


10166  68/12

Plotins Lehre vom Wesen und von der Herkunft des Schlechten

(Enn. I, 8)

Von KARL-HEINZ VOLKMANN-SCHLUCK (Köln)

Die Abhandlung stellt nicht nur eine abschließende Zusammenfassung einer die griechische Philosophie leitenden Grundfrage dar, sondern sie weist bis in Schellings Freiheitsschrift hinaus, die unter der gewandelten Erfahrung des Seins als des „Willens“ Plotins ontologisch-metaphysische Betrachtung in der Gestalt der Frage nach der Möglichkeit und der Wirklichkeit des Bösen wiederaufnimmt, in der Absicht, das System zu entwerfen, dessen Mitte der Begriff der Freiheit ist. Und wie Plotin das Schlechte entschieden aus dem Ausblick auf das Ganze des Seienden zu denken versucht, so wagt es Schelling, das Böse als zum Wesen des Seins zugehörig zu denken. Wir werden jedoch diesen geschichtlichen Wesensbezug erst dann erfassen können, wenn es uns zuvor gelungen ist, Plotins Bestimmung des Schlechten im Licht seiner eigenen Gedanken zu erblicken. Dazu unternimmt die folgende Interpretation einen Versuch¹.

Das 1. Kapitel exponiert die Fragestellung und bringt den Weg zum Vorschein, auf dem der zur Frage stehenden Sache nachgegangen werden kann. Eine Untersuchung darüber, woher das vielerlei Schlechte (*τὰ κακά*) in das Seiende überhaupt oder, wenn es nicht überall im Seienden anzutreffen sein sollte, in einen bestimmten Bereich des Seienden gekommen ist, wird erst auf ihren Grund gebracht, wenn zuvor die andere Frage gestellt ist, was das Schlechte sei und als was und wie es von sich her erscheint (*ἡ τοῦ κακοῦ φύσις*). Es ist das von Plato im Phaidon begründete und entfaltete Verfahren der Hypothese des Eidos, das Plotin übernimmt: die Setzung des Was-es-ist als Grundlage des Fragens nach der Ursache, dergestalt, daß die Ursache in dem gesucht und gefunden wird, dem das zuvor umgrenzte Wassein von ihm selbst zueigen ist. Wir sprechen das Verschiedenartigste als das eine und selbe an, als etwas Schlechtes. Was aber ist das selbst, als was wir das Verschiedene einheitlich ansehen und ansprechen? Die Wasfrage versammelt das mannigfaltig einzelne auf das hin, als was wir es immer schon ansehen, wenn wir mit ihm zu tun haben. Sie eröffnet die Sicht auf dasjenige, was das maßgeblich Bestimmende im Vielen von sich her ist (*φύσις*). Erst wenn das gefaßt ist, kann das Schlechte in seiner Herkunft erblickt und kann ausgemacht werden, wo es seinen Sitz und bei wem es sich eingestellt hat, ja erst dann kann ein Einverständnis darüber gewonnen werden, ob es überhaupt in den Bereich des Seienden oder nicht vielmehr

¹ Maßgeblich für das Verständnis dieser Abhandlung Plotins und ihres philosophiegeschichtlichen Orts bleibt die Dissertation von Ernst Schröder, Plotins Abhandlung ΠΟΘΕΝ ΤΑ ΚΑΚΑ Borna/Leipzig 1916. Die folgende Interpretation möchte Schröders Kommentar dahin ergänzen, daß sie die Klarheit und Bündigkeit von Plotins Gedanken sichtbarer macht.

zum Nichtseienden gehört. Das Schlechte stellt vor Fragen eigener Art: Es ist nicht nur nach Wesen, Ort seiner Anwesenheit und Herkunft fraglich, sondern sogar nach Sein und Nichtsein und ferner im Hinblick auf seine Erkennbarkeit. Denn Erkenntnis beruht auf der Ähnlichkeit zwischen dem Erkennenden und der zu erkennenden Sache. Damit Erkenntnis zustande kommen kann, müssen Erkennendes und Erkanntes von ein und derselben Wesensart und so einander zugeartet sein. So sind der Gesichtssinn und das Farbige, der Gehörssinn und das Tönende, ein unsinnlicher Sachverhalt und das unsinnliche Denken jeweils von derselben Wesensabkunft. Was uns das Erkennen im Sinne dessen, was ein jegliches ist, ermöglicht, sind Nous und Seele: der Nous, der das Eidos erblickt, die Seele, die das den Sinnen sich Zeigende auf das hin ansieht, was es jeweils ist. Beide vollbringen also die Erkenntnis durch ein Fassen und Erfassen des Eidos, weil sie der Wesensart des Eidos zugehörig sind. Nun kann man sich aber, so erklärt Plotin, unmöglich das Schlechte als Eidos vorstellen, da es gerade in der Abwesenheit von jeglichem Guten zum Vorschein kommt. Dieser Satz unterstellt eine Gleichheit von εἶδος und ἀγαθόν, und da Plotin für ihn keine Begründung in Anspruch nimmt, muß der Satz seinen Grund in sich selbst tragen. Ein jegliches verdankt seine Anwesenheit dem Anblick dessen, was es ist; denn Werden ist ein Erscheinen als etwas und darum ein Eingehen in das Eidos; umgekehrt ist das Vergehen das Weggehen eines Anwesenden aus dem Eidos, in dem es verweilte. Das Eidos ist es, das ein jegliches dazu befähigt, ein Anwesendes zu sein, es ist das zum Sein Tauglichmachende und darum das Gute. Steht es so, dann kann man sich allerdings das Schlechte nicht als Eidos denken. Wie aber soll es dann erkannt werden, wenn die beiden Erkenntnisvermögen, Seele und Nous, von der Wesensart des Eidos sind?

Nun geht, wie Aristoteles gelehrt hat, ein Wissen immer auf die Gegensätze: Der Arzt, der sich darin auskennt, worin die Gesundheit des Leibes besteht, weiß deshalb auch, was das ist, das dem Kranken fehlt. Ebenso müßte aus dem Wissen dessen, was das Gute ist, das Schlechte als sein Gegenteil erkennbar werden. Das Gute ist das Eidos, und als dessen Gegenteil hatte Aristoteles die Steresis (στέρησις) bestimmt. Ob freilich die Steresis für die Bestimmung des Schlechten ausreicht, ist eine offene Frage. Bekanntlich hat sich jedoch der Begriff des Schlechten als einer privatio boni in der Überlieferung immer wieder aufs neue zur Geltung gebracht.

