

Maria-Christine Leitgeb (Wien)

## Die Bühne des Lebens – *conditio humana* bei Plotin

Das All-Eine hat nicht nur einen hervorbringenden und Seins-konstitutiven Aspekt, sondern auch einen bewahrenden, erhaltenden, in den Ursprung rückbindenden. Letzteren bezeichnet Plotin mit dem Begriff der Pronoia (πρόνοια), den man ganz allgemein mit ‚Vorsehung‘ übersetzt. Er hat kosmologische wie auch anthropologische Bedeutung. Anthropologisch ist er eng mit dem Begriff der Freiheit verbunden. Das Verhältnis von Pronoia und Freiheit beschreibt das Verhältnis des bestimmenden und erhaltenden Wirkens des Einen zu der Möglichkeit der Entfaltung des Menschen. Es gehört zu den Grundfragen neuplatonischen Denkens, innerhalb dieses Verhältnisses die *conditio humana* zu definieren, also die Situation des Menschen im Ganzen des Daseins, und sie ist aufs engste verknüpft mit dem Problem, das jeglicher Versuch einer Theodizee aufwirft, nämlich der ‚Verteidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers‘ (Immanuel Kant, ‚Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee‘) angesichts des Bösen, oder wie Kant sagt, des ‚Zweckwidrigen‘ in der Welt. Ich zitiere Kant hier nicht ganz ohne Grund, vielmehr möchte ich heute versuchen, Plotins Theodizee gegen die apodiktische Feststellung Kants, dass jeglicher Versuch einer Theodizee von vornherein scheitern müsse, zu verteidigen. Wir werden sehen, ob Plotins Theodizee doch zumindest in einigen Argumenten gegen den Vorwurf Kants standhält.

Ich möchte zuvor an die Hauptargumente Kants aus seiner Schrift ‚Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee‘ erinnern: Um die Sache Gottes zu verteidigen, müsste nach Kant entweder bewiesen werden, dass: „das von uns als zweckwidrig Angesehene es nicht ist, oder daß es dies nur als unvermeidliche Folge aus der Natur der Dinge ist, oder endlich, daß es bloß den zurechnungsfähigen Wesen (Menschen und dgl.) entspringt.“ (Theodiz. VI 135). Jenes Zweckwidrige ist nach Kant nun von dreifacher Art: es ist einerseits das ‚schlechthin Zweckwidrige‘, darunter versteht Kant das moralisch Böse, nämlich die Sünde. Ferner das ‚bedingt Zweckwidrige‘, worunter er physisch Zweckwidriges wie Übel oder Schmerz fasst. Letzteres ist insofern bedingt zweckwidrig, als es etwa als Strafe für begangene Verfehlungen durchaus Mittel zu einem höheren Zweck sein kann. Als das dritte Zweckwidrige setzt Kant schließlich

das offensichtliche Missverhältnis von Verbrechen und Strafe in der Welt an. Jene drei Arten von Zweckwidrigkeit verstoßen nach Kant gegen die drei Eigenschaften der höchsten Weisheit Gottes, nämlich gegen seine Heiligkeit, seine Güte und seine Gerechtigkeit (Theodiz. VI 137). Denn: die Heiligkeit Gottes als des Schöpfers steht im Gegensatz zu dem moralisch Bösen in der Welt, seine Güte als Regierer und Erhalter in Kontrast zu den zahllos schmerzhaften Erfahrungen der Weltwesen, und schließlich steht der Gerechtigkeit Gottes als Richters das Missverhältnis von Strafe und Verbrechen, das sich in der Welt ganz offensichtlich zeigt, entgegen. Alle bisherige Theodizee leistet nicht, was sie verspricht, schreibt Kant, schon allein deshalb nicht, weil unsere Vernunft nicht imstande ist, das Verhältnis der Welt, wie wir sie durch Erfahrung kennen, zu der höchsten Weisheit einzusehen, denn: „Ein Geschöpf zu sein, und als Naturwesen, bloß dem Willen seines Urhebers zu folgen, dennoch aber als freihandelndes Wesen (welches seinen vom äußeren Einfluß unabhängigen Willen hat, der dem ersten vielfältig zuwider sein kann), der Zurechnung fähig zu sein, und seine eigenen Taten doch auch zugleich als die Wirkung eines höheren Wesens anzusehen: ist eine Vereinbarung von Begriffen, die wir zwar in der Idee einer Welt, als des höchsten Guts, zusammendenken müssen, die aber nur der einsehen kann, welcher bis zur Kenntnis der übersinnlichen (intelligiblen) Welt durchdringt, und die Art einsieht, wie sie der Sinnenwelt zum Grunde liegt – eine Einsicht, zu der kein Sterblicher gelangen kann.“ (Theodiz. VI 144f.). Kant schließt daraus, wie er an dem Beispiel Hiobs dann auch exemplifiziert, dass jegliche Theodizee viel mehr mit Glauben als mit Wissenschaft zu tun hat, da die Rechtfertigung des göttlichen Willens alles Vermögen menschlicher Vernunft schlicht übersteigt. Innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft ist für Kant weder Gott selbst fassbar, noch auch, anthropologisch betrachtet, das Verhältnis Mensch zu Gott, welches als das Verhältnis eines alles bestimmenden Willens eines höchsten Urhebers zu der Möglichkeit der Entfaltung eines an sich frei denkenden und handelnden Wesens in der Tat schwer fassbar, wenn überhaupt begreifbar ist.

Es stellt sich nun die Frage, ob wir uns mit dem aporetischen Ergebnis Kants zufriedengeben müssen, oder ob wir dem nicht vielmehr den Entwurf einer Theodizee gegenüberstellen können, die vielleicht eine für uns akzeptable Lösung bietet. Aus diesem Grund möchte ich in aller Kürze Plotins Stellungnahme zu dem problematischen Verhältnis von Pronoia und Freiheit skizzieren. Es geht mir hier in keinem Fall um eine Wertung Plotin gegen Kant, sondern viel eher um ein Aufzeigen zweier fast konträrer Weltsichten und der Folgen, die sich daraus für die *conditio humana* ergeben.

Der erste und wahrscheinlich entscheidende Unterschied zwischen den beiden Philosophen besteht sicher darin, dass Plotin für sich in Anspruch nimmt,

