

Philosophische Bibliothek

Plotin

Schriften in deutscher Übersetzung

Schriften 1 – 54

Porphyrios: Über Plotins Leben und über die
Ordnung seiner Schriften

Meiner



PLOTIN

Schriften in
deutscher Übersetzung

PLOTIN

Schriften in
deutscher Übersetzung

Teilband 1 · Schriften 1 – 38

Übersetzt von
RICHARD HARDER

Neubearbeitung von
RICHARD HARDER, RUDOLF BEUTLER UND
WILLY THEILER

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-3879-5

ISBN eBook 978-3-7873-3880-1

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2020. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Druck: Beltz, Bad Langensalza. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier. Printed in Germany.

INHALT

Vorbemerkung des Verlages	VII
1 Das Schöne	3
2 Die Unsterblichkeit der Seele	15
3 Das Schicksal	37
4 Das Wesen der Seele (I)	48
5 Geist, Ideen und Seiendes	53
6 Der Abstieg der Seele in die Leibeswelt	66
7 Das Erste und das nach ihm	77
8 Die Einheit aller Einzelseelen	81
9 Das Gute (das Eine)	87
10 Die drei ursprünglichen Wesenheiten	106
11 Entstehung und Ordnung der Dinge nach dem Ersten	122
12 Die beiden Materien	125
13 Vermischte Untersuchungen	142
14 Die Kreisbewegung des Himmels	148
15 Der Daimon der uns erloste	153
16 Berechtigter Freitod?	160
17 Wiebeschaffenheit	161
18 Ob es auch von den Einzeldingen Ideen gebe	166
19 Die Tugenden	170
20 Dialektik	179
21 Das Wesen der Seele (II)	184
22 Das Seiende, obgleich eines und dasselbe, ist zugleich als Ganzes überall (I)	185

23	Das Seiende, obgleich eines und dasselbe, ist zugleich als Ganzes überall (II)	207
24	Was jenseits des Seienden liegt, denkt nicht. Das primär und das sekundär Denkende	222
25	Aktuell und potentiell	228
26	Die Affektionsfreiheit des Unkörperlichen	235
27	Probleme der Seele (I)	266
28	Probleme der Seele (II)	306
29	Probleme der Seele (III): Das Sehen	364
30	Die Natur, die Betrachtung und das Eine	379
31	Die geistige Schönheit	395
32	Die geistigen Gegenstände sind nicht außerhalb des Geistes. Das Gute	413
33	Gegen die Gnostiker	430
34	Von den Zahlen	460
35	Über das Sehen. Weshalb das von fern Gesehene als klein erscheint	488
36	Ob die Glückseligkeit durch Dauer wächst	491
37	Die durchdringende Mischung	496
38	Wie kam die Vielheit der Ideen zustande? Das Gute	501

Vorbemerkung des Verlages

Wenn der Verlag die sechsbändige, griechisch-deutsche Ausgabe von *Plotins Schriften*, die unter den Nummern 211a/b–215a-c und 276 der *Philosophischen Bibliothek* weiterhin lieferbar bleibt, nun durch eine einsprachige Ausgabe in zwei Bänden ergänzt, so geschieht dies vor allem, um der Nachfrage nach einer günstigen Leseausgabe zu entsprechen.

Zwischen 1930 und 1937 veröffentlichte Richard Harder in der *PhB* erstmals seine Plotinübersetzung, die sein Lebenswerk darstellt – zunächst ohne den griechischen Originaltext. Beginnend mit dem ersten Band 1956 brachte Harder dann eine völlige Neubearbeitung seiner Übersetzung heraus, der er nun auch den griechischen Text und in einem separaten Band Anmerkungen des Herausgebers an die Seite stellte. Leider war es ihm nicht mehr vergönnt, nach Band 1, der die Schriften 1–21 enthält, auch die übrigen Bände neu zu bearbeiten; diese Aufgabe wurde von Rudolf Beutler und Willy Theiler übernommen. Daraus erklärt sich, dass die Übersetzung der Schriften 1–21 in stilistischer Hinsicht, aber auch in Orthographie und Interpunktion gewisse Eigenheiten aufweist.

Die vorliegende Ausgabe enthält den Text dieser Neubearbeitung und ist, was die Übersetzung betrifft, mit den Bänden 211a–215a der *PhB*, erschienen zwischen 1956 und 1967, textidentisch. Anmerkungen und Indices, die sich in der zweisprachigen Ausgabe auf den griechischen Text beziehen, konnten in diese Ausgabe jedoch nicht übernommen werden. Beigegeben ist aus Band 215c die biographische Skizze von Plotins Schüler Porphyrios »Über Plotins Leben und über die Ordnung seiner Schriften«, die dieser der Sammlung der Texte seines Lehrers vorangestellt hatte.

Auf Porphyrios geht auch die übliche Gliederung von Plotins Schriften in »Enneaden« (»Neunheiten«) zurück. Richard Har-

der folgte dieser Gliederung allerdings nicht, sondern ordnete die Texte in chronologischer Reihenfolge an. Deshalb sind die Schriften in unserer Ausgabe von 1 bis 54 durchnummeriert. Auch wenn Harder bereits in der Erstausgabe seiner Übersetzung (Bd. V, 1937, S. IV f.) und dann im Vorwort zu Band 1 der Neubearbeitung gute Gründe für diese Entscheidung anführt, hat sich seine Nummerierung gegenüber der Enneaden-Zählung nicht durchgesetzt. Deshalb ist in dieser Ausgabe neben der Nummer der chronologischen Anordnung (jeweils zu Beginn des Textes im grauen Balken) auch die Enneaden-Zählung (im Kolumnentitel) mit angegeben. Mit Hilfe des Zählungsschlüssels im Anhang lassen sich die Texte leicht in der jeweiligen Zählung wiederfinden.

Auf die Angabe der von Harder selbst eingeführten Paragraphenzählung, die er später als »Fehlschlag« bezeichnete (siehe PhB 215a, S. XI), wird hier verzichtet; mitgeführt wird aber am inneren Rand die gängige Abschnittszählung.

PLOTIN



Schriften 1 – 38

Das Schöne

Das Schöne findet sich die Fülle im Bereich des Gesichts; es findet sich auch im Bereich des Gehörs, bei der Fügung der Wörter und in der gesamten Musik (denn Melodie und Rhythmus ist auch etwas Schönes); es finden sich aber auch, wenn wir von dem Wahrnehmungsbereich nach oben fortschreiten, schöne Beschäftigungen, Handlungen, Zustände, Wissenschaften und endlich die Schönheit der Tugenden; und ob sich über all diesem noch etwas Schönes findet, wird sich herausstellen. Was ist denn nun dasjenige, welches bewirkt daß die Leiber dem Blick schön erscheinen und daß das Gehör die Töne als schöne bejaht, und wie kommt weiterhin die Schönheit alles dessen zustande, was mit der Seele zusammenhängt? Sind alle diese Dinge vermöge Ein- und desselben schön, oder ist die Schönheit etwas anderes wo sie am Leibe, etwas anderes wo sie an einem andern ist? Und was ist die Eine oder die verschiedenen? Gewisse Dinge sind nämlich nicht bereits von ihrer Substanz her schön, sondern erst durch Teilhabe, wie die Leiber; andere sind an sich Schönheit, wie es das Wesen der Tugend ist. Denn dieselben Leiber erscheinen bald als schön bald als nicht schön; Leib sein muß also unterschieden sein von schön sein. Was ist nun das was hier den *Leibern* beiwohnt? Das soll der erste Gegenstand unserer Untersuchung sein.

Was ist es, das den Blick des Beschauers erregt, auf sich wendet und mitzieht und im Schauen sich ergötzen läßt? Wenn wir das finden, kann es uns vielleicht auch als Stufe dienen zur Betrachtung der sonstigen Schönheit. Ziemlich allgemein wird behauptet, daß ein Wohlverhältnis der Teile zueinander und zum Ganzen, und zusätzlich das Moment der schönen Färbung, die sichtbare Schönheit ausmacht; schön sein bedeute, für die sichtbaren Dinge und überhaupt für alles andere, symmetrisch sein, Maß in sich haben. Für die Verfechter dieser Lehre kann es also kein einfaches sondern notwendig nur ein zusammenge-

setztes Schönes geben; das Ganze ferner kann schön sein, seine einzelnen Teile aber können von sich aus nicht schön sein, sondern nur sofern sie zur Schönheit des Ganzen beitragen. Aber wenn denn das Ganze schön ist, müssen es auch die Teile sein; denn ein Schönes kann doch nicht aus häßlichen Bestandteilen bestehen, sondern die Schönheit muß alle Teile durchsetzen. Die schönen Farben ferner, wie auch das Licht der Sonne, da sie einfach sind und ihre Schönheit also nicht auf Symmetrie beruhen kann, bleiben für sie vom schön sein ausgeschlossen. Und das Gold, wie kann es dann noch schön sein, und das Funkeln der Nacht ... (?). Und bei den Tönen müßte ebenso das Einfache fortfallen; dabei ist doch vielfach der einzelne Ton unter denen die in dem schönen Ganzen sind auch seinerseits schön. Da nun ferner das nämliche Antlitz, ohne daß sich die Symmetrie seiner Teile ändert, bald schön erscheint bald nicht, so muß man zweifellos das Schöne als etwas anderes ansehen das erst über das Symmetrische kommt, und das Symmetrische muß seine Schönheit erst durch ein anderes erhalten.

Wenn sie dann aber etwa weiterschreiten zu den schönen Beschäftigungen und den schönen Gedanken und auch hier die Symmetrie als Grund der Schönheit angeben wollten – was kann man unter Symmetrie bei schönen Beschäftigungen Gesetzen Kenntnissen Wissenschaften denn überhaupt noch verstehen? Wie können Lehrsätze symmetrisch zueinander sein? Sofern sie zueinander stimmen? Nun, auch die schlechten Sätze stimmen und passen zueinander; die beiden Sätze ‘Selbstbeherrschung ist Torheit’ und ‘Gerechtigkeit ist Einfältigkeit’ passen und stimmen völlig zueinander. Jede Tugend ist Schönheit der Seele, und zwar eine wahrere Schönheit als die vorher genannten Dinge. Aber in welchem Sinne sollen die Tugenden symmetrisch sein? Auch wenn die Seele mehrere Teile hat, können sie nicht wie Größen und wie Zahlen symmetrisch sein; denn nach welcher Proportion sollte eine Zusammensetzung oder Vermischung der Seelenteile statthaben? Und der Geist, worin sollte dann seine Schönheit bestehen, wenn er für sich allein ist?