Die Steresis, von Aristoteles in seiner Strukturanalyse des Werdens im 1. Buch der Physik als eine eigene Seinsbestimmung sichtbar gemacht, mag hier nach zwei Hinsichten verdeutlicht werden:

Es gibt, wenn nicht mehr, so doch mindestens zwei Grundweisen der Verneinung. Wenn ich sage: „Der Stein blüht nicht“, so spreche ich dem Stein etwas ab, was ihm wesenhaft nicht zukommt. Es liegt eine einfache Verneinung (ἀπόφασις) vor. Sage ich aber: „Die Rose blüht nicht“, so spreche ich der Rose etwas ab, das ihr zugehört. In diesem Satz geschieht das Absprechen eines zuvor schon Zugesprochenen (στέρησις).

Diese Steresis ist eine eigentümliche Weise von Sein. Wenn die Rose nicht blüht, dann gewahren wir an ihr das Ausbleiben des Blühens. Was hier gegen-

wärtig und anwesend ist, ist eben dieses Ausbleiben des Blühens, seine Abwesenheit. Die Abwesenheit von etwas kann uns aufdringlicher werden als alles uns umgebende Anwesende, z. B. die Abwesenheit von Wärme in einem ungeheizten Raum in kalter Jahreszeit. Steresis bedeutet nicht die Anwesenheit eines Abwesenden als eines solchen, welche vielmehr das Wesen der Vergegenwärtigung ausmacht, sondern Anwesenheit des Ausbleibens, des Fehlens, so daß dieses Ausbleiben selbst als solches gerade das Anwesende, uns Angehende oder gar uns Bedrängende ist. Ist nun aber das Eidos das Gute und ist das Schlechte das Gegenteil zum Guten, dann müßte jenes in der Richtung der Steresis gesucht werden, nämlich als das anwesende Ausbleiben des Eidos, jedoch nicht so, daß die Steresis und das Schlechte einfachhin gleichzusetzen wären. Daß es sich so nicht verhalten kann, bekundet sich schon darin, daß das Ausbleiben des Blühens nicht in jedem Fall etwas Schlechtes für die Rose ist, da vielmehr im Gegenteil gerade ein unzeitiges Blühen sie beeinträchtigen würde. Überhaupt, so erklärt Plotin, ist zwar das Schlechte vom Guten her als sein Gegensatz in den Blick zu bringen, aber über die Art der Gegensätzlichkeit ist dadurch noch nichts entschieden. Das Schlechte als Gegensatz zum Guten kann die Steresis gegenüber dem Eidos sein. Es kann aber auch gegenüber dem Guten als dem dem Sein nach Ersten das dem Sein nach Letzte und so innerhalb einer Rangfolge des Mehr und Weniger an Sein den Gegensatz zum Guten bilden.

Aber wie auch das Entgegengesetztsein des Schlechten zum Guten zu bestimmen sein mag – der Weg zu ihm führt über eine Umgrenzung des Guten. Plotin übernimmt diese Aufgabe im 2. Kapitel innerhalb der Grenzen einer Darlegung, die es auf das Gegenteil des Guten abgesehen hat.

Alles, was ist, wird vom Guten, dem zum Sein Befähigenden, im Sein gehalten. Dem entspricht alles Seiende durch das Trachten nach dem Guten. Das nächste Feld der Bezeugung dieses Sachverhalts ist die Natur: Das Naturhafte währt im unaufhörlichen Sichaufmachen nach dem Eidos, das es zum Sein befähigt. Das Gute ist daher jenes, von dem her ein jegliches zu sein beginnt und von dem es im Sein gehalten wird, solange es ist: der alles bestimmende Anfang von allem (*ἀρχή*), dessen ein jegliches bedarf, um zu sein, während er selbst sein Auskommen allein mit sich selbst hat. Das Gute ist Maß von allem und Grenze, Maß als das die Wasbestimmtheit Gewährende, Grenze, sofern ein jedes, wenn es sein Wassein erreicht, sich selbst erreicht hat und deshalb nicht weiter geht, sondern stehen bleibt. Nun ist der Ort der Eide selbst der Nous. Und so befähigt das Gute das Seiende zum Sein, indem es aus sich den Nous gewährt und mit ihm den Wesensbestand alles Seienden (*ὄντα*) und die Seele. Die Seele ist das Eidos des Lebens selbst, sofern sie unaufhörlich übergeht, aber nicht von Sein zu Nichtsein wie das Sinnliche, sondern von Idee zu Idee. Maß und Grenze sind die Wesenscharaktere des Schönen, das Gute ist daher, da es Maß und Grenze gewährt, nicht das Schöne, das in seinen Wesensgrenzen Erscheinende, sondern über das Schöne noch hinweg (*ὑπέροχον*), da es das erscheinende Sichzeigen des Was-es-ist erst ermöglicht.

Der Nous, das Sein aller Ideen, wird im Blick auf das Denken unserer Seele und zugleich in Abhebung dagegen genauer bestimmt:

Unser Denken vollzieht sich gemeinhin im Ansprechen von etwas als etwas. Diesem geht jeweils eine Vorgabe sowohl dessen voraus, als was wir das Vorliegende ansprechen, wie auch desjenigen, was wir ansprechen. Dieses zweifache, meist unausdrückliche Verständnis des Was vollbringt der Nous. Er füllt sich in solchem dem Aussagen über etwas vorausgreifenden Verstehen erst mit Wasgehalten an; er ist von sich her leer, nur mögliche Anwesenheit von Ideen. Der menschliche Geist füllt sich erst mit Inhalten an, indem er eines auf anderes bezieht, von einem auf das andere schließt (*λογίζεσθαι*). Nicht so der Nous, welcher das Ganze der Ideen selbst ist. Denn er hat immer schon alle Ideen bei sich anwesend, weil er selbst ihre Anwesenheit ist. Deshalb west er im Anschauen der Ideen bei sich selbst an. Unser Denken erfaßt ferner die Ideen gesondert, jener Nous dagegen erblickt durch eine jede Idee hindurch das Wesensganze aller Ideen; denn eine jede ist innerhalb des ursprünglich sich gliedernden Ideen-zusammenhangs auf eine jeweils eigene Weise das Ganze, jedoch nicht als ein zusammenfließendes Durcheinander, sondern so, daß jede Idee auch etwas Gesondertes für sich hat. Das zeigt sich daran, daß das, was an einer Idee teilhat, nicht an allen zumal teilhat.

Wie ist das Verhältnis des Nous, der Wesensfülle alles Seienden, zum Guten zu bestimmen? In welcher Weise befähigt das Gute das wahrhaft Seiende zum Sein? Der Nous, so erklärt Plotin, das Sein der Ideen, ist die erste *Energieia* (*ἐνέργεια*) und die erste *Ousia* (*οὐσία*) des Guten, das seinerseits in sich selbst verbleibt.