was Kant geradezu kategorisch abstreitet, nämlich, dass wir Einsicht erlangen können in die Welt des Übersinnlich-Intelligiblen. Während Kants Argumente von einer grundsätzlichen Skepsis gegenüber den Möglichkeiten der menschlichen Vernunft getragen sind, schreibt Plotin etwa am Anfang von 4, 8 (‘Der Abstieg der Seele in die Leibeswelt’): „Immer dann, wenn ich aus dem Körper aufwache in mich selbst, ich das andere hinter mir lasse und eintrete in mich selbst, ich eine wunderbare gewaltige Schönheit sehe und in einem solchen Augenblick darauf vertraue, ganz eigentlich zum höheren Bereich zu gehören, ich höchstes Leben verwirkliche, in eins mit dem göttlichen und auf seinem Fundament gegründet, ich gelangt bin zur höchsten Wirksamkeit und ich meinen Stand erreicht habe hoch über allem was sonst geistig ist, ... dann frage ich mich, usw.“ (Plot. 4, 8, 1, init.). Was Plotin hier beschreibt, ist der Zustand spontanen geistigen Begreifens höchster Wahrheit, er bezeichnet das als ein ‚Stillstehen im Göttlichen‘ (ἡ ἐν θεῖῳ στάσις), oder andernorts als Henosis (vgl. ἐνωθῆναι, Plot. 6, 9, 9, 34), als eine Vereinigung mit dem göttlichen Ursprung. Es ist dies eine Erfahrung des Denkens, in dem sich dieses sogar selbst übersteigt und sich dabei zugleich in höchst möglicher Form realisiert. Charakteristisch ist, dass sich dieses Ereignis gewissermaßen in einem zeitfreien Augenblick vollzieht und innerhalb der Kontinuität des alltäglichen Zeitbewusstseins so etwas wie eine Zäsur darstellt. Glauben wir Plotin, so kann man mit dem Denken eben zumindest in kurzen Momenten an die ewige Wahrheit rühren, und wengleich es sich hier auch um eine mystische Erfahrung des Unsagbaren handelt, könnte sie sich doch als sachlich relevant für die transzendentalen Fragen erweisen, die ich weder für vergangen noch für obsolet und möglicherweise auch nicht für gänzlich unbeantwortbar halte.<sup>1</sup> Kant ist wahrlich kein Mystiker, wir müssen uns jedoch die Frage stellen, ob man nicht mit Hilfe eines Denkens, das sich von einem ihm transzendenten, absolut denkenden Sein her begründet, Antworten finden kann auf die wohl drängendsten Fragen des Menschseins überhaupt. Ich halte es also für durchaus möglich, dass Plotin eine tiefere Begründung unseres Daseins gelingt als Kant.

Plotin beschreibt das Geschehen des Denkens als ein ‚Aufwachen aus dem Leib in sich selbst‘ (ἐγειρόμενος εἰς ἑμαυτὸν ἐκ τοῦ σώματος, 4, 8, 1, 1), als einen Zustand tiefster Verinnerlichung. Man wendet sich ab von der Welt des Sinnlichen und damit von der Differenz, tritt ein in den Bereich des Inneren, überantwortet sich diesem ganz (αὐτὸν δοῦναι εἰς τὸ εἶσω, Plot. 5, 8, 11, 17) und findet dort alles vor, denn: ‚alles ist innen‘ (εἶσω πάντα, Plot. 6, 8, 18, 1) – das setzt Plotin voraus. Denn der Mensch ist, folgen wir dem Neuplatoniker, vermittels

<sup>1</sup> Zu Plotins ‚Mystik‘ vgl. P. Hadot, Plotin ou la simplicité du regard, Paris 1963, ferner W. Beierwaltes, Denken des Einen, Frankfurt am Main 1985.

seines Soseins eingespannt in die Entfaltung des Einen in das Viele, er ist auf beide Dimensionen hin gerichtet und kann sich in seinem Denken und Handeln mehr oder weniger für die eine oder andere entscheiden. Löst er sich aus seinem Verstricktsein in das Sinnliche, aus den durch seine Sinnlichkeit verursachten Imaginationen, Bedürfnissen und Begierden und damit aus seinem Gebundensein an die Endlichkeit und Zeitlichkeit – ἄφελε πάντα (Plot. 5, 3, 17, 38, vgl. auch 5, 8, 9, 11), „lass all das zurück!“, fordert Plotin – kann er eins werden mit dem Göttlichen und einen Standort erreichen, der im Bereich des Geistigen angesiedelt ist (τῷ θεῷ εἰς ταῦτόν γεγενημένος ... ὑπὲρ πάν τε ἄλλο νοητὸν ἑμαυτὸν ἰδρύσας, Plot. 4, 8, 1, 5f.). Die mystische Henosis Plotins führt also keineswegs unmittelbar zu einer Abwendung oder Verachtung von der Welt – als eine solche wurde sie ab der Spätantike verstanden –, sondern sie ist vielmehr der einzige Garant eines höheren Weltverständnisses. Sie gewährt Einsicht, gibt allein Antwort auf die Fragen nach dem Warum, dem Woher und dem Wie des menschlichen Daseins.

Das Erlebnis des geistigen Höhenflugs, dem für uns Menschen unweigerlich ein Herabsteigen aus der Einheit mit Gott nachfolgen muss (μετὰ ταύτην ἐν τῷ θεῷ στάσιν εἰς λογισμὸν ἐκ νοῦ καταβάς, Plot. 4, 8, 1, 7) – Plotin beschreibt es am Anfang der Enneade 4, 8 –, wirft die für die *conditio humana* ganz prinzipielle Frage nach der Notwendigkeit des Herabstiegs der partikulären Seele in den individuellen Körper auf. ἐξ ἀνάγκης – aus einer inneren Notwendigkeit heraus –, schreibt Plotin, gibt die Seele ihre Einheit mit Gott auf. Der ‚Mut zum Unbekannten‘ (τόλμα), ‚Werden und Entstehen‘ (γένεσις), eine ‚erste Andersartigkeit‘ (πρώτη ἐτερότης) und der ‚Wille für sich zu sein‘ (τὸ βουλευθῆναι δὲ ἑαυτῶν, alle Plot. Enn. 5, 1, init.) sind die Schlagworte, mit denen der Neuplatoniker den Herabstieg der Seele begründet. Erst durch ihre Vereinzelnung – ihr Anders-Werden und ihr Für-Sich-Sein, erst durch ihre Individuation –, durch ihr Hervorgehen aus der All-Einheit, die zugleich ja auch der Quell ihres Seins ist, kann die Seele ihre ureigentliche Aufgabe erfüllen, und diese besteht darin, als das erschaffende Prinzip der Schöpfung schlechthin das Werden der endlichen Welt in Gang zu bringen, diese mit Leben zu erfüllen. Die Seele ist sozusagen schon vor der Welt für die Welt bestimmt, sie darf nicht im Bereich des Geistigen verharren, denn das Hervortreten der Stufen der Wirklichkeit aus dem Geist ist eine schöpfungskonstituierende Notwendigkeit.<sup>2</sup> Indem sich die Seele auf sich selbst wendet, regiert sie das Irdische, Innerweltliche. Als seiende und wirkende Mitte der Welt ist sie zwischen der Dimension des Geistigen und

<sup>2</sup> Vgl. Plot. 3, 2, 2, 8 γέγονε δὲ οὐ λογισμῷ τοῦ δεῖν γενέσθαι, ἀλλὰ φύσεως δευτέρας ἀνάγκη. οὐ γὰρ ἦν τοιοῦτον ἐκεῖνο οἷον ἔσχατον εἶναι τῶν ὄντων. πρῶτον γὰρ ἦν καὶ πολλὴν δύναμιν ἔχον καὶ πάσαν· καὶ ταύτην τοῖνυν τὴν τοῦ ποιεῖν ἄλλο ἄνευ τοῦ ζητεῖν ποιῆσαι.