2 So heben wir nochmals an und wollen zuerst bestimmen,

was denn nun das Schöne an den Leibern ist. Es gibt nämlich etwas Schönes das schon beim ersten Hinblicken wahrgenommen wird; dessen wird die Seele gewissermaßen inne und spricht es an; indem sie es wiedererkennt, billigt sie es und paßt sich ihm sozusagen an; wenn ihr Blick dagegen auf das Häßliche trifft, so zieht sie sich zurück, weigert sich ihm und lehnt es ab, denn es stimmt nicht zu ihr und ist ihr fremd. Wir behaupten nun, wenn die Seele das ist was ihr wahres Wesen ist, und das heißt: auf der Seite der Wesenheit steht die in der Welt die obere ist, so ist es das Verwandte oder auch nur die Spur des Verwandten, dessen Anblick sie erfreut und erschüttert; sie bezieht das auf sich selbst und erinnert sich ihres eigensten Wesens, dessen was sie in sich trägt. Aber wie kann denn eine Ähnlichkeit der hiesigen schönen Dinge mit den jenseitigen bestehen? Und mögen sie auch, da es eine Ähnlichkeit gibt, irgendwie ähnlich sein – wieso kann aber das Irdische ebensowohl schön sein wie das Jenseitige? Das geschieht, so lehren wir, durch Teilhaben an der Gestalt (*Idee*). Denn alles Formlose ist bestimmt Form und Gestalt anzunehmen; solange es daher keinen Teil hat an rationaler Form und Gestalt, ist es häßlich und ausgeschlossen von der göttlichen Formkraft; das ist das schlechthin Häßliche; häßlich ist aber auch das was von der Form und dem Begriff nicht voll bewältigt wird, weil die Materie eine gänzlich der Idee entsprechende Formung nicht zuließ. Die Idee tritt also hinzu; das was durch Zusammensetzung aus vielen Teilen zu einer Einheit werden soll, das ordnet sie zusammen, bringt es in ein einheitliches Gefüge und macht es mit sich eins und übereinstimmend, da ja sie selbst einheitlich ist und das Gestaltete, soweit es ihm, das aus Vielem besteht, möglich ist, auch einheitlich sein soll; ist es dann zur Einheit gebracht, so thront die Schönheit über ihm und teilt sich den Teilen so gut mit wie dem Ganzen; trifft aber die Idee auf ein Einheitliches, aus gleichartigen Teilen Bestehendes, so teilt sie die Schönheit dem Ganzen mit; so als wenn die Schönheit bald, durch die Kunst, einem ganzen Hause mit seinen Teilen gegeben wird, bald, durch eine Naturkraft, einem einzelnen Stein.

- 3 Der schöne Körper also entsteht durch Gemeinschaft mit der von den Göttern kommenden Formkraft. Die Erkenntnis dieses Schönen nun vollzieht dasjenige Vermögen der Seele, welches ihm vorgeordnet ist; es ist vor allen berufen zu urteilen über die Dinge seines Bereiches, da ja überdies auch die übrige Seele nachprüfend mitwirkt; vielleicht aber spricht auch dies Vermögen allein schon das Schöne an, indem es an der ihm zugänglichen Idee abmißt und diese Idee bei ihrem Urteil benutzt wie man an der Richtschnur das Gerade mißt. Aber wie kann denn die Idee, die am Leibe ist, mit jener die vor und über dem Leibe ist, übereinstimmen? Und wie kann der Baumeister das Haus draußen nach der Idee des Hauses in seinem Innern abstimmen und es dann als schön ansprechen? Nun, weil das äußere Haus, wenn man die Steine ausscheidet, eine Teilung der inneren Idee vermöge der äußeren Masse der Materie bedeutet, eine Sichtbarwerdung des Unteilbaren in der Vielheit. Erblickt nun die Wahrnehmung die Idee an den Körpern, welche die ihr entgegengesetzte, gestaltlose Wesenheit zusammenbindet und überwältigt, diese Form, welche hervorleuchtend über den anderen Formen thronet, so faßt eben dies das Vielfältige geschlossen zusammen, hebt es hinauf, bringt es ein in das Innere als ein nunmehr Unteilbares, und überliefert es ihm als ein Übereinstimmendes, zu ihm Passendes, Verwandtes; so wie einen edlen Mann schon die aufleuchtende Spur der Tugend an einem Jüngling freundlich berührt, welche übereinstimmt mit dem wahren Urbild in seinem eigenen Innern.

Die Schönheit ferner der Farbe ist ein Einfaches vermöge der Form, indem das Dunkel in der Materie bewältigt wird durch die Anwesenheit des Lichts, welches unkörperlich ist, rationale Form und Gestalt. Daher denn auch das Feuer als solches vor den andern Körpern schön ist; denn es hat den Rang der Idee im Verhältnis zu den andern Elementen, es ist das oberste seiner räumlichen Stellung nach und der feinste von allen Körpern wie es seiner Nähe zum Unkörperlichen entspricht; es nimmt allein die anderen Körper nicht in sich auf, während die andern es aufnehmen (die andern Körper können erwärmt, das Feuer aber

nicht abgekühlt werden): so ist dem Feuer denn auch primär die Farbe eigen, und die andern Körper entnehmen erst von ihm die Idee der Farbe; daher leuchtet und glänzt es, wie es einer Idee zukommt. Was aber nicht mehr obsiegt, dessen Leuchten verblaßt und es gehört nicht mehr zum Schönen, da es nicht voll an der Idee der Farbe Teil hat. Was ferner die an den Tönen vorfindlichen Harmonien angeht, so lassen sie, indem die verborgenen Harmonien die sinnlichen erzeugen, auch auf diesem Gebiet die Seele des Schönen innewerden, indem sie ihr an einem andern das ihr Gleiche zeigen. Den sinnlichen Harmonien ist es eigentümlich dem Maß unterworfen zu sein nicht in jedem beliebigen Zahlenverhältnis, sondern nur in demjenigen welches dienlich ist zur Erzeugung der Idee, zur Bewältigung.

Damit genug von den sinnlich schönen Dingen; Abbilder, gleichsam entsprungene Schatten die in die Materie hinabgehen, verursachen es daß sie wohlgeformt sind und ihr Anblick erschüttert.

Das weiter hinauf liegende Schöne, das zu erblicken der Wahrnehmung nicht mehr vergönnt ist, sondern ohne die Handhabe der Sinne sieht es die *Seele* und spricht es an: zu seiner Betrachtung muß man hinaufsteigen und die Wahrnehmung unten bleiben lassen. Wie über das sinnlich Schöne nicht sprechen kann, wer es nicht gesehen oder nicht als schön begriffen hat, also etwa ein Blindgeborener, so kann auch über die Schönheit geistiger Tätigkeiten nicht sprechen, wer nicht diese Schönheit geistiger Tätigkeiten und Wissenschaften und ähnlicher Dinge in sich aufgenommen hat, nicht über das Leuchten der Tugend, wer sich nie vor Augen gehalten, wie schön das Antlitz der Gerechtigkeit und Mäßigkeit ist – ‘nicht Morgen- und nicht Abendstern ist so schön’; vielmehr muß man sehend sein mit dem Vermögen mit dem die Seele derartige Dinge schaut, und wenn man sie erblickt, weit mehr als bei dem sinnlich Schönen sich freuen, entzückt und gepackt sein, denn nun rührt man an das eigentliche Schöne. Betroffenheit, süße Erschütterung, Verlangen, Liebe, lustvolles Beben, das sind Empfindungen die

gegen jegliches Schöne eintreten müssen. Auch gegen das nicht sichtbare kann man sie erleben, es erleben sie auch eigentlich alle Seelen, aber stärker die liebebewegteren unter ihnen, so wie die leibliche Schönheit alle sehen, aber nicht alle in gleicher Stärke von ihr gestachelt werden, sondern einige in besonders starkem Maß, von denen man spricht sie lieben.

- 5 Die nun also liebebewegt sind auch gegen das Nichtsinnliche, die muß man fragen: 'was empfindet ihr gegenüber dem was man schöne Tätigkeiten nennt, gegenüber den schönen Sitten, dem zuchtvollen Charakter, überhaupt bei tugendhafter Leistung und Gesinnung und bei der Schönheit der Seelen? Und wenn ihr euch selbst erblickt in eurer eigenen inneren Schönheit, was empfindet ihr, warum seid ihr dabei in Schwärmerei und Erregung und sehnt euch nach dem Zusammensein mit eurem Selbst, dem Selbst, das ihr aus den Leibern versammelt?' Das nämlich sind die Empfindungen dieser echten Liebebewegten. Und was ist es, woran sie solches empfinden? Nicht Gestalt nicht Farbe nicht irgendeine Größe, sondern die Seele, selbst unfarbig, in sich tragend die unfarbige Selbstzucht und den Glanz der andern Tugenden: in euch selbst wahrzunehmen oder beim andern zu schauen Großherzigkeit, gerechten Sinn, lautere Selbstzucht, die Tapferkeit mit ihrem grimmigernsten Antlitz, die Würde und darüber erschimmerknd die Ehrfurcht, alle das in einem ruhigen, von keiner Wallung und keiner Leidenschaft erregten Seelenzustand, und über ihm leuchtend den Geist, den gottgleichen – das ist es was wir bewundern und lieben; aber wieso nennen wir das schön? Nun, es ist seinsmäßig seiend und stellt sich so dar, und wer es gesehen hat, kann es nicht anders nennen als das seinsmäßig Seiende. Was aber ist es seinsmäßig? Eben schön. Aber damit ist noch nicht aufgewiesen, durch welchen Zug seines Wesens es die Seele liebreizend macht. Was ist es das aus alle den Tugenden gleich wie ihr Licht hervorleuchtet? Laß uns denn einmal das Gegenteil ins Auge fassen, das Häßliche in der Seele, und es dem Schönen gegenüberstellen; denn es könnte wohl zu unserer Untersuchung beitragen, wenn klar wird, was das Wesen des Häßlichen ist und

weshalb. Nehmen wir also eine häßliche Seele, zuchtlos und ungerecht, voll von vielen Begierden, von vieler Wirrnis, in Ängsten aus Feigheit, in Neid aus Kleinlichkeit, all ihre Gedanken, soweit sie überhaupt denkt, sind irdisch und niedrig, verzerrt in allen Stücken, unreinen Lüsten verfallen und so lebend, daß sie das Häßliche an allem, das ihr vom Körper widerfährt, als etwas Lustvolles empfindet. Eben dies Häßliche nun, müssen wir von ihm nicht sagen, daß es ihr hinzutritt als ein eingeschlepptes Übel? Denn es entstellt sie, macht sie unrein und durchsetzt sie mit viel Schlimmem, daß ihr Leben und ihr Wahrnehmen nicht mehr rein ist, sondern durch die Beimischung des Übels verdunkelt und reichlich mit Tod durchsetzt, daß sie nicht mehr sehen kann was eine Seele sehen soll, und nicht mehr die Ruhe hat in sich selbst zu verweilen, da sie immer nach außen, zum Niedern, Dunkeln hingezerrt wird. Da sie also, meine ich, verunreinigt ist, hin- und hergerissen wird durch die Anziehung der Wahrnehmungsgegenstände, reichlich mit der leiblichen Beimischung versetzt ist, reichlich mit dem Stofflichen umgeht und es in sich einläßt, so hat sie durch die Vermischung mit dem Niederen eine fremde Gestalt angenommen. So tritt, wenn einer in Lehm oder Schlamm eintaucht, seine vorige Schönheit nicht mehr in Erscheinung, sondern man sieht nur das was von Schlamm oder Lehm an ihm haftet; für den ist doch das Häßliche ein fremder Zusatz, und es ist nun seine Aufgabe, wenn er wieder schön sein will, sich abzuwaschen und zu reinigen, dann ist er wieder was er war. So dürfen wir wohl mit Recht die Häßlichkeit der Seele als eine fremde Beimischung, eine Hinwendung zum Leib und Stoff bezeichnen, und es bedeutet also häßlich sein für die Seele nicht rein und ungetrübt sein wie Gold, sondern mit Schlacke verunreinigt; entfernt man nur die Schlacke, so bleibt das Gold zurück und ist schön, sobald es vom Fremden losgelöst nur mit sich selbst zusammen ist; so ergeht es auch der Seele: löst sie sich von den Begierden die sie durch zu innige Gemeinschaft mit dem Leib erfüllen, befreit sie sich von den andern Leidenschaften und reinigt sich von Schlacken der Verkörperung und verweilt allein mit sich, dann hat sie

das Häßliche, das ihr aus einem fremden Sein kommt, sämlich abgelegt.

