „göttlichen Gesetz (*θεῖος νόμος*)“, das die Inkarnation der Seele gemäß dem im Sein herrschenden Recht (*παρὰ τῆς ἐν τοῖς οὐσι δίκης*) anordnen soll.<sup>498</sup>

---

<sup>496</sup> Zum frühgriechischen Rechtsbegriff vgl. Hirzel 1907; Seubert 2005, 62-79; Balot 2006, Kap. 2. Zur sophistischen Antithese zwischen *Physis* und *Nomos* vgl. Heinemann 1945; Horst 1973 (zu Hippias). Zur platonischen Lehre vom Naturrecht vgl. Neschke-Hentschke 1995; 2003, bes. 1-35. Zu Ciceros' Konzeption des Naturrechts vgl. Sprute 1983. Zur stoischen Lehre vgl. Striker 1987; SVF 308 ff.

<sup>497</sup> IV 3 [27] 13, 1 f.

<sup>498</sup> Vgl. IV 3 [27] 24, 6-11.

Bereits in Enn. IV 8 [6] führt Plotin unter dem Gesichtspunkt der Belohnung und Bestrafung für Gerechte bzw. Ungerechte eine „göttliche Satzung (θεσμῶν θείων)“ ein, wonach den verschiedenen Seelen je nach Würdigkeit (κατ’ ἀξίαν) der gebührende Körper zugewiesen wird.<sup>499</sup> Dabei scheint er auf die in Platons *Phaidros* 248c 2 erwähnte „Satzung von Adrasteia (θεσμὸς Ἀδραστείας)“ zurückzugreifen, die eben den Modus der Inkarnation der Seele festlegt. Es ist gerade in diesem Zusammenhang nicht uninteressant, dass Adrasteia – wörtlich „Unentrinnbarkeit“ – ein Epitheton von Nemesis ist, also von genau der Göttin, in deren Zuständigkeit die distributive Gerechtigkeit fällt.<sup>500</sup>

Wichtig ist, dass Plotin diese „göttliche Satzung“ über die Seelenwanderung in „das Gesetz der Natur“ einbettet. Diesbezüglich verdient es Beachtung, dass er die Gerechtigkeit von der Göttin in die Welt, also in die Natur der Dinge selbst verlegt. Dabei gehört die Gerechtigkeit, die in der Verteilung des Guten gemäß Würdigkeit besteht, zur ganzen Weltordnung, welche die Regel der Seelenwanderung mit einschließt. So erklärt er schließlich in Enn. III 2 [47] *Über die Vorsehung I*, dass die Weltordnung selbst „wirkliche Adrasteia und wahrhaftes Recht und wunderbare Weisheit (Ἀδράστεια ὄντως καὶ ὄντως Δίκη καὶ σοφία θαυμαστή)“ ist.<sup>501</sup> Dieses Bekenntnis zum Glauben an eine gerechte Ordnung der Welt bildet gerade den Kern seiner Vorsehungslehre, insbesondere seiner Theorie der Theodizee. Denn die göttliche Vorsehung ist es, die für Plotin die Rechtsordnung der Welt gewährleistet.

Anstelle einer ausführlichen Darstellung der plotinischen Vorsehungslehre soll hier nur deren Grundzüge skizziert werden.<sup>502</sup> Plotin führt die göttliche Vorsehung als Ordnungsprinzip ein, um die Wohlgeordnetheit der Welt zu erklären, die seiner Ansicht nach nicht bloß durch „Ungefähr oder Zufall (αὐτομάτῳ καὶ τύχῃ)“ entstehen kann.<sup>503</sup> In seiner Lehre von der Vorsehung in Enn. III 2-3 [47-48] geht es um diese göttliche Vorsehung der Welt, nicht um die

<sup>499</sup> IV 8 [6] 5, 18-24.

<sup>500</sup> Lavaud 2002, 264, Anm. 79.

<sup>501</sup> III 2 [47] 13, 16-17.

<sup>502</sup> Dragona-Monachou 1994, 4476-4486; Dörrie 1977; Theiler 1966, 46-103; Beierwaltes 1977.

<sup>503</sup> III 2 [47] 1, 1-3. Plotin leugnet nicht die Existenz von Zufall und Automaton im Bereich des Werdens. Seine Pointe liegt darin, dass diese keine Ordnungsprinzipien sind. Vgl. Arist. *Metaph.* A 3, 984b 14 f.

Vorsehung im gewöhnlichen Sinne, wie er mit Nachdruck klarstellt.<sup>504</sup> „Vorsehung“ bezieht sich in diesem Kontext spezifisch auf eine Aktivität der Vernunft der Welt, eine Aktivität, die zwar auf das Diesseits gerichtet, doch von einem transzendenten Geist inspiriert ist. Dieser Geist verharrt zwar in seiner jenseitigen Welt, wirkt jedoch durch die Weltseele bzw. ihre Vernunft in diese Welt hinein.<sup>505</sup> Die Vorsehung besteht in dieser Herabwirkung jener höheren Welt auf diese niedere Welt.<sup>506</sup> Die Gesamtordnung dieser sinnlichen Welt ist folglich auf jene geistige Welt zurückzuführen.

Im Hinblick auf die Rechtsordnung der Welt ist von besonderem Interesse, dass die Vorsehung mit einem mathematischen Prinzip zu operieren scheint:

Indem nun also die Vorsehung vom Beginn bis zum Ende hinab schreitet, ist sie nicht mit gleichem Maß gleichsam nach der Zahl, sondern nach der Proportion (*οὐκ ἴση οἶον κατ' ἀριθμόν, ἀλλὰ κατ' ἀναλογίαν*), je verschieden nach dem verschiedenen Ort. So wie bei einem einzelnen Lebewesen, welches bis in das letzte Glied seinen eigenen Teil erhält: das bessere erhält den besseren Teil jener Wirkungskraft.<sup>507</sup>

Die Vorsehung teilt jedem das ihm Entsprechende zu. Bei dieser „providentiellen“ Verteilung kommt diejenige Gerechtigkeit zum Ausdruck, die nicht in der arithmetischen Gleichheit, sondern in der proportionalen bzw. geometrischen Gleichheit besteht.<sup>508</sup> Dabei handelt es sich um die distributive Gerechtigkeit.<sup>509</sup> Diese gehört, um mit Aristoteles zu sprechen, zur „politischen

---

<sup>504</sup> III 2 [47] 1, 10-15: „Vorsehung also, dabei möge beiseite bleiben diejenige „Vorsehung“, die sich auf ein einzelnes Ding bezieht und eine vorgängige Erwägung darstellt, auf welche Weise die Betätigung sich vollziehen soll oder auch (bei Dingen, die nicht ausgeführt werden sollen) nicht vollziehen soll, oder wie wir etwas bekommen oder nicht bekommen; wir haben es hier lediglich zu tun mit dem, was wir Vorsehung des Alls nennen, sie setzen wir voraus und wollen entwickeln, was aus ihr folgt.“

<sup>505</sup> Nach der Theorie von zwei Arten von Aktivitäten stellt die Vorsehung einerseits die innere Aktivität der Weltvernunft, andererseits die äußere Aktivität des transzendenten Geistes dar. Zur Weltvernunft vgl. Früchtel 1970, 60-67; Witt 1931.

<sup>506</sup> III 3 [48] 4, 8-9.

<sup>507</sup> III 3 [48] 5, 1-5 (Übers. Harder leicht modifiziert).

<sup>508</sup> Arist. *EN* V 6, 1131a 29-b 28: die distributive Gerechtigkeit (*διανεμητικὸν δίκαιον*) als Gleichheit gemäß der Analogie (Entsprechung).

<sup>509</sup> Vgl. Canto-Sperber 1987, 348, Anm. 191.

Gerechtigkeit“<sup>510</sup>, da sie nicht die Eigenschaft einer einzelnen Person betrifft, sondern die Struktur eines politischen Systems. Nun geht es in Plotins Vorsehungslehre um die *Kosmopolis*. Die kosmopolitische Ordnung wird nach Plotin „durch Analogie“, d. h. durch die proportionale Gleichheit, getragen.<sup>511</sup>

In dieser Perspektive der kosmischen Gerechtigkeit scheint Plotin sich der alten pythagoreischen Lehre anzuschließen, die Sokrates in Platons *Gorgias* aufgreift, und zwar in seiner Kritik an Kallikles, der sich zur Rechtfertigung des Rechts des Stärkeren auf „das Gesetz der Natur“ (483e 3) beruft:

Nun sagen aber die Weisen, Kallikles, dass die Gemeinschaft und die Freundschaft Himmel und Erde, Götter und Menschen zusammenhalten und der Sinn für Ordnung (*κοσμιότητα*) und die Besonnenheit und der Gerechtigkeitssinn (*δικαιοσύνη*). Und dieses Ganze (*τὸ ὅλον*) nennen sie deshalb Kosmos, mein Freund, nicht Ordnungslosigkeit und nicht Zügellosigkeit. Du scheinst mir auf sie nicht zu achten, obwohl du doch weise bist, sondern es ist dir entgangen, dass die geometrische Gleichheit (*ἡ ἰσότης ἢ γεωμετρικὴ*) sowohl unter Göttern wie auch unter Menschen große Macht hat. Du dagegen glaubst, man müsse darauf ausgehen, mehr zu haben. Du kümmerst dich ja nicht um Geometrie.<sup>512</sup>

„Die geometrische Gleichheit“ stellt sich auch als ein moralisches Prinzip heraus, welches dem gerechten Verhalten des Individuums als soziales Wesen zugrunde liegt, und zwar im Gegensatz zur *pleonexia* („Mehrhabenwollen“): Der gerechte Mensch will nicht mehr haben als ihm zusteht. Von diesem Gerechtigkeitssinn des einzelnen Menschen wird die soziale Gerechtigkeit getragen. Damit wird die Verbindung zwischen der Gerechtigkeit des Ganzen und der des Teils hergestellt.<sup>513</sup> Die kosmische Gerechtigkeit im Sinne der proportionalen Gleichheit<sup>514</sup> wird schließlich in den *Gesetzen* mit der göttlichen Vorsehung

---

<sup>510</sup> Zur Verteilungsgerechtigkeit als „politischer“ Gerechtigkeit siehe Arist. *EN* V 10, 1134b 18-1135a 15.

<sup>511</sup> III 3 [48] 6, 28: *συνέχει τὰ πάντα ἀναλογία*.

<sup>512</sup> Plat. *Gorg.* 507e 6-a 8 (Übers. Dalfen).

<sup>513</sup> Vgl. Plat. *Resp.* II 367e-374d. Dazu vgl. B. Williams 1973; Höffe 1997.

<sup>514</sup> Vgl. Plat. *Leg.* VI 757b 6: „die wahrhafteste und beste Gleichheit“.



verknüpft.<sup>515</sup> Der Gott, der sich um das All kümmert, ordnet im Blick auf die Erhaltung und Tugend des Ganzen alles derart an, dass jeder Teil erleidet und bewirkt, was ihm zukommt.<sup>516</sup> Dieser Auffassung liegt das meritokratische Konzept der Gerechtigkeit zugrunde, das auch in der pseudo-platonischen Schrift *Definitionen* 411e2 zu finden ist: Gerechtigkeit bestehe in der „Disposition, jedem nach Würdigkeit zu verteilen (ἔξις διανεμητικὴ τοῦ κατ’ ἀξίαν ἐκάστω).“<sup>517</sup>

Plotin hält grundsätzlich an dieser platonischen Linie fest. Im Hinblick auf den Gerechtigkeitssinn der Menschheit macht er eine interessante Bemerkung: „An der Gerechtigkeit in ihren gegenseitigen Beziehungen haben sie [die Menschen] alle Teil; sie glauben, selbst wenn sie jemandem Unrecht tun, ein Recht dazu zu haben, weil er es verdient hat (εἶναι γὰρ ἀξίους).“<sup>518</sup>

Ferner glaubt Plotin, dass die göttliche Vorsehung für die gerechte Ordnung der Welt durch Verteilung des Guten nach Würdigkeit bzw. Verdienst sorgt. Auffallend ist, dass er Platons mythische, vor allem anthropomorphe Darstellung der göttlichen Vorsehung nicht beim Wort nimmt, sondern stets bemüht ist, deren rationalen Gehalt herauszuarbeiten. Für seine Rationalisierung bzw. Naturalisierung der göttlichen Vorsehung ist von großer Bedeutung, dass die göttliche Vorsehung sich nach Art eines Gesetzes vollzieht. Dadurch werden von der göttlichen Vorsehung die individuelle Zuwendung und die willkürliche Intervention eines personalen Gottes in den menschlichen Angelegenheiten ausgeschlossen.

An dieser Stelle ist zu erinnern, dass Plotin ein unentrinnbares Recht in der Natur annimmt, welches über allen Wesen waltet. Demnach stellt das Recht einen wesentlichen Aspekt der universalen Ordnung der Natur dar. Wie wir schon gesehen haben, gewährt das Gesetz der Natur zwar die Kommunikation des Guten zu allen Wesen, doch diese sind nicht gleich nach ihrer Aufnahmefähigkeit.<sup>519</sup> Folglich nimmt jedes Wesen am Guten teil, sofern es kann. Aus entgegengesetzter

---

<sup>515</sup> Dazu vgl. D. Frede 2002, bes. 88- 95: Kap. 2. Plato on Divine Providence in Laws X (zum platonischen Hintergrund für die stoische Vorsehungslehre).

<sup>516</sup> Plat. *Leg.* X 903b 4-7.

<sup>517</sup> Dazu vgl. Neschke-Hentschke 1995, 28.

<sup>518</sup> III 2 [47] 9, 26-28 (Übers. Harder).

<sup>519</sup> IV 8 [6] 6, 16-20. Dazu vgl. Song 2007a, 183.

Richtung betrachtet heißt das, dass das Gute jedem Wesen je nach Vermögen bzw. Verdienst zugeteilt wird. Bei dieser Zuteilung des Guten kommt die „göttliche“ Vorsehung ans Werk mit Blick auf das Recht der Natur. Auf diese Art und Weise ist die Vorsehung an das Gesetz der Natur angeknüpft.

## 2. Das Gesetz der Vorsehung

Nach Plotin wirkt die göttliche Vorsehung wie das Gesetz in einer Stadt mit guten Gesetzen.<sup>520</sup> Dabei tritt die göttliche Vernunft der Welt als Gesetzgeberin und Exekutorin auf:

Viel eher könnte man die Vernunft des Alls (*ὁ λόγος τοῦ παντός*) parallel setzen mit der Vernunft, welche Ordnung und Gesetz eines Staates festlegt (*κόσμον πόλεως καὶ νόμον*). Diese Vernunft enthält von vornherein das Wissen davon, was die Bürger tun werden und warum sie es tun werden, wobei sie in Rücksicht hierauf alles verordnet und durch die Gesetze all ihre Leidenschaften und all ihr Tun mit Ehrung oder Ächtung verpflichtet (*συνυφαίνοντος*)<sup>521</sup>, sodass dann alles Geschehen im Staat wie von selbst (*οἶον αὐτομάτη*) auf Einklang (*εἰς συμφωνίαν*) hinausläuft.<sup>522</sup>

---

<sup>520</sup> Vgl. III 2 [47] 17, 87. Bei Plotin so wie bei Platon und den Stoikern herrscht die göttliche Vorsehung nicht beliebig. Sie improvisiert auch nicht, sondern funktioniert gemäß den etablierten Regeln. Dazu vgl. D. Frede 2002a, 114.

<sup>521</sup> Dieses Verb erinnert an Platons Darstellung vom Staatsmann als königlichem Weber im *Politikos* (305e-311c). Im Mythos dieses Dialogs ist auch von der göttlichen Fürsorge des Kronos die Rede (268d-274d).

<sup>522</sup> IV 4 [28] 39, 11-17 (Übers. Harder leicht modifiziert). Es handelt sich hier um die Vernunft, die es mit den „umfassenden rationalen Prinzipien (*λόγους περιληπτικούς*)“ des Alls zu tun hat, nicht mit den „samenhaften (*σπερματικούς*) rationalen Prinzipien“ (ebd. 5-8). Plotin scheint dabei zwischen zwei Aspekten der Vernunft der Welt zu unterscheiden, welche sich jeweils auf die praktische Funktion und auf die produktive Funktion beziehen. Die „praktische“ Vernunft, die für die Vorsehung zuständig ist, macht er dann von der „reinen Seele“ abhängig, welche sich „gemäß Geist“ verhält (*κατὰ νοῦν διακειμένης*) und sich im geistigen Kosmos befindet (III 2 [47] 16, 16 f.). Letztere stellt vermutlich die „theoretische“ Vernunft der Seele dar. Also scheint Plotin meiner Ansicht nach insgesamt drei Phasen der Seele zu differenzieren, die drei Tätigkeiten in Theoria, Praxis und Poesis bei Aristoteles entsprechen. Dazu vgl. Witt 1931, 109 f. bes. 101 Anm. 6.

Aufgrund dieser Darstellung ist zu konstatieren, dass „das Gesetz der Vorsehung“<sup>523</sup> nicht bloß „die Automatik der diesseitigen Abläufe“<sup>524</sup>, sondern eine harmonische Koordination der Dinge abzeichnet. In der plotinischen *Kosmopolis* ist alles Geschehen aufeinander abgestimmt, sodass Einklang entsteht. Die Vorsehung funktioniert nicht mechanisch, sondern harmonisch. Zu betonen ist, dass es dabei um eine harmonische Ordnung geht, die moralisch ausgerichtet ist. Denn es ist die moralische Ordnung der kosmischen Stadt, welche durch die ausgleichende Verteilung von Ehrung und Ächtung aufrechterhalten wird. In dieser Hinsicht stellt das Gesetz der Vorsehung ein Moralgesetz auf kosmischer Ebene dar.

Im Hinblick auf die ausgleichende, harmonisierende Wirkung der Vorsehung vergleicht Plotin die Vorsehung mit der Heilskraft der Natur in einem Organismus:

Indessen, wenn diese bösen Taten, welche von Menschen ausgehen oder von irgendeinem beliebigen Wesen oder unbeseelten Ding, etwas Gutes im Gefolge haben, so werden sie wieder in die Vorsehung einverleibt, dergestalt, dass allerwärts die Tugend die Obmacht hat, indem das Gefehlte geändert und zurechtgerückt wird. So ist es bei einem einzelnen Leibe, dem nach der Vorsehung seines Organismus Gesundheit verliehen wurde: Wenn er nun einen Schnitt oder überhaupt eine Verletzung erhält, so wird die verwaltende Vernunft diese Stelle im weiteren Verlaufe wiederum zusammenfügen und zusammenschließen und so das kranke Glied heilen und zurechtrücken (*ἰῶτο καὶ διορθοῖτο τὸ πονῆσαν*).<sup>525</sup>

Zu unterstreichen ist, dass die Gesundheit, welche die Vorsehung anvisiert, *Tugend* ist. Es geht also um die moralische Gesundheit des Alls. Entsprechend ist die moralische Krankheit, welche die Vorsehung zu heilen hat. Hier weitet Plotin die Analogie zwischen der Gesundheit des Körpers und der Tugend (als Gesundheit der Seele) auf kosmische Ebene aus. Zieht man die damit verbundene

---

<sup>523</sup> Vgl. III 2 [47] 9, 6-7. Zur stoischen Konzeption der Vorsehung in Verbindung mit dem Begriff des Gesetzes siehe Long 1996, bes. 47 f; 137f.

<sup>524</sup> Dörrie 1977, 63.

<sup>525</sup> III 3 [48] 5, 24-32 (Übers. Harder leicht modifiziert).

Analogie zwischen Heilkunst und Staatskunst<sup>526</sup> in Rechnung, so kommt man zu der Auffassung, dass es sich bei der göttlichen Vorsehung um eine politische Kunst handelt, und zwar eine natürliche Staatskunst, welche die moralische Gesundung der politischen Gemeinschaft zum Ziel hat. Der Zweck der göttlichen Politik besteht nun darin, die Tugend die Oberhand gewinnen zu lassen.<sup>527</sup> Sieht man von der Natürlichkeit der kosmischen Staatskunst ab, so kann man mit Plotin die Strafen der Vorsehung mit medizinischen Maßnahmen vergleichen:

Die Strafen aber sind Maßnahmen gleicher Art, wie bei der Erkrankung des Leibes die Teile teils durch Arznei zusammengezogen werden, teils entfernt oder verändert, damit durch richtige Verteilung aller Bestandteile an die gehörige Stelle der ganze Leib gesund sei; so wird im All die Gesundheit erreicht, indem ein Teil geändert wird, ein anderer von dieser Stelle, wo er krank ist, entfernt und dorthin gestellt wird, wo er nicht krank sein kann.<sup>528</sup>

Bezeichnenderweise rechtfertigt Plotin aufgrund dieser kosmischen Bußordnung die menschlichen Strafmaßnahmen: „Was die irdischen Strafen angeht, so lassen sich die, von welchen die Schlechten rechtens betroffen werden, passend zurückführen auf diese Ordnung, welche die Welt „nach dem Gesollten bzw. Gebührenden (*κατὰ τὸ δέον*)“ lenkt.“<sup>529</sup> Hier setzt er voraus, dass die Welt so geordnet ist, wie es rechtens sein soll. Auf dieser Rechtsordnung der Welt begründet er das hiesige Rechtswesen. Von daher ist ersichtlich, dass er gegen den gnostischen Antinomismus die Existenz der juristischen Institution und der moralischen Sanktion verteidigt: „Also, wie kann es richtig sein, einen Staat zu kritisieren, der jedem gibt, was er verdient (*τῆν ἀξίαν*), wo Tugend geachtet wird, Schlechtigkeit die ihr zukommende Mißachtung erfährt.“<sup>530</sup> Indes ist es Plotin keineswegs an einem Legitimationsversuch aller bestehenden staatlichen

---

<sup>526</sup> Zu Platons Vergleich der Gerechtigkeit als Teil der politischen Kunst mit der Heilkunst siehe *Gorg.* 464b 7-8.

<sup>527</sup> Vgl. III 2 [48] 9, 23-24: *ἐπικρατεστέραν ἀρετῆν ποιοῦν*. Vgl. In den *Gesetzen* 903b 4-5 nennt Platon als Ziel der Sorge (*epimeleia*) Gottes um das All „die Erhaltung und Tugend des Ganzen“.

<sup>528</sup> IV 4 [28] 45, 46-51 (Übers. Harder).

<sup>529</sup> IV 3 [27] 16, 1-3.

<sup>530</sup> II 9 [33] 9, 18-20 (Übers. Tornau).

Institutionen gelegen. Verteidigt wird nämlich ein Staat, sofern er gerecht ist. Dementsprechend ist die Verfassung eines Staates mit all seinen positiven Gesetzen an der universalen Gerechtigkeit auf ihre Rechtmäßigkeit hin zu überprüfen. Wie gesagt, ist Plotin davon überzeugt, dass diejenigen, die „das Schöne“ erkennen, im Verfolgen des Erkannten die Dinge hier unten „berichtigen (κατορθοῦν)“.<sup>531</sup> Diese Überzeugung macht einen kritischen, reformwilligen Geist sichtbar, der sich nicht einfach mit der Systemkonformität zufrieden gibt.

Nun sind wir in der Lage zu verstehen, aus welcher Perspektive die Vorsehung in die ethische Diskussion in Enn. II 9 [33] Kap. 15 einbezogen wird. Betrachten wir den einschlägigen Text:

Epikur hat die Vorsehung aufgehoben und schreibt nun vor, das anzustreben, was als einziges übrigbleibt, die Lust und das Empfinden derselben; die vorliegende [sc. gnostische] Lehre aber ist noch draufgängerischer, sie kritisiert den Herrn der Vorsehung und die Vorsehung selber, achtet alle hier gültigen Gesetze gering und zieht die Tugend, wie sie seit Beginn aller Zeiten offen zutage liegt, und die hiesige Besonnenheit ins Lächerliche (offenbar darum, weil hier keinesfalls das Vorhandensein von etwas Schönerem zu erkennen sein soll); so hebt sie also die Besonnenheit auf und ebenso die Gerechtigkeit, die den Charakteren angeboren ist und durch Lehre und Übung vervollkommnet wird, und überhaupt alles, wodurch ein Mensch tugendhaft werden kann.<sup>532</sup>

Plotin deutet an, dass die Leugnung oder die Missachtung der Vorsehung die moralische Norm dieser Welt aufhebt. Die dabei unterstellte Verbindung zwischen der Vorsehung und den hiesigen Sittengesetzen lässt sich eben dadurch erklären, dass die Vorsehung die normative Ordnung der Welt garantiert, auf welche die Moral der menschlichen Gemeinschaft zurückzuführen ist. Das menschliche Sittengesetz begründet sich also im göttlichen Gesetz der Vorsehung.

Das Gesetz der Vorsehung wirkt indes nicht nur mittels des menschlichen Gesetzes, sondern auch unmittelbar auf die Menschen:

---

<sup>531</sup> II 9 [33] 15, 22-24.

<sup>532</sup> II 9 [33] 15, 8-17 (Übers. Tornau modifiziert).

Was aber das Unrecht angeht, das die Menschen einander zufügen, so liegt die Ursache dazu vielleicht eigentlich im Trachten nach dem Guten, und wenn es ihnen an Kraft mangelt, zum Guten zu gelangen, so irren sie ab und kehren sich gegen andere Menschen. Es erhält aber solches Unrecht seine Strafe: einmal wirkt die Betätigung des Bösen schädigend auf die Seelen, so dann werden sie aber auch auf eine niedere Stufe versetzt; denn nimmermehr vermag ein Wesen dem zu entfliehen, was in dem *Gesetz des Alls* verordnet ist.<sup>533</sup>

Mit diesem unerbittlichen Gesetz des Alls greift Plotin auf die traditionelle Vorstellung von der göttlichen Vergeltung zurück, die darauf hinausläuft, dass sich das Unrecht letztlich nicht lohnt. Jeder muss schließlich seine Schuld bezahlen:

Oder wäre es nicht vollberechtigt, wenn der Gesetzgeber selber geschehen ließe, dass sie solches erdulden zur Strafe für ihr träges und üppiges Leben: Die Ringplätze sind ihnen zugewiesen, sie aber in ihrer Trägheit, Weichlichkeit und Lässigkeit lassen sich selber ganz ruhig zu feisten Schäflein werden, den Wölfen zur Beute! Die anderen dagegen, die jenes verübten, haben als erste Strafe, dass sie Wölfe sind, unglückliche Menschen. Sodann ist ihnen aber auch noch festgesetzt die Sühne, die solchen Wesen gebührt; denn es ist nicht hienieden zu Ende, indem sie nun eben als Bösewichter sterben, sondern die früheren Handlungen haben jeweils das im Gefolge, was ihnen nach Vernunft und Natur (*κατὰ λόγον καὶ φύσιν*) entspricht, die schlechten Schlechtes und die guten Gutes.<sup>534</sup>

Aus diesem Text geht deutlich hervor, dass der Gesetzgeber des Alls die Bestrafung und Belohnung nach dem Prinzip der Analogie (d. h. Proportionalität) anordnet. Beachtenswert ist, dass diese „proportionale“ Rechtsordnung für Plotin nicht nur eine natürliche Ordnung, sondern auch eine „vernünftige“ Ordnung ist. Dazu ist zu berücksichtigen, dass der Gesetzgeber des Alls eine *Vernunft* ist, und zwar eine göttliche, d. h. vollkommene. Diese vollkommene Vernunft gebietet, was zu tun ist, und verbietet das Gegenteil. Wir haben es hier mit einem *normativen* Begriff der Vernunft zu tun. Die Proportionalität stellt dabei einen

---

<sup>533</sup> III 2 [47] 4, 20-26 (Übers. Harder).