der des Sinnfälligen angesiedelt, sie steht zu beiden Bereichen in enger Beziehung (Plot. 4, 6, 3, 5). Die Seele ist ein Wanderer zwischen den Welten (ἀμφίβιος, Plot. 4, 8, 4, 3), und ihr Mitte-Sein zeitigt Wirkung in den Wesen, die sie beseelt und die nichts mehr sind als ihre konkrete Erscheinungsform in der Welt. So etwa der Mensch, dessen Dasein, wie das seiner Seele auch, sowohl von der Dimension des Geistigen als auch von der des Sinnlichen her bestimmt wird: „Die Seelen der Menschen sind in zwei Welten beheimatet, aus einer inneren Notwendigkeit heraus leben sie zum Teil hier und zum Teil dort, diejenigen, die das Vermögen haben, sich mehr im Bereich des Geistigen zu bewegen, leben vorwiegend dort oben, die anderen aber, denen Anlage oder Geschick das verwehrt, hier unten.“ (Plot. 4, 8, 4, 31).<sup>3</sup> Die *conditio humana* macht aus, dass der Mensch einerseits in die Zusammenhänge der Natur eingeordnet ist, andererseits diese aber durch sein Vermögen zu denken transzendieren kann. Er ist vermittels seines Geistes in der Lage, sich über den Bestand der Situation des eigenen Seins zu erheben, diverse Bindungen, wie Triebe, urrudimentäre Anlagen und Neigungen hinter sich zu lassen und zu einem unabhängigen und einem wohlgeordnet freien Denken zu kommen. Gelingt ihm dies, wird er selbst zu einem echten Anfang (ἀρχή ἐλευθέρα, Plot. 3, 3, 4, 6, ἀρχαὶ δὲ καὶ ἄνθρωποι, Plot. 3, 2, 10, 18)<sup>4</sup>, zum Anfang von Bewegung, zum Ursprung von Geschehen, dann wird er selbst zu einem Ausgangspunkt von Werden. In der Vorstellung des Neuplatonikers ist der Mensch eben nicht nur ein Seiendes unter Seienden, sondern er konstituiert eine Wirklichkeit für sich, er ist selbst eine kleine Welt, ein Mikrokosmos, die aus denselben Bausteinen zusammengesetzt ist wie die große: aus Geist, Seele und Materie. Ihm eignet die Fähigkeit, Geschehen in Gang zu bringen, ohne selbst von woanders her dazu initiiert worden zu sein. Dem Menschen eignet Initiative, Anfangskraft und Urheberschaft.

Die Tendenz des Denkvorgangs zielt, wie wir gesehen haben, darauf hin, das Innerlich-Wesenhafte zu erreichen, um in einem weiteren Schritt das Handeln zu einem Ausdruck dessen zu machen, was als wahrhaft erkannt worden ist. Die wirkliche Freiheit des Menschen liegt also im Denken, denkend verwirklicht er höchstes Leben (ζωὴν τε ἀρίστην ἐνεργήσας, Plot. 4, 8, 1, 4), und allein aus freier geistiger Wahrnehmung (θεωρία) ergibt sich für den Menschen auch das von den Zwängen der Notwendigkeit freie Handeln oder besser gesagt: sein Wirken. Plotin unterscheidet sehr genau zwischen den Begriffen Handeln, ποιεῖν,

<sup>3</sup> Plot. Enn. 4, 8, 4, 31f. γίνονται οὖν οἷον ἀμφίβιοι, ἐξ ἀνάγκης τὸν τε ἐκεῖ βίον τὸν τε ἐνταῦθα παρὰ μέρος βιοῦσαι, πλείον μὲν τὸν ἐκεῖ, αἱ δὲ δύνανται πλέον τῷ νῷ συνεῖναι, τὸν δὲ ἐνθάδε πλείον, αἷς τὸ ἐναντίον ἢ φύσει ἢ τύχαις ὑπῆρξεν.

<sup>4</sup> Vgl. auch Plot. 3, 1, 8, 3f. Die Seele des Menschen ist selbst Prinzip (ψυχὴ ἀρχὴ οὐσα) und eine erstbewirkende Ursache (πρωτουργὸς αἰτία οὐσα).

πράττειν oder πολυπραγμονεῖν, und Wirken oder Erwirken, ἐνεργεῖν, ἐργάζεσθαι. Alles Erwirkte ist stets das unmittelbare Ergebnis des Denkakts, der θεωρία, die in ihrer reinsten Form ein Wesenszug jener höchsten, geistigen Entitäten ist, die in sich eins und geschlossen (ἀπλοῦς, Plot. 4, 8, 4, 24) sind und deren Sosein mit dem Vorgang des Verwirklichen identisch ist (τὸ αὐτὸ τὸ εἶναι ἐκεῖ καὶ τὸ ἐνεργεῖν, Plot. 6, 8, 4, 28). Die geistigen Entitäten zeichnen sich ja gerade durch ihr Nicht-Handeln aus (ἐν τῷ μὴ ποιεῖν μεγάλα αὐτῶν ἐργάζεσθαι, Plot. 3, 2, 1, 44, ferner οἷς πράξις οὐ πάρεστιν, Plot. 6, 8, 4, 8). Sie handeln nicht, sondern sie wirken, sie vollziehen sich ewiglich und der Vollzug ihres Geschehens fällt stets mit ihrer inneren Bestimmung zusammen, und gerade deshalb sind sie allein auch wahrhaft frei (φύσις δὲ ἀπλή καὶ ἐνέργεια μία καὶ οὐδὲ τὸ δυνάμει ἔχουσα ἄλλο, ἄλλο δὲ τὸ ἐνεργεῖν, πῶς οὐκ ἐλευθέρᾳ; Plot. 6, 8, 4, 24f., ferner auch 6, 8, 7, 50). Handeln wiederum beschreibt ein Tun, das aus dem Zustand eines Mangels oder einer Notwendigkeit heraus motiviert ist (ἀλλὰ οἷς καὶ πράξις, ἢ ἀνάγκη ἔξωθεν, Plot. 6, 8, 4, 9). Handeln ist ein Charakteristikum der Weltwesen, d. h. also der Menschen, denen Wirkkraft als solche nur dann zukommt, wenn sie sich denkend verwirklichen. Allein aus der θεωρία, der abstrahierenden Reduktion des Denkens auf sich selbst und seine Inhalte, erwächst dem Menschen die Kenntnis des eigenen Wesens und damit auch die Möglichkeit, dieses zu verwirklichen, worin ja nach Plotin das höchste Ziel menschlichen Daseins besteht. Denn von einem gelungenen und glücklichen Leben spricht Plotin dann, wenn Anlage und Verwirklichung derselben soweit als möglich zusammenfallen. Solange der Mensch nicht erkennt, ist das Seiende für ihn bloße Vorhandenheit, der Sinnraum bleibt ihm verschlossen. So verfällt der Mensch allein deshalb auf das Handeln, weil er zu schwach ist, auf Dauer in dem Zustand des Denkens und des damit verbundenen Erwirkens zu verharren (ἐπεὶ καὶ ἄνθρωποι, ὅταν ἀσθενήσωσιν εἰς τὸ θεωρεῖν, σκιὰν θεωρίας καὶ λόγου τὴν πράξιν ποιοῦνται, Plot. 3, 8, 4, 31). Handeln ist also nichts weiter als ein Schattenbild des Betrachtens oder der Vernunft, es ist eine Folge der Schwäche menschlichen Denkvermögens (ἀσθένεια θεωρίας, Plot. 3, 8, 4, 40, vgl. ferner Plot. 3, 8, 5, 22 ὥστε τὴν κατὰ τὴν θεωρίαν πράξιν δοκοῦσαν εἶναι τὴν ἀσθενεστάτην θεωρίαν). Der Mensch bewegt durch sein Denken, niemals aber, oder wenn dann nur in weiterer Folge, durch sein Handeln, denn alles Handeln ist dem Denken nachgeordnet und bestenfalls ein Ergebnis desselben. Nur die intensive Konzentration des Menschen auf seine noetischen Fähigkeiten gibt ihm also die Garantie für ein im Ganzen gelungenes Leben (εὐδαιμονία). Der Mangel an Glück begründet sich für uns also nicht unmittelbar aus dem Ort