- 6 So ist denn also, wie es die Lehre der Alten sagt, die Züchtigkeit und Tapferkeit und jegliche Tugend und auch die Weisheit selber eine Reinigung. Darauf deutet denn auch richtig die verhüllte Lehre der Mysterien, die vom nicht Gereinigten sagen, daß er 'im Hades im Schlamm liegen werde': das Unreine nämlich ist wegen seiner Niedrigkeit begierig nach dem Schlamm, so wie die Säue, da sie unrein am Leibe sind, am Unreinen ihre Lust haben. Was ist denn auch wahre Selbstzucht anderes als keine Gemeinschaft pflegen mit den Lüsten des Leibes, sie fliehen da sie unrein und des Reinen unwürdig sind? Tapferkeit ferner heißt den Tod nicht fürchten, der Tod aber ist die Getrenntheit der Seele vom Leibe: davor fürchtet sich der nicht, der es liebt allein (*mit seiner Seele*) zu sein; und Seelengröße bedeutet ja doch Verachtung der Erdendinge; und Weisheit ist Denken in Abneigung gegen das Untere, und führt die Seele zum Obere hinauf.

Durch solche Reinigung wird die Seele Gestalt und Form, völlig frei vom Leibe, geisthaft und ganz dem Göttlichen angehörig, aus welchem der Quell des Schönen kommt, und von wo alles ihm Verwandte schön wird. Wird so die Seele hinaufgeführt zum *Geist*, so ist sie in noch höherem Grade schön. Der Geist aber und was von ihm kommt, das ist für sie die Schönheit, und zwar keine fremde sondern die wesenseigene, weil sie dann allein wahrhaft Seele ist. Deshalb heißt es denn auch mit Recht, daß für die Seele gut und schön werden Gott ähnlich werden bedeutet, denn von ihm stammt das Schöne und überhaupt die eine Hälfte des Seienden; oder vielmehr ist das wahrhaft Seiende das Schöne, das nicht wahrhaft Seiende aber das Häßliche, und das ist zugleich das ursprünglich Böse; so ist auch anderseits Gutes und Schönes, Gutheit und Schönheit identisch. Schön und gut, häßlich und böse ist also auf dem gleichen Wege zu untersuchen. Als das Erste ist anzusetzen die Schönheit, welche zugleich das Gute ist; von daher wird der Geist unmittel-

bar zum Schönen, und durch den Geist ist die Seele schön; und das weitere Schöne dann, in den Handlungen und Tätigkeiten, kommt von der gestaltenden Seele her; und die Leiber schließlich, welche man schön nennt, macht die Seele dazu; denn da sie ein Göttliches ist und gleichsam ein Stück des Schönen, so macht sie das was sie anrührt und bewältigt, schön, soweit es an der Schönheit Teil haben kann.

Steigen wir also wieder hinauf zum Guten, nach welchem 7 jede Seele strebt. Wenn einer dies gesehen hat, so weiß er was ich meine, in welchem Sinne es zugleich schön ist. Erstrebt wird es sofern es gut ist, und unser Streben richtet sich auf es als ein Gutes; wir erlangen es nun indem wir hinaufschreiten nach oben, uns hinaufwenden und das Kleid ausziehen das wir beim Abstieg angetan haben (so wie beim Hinaufschreiten zum Allerheiligsten des Tempels die Reinigungen, die Ablegung der bisherigen Kleider, die Nacktheit); bis man dann, beim Aufstieg an allem was Gott fremd ist vorübergehend, mit seinem reinen Selbst jenes Obere rein erblickt, ungetrüb, einfach, lauter, es von dem alles abhängt, zu dem aufblickend alles ist lebt und denkt, denn es ist Ursache von Leben Denken und Sein; wenn man dieses also erblickt – von welcher Liebe, welcher Sehnsucht wird man da ergriffen in dem Wunsch sich mit ihm zu vereinen, und wie lustvoll ist die Erschütterung! Wer es nämlich noch nicht gesehen hat, strebt zu ihm als zum *Guten*; wer es aber erblickte, der darf ob seiner *Schönheit* staunen, er ist voll freudigen Verwunders, einer Erschütterung die ohne Schaden ist, er liebt wahre Liebe, er lacht des peinigenden Begehrens, überhaupt aller andern Liebe und verachtet was er früher für schön hielt. So geht es denen welchen die Erscheinung eines Gottes oder Daimons begegnet ist, sie können die Schönheit anderer Leiber nicht mehr wie sonst bejahren; 'was aber erlebt erst der welcher das Schöne selbst schaut, an und für sich und in seiner Reinheit, nicht mit Fleisch' und Körper 'befleckt', nicht auf Erden nicht im Himmel, sonst wäre es nicht rein, denn das alles ist fremde Zutat und Mischung und nicht ursprünglich, sondern stammt erst eben von jenem Oberen. Sieht er nun also Jenes, welches allen

Dingen die Schönheit spendet, sie ihnen mitteilt so daß es dabei in sich verharret und seinerseits nichts empfängt, und verweilt er in der Schau dieses Hohen und genießt seiner und wird ihm ähnlich, was für eines Schönen bedarf er da noch? Denn dies selber, da es in höchstem Maße Schönheit ist und ursprüngliche Schönheit, macht die welche es lieben schön und macht sie liebenswert. Darum denn auch 'der größte, höchste Wettkampf der Seelen geht' um dessentwillen ja die ganze Anstrengung geschah, nicht verlustig zu gehen dieser herrlichsten Schau, welche den der sie erlangt selig macht, da er seligen Anblicks genießt. Wem es aber nicht glückt der ist wahrhaft unglücklich; denn nicht wer schöne Farben und schöne Leiber, nicht wer Macht, Ämter, den Königsthron nicht erlangt, ist unglücklich, sondern allein wer dies eine nicht erlangt, dessen habhaft zu werden einer Königsthron und Herrschaft über die ganze Erde, über das Meer und den Himmel fahren lassen soll, ob er vielleicht, wenn er das alles hinten läßt und gering achtet und sich jenem Einen zuwendet, es erblicken könnte.

- 8 Aber welches ist nun der Weg, welches das Mittel? Wie kann man eine überwältigende Schönheit erschauen, die gleichsam drinnen bleibt im heiligen Tempel und nicht nach außen hinaustritt daß sie auch ein Ungeweihter sehen könnte? So mache sich denn auf und folge ihr ins Innere wers vermag, und lasse das mit Augen Gesehene draußen und drehe sich nicht um nach der Pracht der Leiber wie einst. Denn wenn man Schönheit an Leibern erblickt, so darf man ja nicht sich ihr nähern, man muß erkennen daß sie nur Abbild Abdruck Schatten ist, und fliehen zu jenem von dem sie das Abbild ist. Denn wenn einer zu ihr eilen wollte und sie ergreifen als sei sie ein Wirkliches, so geht es ihm wie Jenem – irgendeine Sage, dünkt mich, deutet es geheimnisvoll an: der wollte ein schönes Abbild, das auf dem Wasser schwebte, greifen, stürzte aber in die Tiefe der Flut und ward nicht mehr gesehen: ganz ebenso wird auch, wer sich an die schönen Leiber klammert und nicht von ihnen läßt, hinabsinken nicht leiblich aber mit der Seele in dunkle Tiefen

die dem Geiste zuwider sind; so bleibt er als Blinder im Hades (*im Dunkel*) und lebt schon hier wie einst dort nur mit Schatten zusammen. 'So laßt uns fliehen in die geliebte Heimat' – so könnte man mit mehr Recht mahnen. Und worin besteht diese Flucht und wie geht sie vor sich? Wir werden in See stechen wie Odysseus von der Zauberin Kirke oder von Kalypso, wie der Dichter sagt, und verbindet damit, meine ich, einen geheimen Sinn: er wars nicht zufrieden zu bleiben obgleich er die Lust hatte die man mit Augen sieht und der Fülle wahrnehmbarer Schönheit genoß. Dort nämlich ist unser Vaterland von wo wir gekommen sind, und dort ist unser Vater. Was ist es denn für eine Reise, diese Flucht? Nicht mit Füßen sollst du sie vollbringen, denn die Füße tragen überall nur von einem Land in ein anderes, du brauchst auch kein Fahrzeug zuzurüsten das Pferde ziehen oder das auf dem Meer fährt, nein, du mußt dies alles dahinten lassen und nicht blicken, sondern nur gleichsam die Augen schließen und ein anderes Gesicht statt des alten in dir erwecken, welches jeder hat, aber wenige brauchens. Und was 9 sieht dies innere Gesicht? Wenn es eben erweckt ist, kann es den Glanz noch nicht voll erblicken; so muß die Seele das Gesicht gewöhnen, daß es zuerst die schönen Tätigkeiten sieht, dann die schönen Werke, nicht welche die Künste schaffen, sondern die Männer die man gut nennt. Und dann blick auf die Seele derer die diese schönen Werke tun. Wie du der herrlichen Schönheit ansichtig werden magst, welche eine gute Seele hat? Kehre ein zu dir selbst und sieh dich an; und wenn du siehst daß du noch nicht schön bist, so tu wie der Bildhauer, der von einer Büste, welche schön werden soll, hier etwas fortmeißelt, hier etwas ebnet, dies glättet das klärt, bis er das schöne Antlitz an der Büste vollbracht hat: so meißle auch du fort was unnütz und richte was krumm ist, das Dunkle säubere und mach es hell und laß nicht ab 'an deinem Bild zu handwerken' bis dir hervorstrahlt der göttliche Glanz der Tugend, bis du die Zucht erblickst 'thronend auf ihrem heiligreinen Postament'. Bist du das geworden und hast es erschaut, bist du rein und allein mit dir selbst zusammen, und nichts hemmt dich auf diesem Wege

eins zu werden, und keine fremde Beimischung hast du mehr in deinem Innern, sondern bist ganz und gar reines, wahres Licht, nicht durch Größe gemessen, nicht durch Gestalt umzirkelt in engen Grenzen, auch nicht durch Unbegrenztheit zu Größe erweitert, sondern gänzlich unmeßbar, größer als jedes Maß und erhaben über jedes Wieviel: wenn du so geworden dich selbst erblickst, dann bist du selber Sehkraft, gewinnst Zutrauen zu dir, bist so hoch gestiegen und brauchst nun keine Weisung mehr, sondern blicke unverwandt, denn allein ein solches Auge schaut die große Schönheit. Wer aber die Schau unternimmt mit einem durch Schlechtigkeit getrübten Auge, nicht gereinigt, oder kraftlos, der ist nicht Manns genug das ganz Helle zu sehen, und sieht auch dann nichts wenn einer ihm das was man sehen kann als anwesend zeigt. Man muß nämlich das Sehende dem Gesehenen verwandt und ähnlich machen, wenn man sich auf die Schau richtet; 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. Dann wird er im Emporsteigen zuerst zum Geist gelangen und wird dort alle schönen Formen sehen und sagen, das sei die Schönheit: die Ideen; denn durch sie ist alles schön, sie die Erzeugnisse des Geistes und der Seinsheit; die Wesenheit aber jenseits des Geistes nennen wir das Gute, und sie hat das Schöne wie eine Decke um sich; sie ist also, ohne nähere Scheidung gesprochen, das Erste Schöne; trennt man das Geistige ab, so muß man den Ort der Ideen als das Geistige Schöne ansehen, als das Gute aber das Jenseitige, welches Quell und Urgrund des Schönen ist; oder man muß das Gute und das Erste Schöne gleichsetzen: nur muß in jedem Falle das Schöne in den jenseitigen Bereich gehören.