Nach Aristoteles kennzeichnet die *Energieia* die Seinsweise des *Ergon* (*ἔργον*) als des in das *Eidos* Hervorgebrachten und in ihm Anwesenden. *Energieia* besagt: Anwesen aus der Hervorgebrachtheit in das erscheinende Sichzeigen. Deshalb ist, wengleich erst in zweiter Linie, auch die Hervorbringung selbst, der Übergang aus dem Noch-nicht-Erscheinen ins Sichzeigen, eine Weise von *Energieia*. Plotin prägt das Wesen der *Energieia* um, indem er sie der *Dynamis* (*δύναμις*) im Sinne der sich aus sich selbst manifestierenden Kraft unterstellt. Nach Plotin ist die *Energieia* die Manifestation der Kraft des Guten im Sinne ihrer Wirksamkeit. Eine Kraft aber kann nur so lange tätig und wirksam sein, als sie zugleich in sich bleibt, da sie andernfalls sich in ihrer Äußerung veräußern würde. Anwesendes Sichzeigen (*ἐνέργεια*) und Wasbestand (*οὐσία*) sind, was und wie sie sind, als die Wirksamkeit der in sich bleibenden Kraft des Guten. Die Seele lebt in unaufhörlichem Übergang von Idee zu Idee im Umkreis des Nous. Wenn die Seele nicht nur auf die Ideen hin sieht, sondern deren Sein selbst in den Blick nimmt, dann erblickt sie den im Sehen der Ideen in der Selbstanschauung weilenden Nous selbst, den Gott. Der göttliche Geist ist frei von jeglichem Leiden, da nichts über ihn herkommen kann, durch das er aus dem Sein herausgesetzt werden könnte. Und so gibt es innerhalb des Bereichs des wahrhaft Seienden nichts, wodurch das Seiende beeinträchtigt werden könnte: es gibt nichts Schlechtes. Plotin stellt unter Berufung auf den zweiten Brief Platos eine dreifache Stufenfolge des Guten auf: Das Erste ist das Gute selbst, die *Dynamis*, deren Wirksamkeit alles erst zum Sein befähigt; der Nous ist das zweite Gute, die Fülle alles Seienden, das seinen Bestand der Kraft des Guten verdankt. Die Seele, das dritte Gute, ist

nicht das Ganze der Ideen in einfacher Anwesenheit, sondern in der Weise des unaufhörlichen Durchgangs durch sie. Aber auch die Seele ist in ihrem reinen Wesen bestimmt durch die, obzwar gewandelte Präsenz der Ideen in ihr und durch das leidfrei selige Leben des Gottes. Wäre also das Sein bei dieser Dreiheit stehengeblieben, dann gäbe es nichts Schlechtes.

Das Schlechte hat innerhalb des Bereichs des Seienden kein Bestehen und erst recht nicht in dem, was als das Sein-Ermöglichende über alles Seiende hinaus ist. Wenn es überhaupt ist, dann also innerhalb des Bereichs des Nichtseienden als ein Eidos des Nichtseins und innerhalb des Umkreises von dem, was mit dem Nichtsein gemischt oder mit ihm eine Gemeinschaft hat (Kap. 3). Nichtsein muß dabei verstanden werden nicht als überhaupt nicht sein – denn was in keiner Hinsicht ist, das vermöchte nicht einmal schlecht zu sein –, sondern als Verschiedenheit vom Sein. Plato hatte im Sophistes im Wesen des Seins selbst ein eigenes Eidos des Nichtseins entdeckt, da das Sein als Noeton (νοητόν) ebensowohl im Anblick der Bewegung wie auch der Ständigkeit steht, die zwar vom Sein verschieden und insofern etwas Nichtseiendes sind, gleichwohl aber als die höchsten Ideen sind. Aber dieses Eidos des Nichtseins bildet den noetischen Charakter des Seins und ist weit davon entfernt, das Seiende zu beeinträchtigen oder gar zu verderben. Dasjenige Nichtsein, welches als das vom Sein Verschiedene das Schlechte sein könnte, wäre vielmehr von der Art eines Bildes (εἰκόν). Das Bild ist das Seiende, das in ihm erblickbar wird, nicht – denn es ist von ihm verschieden – und ist es zugleich; denn es ist eine eigene Art von Anwesenheit des von ihm Dargestellten, so wie wir ja auch von dem Bild eines Löwen sagen: „Das da ist ein Löwe.“ Das Bild ist die Anwesenheit des bloßen Aussehens einer Sache als eines solchen. Nun erreicht zwar das seiende Nichtsein des Bildes nicht das dem Schlechten eigenen Nichtsein, weshalb ja auch das Bild nichts Schlechtes ist, wohl aber kann man sagen, daß der gesamte Umkreis des sinnlich Wahrnehmbaren mit allem Zubehör von der Art der Nichtigkeit des Bildes ist. Sagen wir nämlich von einem sinnlich Wahrnehmbaren: Es ist, dann läßt sich dieses Ist, strenggenommen, an ihm nicht bewahrheiten, da es von einem So zu einem anderen und wieder einem anderen unaufhörlich übergeht. Es ist zwar anwesend und da, aber seine Anwesenheit ist, strenggenommen, ein bloßes Aussehen von Sein. So läßt sich im Blick auf die bloße Bildhaftigkeit des Seins des sinnlich Wahrnehmbaren ein erster Umriß des Schlechten zeichnen, und zwar aus dem Hinblick auf das Gute als dessen Gegenteil. Das Schlechte ist als das Andere und immer Andere das Maßlose gegenüber dem Maß, als das in keiner Bestimmtheit Weilende das Grenzenlose gegenüber der Grenze, ohne gestalthaftes Aussehen gegenüber dem gestaltenden Guten, immer bedürftig gegenüber dem sich selbst Genügenden, ohne bestimmende Grenze, an der es stillstände, daher der Unbestand an sich selbst, allem, was über es herkommt, geöffnet und preisgegeben, unersättlich, weil immer nach Sein verlangend und doch niemals erfüllt. Das sind alles Gegenbestimmungen zum Guten, und sie sind nicht nur dem Schlechten anhaftende Eigenschaften, sondern sie machen sein Wesen selbst aus. Alles dagegen, was an ihm teilnimmt oder sich ihm angleicht, ist etwas Schlechtes, aber nicht das Schlechtsein selbst und als solches.

Was aber ist das, das durch diese Gegensatzbestimmungen zum Guten charakterisiert ist? Denn mag das Schlechte auch nicht für sich bestehen, sondern immer nur in einem anderen zum Vorschein kommen – es muß doch von ihm selbst her etwas Eigenes sein, damit es dadurch, daß es an einem Seienden auftritt, dieses zu etwas Schlechtem bestimmen kann. Was also ist das, was von ihm selbst her in jeder Hinsicht das Gegenteilige zum Guten ist? Die Antwort auf diese Frage verlangt, den Blick auf das sinnlich Wahrnehmbare zu konzentrieren und an ihm das Element des Übergängigen als solchen zu ersehen. Es ist dasjenige, was allen kategorialen Bestimmtheiten, allen Wesensarten und Gestalten, allen Maßen und Umgrenzungen zugrunde liegt: der Stoff ($\delta\lambda\eta$, *materia*) als solcher. Er ist von ihm selbst her nichts Gutes, zum Sein nicht Befähigtes.