(τόπος), den wir in der Welt haben, sondern aus unserer eigenen Schwäche (ἀδυναμία, beide Plot. 3, 2, 5, 2).<sup>5</sup>

Wann und innerhalb welcher Grenzen ist der Mensch nun frei? Der Mensch ist ein denkendes Wesen, und mit seinem Vermögen zu denken ist ihm auch das Vermögen zu relativer Selbstbestimmung und damit auch zu Selbstverantwortlichkeit von vornherein mitgegeben. Selbstverantwortlichkeit und Selbstbestimmung implizieren den positiven Aspekt dieses Vermögens, nämlich die Freiheit der Entscheidung für das, was sein soll. Jene Freiheitserfahrung vollzieht sich demnach in der bewussten Verwirklichung der eigentlich menschlichen Werte, denn wenn sich der Mensch kraft seines Denkens für Gut oder Böse, für Wahr oder Unwahr entscheiden kann, eröffnet sich ihm auch die Möglichkeit zu ethisch bewusstem und gewolltem Tun, es eröffnet sich ihm die Möglichkeit dazu, tun zu können und tun zu wollen, was er tun soll. Es mag paradox klingen, dass der Mensch gerade dann frei sein soll, wenn er dem Befehl seiner Anlage gehorcht. Jedoch das, was er will oder wollen soll, ist nach Plotin ‚das Gute‘ (ἐπεὶ καὶ τὸ ἐλεύθερον καὶ τὸ ἐπ’ αὐτῷ τις ζητεῖ τοῦ ἀγαθοῦ χάριν, Plot. 6, 8, 4, 35), und hinter dem Begriff des Guten verbirgt sich für den Neuplatoniker ja das seinskonstituierende Moment der Schöpfung und damit auch des Menschen schlechthin. Das Gute ist dabei auf das Sein bezogen, es bedarf seiner sogar um sich zu entfalten. Allein seine Vollkommenheit ist zudem richtungweisend und zugleich auch sinngebend. Der Mensch wird vom Sinn des Guten berührt und von seiner Gültigkeit verpflichtet. Das Gute hat für Plotin dabei den Charakter des Objektiven, es ist es nicht nur relativ, nämlich in Bezug auf unsere menschliche Vernunft und Wertung. Der Mensch will das Gute, das begründet seinen Charakter als Mensch. Ganz generell ist das Phänomen des Wollens eine Folge des Zustands des Un-Eins-Seins des Menschen. Etwas zu wollen ist das Kennzeichen all derjenigen Wesen, die nicht vollkommen sind, denn was sollte derjenige noch wollen, der alles besitzt, fragt Plotin (6, 8, 21, 10f.). Das Wollen der im Zustand der Vereinzelung befindlichen Wesen richtet sich auf jene Vollkommenheit des höchsten Guten, nämlich daraufhin, an ihr so gut als möglich Teil zu haben. Die verschiedenen Spielarten dieses Vermögens fasst Plotin unter den Begriff der Freiheit. Freiheit ist damit zum einen positiv bestimmt, denn das, worin der Mensch fehlt, fällt in seine eigene Verantwortlichkeit. Sie ist jedoch auch begrenzt durch das, was in der Macht des Menschen steht (τὸ ἐφ’ ἡμῖν, Plot. 6, 8, 1, 15), durch diejenigen Grenzen also, die sein Dasein der Mitte zwischen den Dimensionen des Geistes und der Materie ausmacht. Die Freiheit des Menschen besteht, folgen wir Plotin, also darin, dem ‚Willen eines göttlichen Urhebers‘ (Kant) folgen zu können, nicht aber zu

<sup>5</sup> Plot. 3, 2, 5, 2 εἴ τινας μὴ εὐδαίμονες, οὐκ αἰτιατέον τὸν τόπον, ἀλλὰ τὰς ἐκείνων ἀδυναμίας.

müssen. Es liegt in seiner Macht, sich für Gut oder Böse zu entscheiden, und diese Entscheidung impliziert für Plotin nicht mehr oder weniger als eine Zu- oder Absage an seine eigene Wesensgestalt. Verwirklicht der Mensch das in ihm von allem Anfang an Angelegte, d. h. entscheidet er sich für ‚das Gute‘, ist er wahrhaft frei, entscheidet er sich dagegen, unterliegt er dem Zwang der Bedingungen, die er in der Welt vorfindet. ‚Gestalt‘ meint dabei die Seele des individuellen Menschen, die aus der geistigen Welt heraustritt und in einen Körper, der ihr wesensmäßig entspricht (καθ' ὁμοίωσιν, Plot. 4, 3, 12, 37), inkarniert (εἰσέδω εἰς τὸ πρόσφορον σῶμα, Plot. 4, 3, 13, 10). So ruht in jedem einzelnen das Allgemeine (ἔγκειται γὰρ ἐκάστῳ τὸ καθόλου, Plot. 4, 3, 13, 24) und jeder einzelne trägt die Bestimmung seiner Gestalt in sich (ὁ νόμος ... δέδοται ἐν αὐτοῖς τοῖς χρησιμομένοις εἶναι καὶ περιφέρουσιν αὐτόν, Plot. 4, 3, 13, 25f.). An ihr soll sich die Lebensform des Menschen ihr Maß nehmen, ihr gemäß soll sie sich entfalten. Sie ist gewissermaßen ein Geschenk des Himmels, weshalb die bewusst gewollte Absage an die Gestalt auch einer Versündigung am Himmel (bzw. am Guten) gleichkommt. In ihr besteht wohl die größte Schuld des Menschen und sie fällt insofern in seine eigene Verantwortlichkeit, als ihm die Möglichkeit zur Entscheidung für oder wider von vornherein mitgegeben ist (νῦν δὲ παρ' αὐτῶν τοῦτο, Plot. 3, 2, 10, 16). Der Mensch ist daher auch das einzige Wesen der Schöpfung, das dem Schuldvorwurf unterliegt (νῦν δὲ ἄνθρωπος μόνον ἐν φύγῳ ὁ κακός ... οὐ γὰρ μόνον ὁ πεποιηταί ἐστιν, ἀλλ' ἔχει ἀρχὴν ἄλλην ἐλευθέραν, Plot. 3, 3, 4, 5f.). Plotin führt das moralisch Böse demnach also sehr wohl auf die ‚Schranken der menschlichen Natur‘ (Kant) zurück, er zieht daraus aber nicht denselben Schluss wie Kant, der behauptet, in diesem Fall könne das Böse dem Menschen nicht mehr zugerechnet werden (Theodiz. VI 138), was Kant ja dann in weiterer Folge als Argument gegen die Heiligkeit Gottes anführt. Insofern als Plotin dem Menschen die Freiheit der Entscheidung für oder wider das Böse, oder anders gesagt: für oder wider das Gute, zugesteht, legt er auch die Entscheidung für ethisch bewusstes und gewolltes Tun in seine eigene Verantwortung. Der Heiligkeit Gottes oder des Guten, wie Plotin sagt, tut dies keinen Abbruch, denn Gott erzeugt das Böse ja nicht, jedoch nur dann, wenn auch das Böse in dem Weltplan potentiell enthalten sein kann, erscheint dieser als ganz (οὐ γὰρ ὁ πᾶς λόγος γεννᾷ τὰυτα [sc. τὰ πονηρά], ἀλλ' ὁ πᾶς ἐστὶ μετὰ τούτων, Plot. 3, 3, 1, 3) und nur dann ist dem Menschen auch die Freiheit zur Wahl gewährt.