PLOTIN

Schriften in
deutscher Übersetzung

Teilband 2 · Schriften 39–54

Porphyrios: Über Plotins Leben

Übersetzt von

RICHARD HARDER

Neubearbeitung von

RICHARD HARDER, RUDOLF BEUTLER UND

WILLY THEILER

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-3879-5

ISBN eBook 978-3-7873-3880-1

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2020. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Druck: Beltz, Bad Langensalza. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier. Printed in Germany.

INHALT

39	Der freie Wille und das Wollen des Einen	561
40	Das Weltall	592
41	Wahrnehmung und Gedächtnis	604
42	Die Klassen des Seienden (I)	610
43	Die Klassen des Seienden (II)	652
44	Die Klassen des Seienden (III)	681
45	Ewigkeit und Zeit	720
46	Die Glückseligkeit	743
47	Von der Vorsehung (I)	762
48	Von der Vorsehung (II)	790
49	Die erkennenden Wesenheiten und das Jenseitige	801
50	Eros	828
51	Woher kommt das Böse?	842
52	Ob die Sterne wirken	860
53	Was das Lebewesen sei und was der Mensch	879
54	Das erste Gute	892
Porphyrrios: Über Plotins Leben und über die Ordnung seiner Schriften		895
Zählungsschlüssel zu den Enneaden		928

PLOTIN



Schriften 39 – 54

PORPHYRIOS



Über Plotins Leben und über die
Ordnung seiner Schriften

Der freie Wille und das Wollen des Einen

Darf man auch bei Göttern fragen, ob für sie etwas zur freien Verfügung steht, oder ließe sich Derartiges nur bei der Menschen Unvermögen und unverlässlichem Vermögen sinngerecht fragen, während den Göttern zuzugestehen ist, daß sie alles vermögen, und daß in ihrer freien Verfügung nicht nur etwas, sondern alles stehe? Oder aber ist nur dem Einen dies umfassende Vermögen und die freie Verfügung über alles zuzugestehen, bei den anderen Göttern dagegen ist nur einiges in ihrer Verfügung, anderes nicht? Und bei welchen Göttern so oder so? Gewiß bedarf auch dies der Untersuchung; jedoch muß man es auch wagen, eine derartige Frage bei den höchsten Mächten und bei Dem, das droben über allen Dingen ist, zu stellen: wie bei Jemem die freie Verfügung zu verstehen ist, auch wenn wir darüber einig sind, daß Es alles vermag. Freilich ist auch zu prüfen, wie denn dies 'vermögen' zu verstehen ist: vielleicht werden wir noch nicht einteilen in Vermögen und Verwirklichung und im Vermögen eine zukünftige Verwirklichung sehen. Doch wollen wir dies für den Augenblick hinausschieben und zuvor bei uns Menschen forschen – wie das ja auch gewöhnlich geschieht –, ob etwas in unserer Verfügung steht. Zuerst ist zu fragen, was die Behauptung meint, es stehe etwas in unserer Verfügbarkeit, das heißt: welchen Begriff wir damit verbinden; denn so dürfte kenntlich werden, ob es angeht, diesen Begriff auch auf die Götter, und erst recht, ob auf Gott zu übertragen, oder ob er nicht auf sie übertragen werden darf; nun, er darf übertragen werden, es muß aber klargestellt werden, wie die freie Verfügung zu verstehen ist, und zwar einerseits bei den sonstigen Göttern, anderseits bei den obersten Mächten. Was also meinen wir, wenn wir von unserer freien Verfügung sprechen, und warum machen wir die Untersuchung? Ich glaube, da wir so umgetrieben werden in widrigen Schicksalen und Zwangslagen und in heftigen Erschütterungen der Leidenschaft, die unsere Seele

bedrängen, da halten wir all diese Dinge für entscheidend, wir gehorchen ihrem Befehl, lassen uns treiben, wie sie führen: und so sind wir zu dem Zweifel gelangt, ob wir etwa gar ein Nichts sind und nichts in unserer Verfügung steht, so als stünde das in unserer Verfügung, was wir nicht nach dem Befehl von Schicksal, Zwang oder heftiger Leidenschaft tun, sondern nach unserem eigenen Willen, ohne daß unseren Willensäußerungen irgend etwas entgegensteht. Ist dem so, dann ist als in unserer Verfügung stehend zu begreifen, was dem Befehl unseres Willens gehorcht und in so weit geschieht oder nicht geschieht, als wir es jeweils wollen. Freiwillig nämlich nennen wir alles, was wir nicht unter Zwang tun und mit Wissen, in unsrer Verfügung stehend aber das, über dessen Ausführung wir überdies die Entscheidung haben. Beide Vorstellungen laufen in vielen Fällen auf eins hinaus, auch wenn ihre Definition verschieden ist; es gibt aber auch Fälle, wo sie nicht im Einklang stehen: hätte einer z. B. freie Hand, jemanden zu töten, dann wäre es keine freiwillige Handlung von ihm, wenn er etwa nicht wußte, daß sein Opfer sein Vater war. Vielleicht ist auch folgendes dem Besitzer des freien Willens von Wichtigkeit: es muß auch das Wissen bei der Freiwilligkeit nicht nur in den Einzelheiten bestehen, sondern auch im Allgemeinen. Warum soll denn jene Tat, wenn der Täter nicht wußte, daß es sich um einen Verwandten handelt, eine unfreiwillige, wenn er dagegen nicht wußte, daß sie verwerflich ist, eine nicht unfreiwillige sein? Wenn sie aber nicht unfreiwillig ist, weil er dies hätte lernen müssen, so ist doch das Nichtwissen, daß er dies hätte lernen müssen, oder das, was ihn von diesem Lernen abführte, nicht freiwillig.

- 2 Es ist jetzt aber die folgende Frage zu stellen: dies auf uns Zurückgeführte, als uns zur freien Verfügung Stehendes, welchem Vermögen ist es zuzuweisen? Denn entweder weist man es dem Triebe zu, jedem beliebigen Trachten, z. B. was aus Zorn oder Begierde oder einer mit Trachten verbundenen Überlegung des Vorteils getan oder nicht getan wird. Allein, weisen wir es dem Zorn oder der Begierde zu, so würden wir damit auch Kindern und wilden Tieren eine freie Verfügung 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. Weisen wir es aber der mit Trachten verbundenen Überlegung zu, so ist zu fragen: gilt das auch für die irrtümliche Überlegung? Nein, für die richtige Überlegung und das richtige Trachten. Freilich erhebt sich dann hier wieder die Frage, ob die Überlegung das Trachten in Bewegung setzt oder das Trachten die Überlegung. Denn auch wenn die Trachtungen der Natur gemäß sind, so folgt, wenn sie dem Lebewesen und also dem Zusammengesetzten angehören, die Seele dem Zwang der Natur; wenn sie aber der Seele allein angehören, dann wäre vieles von dem, was man jetzt als freie Verfügung bezeichnet, außerhalb davon. Ferner: wenn auch eine von Leidenschaften freie Überlegung heraustritt, wie überläßt dann die Vorstellung, die sie in ihren Zwang nimmt, und das Trachten, das sie zum Ziel der Vorstellung drängt, uns noch unter diesen Umständen die Entscheidung? Und wie können wir überhaupt die Entscheidung haben, wo wir gelenkt werden? Denn das Mangelhafte trachtet notwendigerweise nach Erfüllung und hat darum nicht die Entscheidung über das, zu dem es sich schlechthin gelenkt sieht. Und wie kann überhaupt ein Wesen etwas aus Eignem sein, welches von einem Anderen herkommt, sein Prinzip auf ein Anderes zurückführt und von jenem Anderen auch seine Beschaffenheit bekommen hat? Denn es lebt kraft jenes Anderen und nur gemäß der Form seiner Konstitution; sonst würde ja auch den unbeseelten Dingen ein Stück freier Verfügung zufallen; denn auch das Feuer wirkt gemäß der Form seiner Gewordenheit. Soll aber dem Menschen deswegen die freie Verfügung eignen, weil sowohl sein Gesamt-lebewesen wie seine Seele erkennt, was er tut, so erkennt er dies entweder durch Wahrnehmung: und was soll das für die freie Verfügung anschlagen? Denn die Wahrnehmung als bloßes Sehen gab nicht Entscheidung über die Tat. Oder er erkennt es durch Erkenntnis: wenn dies nun eine Erkenntnis der sich vollziehenden Tat ist, so handelt es sich auch hier um ein bloßes Wissen und das zur Tat Drängende ist ein Anderes; wenn es aber

so steht, daß die Vernunft oder Erkenntnis sich geradezu wider das Trachten richtet und es überwältigt, so ist zu prüfen, auf welches Prinzip sie dabei zurückgreift und überhaupt, wo dieser Akt sich vollzieht. Wenn sie dabei ferner ein neues Trachten von sich aus erzeugt, so muß erfaßt werden, wie; wenn sie das Trachten nur zur Ruhe bringt und dann stille steht und darin unsere freie Verfügung bestehen soll, dann würde sich diese Verfügung nicht auf das Gebiet des Handelns erstrecken, sondern bliebe im Reich des Geistes stehen; kann doch überhaupt jedes Geschehen im Gebiet des Handelns, auch wenn die Vernunft die Obmacht hat, die freie Verfügung nur vermengt und nicht rein enthalten.