Im Denken des Aristoteles wird der Ansatz der an ihr selbst bestimmungslosen Hyle ($\delta\lambda\eta$) notwendig, wenn man bedenkt, daß das in den Kategorien sich eröffnende und sich gliedernde Sein immer von einem ihm Zugrundeliegenden ausgesagt wird, das selbst als solches weder ein Dies noch ein Das, weder ein So noch ein Anders, sondern das Nichts der Unbestimmtheit ist. Diese Hyle wird zugleich als Grund der Möglichkeit des Wechsels, Wandels und des Werdens überhaupt beansprucht, da ohne sie es nur die ruhenden Wesensgestalten des Seienden gäbe. Und in diesem den kategorialen und deshalb allen Aussagen zugrundeliegenden Möglichkeitsgrund des Wandels erblickt Plotin das Aristoteles noch verborgen gebliebene Unwesen des Schlechten, die Seinsverderbnis. Wie geht das zu?

Die Hyle, deren Ansetzung aus dem Blick auf das Sinnliche notwendig ist, ist in allem das Gegenteil zum Eidos: der Unbestand selbst und als das Unbeständigmachende der Grund alles Wechsels und Wandels. Ihr ist von ihr selbst her keine Befähigung zum Sein eigen, da das Sein-gebende das Eidos ist. Sie vermag daher nur dadurch zu sein, daß sie mit einem Seienden eine Vereinigung eingeht. Sie ist aber der Unbestand an ihm selbst und macht daher alles, mit dem sie sich vereinigt, unbeständig und unverläßlich. Das bedeutet aber: Die Hyle, das von ihm selbst her Unseiende, gelangt nur dadurch zum Sein, daß sie das Seiende, mit dem sie eine Einigung eingeht, verdirbt. Von ihr selbst her nicht seiend, gelangt sie ins Sein als das Seiendes auf alle mögliche Art Verderbende. So ist sie in allen Stücken das Gegenteil zum Guten, dem zum Sein Befähigenden. Plotin erkennt, daß sich in der von Aristoteles entdeckten Hyle diese unheimliche Wesen des Schlechten verhüllt, dessen Enthüllung dann gelingt, wenn das Eidos zuvor wieder im Sinne Platons in sein reines Wesen als Idee zurückgedacht worden ist.

Die Hyle ist das Prinzip des Schlechten nicht deshalb, weil sie das Sinnliche im Gegensatz zum Übersinnlichen ist, sondern weil sie als das von sich her zum Sein Untaugliche nur dadurch am Sein Anteil bekommt, daß sie Seiendes verdirbt. Indes muß sie aber auch als Prinzip dadurch bewährt werden, daß die mannigfachen Weisen des Schlechtseins in ihrer Herkunft aus der Hyle begriffen werden (Kap. 4). Die Wesensart der Körper ist, soweit sie an der Hyle teilhaben, etwas Schlechtes. Die Körper sind zwar nicht bloße Hyle, sondern es wohnt ihnen ein Eidos inne, aber nicht das Eidos in seinem wahren Sein als

Idee; denn zufolge seiner Vereinigung mit der Hyle, dem Unbestand und der Ungestalt, ist das Eidos auch allem Wechsel und Wandel preisgegeben, wie das die Elemente zeigen, die unaufhörlich ineinander vergehen und in ihren Wandel alles Körperliche mit hineinziehen. Das Eidos der Körper nimmt an dem Wandel teil, indem es selbst erscheint und verschwindet.

Wie aber steht es mit der Seele? Sie ist nicht von ihr selbst her schlecht, da sie ja in ihrem Wesen eine eigene Präsenz der Ideen, des wahrhaft Seienden, ist, und sie kann auch niemals in aller Hinsicht schlecht werden. Worin besteht ihr mögliches Schlechtsein? Plotin gibt eine erste Antwort über ein Plato-Zitat (Phaidon, 256 b), und zwar durch eine Gegensatzbestimmung: Gut ist die Seele derer, die das von ihr unterworfen haben, in welchem von sich her das Schlechte zur Anwesenheit gelangt; das ist derjenige Teil der Seele, welchem der Logos abgeht und der darum dem Schlechten geöffnet ist, dem Maßlosen des Mehr und immer Mehr bzw. Weniger und immer Weniger.

Ein einfaches Beispiel mag das erläutern: Wenn ich bei brennender Sonne lange im Gebirge herumgestiegen bin, stellt sich der Durst ein. Nun komme ich an ein Wasser, von dem mir gesagt worden ist, es enthalte krankheitsregende Bakterien. Das Trinken stellt sich mir, weil begehrt, als etwas Gutes dar. Aber noch vermag ich zu unterscheiden zwischen dem scheinbar und dem wahrhaft Guten. Dieses Unterscheidende ist der Logos, der ein jegliches daraufhin ansieht, was es *ist*. In dieser Lage tritt die Seele sich selbst gegenüber, indem sie sich in zwei Teile artikuliert, in den unmittelbar begehrenden und den durch den unterscheidenden Logos bestimmten Teil, und es kommt für sie darauf an, eine Herrschaftsordnung in sich einzurichten, gemäß welcher der durch den Logos bestimmte Seelenteil der beherrschende ist. Der Seelenteil, dem der Logos abgeht, bleibt blind für das, was das Begehrte ist, und deshalb der Maßlosigkeit nach den beiden Seiten des Zuviel und des Zuwenig geöffnet. Aus ihm wird die Seele bedroht durch Hemmungslosigkeit (*ἀκολασία*), durch Feigheit (*δειλία*), die sich jeder Furcht überläßt usf., durch verkehrte Ansichten, in denen das als gut bzw. schlecht erscheint, was jener sichtlose Seelenteil begehrt oder flieht. Aber wenn darin die schlechte Verfassung der Seele besteht, inwiefern hat das alles seine Herkunft aus der Hyle?