<sup>534</sup> III 2 [47] 8, 21-31 (Übers. Harder).

fundamentalen Aspekt der Vernunft dar, die sich nicht bloß auf eine instrumentelle Rationalität reduzieren lässt. Plotin erhebt die proportionale Rationalität sogar zum tragenden Prinzip des Universums: „Alle Dinge werden zusammengehalten durch Analogie (συνέχει τὰ πάντα ἀναλογία).“<sup>535</sup> Nach diesem Prinzip verhält das Schlechte sich zum Schlechten wie das Gute zum Guten. So steht Tugend zu Gerechtigkeit, wie auch Laster zu Ungerechtigkeit.<sup>536</sup>

Im Hinblick auf die Vergeltung der Vorsehung könnte man hier von einer „moralischen Verpflichtung“ sprechen. Das Gesetz der Vorsehung verpflichtet uns nämlich zur moralischen Handlung. Letztere ist insofern obligatorisch, als ihr Gegenteil sanktioniert wird. Gleichwohl geht es dabei nicht bloß um einen blinden Rechtsgehorsam gegenüber dem von außen auferlegten Gesetz. Denn der Gehorsam gegenüber dem Gesetz der Vorsehung besteht nach Plotin gerade darin, dass man gemäß der Vernunft handelt, wobei man seiner eigenen Vernunft als Lenkerin<sup>537</sup> folgt, dies allerdings in Übereinstimmung mit der Vernunft des Alls:

Die Handlungen des Unbesonnenen werden vollbracht weder von der Vorsehung (ὑπὸ πρόνοιας) noch nach der Vorsehung (κατὰ πρόνοιαν); was aber der Besonnene tut, wird vollbracht nicht von der Vorsehung – da es von ihm getan wird –, wohl aber nach der Vorsehung. Denn es steht im Einklang mit der Vernunft (σύμφωνον γὰρ τῷ λόγῳ).<sup>538</sup>

Die Übereinstimmung zwischen der göttlichen Vernunft und der menschlichen Vernunft kommt dann zustande, wenn die Vernunft des Menschen richtig ist. Um die „richtige Vernunft“ zu erlangen, muss der Mensch aber selbst aktiv werden. Er muss nämlich selbst überlegen, ohne sich dabei von äußeren Einflüssen irreführen zu lassen. Insofern ist sein Handeln, wenn er es gemäß der richtigen Vernunft vollzieht, nicht fremdbestimmt, sondern selbstbestimmt.<sup>539</sup> Dem fügt Plotin hinzu, dass unsere besten Handlungen „von uns selbst (παρ’

---

<sup>535</sup> III 3 [48] 6, 28.

<sup>536</sup> III 3 [48] 6, 32.

<sup>537</sup> Zum Vergleich der Vernunft mit dem Wagenlenker (ἡνίοχος) in Platons *Phaidros* 246 ff. vgl. II 3 [52] 13, 16-18.

<sup>538</sup> III 3 [48] 5, 46-49.

<sup>539</sup> Vgl. III 1 [3] 10, 4-15. Chappuis 2006, 132-3, beobachtet in diesem Kapitel „une impressionnante surabondance de verbes d’action (πράττειν, ποεῖν)“.

ἡμῶν)“ sind.<sup>540</sup> Dabei setzt er voraus, dass die Vernunft das Selbst des Menschen darstellt. Daraus folgt, dass das, was der Mensch gemäß dem Gesetz der Vorsehung tut, selbstbestimmt ist, d. h. bestimmt vom Selbst des Menschen:

Wenn sie [sc. die Vorsehung] zum Beispiel zu einem Menschen kam, so hielt (*τηροῦσα*) sie bei ihm den wahren Menschen (*τὸν ἀνθρώπον ὄντα*) fest – das heißt den, der lebt nach dem Gesetz der Vorsehung (*τοῦτο δὲ ἐστὶ νόμῳ προνοίας ζῶντα*), und das bedeutet: den, der dasjenige ausführt, was ihr Gesetz gebietet. Es verheißt aber dies Gesetz, dass denjenigen, die sich als gut erwiesen haben, ein gutes Leben zuteil wird und auch inskünftig sie erwartet, den Bösen aber das Gegenteil.<sup>541</sup>

Die Verheißung der göttlichen Vorsehung besagt, dass jeder für sein Leben – ein gutes oder ein schlechtes – verantwortlich ist. Sie ist eigentlich eine Ermahnung zu einer gerechten und tugendhaften Lebensführung. Entsprechend vertritt Plotin die Position, dass jeder sein Glück verdienen muss: „Man darf gar nicht fordern, dass denen glückliches Sein beschieden sei, die nicht getan haben, was sie dem Glück würdig macht. Glücklich sind allein die Guten.“<sup>542</sup> Demnach ist die Fremdrettung des bösen Menschen weder würdig noch gerecht: „Wer aber böse ist, und dann verlangt, dass andere ihn retten, obgleich er sich selbst im Stich lässt, der betet, wie man es nicht darf; darum darf er auch nicht verlangen, dass die Götter ihr eigenes Leben aufgeben, ihn im Einzelnen zu lenken.“<sup>543</sup>

Die Pointe der plotinischen Lehre von der Vorsehung liegt darin, dass jeder Mensch im Grunde sich selbst retten muss. Die gute Nachricht ist dabei, dass der Rahmen dafür schon geschaffen ist. Denn die providentielle Weltordnung garantiert die Möglichkeit der Selbstrettung des Menschen. Die Rettung besteht allerdings darin, dass der Mensch nach dem Gesetz der Vorsehung lebt. Wichtig ist, dass er *von sich aus* tun muss, was die Vorsehung anordnet. Ebenso tut man von sich aus das, was man Gesundheitsförderndes tut, und zwar nach der Anweisung (*logos*), die der Arzt aufgrund seiner Kunst vorschreibt. Was man aber

---

<sup>540</sup> III 1 [3] 10, 10.

<sup>541</sup> III 2 [47] 9, 5-10 (Übers. Harder). Zum Thema ‚Selbstbestimmung‘ siehe unten Kap. VI. 2.

<sup>542</sup> III 2 [47] 4, 45-47.

<sup>543</sup> III 2 [47] 9, 10-13.



Gesundheitswidriges tut, das tut man von sich selber aus, und man handelt damit gegen „die Vorsehung des Arztes“.<sup>544</sup>

Gerade in diesem Gehorsam gegenüber der Vorsehung erblickt Plotin die Frömmigkeit. So bezeichnet er das, was gemäß der Anweisung der Vorsehung getan wird, als „den Göttern lieb (*θεοῖς φίλα*)“.<sup>545</sup> Die plotinische Frömmigkeit ist jedoch von dem quietistischen Ideal weit entfernt:

Ja, und da darf man nicht etwa erwarten, dass Gott für die Unkriegerischen persönlich in den Kampf eingreife. Gerettet werden im Kampfe, und so gebietet es das Gesetz, die tapfer Streitenden und nicht die Betenden. Denn auch die Scheune bekommt voll, nicht wer betet, sondern wer das Land beackert, und gesund bleibt man auch nicht, wenn man sich nicht darum kümmert. Auch darf man nicht hadern (*οὐδ' ἀγανακτεῖν*), wenn die Schlechten mehr ernten, sei es wenn sie überhaupt den Boden bestellen oder es besser tun als die anderen. Ferner, wenn die Menschen alle übrigen Dinge im Leben nach ihrem eigenen Belieben behandeln, auch wenn dies Handeln nicht so verläuft, wie es den Göttern lieb ist, so ist es kindisch, gerade dies eine von den Göttern zu verlangen, dass sie ihnen das Leben retten, zumal sie noch nicht einmal das tun, was die Götter ihnen zur Rettung des Lebens gebieten. Und schließlich, der Tod ist für sie selber besser als zu leben in einem Zustand, wie ihn *die Gesetze des Alls* nicht wollen. Wenn das Gegenteil stattfände und Friede und Ruhe bei aller Unvernunft und Bosheit gewahrt bliebe, würde die Vorsehung ihr Amt nachlässig ausüben, indem sie wirklich das Schlechte überhand nehmen ließe. Die Herrschaft der Schlechten beruht eben lediglich auf der Feigheit der Beherrschten; das ist auch nur gerecht, das Gegenteil nicht.<sup>546</sup>

Hier liegt das Gesetz der Vorsehung als ein strenges Gesetz vor, welches keine Nachlässigkeit vonseiten der Menschen erlaubt. Sonst wäre die Vorsehung, so Plotin, selber nachlässig. In dieser Hinsicht ist die göttliche Vorsehung bei Plotin eine *fordernde* Vorsehung. Sie erhebt hohen Anspruch an die Tugend. Die Welt stellt aus dieser Sicht eine harte Schule dar. Daraus ergibt sich für Plotin eine rigorose Ethik.

---

<sup>544</sup> III 3 [48] 5, 50-54. Zum Vergleich des Gottes der Vorsehung mit dem Arzt vgl. Plat. *Leg.* X 903c 5-d 1.

<sup>545</sup> Vgl. III 3 [48] 5, 21-23.

<sup>546</sup> III 2 [47] 8, 36-52 (Übers. Harder leicht modifiziert).

An dieser Stelle ist nicht mehr zu übersehen, dass Plotins Ethik eine politische Dimension aufweist, sofern sie sich auf andere Menschen und die menschliche Gesellschaft bezieht, wie besonders der letzte Abschnitt des Textes klarmacht. Im Hinblick auf die Herrschaft der Schlechten stellt Plotin noch fest, dass die Mehrzahl von Menschen sich deswegen von den Schlechten beherrschen lässt, weil sie selbst nicht gut genug sind und sich nicht gegen das Leiden vorbereitet haben.<sup>547</sup> Diesbezüglich ist noch darauf hinzuweisen, dass die guten Menschen nach Plotin nicht nur sich selbst, sondern auch ihr Umfeld verbessern können.<sup>548</sup> Diese Seite von Plotins Ethik ist oft unterschätzt worden. Ziehen wir beispielsweise Theilers Kritik an Plotins Ethik in Betracht:

Die Menschheit verlangte nach einem Vatergott, der nicht als schöne Metapher einen geistigen Kosmos krönt; sie verlangte eine Ethik, die sich nicht im inneren Aufstieg erschöpfte – denn für den Neuplatoniker führt der Weg selbst über die Tugend hinaus, und die Tugenden sind als innerliche Verhaltungen, nicht als praktische Leistungskräfte wertvoll. Es ist die völlige Verkehrung des sokratischen Ausgangspunktes. Für Sokrates entzündete sich das Problem der praktischen Vernunft gerade an der Rettung des Lebens in der Gemeinschaft; Plotin aber sagt: Das Vaterland kann ja von einem Schlechten gerettet werden (I 5, 10, 15).<sup>549</sup>

Gegen Theilers Kritik ist Folgendes zu bemerken: (1) Ungeachtet der Frage, welche Ethik die Menschheit wirklich verlangt, ist zu verteidigen, dass Plotins Ethik sich keineswegs im inneren Aufstieg erschöpft, für den die praktische Leistung der Tugend nicht wertvoll wäre. Für seine Ethik ist der Abstieg der Seele in den Körper und in diese Welt von großer Bedeutung, wie wir gesehen haben. Denn durch den Abstieg *kann* die Seele ihre providentielle Aufgabe erfüllen und zugleich ihre wohlwollende Natur verwirklichen. Die individuelle Seele *soll* sich dabei auf die Gerechtigkeit ausrichten. Dadurch kommt ihre individuelle Vorsehung mit der universalen Vorsehung in Übereinstimmung.

---

<sup>547</sup> III 2 [47] 8, 13-16.

<sup>548</sup> III 1 [3] 8, 18-20.

<sup>549</sup> Theiler 1966b, 159.

(2) Gewiss ist Plotins „Vatergott“<sup>550</sup> von einem „menschlichen“ Gott entfernt, der sich persönlich den einzelnen Menschen zuwenden würde. Das heißt aber noch lange nicht, dass es sich dabei bloß um eine „schöne Metapher“ handelt. Zeus, der Gott der Vorsehung<sup>551</sup> kümmert sich in der Tat um die ganze Menschheit. Denn er trägt eine universale Sorge für die Welt, ohne dabei etwas zu vernachlässigen.<sup>552</sup> Für Plotin ist es weder „fromm“ noch „vernünftig“ zu behaupten, dass die Vorsehung überhaupt irgendwohin nicht durchdringt. Von daher ist seine Kritik an dem Elitismus der Gnostiker verständlich, die glauben, dass es eine Vorsehung nur für sie allein gibt.

(3) Was Plotins Aussage in Enn. I 5, 10, 15 betrifft, finde ich es unwahrscheinlich, dass Sokrates im Gegensatz zu Plotin prinzipiell ausschließen würde, dass das Vaterland von einem Schlechten gerettet werden kann, was die Geschichte der Menschheit nicht selten beobachtet. Mit der in Frage stehenden Aussage will Plotin darauf hinaus, dass nicht das äußere Handeln, sondern die innere Gesinnung bzw. Einsicht für die moralische Qualität entscheidend ist, was durchaus „sokratisch“ gekennzeichnet werden kann.

(4) Ich glaube auch nicht, dass Plotin verneinen würde, dass das Problem der praktischen Vernunft im Grunde die Rettung des Lebens in der Gemeinschaft betrifft. Seine Lehre von der göttlichen Vorsehung zeigt meiner Ansicht nach nichts anderes als seine Modellvorstellung der praktischen Vernunft auf kosmischer Ebene. Freilich ist die Gemeinschaft, der er sich verpflichtet fühlt, nicht mehr eine kleine Polis wie Athen bei Sokrates. Plotin lebt im Römischen Reich, wo ein kosmopolitisches Lebensgefühl herrscht. Sicher gilt für ihn als das eigentliche Vaterland der geistige Kosmos. Es ist jedoch nicht zu vergessen, dass

---

<sup>550</sup> Vgl. I 6 [1] 8, 21. In Enn. II 9 [33] 16, 7-9 kritisiert Plotin die Weltverachtung der Gnostiker, indem er sich auf die konventionelle, wohl auch gnostische Vorstellung vom „Vatergott“ stützt: „Denn wer Liebe (τὸ φιλεῖν) gegen etwas hegt, empfindet auch freundlich gegen das dem Geliebten Verwandte, so gegen die Kinder, derer Vater er liebt (ἀγαπᾷ).“

<sup>551</sup> In Enn. IV 4 [28] 9, 1-3 nennt Plotin den Gott der Vorsehung „Zeus“, wobei er diesem „die königliche Seele und den königlichen Geist“ zuschreibt (vgl. *Phileb.* 30c-d). Allerdings kann „Zeus“ bei Plotin sowohl die Seele bzw. Vernunft der Welt als auch den transzendenten Geist, den er mit dem Demiurgos identifiziert, bezeichnen. Vgl. 10, 1-4: „Von dem weltordnenden Prinzip sprechen wir in einem doppelten Sinne, meinen einmal den Weltschöpfer damit, einmal die Seele des Alls; wenn wir somit von Zeus sprechen, beziehen wir das einmal auf den Weltschöpfer und einmal auf das weltlenkende Prinzip (τὸ ἡγεμονοῦν τοῦ παντός).“

<sup>552</sup> Vgl. III 2 [47] 6, 18-22; II 9 [33] 16, 14 f. Vgl. Plat. *Leg.* X 902e 4-903e1.

der sinnliche Kosmos ein schönes Abbild vom geistigen Kosmos ist. Im Verfolgen des Schönen kann man sich sogar an der Schönheit des sinnlichen Kosmos orientieren, welche die göttliche Vorsehung bewerkstelligt.

Plotin bietet eine hübsche Rede unseres Kosmos, welcher sich selbst als Sprößling eines Gottes darstellt. Sie ist ein „Hohelied“, das Plotins tiefe Liebe zur Schönheit dieses Kosmos zeigt:

Mich hat hervorgebracht ein Gott, aus seinem Hinabwirken bin ich geworden, was ich bin, vollkommen, weil ich alle Geschöpfe umfasse, mir selber ausreichend, selbstgenug und keines Dinges bedürftig; denn alle Dinge sind in mir, Pflanzen, Tiere und alle erschaffenen Wesen und Götter in Menge, die Scharen der Dämonen, gute Seelen und *Menschen, die durch Tugend glücklich sind*. [...] Alle die Wesen aber in mir trachten nach dem Guten, und erlangen es ein jedes nach seinem eigenen Vermögen (*κατὰ δύναμιν*). Denn in Abhängigkeit von Jenem ist der ganze Himmel und meine gesamte Seele und die Götter in meinen Teilen, aber auch alle Tiere und Pflanzen und was etwa Unbeseeltes in mir vorhanden zu sein scheint. Einige Wesen nun haben anscheinend nur am Sein teil, andere auch schon am Leben, andere, die in höherem Grade am Leben teilhaben, verfügen über Wahrnehmung, andere wieder auf der nächsten Stufe besitzen Vernunft, die letzten endlich haben das volle Leben (*πᾶσαν ζωήν*).<sup>553</sup>

### 3. Der Ort des Bösen

Trotz seines tiefen Vertrauens in die Wohlgeordnetheit des Alls sieht Plotin nicht darüber hinweg, dass etwas im All nicht ganz so „recht“ ist, „sodass einige sie überhaupt leugnen, andere behaupten, die Dinge seien von einem bösen Demiurgen hervorgebracht.“<sup>554</sup> Die Erfahrung des Bösen stellt für alle Optimisten wie Plotin eine ernstzunehmende Herausforderung dar, sofern sie das Problem des Bösen nicht bloß als ein Scheinproblem abtun, indem sie behaupten, dass es eigentlich kein Böses gibt. Nehmen sie die Präsenz des Bösen an, sehen sie sich

---

<sup>553</sup> III 2 [47] 3, 20-38 (Übers. Harder. Meine Hervorhebung).

<sup>554</sup> III 2 [47] 1, 8-9. Laut II 9 [33] Kap. 15 handelt es sich je um die Epikureer und die Gnostiker.

aber mit der Frage konfrontiert, wie diese Annahme mit ihrer Zuversicht auf die göttliche Vorsehung zu vereinbaren ist.<sup>555</sup>

Anzumerken ist, dass das griechische Wort *κακός*, das in der Plotinforschung gewöhnlich mit dem Wort „böse“ wiedergegeben wird, nicht nur das Böse im moralischen Sinne bezeichnet, sondern eigentlich das Schlechte im umfassenden Sinne, welches das außermoralische Übel einschließt. Ich folge diesem in der Forschung üblichen Gebrauch. Im Folgenden ist vom Bösen im umfassenden Sinne die Rede, also nicht auf den moralischen Sinn eingeschränkt.

Plotin leugnet keineswegs die Existenz des Bösen. Er behauptet sogar deren Notwendigkeit. Dabei greift er auf Platons *Theaitet* 176b zurück: „Weiterhin haben wir noch zu erwägen, wie es gemeint ist, dass das Böse nicht verschwinden könne, sondern mit Notwendigkeit dasein müsse, bei den Göttern nicht da sei, ewig dagegen die sterbliche Natur und unsere irdische Stätte umkreise.“<sup>556</sup> Plotin interpretiert diese *Theaitet*-Stelle dahingehend, dass der Himmel rein vom Bösen ist, da er beständig nach der Regel wandelt und ordnungsgemäß umläuft, sodass es dort oben keine Ungerechtigkeit noch sonst eine Bosheit gibt, wohingegen auf Erden Ungerechtigkeit und Unordnung herrschen.<sup>557</sup> Damit ist die Örtlichkeit des Bösen abgezeichnet. Plotin beschränkt den Wirkungsbereich des Bösen offenbar auf den sublunaren Bereich. Daraufhin stellt sich die Frage, ob nicht dadurch der Geltungsbereich der Vorsehung mit eingeschränkt wird. Allerdings vertritt Plotin die Ansicht, dass die Vorsehung bis ins Irdische und Menschliche reicht. Die Vorsehung erstreckt sich über alles im All. Gleichwohl wirkt sie nicht überall in gleicher Weise, sondern unterschiedlich je nach dem Empfänger der Wirkung.

Nun verteidigt Plotin seinen universalen Optimismus, indem er einerseits hinweist, dass die Erde nur einen winzigen Punkt im Vergleich zum immensen Universum darstellt.<sup>558</sup> Andererseits stellt er klar, dass die Menschen keine Götter, sondern Mittelwesen zwischen den Göttern und den Tieren sind, weshalb sie sich

---

<sup>555</sup> Schubert 1968, bes. 2. Teil; O'Brien 1993; Sharples 1994; Capelle 1907.

<sup>556</sup> I 8 [51] 6, 1-4 (Übers. angelehnt an O. Apelt). Vgl. I 2 [19] 1, 1-2.

<sup>557</sup> I 8 [51] 6, 4-8.

<sup>558</sup> III 2 [47] 8, 6-8. Vgl. Arist. *Metaph.* B 5, 1010a 25 f.

irren können. Die guten Menschen ähneln den Göttern, die bösen hingegen den Tieren. So empfiehlt er, lieber die guten Menschen schätzen zu wissen, anstatt mit den bösen zu hadern. In seinen Augen leuchten die Tugendmenschen am menschlichen Ort, so wie die Sterne am göttlichen, himmlischen Ort.<sup>559</sup> Ferner meint er, dass Menschen, die Gottes Freunde sind, die Vorsehung nicht tadeln, sondern die notwendigen Beschwerden und Übel „mild (πρώως)“ ertragen.<sup>560</sup>

Trotz dieses geduldigen Blicks auf den Kosmos bleibt die Sache noch zu klären: Sollte alles in diesem Kosmos nach dem Guten streben, woher kommt dann das Böse? Was versteht Plotin eigentlich unter „Bösem“? Was das Wesen des Bösen und dessen Ursprung angeht, begnügt er sich in seiner Vorsehungslehre lediglich mit einer knappen Erläuterung:

Allgemein gesprochen aber hat man das Böse als Ermangel am Guten (ἐλλείψιν τοῦ ἀγαθοῦ) zu erblicken. Notwendig aber muss hienieden ein Ermangel des Guten eintreten, denn es weilt hier in einem Andern; und dies Andere, in dem das Gute weilt, verursacht, da es vom Guten verschieden ist, das Ermangeln; denn es ist eben nicht gut. Daher es auch heißt, dass die Übel nicht vergehen, einmal weil im Vergleich zur Natur des Guten die einen Dinge geringer sind als die anderen; sodann weil die anderen Dinge vom Guten verschieden sind, obwohl sie die Ursache ihrer Existenz im Guten suchen, aber eine derartige Beschaffenheit haben wegen ihres weiten Abstandes.<sup>561</sup>

Die Notwendigkeit, dass das Böse hienieden existiert, erklärt Plotin damit, dass das Gute hier in einem Andern weilt. Auf die entscheidende Frage, worauf sich dieses „Andere“ bezieht, geht Plotin in seinen Vorsehungsschriften nicht mehr ein. Die Antwort, die er in Enn. I 8 [51] *Über die Frage, woher das Böse kommt* gibt, lautet: die Materie. Zur Erläuterung möchte ich im Folgenden die Grundzüge seiner Konzeption des Bösen skizzieren, ohne dabei auf kontrovers diskutierte Einzelprobleme einzugehen.<sup>562</sup>

---

<sup>559</sup> III 2 [47] 14, 24-26.

<sup>560</sup> II 9 [33] 13, 5-6.

<sup>561</sup> III 2 [47] 5, 25-32 (Übers. Harder leicht modifiziert).

<sup>562</sup> Zum Überblick über Plotins Konzeption des Bösen siehe O’Meara 1999a, 21-41. Ausführlich vgl. O’Brien 1971, 113-146; ders. 1993; Sharples 1994; Schäfer 2002.

In Enn. I 8 [51] erklärt Plotin den Begriff des Bösen als Mangel am Guten in dem Sinne, dass das Böse bedürftig, ermangelnd, maßlos, unbegrenzt, unbestimmt ist, während das Gute unbedürftig, sich selbst genug, keines Dinges ermangelnd, Maß und Grenze aller Dinge ist.<sup>563</sup> Dabei geht es um das Böse im umfassenden Sinne, welches auch das außermoralische Übel wie z. B. Krankheit, Hässlichkeit und Armut mit einschließt: „Nun, Krankheit bezieht sich auf Mangel oder Überfluss in den materiellen Körpern, welche sich Ordnung und Maß nicht fügen; Hässlichkeit auf die Materie, die von der Form nicht bewältigt ist; Armut auf Mangel und Beraubung der Dinge, deren wir bedürfen, um der Materie willen, mit der wir verknüpft sind und deren Natur Bedürftigkeit (*χρησιμωσύνην*) ist.“<sup>564</sup> Hier ist bereits angedeutet, dass das Böse etwas mit der Materie zu tun hat.

In der Tat identifiziert Plotin die Materie mit dem Bösen selbst, auf welches er das einzelne Böse zurückführt.<sup>565</sup> Die Materie stellt die „Natur des Bösen“ dar, die der Natur des Guten entgegengesetzt ist. Sie ist an sich schlecht und hat somit aus sich selbst nichts Gutes.<sup>566</sup> Sie ist also „absolute Armut“.<sup>567</sup> Die Materie ist bei Plotin jedoch kein selbständiges Prinzip der Welt, sondern selbst vom Prinzip, d. h. vom absolut Guten abgeleitet, und zwar als das Letzte in der Ableitungsreihe.<sup>568</sup> Das absolut Böse markiert etwa die Schwindstufe des Guten. Aus der umgekehrten Richtung betrachtet kommt es jedoch als das Erste. Es ist also das erste Böse, auf dem alles weitere Böse beruht.

Was das Böse beim Menschen betrifft, so ist zu bemerken, dass Plotin das menschliche Laster (*κακία*) als Schwäche (*ἀσθένεια*) der Seele betrachtet, die durch die Anfälligkeit vom Bösen<sup>569</sup> und die Unfähigkeit (*ἀδυναμία*) zum eigenen

<sup>563</sup> I 8 [51] 3, 12-16, 30-32; 11, 1-4.

<sup>564</sup> I 8 [51] 5, 21-26.

<sup>565</sup> I 8 [51] 5, 8-9.

<sup>566</sup> I 8 [51] 3, 30-40.

<sup>567</sup> I 8 [51] 3, 16.

<sup>568</sup> I 8 [51] 1, 18-20. Angesichts des metaphysischen Monismus Plotins stellt sich eine grundsätzliche Frage, ob das Gute Ursache des Bösen ist. Zu Proklos' Kritik an der plotinischen Begriffs des absoluten Bösen siehe O' Meara 1997; ders. 2005; Schäfer 2002.

<sup>569</sup> I 8 [51] 14, 1-5. Die böse Seele ist nämlich „leicht anfällig und leicht in Erschütterung zu versetzen, indem sie von jedem Bösen sich zu jedem anderen hindrängt, leicht erregt zur Begierde, leicht gereizt zum Zorn, vorschnell im Zustimmen (*συγκαταθέσεις*), den trüben Vorstellungen gern sich ergebend.“ (Übers. Harder leicht modifiziert) Zum stoischen Begriff der Zustimmung (*συγκαταθέσεις*) vgl. SVF III 171; II 974. Dazu vgl. Long & Sedley 1987, 250, 322.

Geschäft gekennzeichnet ist.<sup>570</sup> Dabei ist er der Auffassung, dass die Seele unter dem Einfluss der Materie böse wird, und zwar durch den Körper.<sup>571</sup> Er besteht jedoch darauf, dass die Seele nicht von sich aus böse ist und niemals ganz böse werden kann.<sup>572</sup>

Auch in den Vorsehungsschriften vertritt Plotin diese *apologetische* Position. Dennoch entlastet er die menschliche Seele nicht von ihrer moralischen Verantwortung, wie wir noch sehen werden. Auffallend ist, dass er im Hinblick auf den moralischen „Fall“ der Seele von „Abgleiten“ spricht. Damit suggeriert er, dass der „Fall“ der Seele kein einmaliger Sturz, sondern vielmehr ein allmählicher Untergang ist. Dabei setzt er voraus, dass alle Lebewesen, die aus sich über „selbständige (*αὐτεξούσιον*)“ Bewegung verfügen, bald zum Besseren, bald zum Schlechteren ausschlagen.<sup>573</sup> Das gilt auch für die Seele. Interessant ist seine Aussage, dass schon eine winzige Kleinigkeit den Ausschlag (*ῥοπή*) geben kann, dass die Seele vom geraden Wege abweicht.<sup>574</sup> Daraus folgt die Mahnung: „Wenn die erste und plötzliche Wendung zum Schlechteren nicht alsbald wettgemacht wird, so kommt eine dauernde Neigung in der Richtung des Abfalls zustande.“<sup>575</sup> Damit scheint er vor der ‚Schwerkraft‘ der Gewöhnung ans Schlechte zu warnen. Merkwürdig ist, dass er nicht auf die Frage nach dem Grund für den Ausschlag eingehen will: „Worauf aber der Ausschlag zum Schlechten zurückzuführen ist, lohnt sich wohl gar nicht zu untersuchen. Es braucht nämlich anfangs nur ein ganz geringfügiger Ausschlag gewesen zu sein, der dann, wenn er in der Richtung fortgeht, die Verfehlung immer größer und schwerer macht.“<sup>576</sup> Plotin begnügt sich nur mit dem Hinweis darauf, dass das Zusammensein mit dem Körper notwendig Begierde mit sich bringt. Damit deutet er an, dass die körperliche Begierde für den „Abfall“ der Seele verantwortlich ist. Also scheint er seine apologetische Position grundsätzlich zu verteidigen. Dabei bleibt allerdings die Frage der Korruptierbarkeit der Seele dahingestellt.