- 3 Diese Fragen gilt es somit zu prüfen; dabei dürften wir zugleich unserem Thema 'Götter' nahekommen. Wir haben also die freie Verfügung auf den Willen zurückgeführt, haben dann diesen als Vernunft, weiterhin als richtige Vernunft angesetzt – hier haben wir indessen wohl noch die Bestimmung 'richtig' zu ergänzen durch den Zusatz 'Wissenschaft'; denn wenn einer richtiges Meinen hat und dementsprechend handelt, so hat er vielleicht noch nicht unbestritten selbständiges Handeln, es sei denn, er wisse, weshalb sein Meinen richtig ist, sondern er handelt dann als ein nur durch Zufall, durch eine beliebige Vorstellung zum Rechten Geleiteter; denn da wir die Vorstellung nicht als in unserer Verfügung stehend ansehen, können wir ja schwerlich die nach ihr Handelnden unter die selbständig Handelnden zählen; nein, wir verstehen unter der Vorstellung, die man im eigentlichen Sinne Vorstellung zu nennen hat, die erweckt wird aus den Affektionen des Leibes – durch Leere nämlich oder Gefülltsein an Nahrung und Trank werden jeweils neue Vorstellungen gleichsam geformt; wenn einer voll ist von Samen, hat er andere Vorstellungen als sonst, und so je nach der Beschaffenheit der Leibessäfte – diejenigen also, welche kraft derartiger Vorstellungen handeln, werden wir nicht unter das Handeln nach selbständigem Prinzip rechnen; daher wir auch bei den niedrigen Menschen, welche zumeist kraft ihrer handeln, weder freie Verfügung noch Freiwilligkeit anerkennen

werden, sondern wir werden nur dem die Selbständigkeit zugestehen, der handelt vermöge der Tätigkeiten des Geistes und frei ist von den Affektionen des Leibes, indem wir die freie Verfügung auf das edelste Prinzip zurückführen, die Wirksamkeit des Geistes, und der Meinung sind, die von ihm ausgehenden Voraussetzungen seien wahrhaft frei und die aus dem Denken erweckten Trachtungen seien nicht unfreiwillig, und wir werden die Selbständigkeit auch den Göttern zuschreiben, die da alle nach dem Geist und dem geistgemäßen Trachten ihr Leben führen.

Indes erhebt sich die Frage, wie denn ein vom Trachten 4 bestimmtes Geschehen selbständig sein kann, wo doch das Trachten nach außen führt und das Mangelhafte in sich hat; denn geführt wird das Trachtende, auch wenn das Führen auf das Gute zielt. Aber auch bezüglich des Geistes selber ergibt sich die Schwierigkeit, ob ihm, indem er als das, was er ist, und gemäß seiner Anlage sich betätigt, die Freiheit und eigne Verfügung zugesprochen werden kann, wenn es doch nicht in seiner Verfügung steht, nicht so zu handeln. Und weiter, ob überhaupt freie Verfügung im eigentlichen Sinne bei den oberen Wesen gelten kann, denen kein Handeln zukommt. Indes, die Wesen, denen auch Handeln zukommt, unterliegen einem Zwange von außen, denn ihr Handeln kann ja nicht ohne Zweck sein. Aber wenn doch auch die oberen Wesen dem Befehl ihrer Anlage gehorchen, wie kann da Freiheit herrschen? Indes, wie kann man von Gehorchen reden, wenn nicht erzwungen ist, einem andern zu folgen? Und wie kann ein Ding, das sich auf das Gute hinbewegt, einem Zwange unterliegen, wo doch, falls es im Wissen, daß es das Gute ist, als zu dem Guten zu ihm hingeht, dies Streben ein freiwilliges ist? Denn Unfreiwilligkeit bedeutet ein Wegführen von dem Guten und zu einem erzwungenen Ziel, wenn man zu demjenigen hingeführt wird, was für einen nicht gut ist; und Knechtschaft leidet ein Wesen, welches nicht die Entscheidung hat, zum Guten zu gelangen, sondern von einem andern, stärkeren Wesen, das über ihm steht, von seinem eigenen Guten weggeführt wird, weil es jenem dienen muß. Des-

halb ist ja auch Knechtschaft verwerflich, nicht wo einer nicht die Vollmacht hat, zum Bösen zu gelangen, sondern wo er nicht zu seinem Guten gelangen kann, da er zu dem Guten eines andern Wesens geführt wird. Wenn man ferner von Knechtschaft der eigenen Anlage gegenüber spricht, so setzt man damit zwei Subjekte, dasjenige, das Knecht ist, und das, dem es gehorcht. Eine Wesenheit aber, deren Anlage einfach ist und deren Verwirklichung einheitlich, die nicht in ein potentiell und ein verwirklichtes Stück zerfällt: wie sollte sie nicht frei sein? Man kann nicht einmal von ihr sagen, daß sie nach ihrer Anlage sich verwirklicht, als sei ihre Seinsheit von ihrer Verwirklichung zu unterscheiden, wenn denn dort oben das Sein und das Verwirklichen identisch sind. Wenn sie nun nicht auf Grund eines andern besteht noch in der Verfügung eines andern steht, wie sollte sie nicht frei sein? Auch wenn der Begriff der freien Verfügung hier nicht paßt, sondern hier ein Höheres vorliegt als freie Verfügung, so trifft auch so freie Verfügung zu, weil die einfache Wesenheit nicht unter der Verfügung eines andern steht, kein anderes Wesen über ihre Verwirklichung Herr ist; es ist ja auch niemand über ihre Seinsheit Herr, wenn anders sie Prinzip ist. Aber auch wenn der Geist etwas Anderes zum Prinzip hat, so liegt dieses doch nicht außerhalb seiner, sondern im Guten; und wenn er sich an Jenes Gute anlehnt, so hat er noch weit mehr die freie Verfügung und die Freiheit; denn nach Freiheit und freier Verfügung verlangt man um des Guten willen. Wenn er also im Sinne des Guten sich betätigt, so dürfte er noch mehr die freie Verfügung haben; denn er hat bereits das, was von sich aus zu Jenem strebt und in ihm ist, wenn er denn zu Jenem strebt, was für ihn das Bessere sein dürfte.

- 5 Ist denn nun die Selbstbestimmung und freie Verfügung lediglich im Geist, welcher denkt, im reinen Geist, oder auch in der Seele, welche im Sinne des Geistes sich betätigt und im Sinne der Tugend handelt? Wollen wir dies der handelnden Seele zugestehen, so darf man es wohl erstlich nicht zur Erlangung des Handlungszieles zugestehen; denn dieser Erlangung sind wir Menschen nicht Herr. Sollen wir es aber zugestehen

zur edlen Handlung, zum Verrichten alles dessen, was von einem selbst ausgeht, so ist insoweit ja wohl zuzustimmen. Jenes Andere dagegen kann unmöglich in unserer Verfügung stehen; wir zeigen uns beispielsweise tapfer, weil Krieg ist; da meine ich, kann die dann stattfindende Betätigung unmöglich in unserer Verfügung stehen, denn wenn kein Krieg eingetreten wäre, wäre es unmöglich gewesen, diese Betätigung zu vollziehen; so ist auch sonst bei jeglichem tugendgemäßen Handeln die Tugend gezwungen, nach dem jeweils Vorfälligen dies oder das zu tun. 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 bedürfte, so wie wohl ein Arzt wie Hippokrates wünschen möchte, daß keiner seiner Kunst bedürfe. Wenn also die Tugend im Reich des Handelns wirkend gezwungen ist, Hilfe zu leisten, wie kann sie da rein die freie Verfügung besitzen? Sollen wir aber vielleicht zwar die Handlungen dem Zwange unterwerfen, den Willen dagegen, der vor den Handlungen liegt, und die Vernunft nicht dem Zwange unterworfen sein lassen? Indessen, damit würden wir die Selbstbestimmung und die freie Verfügung der Seele, indem wir sie rein in das Gebiet vor der getanen Tat verlegten, außerhalb des Handelns ansetzen. Wie steht es aber mit der Tugend selber, die in Verhalten und bestimmter Disposition besteht? Müssen wir nicht zugeben, daß sie, während die Seele in einem bösen Zustand ist, kommt und sie ordnet, indem sie den Leidenschaften und dem Trachten Maß und Verhältnis gibt? In welchem Sinne dürfen wir da sagen, es stehe in unserer Verfügung, gut zu sein, und 'die Tugend sei keinem Herren dienstbar'? Nun, es steht bei uns, sofern wir es wollen und wählen; oder auch weil eben die Tugend durch ihren Eintritt die Freiheit und freie Verfügung herstellt und uns nicht mehr Knechte der Dinge sein läßt, denen

wir zuvor dienten. Wenn nun dann die Tugend gleichsam ein zweiter Geist ist, eine Haltung, welche die Seele gleichsam zu Geist werden läßt, dann ergibt sich wiederum, daß unsere freie Verfügung nicht im Handeln statthat, sondern im Geist, der in Ruhe vor Handlungen ist.

- 6 Indessen, wie konnten wir dann vorhin die freie Verfügung auf den Willen zurückführen, indem wir sagten: 'was insoweit geschieht, als wir es wollen'? Nun, auch dort hieß es: 'oder nicht geschieht'. Ist nun das jetzt Dargelegte richtig und soll zugleich das vorhin Bemerkte damit übereinstimmen, so müssen wir sagen, daß die Tugend und der Geist die Entscheidungsmacht haben und daß auf sie die freie Verfügung und die Freiheit zurückgeführt werden müssen; indem nun diese beiden keinem Herren dienstbar sind, besteht der Geist auf sich selber, die Tugend aber hat den Willen, auf sich selber zu bestehen, indem sie über die Seele waltet, so daß diese eine gute Seele wird, und bis zu dieser Grenze ist sie selbst frei und macht auch die Seele frei; wenn dann aber die notwendigen Leidenschaften sowohl wie die Taten sich einstellen, so hat sie, die obwaltende, zwar nicht gewollt, daß diese daseien, trotzdem wird sie auch so ihre freie Verfügung sich erhalten, indem sie sie auch hier auf sich selbst zurückführt: sie richtet sich nicht nach den Ereignissen, z. B. indem sie den in Gefahr Befindlichen rettet, sondern, wenn es ihr gut dünkt, läßt sie ihn fahren, heißt ihn Leben und Gut und Kinder fahren lassen und selbst das Vaterland; denn sie hat als Richtschnur das Edle ihrer selbst und nicht die Existenz des ihr Untergeordneten. Mithin führt sich auch in den Handlungen die Selbstbestimmung und freie Verfügung nicht auf das Handeln und nicht auf die äußere Betätigung zurück, sondern auf die innere Betätigung der Tugend selbst, auf ihr Denken und ihre Betrachtung. Diese Tugend wird man angemessen eine Art von Geist nennen, wobei man die Leidenschaften, welche von der Vernunft unterworfen oder ins Maß gebracht wurden, nicht einrechnet; denn diese 'reichen', wie es heißt, 'in die Nähe des Leibes, durch Gewohnheit und Übung' zurechtgerückt. Noch deutlicher wird man folglich sagen: Das Materiefreie ist das

Freie, darauf führt sich unsere freie Verfügung zurück, es ist der entscheidungsmächtige Wille, der auch dann bei sich selber bleibt, wenn er aus Notwendigkeit einen Auftrag nach außen gibt. Alles nun, was aus diesem Willen kommt und um seinen willen geschieht, ist in unserer Verfügungsgewalt, und was er von sich aus selbst will und ungehindert verwirklicht, das ist vollends primär in unserer Verfügungsgewalt. Der betrachtende aber, der erste Geist ist insofern das in seiner Gewalt Stehende, als sein Geschäft keinesfalls in der Gewalt eines Anderen steht, sondern er ist ganz auf sich selbst gewendet, er selbst ist sich selbst Geschäft, er ruht im Guten; so ist er ohne Bedürfen und in der Erfüllung, er lebt gleichsam nach seinem Willen; sein Wille aber ist sein Denken, welches Wille genannt wird, weil es im Sinne des Geistes sich vollzieht. Ist doch, was wir sonst Wille nennen, eine Nachbildung dessen, was 'im Sinne des Geistes' ist; denn der Wille will das Gute, und das Denken ist wahrhaft im Guten. So besitzt also der Geist, was sein Wille will, und wenn der Wille es erlangt, wird er damit zum Denken. Wenn wir nun die freie Verfügung mit dem Willen zum Guten in eins setzen, dann muß ein Wesen, welches bereits dort, wo der Wille sein möchte, seinen Sitz hat, unzweifelhaft die freie Verfügung besitzen. Oder es ist etwas Höheres anzusetzen, wenn man nicht bis dorthin die Verfügungsgewalt aufsteigen lassen will.