Eine Seele, die sich in solcher Verfassung befindet, weilt nicht außerhalb der Hyle ganz bei sich selbst. Sie ist mit dem Leib eine Mischung eingegangen, durch welche der Körper lebendiger Leib und die Seele die Lebendigkeit des Leibs ist. Als Lebendigkeit des Leibs ist die Seele mit der Hyle vereinigt. Aber wie steht es mit dem unterscheidenden Denken (*λόγος*), das doch nicht von hyletischer, sondern von noetischer Wesensart ist? Wird auch der noetische Teil der Seele durch die Hyle verdorben? Sofern die Seele Lebendigkeit des Leibs ist, ist sie von Lust und Schmerz, von Furcht und Begehren angegangen, also von dem, was aus dem sichtlosen Seelenteil über sie herkommt (*πάθος*). Den *πάθη* aber eignet von ihnen selbst her kein Maß und keine Grenze, sie sind von der Art der Hyle. Überläßt sich die Seele ihnen, indem sie sich von ihnen mitnehmen läßt, dann beginnt sich ihr die Sicht auf das, was ist, zu verdunkeln. Statt auf die festen Wesensanblicke zu sehen, wendet sie sich dem Übergängigen des Anderen und

Anderen zu. Und dieses hat seine Herkunft aus der Hyle, dem Unbestand an sich selbst. Solange die Seele sich in der Sicht dessen hält, was ist, weil sie in ihrem eigenen Eidos und deshalb in sich selbst. Läßt sie sich jedoch von dem, was aus dem sichtlosen Seelenteil über sie herkommt, mitnehmen, dann tritt sie aus ihrem Eidos heraus, sie steht nicht mehr an der Spitze ihrer selbst, sie entweicht aus ihrem wesentlichen Sein und lebt nur noch ein Schatten- und Scheinleben (ἑνδαλμα), das freilich zufolge der Maß- und Grenzenlosigkeit im Schein höchster Regsamkeit und Lebendigkeit erscheint. Auf das Gestalt- und Sichtlose hinsehend, schwindet ihr das unterscheidende Sehen, nicht als ob sie überhaupt nicht mehr sähe, aber da sie sich vom Nous, der Sicht des Was-es-ist, abgewendet hat, vermag sie nicht mehr zwischen gut und schlecht zu unterscheiden – so wie jemand, der ins Dunkel sieht, zwar noch sieht, aber auf das sieht, was er nicht sieht, weil das Dunkel keinen Anhalt für Unterscheidungen hergibt. Die denkende Seele selbst gerät dadurch ins Schlechte, daß sie ihr Sehen an den sichtlosen Seelenteil vergibt.

Aber wenn es sich so mit dem Schlechtsein der Seele verhält, kann dann noch die Hyle als der Anfang alles Schlechten festgehalten werden (Kap. 5)? Es sieht doch jetzt so aus: Das Ausbleiben des Guten (στέρησις), der Sicht des Was-es-ist, ist die Ursache dafür, daß die Seele ins Dunkel sieht und das Denkvermögen, das Unterscheidenkönnen, einbüßt. Das Erste wäre demnach das Ausbleiben des Guten und dessen Folge erst das Sehen ins Dunkel und die Verdunkelung des Sehens. Und dann nähme das Schlechte seinen Anfang nicht von der Hyle, sondern vom Ausbleiben des Guten, des Nous, der die Seele zum Unterscheidenkönnen befähigt. Es gilt also, die Hyle als Prinzip der schlechten Verfassung der Seele aufs neue zu bewähren.

Grundsätzlich muß gesagt werden: Das Schlechte selbst liegt nicht darin, daß das Gute nur in einer Hinsicht ausbleibt, sondern es besteht im vollständigen Ausbleiben des Guten. Gut ist nicht nur das in aller Hinsicht Gute, sondern auch das, dem etwas vom Guten fehlt – wenn es nur gut ist, soweit es von sich her dazu imstande ist, wie z. B. die mit dem Leib verbundene Seele des Menschen. Das Schlechte ist also die Anwesenheit der vollständigen Absenz des Guten. Und da das Sein das vom Guten Ermöglichte ist, so eignet der Hyle, da sie am Guten keinerlei Anteil hat, nicht einmal das Sein. Sagen wir: Die Hyle ist, so besteht die Bedeutungseinheit des Ist nur in der Gleichheit des Namens. Die der Wahrheit entsprechende Aussage müßte vielmehr lauten: Ihr Sein ist ihr Nichtsein. Sie ist, was und wie sie ist, aus dem Ausbleiben von Maß, Grenze, Gestalt usf. Wir müssen also, wenn wir der Hyle das Ist zusprechen – und wir tun das immer schon, wenn wir etwas über sie auszumachen versuchen –, das Ist sogleich in Gegenbestimmungen zum Sein umdenken, damit wir der hier vorliegenden Sache entsprechen.

Wir haben also, um hier ins klare zu kommen, folgende Unterscheidungen anzubringen: Ein Ausbleiben von Gutem ist das Nicht-gut-sein, das vollständige Ausbleiben das Schlechte, zunehmendes Ausbleiben des Guten bedeutet, ins Schlechte mehr und mehr absinken und so auch schon schlecht sein. Wenn nämlich das Ausbleiben des Guten überwiegt, d. h. die Sicht auf das, was ist,

sich so sehr verdunkelt hat, daß die Unterscheidung von gut und schlecht nicht mehr zum Vollzug kommen kann, dann beginnt die Seele, ins Schlechte abzugleiten. Das ist die Art, gemäß der die Seele schlecht ist: das immer tiefere Abgleiten in das Schlechte. Das Schlechte selbst, das vollständige Wegbleiben des Guten, kann weder aus dem hergeleitet werden, woran es ein Seiendes fehlen läßt, noch aus dem Schlechtsein der Seele, dem Abgleiten ins Schlechte. Wir finden also bei keinem Seienden und auch nicht bei der Seele jene vollständige Abwesenheit des Guten, aus welcher das Schlechte ist, was und wie es ist. Wir treffen diese Abwesenheit vielmehr einzig und allein bei der Hyle an. Auf sie sind daher alle Weisen des Schlechtseins zurückzuführen.

Das Schlechte selbst ist nicht etwas Schlechtes, wie die schlechte Verfassung der Seele zum Beispiel, sondern dieses und jenes Schlechte sind Arten des Schlechten selbst, die sich durch Hinzutreten bestimmter Eigentümlichkeiten bilden, z. B. dadurch, daß das Schlechte eine Verfassung der Seele ist (*κακία*), die sich ihrerseits wieder in Arten gliedert, als da sind: Ungerechtigkeit als Übergriff auf das, was dem anderen zukommt, Maßlosigkeit, wenn der blinde Seelenteil vorherrscht, Verlust der Umsicht und Übersicht durch das Fortgerissenwerden, durch die Furcht usf. Gemeinsam ist all diesen Arten des Schlechtseins der Verlust des Maßes, das Entgleiten ins Maßlose, welches die Hyle selbst und als solche in Vollständigkeit ist.