---

<sup>570</sup> I 8 [51] 14, 10-13. Vgl. I 2 [19] 3, 11-21. Vgl. Plat. *Phaed.* 66b 5.

<sup>571</sup> I 8 [51] 8, 1 f.

<sup>572</sup> I 8 [51] 4, 5-6.

<sup>573</sup> III 2 [47] 4, 36-38; 8, 10.

<sup>574</sup> III 3 [48] 4, 47-48.

<sup>575</sup> III 2 [47] 4, 42-44.

<sup>576</sup> III 2 [47] 4, 38-41.



## 4. Die Kunst der Vorsehung

Aufgrund der bisher dargestellten Theorie vom Bösen ist festzustellen, dass es Plotin in seiner Rechtfertigung der Vorsehung eigentlich *nicht* darum geht, das Böse in dieser Welt aufzuheben.<sup>577</sup> Denn er geht davon aus, dass es das Böse in dieser Welt gibt, und zwar aus Notwendigkeit. Ferner ist er der Auffassung, dass die Beseitigung des Bösen schließlich die Vorsehung selbst aufhebt: „Denn wofür sollte sie da sein? Sie kann doch weder für sich selbst noch für das Gute da sein. Wenn wir von der Vorsehung droben sprechen, so meinen wir ihre Beziehung zu den Dingen unten.“<sup>578</sup>

Hinsichtlich der Existenz des Bösen in dieser Welt weist Plotin darauf hin, dass diese Welt Körper, und somit Materie hat. Ihm zufolge darf man bei dem „gemischten“ Wesen nicht die Gutbestelltheit des Ungemischten fordern. Man darf also bei den Dingen zweiter Ordnung nicht Zustände erster Ordnung suchen.<sup>579</sup> Zu verteidigen gilt also die Gutbestelltheit ( $\tau\acute{o}$   $\kappa\alpha\lambda\tilde{\omega}\zeta$ ) zweiter Ordnung. Daher ist es Plotin daran gelegen zu zeigen, inwiefern es um diese Welt gut bestellt ist, in welchem Sinne die bösen Dinge doch an der Ordnung ( $\tau\acute{\alpha}\xi\iota\zeta$ ) teilhaben.<sup>580</sup> Zur Klärung dieser Fragen kommt er immer wieder zu der Frage zurück, was die Vorsehung ist. In seiner Vorsehungslehre geht es letztlich darum, das Wesen der Vorsehung richtig zu verstehen.

Im ersten Kapitel seiner Vorsehungsschriften stellt Plotin klar, dass die Vorsehung des Alls nicht etwa „ein Voraussehen oder Überlegen Gottes“ darüber sein kann, auf welche Weise dieses All in der Zeit entstehen könnte, da das All immer gewesen ist und niemals nicht sein wird. Also kann hier von Vorsehung im

---

<sup>577</sup> Anders Schubert 1968, 77: „Zwar neigt Plotin dazu, das Böse in einer höheren Ordnung aufzuheben, ohne weiter nach dessen Ursprung zu fragen (vgl. [sc. III 2] 4, 38; 7, 18), aber dieser Versuch ist erst dann gerechtfertigt, wenn alle anderen Anstrengungen zur Erklärung des Bösen nicht zum Ziel geführt haben.“

<sup>578</sup> III 3 [48] 7, 6-8.

<sup>579</sup> III 3 [48] 6, 4 f. Zum sinnlichen Kosmos als Mischung von Materie und Form bzw. Geist und Notwendigkeit (*Timaios* 48a1-2) vgl. Schubert 1968, 60-61.

<sup>580</sup> III 2 [47] 8, 1 f.

herkömmlichen Sinne, und zwar im Sinne von „vorausschauender“ Sorge des personalen Gottes für die Welt nicht die Rede sein.

Vorsehung ist nach Plotin als ein Strukturprinzip aufzufassen, welches die sinnliche und die geistige Welt miteinander verbindet, und zwar dergestalt, dass die sinnliche Welt die Innenwelt des transzendenten Geistes widerspiegelt.<sup>581</sup> So besteht die Vorsehung darin, dass diese Welt dem Geist gemäß ist und dass der Geist vor ihm ist, und zwar nicht der Zeit nach früher, sondern der Natur nach (*φύσει*: 24), sodass der Geist ihr Urbild ist. Der Geist ist nämlich „der wahre und erste Kosmos (27-28)“ und unser Kosmos ist sein Abbild. Die Abbildhaftigkeit impliziert allerdings eine gewisse Einbuße an Wahrhaftigkeit. So hebt Plotin hervor, dass der sinnliche Kosmos im Vergleich zum geistigen Kosmos nicht wahrhaft Einheit ist.<sup>582</sup> Dabei geht es um die Einheit eines Ganzen, das aus Teilen besteht. Nun weist er darauf hin, dass der geistige Kosmos ein Ganzes ist, in dem die Freundschaft herrscht, da all seine Teile vollkommen und autark sind, sodass keiner dem anderen Unrecht tut. Der sinnliche Kosmos hingegen stellt keine solche ideale Gemeinschaft dar, denn er besteht aus den unvollkommenen, bedürftigen Teilen, sodass im Ganzen nicht mehr Freundschaft allein, sondern auch Feindschaft herrscht.

Signifikant ist, dass Plotin das Werk der Vorsehung darin erblickt, unserem Kosmos trotz seiner widerstreitenden Teile eine übergreifende Einheit zu gewähren. Die Vernunft des Alls erwirkt die einheitliche Fügung ins Ganze. Zusammengefasst: Im All herrscht eine harmonische Einheit, wobei die Vernunft des Alls die einheitsstiftende Rolle spielt. Dabei geht die Vernunft *kunstvoll* vor.<sup>583</sup> Ihre Kunst gleicht der Tonkunst, die eine Harmonie in Vielheit, Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit der Töne entfalten lässt: „Denn auch im All dient es nur der Schicklichkeit und Schönheit, wenn jedes Wesen die Stelle erhält, die ihm gebührt, und wenn der, welcher schlechte Töne erklingen lässt, in die Dunkelheit, den Tartaros versetzt wird; denn dort ist ein solches Tönen

---

<sup>581</sup> III 2 [47] 8, 18 f. Vgl. VI 8 [37] 17, 1-12.

<sup>582</sup> III 2 [47] 1, 20 f. Auch 16, 32 f.

<sup>583</sup> III 2 [47] 16, 23-24. Vgl. Cic. *De natura deorum* 2, 57-58.

schön.<sup>584</sup> Aus dieser Sicht hält Plotin es für unsinnig, dieses All wegen seiner Teile zu tadeln, ohne dabei das Gesamtbild zu berücksichtigen.<sup>585</sup> Betrachtet man lediglich einige Stücke aus dem Ganzen herausgelöst, übersieht man den ganzen Zusammenhang. Also muss man die Teile in ihrem Bezug auf das Ganze betrachten, ob sie in Einklang mit ihm stehen und sich ihm fügen. Es verwundert nicht, dass Plotin diese ‚holistische‘ Idee der harmonischen Einheit mit der einer organischen Einheit verknüpft, wonach jedes Glied die ihm gehörige Funktion hat, und somit zum Leben des ganzen Organismus beiträgt.<sup>586</sup>

Allerdings ist Zweifel darüber angebracht, ob auch das Böse zum Leben dieses Alls einen „Beitrag“ leisten kann. Von einer positiven Eigenleistung des Bösen kann jedoch nicht die Rede sein, sofern das Böse böse ist. Dennoch spricht Plotin vom Nutzen des Bösen für das All.<sup>587</sup> Der springende Punkt liegt darin, dass die Vorsehung das Böse zum guten Zweck gebrauchen kann. Im Rahmen der Ökonomie der Vorsehung werden z. B. die vergangenen Wesen für die Entstehung neuer Wesen ausgenutzt. Dabei stellt das All gleichsam ein natürliches Recyclingsystem dar: „Und das ist wahrhaft große Kraft, auch das Übel zum Heil wenden zu können und stark genug zu sein, das formlos Gewordene zu neuer Form zu verwenden.“<sup>588</sup> Unter dem ethischen Gesichtspunkt kann das Laster auch „etwas Nützliches (τι χρήσιμον)“ sein, 1) indem es ein abschreckendes Beispiel darbietet, oder 2) indem es die Menschen wachsam macht, ihren Geist und Verstand aufweckt, um sich dem Treiben der Bosheit entgegenzustellen, oder 3) indem es durch Gegenüberstellung zu lernen bringt, wie gut die Tugend ist. Indes ist das Böse nach Plotin nicht aus diesem pädagogischen Grund entstanden, sondern die Welt bedient sich des Bösen, da es schon vorhanden ist, zum gehörigen Zwecke (εἰς δέον).<sup>589</sup>

Trotz dieser optimistischen Vision der Vorsehung gerät man in große Ratlosigkeit, wenn man z. B. sieht, dass die Guten Schlechtes und die Schlechten

---

<sup>584</sup> III 2 [47] 17, 64-66 (Übers. Harder leicht modifiziert).

<sup>585</sup> III 2 [47] 3, 9 f.

<sup>586</sup> III 2 [47] 3, 14-16.

<sup>587</sup> III 2 [47] 5, 6 f.

<sup>588</sup> III 2 [47] 5, 23-25 (Über. Harder).

<sup>589</sup> III 2 [47] 5, 17-22. Vgl. VI 3 [44] 23, 3; Plat. *Resp.* II 380b; Plutarch, *De Stoicorum repugnantiis.* 1040c.

Gutes bekommen, oder dass die Tiere einander auffressen und die Menschen sich gegenseitig nachstellen. Dies erweckt nämlich den Eindruck, dass in dieser Welt nicht das Recht, sondern das Unrecht, und nicht die Freundschaft, sondern die Feindschaft Oberhand gewinnt. Woher kommt diese ungerechte Verteilung der Güter? Wozu ist dieser erbarmungslose Krieg unter Tieren und Menschen? Auf diese Fragen geht Plotin explizit ein, wobei er jeweils bedeutsame Zugeständnisse macht.

In Enn. III 2 [47] K. 6 behandelt Plotin die Tatsache, dass die Güter nicht jedem gemäß seiner Würde verteilt werden. Er sieht sich nämlich mit der Frage konfrontiert, warum das Naturwidrige gerade dem Guten und das Naturgemäße dem Bösen zugewiesen wird.<sup>590</sup> Zunächst versucht er diese Frage mit der folgenden Frage zu erwidern: „Wenn aber das Naturgemäße keine Steigerung des Glücks bedeutet, das Naturwidrige keine Minderung, was macht den Unterschied, ob so oder so verteilt wird?“<sup>591</sup> Glaubt er dabei, dass die Vorsehung der Verteilung der natürlichen Werte gleichgültig ist? Doch ist hier Vorsicht geboten. Denn er setzt mit seinem Bedenken fort: Ist es aber nicht ungebührlich, dass die Schlechten Herrscher der Staaten und die Billigen (ἐπιεικέις) ihre Knechte sind, zumal ein schlechter Herrscher die schlimmsten Gesetzwidrigkeiten (τὰ ἀνομώτατα) begehen kann? Derartiges ist von der „besten“ Vorsehung kaum zu erwarten. In der Tat konstatiert Plotin, dass wir es hier nicht mit derjenigen Verteilung zu tun haben, die das Angemessene, das Verhältnismäßige und das der Würde Entsprechende idealerweise realisiert.<sup>592</sup>

In Kap. 15 räumt Plotin ausdrücklich ein, dass es um diese Welt im Rahmen des Möglichen gut bestellt ist, wobei er Platons Worte im *Theaitet* in Erinnerung ruft, dass das Böse nicht verschwinden kann.<sup>593</sup> Das besagt, dass die Vorsehung die bestmögliche Vorsehung ist, die trotz der Anwesenheit des Bösen verwirklicht werden kann. Von diesem Standpunkt her versucht er den unablässigen Kriegszustand bei Tieren und Menschen zu erklären. Ausgehend

---

<sup>590</sup> III 2 [47] 6, 2-3.

<sup>591</sup> III 2 [47] 6, 5-8.

<sup>592</sup> III 2 [47] 6, 9-16.

<sup>593</sup> III 2 [47] 15, 8-13. Plat. *Theait.* 176a 5.

davon, dass das Sterben nichts anderes als das Tauschen des Leibes ist, stellt er das gegenseitige Fressen von Tieren als „eine Wandlung der Tiere ineinander“ dar. Dieses sei, so argumentiert er, weit besser als entstünden sie von Anfang an nicht: „Denn dann würde eine Verödung an Leben (*ἐρημία ζωῆς*) eintreten.“<sup>594</sup>

Was aber das menschliche Unrecht angeht, appelliert Plotin zunächst auf die Vorstellung vom *Welttheater*: „Und was Mord und Totschlag aller Art betrifft, Eroberung von Städten, Plünderung, so soll man es anschauen wie auf den Gerüsten der Schaubühne, es ist alles nur Umstellen der Kulisse und Wechsel der Szene, und dazu gespielte Tränen und Wehklagen.“<sup>595</sup> Dem fügt er hinzu, dass der Mensch, der nur das niedere und äußere Leben zu leben versteht, nicht weiß, dass er auch in Tränen, seien sie auch ernst gemeint, nur am Spielen ist. Diese Vorstellung birgt allerdings viele Schwierigkeiten, die er in Kap. 16 anführt: Wenn alles nur ein Spiel wäre, wie kann es überhaupt noch Bosheit geben? Wo hat noch Unrecht eine Stelle und wo Verfehlung? Wie ist dann die Absebie gegen die Gottheit möglich? Das wäre ja, als wollte ein Autor im Drama einen Schauspieler auftreten lassen, der den Autor schilt und schmählt.

Angesichts dieser Schwierigkeit kommt Plotin zur Wesensfrage zurück: „Wir wollen also nochmals und deutlicher darlegen, was die Vernunft ist, und dass sie aus guten Gründen eine solche ist.“<sup>596</sup> Er konstatiert, dass die Vernunft des Alls weder ungemischter Geist, d. h. Geist-selbst (*ἀττονοῦς*), noch reine Seele, und zwar eine gemäß Geist befindliche Seele (*κατὰ νοῦν διακειμένης*) ist, sondern eine gewisse Art von Leben, die von den beiden abhängt. Das Leben der Vernunft vollzieht sich allerdings nicht aufs Geratewohl (*εἰκῆ*),<sup>597</sup> sondern geradezu künstlerisch. Die Vernunft ist gleichsam wie eine Tänzerin in Bewegung, wobei die Kunst sie bewegt. Sie bewegt sich aber gemäß dem ungemischten Geist und der reinen Seele. Ihre Aktivität ist ein Abbild des ursprünglichen Denkens und Lebens, das jener Geist und jene Seele erfüllt:

---

<sup>594</sup> III 2 [47] 15, 29-30.

<sup>595</sup> III 2 [47] 15, 43-47.

<sup>596</sup> III 2 [47] 16, 10-11.

<sup>597</sup> III 2 [47] 16, 20 f.

Indem nun also diese Vernunft aus dem einen Geist und dem einen Leben herkommt, welche beide in der Fülle stehen, ist sie weder ein Leben, noch irgendwie ein Geist, steht auch nicht allemal in der Fülle, gibt sich auch denen, denen sie sich gibt, nicht immer als ganze und gesamte. Sondern indem sie die Teile einander entgegensetzte und bedürftig machte, hat sie Ursprung und Bestand von Kampf und Schlacht bewirkt.<sup>598</sup>

Hier geht Plotin offenbar so weit einzugestehen, dass jene Vernunft für die Bedürftigkeit der Teile des Alls und die daraus sich ergebende Feindschaft in gewissem Sinne verantwortlich ist. Obwohl er diese Auffassung durchaus „gewagt“ ansieht,<sup>599</sup> widerruft er sie nicht. Freilich betont er, dass die Vernunft des Alls trotz dieses Bürgerkrieges des Alls eine übergreifende Einheit und Freundschaft schafft, wie die Handlung eines Dramas, welche viele Konflikte in einer harmonischen Einheit zusammenhält.<sup>600</sup>

Zur Betonung der komplexen Einheit des Alls vergleicht Plotin das All mit einer Pantomime, d. h. einem Tänzer, der allein die verschiedensten Charaktere in einem Stück darstellt<sup>601</sup>: „So kommt es, dass es sowohl die Guten wie auch die Bösen gibt, so wie bei einem Tänzer, der unter dem Gebot einer und derselben Kunst doch das Entgegengesetzte tanzt, und wir nennen das eine gut, das andere schlecht, und so ist es schön ausgeführt.“<sup>602</sup> Mit diesem Vergleich konstatiert er, dass auch die Bösen in einem durchkomponierten Kunstwerk der Vorsehung ihren richtigen Platz haben. Bei näherem Hinsehen bereitet der Pantomime-Vergleich jedoch große Schwierigkeiten. Plotin weist auf einen möglichen Einwand hin: „Aber es gibt doch dann keine Bösen mehr (Καίτοι οὐδὲ κακοὶ ἔτι).“<sup>603</sup> Tatsächlich deutet der Vergleich an, dass es in Wahrheit keine bösen Personen gibt, sondern nur die bösen Rollen. An dieser Stelle stellt Plotin allerdings fest, dass der Vergleich nicht die Existenz von Bösen aufhebt, sondern nur negiert, dass die Bösen „von sich aus (παρ’ αὐτῶν)“ derart sind.<sup>604</sup>

---

<sup>598</sup> III 2 [47] 16, 28-34 (Übers. Harder leicht modifiziert).

<sup>599</sup> III 2 [47] 16, 12: *τετολμῆσθω γὰρ.*

<sup>600</sup> III 2 [47] 16, 35-36.

<sup>601</sup> Armstrong und Harder *ad loc.* Ausführlich dazu Reis 2000.

<sup>602</sup> III 2 [47] 17, 8-11.

<sup>603</sup> III 2 [47] 17, 12.

<sup>604</sup> III 2 [47] 17, 12-13.

Heißt das, dass die Bosheit der Bösen nicht auf die Bösen selbst, sondern auf die Vernunft des Alls zurückgeht? Sollten die Bösen nicht von sich aus böse sein, würde der Idee der moralischen Verantwortung bei den Individuen der Boden entzogen sein. Zugleich würde Plotins Theorie der göttlichen Vergeltung ihre ganze Pointe verlieren. Die Moral seiner Vorsehungslehre hieße schließlich, dass wir bloß lebendige Spielzeuge in einem göttlichen Spiel sind. Was sonst bliebe überhaupt vom Menschen übrig, als einzig Spielwerk zu sein? Was meint Plotin dann, wenn er sagt, der Mensch solle sich mit seinem ernsten Teil bei ernstem Werke ernstlich bemühen?<sup>605</sup> Glaubt er etwa, dass der ernste Kern des Menschen, d. h. der „innere“ Mensch, außerhalb des göttlichen Spiels, und somit jenseits der Moral liegt? Mündet die plotinische Kunst der Vorsehung auf diese Art und Weise in eine amoralische Ästhetik des Lebens?

---

<sup>605</sup> III 2 [47] 15, 53-54.

## KAPITEL VI. DAS FREIE LEBEN

### 1. Die menschliche Verantwortung

Um sowohl die Kunst als auch die Moral der Vorsehung zu retten, greift Plotin in Enn. III 2 [47] Kap. 17 die Metapher des Welttheaters erneut auf:

In jenem wahrhafteren Dichtwerk aber, von dem die Werke der dichterisch begabten Menschen nur stückhafte Nachahmungen sind, da ist die Seele die Darstellerin, und was sie darstellen soll, erhält sie vom Dichter, so wie die Schauspieler die Maske, das Kostüm, sei es Prunkrobe oder Lumpenfetzen, so erhält die Seele ihrerseits ihr Geschick (sie erhält es nicht beliebig (εἰκῆ), sondern auch es gehorcht der Vernunft). Indem sie sich dies Geschick anpasst, kommt sie in Einklang und richtet sich nach dem Drama und der Vernunft des Alls aus; dann lässt sie gleichsam ertönen ihre Handlungen und was sonst die Seele nach ihrer Eigenart (κατὰ τρόπον τὸν ἑαυτῆς) vollbringt, gewissermaßen wie eine Arie [...] Dabei bringt sie die gute oder schlechte Ausführung von sich aus (παρ' αὐτῆς) hinein, sie ist beim Auftritt richtig aufgestellt worden und hat alles andere zugewiesen bekommen, außer ihr eigenes Sein und ihre Leistungen und dementsprechend erhält sie nun Strafe und Ehrung.<sup>606</sup>

Der springende Punkt liegt darin, dass der Dichter des Welttheaters bei der Verteilung der Rollen von den schon vorhandenen Eigenschaften der Darsteller Gebrauch macht. Spielt eine Seele eine böse Rolle, so ist sie schon *vor* dem Stück von solcher Art und bringt ihre Eigenart in das Stück ein. Welche Rolle sie bekommt, hängt von ihrer Eigenart ab, obwohl diese erst im Rahmen des Dramas die konkrete Gestalt gewinnt. Die Kunst der Vorsehung zeichnet sich gerade in der geschickten „Fügung“ der vorhandenen Art der Seele in die passende Rolle im

---

<sup>606</sup> III2 [47] 17, 32-53 (Übers. Harder).



Welttheater aus.<sup>607</sup> Dabei ist das Prinzip der Analogie am Werk. Letztlich will Plotin darauf hinaus, dass die bösen Seelen bzw. Menschen ihre moralische Verantwortlichkeit nicht auf die Vorsehung abschieben können.

Für diesen Punkt ist von großer Bedeutung, dass Plotin auch davon spricht, dass jeder Mensch im All den Platz einnimmt, „den er selber gewählt hat (*ὃν εἰλετο*).“<sup>608</sup> Auf den ersten Blick scheint diese Aussage nicht dazu zu passen, dass die Vernunft des Alls jedem den passenden Platz zuteilt. In Plotins Augen allerdings liegt hier kein Widerspruch vor. Aufschluss über seine Ansicht gibt der folgende Passus: „Man kann das Vorsehende (*τὸ προνοοῦν*) nicht dafür verantwortlich machen, was böse Seelen tun. Die Schuld ist des Wählenden (*αἰτία ἐλομένου*).“<sup>609</sup> Es handelt sich beim letzten Satz um ein Zitat aus Platons Staat X 617e 4. Also greift Plotin hier auf den Mythos des Pamphyliers Er zurück, insbesondere auf die von einer Schicksalsgöttin Lachesis verordnete Lebenswahl (617d-618b). Im Mythos sucht Platon eine Perspektive, die sowohl eine gerechte Ordnung der Welt als auch die moralische Verantwortung von Individuen garantieren kann, wobei er die traditionelle Vorstellung von den Schicksalsmächten mit einbezieht. Die zentrale Idee ist die, dass die Seelen sich vor der Geburt das Modell ihres künftigen Lebens *selbst* wählen.

Was Plotins Interpretation dieses Mythos betrifft, so ist zweierlei bemerkenswert. Einerseits hebt Plotin die Notwendigkeit des Schicksals hervor, indem er eine etymologische Erklärung für die drei so genannten Moiren, d. h. Schicksalsgöttinnen, gibt, welche Platon als Töchter der Notwendigkeit (*Ἀνάγκη*) auftreten lässt: Lachesis, als Loserin bezieht sich auf die Verlosung der äußeren Umstände (*τὰ ἕξω*). Mit Klotho – der Name ist nicht explizit erwähnt – wird angedeutet, dass alle entstandenen Dinge gleichsam ineinander versponnen sind (*συγκλωσθέντα*). Der Name ‚Atropos‘, d. h. die Unabwendbare, deutet darauf hin, dass alles Geschehen mit Notwendigkeit heraufgeführt wird.<sup>610</sup>

---

<sup>607</sup> III2 [47] 17, 20-28.

<sup>608</sup> III2 [47] 17, 25.

<sup>609</sup> III2 [47] 7, 18-20.

<sup>610</sup> II 3 [52] 15, 9-12.

Andererseits liefert Plotin eine allegorische Deutung für die „Wahl“, die für unsere Zwecke von großer Bedeutung ist: „Nun, das, was von der Wahl dort gesagt wird, soll verhüllt eine allgemeine und ständige Entscheidung und Disposition der Seele andeuten.“<sup>611</sup> Bezeichnenderweise legt er die vorgeburtliche, einmalige Lebenswahl in Platons Mythos als einen „allgemeinen und ständigen“ Zustand der Seele aus. Wie diese beiden Adjektive andeuten, kann hier mit *προαίρεσις* nicht die Einzelentscheidung gemeint sein, die man von Fall zu Fall aufgrund der jeweiligen Abwägung trifft. „Entscheidung“, von der hier die Rede ist, kommt vielmehr der Lebenseinstellung oder der moralischen Gesinnung einer Person nahe, welche die Einzelentscheidungen leitet.<sup>612</sup>

Von daher ist verständlich, dass Plotin die *προαίρεσις* in diesem Kontext mit dem Charakter (*ἡθός*) zusammenbringt.<sup>613</sup> Daraus ergibt sich für ihn, dass der Charakter das Leben wählt. Dies erinnert an Platons Ansicht in den *Gesetzen*, wonach der Charakter der Seele den Platz im All nach der Ordnung und dem Gesetz des Schicksals bestimmt.<sup>614</sup> Also scheint Plotin sowie Platon zu meinen, dass die moralische Eigenschaft der Person für die Lebensweise entscheidend ist. In dieser Hinsicht kann man sagen, dass die Seele ihre Lebensrolle auf der Weltbühne selbst *wählt*.<sup>615</sup> Welche Rolle die Seele zu spielen hat, hängt hauptsächlich davon ab, wie beschaffen sie ist. So spielt eine Seele die böse Rolle, weil sie böse ist. Die Kunst der Vorsehung garantiert eben diese *analogische* Koordination und somit die eigenverantwortliche Lebensführung von Individuen.

Die eigenverantwortliche Lebensführung von Individuen besagt freilich nicht, dass der Dichter des Alls eine beliebige Ausführung durch die Schauspieler zulässt. Es ist also keineswegs geboten, Schauspieler auf die Bühne zu bringen, die etwas ganz anderes sprechen, als der Dichter vorschreibt, „als wäre das Drama an und für sich noch unvollkommen.“<sup>616</sup> Der kosmische Dichter lässt also keine

<sup>611</sup> III 4 [15] 5, 2-4: Η καὶ ἡ αἴρεσις ἐκεῖ ἢ λεγομένη τὴν τῆς ψυχῆς προαίρεσιν καὶ διάθεσιν καθόλου καὶ πανταχοῦ αἰνίττεται.

<sup>612</sup> Ähnlich Epiktets Begriff der *prohairesis* im Sinne der moralischen Persönlichkeit. Dazu vgl. Rist 1975, 197 f.; Phillips 1995; Pohlenz 1943, 327-341; Dobbin 1991; Voelke 1973, 153-158.

<sup>613</sup> III 4 [15] 5, 7.

<sup>614</sup> Plat. *Leg.* 903d 2 f.; 904c 8 f.

<sup>615</sup> Vgl. III 4 [15] 5, 15-19.