So wird also die Seele frei, wenn sie vermöge des Geistes 7 ungehindert zum Guten strebt, und in Bezug auf das, was sie darum tut, steht sie in ihrer freien Verfügung; der Geist ist frei auf Grund seiner selbst; die Wesenheit aber des Guten ist selber das Ziel des Strebens, vermöge dessen die übrigen die freie Verfügung besitzen, wenn sie es ungehindert teils zu erlangen vermögen, teils aber zu besitzen; wie kann dann dies Wesen, welches selber die Vollmacht hat über alle die hohen Werte nach ihm und auf dem höchsten Throne sitzt, zu dem die andern aufzusteigen wünschen, von dem sie abhängen und ihre Kräfte bekommen, so daß sie die freie Verfügung besitzen können, wie kann man dies Wesen hinableiten auf das, was meine oder deine freie Verfügung ist? Wo schon der Geist nur knapp,

schließlich mit Gewalt sich dahin hinabziehen ließ! Es sei denn, eine verwegene Rede wolle die Sache von der Gegenseite anfas- sen und behaupten, dieses Wesen sei in seinem Zustande nur von Ungefähr, habe nicht Vollmacht über das, was es ist, sei das, was es ist, nicht aus sich selber und besitze daher weder Freiheit noch freie Verfügung, indem es tue oder nicht tue, was zu tun oder nicht zu tun es gezwungen sei. Diese Rede ist widersetzlich und widerspruchsvoll, sie hebt ja vollkommen das Wesen von freiwillig und selbstbestimmt und den Begriff der freien Verfü- gung auf, als wäre das unnützes Gerede und leere Worte von nichtvorhandenen Dingen. Dieser Gegner muß dann nämlich behaupten, nicht nur daß kein Wesen irgend etwas in seiner Verfügung hat, sondern auch daß man die Bezeichnung 'freie Verfügung' überhaupt nicht denken und verstehen könne. Gibt er aber zu, sie zu verstehen, dann kann er leicht widerlegt wer- den, indem der Begriff 'freie Verfügung' auf Dinge paßt, auf die er nach seiner Behauptung nicht passen soll. Der Begriff näm- lich bezieht die Existenz nicht mit hinein und setzt sie nicht von sich aus – denn es ist unmöglich, daß etwas sich selber erzeuge und zur Existenz führe –, sondern der Begriff will feststellen, welche von den seienden Dingen anderen unterworfen sind und welche Selbständigkeit besitzen und keinem anderen unter- stehen, sondern selbst die Entscheidung über ihre Betätigung haben. Dies aber kommt in reiner Form den ewigen Wesen zu, insofern sie ewig sind, denen, welche ungehindert dem Guten nachgehen oder es besitzen. Und da über ihnen das Gute selber steht, ist es unsinnig, noch nach einem weiteren Guten außer diesem zu suchen. Ferner ist es auch nicht richtig zu behaupten, es sei von ungefähr, denn das Ungefähr waltet unter den spä- teren Dingen und in der Vielheit; vom Ersten aber können wir nicht sagen, es sei von ungefähr oder nicht Herr über seine eigne Entstehung, denn es ist überhaupt nicht entstanden. Das Argu- ment ferner, es handle, wie es seinem Wesenszustand entspre- che, ist unsinnig; es hieße behaupten, Freiheit liege dann vor, wenn man wider seine Anlage handle oder wirke. So ist ja auch ein Ding, das die Eigenschaft der Einzigartigkeit besitzt, nicht

der Selbständigkeit beraubt, wenn es diese Einzigartigkeit nicht dadurch hat, daß es von einem anderen Hinderung erfährt, sondern dadurch, daß es eben diese Eigenschaft hat, gleichsam Gefallen an sich selber hat und daß es nichts hat, was ihm an Wert überlegen wäre. Man würde ja so dem Wesen, welches mehr als alle anderen am Guten Teil erhält, die Selbständigkeit absprechen. Wenn das unsinnig ist, so wäre es ja wohl noch unsinniger, dem Guten die Selbständigkeit deshalb abzusprechen, weil es gut ist, weil es bei sich selber bleibt und nicht nötig hat, sich zu einem Anderen hinzubewegen, da die anderen Dinge sich zu ihm hinbewegen, und weil es keinerlei Dinges irgend bedürftig ist. Da nun aber das, was man seine 'Existenz' nennen könnte, mit seiner 'Wirksamkeit' identisch ist – sie sind nicht voneinander verschieden, sind es ja selbst beim Geist nicht –, so ist seine Wirksamkeit ebensowenig durch sein Sein bestimmt wie sein Sein durch die Wirksamkeit: es eignet ihm also nicht eine seiner Naturbeschaffenheit entsprechende Wirksamkeit, seine Wirksamkeit, sein 'Leben', kann nicht auf seine 'Seinsheit' zurückgeführt werden; sondern seine 'Seinsheit' ist mit der Wirksamkeit von ewig her verbunden und gleichsam vermählt und aus beiden macht es sich selber.

Wir aber betrachten die Selbständigkeit nicht als eine be- 8
gleitende Eigenschaft von Jenem, sondern wir gehen aus von den an den anderen Dingen befindlichen Selbständigkeiten, scheiden die Gegenteile aus und übertragen auf Jenes die geringeren Selbständigkeiten von den geringeren Wesen her; da wir nicht imstande sind, dessen habhaft zu werden, was eigentlich von Jenem ausgesagt werden müßte, so lassen wir es mit dieser Aussage über Es bewenden. Im eigentlichen Sinne aber läßt sich nichts finden, was wir über Ihn, geschweige denn von Ihm aussagen könnten; denn alle, auch die herrlichsten und erhabensten Eigenschaften, sind später als Er; denn Er ist seinerseits deren Prinzip, freilich in anderem Sinne auch wieder nicht Prinzip. Für die, die alle Benennungen beiseite lassen, ist auch die freie Verfügung und Selbständigkeit sozusagen ein Späteres; denn sie besagt bereits eine Wirksamkeit auf ein Anderes;

ebenso die Aussage, daß Er ungehindert handle, und auch, da Anderes ist, daß er auf dies ungehindert wirke; man darf ihn überhaupt nicht als zu etwas in Beziehung stehend ansprechen; denn er ist das, was er ist, und ist vor den anderen Dingen; wir tun ja selbst das 'ist' von ihm fort, und folglich auch jede Beziehung zu den seienden Dingen. So dürfen wir ihm auch nicht eine Naturbeschaffenheit zusprechen, denn auch sie ist später, und wenn sie auch von den höheren Wesen ausgesagt wird, so von denen, welche aus einem Anderen stammen, mithin zuerst von der Seinsheit, weil sie von Jenem ihre Natur erhielt; wenn aber die Natur zu den Dingen in der Zeit gehört, dann nicht einmal von der Seinsheit. Aber auch das dürfen wir nicht sagen, daß das erste Wesen nicht von sich selbst her sei, denn das Sein haben wir fortgetan, und 'nicht von sich selbst' würde man dann sagen, wenn Es einem Anderen untergeordnet wäre. Also hat es sich so ergeben? Nein, auch 'es ergab sich' dürfen wir nicht sagen; denn Ihm ergab sich nichts, er steht zu keinem anderen in Beziehung; das 'es ergab sich' hat erst in der Vielheit statt, wenn die Dinge da sind und aus diesen Dingen 'es sich ergab'. Wie also sollte mit dem Ersten etwas 'geschehen'? Es ist ja auch nicht in die Welt gekommen, daß man fragen könnte: 'auf welche Weise ist es nun gekommen? welcher Zufall hat es geführt oder zum Dasein gebracht?' Es gab ja noch kein Ungefähr, aber auch keinen blinden Zufall; denn auch der blinde Zufall geht aus von einem Anderen und hat im Reich des Werdens statt.

- 9 Indessen, wenn jemand das 'es traf sich' als Ihm selbst gegenüber auffaßt, so darf man doch nicht bei dem bloßen Wort stehen bleiben, sondern muß verstehen, wie es der Sprechende meint. Und wie meint er es? Daß Jenes, indem es diese Anlage und Kraft hat, Prinzip ist; denn wenn es noch eine andere Anlage hätte, so wäre es eben das, was es war; und wäre es geringer, so hätte es doch seinem Wesen entsprechende Wirkung ausgeübt. Gegen solche Meinung ist zu sagen, daß es nicht angeht, daß Jenes als Prinzip aller Dinge irgend etwas Beliebiges ist; es darf nicht nur nicht geringer, es darf nicht einmal gut in einem eingeschränkten Sinne, also in minderem Grade sein; sondern

das Prinzip aller Dinge muß höher stehen als alles nach ihm; es ist mithin ein bestimmt Festgelegtes; und zwar meine ich mit diesem bestimmt Festgelegten, daß es einzigartig ist, nicht aber daß es aus Zwang so ist; es gab auch keinerlei Zwang, ein Zwang findet erst unter den Dingen statt, welche dem Prinzip nachfolgen, und auch dieser übt unter ihnen nicht Gewaltsamkeit; Jenes hat seine Einzigartigkeit aus sich selber. So ist es also dies und ist nichts Anderes, sondern das, was es sein mußte. Nicht also traf es sich so, sondern es mußte so sein; und zwar ist dies 'müssen' Prinzip alles anderen Müssens. Es ist also dies nicht im Sinne des 'es traf sich'; denn es ist nicht etwas Beliebiges, sondern was es sein mußte. Oder vielmehr, auch nicht was es sein mußte, sondern die andern Wesen müssen abwarten, als was ihnen der König denn erscheinen will, und als das, das er selber ist, muß man ihn setzen, indem er nicht, wie es traf, in Erscheinung tritt, sondern wahrhaft als König, wahrhaft als Prinzip, und als das wahrhaftige Gute, nicht als ein gemäß dem Guten Wirkender, dann würde er ja scheinbar einem Anderen folgen, sondern indem er das Eine ist, das er ist, und also nicht gemäß Jenem wirkt, sondern Jenes ist. Wenn 'es traf sich' nicht einmal vom Seienden gesagt werden kann – denn am Seienden gilt das 'es traf sich', wenn etwas 'sich treffen' soll, das Seiende selber aber traf sich nicht, das Seiende ist so nicht aus zufälligem Ereignis, es ist, wie es ist, und sein Sosein stammt nicht von einem Anderen, sondern das eben ist die Natur des Seienden, seiend zu sein –, wie kann man da von dem jenseits des Seienden Gelegenen sich dies 'es traf sich' vorstellen, Ihm, welches das Seiende erzeugt hat, das Seiende, das nicht sich so traf, sondern so ist, wie seine Seinsheit ist, welche ist, was Seinsheit ist und was der Geist ist; denn sonst könnte man auch vom Geist sagen, daß es sich für ihn so traf, Geist zu sein, als hätte der Geist je Anderes sein sollen als das, was eben des Geistes Wesensanlage ist. Demjenigen Wesen nun, welches nicht aus sich selbst herausschreitet, sondern nie von sich abweicht, wird man im eigentlichen Sinne zuschreiben dürfen, daß es eben das ist, was es ist. Wenn man nun nach dort oben aufsteigt und das über dieser Welt Gelegene