Daß vollends die Übel außerhalb der Seele auf die Hyle zurückzuführen sind, ist leicht zu zeigen: Krankheit beruht auf der Störung des maßbestimmten Verhältnisses, in welchem die Elemente zueinander stehen, aus denen der Leib sich aufbaut; Häßlichkeit besteht in einem Mangel an Gestaltetsein des Stoffes durch das Eidos, Armut im Fehlen oder Entzug von Gebrauchsdingen, deren wir bedürfen, weil wir mit der Hyle zusammengespannt sind, deren Natur die Bedürftigkeit selbst ist.

So nimmt das Schlechte seinen ersten Beginn nicht im Menschen, und der Mensch ist nicht von ihm selbst her, seinem Wesen nach, schlecht, sondern das Schlechte selbst geht dem Menschen voraus. Diejenigen, in denen es Platz greift, lassen es nicht willentlich bei sich ein, sondern es hat immer schon im Leib Fuß gefaßt, und es kommt über den sichtlosen Seelenteil über die ganze Seele her. Es gibt zwar für den Menschen eine Möglichkeit, ihm zu entrinnen, indem die Seele, auf den Nous hinsehend, sich in ihr Eidos versammelt. Soweit sie das vermag, ist sie vom Schlechten nicht erreichbar, es bleibt, soweit sich die Seele nicht mit ihm einläßt, das Nichtseiende. Aber es sind nicht alle zu solcher Wesensversammlung der Seele fähig, ja es sind wohl immer nur die wenigen, die das vermögen.

Nachdem die Hyle in ihrer Wesensart geklärt und als Prinzip des Schlechtseins bewährt worden ist, erörtert Plotin im Anschluß an ein Plato-Zitat (Theaetet 176 e 3 ff.) die Frage nach der Notwendigkeit des Schlechten (Kap. 6). Tritt das Schlechte nur gelegentlich auf, so daß es auch wegbleiben könnte, oder waltet in seinem zerstörerischen Unwesen eine Notwendigkeit? Diese Frage entfaltet sich beim näheren Zusehen in eine Reihe von wesentlichen Fragen: Wie kann es überhaupt zum Guten einen Gegensatz geben, wenn das Gute doch das

Sein und das das Sein Ermöglichende ist, Gegensätze aber, wie Aristoteles gezeigt hatte, nur innerhalb der Kategorie des Wiebeschaffen auftreten? Welche Notwendigkeit besteht ferner, daß, wenn der eine Gegensatz vorhanden ist, auch der andere ist? Faktisch mag das der Fall sein, so wie dort, wo es Gesundheit gibt, auch Krankheit auftritt, aber eine Notwendigkeit folgt daraus nicht. Man könnte zwar sagen, diese Notwendigkeit läge nicht bei den Gegensätzen überhaupt vor, sondern nur bei dem Gegensatz von gut und schlecht. Aber dann erhebt sich wieder die Frage: Ist das Gute gemäß Platos Bestimmung die Ousia oder gar das, dem die Ousia sich verdankt, wie kann es dann überhaupt einen Gegensatz zum Guten geben? Von der Art der Gegensätzlichkeit ist doch nur solches, was sich um die eine und selbe Anwesenheit streitet. Das aber zeichnet, wie Aristoteles in der Kategorienschrift gezeigt hat, alles Seiende von der Seinsart der Ousia aus, daß ein jegliches jeweils eine eigene Anwesenheit für sich hat und deshalb nicht durch Gegensätzlichkeit bestimmt sein kann. Nun hat, so erklärt Plotin, Aristoteles zwar bezüglich des Einzelseienden die Freiheit von Gegensätzlichkeit verläßlich dargetan, nicht jedoch bezüglich der Ousia überhaupt und als solcher, so daß die Möglichkeit offenbleibt, daß die Ousia, wenn der Blick nicht auf das Einzelseiende beschränkt bleibt, sondern wenn sie gemäß dem Denken Platos aus der Bindung an den Stoff zu ihrem reinen Wesen als Idee befreit wird, durch Gegensätzlichkeit bestimmt sein kann. Fassen wir also die Ousia als solche in ihrer Reinheit und in ihrer Herkunft aus dem Guten selbst in den Blick, dann zeigt sich eine eigene Art von Gegensätzlichkeit: Es treten Bestand und Unbestand, das Beständigende und sein Gegenteil einander entgegen: das Gute und das Schlechte. Beide, Bestand und Unbestand, sind sich gegeneinanderwendende bestimmende Anfänge. Beide sind in jeder ihrer Bestimmung, also auch als ganze im ganzen einander entgegengesetzt, und zwar noch mehr entgegengesetzt als alle anderen Gegensätze. Denn alle anderen Gegensätze gehören demselben Eidos oder Genos an, wie schwarz und weiß dem Genos Farbe oder laut und leise dem Eidos Ton; sie haben daher die generischen oder eideitischen Bestimmungen gemeinsam. Dagegen schließen das Gute und das Schlechte einander nach jeder Hinsicht aus. Aber beide „sind“ doch; kommen sie in dem Einen, zu sein, nicht doch als einem Gemeinsamen überein? Sein bedeutet, im Blick auf die Ousia selbst als Idee, bleibender Wasbestand oder doch wenigstens übergängiges Währen im Eidos, wie es dem Sinnlichen eigen ist. Die Hyle selbst aber hält sich im Außerhalb von jeglicher Bestimmtheit und Grenze. Sie ist als die anwesende Abwesenheit von Bestimmtheit und Bestand der Trug des Seins selbst. Im Blick auf sie und auf alles, was ihr entstammt, wird das dem Seienden zukommende Sein das wahrhafte Sein genannt. Also auch in Hinsicht auf Sein stehen das Gute und das Schlechte einander entgegen. Hingegen ist die Gegensätzlichkeit der Gegensätze, wie wir sie zunächst kennen und wie sie Aristoteles allein im Blick hat, nur beschränkt. Diese Gegensätze sind geeint durch die gemeinsame Kategorie der Beschaffenheit, und die Gegensätzlichkeit betrifft nicht das, was das Seiende von sich her ist, sondern nur das, was an ihm zum Vorschein kommt und ihm widerfährt. Und so erweisen sich das Sein und die Hyle als die gegensätzlichsten Gegensätze.

Notwendig aber ist das Schlechte, sofern „dieses All“, das Ganze des sinnlich Wahrnehmbaren, besteht. Denn das sichtbare All besteht notwendigerweise aus Gegensätzen, da es sich in Bewegung befindet und Bewegung immer aus dem Einen in sein gegenteiliges Anderes geschieht. Die Hyle ist aber dasjenige, das, indem es das eine wird, zugleich das Gegenteil dessen, was es wird, sein kann, das an ihm selbst Unbegrenzte, Unbestimmte. Deshalb bildet das Schlechte einen notwendigen Bestand der Welt und wird niemals aus der Welt verschwinden (Kap. 7).