<sup>616</sup> III 2 [47] 18, 8-9.

leeren Stellen, welche die Schauspieler auszufüllen hätten. Denn „dann würden die Schauspieler nicht mehr bloße Schauspieler sein, sondern sie wären ein Stück des Dichters selber, der allerdings zuvor wüsste, was die anderen noch sprechen werden, wodurch er dann imstande wäre, die Fortsetzung und den weiteren Verlauf des Stückes sinnvoll zu knüpfen.“<sup>617</sup> Da die Schauspieler jedoch nicht dazu in der Lage sind, den Lauf der Dinge zu durchschauen, könnten sie die Einheit des Stücks gefährden.

An dieser Stelle fragt man sich, wie das lückenlose Drehbuch der Vorsehung mit der eigenverantwortlichen Lebensführung von Individuen zu vereinbaren ist. Letztere setzt nämlich die *freie Wahl*<sup>618</sup> von Individuen in der jeweiligen Lebenssituation voraus, wenn es gelten sollte, dass die Schuld beim Wählenden liegt. Diesem Problem widmet Plotin eine kurze dialogische Überlegung: „Wenn ich darüber Herr bin, mir dies oder ein anderes zu wählen? Indessen was du dir wählen wirst, ist mit in der Weltordnung befasst, denn dein Anteil am All ist kein Zwischenfall, sondern du bist mit deiner Beschaffenheit in Rechnung gestellt.“<sup>619</sup> Hier wird die Wahlmöglichkeit des Individuums nicht bestritten, sondern im Rahmen der providentiellen Ordnung des Alls gehalten. Damit will Plotin sowohl die moralische Verantwortung des Individuums und die Vorsehung des Alls retten.

Interessanterweise appelliert Plotin in diesem Zusammenhang an eine Vorstellung von der „strategischen“ Vorsehung, wonach das leitende Prinzip des Alls das gesamte Geschehen wie ein geschickter Feldherr leitet, der die Handlungen wie die Leiden seiner Untergebenen und alles, was zur Stelle sein muss, wie z. B. Verpflegung und Getränke, vorhersieht.<sup>620</sup> In der Tat gebietet der Feldherr des Alls auch dem feindlichen Heerlager, sofern alles ihm untersteht,

---

<sup>617</sup> III 2 [47] 18, 11-13 (Übers. Harder).

<sup>618</sup> Bei Plotin ist allerdings nicht von „freier Wahl“ die Rede. Denn er verknüpft Freiheit nicht mit der Wahl bzw. Entscheidung, sondern mit dem Willen, und zwar dem Willen zum Guten, wie wir sehen werden. Gleichwohl verkennt er nicht, dass wir Menschen über die Wahlmöglichkeit zwischen den Alternativen verfügen, obwohl er diese Verfügung nicht „frei“ bezeichnet.

<sup>619</sup> III 3 [48] 3, 1-3 (Übers. angelehnt an Harder): „εἰ ἐγὼ κύριος τοῦ τάδε ἐλέσθαι ἢ τὰδε“; Ἄλλ’ ἂν αἰρήσει, συντέτακται, ὅτι μὴ ἐπεισόδιον τὸ σὸν τῷ παντί, ἀλλ’ ἡρίθμησαι ὁ τοιόσδε.

<sup>620</sup> III 3 [48] 2, 3 f. Das Bild vom Strategen findet sich auch bei Aristoteles in Metaphysik Λ 10, 1075a 13 ff., wobei der aristotelische Feldherr, d. h. der Unbewegte Beweger, sich eigentlich nicht um die Welt kümmert.

sodass nichts außerhalb seiner Reichweite stehen kann. Folglich rechnet er damit, was die inneren Feinde tun werden, und bezieht es in seinen Kriegsplan mit ein. Demnach wirken die Einzelwesen gemäß ihrer Natur zum Guten oder Bösen mit, doch werden ihre Natur und Werke durch eine feldherrliche Kunst in das harmonische Gefüge des gesamten Geschehens mit eingefügt. Plotin vertieft sich nicht weiter in dieses faszinierende Bild der strategischen Vorsehung. Das Bild dient jedoch genügend dazu, die Möglichkeit der moralischen Verantwortung von Einzelnen im Rahmen der einheitlichen Weltordnung plausibel zu machen.

Die Idee, die Plotin mit Hilfe von bunten Bildern zu veranschaulichen versucht, ist eigentlich eine einfache Idee, nämlich: „Die Vorsehung darf nicht so beschaffen sein, dass wir ein Nichts sind.“<sup>621</sup> Diese Position begründet er im Rekurs auf das Wesen der Vorsehung: „Wäre die Vorsehung alles und selber allein da, so wäre sie keine Vorsehung mehr (denn auf was sollte sie sich dann noch richten?), sondern es wäre nur noch das Göttliche da.“<sup>622</sup> Das Menschliche gehört nämlich zum Gegenstand der göttlichen Zuwendung, die „Vorsehung“ heißt.

Im Hinblick auf die menschliche Verantwortung sagt Plotin ausdrücklich, dass wir nicht von der Vorsehung zu den bösen Taten *gezwungen* werden. Unsere bösen Taten sind zwar notwendige Folgeerscheinungen der Vorsehung, doch gehen sie „von uns aus (*παρ' ἡμῶν*)“.<sup>623</sup> Um diese Aussage zu rechtfertigen, weist er darauf hin, dass dieselbe Helena auf verschiedene Menschen wie z. B. Paris oder Idomeus verschiedentlich wirkt. Die unterschiedliche Reaktion auf Helena führt Plotin auf die unterschiedlichen Persönlichkeiten von Paris und Idomeus zurück. Dabei behauptet er, dass die Handlung des Unbesonnenen weder von der Vorsehung noch gemäß der Vorsehung vollbracht wird, während das, was der Besonnene tut, zwar nicht von der Vorsehung getan wird (da es von ihm selbst getan wird), aber gemäß der Vorsehung.<sup>624</sup>

---

<sup>621</sup> III 2 [47] 9, 1-2.

<sup>622</sup> III 2 [47] 9, 2-4 (Übers. Harder leicht modifiziert).

<sup>623</sup> III 3 [48] 5, 33-35.

<sup>624</sup> III 3 [48] 5, 41-49.

Merkwürdig ist aber die Aussage, dass die unbesonnene Handlung *nicht* gemäß der Vorsehung vollbracht wird. Sollten doch nicht alle Handlungen der Anordnung der Vorsehung folgen? Zur Beantwortung ist zu berücksichtigen, dass Plotin die Vorsehung in zwei Teile aufteilt, nämlich in einen höheren und einen niederen.<sup>625</sup> Die höhere Vorsehung betrachtet er als Vorsehung im eigentlichen Sinne, welche in der Ausführung der praktischen Weisheit (*φρόνησις*) der Weltvernunft besteht,<sup>626</sup> die niedere hingegen als das Schicksal im Sinne einer Kette von den äußeren Ursachen.<sup>627</sup> So geschieht die Handlung des Unbesonnenen nicht in Übereinstimmung mit der Vorsehung im eigentlichen Sinne, obwohl sie in der Gesamtvorsehung einschließlich des Schicksals enthalten ist. Das besagt, dass nur die moralische Handlung des Einzelnen mit der moralischen Ausrichtung der höheren Vorsehung übereinstimmt.<sup>628</sup>

Im Hinblick auf die moralischen Verantwortung des Menschen bestreitet Plotin die These, dass der Mensch aus Notwendigkeit im Sinne eines äußeren Zwangs böse wird, sei es (1) vom Himmelslauf her oder (2) als unausweichliche Folge einer gegebenen Grundursache: (1) Er besteht darauf, dass der Himmelslauf nicht derart wirkt, dass nichts bei uns läge (*Τὸ δὲ τῆς φορᾶς οὐχ ὥστε μηδὲν ἐφ' ἡμῶν εἶναι*).<sup>629</sup> (2) Er vertritt die Auffassung, dass auch der Mensch als Grundursache bzw. Prinzip wirken kann. Dass der Mensch ein „selbständiges (*αὐτεξούσιος*)“ Prinzip ist, zeigt sich gerade darin, dass er sich „aus eigener Natur (*οἰκείᾳ φύσει*)“ auf das Schöne hin bewegen kann.<sup>630</sup> Gleichwohl liegt die selbständige Bewegung des Menschen nicht außerhalb der Kausalkette. Der Mensch ist als Ursache für sein Tun in der Kausalkette mit einbezogen.

Das Verhältnis zwischen der menschlichen Eigentätigkeit und der kausalen Determiniertheit erörtert Plotin in Enn. III 1 [3] *Über das Schicksal* im Rahmen seiner Ursachenlehre ausführlich. In dieser Schrift setzt er sich mit einem astrologischen Fatalismus und einer Reihe von Schicksalslehren auseinander. Er

<sup>625</sup> Dazu vgl. Witt 1931, 110; M. A. Williams 1992.

<sup>626</sup> IV 4 [28] 11, 23-27.

<sup>627</sup> III 3 [48] 5, 14 f.

<sup>628</sup> In Enn. IV 4 [28] 35, 31-37 äußert Plotin, dass die richtige Entscheidung (*ὀρθὴ προαίρεσις*) des Einzelnen mit der Entscheidung des Alls übereinstimmt, da beide auf das Gute ausgerichtet sind.

<sup>629</sup> III 2 [47] 10, 12.

<sup>630</sup> III 2 [47] 10, 18-19.

kritisiert ferner Epikurs atomistische Theorie der mechanischen Notwendigkeit. Auffallend ist, dass Plotin naturphilosophische Ursachenlehren vor allem vom ethischen Standpunkt her beurteilt. Er lehnt diejenigen Lehren ab, welche die Zurechnungsfähigkeit des Menschen bedrohen. So wendet er gegen die epikureische These ein, dass das Atom Ursache aller Dinge sei: „Muss doch überhaupt unsere Wirksamkeit und unser Sein als Lebewesen verloren gehen, wenn wir dahin gedrängt werden, wohin jene Körper uns treiben, von welchen wir wie unbeseelte Körper gestoßen werden.“<sup>631</sup> Gegen eine Version der stoischen Schicksalslehre, wonach die alldurchdringende Weltseele als die erste Ursache alles notwendigerweise bewirkt, und zwar durch die von ihr ausgehende Kette der Ursachen, die als „Schicksal“ bezeichnet wird, wendet er ein, dass die übersteigerte Notwendigkeit einer derartigen Verursachung geradezu das Schicksal im Sinne der Kette der Ursachen (τῶν αἰτιῶν τὸν εἰρημὸν) aufhebt.<sup>632</sup> Denn alles geschieht dann nicht nach vielen Ursachen, sondern nach einer Ursache: „Alles ist vielmehr eins“<sup>633</sup>. Daraus zieht er die folgende Konsequenz:

Dann sind wir also nicht mehr wir und haben keine eigene Wirksamkeit mehr; wir überlegen nicht mehr selbst, sondern unsere Erwägungen sind Überlegungen eines anderen; wir handeln auch nicht mehr, so wie nicht unsere Füße aufstampfen, sondern wir mit den entsprechenden Teilen unseres Organismus. In Wahrheit aber muss jeder Einzelne ein Einzelner sein, es muss Handlungen und Überlegungen geben, die unsere eigenen sind, die schönen wie die hässlichen Taten des Einzelnen müssen aus ihm als Einzelnen kommen.<sup>634</sup>

Kritisch äußert Plotin sich auch gegenüber denjenigen, die den Himmelslauf als Ursache aller Dinge erklären; diese reduziere unsere menschliche Existenz gleichsam auf eine Existenz eines fallenden Steins. Er unterstreicht: „Man muss uns aber das uns Eigene geben.“<sup>635</sup> Obwohl er gewisse Einflüsse der

---

<sup>631</sup> III 1 [3] 3, 27-29.

<sup>632</sup> III 1 [3] 4, 9-11. Dazu vgl. Bobzien 1998, 50.

<sup>633</sup> III 1 [3] 4, 20.

<sup>634</sup> III 1 [3] 4, 20-28 (Übers. Harder leicht modifiziert).

<sup>635</sup> III 1 [3] 5, 20-21.

Himmelsbewegung auf unseren Körper nicht leugnet, insistiert er darauf, dass die Himmelskörper unmöglich unsere Charaktere und Beschäftigungen bestimmen können. Wer Geometer oder Würfelspieler wird, hängt nicht von der Himmelsbewegung ab.<sup>636</sup>

Folgerichtig konstruiert Plotin seine Ursachenlehre derart, dass diese seiner Ethik entsprechend die Möglichkeit der menschlichen Eigentätigkeit garantiert. Um zwei zentrale Aspekte seiner Theorie zu nennen: (1) Alles Geschehen geschieht aufgrund von Ursachen (*κατ' αἰτίας*)<sup>637</sup>; (2) Nicht nur die Weltseele, sondern auch die einzelne Seele spielt als „erstbewirkende Ursache“.<sup>638</sup> Dass die Seele „eine erstbewirkende Ursache“ ist, besagt keineswegs, dass die Seele sich ohne Ursache bewegt. Mit (1) schließt Plotin auch die ursachenlose (*ἀναίτιος*) Bewegung der Seele aus. Er verneint ausdrücklich, dass die Seele ohne Bewegungsursache etwas tut, geschweige denn das, was sie vorher nicht zu tun pflegte.<sup>639</sup> Im Allgemeinen wird die Seele von einem Objekt ihres Strebens bewegt, sei es von einem Gewünschten oder von einem Begehrten. Auf das Streben folgt die Wahl zwischen Handlungsoptionen, von welcher der Handlungsimpuls ausgeht. Als „nächstliegende“ Ursache für die Wahl präzisiert Plotin die Vorstellung, dass es dem Einzelnen gut scheint, dies zu tun (*τὸ φανῆναι ἐκάστω ταδὶ ποιεῖν*).<sup>640</sup> Er betont, dass unsere Vorstellung durch die ihr vorausliegenden Ursachen nicht zwangsläufig entsteht:

Das, was bei uns liegt, ist dann nur leeres Wort. Das kommt auch keineswegs dadurch zur Geltung, dass wir eigene Antriebe haben, da ja diese Antriebe auf Grund jener vorausliegenden Ursachen sich bilden; unser Anteil wäre dann gleich dem von Tieren und Säuglingen, die nach blinden Antrieben sich regen, und von Wahnsinnigen; denn auch diese haben eigene Antriebe, ja bei Gott, auch das Feuer hat Antriebe und alle Dinge, die ihrem inneren Aufbau unterworfen sind und ihm entsprechend sich bewegen.<sup>641</sup>

---

<sup>636</sup> III 1 [3] 6, 3-10.

<sup>637</sup> III 1 [3] 1, 13-15.

<sup>638</sup> III 1 [3] 8, 8: *πρωτουργοῦ αἰτίας*.

<sup>639</sup> III 1 [3] 1, 18-19.

<sup>640</sup> III [3] 1, 24-29. Zur „nächstliegenden Ursache (*κατ' αἰτίας τὰς μὲν προσεχέεις*; Z. 25)“ vgl. Cic. *fat.* 41 = SVF II 974.

<sup>641</sup> III 1 [3] 7, 15-21 (Übers. Harder leicht modifiziert). Vgl. 2, 31 f.

Aufgrund dieser Überlegung behauptet Plotin, dass man für unseren Antrieb andere Ursachen suchen muss. Sein Vorschlag ist der, dass unsere Seele selbst für unseren Antrieb verantwortlich ist.

Plotin teilt mit den Stoikern die These, dass sich alles Geschehen nach Notwendigkeit ereignet, wenn alle Ursachen dafür gegeben sind. Was nun die Notwendigkeit der menschlichen Handlung betrifft, so glaubt er, dass nur dasjenige notwendig ist, was durch Zusammenwirken von der Entscheidung der Seele und den äußeren Ursachen zustande kommt.<sup>642</sup>

In diesem Zusammenhang bemerkt Plotin, dass die Seele ohne Verbindung mit dem Körper völlig Herr über sich, frei (*ἐλευθέρα*) und außerhalb der kosmischen Verursachung steht (*κοσμικῆς αἰτίας ἔξω*),<sup>643</sup> mit dem Eintritt in den Körper hingegen unter den Einfluss der Zufälle gerät. Dem fügt er hinzu, dass die bessere Seele über mehr Dinge herrscht, die geringere dagegen über weniger; die gute Seele setzt sich gegen die widrigen Umstände durch, wobei sie diese eher verändert als sie selbst verändert wird. Sie gibt gegebenenfalls auch ihnen nach, doch ohne dabei selbst böse zu werden. Im Hinblick darauf bringt Plotin eine beachtenswerte Theorie von der Freiwilligkeit und dem, was bei uns liegt, vor:

Wenn nun die Seele durch den Einfluss des Äußeren sich wandelt und dann etwas tut, gleichsam in blindem Drang sich fortreißen lässt, dann ist diese Handlung, und auch dieser Zustand, nicht freiwillig zu nennen; so auch wenn sie an sich geringer ist und nicht immer richtige und leitende Antriebe gebraucht. Wenn aber ihr Antrieb die ihr wesenseigene Vernunft rein und leidenschaftslos zur Leiterin (*ἡγεμόνα*) hat, so ist allein ein solcher Antrieb „bei uns liegend“ und freiwillig zu nennen, und das ist das uns eigene Wirken, das nicht von anderswoher kommt, sondern von innen aus der reinen Seele, von einem ersten Prinzip also, das leitet und Herr ist (*ἀπ’ ἀρχῆς πρώτης ἡγουμένης καὶ κυρίας*), und nicht aus Unwissenheit Irrtum erleidet und dem Zwang der Begierden

---

<sup>642</sup> III 1 [3] 9, 1-2: *Ἀναγκαῖα μὲν οὖν ταῦτα, ὅσα προαιρέσει καὶ τύχαις κραθέντα γίνονται.*

<sup>643</sup> III 1 [3] 8, 9-10. Zur Freiheit der Seele siehe unten Kap. VI.



unterliegt, die, wenn sie an sie [sc. die Seele] herankönnen, sie treiben und zerren, und unser Tun nicht mehr Wirken sein lassen, sondern bloßes Erleiden.<sup>644</sup>

Für Plotin gelten allein die richtigen Handlungsantriebe, nämlich die von der Vernunft geleiteten Antriebe, als „freiwillig“ und „bei uns liegend“. Ihm zufolge tun wir etwas nur dann „von uns aus“, wenn wir unserer vernünftigen „Leiterin“ folgen. Also ist unsere Handlung selbstbestimmt, wenn unsere Seele „gemäß ihrer eigenen Vernunft“ wirkt, wohingegen sie schicksalsbestimmt ist, wenn unsere Seele dem äußeren Geschehen unterliegt, für welches das Schicksal verantwortlich ist.<sup>645</sup> Kurzum: Lebt man nicht von seinem Selbst bestimmt, so lebt man unter dem Schicksal.<sup>646</sup>

Diese Auffassung der selbstbestimmten Handlung des Menschen scheint allerdings Plotins Lehre von der Zurechnungsfähigkeit des Menschen nicht zu entsprechen. Denn diese soll besonders die menschliche Verantwortlichkeit für die bösen, unvernünftigen Handlungen begründen. Diese Schwierigkeit lässt sich jedoch dadurch auflösen, dass die menschliche Selbstbestimmung in zwei Arten bzw. Stufen differenziert wird. Es kommt auf das Verständnis des menschlichen Selbst an. Die entscheidende Frage liegt nämlich darin, was wir unter „uns“ verstehen, wenn wir von dem sprechen, was bei uns liegt. Wir können uns selbst mit unserer Vernunft, d.i. dem leitenden Teil unserer Seele, identifizieren, oder mit der ganzen Seele, die auch die vernunftlosen Teile einschließt. Im Folgenden wollen wir der Auffassung der Selbstbestimmung als Vernunftbestimmung nachgehen, indem wir die plotinische Lehre von der moralischen Autonomie herauszuarbeiten versuchen.

---

<sup>644</sup> III 1 [3] 9, 4-16 (Übers. Harder leicht modifiziert).

<sup>645</sup> III 1 [3] 10, 8-10.

<sup>646</sup> II 3 [52] 9, 27-31.

## 2. Die Selbstbestimmung des Menschen

### 2. 1. Das, was bei uns liegt

Plotins ausführliche Diskussion der Selbstbestimmung findet sich in Enn. VI 8 [39] *Über die Freiwilligkeit und das Wollen des Einen*.<sup>647</sup> Besonderes Augenmerk gilt dem Ausdruck „das, was bei uns liegt (*to eph' hēmin*)“, einem Ausdruck, der im Mittelpunkt der Debatte zwischen den hellenistischen Schulen um die Vereinbarkeit zwischen der menschlichen Selbstbestimmung und dem kausalen Determinismus steht.<sup>648</sup> In dieser Schrift rückt allerdings nicht die menschliche Selbstbestimmung, sondern die göttliche Selbstbestimmung ins Zentrum des Interesses. Plotin verknüpft dabei die göttliche Selbstbestimmung mit der göttlichen „Allmacht (*τὸ πάντα δύνασθαι, τὴν δύναμιν δὴ πᾶσαν*)“.<sup>649</sup> So liegt seine Hauptfrage darin, ob die Götter alles vermögen, d. h., ob alles bei ihnen liegt. Zur Annäherung an diese Frage rekurriert er auf die menschliche Selbstbestimmung. Plotin führt den Begriff *τὸ ἐφ' ἡμῶν* im Eingangskapitel ein:

Was nun verstehen wir, wenn wir das, was bei uns liegt, sagen, und warum untersuchen wir das? Ich glaube, da wir so umgetrieben werden in widrigen Zufällen und Zwängen und in heftigen Erschütterungen der Affekte, welche unsere Seele bedrängen, halten wir all diese Dinge für entscheidend (*κύρια*), wir unterwerfen uns ihnen, lassen uns treiben, wie sie führen. So sind wir zu dem Zweifel gelangt, ob wir etwa gar ein Nichts sind und nichts bei uns liegt, so als liege bei uns, was wir nicht nach dem Befehl von Schicksal, Zwang oder heftiger Affekte tun, sondern nach unserem eigenen Willen, ohne dass unseren Willensäußerungen irgendetwas entgegensteht. Ist dem so, dann bezieht sich der Begriff das, was bei uns liegt (*ἡ ἐννοία τοῦ ἐφ' ἡμῶν*), auf das, was unserem Willen unterliegt und insoweit geschieht oder nicht geschieht, als wir es jeweils wollen.<sup>650</sup>

---

<sup>647</sup> Vgl. Leroux 1990; O'Meara 1992a. Zum Titel der Schrift VI 8 [39] *Über die Freiwilligkeit und das Wollen des Einen* (*Περὶ τοῦ ἐκουσίου καὶ θελήματος τοῦ ἑνός*) vgl. Harder: *Der freie Wille und das Wollen des Einen*; Armstrong: *On Free Will and the Will of the One*; Bréhier: *De la liberté et de la volonté de l'Un*. Dazu vgl. Leroux 1990, 223-228.

<sup>648</sup> Dazu vgl. Bobzien 1998, 4 f.; Wolf 2002, 116-139 (zu Aristoteles).

<sup>649</sup> VI 8 [39] 1, 3-8.

<sup>650</sup> VI 8 [39] 1, 21-33 (Übers. Harder leicht modifiziert).

Dass etwas bei uns liegt, heißt hiernach, dass etwas geschieht oder nicht, wie wir es wollen. In Kap. 2 erläutert Plotin „das, was bei uns liegt“, als „das, was auf unseren Willen zurückgeführt wird (*ἀναφερόμενον*)“. Also erklärt er das *eph'hêmin* in Bezug auf unseren Willen (*βούλησις*).<sup>651</sup> Dabei stellt er den Willen des Menschen nicht nur dem äußeren Schicksal oder Zwang, sondern auch den inneren Affekten gegenüber. Folglich spricht er das *eph'hêmin* den Affekten ab: „Allein, weisen wir es dem Gemüt und der Begierde zu, so würden wir damit auch Kindern und wilden Tieren Selbstbestimmung zugestehen, ferner Wahnsinnigen, außer sich Geratenen und solchen, die unter dem Einfluss von Giften stehen und von dadurch andringenden Vorstellungen, deren sie nicht Herr sind.“<sup>652</sup> Hier scheint er auf den ersten Blick diejenige Fähigkeit zur Selbstbestimmung anzusprechen, die man heute „Zurechnungsfähigkeit“ nennt, aufgrund derer man für sein Handeln – besonders für sein unrechtes Handeln - verantwortlich gemacht werden kann.

Beim näheren Hinsehen stellt sich allerdings heraus, dass Plotin aus dem Bereich der Selbstbestimmung alles unrechte Handeln ausschließen will. So weist er das *eph'hêmin* allein der richtigen Vernunft zu,<sup>653</sup> die sich sowohl durch das richtige Streben als auch durch das richtige Überlegen auszeichnet.<sup>654</sup> Da er oben das *eph'hêmin* auf den Willen zurückführt, so ist zu vermuten, dass der Wille etwas mit dem richtigen Streben (*ὄρεξις*) der Vernunft zu tun hat. In der Tat stellt der Wille bei Plotin neben den irrationalen Strebevermögen (*ὄρεκτικὰ*), nämlich dem Gemüt und der Begierde, eine Motivationskraft dar.<sup>655</sup>

In Bezug auf die Selbstbestimmung der richtigen Vernunft stellt Plotin noch eine zusätzliche Anforderung:

---

<sup>651</sup> Zum Begriff des Willens siehe Benz 1931; Dihle 1982; Kahn 1988; Tugendhat 1992b; D. Frede 2002. Vgl. Kap. III. 2. 1.

<sup>652</sup> VI 8 [39] 2, 5-8.

<sup>653</sup> VI 8 [39] 3, 2-4.

<sup>654</sup> VI 8 [39] 2, 8-10.

<sup>655</sup> IV 4 [28] 28, 64-71. Vgl. VI 1 [42] 12, 6 f. (Platons Seelendriteilung). Dazu vgl. Cooper 2000.

Denn wenn einer richtiges Meinen hat und dementsprechend handelt, so hat er vielleicht noch nicht unbestritten selbständiges Handeln, es sei denn, er wisse, warum sein Meinen richtig ist (*εἰ μὴ εἰδὼς διότι ὀρθῶς*), sondern er handelt dann als ein nur durch Zufall, durch eine beliebige Vorstellung zum Gebührenden (*τὸ δεῖον*) Geleiteter.<sup>656</sup>

An dieser Stelle ist Folgendes festzustellen. Erstens, Plotin führt den Begriff der Selbständigkeit (*τὸ ἀντεξούσιον*) als äquivalent zur Selbstbestimmung (*τὸ ἐφ' ἡμῶν*) ein. Zweitens, er setzt voraus, dass die Vernunft ihre Meinung rechtfertigen kann, und zwar vermöge des Geistes. Drittens, er geht davon aus, dass das richtige Meinen infolge einer Vorstellung nicht selbständig ist. Dies begründet er damit, dass die Vorstellung nicht bei uns liegt, wobei er diejenige Vorstellung im Auge hat, die „aus den Affektionen des Körpers erweckt wird“.<sup>657</sup> Daraus folgert er, dass derjenige Mensch, der nach solchen Vorstellungen handelt, nicht als „selbständiges Prinzip“ handelt.<sup>658</sup> Schließlich schreibt er die Selbständigkeit nur demjenigen Menschen zu, der „frei von den Affektionen des Körpers vermöge der Aktivitäten des Geistes handelt.“<sup>659</sup> Dem fügt er nun hinzu, dass die vom Geist her kommenden Prämissen (*προτάσεις*) wirklich „frei“ sind, und die aus dem geistigen Erkennen erweckten Strebungen „nicht unfreiwillig“.<sup>660</sup> Daraus kann man zweierlei feststellen: Zum einen hat das richtige Überlegen den Obersatz im praktischen Syllogismus vom Geist her. Zum anderen entspringt das richtige Streben dem geistigen Erkennen. Also verdankt die richtige Vernunft ihre Richtigkeit und somit ihre Freiwilligkeit dem Geist. Auf diese Art und Weise führt Plotin die Selbstbestimmung des Menschen auf die Wirksamkeit des Geistes zurück.<sup>661</sup>

---

<sup>656</sup> VI 8 [39] 3, 5-8 (Übers. Harder leicht modifiziert).