schaute, was soll man da aussagen? etwa 'es traf sich so', wie man Es nämlich erschaute? nein, weder traf es sich so noch irgendwie, sondern überhaupt nicht das 'es traf sich', sondern lediglich ein 'so', ein nicht anders sein können als eben 'so'. Jedoch darf man selbst dies 'so' nicht aussagen, denn damit zöge man eine Grenze und es wäre ein bestimmtes Einzelnes; sondern in Wahrheit kann der Erblickende auch nicht ein 'so' aussagen, andererseits aber auch nicht ein 'nicht so', denn damit würde man Es als eines der seienden Dinge ansprechen, bei denen das 'so' statthat. Indem du Es nun siehst als verschieden von allen Dingen, von denen das 'so' gilt, vielmehr als Unbestimmtes, kannst du alle nach Ihm liegenden Dinge ansprechen, wirst aber sagen, daß Jenes keines von ihnen ist, sondern, wenn überhaupt, das volle seiner selbst wahrhaft mächtige Vermögen, indem es das ist, was es will; oder vielmehr, auch dies 'was es will' hat es von sich gestoßen hinab ins Reich der seienden Dinge, es ist seinerseits größer als alles Wollen und weist dem Wollen einen Platz unter sich an. So hat es weder selber das 'so' gewollt, als hätte es diesem 'so' gehorcht, noch hat ein anderer es 'so' geschaffen.

- 10 Man sollte nun wirklich den Verfechter dieses 'es traf sich so' einmal fragen, auf welche Weise er denn das 'es traf sich' als nicht zutreffend ansehen wollte, wenn es was für eine Wesensart gäbe, und wie, wenn einer das 'es traf sich' behebt, er dann behaupten wolle, das 'es traf sich' passe hier nicht. Wenn er nämlich diese Wesensart, welche das 'es traf sich so' bei den anderen Dingen behebt, auf das Ungefähr gründet, wo sollte dann das nicht aus dem Ungefähr Kommende seine Stelle haben? Es behebt aber das bloße Ungefähr der anderen Dinge dieses Prinzip, indem es ihnen Gestalt, Grenze und Form gibt, und nichts in diesem nach der Vernunft Geschehenden kann man auf das Ungefähr gründen, sondern eben Ihm ist Ursächlichkeit zuzuschreiben, dagegen herrscht bei den Geschehnissen, welche nicht nach Voraufgang und Folge sich vollziehen, sondern in bloßem Zusammentreffen, das Ungefähr. Das Prinzip nun jeglicher Vernunft und Ordnung und Begrenztheit – wie will man seine Existenz auf das Ungefähr gründen? Gewiß, das Un-

gefähr ist Herr über viele Dinge; aber des Geistes, der Vernunft und der Ordnung, diese zu erzeugen, ist es nicht Herr, und wo der Zufall der Vernunft gerade entgegengesetzt zu sein scheint, wie könnte er zu ihrem Erzeuger werden? Wenn nun aber der Zufall den Geist nicht erzeugt, so auch nicht das vor dem Geist Gelegene und nicht, was mächtiger ist als der Geist. Es stand ihm ja auch nichts zur Verfügung, woraus es hätte jenen erzeugen sollen, und es gibt ja das Ungefähr im Reich der ewigen Dinge schlechterdings nicht. Wenn also nichts vor Jenem liegt, sondern Er der Erste ist, so gilt es, hier haltzumachen und nichts mehr über Ihn auszusagen, sondern nur bei den Dingen unter ihm zu fragen, wie sie entstanden sind, nicht aber mehr bei Ihm, denn im wahren Sinne ist er nicht entstanden. Wie aber, wenn Er nicht entstanden ist, sondern ist, wie er ist, und dabei nicht Herr ist über seine eigne Seinsheit? Und wenn er nicht Herr ist über seine Seinsheit, sondern ist, was er ist, nicht sich selber zur Existenz gebracht hat, sondern mit sich selber, so wie er nun einmal ist, sich abfindet, dann wäre er zwangsläufig das, was er ist, und könnte nicht anders sein. Indessen, Er ist so, nicht weil Er nicht anders sein kann, sondern weil es das beste ist, so zu sein. Denn, zum Besseren zu gelangen, hat nicht jedes Wesen die Vollmacht, zum Schlechteren aber abzustei-gen, 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, zum Schlechteren hinabzusteigen, bezeichnet nicht eine Kraftlosigkeit des nicht Absteigenden, sondern 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 Kraft; es wird nicht durch eine Notwendigkeit davon zurückgehalten, sondern ist selber die Notwendigkeit und das Gesetz der anderen Dinge. Hat nun diese Notwendigkeit sich selber zur Existenz gebracht? Nein. Jenes Wesen ist ja garnicht in die Existenz getreten, nur die anderen Dinge nach ihm sind um seinetwillen in die Existenz getreten. Wie sollte dasjenige, was vor

aller Existenz liegt, in die Existenz treten können, sei es durch ein Anderes, sei es durch sich selbst?

- 11 Aber was ist denn nun dies nicht in die Existenz Getretene? Nun, hier heißt es schweigen und fortgehen, die Sache im Unentschiedenen lassen und das weitere Fragen einstellen. Wonach sollte man auch weiter fragen? Man kann ja zu keinem weiteren Ziel vordringen; denn jedes Fragen schreitet vor bis zu einem Prinzip, macht aber dort angelangt halt. Ferner aber muß man dafür halten, daß jedes Fragen sich auf das Wesen bezieht oder auf das Wiebeschaffen oder auf das Warum oder auf das Sein. Das Sein nun, so wie wir denn Jenem ein Sein zuschreiben, erfaßt man aus den Ihm untergeordneten Dingen; und das Warum fragt nach einem anderen Prinzip, das Gesamtprinzip hat aber nicht seinerseits ein Prinzip; nach dem Wiebeschaffen fragen, heißt fragen, was ihm zukommt, dem doch nichts zukommt; und das Wesen bekundet eher, daß man nicht weiter nach ihm forschen darf, daß man Es, wenn es einem möglich ist, für sich allein im Geist erfassen muß und lernen soll, daß es verwehrt ist, irgendetwas an Es zu knüpfen. Wenn im übrigen die Schwierigkeit mit Jener Wesenheit uns so bewegt hat (falls sie uns wirklich bewegt hat), so allem Anschein nach aus folgendem Grunde: wir haben zuerst einen Ort, einen Raum angesetzt, gleichsam ein Chaos, dann, nachdem dieser Raum bereits da war, haben wir jene Wesenheit in diesen in unserer Vorstellung entstandenen Raum eingeführt; nachdem wir Jenen in den so beschaffenen Raum hineingeführt hatten, fragten wir dann etwa, woher und auf welchem Weg er hierher gelangt ist, und dann haben wir, wie wenn es sich um einen Fremdling handelte, nach dem Grund seines Besuches gefragt und gleichsam nach seiner Seinsheit, und dann haben wir tatsächlich vorausgesetzt, er sei gleichsam irgendwo aus der Tiefe oder der Höhe hierher geschleudert worden. Da gilt es nun, die Ursache dieser Schwierigkeit zu beheben und den Blick auf Jenen völlig frei zu halten von jedem Raum, Ihn in keinerlei Raum anzusetzen, weder als seit ewig in ihm ruhend und gegründet, noch als erst dahin gekommen, sondern lediglich als seiend, wie er ist,

wobei auch das Sein von ihm nur unter dem Zwang der Wörter ausgesagt wird, den Raum aber wie alle andern Bestimmungen als später anzusetzen und zwar als das Allerspätteste. Indem wir dies Unräumliche nun so denken, wie wir es denken, ohne Jenen mit irgendetwas gleichsam ringsum zu umgeben, ohne ihn auch in seiner Ausdehnung umfassen zu können, werden wir sagen müssen, daß das Wiegroße ihm auch nicht zukommt; und ebensowenig das Wiebeschaffene, denn es gibt an Ihm keinerlei Form, auch keine geistige; aber auch nicht die Beziehung auf ein Anderes, denn er steht auf sich selbst und war schon existent vor allem Anderen. Was aber soll da noch heißen das 'es traf sich so'? Und wie sollen wir zu einer solchen Aussage kommen, wo auch alles Andere, was von ihm ausgesagt wird, als Negation auftritt? Daher ist näher der Wahrheit nicht das 'so traf es sich', sondern das 'auch so traf es sich nicht', da wo das 'es traf sich überhaupt nicht' gilt.

Aber ist Jener denn nicht, was er ist? Und ist er selber Herr 12
über das 'sein was er ist' oder über das 'jenseits des Seins sein'? Denn wiederum sieht sich die Seele, keineswegs durch das Gesagte überzeugt, ohne Ausweg. Dem ist auf folgende Weise zu erwidern. Jeder einzelne von uns ist, sofern er Körper ist, fern von der Seinsheit, sofern wir aber Seele sind und das sind, was wir eigentlich sind, haben wir Teil an der Seinsheit und sind eine bestimmte Seinsheit, und das heißt, gleichsam ein Zusammengefühtes aus Unterschiedlichkeit und Seinsheit. Wir sind also nicht Seinsheit im eigentlichen Sinne, nicht Seinsheit an sich; daher auch nicht Herr über unsere eigne Seinsheit; denn die Seinsheit ist von unserem Wir irgendwie verschieden, und Herr sind nicht wir über unsere Seinsheit, sondern die Seinsheit als solche über unsere Seinsheit, wo ja sie auch die Unterschiedlichkeit hinzufügt. Da indessen zu einem gewissen Grade wir dasjenige sind, was über uns Herr ist, gilt andererseits auch in unserem Falle, daß wir als Herr über uns selbst angesprochen werden können. Wo aber schlechthin ist, was Seinsheit selber ist, und wo nicht ein Anderes das Selbst ist, ein Anderes seine Seinsheit, da ist es dessen, was es ist, auch Herr (und nicht mehr