Auf eine andere Weise läßt sich die Notwendigkeit des Schlechten so verständlich machen: Es ist nicht nur das Gute selbst, sondern auch das, was durch es zum Sein ermöglicht wird: Geist, Seele, Sinnenwelt, jedes in der Weise, daß es aus dem ihm Vorhergehenden heraustritt, also durch wachsende Entfernung vom Guten selbst. Deshalb muß es auch ein Letztes geben, das, weil es vom Guten so weit entfernt ist, daß es nichts mehr von ihm an sich hat, das Unseiende ist, das nichts mehr zustande bringt und deshalb nur dadurch seiend werden kann, daß es Seiendes verdirbt und zerstört.

Die folgenden Kapitel nehmen Einwände gegen die aufgestellte These auf, deren Erörterung die These nicht nur absichern, sondern vor allem weiter klären soll. Der erste Einwand richtet sich sogleich gegen das Hauptresultat: Im Umkreis des Menschen geht das Schlechte nicht aus der Hyle hervor. Weder verblendete Unwissenheit (*ἄγνοια*) noch die Begierde kommen durch die Hyle auf; denn wenn sie auch durch das Schlechte des Leibs zustande kommen sollten, so ist es doch nicht die Hyle, sondern gerade das Eidos, das sie hervorbringt: Hitze, Kälte, das Bittere, das Salzige und überhaupt verderbliche Speisen. Das alles ist nicht bloße Hyle, sondern es ist von eidetischer Bestimmtheit. Desgleichen sind es bestimmte Begierden und bestimmte trügerische Ansichten, welche die schlechte Verfassung der Seele ausmachen. Das unterscheidend Bestimmende ist aber das Eidos (Kap. 8).

Aber, so zeigt sich bald, gerade dieser Einwand, der das Eidos als das Bestimmende beansprucht, erzwingt, wenn er durchdacht wird, die Ansetzung des Schlechten in der Hyle. Was nämlich das Eidos auch an Schlechtem hervorbringt, das bringt es nicht hervor, sofern es getrennt für sich als Idee besteht, so wenig das Eidos des Beiles selbst ohne die Einigung mit dem Erz einen Menschen zu töten vermag. Sodann ist das Eidos, wenn es in der Hyle den Aufenthalt nimmt, nicht mehr das, was es als für sich bestehende Idee war, sondern es nimmt die Art der Hyle an, indem es selbst unbeständig wird. Als die Gestalt dieses Hauses verschwindet das Eidos des Hauses in eins mit der Zerstörung des Hauses. Geht das Eidos in die Hyle ein, so setzt diese ihm ihr gegenteiliges Unwesen entgegen, der Bestimmtheit die Grenzenlosigkeit, der Gestalt die Unge-
stalt, der Gemessenheit das Mehr und Mehr bzw. Weniger und Weniger, bis das Eidos ihr gänzlich anverwandelt und nicht mehr es selbst, also verschwunden ist. Das Verderbende in dem aus Eidos und Hyle geeinten Ganzen (*σύνολον*) ist die Hyle, und wer zugibt, daß der Leib schuld an den Übeln sei, der hat auch schon zugestanden, daß die Hyle Ursache der Übel ist. Man könnte noch einwenden, man müsse dieses Verderblichen Herr werden, und die Ursache für das

Schlechte im Umkreis des Menschen bestehe eben darin, daß man seiner nicht Herr werde. Doch ist das leichter gesagt als getan. Denn dasjenige Vermögen, das der Hyle Herr zu werden vermag, die denkende Seele, ist mit dem Leib verbunden und deshalb allem, was aus ihm über sie herkommt, ausgesetzt – es sei denn, sie trennt sich vom Leib, indem sie sich ganz dem Nous, der Sicht der Ideen, zuwendet. Dann allerdings errichtet sie in sich die Herrschaftsordnung, die ihr Wesen vor dem Verderblichen bewahrt. Aber je nach der Zusammensetzung des Leibs ist das Begehrliche allzu heftig, so daß der denkende Teil der Seele seiner nicht Herr wird. Manche Menschen sind aus Mangel an leiblicher Energie matt und träge, daher stumpf für die rechten Unterscheidungen; andere sind umgekehrt allzu rasch und sprunghaft. Manche von uns wissen noch aus eigener Erfahrung, daß in Hungerszeiten unsere Gedanken und Strebungen anders gerichtet sind als in den Jahrzehnten des „Wirtschaftswunders“.

Es bleibt also dabei, daß das Unmaß das erste Schlechte und die Ursache des Schlechtseins ist, alles aber, was ins Maßlose gerät durch Angleichung oder Teilhabe an ihm, gemäß dem Ausmaß der Teilhabe erst in zweiter Linie schlecht ist. Für die denkende Seele bedeutet das: Das Sichtlose des Dunkels selbst ist das erste Schlechte, das Verdunkeltsein, das sich dann bei der Seele einstellt, wenn sie sich von dem sichtlosen Seelenteil mitnehmen läßt, ist das zweite Schlechte. Deshalb sind verblendete Unwissenheit und Maßlosigkeit der Seele nicht das Schlechte selbst, sondern eine schlechte Verfassung dessen, was von ihm selbst her nicht schlecht ist, so wie auch deren Gegenteil, die Arete (ἀρετή), nicht das Gute selbst ist, sondern als Herrschaft des Nous in der Seele das am Guten Beteiligte.

Aber aus diesen Ausführungen, die die Hyle als Ursache für die Wesensgefährdung der Seele noch einmal bestätigen, geht eine Frage hervor, die sich zu Beginn der Untersuchung bereits gemeldet hatte, dann aber zugunsten der vorranglichen Aufgabe, das Schlechte nach Wesen und Abkunft zu bestimmen, zurückgetreten war und sich jetzt, nach geglückter Sacherfassung, wieder ins Thema drängt: Seele und Nous sind dem Eidos zugeartet, das Schlechte aber ist, was es ist, aus dem Wegbleiben des Eidos. Was in uns ist es dann, womit wir das Schlechte erkennen können (Kap. 9)?