<sup>657</sup> VI 8 [39] 3, 11-12.

<sup>658</sup> VI 8 [39] 3, 16-17. Hierzu ist daran zu erinnern, dass Plotin in Enn. III 2 [47] 10, 18-19 den Menschen als ein Prinzip (*ἀρχή*) in der Ursachenkette betrachtet, wobei er „die eigene Natur“ des Menschen, die den Menschen auf „das Schöne“ hin bewegt, als „selbständiges Prinzip“ bezeichnet.

<sup>659</sup> VI 8 [39] 3, 19-21.

<sup>660</sup> VI 8 [39] 3, 22-24.

<sup>661</sup> Auf dieser Grundlage schreibt Plotin die Selbstbestimmung auch den Göttern zu, sofern sie vermöge des Geistes und nach dem geistgemäßen Streben leben. Vgl. VI 8 [39] 3, 21 f.

An dieser Stelle fragt man sich allerdings, wie die Vernunft als „selbständig“ bezeichnet werden kann, wenn sie dabei doch auf den Geist angewiesen sein muss. Offenbar betrachtet Plotin diese Angewiesenheit auf den Geist nicht als Fremdbestimmung. Das liegt wohl daran, dass er Fremdbestimmung mit äußerem Zwang verbindet, während er glaubt, dass die richtige Vernunft freiwillig dem Geist folgt, weil sie es für sich selbst gut findet.<sup>662</sup> An dieser Stelle scheint es Plotin daran gelegen zu sein, die Selbstbestimmung und Selbständigkeit der Vernunft zu *begründen*. Seine Pointe scheint darin zu bestehen, dass der Geist die Vernunft von den körperlichen und äußerlichen Einflüssen frei und unabhängig macht. In dieser Hinsicht stützt die Vernunft sich für seine Selbstbestimmung und Selbständigkeit auf den Geist als das sichere Fundament.

Nun ist es kein Zufall, dass Plotin in diesem Zusammenhang den Ausdruck „frei“ ins Spiel bringt. Er führt die Freiheit (*τὸ ἐλεύθερον*)<sup>663</sup> im Sinne der Abwesenheit von äußerem Zwang bzw. der Unabhängigkeit von anderem ein. Dabei greift er auf die ursprüngliche Bedeutung der Freiheit zurück, die mit seiner Konzeption der Selbstbestimmung aufs engste verknüpft ist. Auf diesen Begriff der Freiheit wollen wir nun eingehen.

## 2. 2. Freiheit gegen Knechtschaft

Es ist wohlbekannt, dass Freiheit ursprünglich ein politischer Terminus ist.<sup>664</sup> Freiheit heißt für die Stadt die Abwesenheit der Tyrannei, für das Individuum das Gegenteil von der Knechtschaft. Sie wird dabei negativ bestimmt, nämlich Freiheit *von* den Zwängen der Tyrannei oder der Sklaverei. In dieser Hinsicht wird sie der Fremdbestimmung bzw. Heteronomie entgegengestellt. Daraus ergibt sich eine positive Bestimmung der Freiheit als Selbstbestimmung bzw. Autonomie.

---

<sup>662</sup> Außerdem situiert Plotin auf seiner metaphysischen Topographie den Geist sozusagen nicht außerhalb der Vernunft, sondern in der Vernunft, nämlich in der „ersten Seele“ des Menschen. Vgl. I 1 [53] 8, 3-6.

<sup>663</sup> Zur Bezeichnung der Freiheit verwendet Plotin den Ausdruck ‚τὸ ἐλεύθερον‘, der im Deutschen ‚dem Freien‘ entspricht. Das Wort *ἐλευθερία* kommt in seinen Schriften niemals vor.

<sup>664</sup> In der folgenden Darstellung verpflichte ich mich Bobzien 1998, 338. Dazu vgl. Pohlenz 1955; Gigon 1976. Zu Plotins Konzeption der Freiheit vgl. Kristeller 1929, 78-89; Graeser 1972; Beierwaltes 2001, 123-159; Halfwassen 2004, 128-141.

Ein Mensch kann im übertragenen Sinne als „frei“ bezeichnet werden, wenn er sich nicht von seinen Affekten versklaven lässt. Ein freier Mensch ist demnach derjenige, der sich nicht der inneren Tyrannei unterwirft. Eine derartige Freiheit kommt der Selbstbeherrschung bzw. der Selbstkontrolle nahe. Sie ist also eine moralische Qualität. Trägt man hierzu der „politischen“ Ordnung der menschlichen Seele Rechnung, so stellt man fest, dass die moralische Freiheit des Individuums seinerseits auf einer „gerechten“ Verfassung der inneren Polis beruht, die sich in der Herrschaft der Vernunft über den Affekten realisiert. Sie ist also von einer Anarchie oder einer Willkürherrschaft weit entfernt. Hält man die Vernunft für das Selbst des Menschen, so gelangen wir zu Plotins Auffassung der Freiheit als moralischer Autonomie.<sup>665</sup>

Freilich ist nicht außer Acht zu lassen, dass die inneren Affekte des Menschen von den äußeren Umständen beeinflusst werden können. Plotin ist der Meinung, dass der Mensch mehr oder weniger von den äußeren Umständen abhängig ist, solange er einen Körper hat.<sup>666</sup> Die moralische Freiheit ist insofern nicht ausschließlich die Sache der Innenpolitik der Seele. Dennoch zeigt Plotin sich zuversichtlich auf die befreiende Macht der Tugend; es ist die Tugend, „die durch ihren Eintritt in unsere Seele die Freiheit und die Selbstbestimmung herstellt und uns nicht mehr Knechte der Dinge sein lässt, denen wir zuvor dienten.“<sup>667</sup>

Hierbei greift Plotin erneut auf Platons Er-Mythos zurück, insbesondere auf die Rede der „herrenlosen Tugend (τὸ ἀδέσποτον τὴν ἀρετήν)“.<sup>668</sup> Nach dem Mythos wählt jede Seele, wie schon gesagt, vor ihrer Einkörperung ihr eigenes Schicksal, in dem sie dann notwendig verharren muss. Dazu macht Platon allerdings eine Ausnahme: Jeder Mensch wird von der Tugend mehr oder weniger haben, je nachdem, ob er sie ehrt oder gering schätzt, da die Tugend eben herrenlos ist.<sup>669</sup> Damit deutet er an, dass der Erwerb der Tugend nicht dem Schicksalszwang unterliegt, d. h. von den äußeren Umständen abhängt. In diesem

---

<sup>665</sup> Zum Vergleich mit dem kantischen Begriff der Freiheit siehe Graeser 1972, 114.

<sup>666</sup> III 1 [3] 8, 9 f.

<sup>667</sup> VI 8 [39] 5, 32-34.

<sup>668</sup> VI 8 [39] 5, 31.

<sup>669</sup> Vgl. Plat. *Resp.* 617e 3-4. IV 4 [28] 39, 2; VI 8 [37] 5, 11-26. 27; 6, 5-6.

Punkt trifft sich die Herrenlosigkeit der Tugend bei Platon mit der moralischen Freiheit des Menschen bei Plotin.

Indes gibt Plotin zu, dass die menschliche Tugend nicht ohne Vorbehalt herrenlos ist, wobei er meint, dass die Tugend, soweit sie handlungsbezogen ist, gewissermaßen *gezwungen* ist, nach dem jeweiligen Vorfälligen (*πρὸς τὸ προσπίπτον*) dies oder das zu tun<sup>670</sup>: „So handeln wir z. B. tapfer, weil Krieg ist [...], denn wenn kein Krieg eingetreten wäre, wäre es unmöglich gewesen, diese Aktivität zu vollziehen.“<sup>671</sup> Um die Zwanghaftigkeit der tugendhaften Handlung zu verdeutlichen, schlägt er ein Gedankenexperiment vor:

Denn möchte man der Tugend selber die Wahl geben, ob sie, um in Tätigkeit zu treten, will, dass es Kriege gebe, damit sie sich tapfer zeigen kann, dass es Unrecht gebe, damit sie das Gerechte bestimme und Ordnung schaffe, und Armut, damit sie Freigebigkeit beweisen könne, oder ob alles wohlbestellt sein solle, dass sie sich untätig halten könne; dann würde sie sich für die Ruhe von den Tätigkeiten entscheiden, wo niemand eines von ihr kommenden Beistandes (*θεραπείας*) bedürfte, so wie wohl ein Arzt wie Hippokrates wünschen möchte, dass keiner seiner Kunst bedürfe.<sup>672</sup>

Hier geht es um eine Wahl der Tugend zwischen Handeln und Ruhe vom Handeln. Die Dame Tugend zieht zwar die Ruhe vor, doch kann sie sich nicht in Ruhe lassen, solange sie handeln muss. Es wäre ja für sie ideal, wenn gar keine Notwendigkeit zum Handeln bestünde. An dieser Stelle fragt man sich, ob die handlungsbezogene Tugend überhaupt „herrenlos“ sein kann. Wenn ja, dann in welcher Hinsicht? Damit verbunden stellt sich die Frage, ob und inwiefern das tugendhafte Handeln bei uns liegt. Plotins Antwort lautet: Was die Erlangung des Zieles betrifft (*πρὸς τὴν τεῦξιν*), liegt das tugendhafte Handeln nicht bei uns. Was aber die schöne Art und Weise (*πρὸς τὸ καλῶς*) angeht, liegt es bei uns, tugendhaft zu handeln.<sup>673</sup>

---

<sup>670</sup> VI 8 [37] 5, 11-13.

<sup>671</sup> VI 8 [37] 5, 8-10.

<sup>672</sup> VI 8 [39] 5, 13-20 (Übers. Harder).

<sup>673</sup> VI 8 [39] 5, 4-6. Dazu vgl. Kap. I. 3. 2 (der stoische Bogenschützevergleich).

Ferner legt Plotin die Annahme nahe, dass die „notwendigen“ Handlungen zwar nicht „gewollt“, doch insofern selbstbestimmt sind, als die Seele selbst glaubt, so handeln zu müssen. Dabei richtet sich eine autonome Seele nicht nach den äußeren Umständen, sondern nach ihrem inneren Handlungsprinzip: So rettet sie z. B. einen Menschen, der sich in Gefahr befindet, nicht bloß deswegen, weil er sich in Gefahr befindet, sondern deswegen, weil sie es für richtig hält. Sie verpflichtet sich dabei ihrem inneren Maßstab. Sie kann ihn durchaus aufgeben, falls dies ihr gut scheint (*εἰ δοκοῖ αὐτῆ*). Sie kann ihm auch gebieten, das Leben und Hab und Gut und Kinder und selbst das Vaterland aufzugeben, „da sie das Schöne ihrer selbst zum Ziel hat (*σκοπὸν τὸ καλὸν αὐτῆς ἔχουσαν*), nicht die Existenz des ihr Untergeordneten“.<sup>674</sup>

Damit führt Plotin die Selbstbestimmung in der Handlung auf den inneren Zustand der Seele zurück, und zwar die „innere Aktivität der Tugend“.<sup>675</sup> Dabei stellt er die geistige Erkenntnis und Betrachtung als die innere Aktivität der Tugend dar, während die auf dieser inneren Theoria beruhende Praxis hingegen als die „äußere“ Aktivität der Tugend zu betrachten ist. Die letztere ist als ein natürlicher Ausdruck der früheren aufzufassen.<sup>676</sup> Diesbezüglich sagt er in Enn. I 5 [36], dass es die inneren Zustände der Seele sind, die auch die Handlungen erst „schön“ machen.<sup>677</sup> Er fährt fort: „Der Einsichtige (*φρόνιμος*) genießt auch im Handeln des Guten, nicht weil er handelt und nicht infolge der äußeren Umstände, sondern auf Grund seines inneren Besitzes. So könnte die Rettung des Vaterlandes auch von einem Minderwertigen vollbracht werden.“<sup>678</sup>

Nun identifiziert Plotin die innere, geistige Einsicht mit der Tugend *tout court* und setzt sie nachdrücklich von denjenigen Tugenden ab, die mit dem Prädikat „praktisch“ modifiziert werden: „denn diese reichen, so sagt er [*sc. Platon*], in die Nähe des Körpers, durch Gewohnheit und Übung

<sup>674</sup> VI 8 [39] 6, 14-18.

<sup>675</sup> VI 8 [39] 6, 19-22.

<sup>676</sup> In Enn. III 8 [30] stellt Plotin die Handlung und die Hervorbringen als schwache Form der Betrachtung oder ihr Nebeneffekt: Πανταχοῦ δὴ ἀνευρέσομεν τὴν ποίησιν καὶ τὴν περᾶξιν ἢ ἀσθένειαν θεωρίας ἢ παρακολούθημα (4, 39-40).

<sup>677</sup> I 5 [36] 10, 13.

<sup>678</sup> I 5 [36] 10, 13-16 (Übers. Harder modifiziert).



zurechtgerückt.“<sup>679</sup> Die Tugend hingegen macht die Seele gleichsam zu Geist. Plotin bezeichnet sogar diese Tugend selbst als „eine Art von Geist“.<sup>680</sup> Diese „geistige“ Tugend identifiziert er mit der „herrenlosen“ Tugend in Platons Ermythos, denn diese Tugend dient keinem Herrn, sondern ist selbst Herrin.<sup>681</sup> Er schreibt dieser Tugend den Willen zur Selbständigkeit, Selbstbestimmung und Freiheit zu: „Die Tugend hat den Willen, auf sich selber zu bestehen, indem sie über die Seele waltet, sodass diese eine gute Seele wird, und bis zu dieser Grenze ist sie selbst frei und macht auch die Seele frei.“<sup>682</sup>

Also führt Plotin die Selbstbestimmung und Freiheit des Menschen auf den „Willen der Tugend“ zurück, der seinerseits souverän (*κυρία*) und selbständig (*ἐφ' ἑαυτῆς*) ist. Ihm zufolge ist dieser Wille auch dann selbständig, wenn dieser aus Notwendigkeit etwas in Bezug auf das Außen anordnet.<sup>683</sup> Also: „Alles nun, was aus diesem Willen kommt und um seinen Willen geschieht, liegt bei uns, und was er von sich aus selbst will und ungehindert verwirklicht, das liegt vollends primär bei uns.“<sup>684</sup>

An dieser Stelle ist zu erinnern, dass Plotin der Tugend nicht nur den souveränen Willen, sondern auch die geistige Betrachtung zuschreibt, wobei er die Tugend als „eine Art Geist“ bezeichnet. Nun unterscheidet er diesen Geist von einem „theoretischen“ Geist, den er als „den ersten Geist“ identifiziert.<sup>685</sup> Dies erinnert sofort an die aristotelische Unterscheidung zwischen dem theoretischen und dem praktischen Geist.<sup>686</sup> In Enn. V 3 [49] erwähnt Plotin „den praktischen Geist“ und stellt diesen dem „reinen“ Geist gegenüber, der sich ganz und gar der Betrachtung (*θεωρία*) widmet.<sup>687</sup> Aufgrund dieser Unterscheidung ist zunächst die Vermutung naheliegend, dass die Tugend mit dem „praktischen“ Geist identisch ist. In diesem Fall ist die „geistige“ Tugend, die Plotin hier im Auge hat,

<sup>679</sup> VI 8 [39] 6, 24-26, vgl. Plat. *Resp.* 518d 10-e 2.

<sup>680</sup> VI 8 [39] 6, 22-23; 5, 34-36.

<sup>681</sup> VI 8 [39] 6, 5.

<sup>682</sup> VI 8 [39] 6, 7-9 (Übers. Harder).

<sup>683</sup> VI 8 [39] 6, 27-29.

<sup>684</sup> VI 8 [39] 6, 30-31 (Übers. Harder leicht modifiziert).

<sup>685</sup> VI 8 [39] 6, 32.

<sup>686</sup> Zur Unterscheidung von theoretischer (*νοῦς*) und praktischer (*φρόνησις*) Vernunft bei Aristoteles siehe EN VI, bes. Kap. 2-8. Dazu D. Frede 1998, 273-4, 279.

<sup>687</sup> V 3 [49] 6, 35-42.

grundsätzlich praktisch ausgerichtet. Es ist allerdings zweifelhaft, ob Plotin die Tugend auf die praktische Weisheit bzw. Einsicht einschränken will. Denn für ihn gilt generell der Vorrang der theoretischen Weisheit gegenüber der praktischen Weisheit. Die Weisheit des Tugendmenschen besteht vorrangig und vornehmlich in der Erkenntnis des geistigen Seins. Daher scheint es mir unplausibel zu sein, dass die Tugend ausschließlich ein praktischer Geist ist.

Wenn aber die Tugend sowohl den praktischen Geist als auch den theoretischen Geist darstellen soll, dann stellt sich die Frage, worin der Unterschied zwischen dem ersten und theoretischen Geist und der Tugend besteht. Mein Vorschlag wäre der, dass die Tugend eben der zweite Geist ist, der nicht ausschließlich theoretisch, sondern auch praktisch tätig ist. Die Unterscheidung zwischen dem ersten und dem zweiten Geist passt gut zu Plotins Unterscheidung zwischen dem „Geist der Seele“ und dem Geist selbst bzw. dem reinen Geist, der ausschließlich theoretisch ist. Plotin identifiziert den „Geist der Seele“ mit dem Verstand, wobei er diesen als „den zweiten (*δεύτερον*) nach dem Geiste und Nachbild des Geistes“ kennzeichnet.<sup>688</sup> Von daher ist naheliegend anzunehmen, dass der reine Geist mit dem ersten, theoretischen Geist identisch ist, während sich die Tugend als „eine Art Geist“ eben auf die optimale Disposition jenes zweiten Geistes bezieht.

Der reine Geist ist nun kein Teil der Seele.<sup>689</sup> Im Gegensatz zur Seele ist der reine Geist jenseits der Tugend. Denn Tugend bezeichnet die gute Disposition eines Wesens, welches auch schlecht sein kann. Jener Geist kann aber unmöglich schlecht werden. Daher *hat* er keine Tugend. Ebenso wenig ist er Tugend. Wenn unsere Interpretation richtig ist, dann ist der erste, theoretische Geist keine Tugend, sondern „gleichsam Vorbild (*οἶον παράδειγμα*)“ der Tugend.<sup>690</sup> Die Tugend ist „eine Art Geist“, welche die ausgezeichnete Disposition der Seele darstellt, welche jenen reinen, ersten, theoretischen Geist nachahmt.

---

<sup>688</sup> V 3 [49] 4, 21.

<sup>689</sup> V 1 [10] 10, 13-19; 24-31; V3 [49] 2, 22; 3, 21-22; 6, 39; I 1 [53] 8, 1-6.

<sup>690</sup> I 2 [19] 6, 17-18.

### 2. 3. Der Wille zum Guten

Plotin führt die menschliche Freiheit und Selbstbestimmung auf den Willen zurück, der seinerseits souverän und selbständig ist. Dabei glaubt er, dass es in der Freiheit und Selbstbestimmung um den „Willen zum Guten“ geht.<sup>691</sup> Daraus folgt, dass der *freie Wille* bei Plotin nicht in dem Sinne frei ist, dass er eine beliebige Wahl zwischen verschiedenen Optionen treffen kann. Von Willensfreiheit im Sinne einer willkürlichen Wahlfreiheit kann daher nicht die Rede sein.<sup>692</sup>

Um diesen Punkt zu verdeutlichen, ist darauf hinzuweisen, dass Plotin dem göttlichen Geist die Selbstbestimmung und Freiheit im eminenten Sinne<sup>693</sup> zuschreibt, obwohl dieser von Natur aus nicht anders tun kann, als er tut. Es liegt nämlich nicht bei ihm, nicht so zu tun (*οὐκ ἔχων ἐπ’ αὐτῷ τὸ μὴ ποιεῖν*), wie er tut.<sup>694</sup> Selbstbestimmung im Sinne der Wahlfreiheit hat der Geist also nicht. Angesichts dessen könnte man meinen, dass der Geist seiner eigenen Natur sklavisch unterliegt. Gegen diese Meinung wendet Plotin ein: „Wie kann man von „sklavisch unterliegen“ reden, wenn nicht erzwungen ist, einem anderen zu folgen?“<sup>695</sup> Zu diesem Punkt weist er darauf hin, dass die Rede von Knechtschaft zwei Wesen voraussetzt, nämlich einen Knecht und seinen Herrn. Da der Geist jedoch eine einfache Natur ist, so gibt es für ein ungleiches Machtverhältnis zwischen dem Herren und dem Knecht keinen Platz<sup>696</sup>: „Wenn sie [eine einfache Natur] nun nicht auf Grund eines anderen besteht noch in der Verfügung eines anderen steht, wie sollte sie nicht frei sein?“<sup>697</sup>

---

<sup>691</sup> VI 8 [39] 6, 41.

<sup>692</sup> So Halfwassen 2004, 136. Vgl. Kristeller 1929, 81-82. „Die menschliche Freiheit wird in der gemeinen moralischen Reflexion zumeist als eine Wahlfreiheit aufgefaßt. Es herrscht die Vorstellung, dass der Mensch jeweils aus einer Mehrzahl von gegebenen Möglichkeiten des Handelns durch willkürliche Überlegung eine einzige auswählt und im Handeln verwirklicht [...] Diese Auffassung der Freiheit ist für das Verständnis der Plotinischen Freiheitslehre gänzlich auszuschalten.“ Kristeller übersieht doch nicht, dass Plotin die Idee (nicht den Namen) von der Entscheidungsfreiheit hat. 84 f.

<sup>693</sup> Plotin zufolge hat der göttliche Geist die Freiheit und Selbstbestimmung oder „etwas Höheres (*μᾶλλον*)“<sup>694</sup>. VI 8 [39] 4, 30.

<sup>694</sup> VI 8 [39] 4, 6-7.

<sup>695</sup> VI 8 [39] 4, 10-12.

<sup>696</sup> VI 8 [39] 4, 22 f.

<sup>697</sup> VI 8 [39] 4, 28-29. Nach Plotin fallen bei dem Geist Wesen, Wirken und Streben zusammen: Er hat bereits das, was er von sich aus anstrebt. Anders gesagt, sein Wollen ist immer schon erfüllt. Insofern kann er nicht anders sein, als er will (37-40). In Kap. 6, 32 f. bringt Plotin in Bezug auf den theoretischen Geist des Menschen ein ähnliches Argument vor.

Was nun die Freiheit des Willens zum Guten angeht, so ist zunächst darauf aufmerksam zu machen, dass Plotin denjenigen Menschen als „frei“ betrachtet, der nicht nur ungezwungen ist, sondern auch ungehindert ist, und zwar im Hinblick auf das Gute.<sup>698</sup> Der Knecht ist hingegen dazu gezwungen, „einem anderen zu folgen“, wobei er an seinem eigenen Guten gehindert wird:

Knechtschaft erleidet ein Wesen, welches nicht Herr darüber ist, zum Guten zu gelangen, sondern von einem anderen, stärkeren Wesen, das über ihm steht, von seinem eigenen Guten weggeführt wird, weil es jenem dienen muss. Deshalb ist ja auch Knechtschaft (*δουλεία*) verwerflich, nicht wo einer nicht die Vollmacht (*ἐξουσία*) hat, zum Schlechten zu gelangen, sondern wo er nicht zu seinem Guten gelangen kann, da er zu dem Guten eines anderen Wesens geführt wird.<sup>699</sup>

Der Text lässt darauf schließen, dass man dann frei ist, wenn man selbst Herr darüber ist, zu seinem eigenen Guten zu kommen. Also geht es hier nicht um die Freiheit, etwas Beliebigeres oder gar etwas Schlechtes zu tun. So stellt Plotin klar, dass man die Freiheit um des Guten willen sucht.<sup>700</sup> Freiheit besteht ihm zufolge in der Macht, das zu tun, was man eigentlich will, nämlich das Gute. Unter diesem Gesichtspunkt erweist sich die Vollmacht zum Schlechten eigentlich als Ohnmacht.

Wie Plotin sich ein vollkommen freies Wesen vorstellt, lässt sich am deutlichsten einer Stelle entnehmen, wo er eine höchstspekulative und experimentale Diskussion über die Freiheit und Selbstbestimmung des absolut Guten liefert<sup>701</sup>:

---

<sup>698</sup> VI 8 [39] 7,1-2. Vgl. V 5 [32] 9,14 f.

<sup>699</sup> VI 8 [39] 4,17-22 (Übers. Harder leicht modifiziert).

<sup>700</sup> VI 8 [39] 4, 35-36.

<sup>701</sup> Allerdings ist zu bedenken, dass Plotin grundsätzlich daran festhält, dass man vom Guten eigentlich nichts aussagen kann. So weist er in unserer Schrift darauf hin, dass wir z. B. die Selbständigkeit von den geringeren Wesen her auf jenes übertragen, da wir unfähig sind, zu treffen, was eigentlich von jenem ausgesagt werden müsste (8, 1-7). Also ist seine Aussage vom Guten unter Vorbehalt der Uneigentlichkeit zu verstehen. Dazu vgl. O’Meara 1992, 347-8; ders. 1990, 145-56; Halfwassen 2004, 139.

Indessen, Es ist so, nicht weil Es nicht anders sein kann, sondern weil es das Beste ist, so zu sein. Denn, zum Besseren zu gelangen, hat nicht jedes Wesen die Selbstbestimmung, zum Schlechteren aber abzustiegen, wird kein Ding von einem anderen gehindert; sondern wenn es nicht absteigt, so steigt es aus Eigenem nicht hinab, nicht weil es daran gehindert wäre, sondern weil es selber dasjenige ist, das nicht hinabsteigt; das Unvermögen (*τὸ ἀδύνατον*), zum Schlechteren hinab zu steigen, bezeichnet nicht eine Unfähigkeit (*ἀδυναμίαν*) des nicht Absteigenden, sondern dass das Nicht-Absteigen geschieht aus Eigenem und um seiner selbst willen. Der Umstand also, dass Jenes zu keinem andern Dinge hinabsteigt, bedeutet gerade sein Höchstmaß an Fähigkeit; es wird nicht durch eine Notwendigkeit davon zurückgehalten, sondern ist selber die Notwendigkeit und das Gesetz der anderen Dinge.<sup>702</sup>

Hier geht Plotin davon aus, dass es unmöglich ist, dass das Gute anders ist, als es ist. Diese Unmöglichkeit zum Anderssein stellt er als Fähigkeit zum Selbstsein dar. Eben darin erblickt er die unanfechtbare Selbstbestimmung des Guten. Eine derartige Selbstbestimmung führt er wiederum mit der Notwendigkeit zusammen: Es ist nämlich notwendig, dass das Gute so bleibt, wie es ist. Wichtig ist, dass diese Notwendigkeit nicht von anderen bestimmt ist, sondern vom Guten selbst, sozusagen von innen her. Diese selbstbestimmte, innere Notwendigkeit ist von der Notwendigkeit im Sinne des äußeren Zwangs zu unterscheiden. Sie ist vielmehr als Freiheit im Sinne der Autonomie, d. h. der Selbstgesetzgebung zu begreifen, wie das obige Zitat die Verbindung zwischen Notwendigkeit und Gesetz nahe legt. Auf diese Art und Weise vereint die Selbstbestimmung im Sinne der Autonomie in sich Freiheit und Notwendigkeit.

Plotin geht noch weiter zu behaupten, dass das Gute nicht nur für sich selbst, sondern auch für andere die Notwendigkeit und das Gesetz darstellt. Hierzu ist zu berücksichtigen, dass das Gute bei Plotin als Prinzip aller Ordnung, Vernunft und Grenze gilt.<sup>703</sup> Als Ordnungsprinzip ist das Gute ohne jeden Zufall oder jede Beliebigkeit.<sup>704</sup> So ist sein Wollen „weder unvernünftig noch beliebig

---

<sup>702</sup> VI 8 [39] 10, 25-35 (Übers. Harder leicht modifiziert).

<sup>703</sup> Dazu vgl. Beierwaltes 2002, 127 f.