Wie steht es nun mit Übel und Schmerz? Welchen tieferen Sinn hat die Erfahrung des Schmerzes, gesteht man ihr überhaupt einen solchen zu. Sie kann sich ja nicht, wie Kant zu Recht behauptet, darin erschöpfen, eine ‚Vorbedingung für eine künftige Seligkeit‘ zu sein (Theodiz. VI 140). Dann allerdings wäre es um die Güte Gottes wahrhaft schlecht bestellt. Die Antwort, die Plotin



darauf gibt, hängt wiederum ursächlich mit der Grundsituation des Menschen als eines Wesens der Mitte zusammen. Der Mensch ist trotz seines geistigen Potentials auch unweigerlich in die Welt des Sinnfälligen verstrickt. Ist seine Seele einmal in den Leib inkarniert, ist sie eben nicht mehr in Allem unabhängig. Zu leben impliziert daher auch die Erfahrung von Schmerz und Angst (ἐν ἀνίαίς καὶ φόβοις, Plot. Enn. 4, 8, 3, 2). Schmerz ist ein Faktum unserer Existenz. Betrachtet man Schmerz jedoch wie Plotin als die fundamentale Erfahrung von Unvollständigkeit (εἶναι μὲν ἀληθῶνα γνώσιν ἀπαγωγῆς σώματος ἰνδάλματος ψυχῆς στερισκομένου, Plot. 4, 4, 19, 2), liegt in eben dieser Erfahrung auch eine, um nicht zu sagen die Chance für den Menschen beschlossen, denn erst sie gibt den Ausschlag zur Umkehr zum Wesentlichen. Die Konfrontation mit dem Mangelhaften lässt uns uns wiederum auf das Vollkommene und Wahre besinnen, daher bringt sie uns auch wiederum der Verwirklichung unserer Wesensgestalt und damit auch dem Guten näher. Schmerz ist für Plotin ein nicht wegzu denkender Teil des dynamischen Prozesses, der unser Dasein ausmacht. Anders als bei dem ethisch oder moralisch Bösen ist dem Menschen, was die Erfahrung des Schmerzes betrifft, jedoch die Entscheidungsfreiheit für oder wider denselben genommen. Überlassen bleibt es ihm allerdings, die Erfahrung des Schmerzes kraft seiner Einsicht in das Höhere zu sublimieren, ihn hinzunehmen als eine Korrektur seiner Wesensgestalt. Plotin geht soweit, die Erfahrung von Schmerz als nützlich (σύμφορα, Plot. 3, 2, 5, 7) zu bezeichnen, sie ist eine notwendige Phase menschlicher Entwicklung auf das Gute hin. In Hinblick auf die Ordnung des Ganzen eröffnet sich dem Menschen ein höheres Sinnverständnis selbst für Schmerzhaftes. So ist der Mensch dem Schmerz auch nicht mehr hilflos ausgeliefert.

Wie antwortet Plotin nun auf Kants Postulat von dem Missverhältnis von Verbrechen und Strafe in der Welt? Nicht direkt, denn innerhalb des geschlossenen Systems seiner Weltauffassung kann ihm das gar nicht erst zum Problem werden, die Frage stellt sich ihm nicht, denn: „Man darf die Organisation des Ganzen weder für nicht göttlich noch für ungerecht halten, sondern für unfehlbar in der Zuteilung des Zukommenden.“ (Plot. 4, 3, 16, 22).<sup>6</sup> Im Hinblick auf das Ganze betrachtet muss es immer einen Ausgleich geben. So bleibt auch weder begangenes Unrecht ungesühnt, noch entgeht der Mensch seiner Strafe dafür (Plot. 2, 2, 4, 25 οὐ γὰρ μήποτε ἐκφύγη μηδὲν τὸ ταχθὲν ἐν τῷ τοῦ παντὸς νόμῳ). Mag die Strafe auch nicht sofort offensichtlich sein – oder von einer weltlichen Legislative exekutiert werden –, so besteht sie doch unweigerlich darin, dass der Mensch sich durch jede böse oder ungerechte Tat an seiner eigenen Wesens-

<sup>6</sup> Plot. 4, 3, 16, 22 δεῖ γὰρ τήνδε τὴν σύνταξιν οὐκ ἀθέει οὐδὲ ἄδικον, ἀλλ' ἀκριβῆ εἰς τὴν τοῦ προσηκόντος ἀπόδοσιν νομίζειν, κτλ.

gestalt und damit am Guten selbst versündigt, er entfernt sich von sich selbst und wird zurückgeworfen (εἰς τόπον χείρονα, Plot. 3, 2, 4, 24) auf seinem Weg nach freier Selbstbestimmung (Plot. 2, 2, 4, 23).<sup>7</sup> Was Plotin hier aufgreift, ist das platonische Verhältnis der Begriffe ἀδικεῖν und ἀδικεῖσθαι, auch Platon zieht es im Hinblick auf das Seelenheil selbstverständlich vor, Unrecht zu erleiden als selbiges zu tun.

Der Mensch der Antike empfindet die Welt eben noch als begrenztes Gebilde, als geformte Gestalt, und sein Daseinsgefühl, sein Vorstellen und sein Denken halten sich innerhalb der Grenzen ihrer Gestalt. Er geht nicht über sie hinaus. Und darin liegt der große Unterschied zu jeder modernen Auffassung von der *conditio humana*. Die Welt ist für ihn das Ganze schlechthin und als solche göttliche Wirklichkeit oder immanente All-Göttlichkeit. Wohl denkt auch er ein göttliches Absolutes, doch auch dies führt nicht über die Welt hinaus. Gott ist für ihn Anfang und Ende der Welt, alles Endliche ist auf ihn hingeeordnet. Der Mensch ist aufgehoben in einem System, einer Weltordnung, die seinem Dasein einen letzten Sinn verleiht. Bei Kant wird der Verlust der Grenze spürbar: der Mensch findet den Zusammenhang der Welt mit ihrem Schöpfer nicht mehr in sich. Und so ist sein Zustand der der Vereinzelung: An der Stelle von skeptischer Stagnation steht bei Plotin spontanes Begreifen der höchsten Wahrheit, an die Stelle von Entfremdung und Vereinzelung des Menschen setzt Plotin das Prozesshafte: Alles nimmt seinen Anfang in Gott und gelangt über Umwege wieder zu ihm zurück. Die Erfahrung von moralisch Bösem, Schmerzhaftem und Ungerechtem sind für ihn notwendige und nicht wegzudenkende Entwicklungsphasen innerhalb des dynamischen Prozesses, der unser Leben als Wesen der Mitte ausmacht.