bezieht sich auf Verschiedenes, sofern es ist und sofern es Seinsheit ist). Denn ihm ist seinerseits die Freiheit gegeben, Herr über sich zu sein, sofern es primär ist bezüglich der Seinsheit. Dasjenige aber nun, welches die Seinsheit frei gemacht hat, natürlich, weil es in seinem Wesen liegt, frei zu machen – es könnte geradezu Befreier genannt werden –, wem könnte es Knecht sein? Wenn es denn überhaupt gestattet ist, solches anzutönen. Seiner eigenen Seinsheit? Allein auch diese ist nur durch Es frei, auch ist sie später, Es selbst ist ohne Haben einer Seinsheit. Und wenn etwas wie Wirksamkeit in Ihm ist und wir Ihn in der Wirksamkeit ansetzen wollen, so gäbe es auch deswegen kein von Ihm Unterschiedliches und Er wäre nicht Herr seiner selbst, Er, von dem die Wirksamkeit stammt; denn Wirksamkeit und Er sind nicht unterschieden. Wenn wir aber überhaupt nicht zugeben, daß in Ihm Betätigung ist, sondern sagen, daß erst die andern Dinge sich um Es betätigen und damit zur Existenz gelangen, so werden wir erst recht nicht zugeben, daß es dort etwas gibt, das Herr ist, und etwas, das beherrscht wird; aber auch das 'seiner selbst Herr sein' werden wir Ihm nicht zugestehen, nicht weil etwas Anderes über Ihn mächtig ist, sondern weil wir das 'mächtig seiner selbst' der Seinsheit zugeteilt, Jenes aber in einen höheren Rang gestellt haben, als dem entspräche. Und was besagt dies 'in einem höheren Rang als das mächtig seiner selbst'? Nun, dort sind Seinsheit und Betätigung in gewissem Sinne Zweiheit, und sie gaben von der Betätigung aus gesehen den Begriff des Mächtig-seins, der aber war mit der Seinsheit identisch: so wurde denn das Mächtig-sein gesondert genommen und eben dies wurde 'seiner selbst mächtig' genannt. Hingegen dort, wo nicht eine zur Einheit verbundene Zweiheit vorliegt, sondern reine Einheit – denn entweder ist Jenes lediglich Betätigung oder überhaupt nicht Betätigung –, dort trifft auch das 'Herr über sich selbst sein' nicht zu.

- 13 Indessen, wenn es schon geboten ist, diese Bezeichnungen des gesuchten Gegenstandes einzuführen, so sei erneut betont, daß einerseits mit Recht gesagt ist, daß Jenes auch nicht nur in Gedanken zu einer Zweiheit zu machen ist; für den Augen-

blick aber wollen wir, die Zustimmung zu wecken, in unserer Darlegung sogar ein wenig unlogisch vorgehen. Wenn wir Ihm also Betätigungen zugestehen und diese seine Betätigungen gleichsam seinem Willen zuschreiben (denn ohne zu wollen betätigt er sich nicht), zugleich aber diese Betätigungen gleichsam seine 'Seinsheit' sind, dann müssen sein Wille und seine Seinsheit identisch sein. Und wenn das, dann ist er also so, wie er es jeweils wollte. Daß er will und sich betätigt, wie es seiner Anlage entspricht, gilt also ebenso wie, daß seine Seinsheit so ist, wie es seinem Willen und seiner Betätigung entspricht. Mit-hin ist er schlechthin Herr seiner selbst, indem auch sein Sein in seiner freien Verfügung steht. Aber auch Folgendes fasse ins Auge: Jedes Seiende trachtet nach dem Guten und möchte lieber dies sein als das, was es ist; es glaubt, dann im höchsten Grade zu sein, wenn es am Guten Teil erhält; in solcher Lage begehrt ein jedes Wesen das Sein, wie viel es vom Guten bekommt, da ihm offenbar die Wesenheit des Guten bei weitem begehrenswerter ist, wenn denn ein so und so großer Anteil am Guten bei einem Anderen am begehrenswertesten ist, seine frei gewollte Seinsheit, die nach seinem Willen ihm zuteil wird, die eines und dasselbe ist mit seinem Willen und durch seinen Willen zur Existenz gelangt; solange nämlich das Einzelwesen das Gute nicht besaß, wollte es etwas Anderes, sobald es aber das Gute erlangt, will es dann sich selber, und die Gegenwart des Guten ist ihm weder von ungefähr noch seine Seinsheit außerhalb seines Willens; sie wird durch das Gute begrenzt und gehört vermöge des Guten sich selbst. Wenn nun durch das Gute jedes Einzelwesen sich selber schafft, dann wird doch nunmehr eindeutig klar, daß das Gute durch sich selbst ein solches primär ist, durch das auch die übrigen Dinge die Möglichkeit, solches zu sein, haben, und daß der sog. 'Seinsheit' des Guten der Wille gesellt ist, gleichsam von solcher Beschaffenheit zu sein; und daß man Jenen Höchsten garnicht erfassen kann ohne seinen Willen, der sein Sein bejaht; Er ist einhellig mit sich selber, er will er selber sein und ist das, was er will, sein Wille und er selber sind Einheit, und er ist durch diesen Umstand um nichts weniger Eins,

denn er ist nicht selber etwas Beliebiges, das verschieden wäre von dem, was er wohl sein möchte. Was sollte er auch anderes wollen als das, was er ist? Gesetzt auch, er könnte wählen, das zu werden, was er wollte, und dürfte seine Wesensanlage in eine andere verwandeln, er hätte doch nicht den Willen, etwas Anderes zu werden noch an sich selber etwas zu tadeln, als wäre er aus Zwang das, was er ist, und nicht durch sein Selber-sein, was er selber stets gewollt hat und will. Denn die Wesenheit des Guten ist wahrhaft Wille seiner selbst, das nicht bestochen und auch nicht durch die eigene Anlage verleitet ist, sondern sich selber frei wählt; es gab ja auch gar kein anderes Ding, daß er zu diesem hätte hingezogen werden können. Auch folgende Erwägung könnte man anführen. Die übrigen Wesen enthalten jeweils in ihrer Seinsheit nicht die Bestimmung, daß sie an sich selbst Gefallen finden; es kann ja durchaus ein Wesen mit sich unzufrieden sein. In der Daseinsform des Guten dagegen muß notwendig Wahl und Willensbejahung seiner selbst enthalten sein; denn sonst könnte schwerlich ein anderes Wesen von diesen die Möglichkeit haben, an sich selbst Gefallen zu finden, die erst vermöge der Gegenwart oder der Vorstellung des Guten an sich selbst Gefallen finden. Übrigens möge man Nachsicht haben, wenn wir in der Aussage über jenen Höchsten notgedrungen, um eine Andeutung zu geben, solche Ausdrücke gebrauchen, die wir streng genommen nicht zulassen; man möge in jedem Einzelfalle ein 'gleichsam' mitverstehen. Wenn also das Gute entstanden ist und seine Entstehung mit bedingt ist durch Wahl und eigne Willensbejahung – denn ohne sie würde es gar nicht sein können –, wenn ferner das Gute nicht Vielheit sein kann, dann ist sein Wille und seine Seinsheit in Eins zusammenzufassen. Wenn aber sein Wollen von ihm selbst stammt, so hat er auch sein Sein notwendigerweise von sich selbst. Mithin ergibt unsere Erwägung, daß Jener selbst sich selbst hervorgebracht hat. Denn wenn der Wille aus ihm kommt und gleichsam sein Werk ist, zugleich aber identisch ist mit seiner Existenz, dann hat Er sich selber so, wie er ist, zur Existenz gebracht. Er ist mithin nichts Beliebiges, sondern das, was Er selber gewollt hat.

ZÄHLUNGSSCHLÜSSEL

Porphyrios, der Herausgeber von Plotins Nachlaß, ordnete diesen nicht chronologisch, sondern gliederte ihn in 54 Einzelschriften, die er nach inhaltlichen Kriterien in sechs Gruppen (I–VI) mit je neun Schriften unterteilte.

Enneaden-Anordnung → **chronologische Reihenfolge**

<i>Enn.</i>	chr.	<i>Enn.</i>	chr.	<i>Enn.</i>	chr.	<i>Enn.</i>	chr.	<i>Enn.</i>	chr.	<i>Enn.</i>	chr.
<i>I 1</i>	53	<i>II 1</i>	40	<i>III 1</i>	3	<i>IV 1</i>	21	<i>V 1</i>	10	<i>VI 1</i>	42
<i>2</i>	19	<i>2</i>	14	<i>2</i>	47	<i>2</i>	4	<i>2</i>	11	<i>2</i>	43
<i>3</i>	20	<i>3</i>	52	<i>3</i>	48	<i>3</i>	27	<i>3</i>	49	<i>3</i>	44
<i>4</i>	46	<i>4</i>	12	<i>4</i>	15	<i>4</i>	28	<i>4</i>	7	<i>4</i>	22
<i>5</i>	36	<i>5</i>	25	<i>5</i>	50	<i>5</i>	29	<i>5</i>	32	<i>5</i>	23
<i>6</i>	1	<i>6</i>	17	<i>6</i>	26	<i>6</i>	41	<i>6</i>	24	<i>6</i>	34
<i>7</i>	54	<i>7</i>	37	<i>7</i>	45	<i>7</i>	2	<i>7</i>	18	<i>7</i>	38
<i>8</i>	51	<i>8</i>	35	<i>8</i>	30	<i>8</i>	6	<i>8</i>	31	<i>8</i>	39
<i>9</i>	16	<i>9</i>	33	<i>9</i>	13	<i>9</i>	8	<i>9</i>	5	<i>9</i>	9

chronologische Reihenfolge → *Enneaden-Anordnung*

Teilband 1								Teilband 2			
1	<i>I 6</i>	11	<i>V 2</i>	21	<i>IV 1</i>	31	<i>V 8</i>	39	<i>VI 8</i>	49	<i>V 3</i>
2	<i>IV 7</i>	12	<i>II 4</i>	22	<i>VI 4</i>	32	<i>V 5</i>	40	<i>II 1</i>	50	<i>III 5</i>
3	<i>III 1</i>	13	<i>III 9</i>	23	<i>VI 5</i>	33	<i>II 9</i>	41	<i>IV 6</i>	51	<i>I 8</i>
4	<i>IV 2</i>	14	<i>II 2</i>	24	<i>V 6</i>	34	<i>VI 6</i>	42	<i>VI 1</i>	52	<i>II 3</i>
5	<i>V 9</i>	15	<i>III 4</i>	25	<i>II 5</i>	35	<i>II 8</i>	43	<i>VI 2</i>	53	<i>I 1</i>
6	<i>IV 8</i>	16	<i>I 9</i>	26	<i>III 6</i>	36	<i>I 5</i>	44	<i>VI 3</i>	54	<i>I 7</i>
7	<i>V 4</i>	17	<i>II 6</i>	27	<i>IV 3</i>	37	<i>II 7</i>	45	<i>III 7</i>		
8	<i>IV 9</i>	18	<i>V 7</i>	28	<i>IV 4</i>	38	<i>VI 7</i>	46	<i>I 4</i>		
9	<i>VI 9</i>	19	<i>I 2</i>	29	<i>IV 5</i>			47	<i>III 2</i>		
10	<i>V 1</i>	20	<i>I 3</i>	30	<i>III 8</i>			48	<i>III 3</i>		