<sup>704</sup> VI 8 [39] 10, 11-12; vgl. VI 8 [39] 8, 26 ff.

(εἰκῆ) oder wie es ihm einfällt, sondern wie es sich gebührt (ὡς ἔδει).<sup>705</sup> Demnach will das Gute nicht das Beliebige, sondern das Gebührende bzw. Gesollte (τὸ δεῖον). Nun ist das Gute gerade das Gesollte. Daraus folgt, dass das Gute nichts anderes als sich selbst will.<sup>706</sup> Und das Gute ist das, was es will. Dies bezeugt gerade die Allmacht des Guten, des höchsten Gottes bei Plotins, nämlich die „Allmacht, die wirklich seiner selbst Herr ist (δύναμιν πᾶσαν αὐτῆς ὄντως κυρίαν)“.<sup>707</sup> Bei diesem *allmächtigen* Gott fallen also Sein, Wollen und Sollen zusammen. Die göttliche Allmacht ist also keine Macht zur Willkür, sondern die Macht zum Guten, wie der folgende Text deutlich macht:

Denn „Vermögen (τὸ δύνασθαι)“ ist dort nicht so zu verstehen, dass es auch das Gegenteil umfasst, sondern als ein unverwandtes, unverrückbares Vermögen, das dann im höchsten Maße Vermögen ist, wenn es aus dem Einen nicht hinaustritt; denn das Gegenteil zu vermögen, gehört zum Unvermögen, beim höchsten Guten zu beharren. So muss denn auch sein Hervorbringen [sc. von sich selbst], von dem wir sprechen, ebenfalls einmalig (ἄπαξ) sein; denn es ist schön. Wer wollte es auch abbiegen, da es nach Gottes Willen sich vollzieht, und sein Wille ist?<sup>708</sup>

Plotins Versuch zur positiven Bestimmung der Freiheit des Guten bietet trotz all dem Vorbehalt hinsichtlich der Unaussagbarkeit über das Gute eine überzeugende Idealvorstellung der Freiheit, die für die menschliche Freiheit maßgeblich sein kann. Die Freiheit des Menschen kann demnach an der Einheit von Wollen, Sollen und Sein gemessen werden. Gewiss ist beim Menschen die Diskrepanz zwischen Wollen und Sollen einerseits, die zwischen Wollen und Sein andererseits nicht leicht zu schmälern. Plotin stellt klar, dass wir Menschen, streng genommen, nicht Herr über unser eigenes Sein sind.<sup>709</sup> Doch hebt er damit keineswegs die Möglichkeit dieser Selbstmächtigkeit bei den Menschen auf.

---

<sup>705</sup> VI 8 [39] 18, 41-43.

<sup>706</sup> Vgl. VI 8 [39] 18, 45-49. In Enn. VI 8 [39] 9 betont Plotin die einzige Art (μοναχῶς) des Guten: „Jenes hat seine Einzigartigkeit aus sich selber. So ist es also dies und ist nichts anderes, sondern das, was es sein musste.“ (13-14)

<sup>707</sup> VI 8 [39] 9, 45.

<sup>708</sup> VI 8 [39] 21, 3-10 (Übers. Harder).

<sup>709</sup> Vgl. VI 8 [39] 12, 9 f.

Freiheit im Sinne der Selbstmächtigkeit ist sicherlich eine hohe Leistung, für die der Mensch erst arbeiten muss. Wer kein Sklave sein will, muss seine Freiheit verdienen. Frei ist schließlich nur derjenige, der gut ist. So werden wir frei, indem wir dem Guten, also jenem Gott ähnlich werden. In dieser Hinsicht macht das Gute uns frei und kann mit Recht als „Befreier (*ἐλευθεροποιόν*)“<sup>710</sup> bezeichnet werden.

### 3. Das freie Prinzip des Menschen

Wie wir gesehen haben, verknüpft Plotin die Freiheit mit dem Willen, nicht mit der Wahl. In der Tat spricht er nirgendwo explizit von einer freien Wahl bzw. Entscheidung. Gleichwohl diskutiert er das Phänomen, das wir gewöhnlich als Wahl- bzw. Entscheidungsfreiheit bezeichnen, und zwar unter dem Schlagwort *to ep'hêmin*. Selbstbestimmung, für die der Ausdruck steht, umfasst bei ihm allerdings nicht nur die Entscheidungsfreiheit, sondern auch die Freiheit im Sinne der Autonomie.

Überraschenderweise bringt Plotin Freiheit in die Diskussion über das Verhältnis zwischen der menschlichen Verantwortung und der göttlichen Vorsehung ein. Dies ist deswegen überraschend, weil man üblicherweise das Problem der menschlichen Verantwortung mit der Wahlfreiheit verknüpft. Haben wir hier ein *hapax* für die Freiheit im Sinne der Wahlfreiheit? Wenn nicht, wie dann verhält sich die Freiheit im Sinne der Autonomie zur menschlichen Verantwortung? Damit wenden wir uns dem einschlägigen Text zu:

Wäre nämlich der Mensch ein einfaches Wesen – ich meine hier mit „einfach“: Wenn er nur das wäre, als das er geschaffen ist, und sein Handeln und Leiden nur diesem Prinzip gehorchte –, so würde eine Schuld im Sinne des Vorwurfs bei ihm wegfallen, wie bei den anderen Lebewesen. Nun aber ist der Mensch das einzige Wesen, das, sofern er schlecht ist, einem Vorwurf unterliegt; und dies vielleicht mit gutem Grund; denn er ist eben nicht

---

<sup>710</sup> Vgl. VI 8 [39] 12, 19.

nur das, als was er geschaffen ist, sondern er hat noch ein anderes Prinzip in sich, ein *freies* – welches freilich nicht außerhalb der Vorsehung steht und außerhalb des gesamten Weltplans.<sup>711</sup>

Hier beabsichtigt Plotin die menschliche Verantwortung für sein Tun, besonders für das schlechte Tun, trotz der göttlichen Vorsehung des Alls zu retten. Die moralische Verantwortung des Menschen begründet er damit, dass der Mensch, anders als andere Lebewesen, ein *freies* Prinzip in sich hat. Leider sagt er nicht, was dieses freie Prinzip ist, und in welchem Sinne es frei ist. Er begnügt sich mit ein paar spärlichen Auskünften. So bemerkt er einerseits, dass nicht alle Menschen ihr freies Prinzip *gebrauchen*: „Die Menschen haben also zwar noch ein anderes Prinzip, doch nicht alle gebrauchen (*χρῶνται*) alle [Prinzipien], die sie haben, sondern die einen jenes, die anderen das andere oder die anderen geringeren.“<sup>712</sup> Andererseits stellt er fest, dass nicht alle Menschen gemäß jenem Prinzip leben, weil bei den Menschen nicht allein jenes freie Prinzip, sondern auch andere wie z. B. die Begierde „herrschen“ können.<sup>713</sup>

Aufgrund dieser Auskünfte ist zunächst festzustellen, dass das freie Prinzip etwas mit der Vernunft bzw. dem Geist zu tun hat, sofern diese nicht den anderen Wesen außer dem Menschen zukommen. Zudem ist anzunehmen, dass jenes Prinzip in dem Sinne frei ist, dass es selbständig, insbesondere unabhängig von der Vorsehung wirkt, obwohl es nicht außerhalb der Vorsehung wirkt. Plotin will ja zeigen, dass der Mensch aufgrund jenes freien Prinzips nicht bloß zum Vorsehungsprodukt gehört, sondern sein eigenes Werk ist, weshalb er eben die Verantwortung für sein Handeln nicht auf die Vorsehung abschieben kann.

In der Tat spricht Plotin in einem analogen Kontext auch vom „selbständigen Prinzip“. Es handelt sich dabei um ein Prinzip, welches den Menschen auf „das Schöne“ hin bewegt. Dieses Bewegungsprinzip erweist sich als „die eigene Natur“ des Menschen.<sup>714</sup> Da der dem Menschen *eigene* Antrieb aus der Vernunft kommt, ist naheliegend anzunehmen, dass das selbständige Prinzip

---

<sup>711</sup> III 3 [48] 4, 1-8 (Übers. Harder, meine Hervorhebung).

<sup>712</sup> III 3 [48] 4, 13-16.

<sup>713</sup> III 3 [48] 4, 25-29.

<sup>714</sup> III 2 [47] 10, 18-19.



mit der Vernunft oder mit deren Antriebskraft, d. h. dem Willen, identisch ist. Diese Annahme lässt sich dadurch untermauern, dass die Vernunft neben den körperlich beeinflussten Affekten im Menschen „herrschen“ kann.

An dieser Stelle ist zu erinnern, dass Plotin in seiner Schrift *Über die Frage, ob die Sterne wirken* unter Berufung auf Platons *Timaios* 69c 5-d 3 behauptet, dass der Schöpfer „das Prinzip (ἀρχή) der Seele“ verleiht, vermöge dessen wir über die schrecklichen und notwendigen Affekte Herr sein können. Dem fügt er hinzu, dass Gott uns in allen Übeln, in denen wir durch Körper verwickelt sind, doch „die herrenlose Tugend“ gab.<sup>715</sup> Nun scheint er das Prinzip der Seele mit der höheren Seele gleichzusetzen, die außerhalb des Körpers liegt, nämlich der Vernunft. Daraus kann man die Auffassung der Vernunft als herrenloses, d. h. freies, Prinzip ableiten.

In diese Richtung weist auch seine Schrift *Über das Schicksal*. Dort präsentiert Plotin die Vernunft als das leitende und herrschende *Prinzip* der Seele. Zudem bezeichnet er den Antrieb der Vernunft, d. h. den Willen, als „richtig“, „leitend“, „freiwillig“ und „bei uns liegend“. Unter diesem Aspekt kann man hier vom *freien Willen* sprechen. Aufgrund des Gesagten kann man die These aufstellen, dass die Vernunft, oder noch präziser, der freie Wille gerade das gesuchte „freie Prinzip“ ist. Diese These kann man durch Plotins Aussage bekräftigen, dass unsere Seele diesen „richtigen und leitenden Antrieb“ nicht immer *gebraucht*.<sup>716</sup> Denn diese Aussage passt gut zu der oben erwähnten Auskunft, dass nicht alle Menschen das freie Prinzip *gebrauchen*. Aber wie steht es dann mit der daraus folgenden Schlussfolgerung, dass nicht alle Menschen den Willen gebrauchen? Hierzu ist zu bedenken, dass nicht alle Menschen vernünftig wollen. Der Wille ist aber nach Plotin das Wollen der Vernunft.

Nun ist zu fragen, ob wir mit dieser Interpretation die Verbindung zwischen dem freien Prinzip und der moralischen Verantwortung herstellen können. Nach der vorgeschlagenen Interpretation ist der Mensch insofern moralisch verantwortlich, als er den Willen hat. Zugunsten dieser These kann man zunächst darauf hinweisen, dass die Menschen deswegen moralisch verfehlen,

---

<sup>715</sup> II 3 [52] 9, 6-18.

<sup>716</sup> III 1 [3] 9, 7 f.

weil sie nicht vernünftig wollen. In dieser Hinsicht kann man annehmen, dass der Gebrauch des freien Willens selbst moralisch geboten ist. Entsprechend kann man argumentieren, dass ein Mensch dem moralischen Vorwurf unterliegen muss, wenn er von seinem Willen nicht Gebrauch macht. Diese Argumentation ist insofern plausibel, als es von einem Menschen, sofern er Mensch ist, erwartet wird, vernünftig zu sein. Das vernünftige Wollen gehört dementsprechend zur moralischen Forderung. Auf diese Art und Weise können wir den Willen als das freie Prinzip des Menschen mit dessen moralischer Verantwortung verbinden, ohne dabei die Freiheit des Willens als Wahlfreiheit zu deuten.

Gleichwohl setzt Plotin eine gewisse Auffassung der Wahlfreiheit in seiner Diskussion über moralische Verantwortung voraus, obwohl er Wahlfreiheit nicht unter der Rubrik „Freiheit“ thematisiert. Im obigen Text geht er offensichtlich davon aus, dass es bei uns liegt, das freie Prinzip zu gebrauchen oder nicht. Wir können das freie Prinzip gebrauchen, aber auch durchaus dessen Gebrauch unterlassen. Wenn er sein freies Prinzip nicht gebraucht und somit unvernünftig handelt, so können wir ihn deswegen tadeln, weil er das freie Prinzip hätte gebrauchen können. Jenes Prinzip stand nämlich zu seiner Verfügung.

Die menschliche Verantwortlichkeit gründet meiner Meinung nach darin, dass der Mensch hätte anders tun können. Wie wir schon gesehen haben, hält Plotin an dem platonischen Satz fest, dass die Schuld beim Wählenden liegt, was voraussetzt, dass es einem frei steht, zwischen den Alternativen eine zu wählen. Die Wahl bzw. Entscheidung kann man nur da treffen, wo im Einzelnen Alternativen möglich sind. Daraus folgt, dass die moralische Verantwortung Entscheidungs- und Wahlfreiheit voraussetzt. Letztere bezieht sich auf die Fähigkeit des Menschen zur Wahl. Also *können* wir zwischen den Handlungsalternativen wählen. Dieses Wählen ist freilich kein völlig undeterminierter Willkürakt. Nach Plotin geschieht nichts ohne Ursache. Äußere Ursachen üben allerdings keine zwangsläufige Auswirkung auf unsere Wahl aus. Unsere Wahl wird vielmehr von unserer Beschaffenheit bestimmt. Sie ist daher ein Ausdruck unserer moralischen Persönlichkeit. Indes liegt auf der Hand, dass Plotin nicht gerne von der *Fähigkeit* zur moralisch falschen Wahl sprechen will. Dass einer falsch wählen *kann*, bezeugt in seinen Augen eher die Unfähigkeit bzw.

die Schwäche der Person. Ebenso wenig würde er von der Freiheit zur falschen, schlechten Wahl sprechen. Denn die Freiheit ist für ihn um des Guten willen da.

In Bezug auf die moralische Wahl verdient eine Stelle in Enn. VI 8 [39] unsere Beachtung. Dort geht Plotin der Frage nach, inwiefern es bei uns liegt, gut zu sein. Seine Antwort lautet: „Sofern wir es wollen und wählen (ἢ τοῖς γε βουλευθεῖσι καὶ ἐλομένοις).“<sup>717</sup> Damit will er eigentlich die Selbstbestimmung in den Bereich *vor* bzw. *außerhalb* des Handelns verlegen. Obwohl er die Selbstbestimmung nicht völlig aus dem Bereich des Handelns ausschließt, wie wir schon gesehen haben, stellt er fest, dass wir im Bereich des Handelns die Selbstbestimmung nicht „in reiner Form (καθαρῶς)“ besitzen.<sup>718</sup> So sucht er einen sicheren Ort für die menschliche Selbstbestimmung. An dieser Stelle ist daran zu erinnern, dass es nach Plotin „primär“ bei uns liegt, was der Wille von sich aus selbst will und ungehindert verwirklicht.<sup>719</sup> Nun scheint er zu glauben, dass es „rein“ und „primär“ bei uns liegt, gut sein zu wollen und zu wählen. Das heißt natürlich nicht, dass wir immer das Gutsein wollen und wählen, sondern dass wir es *können*. Dieses „können“ bedeutet nicht bloß Möglichkeit, sondern vielmehr Fähigkeit. Dabei sind wir nicht nur zur moralischen Wahl fähig, sondern auch zur moralisch richtigen Wahl. Die moralische Wahl ist dann richtig, wenn sie dem Willen, d. h. dem vernünftigen Wollen, folgt.

Die Ausführung der Fähigkeit zur richtigen Wahl kann jedoch ausbleiben. In Wirklichkeit wählen nicht alle Menschen, gut zu sein, obwohl sie dazu fähig sind. Viele unterlassen es, das Gutsein zu wählen. Mit diesem Versäumnis wird man aber sich selbst ungerecht und unwürdig, sofern man sich als vernünftiges und moralisches Wesen betrachtet. Aus dieser Sicht kann man von „Pflicht“ der Selbstverwirklichung sprechen, einer Pflicht im Sinne des Gebührenden bzw. des Gesollten. Wenn nun die Selbstverpflichtung einem Menschen nicht von außen auferlegt wird, sondern aus seinem Verständnis des Selbst als Mensch her kommt, dann kommt ihm die Freiheit im Sinne der Autonomie zu. Diese Freiheit des einzelnen Menschen verweist allerdings auf die *allgemeine* Natur des Menschen,

---

<sup>717</sup> VI 8 [39] 5, 31-32.

<sup>718</sup> VI 8 [39] 5, 22 f.

<sup>719</sup> VI 8 [39] 6, 30-31.

und zwar die Vernünftigkeit und Moralität, auf welcher die Würde sowie die Verantwortlichkeit des Menschen begründen.

Nun möchte ich zu der Aussage zurückkommen, dass das freie Prinzip des Menschen nicht außerhalb der Vorsehung steht. Damit wird angedeutet, dass die Freiheit des Menschen in die Vorsehung einzubetten ist. In der Tat ist Plotin der Auffassung, dass die Freiheit im Sinne der moralischen Autonomie bzw. Selbstbestimmung mit der Vorsehung nicht in Widerspruch steht, sondern in Übereinstimmung.<sup>720</sup> Der Knotenpunkt, der die menschliche Selbstbestimmung mit der göttlichen Vorsehung verbindet, ist m. E. darin zu finden, dass beide sich auf die Vernunft beziehen. Die menschliche Selbstbestimmung ist ja nichts anderes als Vernunftbestimmung, während die göttliche Vorsehung in der Aktivität der Vernunft der Welt liegt. Plotin scheint vorauszusetzen, dass unsere Vernunft und die Weltvernunft in ihren Wesen miteinander übereinstimmen, obwohl sie sich in ihren Leistungen voneinander unterscheiden. Anzunehmen ist, dass die „göttliche“ Vernunft der Welt die vollkommene Vernunft darstellt, welcher die menschliche Vernunft nacheifern soll.

Bemerkenswert ist, dass Plotin die Selbstbestimmung der Seele der Schicksalsbestimmung gegenüberstellt:

Dieser Unterschied zwischen den Seelen entsteht entweder durch die Verschiedenheit der Leiber, in die sie eingetreten waren, oder durch ihre Schicksale oder durch die Erziehung, oder sie bringen von sich selber den Unterschied mit, oder aber alle diese Gründe bzw. einige von ihnen wirken zusammen. So unterliegen einige Seelen ganz und gar der irdischen Schicksalsbestimmtheit, einige nur manchmal und gehören manchmal sich selber, andere fügen sich ihr nur in dem, was zu erdulden notwendig ist, haben aber die Kraft, sich selber zu gehören in allen Betätigungen, die ihnen eigentümlich sind, denn sie leben unter einer anderen, die Gesamtheit des Seienden regelnden Gesetzlichkeit und geben sich selber diesem höheren Gebote hin (*ζῶσαι κατ' ἄλλην τήν τῶν συμπάντων τῶν ὄντων νομοθεσίαν ἄλλω ἑαυτὰς δεσμῶ δοῦσαι*).<sup>721</sup>

---

<sup>720</sup> III 3 [48] 5, 46 f.

<sup>721</sup> IV 3 [27] 15, 7-15 (Übers. Harder).

Hier vertritt Plotin die Ansicht, dass die Selbstbestimmung der Seele mit der Befolgung des höheren Gebots der alles umfassenden Gesetzlichkeit zusammenfällt, wobei er zwischen dem Schicksal und der übergeordneten Gesetzlichkeit unterscheidet. Er sagt jedoch nicht, was jene Gesetzlichkeit ist. Mein Vorschlag ist der, dass jene Gesetzlichkeit mit dem „Gesetz der Vorsehung“ gleichzusetzen ist, wobei es um die Vorsehung im eigentlichen Sinne geht, welche die Aktivität der „gesetzgeberischen“ Vernunft der Welt ausmacht. Diese Vorsehung ist als die höhere Vorsehung anzusehen, die Plotin von der unteren Vorsehung, d.h. dem Schicksal unterscheidet.

Abschließend ist darauf aufmerksam zu machen, dass die (höhere) Vorsehung als Garantin der rationalen und moralischen Weltordnung ‚das Menschsein‘ bewahrt, indem sie dem Menschen dazu verhilft, ein vernünftiges und moralisches Wesen zu sein:

Indem nun der Mensch nicht das beste aller Lebewesen ist, sondern nur einen mittleren Rang einnimmt – er hat ihn sich selber gewählt –, wird er dennoch an dem Orte, auf dem er seine Stätte hat, von der Vorsehung nicht dem Untergang ausgeliefert, sondern immer wieder zur Höhe hinaufgezogen mit den mannigfachen Mitteln, deren sich das Göttliche bedient, um der Tugend das Übergewicht zu verschaffen (*ἐπικρατεστέραν ἀρετὴν ποιοῦν*). Und so hat die menschliche Gattung (*τὸ ἀνθρώπινον γένος*) die Eigenschaft, vernunftbegabt zu sein, nicht eingebüßt, sondern, ob auch nicht im höchsten Grade, so nimmt der Mensch doch teil an Weisheit und Geist und Kunstfertigkeit und Gerechtigkeit (an der Gerechtigkeit in ihren gegenseitigen Beziehungen haben sie alle Teil; sie glauben, selbst wenn sie jemandem Unrecht tut, ein Recht dazu zu haben, weil er es verdient hat): somit ist er insoweit ein schönes Geschöpf, als ihm schön (*καλὸν*) zu sein vergönnt ist; und eingefügt in das Gewebe des Alls hat er das bessere Teil gegenüber den anderen Lebewesen, soweit sie auf der Erde wohnen.<sup>722</sup>

Hier sind zweierlei hervorzuheben. Zum einen schreibt Plotin die Vernünftigkeit und Moralität dem Menschen als Gattungswesen zu. Zum anderen spricht er explizit von der Gerechtigkeit im zwischenmenschlichen Umgang. Daran zeigt

---

<sup>722</sup> III 2 [47] 9, 19-31. Vgl. 9, 5-8.

sich, dass Plotins Ethik nicht auf die Ethik eines einsamen „Übermenschen“ zu reduzieren ist. Denn seine moralische Forderung gilt jedem Menschen, sofern dieser ein Mensch ist.<sup>723</sup> Alle Menschen sind zum Wettkampf der Tugend eingeladen, obwohl nur wenige den Preis davon tragen.<sup>724</sup> Seine Ethik ist offen für alle. Zugleich setzt seine Ethik eine politische Gemeinschaft voraus. Die Moral der menschlichen Polis versucht er schließlich in der moralischen Ordnung der *Kosmopolis* zu begründen, die von der göttlichen Vorsehung aufrechterhalten wird. Diese göttliche Vorsehung bietet sich dabei als Modell der gerechten Regierung zum Wohle der Regierten, als Modell der Fürsorge für eine harmonisch geordnete Gemeinschaft als Ganzes.

---

<sup>723</sup> Vgl. Himmerich 1959, 161: „Plotin weiß selbst, dass nur wenige Menschen sich von der Verstrickung in die Welt zu lösen vermögen. Trotzdem stellt er sein Menschenbild als allgemeinverpflichtend hin. Wir müssen es darum als ein ideales Menschenbild annehmen, das die allgemeine Grundrichtung der Selbstverwirklichung des Menschen angibt, und diese Richtung ist allerdings auch allgemeinverpflichtend.“

<sup>724</sup> Vgl. III 2 [47] 5, 3-4. Zum ‚Wettkampf der Tugend‘ bei Platon vgl. Song 2008, 17-18.

## SCHLUSS

Ich komme jetzt zu der Frage in der Einleitung zurück: Warum die Rückkehr in die Höhle? Warum *muss* der plotinische Weise, nachdem er am Ziel seines geistigen Aufstiegs angelangt ist, in diese Welt hinabsteigen? Zur Beantwortung habe ich versucht nachzuweisen, dass Plotin nicht nur eine Ethik des Aufstiegs, sondern auch eine Ethik des Abstiegs aufstellt, wobei Letztere in der bisherigen Forschung wenig beachtet wurde. Dabei war ich besonders darum bemüht, die mit der Ethik des Abstiegs verbundenen anthropologischen, psychologischen und metaphysischen Voraussetzungen herauszuarbeiten.

Grundlage für die zwei Hauptrichtungen von Plotins Ethik, nämlich (1) die weltabgewandte Ethik der Sorge um sich selbst und (2) die weltzugewandte Ethik der Sorge um die anderen, ist die zweifache Natur der menschlichen Seele. Die doppelte Sorge der Seele spiegelt nämlich ihr doppeltes Streben wider; sie hat einerseits einen Drang zur Selbstvervollkommnung, andererseits einen Eifer zur Vervollkommnung der Welt durch ihre Selbstmitteilung im Hinblick auf die anderen. Die auf- und absteigende Bewegung der menschlichen Seele gründet in der Notwendigkeit ihrer inneren Natur.

Die innere Notwendigkeit des „amphibischen“ Lebens der Seele ist wiederum in die Notwendigkeit der Gesamtnatur im Sinne der Gesamtwirklichkeit eingebettet, welche Plotin mit seinem Begriff „Gesetz der Natur“ zum Ausdruck bringt. Die in diesem *metaphysischen* Begriff implizierte teleologische Perspektive erweist sich als fruchtbar für die Erschließung seiner ethischen Position. Plotins Teleologie der Natur bietet nämlich eine übergreifende Betrachtungsweise, welche in Aussicht stellt, die Diskrepanz zwischen Weltabgewandtheit und Weltzugewandtheit in seiner Ethik aufzulösen. Aus seiner teleologischen Perspektive ist diese ambivalente Weltsicht auf zweierlei Vermögen der Seele zurückzuführen, welche beide zu verwirklichen sind, nämlich (i) ein auf das Jenseits gerichtetes Vermögen und (ii) ein auf das Diesseits gerichtetes Vermögen.

Zur Selbstverwirklichung muss die Seele folglich nicht nur für sich selbst, sondern auch für die anderen Sorge tragen. In dieser Hinsicht ist die Sorge um die anderen in die Sorge um das Selbst im weiteren Sinne integriert. Eine solche Selbstsorge ist insofern von der egoistischen Selbstbezogenheit zu unterscheiden, als sie eine wohlwollende Sorge um die anderen einschließt. Für Plotin scheint diese ‚altruistische‘ Tendenz in der inneren Natur der Seele verwurzelt. Damit eröffnet sich m. E. eine ethische Perspektive, die den Gegensatz zwischen Egoismus und Altruismus aufheben kann. Plotin scheint in der Tat eine solche ‚gemeinsame‘ Perspektive ins Auge gefasst zu haben. Er spricht nämlich in seiner Kritik am Egoismus der Gnostiker vom ‚Gemeinsamen‘, welches die Menschen miteinander verbindet. Um diese gemeinsame Perspektive zu sichern, postuliert er eine wohlwollende Ordnung der Gesamtnatur, welche auf das Gemeinwohl ausgerichtet ist. Die Notwendigkeit des Abstiegs der Seele lässt sich durch diese teleologische Gesamtordnung der Natur begründen.

Trotz seiner teleologischen Erklärung des ‚natürlichen‘ Abstiegs der Seele gesteht Plotin ein, dass der Abstieg für die Seele eine unwillkommene Anstrengung bedeuten kann. So hält er es für nötig zu erwähnen, dass die Seele in Bezug auf den Abstieg nicht mit sich selber hadern soll.<sup>725</sup> Er weist auch auf die Möglichkeit hin, dass man immer oben bleiben will, indem man ‚das Politische‘ für seiner unwürdig hält, wenn man gerade ‚viel gesehen hat‘.<sup>726</sup> Dennoch insistiert er auf der Notwendigkeit des Abstiegs in die Welt. Also *muss* der plotinische Weise in die Höhle zurückkehren, und sich um ‚das Politische‘ kümmern.

An dieser Stelle stellt sich allerdings die Frage, ob diese teleologische Betrachtungsweise nicht auf die Auffassung von einer ‚gespaltenen Seele‘ hindeutet. Hat die Seele dann nicht in sich zwei angestrebte Ziele, die letztlich nicht miteinander zu versöhnen sind? Befindet sich der plotinische Tugendmensch ständig im inneren Krieg? In der Tat schreibt Plotin seinem Tugendmenschen bisweilen eine ‚Verachtung des Irdischen‘ zu, die schwer mit

---

<sup>725</sup> IV 8 [6] 7, 1-8.