Eine Frage stellt sich nun noch, nämlich ob Plotins Auffassung von Freiheit in Konflikt gerät mit der Pronoia, oder wie Kant sagt, dem Willen des göttlichen Urhebers. Denn in dem gleichen Maße, in dem die Freiheit des Menschen durch seine Verstrickung in die Welt der Erscheinungen begrenzt erscheint, muss auch die Pronoia an gewisse Grenzen stoßen. Die göttliche Vorsehung darf in keinem Fall so gestaltet sein, dass wir nichts mehr sind, schreibt Plotin: οὐ γὰρ δὴ οὕτω τὴν πρόνοιαν εἶναι δεῖ, ὥστε μηδὲν ἡμᾶς εἶναι (Plot. 3, 2, 9, 1). Wäre die Vorsehung alles, wäre der Mensch seiner Entscheidungsfreiheit ja zur Gänze beraubt. Plotin versteht unter Pronoia einen Wesenszug Gottes. Pronoia benennt den verursachenden und erhaltenden Bezug zu allem, was durch Gott ist. Da das göttliche Sein aber selbst in sich durch Intensitätsgrade differenziert ist, ist auch der Akt der Pronoia ein in der Intensität oder im Modus je verschiedener – trotz

<sup>7</sup> Plot. 3, 2, 4, 23 ἰσχυοσιν δὲ ἀδικοῦντες δίκας κακυνόμενοι ταῖς ψυχαῖς ἐνεργείαις κακίας τάττονται τε εἰς τόπον χείρονα.

der einen Intention. Die Wirkung der Pronoia ist zwar universal, sie durchdringt und umfasst alle Bereiche der aus dem Einen hervorgehenden Wirklichkeit, jedoch hat das dem Ursprung Nähere in höherem Maße an ihr Teil als das Fernere, denn jenes Nähere ist mehr in sich eins, das Fernere hingegen durch Teilung bestimmt. „Die Welt des Sinnfälligen ist eben weniger eins als der Weltplan oder die Pronoia selbst“, schreibt Plotin, „daher ist sie auch vielfältiger (πολὺς μᾶλλον, Plot. 3, 2, 17, 4) und von Gegensätzlichkeit (ἡ ἐναντιότης, Plot. 3, 2, 17, 4) bestimmt.“<sup>8</sup>

Für Plotin ist der Weltprozess gewissermaßen ein natürlicher Degenerationsprozess und all das, was aus ihm hervorgeht, demnach unzulänglich (ἐνδεέστερον, Plot. 3, 3, 3, 28).<sup>9</sup> Die Welt ist eben in unterschiedlicher Rangordnung erschaffen, nicht aus Neid (οὐ φθόνῳ), betont Plotin, sondern weil die Abstufung schon im Geist als solche festgelegt ist (ἀλλὰ λόγῳ ποικιλίαν νοερὰν ἔχοντι, beide Plot. 3, 2, 11, 8). Es konnten daher auch nicht alle Wesen gleich werden, und so ist es auch nicht zulässig zu fragen, ob ein Wesen geringer sei als ein anderes, sondern höchstens ob es an und für sich selbst genug sei (Plot. 3, 3, 3, 17). Wenngleich dem Menschen nun auch eine Vorrangstellung unter den seienden Dingen zukommt, kann er doch nicht so vermessen sein, ein göttliches Dasein für sich zu beanspruchen. Der Mensch ist nun einmal kein Gott und daher kommt ihm auch keine göttliche Form von Existenz zu (καὶ μὴ θείου δὲ γενομένου θεῖον βίον μὴ ἔχειν τί δεινόν; Plot. 3, 2, 5, 5). Zudem sind auch nicht alle Menschen gleich, den einen eignet die Fähigkeit zu denken mehr als den anderen. So mancher hält das sinnlich Wahrnehmbare für das Eigentliche, innerhalb dieser Grenzen vollzieht sich dann auch sein Sein. An die Stelle von Gut und Böse tritt für ihn dann freud- und leidvolle Erfahrung, und er bleibt darauf beschränkt, den ersteren nachzujagen und letztere tunlichst zu vermeiden (Plot. 5, 9, 1, init.) – und das, ohne dass sich ihm ihr eigentlicher Sinn erschließt. Er gleicht „einem schweren Vogel, der zuviel von der Erde aufgenommen hat, das ihn beschwert, und nun nicht mehr hoch genug fliegen kann, obgleich die Natur ihm Flügel gegeben hat!“ (Plot. 5, 9, 1, 8f.). Andere Menschen wiederum haben einen schärferen Blick für das Wesentliche, sie erheben sich über den Bestand des Seins, „sie erheben sich gleichsam wie die Vögel zu den Sphären des Geistigen über die Wolken und den Dunst der irdischen Welt hinweg.“ (Plot. 5, 9, 1, 14f.). Das Maß an Freiheit des Menschen hängt dabei jeweils unmittelbar zusammen mit seinem Vermögen zu denken. Plotin schreibt: „Wenn nun die

<sup>8</sup> Plot. 3, 2, 17, 4 καὶ ἦττον ἐν ὁ κόσμος ὁ αἰσθητὸς ἢ ὁ λόγος αὐτοῦ, ὥστε καὶ πολὺς μᾶλλον καὶ ἐναντιότης μᾶλλον.

<sup>9</sup> Plot. 3, 3, 3, 28 ὁ σύμπας οὗτος (λόγος) ἐλάττων δὴ γίνεται σπεύδων εἰς ὕλην καὶ το γενόμενον ἔξ αὐτοῦ ἐνδεέστερον.

Seele des Menschen sich auf Grund äußerer Einflüsse wandelt und aufs Handeln verfällt und sich gleichsam in blindem Drang fortreißen lässt, kann man weder diese Handlung noch den Zustand als freiwillig (έκούσιον, Plot. 3, 1, 9, 9) bezeichnen ... Wenn sie sich aber der Führung ihrer Geisteskraft, die rein und frei und über die Sinneseindrücke erhaben ist, anvertraut, dann erst kann man von einem selbstbestimmten und freiwilligen Antrieb sprechen (ταύτην μόνην τὴν ὁρμᾶν φατέον εἶναι ἐφ' ἡμῖν καὶ ἐκούσιον, Plot. 3, 1, 9, 10). Und das ist die uns eigene Wirkkraft, die nicht von anderswoher auf uns kommt, sondern aus uns selbst.<sup>10</sup> Alle Wesen streben nach dem Guten und sie erlangen es auch, jedoch jedes eben nach seinem Vermögen (Plot. 3, 2, 3, 31).<sup>11</sup> Sowohl das Scheitern als auch die Möglichkeit nicht zu scheitern begründen sich daher aus dem Wesen des Menschen selbst, die Instanz der Pronoia steht für Plotin unangetastet darüber (Plot. 3, 3, 3, 36).<sup>12</sup> Der Zustand des relativen Un-Eins-Sein des Menschen, das ihn als Weltwesen ganz prinzipiell bestimmt, gibt den Ausschlag dafür, inwieweit die Pronoia bei ihm wirksam werden kann, und so hat jeder den ihm zugemessenen Platz in der Ordnung des Ganzen.