<sup>726</sup> VI 9 [9] 7, 20-28.



der wohlwollenden Zuwendung zur Welt zu vereinbaren scheint.<sup>727</sup> Diese Abwertung der Welt des plotinischen *Spoudaios* liegt m. E. daran, dass diese Welt letztlich eine Imitation, d. h. ein Abbild der wahren Welt ist. Angesichts des philosophischen Ethos der Wahrheitssuche ist es eigentlich nicht verwunderlich, dass Plotin sich nicht mit einem Abbild zufrieden geben will, auch wenn es sich um ein schönes Abbild handelt.<sup>728</sup> Dennoch schätzt er die Affinität des hiesigen Abbildes zum dortigen Urbild hoch. Dass diese Welt gemäß jener Welt geordnet ist, gehört zum Kern seiner Vorsehungslehre.

Die systematische Bedeutung von Plotins Vorsehungslehre für seine Ethik ist bisher kaum gewürdigt worden. Diese Vernachlässigung in der Forschung scheint m. E. zum Teil an dem Vorurteil zu liegen, dass das Konzept der Vorsehung zu sehr der Sphäre des Mythos und der Religion verhaftet ist, um in den philosophischen Diskurs eingebracht zu werden. Bei genauer Betrachtung stellt sich allerdings heraus, dass Plotin die befürchteten mythischen, oftmals anthropomorphen Vorstellungen von der göttlichen Vorsehung geradezu demontiert. Auch die bildhaften Ausführungen setzt er bewusst dafür ein, die komplexe Begrifflichkeit der Vorsehung effizient auf den Punkt zu bringen. Signifikant für seine Ethik ist, dass die Vorsehung eine allgemeine, rationale und moralische Ordnung dieser Welt garantiert, nach der man sich richten kann. So kann man auch gegen das Gesetz der Vorsehung verstoßen und entsprechend dafür leiden, wie der Vergleich mit der Anweisung des Arztes zeigt. Das Gesetz der Vorsehung stellt eine allgemeine Rechtsordnung dar, welche die moralische Gesundheit des Ganzen gewährleistet. Im Einzelnen kann es freilich Zufälle geben, wie eben den, dass ein schlechter Mensch sein Vaterland rettet.

An dieser Stelle ist daran zu erinnern, dass Plotin dafür plädiert, mit Milde zu ertragen, was vom Laufe des Ganzen her notwendig ist. Er empfiehlt, weder über sich selbst noch über die Welt zu murren. Von daher liegt die Annahme nahe, dass Plotins Tugendmensch geduldig die Last der Verantwortung für die Welt auf sich nehmen wird. Denn es ist zu erwarten, dass der Tugendmensch die Welt versteht, so wie sie ist, und sich darüber im Klaren ist,

---

<sup>727</sup> VI 7 [38] 31, 21; V 8 [31] 6, 11. Ähnlich Remes 2006, bes. 22 f.

<sup>728</sup> Zur platonischen Wahrheitsliebe in ethischer Hinsicht vgl. Szaif 1996, 152-168; ders. 2004.

dass er eigentlich auch das Hiesige verbessern will, und zwar nach dem dortigen Urbild, welches er schon gesehen hat. Seine Selbsterkenntnis und seine Einsicht in die Weltordnung können ihn dazu befähigen, die gespannte Weltsicht mit Milde zu ertragen. Sein Weltverständnis bereitet ihm darüber hinaus die Zuversicht auf eine wohlwollende und gerechte Ordnung der Welt.

Wenn Plotins Platonopolis eine Stadt werden sollte, dann wäre sie unter der Obhut von Philosophen gewesen. Sie hätte eine richtige politische Struktur und Verwaltung gehabt, welche den Bürgern das Leben „nach den Gesetzen Platons“ gewährleisten sollte. Alle Philosophen hätten in die Höhle zurückkehren müssen, um sich, wenn auch nicht immer, so doch zumindest abwechselnd, an der Regierung zu beteiligen. Platonopolis wäre keine kaiserliche Institution gewesen, die den Philosophen einfach nur Muße gebracht hätte.

Abschließend möchte ich mich der Frage zuwenden, ob Plotins Theorie der teleologischen und providentiellen Weltordnung überhaupt philosophisch Sinn macht. Schließlich hat sie die Gesamtordnung der Welt zum Gegenstand, die sich in ihrer Totalität dem rationalen Zugriff entzieht. Sie ist daher im Prinzip unbeweisbar.<sup>729</sup> Wozu dann eine solche Theorie? Eine mögliche Antwort auf diese Frage wäre die, dass Plotin sich um ein Weltbild bemüht, welches dem Leben in dieser Welt einen Sinn gewährt. In diese Richtung weist auch seine engagierte Kritik an den Gnostikern. Denn er diagnostiziert, dass die gnostische Weltverachtung das Leben in dieser Welt aller Bedeutung beraubt, was zur unmoralischen und widergesetzlichen Lebensführung führt. Letztlich scheint er eine normative Weltordnung als Basis der Rechtfertigung der menschlichen Moral und des Rechtswesens zu postulieren. Im moralischen und gerechten Leben erblickt er schließlich die Würde und Freiheit des Menschen als Vernunftwesen. So wagt es unser Philosoph, den menschlichen Standpunkt zu überschreiten, um die für unser Leben sinnvolle Weltordnung zu retten. Damit geht er allerdings „ein nobles Risiko“ ein – ähnlich wie Sokrates im *Phaidon* mit seinem mythischen Entwurf einer rationalen und gerechten Weltordnung.<sup>730</sup> Wie ein

---

<sup>729</sup> Dazu vgl. Schubert 1968, 128.

<sup>730</sup> Plat. *Phaed.* 114d. Dazu vgl. D. Frede 1999, 163 f. Zu den Einflüssen von Jenseitsmythen Platons bei den späteren Platonikern siehe Alt 2002.

sinnvolles Leben auf Erden konkret vorzustellen ist, dafür gibt Plotin *ein Beispiel* mit seinem eigenen philosophischen Leben, welches nicht nur den Aufstieg ins Jenseits, sondern auch den Abstieg ins Diesseits umfasst.

*μεταβάλλον ἀναπαύεται.*<sup>731</sup>

---

<sup>731</sup> IV 8 [6] 1, 13-14 = Heracl. *fr.* B 84a DK: „Sich wandelnd ruht es aus.“

## BIBLIOGRAPHIE

### I. Plotin

#### A. Gesamtausgaben, Übersetzungen und Kommentare

Armstrong, A. H.: *Plotinus, Enneads, with an English translation*. I-VII.  
London/Cambridge, Mass. 1960-1988.

Bréhier, E.: *Plotin, Ennéades, texte grec et traduction française, notices*. I-VI 2.  
Paris 1924-1938.

Cilento, V.: *Plotino, Enneadi*, I-III. Bari 1947-1949.

Harder, R.: *Plotins Schriften*. Leipzig 1930-1937.

Harder, R. & Beutler, R. & Theiler, W. (Hg.): *Plotins Schriften*. Neubearbeitung  
mit griechischem Lesetext und Anmerkungen. 6 Bände. Hamburg 1956-  
1971. [Zitiert als: H-B-T].

Henry, P. & Schwyzer, H.-R. (Hg.): *Plotini Opera*. I-III. Paris/Brüssel 1951-1973  
(Editio maior) [Zitiert als: H-S<sup>1</sup>].

\_\_\_\_\_: *Plotini Opera*. I-III. Oxford 1964-1982 (Editio minor) [Zitiert als: H-S<sup>2</sup>].

Igal, J.: *Plotino, Enéadas*. I-III. Madrid 1985-1998.

MacKenna, S.: *Plotinus: The Enneads*. London. <sup>3</sup>1962.

#### B. Einzelausgaben, Übersetzungen und Kommentare

Beierwaltes, W.: *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit: Plotins Enneade V3*.  
*Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen*. Frankfurt am Main 1991.

Chappuis, M.: *Plotin, Traité 3 (III, 1). Introduction, traduction, commentaires,*  
*notes*. Paris 2006.

- Darras-Worms, A-L.: *Plotin, Traité 1(I, 6). Introduction, traduction, commentaires, notes.* Paris 2007.
- Hadot, P.: *Plotin, Traité 38 (VI, 7). Introduction, traduction, commentaires, notes.* Paris 1988.
- \_\_\_\_\_: *Traité 9 (VI, 9). Introduction, traduction, commentaires, notes.* Paris 1994.
- Ham, B.: *Plotin, Traité 49 (V, 3). Introduction, traduction, commentaires, notes.* Paris 2000.
- Kalligas, P.: ΠΛΩΤΙΝΟΥ ΕΝΝΕΑΣ ΠΡΟΤΗ. ΑΡΞΑΙΟ ΚΕΙΜΕΝΟ. ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ, ΣΧΟΛΙΑ. Athen 1994.
- Lavaud, L.: „Traité 6 (IV, 8) : *Sur la descente de l'âme dans les corps*“. In: Brisson, L. & Pradeau, J.-F. (Hg.): *Plotin. Traités 1-6.* Paris 2002. 229-269.
- Leroux, G.: *Plotin, Traité sur la liberté et la volonté de l'Un (Ennéade VI 8 [39]). Introduction, texte grec, traduction et commentaire.* Paris 1990.
- Linguiti, A.: *Plotin, Traité 36 (I, 5). Introduction, traduction, commentaires, notes* [übers. Peduzzi, A. C.]. Paris 2007.
- McGroaty, K.: *Plotinus on Eudaimonia. A Commentary on Ennead I. 4.* Oxford 2006.
- Narbonne, J. M.: *Plotin, Traité 25 (II, 5). Introduction, traduction, commentaires, notes.* Paris 1998.
- O'Meara, D. J.: *Plotin, Traité 51 (I, 8). Introduction, traduction, commentaires, notes.* Paris 1999 [Zitiert als: 1999a].
- Tornau, Ch. (Hg.): *Plotin. Ausgewählte Schriften.* Stuttgart 2001.
- Vorwerk, M.: *Plotins Schrift « Über den Geist, die Ideen und das Seiende » (V 9).* München/Leipzig 2001.
- Wilberding, J.: *Plotinus' Cosmology : A Study of Ennead II.1 (40), Text, Translation, and Commentary.* Oxford 2006.

## II. Ausgaben, Übersetzungen anderer antiken Autoren

- Alexander von Aphrodisias: *De anima.* Hrsg. von J. Bruns. Berlin 1887.
- Aristoteles: *Physica.* Hrsg. von W. D. Ross. Oxford 1982.

- \_\_\_\_\_: *De anima*. Hrsg. von W. D. Ross. Oxford 1956.
- \_\_\_\_\_: *Metaphysica*. Hrsg. von W. Jaeger. Oxford 1957.
- \_\_\_\_\_: *Metaphysik*. Übersetzt und herausgegeben von F. F. Schwarz. Stuttgart 1970.
- \_\_\_\_\_: *Ethica Nicomachea*. Hrsg. von L. Bywater. Oxford 1894.
- \_\_\_\_\_: *Nikomachische Ethik*. Übersetzung und Nachwort von F. Dirlmeier. Anmerkungen von E. A. Schmidt. Stuttgart 1969.
- \_\_\_\_\_: *Eudemean Ethics, Book I, II and VIII*. Übersetzt und kommentiert von M. Woods. Oxford 1982.
- (\_\_\_\_): *Magna Moralia*. Übersetzt und erläutert von F. Dirlmeier. Berlin 1958.
- Augustin: *Contra Academicos*. Übersetzt und herausgegeben R. Jolivet, *Oeuvres de Saint Augustin* 4/1. Paris 1939.
- Cicero: *Über das Schicksal / De fato*. K. Bayer. Düsseldorf/Zürich <sup>4</sup> 2000.
- \_\_\_\_\_: *Tusculanae disputationes. Gespräche in Tusculum*. Übersetzt und herausgegeben von E. A. Kirfel. Stuttgart 1997.
- \_\_\_\_\_: *De finibus bonorum et malorum. Über das höchste Gut und das größte Übel*. Übersetzt und herausgegeben von H. Merklin. Stuttgart 1989.
- \_\_\_\_\_: *De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln*. Übersetzt, kommentiert und herausgegeben von H. Gunnermann. Stuttgart <sup>2</sup>1992.
- \_\_\_\_\_: *De natura deorum. Über das Wesen der Götter*. Übersetzt und herausgegeben von U. Blank-Sangmeister 1995.
- Diogenes Laertios: *Leben und Lehre der Philosophen*. Übersetzt und herausgegeben von J. Fritz. Stuttgart 1998. [Zitiert als: DL].
- Epikur: *Epicurea*. Hrsg. von H. Usener. Leipzig 1887.
- \_\_\_\_\_: *Briefe, Sprüche, Werkfragmente*. Übersetzt und herausgegeben von H.-W. Krautz. Stuttgart 1980.
- Platon: *Platonis Opera*. Hrsg. von J. Burnet. Oxford 1900-07.
- \_\_\_\_\_: *Sämtliche Dialoge*. Übers. von O. Apelt. Leipzig 1916
- \_\_\_\_\_: *Sämtliche Werke*. Übers. von F. Schleiermacher. Auf der Grundlagen der Bearbeitung von W. F. Otto. Hrsg. von U. Wolf. Reinbek 1994.
- \_\_\_\_\_: *Philebos. Übersetzung und Kommentar* von D. Frede. Göttingen 1997 [Zitiert als: 1997a].

- \_\_\_\_\_: *Gorgias. Übersetzung und Kommentar* von J. Dalfen. Göttingen 2004.
- \_\_\_\_\_: *Gorgias. Übersetzt und kommentiert* von M. Canto-Sperber. Paris 1987.
- Porphyrios: *Sentences*. Hrsg. von F. Lamberz. Leipzig 1975.
- Proklos: *In Platonis Timaeum commentaria*. Hrsg. von E. Diehl. Leipzig 1903-1906.
- \_\_\_\_\_: *Théologie Platonicienne*. Hrsg. von H. D. Schaffrey & L. G. Westerink 1968-1997.
- Simplikios: *In De Caelo*. Hrsg. von I. Hediberg. Berlin 1894.
- Sokrates Scholastikos: *Historia ecclesiastica*. Hrsg. von G. C. Hansen. Berlin 1995.
- Stoicorum Veterum Fragmenta*. 4 Bände. Hrsg. von H. von Arnim, Stuttgart<sup>2</sup>1964. [Zitiert als: SVF].

### III. Sekundärliteratur

- Ackrill, J. L. (1974): „Aristotle on Eudaimonia“, *Proceedings of the British Academy* 60, 339-359.
- Aland, B. (1978) (Hg.): *Gnosis: Festschrift für Hans Jonas*. Göttingen.
- \_\_\_\_ (1984): „Was ist Gnosis? Wie wurde sie überwunden? Versuch einer Kurzdefinition“. In: Taubes, J. (Hg.): *Religionstheorie und Polisches Theologie*, Bd. 2: *Gnosis und Politik*. München.
- Alt, K. (1990): „Philosophie gegen Gnosis: Plotins Polemik in seiner Schrift II 9“, *Akademie der Wissenschaft und der Literatur*. Mainz/Stuttgart.
- \_\_\_\_ (1993): *Weltflucht und Weltbejahung: Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenios, Plotin*. Mainz/Stuttgart.
- \_\_\_\_ (2002): „Zu einigen Problemen in Platons Jenseitsmythen und deren Konsequenzen bei späteren Platonikern“. In: Janka, M. & Schäfer, Ch. (Hg.): *Platon als Mythologe. Neue Interpretation zu den Mythen in Platons Dialogen*. Darmstadt. 270-289.
- \_\_\_\_ (2005): *Plotin*. Bamberg.
- Annas, J. (1993): *The Morality of Happiness*. Oxford.

- \_\_\_\_\_ (1999): *Platonic Ethics, Old and New*. Ithaca [Dazu Long, A. A. (2000)].
- Armstrong, A. H. (1940): *The Architecture of the Intelligible Universe*. Cambridge [Nachdr. Amsterdam 1967].
- \_\_\_\_\_ (1967) (Hg.): *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge.
- \_\_\_\_\_ (1974): „Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus“. In: *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*. Rom.
- \_\_\_\_\_ (1975): „Beauty and the discovery of Divinity in the Thought of Plotinus“. In: *Mélanges De Vogel*. 155-163. [Nachdr. *Plotinus and Christian Studies* 1979, essay XIX].
- \_\_\_\_\_ (1978): „Gnosis and Greek Philosophy“. In: Aland, B. (Hg.).
- \_\_\_\_\_ (1984): „Dualism, Platonic, Gnostic and Christian“. In: Runia, D. T. (Hg.): *Plotinus amid Gnostics and Christians*. Papers presented at the Plotinus Symposium held at the Free University Amsterdam on 25. January 1984. Amsterdam. 29-52.
- \_\_\_\_\_ (1990a): „The divine Enhancement of Earthly Beauties“. In: ders. *The Hellenic and Platonic Tradition*. 49-81 (essay IV).
- \_\_\_\_\_ (1990b): „Two views of Freedom: A Christian Objection in Plotinus, Enneads VI 8. [39] 7, 11-15?“. In: ders. *The Hellenic and Platonic Tradition*. 397-406 (essay XI).
- Aubenque, P. (1981): „Néoplatonisme et analogie de l'être“. In : *Néoplatonisme: Mélanges offerts à Jean Trouillard*. 67-76.
- Balot, R. K. (2006): *Greek Political Thought*. Oxford.
- Baltes, M. (1979): „Rez. Zinzten,C., Die Philosophie des Neuplatonismus“, *Gnomon* 51, 655-657.
- \_\_\_\_\_ & Dörrie, H. (1987-1996): *Der Platonismus in der Antike. Grundlagen – System – Entwicklung*. 7 Bände. Stuttgart/Bad Cannstatt.
- Beierwaltes, W. (1972): *Platonismus und Idealismus*. Frankfurt am Main.
- \_\_\_\_\_ (1987): „Plotins philosophische Mystik“. In: Schmidt, M. & Bauer, D.R. (Hg.): *Grundfragen christlicher Mystik*. Stuttgart/Bad Cannstatt. 39-49.
- \_\_\_\_\_ (1988): „Plotins Erbe“, *Museum Helveticum* 45, 75-97.



- \_\_\_\_\_ (1995): „Selbsterkenntnis als sokratischer Impuls im neuplatonischen Denken“, *Sokrates-Studien II*. Baden-Baden. 97-116.
- \_\_\_\_\_ (2001): *Das wahre Selbst: Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*. Frankfurt am Main.
- \_\_\_\_\_ (2002): „Das Eine als Norm des Lebens. Zum metaphysischen Grund neuplatonischer Lebensform“. In: Kobusch Th.& Erler M. (Hg.), 121-151.
- Benz, E. (1931): *Die Entwicklung des Abendländischen Willensbegriffs von Plotin bis Augustin*. Stuttgart.
- Blumenthal, H. J. (1971a): *Plotinus' Psychology: His Doctrine of the Embodied Soul*. Den Haag.
- \_\_\_\_\_ (1971b): „Soul, World-Soul and Individual Soul“, *Le Néoplatonisme*, 55-63.
- \_\_\_\_\_ & Markus, R. (1981) (Hg): *Neoplatonism and Early Christian Thought (Essays in Honour of A. H. Armstrong)*. London.
- \_\_\_\_\_ (1974): „Nous and Soul in Plotinus: some problems of demarcation“. In: *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*. Rom. 203-19.
- \_\_\_\_\_ (1987): „Plotinus in the Light of Twenty Years' Scholarship 1951-1971“, *ANRW II*. 36.1, 528-570.
- \_\_\_\_\_ (1993): *Soul and Intellect. Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*. Aldershot.
- Bobzien, S. (1998): *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford.
- Bodéüs R. (1983): „L'autre homme de Plotin“, *Phronesis* 28, 256-264.
- Boot, P. (1983): „Plotinus' On Providence (Enneade III2-3). Three Interpretations“, *Mnemosyne* (36, 4), 311-315.
- Bordt, M. (1999): *Platon*. Freiburg.
- Bréhier, E. (1928): *La philosophie de Plotin*. Paris [Nachdr. 1961].
- Bröcker, W. (1966): *Platonismus ohne Sokrates. Ein Vortrag über Plotin*. Frankfurt am Main
- Brox, N. (1998): „Selbst und Selbstentfremdung in der Gnosis: Heilsaussicht durch Erkenntnis: Die Religion Gnosis“. In: Fetz, R. L. et al. (Hg.). 298-318.
- Brucker, J. (1742): *Historica critica philosophiae*. Bd. 2. Leipzig.

- Brunner, F. (1993): „De l’action humaine selon Proclus (De Providentia VI)“. In: Gauthier, Y. (Hg.): *Le dialogue humaniste* (Mélanges: Venant Cauchy). Montréal. 3-11.
- Brunschwig, J. (1996): „La déconstruction du “Connais-toi toi même“ dans l’*Alcibiade Majeur*“, *Recherches sur la philosophie et la langage* 18. 61-84.
- Buddensiek, F. (1999): *Die Theorie des Glücks in Aristoteles’ Eudemische Ethik*. Göttingen.
- Burkert, W. (1977): *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart.
- \_\_\_\_\_ (1990): *Antike Mysterien*. München.
- Büsching, A. F. (1774): *Grundriß einer Geschichte der Philosophie*. Bd. 2. Berlin.
- Burnyeat, M. (1992): „De Anima II 5“, *Phronesis* 47, 28-90.
- Bussanich, J. (1990): „The Invulnerability of Goodness: The Ethical and Psychological Theory of Plotinus“, *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* VI, 151-184.
- \_\_\_\_\_ (1994): „Mystical Elements in the Thought of Plotinus“, *ANRW* II.36.7, 5300-5330.
- Capelle, W. (1907): „Zur antiken Theodicee“, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 20, 173-195.
- Clearly, J. (1997) (Hg.): *The Perennial Tradition of Neoplatonism*. Leuven.
- \_\_\_\_\_ (1999) (Hg.): *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*. Aldershot.
- Cooper, J. M. (1987): „Hypothetical necessity and natural teleology“. In: Gotthelf, A. G. & Lennox, J. G. (Hg.), *Philosophical issues in Aristotle’s biology*. Cambridge, MA. 243-274.
- \_\_\_\_\_ (2000): „Plato’s Theory of Human Motivation“. In: Fine, G. (Hg.): *Plato*. Oxford. 668-688.
- Corrigan, K. & O’ Cleirigh, P. (1987): „The Course of Plotinian Scholarship from 1971-1986“, *ANRW* II.36.1, 571-623.
- Courcelle, P. (1974): *Connais-toi toi même. De Socrate à Saint Bernard* 3 Bd. Paris.

- Dihle, A. (1982): *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Berkeley/Los Angeles [dt. *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*. Göttingen 1985].
- Dillon, J. M. (1976/7): „Eudoros und die Anfänge des Mittelplatonismus.“ In: Zintzen 1981.
- \_\_\_\_\_ (1988): „Orthodoxy” and “Eclecticism”: Middle Platonists and Neo-Pythagoreans“. In: ders. & Long, A. A. (Hg.): *The Questions of Eclecticism*. Berkeley. 103-125.
- \_\_\_\_\_ (1990a): „Plotins, Philo and Origen on the Grades of Virtue“. In: *The Golden Chain. Studies in the Development of Platonism and Christianity*. Aldershot. 92-105 (Essay XVI).
- \_\_\_\_\_ (1990b): „The Descent of the Soul in Middle Platonic and Gnostic Theory“. In: *The Golden Chain*. 357-364 (Essay XII)
- \_\_\_\_\_ (1993): *Alcinous: The Handbook of Platonism*. Oxford.
- \_\_\_\_\_ (1994): „Singing without an Instrument: Plotinus on Suicide“, *Illinois Classical Studies* 19, 231-8.
- \_\_\_\_\_ (1996a): *The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220*. Ithaca.
- \_\_\_\_\_ (1996b): „An Ethic for the Late Antique Sage“. In: Gerson, L.P. (Hg.): *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge.
- \_\_\_\_\_ (1997): „Die Entwicklung des Mittelplatonismus“. In: Kobusch, Th. & Mojsisch, B. (Hg.): *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte*. Darmstadt.
- \_\_\_\_\_ (2001): „The Neoplatonic Reception of Plato’s Laws“. In: Lisi, F. (Hg.): *Plato’s Laws and its Historical Significance*. Sankt Augustin. 243-54.
- Dobbin, R. F. (1991): „Proairesis in Epictetus“, *Ancient Philosophy* 11, 111-135.
- Dodds, E. R. (1928): „The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic «One»“, *Classical Quarterly* 22, 129-142.
- \_\_\_\_\_ (1960): „Tradition and personal achievement in the philosophy of Plotinus“, *Journal of Roman Studies* 50, 1-7.
- \_\_\_\_\_ (1985): *Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst: Aspekte religiöser Erfahrung von Mark Aurel bis Konstantin*. Frankfurt am Main [Originaltitel: *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of*

- Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantinus*. Cambridge 1965].
- Dörrie, H. (1954): „Zum Ursprung der neuplatonischen Hypostasenlehre“, *Hermes* 82, 331-342.
- \_\_\_\_\_ (1976a): „Plotin, Philosoph und Theologe“. In: *Platonica Minora*. 361-374.
- \_\_\_\_\_ (1976b): „Tradition und Erneuern in Plotins Philosophie“. In: *Platonica Minora*. 375-389.
- \_\_\_\_\_ (1977): „Der Begriff Pronoia in Stoa und Platonismus“, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 24, 60-87.
- Dombrowski, D. (1987): „Ascetism as Athletic Training in Plotinus“, *ANRW* II.36.1, 701-712.
- Dragona-Monachou, M. (1994): „Divine Providence in the Philosophy of the Empire“, *ANRW* II.36.7, 4417-4490.
- Elsas, Ch. (1975): *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*. Berlin/New York.
- Emilsson, E. K. (1988): *Plotinus on Sense-Perception. A Philosophical Study*. Cambridge.
- \_\_\_\_\_ (1994): „Platonic Soul-Body Dualism in the Early Centuries of the Empire to Plotinus“, *ANRW* II.36.7, 5331-5362.
- \_\_\_\_\_ (2007): *Plotinus on Intellect*. Oxford.
- Erler, M. (2002): „Hilfe der Götter und Erkenntnis des Selbst. Sokrates als Göttergeschenk bei Platon und den Platonikern“. In: ders. & Kobusch, Th. (Hg.): *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*. München/Leipzig. 387-413.
- Ferber, R. (1991): *Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Platon die „ungeschriebene Lehre“ nicht geschrieben?* Sankt Augustin.
- Flaschar, H. (1995): „Die Platonkritik (I 4)“. In: Höffe, O. (Hg.): *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik*. Berlin. 63-82.
- Forschner, M. (1981): *Die Stoische Ethik*. Stuttgart. <sup>2</sup>1995.
- Frede, D. (1993a): „Out of the cave: what Socrates learned from Diotima“. In: Rosen R. and Farrell, R. (Hg.): *Nomodeiktes. Greek studies in honor of Martin Ostwald*. Michigan. 397-422.

- \_\_\_\_\_ (1993b): „Die Aktualität der antiken Ethik in der gegenwärtigen Philosophie“, *Veröffentlichungen der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften* 72, 135-150.
- \_\_\_\_\_ (1996): „The philosophical economy of Plato’s psychology“. In: Frede, M. & Striker, G. (Hg.): *Rationality in Greek Thought*. Oxford. 29-58.
- \_\_\_\_\_ (1997b): „Mündlichkeit und Schriftlichkeit: von Platon zu Plotin“. In: Sellin, G. & Vouga, F. (Hg.): *Logos und Buchstabe. Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Judentum und Christentum der Antike*. Tübingen. 33-54.
- \_\_\_\_\_ (1997c): „Glück und Glas: Martha Nussbaum über die Zerbrechlichkeit des Guten im menschlichen Leben“, *Philosophische Rundschau* 44, 1-19.
- \_\_\_\_\_ (1998): „Der Übermensch in der politischen Philosophie des Aristoteles: Zum Verhältnis von bios theoretikos und bios praktikos“, *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 259-284.
- \_\_\_\_\_ (1999a): *Platons Phaidon. Der Traum von der Unsterblichkeit der Seele*. Darmstadt.
- \_\_\_\_\_ (1999b): „Der Begriff der *εὐδαιμονία* in Platons Philebos“, *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 53/3, 329-354.
- \_\_\_\_\_ (2002a): „Theodicy and providential care in stoicism“. In: dies. & Laks, A. (Hg.): *Traditions of theology: studies in Hellenistic theology, its background and aftermath*. Leiden. 85-117.
- \_\_\_\_\_ (2002b): „Wille“, *Neue Pauly* Bd. 12/2, 511-513.
- \_\_\_\_\_ (2002c): „Platon und die Auge des Geistes als Zugang zur Wahrheit“. In: Figal, G. (Hg.): *Interpretationen der Wahrheit*. Tübingen. 82-111.
- \_\_\_\_\_ (2003a): „Aristoteles über Leib und Seele“. In: Buchheim, Th. & Flashar, H. & King, R. (Hg.): *Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles?* Hamburg. 85-109.
- \_\_\_\_\_ (2003b): „Stoic determinism“. In: Inwood, B. (Hg.): *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge. 179-205.
- \_\_\_\_\_ (2004): „Platon : eine Ethik des guten Lebens“. In: Beckermann, A. & Perler, D. (Hg.): *Klassiker der Philosophie heute*. Stuttgart. 17-37.
- Frede, M. (1974): *Die stoische Logik*. Göttingen.
- \_\_\_\_\_ (1987): „Numenius“, *ANRW* II.36.2, 1034-1075.

- \_\_\_\_\_ & Athanassiadi, P.(1999): *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. Oxford.
- Früchtel, E. (1970): *Weltentwurf und Logos. Zur Metaphysik Plotins*. Frankfurt am Main.
- \_\_\_\_\_ (1986): „Weltflucht und Weltentfremdung. Zur Interpretation von Plotins II 9 [33] 13“, *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch* 12.
- Gadamer, H. -G. (1980): „Denken als Erlösung: Plotin zwischen Plato und Augustin“. In: *Griechische Philosophie* III, Tübingen 1991. 407-417.
- \_\_\_\_\_ (1978): *Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristoteles*. Heidelberg.
- Gaiser, K. (1968): *Platons ungeschriebene Lehre: Studium zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule*. Stuttgart.
- Gigon, O. (1976): „Begriff der Freiheit in der Antike“. In: *Die antike Philosophie*. Zürich.
- Glucker, J. (1978): *Antiochus and the Late Academy*. Göttingen.
- Goulet-Cazé, M-O. (1982): „L’arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin*“. In: Ders, Brisson, L. & O’Brien, D. (1982 &1992): *Porphyre, La Vie de Plotin*, i & ii. Paris. i. 231-327.
- Graeser, A. (1972): *Plotinus and the Stoics. A Preliminary Study*. Leiden.
- \_\_\_\_\_ (1975): *Zenon von Kition: Positionen und Probleme*. Berlin/New York.
- Hadot, I. (2003): „Der philosophische Unterrichtsbetrieb in der römischen Kaiserzeit“, *Rheinisches Museum*, 49-71.
- Hadot, P. (1963): *Plotin ou la simplicité du regard*. Paris [Nachdr. 1997].
- \_\_\_\_\_ (1981): „Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus’ Treatise Against the Gnostics“. In: Blumenthal, H. & Markus, R.(Hg.), 124-37.
- \_\_\_\_\_ (1982): „Die Einteilung der Philosophie im Altertum“, *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 422-444.
- \_\_\_\_\_ (1985): „L’Union de l’âme avec l’intellect divin dans l’expérience mystique plotinienne“. In: *Proclus et son Influence. Actes du Colloque de Neuchâtel*.
- \_\_\_\_\_ (1991): „La figure du sage dans l’Antiquité gréco-latine“. In: Gadoffre, G. (Hg.): *Les Sagesses du Monde*. Lille. 9-26.

- \_\_\_\_\_ (1996): „Histoire du souci, propos recueillis par François Ewald“, *Magazine littéraire* [Dossier: *Le souci, éthiques de l'individualisme*] N. 345, Paris. 18-22.
- \_\_\_\_\_ (1999): *Wege zur Weisheit oder Was lehrt uns die antike Philosophie*. Frankfurt am Main
- \_\_\_\_\_ (2002): *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit*. Übersetzt von Hadot, I. & Marsch, Ch. Frankfurt [Original: *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris <sup>2</sup>1987].
- Hager, F.-P. (1964): „Die Aristotelesinterpretation des Alexander von Aphrodisias und die Aristoteleskritik Plotins bezüglich der Lehre vom Geist“, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 46, 174-187.
- \_\_\_\_\_ (1977): „Die Materie und das Böse im antiken Platonismus“. In: Zintzen, C. (Hg.), 427-474.
- Halfwassen, J. (1992): *Der Aufstieg zum Einen: Untersuchungen zu Platon und Plotin*. Stuttgart [Dazu Szlezák, Th. A. (1979)].
- \_\_\_\_\_ (1994): „Geist und Selbstbewusstsein. Studien zu Plotin und Numenios.“ *Akademie der Wissenschaften und Literatur*. Mainz/Stuttgart.
- \_\_\_\_\_ (1997): „Monismus und Dualismus in Platons Prinzipienlehre“, *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 2, 1-21.
- \_\_\_\_\_ (2004): *Plotin und Neuplatonismus*. München.
- Harder, R. (1958): *Plotin. Auswahl und Einleitung*. Frankfurt am Main/Hamburg.
- Hazebroucq, M-F. (2002): „La connaissance de soi-même et ses difficultés dans l'Ennéade V, 3 et Le Charmide de Platon“. In: Dixsaut, M. (Hg.) *La connaissance de soi*. Paris. 113-119.
- Himmerich, W. (1959): *Eudaimonia: Die Lehre des Plotin von der Selbstverwirklichung des Menschen*. Würzburg.
- Hirzel, R. (1907): *Themis, Dike und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen*. Leipzig.
- Horn, Ch. (1995): *Plotin über Sein, Zahl und Einheit*. Stuttgart/Leipzig.
- \_\_\_\_\_ (1998): *Antike Lebenskunst: Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*. München.

- \_\_\_\_\_ (2000): „Selbstbezüglichkeit des Geistes bei Plotin und Augustinus“. In: Brachtendorf, J. (Hg.): *Gott und sein Bild. Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*. Paderborn. 81-103.
- \_\_\_\_\_ (2006): „Epieikeia: the competence of the perfectly just person in Aristotle“. In: Reis, B. (Hg.): *The Virtuous Life in Greek Ethics*. Cambridge. 142-166.
- Höffe, O. (1997): „Zur Analogie von Individuum und Polis (Buch II 367e-374d)“. In: ders. (Hg.), *Platon. Politeia*. Berlin. 69-93.
- Igal, J. (1981): „The Gnostics and ‘The Ancient Philosophy’ in Plotinus“. In: Blumenthal & Markus (Hg.), 138-150.
- Inge, W. R. (1918): *The Philosophy of Plotinus*. London.
- Jonas, H. (1934): *Gnosis und Spätantiker Geist. Erster Teil: Die mythologische Gnosis*. Göttingen, <sup>4</sup>1988.
- \_\_\_\_\_ (1993): Rudolph, K. (Hg.): *Gnosis und Spätantiker Geist. Zweiter Teil: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie: Erste und zweite Hälfte*. Göttingen.
- \_\_\_\_\_ (<sup>2</sup>2000): *Gnosis: Die Botschaft des fremden Gottes*. Frankfurt am Main/Leipzig [Original: *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Boston 1958, <sup>3</sup>1991].
- Kahn, Ch. H. (1988): „Discovering the Will: From Aristotle to Augustine“. In: Dillon, J & Long, A. A. (Hg.), 234-59.
- Kalligas, P. (2000a): „Living Body, Soul, and Virtue in the Philosophy of Plotinus“, *Dionysius* 18, 25-37.
- \_\_\_\_\_ (2000b): „Plotinus against the Gnostics“, *Hermathena* 169, 115-128.
- Kenny, A. (1965/66): „Happiness“, *Proceedings of the Aristotelian Society* 66, 93-102
- \_\_\_\_\_ (1979): *Aristotle's Theory of the Will*. London.
- Kloft, H. (<sup>2</sup>2003): *Mysterienkulte der Antike*. München.
- Krämer, H. J. (1959): *Arete bei Platon und Aristoteles: zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Heidelberg <sup>2</sup>1967.
- \_\_\_\_\_ (1967): *Der Ursprung der Geistesmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*. Amsterdam.



- Kremer, K. (1987): „Bonum est diffusivum sui. *Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum*“, *ANRW* II.36.2, 994-1032.
- Kristeller, P.O. (1929): *Der Begriff der Seele in der Ethik des Plotin*. Tübingen.
- Laks, A. (1990): „Legislation and Demiurgy. On the Relationship between Plato’s Republic and Laws“, *Classical Antiquity* 9, 209-29.
- Lee, Ch-U (2002): *Stoische Ethik aus naturphilosophischer Perspektive*. Freiburg/München [Dazu Song, E. (2007b)].
- Liske, M.-TH (1991): „Kinesis und Energeia bei Aristoteles“, *Phronesis* 36, 161-178.
- Lloyd, A. C. (1964): „Nosce Teipsum and Conscientia“, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 46, 188-200.
- Long A. A. (1967): „Carneades and the Stoic *telos*“, *Phronesis* 12, 59-90.
- \_\_\_\_\_ (1969): „Plotinus: The Road to Reality by J. M. Rist“, *The Philosophical Quarterly*, vol. 19, Nr. 74, 80-81.
- \_\_\_\_\_ (1986): *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics*. Berkeley/Los Angeles/London.
- \_\_\_\_\_ & Sedley, D. (1987): *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge
- \_\_\_\_\_ & Dillon, J. (1988) (Hg.): *The Questions of Eclecticism*. Berkeley.
- \_\_\_\_\_ (1996): *Stoic Studies*. Cambridge [Nachdr. 2001 Berkeley/Los Angeles/London].
- \_\_\_\_\_ (2000): „Platonic Ethics: A critical notice of Julia Annas, *Platonic Ethics Old and New*“, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 19, 339-58.
- \_\_\_\_\_ (2005): „Law and Nature in Greek Thought“. In: M. Gagarin & D. Cohen (Hg.): *The Cambridge Companion to Greek Law and Culture*. Cambridge.
- Luschnat, O.(1958): „Das Problem des ethischen Fortschritts in der alten Stoa“, *Philologus* 102, 178-214.
- Mahoney, T. (1992): „Do Plato’s Philosopher-Rulers Sacrifice Self-Interest to Justice?“, *Phronesis* 37, 265-82.
- Mann, W. (2006): „Plato in Tübingen: A Discussion of Konrad Gaiser, *Gesammelte Schriften*“, *Oxford Studiens in Ancient Philosophy* 31, 349-400.
- Männlein-Robert, I. (2002): „Biographie, Hagiographie, Autobiographie – Die Vita Plotini des Porphyrios“. In: Kobusch, Th. & Erler, M. (Hg.), 581-609.

- Markschies, Ch. (2001): *Die Gnosis*. München.
- McGroaty, K. (1994): „Plotinus on Eudaimonia“. In: ders. (Hg.): *Neoplatonica: Studies in the Neoplatonic Tradition*. Dublin: Hermathena 157, 103-15.
- \_\_\_\_\_ (2001): „The Ethics of Plotinus“. In: ders. (Hg.): *Eklogai. Studies in Honour of Thomas Finan and Gerard Watseon*. Maynooth. 20-34.
- Merki, H. (1952): ὍΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ. *Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*. Fribourg.
- Müller, H. F. (1913): „Plotinus über die Vorsehung“, *Philologus* 72, 338-357.
- Neschke-Henschke, A. (1971): *Politik und Philosophie bei Platon und Aristoteles. Die Stellung der „Nomoi“ in Platonischen Gesamtwerken und die politische Theorie des Aristoteles*. Frankfurt am Main
- \_\_\_\_\_ (1995 & 2003): *Platonisme politique et théorie du droit naturel. Contribution à une archéologie de la culture politique européenne I & II*. Leuven.
- O’Brien, D. (1971): „Plotinus on Evil: A study of matter and the soul in Plotinus’ conception of human evil“, *Le néoplatonisme*, 113-146.
- \_\_\_\_\_ (1977): „Le volontaire et la nécessité. Réflexions sur la descente de l’âme dans la philosophie de Plotin“, *Revue philosophique* 167, 401-422.
- \_\_\_\_\_ (1993): *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique*. Leiden/New York.
- \_\_\_\_\_ (1999): „La matière chez Plotin“, *Phronesis* 44, 45-71.
- O’Daly, G. (1973): *Plotinus’ Philosophy of Self*. Shannon.
- Oehler, K. (1985): *Die Lehre vom Noetischen und Dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*. Hamburg.
- \_\_\_\_\_ (1998): „Subjektivität und Selbstbewusstsein in der Antike“. In: Fetz, R. L. et al. (Hg.): *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*. Berlin/New York. 153-176.
- O’Meara, D. J. (1974): „A propos d’un témoignage sur l’expérience mystique de Plotin (Enn. IV 8 [6] 1, 1-11)“, *Mnemosyne* (27. 3), 238-244 [Nachdr. 1998].
- \_\_\_\_\_ (1980): „Gnosticism and the Making of the World in Plotinus“. In: Layton, B. (Hg.): *The Rediscovery of Gnosticism*. Leiden. 365-378 [Nachdr. 1998].
- \_\_\_\_\_ (1990): „Le problème du discours sur l’indicible chez Plotin“, *Revue de Théologie et de Philosophie* 122 [Nachdr. 1998].

- \_\_\_\_\_ (1992a): „The Freedom of the One“, *Phronesis* 37, 343-349 [Nachdr. 1998].
- \_\_\_\_\_ (1992b): „Vie politique et divinisation dans la philosophie néoplatonicienne“. In: Goulet-Cazé, M. -O. et al (Hg.): ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ «*Chercheurs de sagesse*». *Hommage à Jean Pépin*. Paris. 501-510.
- \_\_\_\_\_ (1995): *Plotinus: An Introduction to the Enneads*, Oxford.
- \_\_\_\_\_ (1996 a): „The Hierarchical Ordering of Reality in Plotinus“. In: Gerson, L.P. (Hg.): *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge. 66-81.
- \_\_\_\_\_ (1996b): „Textes de Plotin sur la beauté: initiation et remarques“. In: Schüssler, I. et al. (Hg.): *Art et vérité*. Lausanne. 59-68 [Nachdr. 1998].
- \_\_\_\_\_ (1997): „Das Böse bei Plotin (Enn. I. 8.)“. In: Kobusch, Th. & Mojsisch, B.(Hg.): *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte*. Darmstadt. 33-47.
- \_\_\_\_\_ (1998): *The Structure of Being and the Search for the Good. Essays on Ancient and Early Medieval Platonism*. Aldershot.
- \_\_\_\_\_ (1999b): „Epicurus Neoplatonicus“. In: Fuhrer, Th. & Erler, M. (Hg.): *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike*.
- \_\_\_\_\_ (1999c): „Neoplatonic Conceptions of the Philosopher-king“. In: Van Ophuijsen, J. M. (Hg.), 278-91.
- \_\_\_\_\_ (2001): „Plotin: Die Heimkehr der Seele“. In: Graeser, A. (Hg.): *Grosse Philosophen von der Antike bis Heute*. Darmstadt. 141-151.
- \_\_\_\_\_ (2003): *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*. Oxford.
- \_\_\_\_\_ (2004<sup>2</sup>): *Plotin. Une introduction aux Ennéades*. Fribourg/Paris.
- \_\_\_\_\_ (2005): „The Metaphysics of evil in Plotinus: Problems and Solutions“. In: Dillon, J. & Dixaut, M. (Hg.): *Agonistes: Essays in Honour of Denis O'Brien*. Aldershot.
- Owen, G. E. L. (1960): „Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle“, ders. & Düring, I. (Hg.): *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*. Göteborg. 163-190.
- Parma, Ch. (1971): *Pronoia und Providentia. Der Vorsehungsbegriff Plotins und Augunstins*. Leiden.
- Pépin, J. (1971): *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*. Paris.

- \_\_\_\_\_ & Saffrey, H. D. (1987) (Hg.): *Proclus : Lecteur et interprète des Anciens*. Paris.
- Phillips, J. (1995): „Plotinus and Iamblichus on *προαίρεσις*“, *Ancient Philosophy* 15, 135-153.
- Plass, P. (1982): „Plotinus’ Ethical Theory“, *Illinois Classical Studies* 7, 241-259.
- Pohlenz, M. (1943): *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*. Göttingen. 1984<sup>6</sup>.
- \_\_\_\_\_ (1955): *Griechische Freiheit. Wesen und Werden eines Lebensideals*. Heidelberg.
- Reale, G. (1993) : *Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Lichte der «ungeschriebenen Lehren»*. Paderborn.
- Reis, B. (2000): „Plotins großes Welttheater: Reflexionen zum Schauspielvergleich in *Enneade* III 2 [47]“. In: Gödde, S. & Heinze, Th. (Hg.): *Skenika: Beiträge zum antiken Theater und seiner Rezeption: Festschrift zum 65. Geburtstag von Horst-Dieter Blum*. Darmstadt. 291-311.
- Remes, P. (2006): „Plotinus’s Ethics of Disinterested Interest“, *Journal of the History of Philosophy* (44, 1), 1-23.
- Richter, A. (1866): *Plotins Lehre von Sein*. In: *Darstellung des Lebens und der Philosophie des Plotin* [Neudruck 1968].
- Riedweg, Ch. (1987): *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*. Berlin/New York.
- Rist, J. M. (1967): *Plotinus: The Road to Reality*. Cambridge [Dazu Long, A. A. (1969)].
- \_\_\_\_\_ (1975): „Prohairesis: Proclus, Plotinus et Alii“. In: *De Jamblique à Proclus, Entretiens Hardt* 5, 103-117 [Nachdr. 1985. *Platonism and its Christian Heritage*].
- \_\_\_\_\_ (1976): „Plotinus and Moral Obligation“. In: Harris R. B. (Hg.): *The Significance of Neoplatonism*. Albany, N.Y. 217-33.
- \_\_\_\_\_ (1999): „Moral Motivation in Plato, Plotinus, Augustine and Ourselves“. In: Van Ophuijsen, J. M. (Hg.), 261-277.
- Roloff, D. (1971): *Plotin. Die Großschrift III 8 – V 8 – V 5 – II 9*. Berlin.

- Rudolph, K. (1990<sup>3</sup>): *Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*. Göttingen.
- \_\_\_\_\_ (1996): *Gnosis und Spätantike Religionsgeschichte: Gesammelte Aufsätze. Nag Hammadi Studies and Manichaen Studies XLII*. Leiden.
- Schäfer, Ch. (1998): „Tragische Schuld im Theatrum mundi Plotins“, *Archiv für Begriffsgeschichte* 40, 32-55.
- \_\_\_\_\_ (2000): „Das Dilemma der neuplatonischen Theodizee. Versuch einer Lösung“, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 82/1, 1-35
- \_\_\_\_\_ (2002): *Unde malum. De Frage nach den Woher des Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius*. Würzburg.
- Schmidt, C. (1901): *Plotins Stellung zum Gnosticismus und Kirchlichen Christentum*. Leipzig.
- Schniewind, A. (2003): *L’Ethique du sage chez Plotin. Le Paradigme du Spoudaios*. Paris.
- \_\_\_\_\_ (2005): „Les âmes amphibies et les causes de leur différence. à propos de Plotin, *enn. IV 8 [6], 4.31-5*“. In: Chiaradonna, R. (Hg.): *Studi sull’anima in Plotino*. Napoli. 179-200.
- Scholz, P. (1998): *Der Philosoph und die Politik. Die Ausbildung der philosophischen Lebensform und die Entwicklung des Verhältnisses von Philosophie und Politik im 4. und 3. Jh. v. Chr.* Stuttgart.
- Schöpsdau, K. (1991): „Der Staatenentwurf der Nomoi zwischen Ideal und Wirklichkeit. Zu Plato Leg. 739a 1-e 7 und 745e 7-746d 2“, *Rheinisches Museum* 134, 136-52.
- Schroeder, F. M. (1987): „Synousia, Synaisthesis and Synesis. Presence and Depenence in the Plotinian Philosophy of Consciousness“, *ANRW* II.36.1, 677-99.
- \_\_\_\_\_ (1997): „Plotinus and Aristotle on the Good Life“. In: Cleary, J. J. (Hg.), 207-20.
- Schubert, V. (1968): *Pronoia und Logos. Die Rechtfertigung der Weltordnung bei Plotin*. München/Salzburg.
- Schwyzler, H. R. (1951): „Plotinos“, *Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*. Bd. 21/1. Stuttgart. 471-592.

- \_\_\_\_\_ (1960): „Bewusst und Unbewusst bei Plotin“. In: *Les Sources de Plotin* (Entretiens sur l'antiquité classique V). Vandoevres-Genève. 343-70.
- Sedley, D. (1991): „Is Aristotle's teleology anthropocentric?“, *Phronesis* 36, 179-196.
- \_\_\_\_\_ (2000): „The Ideal of Godlikeness“. In: Fine, G. (Hg.): *Plato*. Oxford. 791-810.
- Seubert, H.(2005): *Polis und Nomos. Untersuchungen zu Platons Rechtslehre*. Berlin.
- Sharples, R. W. (1994): „Plato, Plotinus, and Evil“, *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 39, 171-181.
- Smith, A. (1978): „Unconsciousness and Quasiconsciousness in Plotinus“, *Phronesis* 23, 292-301.
- \_\_\_\_\_ (1999): „The Significance of Practical Ethics for Plotinus“. In: Cleary, J. J. (Hg.), 227-236.
- Song, E. (2007a): „La Loi de la nature chez Plotin“, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 54, 178-188.
- \_\_\_\_\_ (2007b): „Chang-Uh Lee, Oikeiosis. Stoische Ethik in naturphilosophischer Perspektive“, *Philosophisches Jahrbuch* 114/I. 153-155.
- \_\_\_\_\_ (2007c): „War Plotin Gnostiker?“, *The Journal of Greco-Roman Studies* 30, 161-186. [Seoul]
- \_\_\_\_\_ (2008): „Philanthropie und Frömmigkeit in Platons *Euthyphron*“, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 90, 1-18.
- Spicq, C. (1958): „La philanthropie hellénistique, vertu divine et royale“, *Studia Theologica* 12, 169-91.
- Sprute, J. (1983): „Rechts- und Staatsphilosophie bei Cicero“, *Phronesis* 27, 150-176.
- Stemmer, P. (1992): „Aristoteles' Glücksbegriff in der Nikomachischen Ethik“, *Phronesis* 37, 85-110.
- Striker, G. (1983): „The Role of oikeiôsis in Stoic Ethics“. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1, 145-167 [Nachdr. 1996, 281-97].
- \_\_\_\_\_ (1986): „Antipater, or the Art of Living“. In: dies. & Schofield, M. (Hg.): *The Norms of Nature*. Cambridge. 185-204 [Nachdr. 1996, 298-315].

- \_\_\_\_\_ (1987): „Origins of the concept of natural law“, *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 2, 79-94 [Nachdr. 1996, 209-220].
- \_\_\_\_\_ (1996): *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge.
- Szaif, J. (1996): *Platons Begriff der Wahrheit*. Freiburg/München.
- \_\_\_\_\_ (2004): „Die Aletheia in Platons Tugendlehre“. In: Aenischanslin, J.-F. (Hg.): *La vérité. Antiquité et Modernité*. Lausanne. 19-45.
- Szlezák, Th. A. (1979): *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*. Basel/Stuttgart.
- \_\_\_\_\_ (1997): „J. Halfwassen, Der Aufstieg zum Einen. Studien zu Platon und Plotin, 1992“. *Gnomon* 69, 583 - 591.
- Theiler, W. (1966 a): „Tacitus und die antike Schicksalslehre“. In: *Forschungen zum Neuplatonismus*. Berlin. 46-103.
- \_\_\_\_\_ (1966 b): „Plotin und die antike Philosophie“. In: *Forschungen zum Neuplatonismus*. Berlin. 140-159.
- Tigerstedt, E. N. (1974): *The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato*. Helsinki.
- Tugendhat, E. (1984): „Antike und moderne Ethik“. In: ders. *Probleme der Ethik*. 33-56.
- \_\_\_\_\_ (1992a): „Zum Begriff und zur Begründung von Moral“. In: ders. *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main. 315-333.
- \_\_\_\_\_ (1992b): „Der Begriff der Willensfreiheit“. In: *Philosophische Aufsätze*. 334-351.
- Van Ophuijsen, J. M. (1999) (Hg.): *Plato and Platonism*. Washington, D.C.
- Van Riel, G. (2000): *Pleasure and the Good Life*. Leiden.
- Vlastos, G. (1973): *Platonic Studies*. Princeton.
- \_\_\_\_\_ (1991): *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca.
- Voelke A.-J. (1973): *L'Idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris.
- Vogel, C. J. de. (1976): “Plotinus’ Image of Man. Its Relationship to Plato as well as to later Neoplatonism”. In: Bossier, F. (Hg.): *Images of Man in Ancient and Medieval Thought*. Leuven. 147-168.

- Vorwerk, M. (2001): „Plato on Virtue: Definitions of ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ in Plato’s Charmides and in Plotinus’ Ennead I 2 (19)“, *American Journal of Philology* 122, 29-47.
- Warren, E. W. (1964): „Consciousness in Plotinus“, *Phronesis* 9, 83-97.
- Weidemann, H. (2003): „Freiheit als metaphysisches Problem in der Philosophie der Antike“. In: Quante, M. & Suhm, Ch. (Hg.) : *Auf Freigang. Metaphysische und ethische Annäherungen an die menschliche Freiheit*. Münster/Hamburg/London. 107-126.
- Whittaker, J. (1987): „Proclus and the Middle Platonists“. In: Pépin, J. & Saffrey, H. D. (Hg.), 277-291.
- Wieland, W. (1982): *Platon und die Formen des Wissens*. Göttingen.
- Wilberding, J. (2005): „“Creeping Spatiality”: The Location of *Nous* in Plotinus’ Universe“, *Phronesis* 50, 315-334.
- Williams, B. (1973): „The Analogy of City and Soul in Plato’s Republic“. In: Lee, E. N. & Mourelatos, A. P. D. & Rorty, R. M. (Hg.): *Exegesis and Argument*. Assen. 196-206.
- Williams, M. A. (1992): „Higher Providence, Lower Providences, and Fate in Gnosticism and Middle Platonism“. In: Wallis, R. T. (Hg.): *Neoplatonism and Gnosticism*. 483-507.
- Wippern, J. (1972): *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons: Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie*. Darmstadt.
- Witt, R. E. (1931): „The plotinian Logos and its Stoic Basis“, *Classical Quarterly* 25, 103-111.
- Wolf, U. (1996): *Die Suche nach dem guten Leben*. Reinbek.  
 \_\_\_\_\_ (2002): *Aristoteles’ Nikomachische Ethik*. Darmstadt.
- Wundt, M. (1919): *Plotin: Studien zur Geschichte des Neuplatonismus*. Leipzig.
- Zintzen, C. (1977) (Hg.): *Die Philosophie des Neuplatonismus*. Darmstadt.  
 \_\_\_\_\_ (1981) (Hg.): *Der Mittelplatonismus*. Darmstadt.



## IV. Hilfsmittel

Dufour, R. (2001): „Plotinus: A Bibliography 1950-2000“, *Phronesis* 46, 235-411.

Horn, Ch. & Rapp, Ch. (2002): *Wörterbuch der antiken Philosophie*. München.

Sleeman, J. H. & Pollet, G. (1980) (Hg.): *Lexicon Plotinianum*. Leiden/Leuven.