Was Plotin hier zeigen will, sind nicht nur Gedanken oder Eindrücke sondern Wirklichkeiten: die Wirklichkeit des Menschen und die Wirklichkeit der Welt. Einer Welt, die vielfältig und bei weitem nicht einheitlich erscheint, und deren Wesen einander entfremdet und mitunter auch feindschaftlich gegenüberstehen. Die Ursache dafür legt Plotin in das Teil-Sein der Weltwesen, denn ein Teil hat nie an sich selbst genug, er bedarf zu seiner Erhaltung des anderen (Plot. 3, 2, 2, init., vgl. auch 3, 2, 16, 33). Alles ist von Natur aus auf die Intensivierung des Lebens ausgerichtet, es zielt auf den Erhalt seiner selbst und damit auf den der eigenen Gattung. Dies vollzieht sich gelegentlich auf Kosten anderer, die dabei zerstört werden.<sup>13</sup> Jedoch erst die Wechselwirkung gewährleistet den Erhalt des Ganzen. Der Kosmos ist in seiner komplexen, hierarchischen Ordnung ein Interaktionssystem. Die scheinbar feindlichen Aktionen schützen das ganze System,

<sup>10</sup> Plot. 3, 1, 9, 4f. ὅταν μὲν οὖν ἀλλοιωθεῖσα παρὰ τῶν ἕξω ψυχὴ πρᾶττη τι καὶ ὁρμᾶ οἷον τυφλῆ τῆ φορᾶ χρωμένη, οὐχὶ ἐκούσιον τὴν πρᾶξιν οὐδὲ τὴν διάθεσιν λεκτέον ... λόγον δὲ ὅταν ἠγεμόνα καθαρὸν καὶ ἀπαθῆ τὸν οἰκείον ἔχουσα ὁρμᾶ, ταύτην μόνην τὴν ὁρμῆν φατέον εἶναι ἐφ' ἡμῖν καὶ ἐκούσιον, καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ἡμέτερον ἔργον, ὃ μὴ ἄλλοθεν ἦλθεν, ἀλλ' ἔνδοθεν ἀπὸ καθαρᾶς τῆς ψυχῆς, κτλ.

<sup>11</sup> Plot. 3, 2, 3, 31 πάντα δὲ τὰ ἐν ἐμοὶ ἐφίεται μὲν τοῦ ἀγαθοῦ, τυγχάνει δὲ κατὰ δύνάμιν τὴν ἐαυτῶν ἕκαστα.

<sup>12</sup> Plot. 3, 3, 3, 36 ὥστε κινδυνεύει τὴν αἰτίαν ἐπὶ τοὺς γενομένους ἰέναι, τὸ δὲ τῆς προνοίας μεζόνως ἔχειν.

<sup>13</sup> Plot. 3, 2, 15, 20 εἰ δὲ ἐν ᾧ χρόνῳ δεῖ ἀπελθεῖν οὕτως ἀπελθεῖν ἔδει, ὡς ἄλλοις γενέσθαι χρέαν παρ' αὐτῶν, τί φθονεῖν ἔδει; τί δ' εἰ βρωθέντα ἄλλα ἐφύετο ... τί ἂν δεινὸν εἴη ἢ τοιαύτη τῶν ζῶων εἰς ἄλληλα μεταβολὴ πολὺ βελτίων οὐσα τοῦ μηδὲ τὴν ἀρχὴν αὐτὰ γενέσθαι;

das so erhalten bleibt. Plotin denkt das Universum als aus seiner eigenen Vielfalt von Gegensätzen vereinigt. Die dissonante Vielheit wirklicher Dinge, die einander brauchen und dabei auch verbrauchen, gehen auf in der einheitlichen Wirklichkeit des Ganzen, in der die vollständige Abstimmung der Unmittelbarkeit von Freude und Leid einen harmonischen Abschluss findet. Die Gegensätze sind in der Natur der Dinge verankert, sie lassen sich nicht wegdenken, sie werden jedoch geeint durch die Liebe Gottes, die allem im Hinblick auf das Ganze eine letzte Sinnhaftigkeit verleiht. Die Pronoia bewahrt dabei die Identität der Weltwesen – sofern sich diese nicht selbst ihrem Wirken entziehen – dadurch, dass sie jedem Seienden die ihm zukommende Stelle – seine Einordnung im Ganzen – zumisst. Man muss die Teile stets in Bezug auf das Ganze betrachten (τὰ δὲ γὰρ μέρη πρὸς αὐτὸ τὸ ὅλον δεῖ σκοπεῖν, Plot. 3,2,3, 10), und man soll sich davor hüten, den Blick nur auf die unbedeutsamen Teile zu richten (μὴ πρὸς μέρη ἄττα μικρὰ βλέπειν, Plot. 3,2,3, 12), fordert Plotin, denn: „Auch wenn sie einander Leidvolles zufügen und erfahren, bringen sie dennoch einen einheitlichen Zusammenklang hervor, jedes einzelne tönt dabei nach der eigenen Weise, die Formkraft des Weltplans bewirkt den Zusammenklang (ἁρμονία) und die einheitliche Fügung (σύνταξις) des Ganzen.“<sup>14</sup> Das Ganze ist durch partielle Negativität nicht störrisch oder gar destruiierbar. Die durch die Pronoia vermittelte Ordnung hebt die Unordnung immer wieder auf. Plotin plädiert für eine Einheit von Gegensätzen, die von der Pronoia erwirkt wird. Die Gegensätze haben eine wesentliche Funktion für die Erreichung einer harmonischen Einheit, weil sie die Differenzen und Gegensätze auf das *telos* des Ganzen beziehen. Und so ist „notwendigerweise jener einheitliche Weltplan einheitlich, obwohl er, oder gerade weil er, aus Gegensätzlichem besteht, da ihm erst das Faktum seiner Gegensätzlichkeit Bestand und Sein verleiht.“ (Plot. 3,2, 16).<sup>15</sup>

Eine Metapher, die die differenzierende Gliederung und Ordnung der Wirklichkeit als einen pronoetischen Akt Gottes erfasst, nimmt Plotin aus dem Bereich des Theaters. Die Welt wird zur Bühne (ἡ σκηνὴ ἢ ὅλη γῆ, Plot. 3,2, 15, 50) in Plotins großartigem Weltlibretto (Plot. 3,2, 15–18), der Mensch zum Schauspieler (ὑποκριτής) und der Weltplan (λόγος) zum Stück seines genialen Autors. Der Weltplan selbst ist dabei identisch mit der Pronoia, er steht zum einen für die schöpferische Organisation der Welt, zum anderen für die Rechtsordnung, durch die die Taten der Menschen einen sinnvollen Ausgleich im Ganzen erhalten. Obwohl der Weltplan „sich selbst in seinen Teilstücken feind-

<sup>14</sup> Plot. 3,2,2, 28 μίαν ἐφ’ αὐτοῖς τοιαῦτα ποιοῦσιν καὶ πάσχουσιν ὁμως ἁρμονίαν ἐνεστήσατο φθεγγομένων μὲν ἐκάστων τὰ αὐτῶν, τοῦ δὲ λόγου ἐπ’ αὐτοῖς τὴν ἁρμονίαν καὶ μίαν τὴν σύνταξιν εἰς τὰ ὅλα ποιοιμένου.

<sup>15</sup> Plot. 3,2, 16 ἀνάγκη καὶ τὸν ἕνα τοῦτον λόγον ἐξ ἐναντίων λόγων εἶναι ἕνα, τὴν σύστασιν αὐτῷ καὶ οἷον οὐσίαν τῆς τοιαύτης ἐναντιώσεως φερούσης.

schaftlich gegenübersteht, ist er in sich eins und ausgeglichen, eben so wie ein Theaterstück, das mitunter auch viele Kampfhandlungen enthält. In dem Theaterstück sind die miteinander kämpfenden Parteien zu einer Einheit zusammengefügt, insofern als es den Gesamtverlauf der Auseinandersetzungen in sich harmonisch ablaufen lässt.<sup>16</sup> Alles Innerweltliche ist nichts weiter als ein Umstellen und Wechseln der Szene (μεταθέσεις πάντα καὶ μετασχηματίσεις, Plot. 3, 2, 15, 46), es basiert jedoch auf dem in sich einheitlichen Plan des Ganzen. Der Protagonist des Weltstücks (τόδε τὸ πᾶν ποίημα, Plot. 3, 2, 17, 49) ist der Mensch. Die Rolle, die er zu spielen hat, erhält er von seinem Schöpfer oder Dichter (ὁ ποιητής, Plot. 3, 2, 17, 34) gleichsam als seine Wesensgestalt. Zugleich mit der Wesensgestalt ist ihm auch sein Schicksal mitgegeben. Indem der Mensch sich seiner Wesensgestalt bzw. seinem Schicksal gemäß entfaltet, richtet er sich nach dem Bühnenstück (συνέταξεν ἑαυτὸν τῷ δράματι, Plot. 3, 2, 17, 38). Er fügt sich mit seinen Handlungen ein in die Darstellung des Stückes (Plot. 3, 2, 17, 50), dabei bringt er von sich aus die gute oder schlechte Ausführung des Vorgegebenen ein, darin liegt seine einzige, jedoch nicht unwesentliche Freiheit. Von allem Anfang an ist er auf den richtigen Platz gestellt worden und er hat alles zugewiesen bekommen, außer eben seine eigene Leistung, der entsprechend er dann Lohn oder Strafe erhält (Plot. 3, 2, 17, 53). Jeder einzelne Ort entspricht dabei dem Charakter des Betreffenden, und dieser fügt sich dem Einklang des Weltplans (ἀρμόζοντος ἑκάστου τόπου τοῖς ἡθεσιν, ὡς συμφωνεῖν τῷ τοῦ παντὸς λόγῳ, Plot. 3, 2, 17, 59). Der Ort, den der einzelne Mensch in der Welt zugewiesen bekommt, ist demnach vorbestimmt, und er ist für jeden einzelnen jeweils ein anderer. Die Menschen sind eben nicht alle gleich, und nicht jeder in dem Welttheater hat die Qualität eines Gert Voss oder eines Bruno Ganz (οὐκ εἰ Λίνος εἴη ἕκαστος, Plot. 3, 2, 17, 67)<sup>17</sup> und so darf man auch nicht danach fragen, ob ein Mensch geringer ist als ein anderer, sondern höchstens ob er an und für sich selbst genug ist. „Jeder lässt sein Lied ertönen“, fährt Plotin fort, „und zwar im Einklang mit dem Platz, der ihm zugewiesen ist, und in weiterer Folge mit dem All selbst.“ (Plot. 3, 2, 17, 75f.).<sup>18</sup> Kritisierte man die

<sup>16</sup> Plot. 3, 2, 16, 34f. γενόμενον γὰρ ἑαυτῷ τοῖς μέρεσιν πολέμιον οὕτως ἔν ἐστι καὶ φίλον, ὥσπερ ἂν εἰ εἰς ὁ τοῦ δράματος λόγος ἔχων ἐν αὐτῷ πολλὰς μάχας. τὸ μὲν οὖν δράμα τὰ μεμαχημένα οἷον εἰς μίαν ἁρμονίαν ἀγει σύμφωνον, οἷον διηγῆσιν τὴν πᾶσαν τῶν μαχομένων ποιούμενος.

<sup>17</sup> Linos, ein Sohn des Apollon gilt als der mythische Musiklehrer des Herakles und als der Erfinder des Leierspiels, Plin., nat. hist. 7, 204. Zur Konjekturen Λίνος anstelle von λίθος vgl. (Harder) Theiler, Plotins Schriften Vb, 1960, 257.

<sup>18</sup> Plot. 3, 2, 17, 78 ὅθεν καὶ τοῦ παντὸς διάφοροι τόποι, βελτίους καὶ χείρους, καὶ ψυχὰι οὐκ ἴσαι ἐναρμόττουσιν οὕτω τοῖς οὐκ ἴσοις, καὶ οὕτω καὶ ἐταῦθα συμβαίνει καὶ τοὺς τόπους ἀνομοίους καὶ τὰς ψυχὰς οὐ τὰς αὐτάς, ἀλλ' ἀνίσους οὔσας καὶ ἀνομοίους τοὺς τρόπους ἔχουσας, οἷον κατὰ σύριγγος ἢ τινας ἄλλου ὀργάνου ἀνομοιότητας, ἐν τόποις τε προσ-

unterschiedliche Rangordnung der partikulären Weltwesen, müsste man „auch ein Theaterstück für schlecht halten, weil nicht alle seine Akteure Helden sind, sondern weil auch Diener vorkommen und solche, die ungehobelt und derb sprechen, während in Wahrheit doch ein Stück, entfernte man diese Charaktere, nicht als gelungen zu bezeichnen wäre, da es erst mit diesen vollkommen ist. Wenn also der Weltplan von sich aus diese Dinge bewirkt hat, indem er sich in die Welt der Materie einfügt, als ein solcher, der durch seine Teile ungleichmäßig ist und diese Beschaffenheit schon von einer höheren Stufe mitbringt, so ist auch die Welt, eben weil sie so erschaffen ist, so schön, sodass es keine andere geben könnte, die schöner wäre als sie.“ (Plot. 3, 2, 11, 13).<sup>19</sup>

Plotin denkt die Welt unter Einschluss des Bösen als eine harmonische und vollkommene, um mit Augustinus zu sprechen, als eine *universitas cum sinistra parte perfecta* (Soliloquien 1, 2). Ich hoffe gezeigt zu haben, dass er sie nicht als eine im platten Sinne ‚heile Welt‘ versteht, die nur vor der Selbsttäuschung der Vernunft als solche standhalten kann, sondern als eine, in der das Böse zwar zugelassen ist, im übrigen aber die göttliche Vorsehung als konstitutives und vorherrschendes Prinzip wirksam ist. Für Plotin wäre Kant dann ein Schauspieler, der im Drama auftritt und den Dichter verspottet (οἷον εἴ τις ἐν δράματι λαιδορούμενον ποιητῆς ὑποκριτὴν ποιήσατο καὶ κατατρέχοντα τοῦ ποιητοῦ τοῦ δράματος, Plot. 3, 2, 16, 8). Wie Sie wissen, gibt es ja auch solche, spätestens ab der *Commedia dell’arte*!

Maria-Christine Leitgeb  
 Institut für Klassische Philologie, Mittel- und Neulatein  
 Universität Wien  
 Dr. Karl Lueger-Ring 1  
 1010 Wien

---

ἀλλήλα διαφέρουσιν εἶναι καθ’ ἕκαστον τόπον τὰ αὐτῶν συμφώνως καὶ τοῖς τόποις καὶ τῷ ὄλῳ φθεγγομένας.

<sup>19</sup> Plot. 3, 2, 11, 13 ἢ εἴ τις δράμα μέμφοιτο, ὅτι μὴ πάντες ἦρωες ἐν αὐτῷ, ἀλλὰ καὶ οἰκέτης καὶ τις ἀγροίκως καὶ φαύλως φθεγγόμενος· τὸ δὲ οὐ καλόν ἐστιν, εἴ τις τοὺς χεῖρους ἐξέλοι, καὶ ἐκ τούτων συμπληρούμενον. Εἰ μὲν οὖν αὐτὸς ὁ λόγος ἐναρμόσας ἑαυτὸν εἰς ὕλην ταῦτα εἰργάσατο τοῦτο ὡν οἴός ἐστιν, ἀνόμοιος τοῖς μέρεσιν, ἐκ τοῦ πρὸ αὐτοῦ τοῦτο ὦν, καὶ τοῦτο τὸ γενόμενον οὕτω γενόμενον μὴ ἂν ἔσχε κάλλιον ἑαυτοῦ ἄλλο.