Plotin wendet sich mit dieser Frage zuerst an die schlechte Verfassung der Seele (χαλία), die unserer Erkenntnis näher liegt als das Schlechte selbst. Sie wäre aus ihrem Gegenteil, der Arete, zu erfassen. Diese erkennt sich selbst. Denn sie hat ihr Wesen in der Herrschaft des Nous in der Seele, der Sicht der Ideen. Indem sie die Ideen erschaut, erschaut sie sich selbst als das durch Ideen bestimmte Leben. Die Arete ist geradezu das durch Ideen sich bestimmt Wissen. Wie wir an einer Richtschnur nicht nur das Lotrechte erkennen, sondern auch das, was nicht lotrecht ist, so können wir auch an der sich selbst erkennenden Arete das Gegenteil erfassen, dasjenige nämlich, das dem Eidos nicht entspricht. Nun ist aber doch das Erkennbare an einer Sache ihr Eidos. Deshalb fragt es sich, ob das Erkennen des Schlechten nicht gerade ein Nicht-sehen ist. Wir sehen im Verhalten eines Menschen das Eidos der Gerechtigkeit nicht, und soweit wir es nicht sehen, sehen wir seine Ungerechtigkeit. Dagegen vermöchten wir auf diese Weise

das ganz und gar Schlechte nicht zu sehen. Denn Sehen besteht in einer Blickbegrenzung, das durch und durch Schlechte aber ist grenzenlos. Wir können es nur durch eine ἀφαίρεσις sehen, d. h. durch ein Hinsehen auf etwas, welches von ihm alles Gute zugleich weg-sieht.

Aristoteles hatte in der ἀφαίρεσις die Zugangsart zum Mathematischen erkannt. Der Sachbereich der Arithmetik öffnet sich durch ein Hinsehen auf die Dinge, das den gesamten eigenschaftlichen Bestand zugleich aus der Sicht weghält und nur ihren Einheitscharakter zum Vorschein gelangen läßt, so daß sich das Feld der Einsen auftut, aus denen die reinen Anzahlen gebildet werden. Im Falle des gänzlich Schlechten wäre die totale ἀφαίρεσις des Guten zu vollziehen, wobei sich jedoch fragt, ob es beim Fernhalten aller das Sehen ermöglichenden Sicht denn überhaupt noch etwas zu erkennen gibt. Die Frage, wie das Schlechte selbst zu erkennen sei, ist also so wenig durch den Hinweis auf die ἀφαίρεσις schon gelöst wie die Wesensart des Schlechten mittels seiner Bestimmung durch die Steresis. Dagegen ist die Erkennbarkeit des nur teilweise Schlechten leichter einzusehen. Wir erkennen es an dem Ausmaß, demgemäß es hinter dem Guten, der sich selbst anschauenden Arete, zurückbleibt. Aus der Sicht auf das Eidos sehen wir, daß dieses in dem Verhalten eines Menschen zum Teil anwesend ist, zum Teil aber nicht. So pflegen wir von einem Menschen zu sagen: Nur wenn es Mut zu beweisen gilt, ist er verlässlich, kann man fest auf ihn rechnen. Das ist das Schlechte an ihm, daß er in anderen Situationen leider nicht verlässlich ist. Wir nehmen also gleichsam im Blick auf das Verhalten eines einzelnen Menschen von dem Ganzen der Arete einen Teil weg, den wir im Unbestimmten lassen, indem wir sagen: In anderen Situationen ist er nicht verlässlich, und sehen so diesen Teil als etwas ihm Fehlendes, Abwesendes. Dabei aber halten wir das Abwesende als ein solches im Unbestimmten mitgegenwärtig. Das Mitgegenwärtighalten des einem gegenwärtig Seienden Fehlenden, daher Abwesenden beruht auf einem φαντάζεσθαι in der nachklassischen Bedeutung des Wortes von „sich etwas vorstellen“.

Wie aber erkennen wir das, bei dem in keiner Weise ein Eidos erscheint, das Schlechte selbst? Plotin erklärt: Durch ein Hinsehen, das vollständig jedes Eidos weg-sieht (ἀφαίρεσις). Wir sprechen dasjenige, in welchem überhaupt kein Eidos anwesend ist, als Hyle an. Bei der Wegnahme eines jeglichen Eidos fassen wir die Gestaltlosigkeit in uns, mit welcher wir die Hyle betrachten. Also wären in unserer Seele nicht nur begrenzte Ideen, sondern auch etwas Gestaltloses? Wie ist das zu verstehen? Unser Sehen der Ideen vollzieht sich als ein Übergang von Idee zu Idee. Das Übergehen ist der Seele dadurch möglich, daß sie in der Bestimmtheit durch die eine Idee zugleich durch andere bestimmbar bleibt. Dieses Gestaltlose ist es, das der Seele das Weilen im Übergang von Idee zu Idee ermöglicht. Durch das Wegsehen aller Ideen wird das an sich selbst unbegrenzte Schenkönnen, das Nichts der Unbestimmtheit, freigelegt, dessen Vollzug das Betrachten der Hyle ist. Aber obwohl auf diese Weise das der Hyle Zugeartete in der Seele aufgedeckt ist, bleibt die Erkenntnis der Hyle immer noch rätselhaft. Der Vergleich mit dem ins Dunkel blickenden Auge vermag das Rätsel um einiges zu klären:

Das Licht, das Unterscheidende, macht alles sichtbar – mit Ausnahme seines Gegenteils, des Dunkels. Aber das Licht ist nicht nur das eines vom anderen Unterscheidende, sondern auch das sich von dem, was es nicht ist, Unterscheidende. Das alles Begrenzende grenzt auch sich selbst ab von dem Unbegrenzten, dem Dunkel, so daß diesem vom Licht her die eine Bestimmtheit zukommt: die Unbestimmtheit selbst. Soll das Auge das Dunkel erblicken, dann muß freilich ein Nichtsehen vollzogen werden, da das Sehen nur im Zusammensein mit dem Licht ist. Doch ist dieses Nichtsehen nicht ein Überhaupt-nicht-sehen, kein Nichtvorhandensein des Sichtvermögens überhaupt, sondern ein Sehen von eigener Art, welches die abwesende Sichtbarkeit als abwesende mitgegenwärtig hält und so das Nichtsehen als solches erfaßt und an und mit ihm das Dunkel. Zum sehenden Nichtsehen, welches allein das Dunkel zu sehen vermag, gehört das unbestimmte Mitgegenwärtighalten von Sichtbarkeit und Sehen (*φανταζεσθαι*).

Auf die Sache gesehen, besagt das: Der Nous in der Seele verläßt das ihm inwendige Licht, in welchem die sein Sichtvermögen begrenzenden Ideen erscheinen, er tritt heraus aus sich selbst, aus dem, was er ist, dem Sehen der Ideen, in das Andere seiner selbst, das Nichtsehen des unbestimmten Sehenkönnens. Dieses erfährt er als ein Nichtsehen aus dem Mitgegenwärtighalten des Sehens, und so erfährt er das Sicht- und Grenzenlose des Unseienden, die Hyle.

Nun kann man mit Recht den folgenden Einwand machen: Das Schlechte ist die gestaltlose Hyle. Doch wie kann das, dem jede Beschaffenheit abgesprochen wird, als schlecht angesprochen werden (Kap. 10)? Was kein Wiebeschaffen ist, das kann nicht einmal schlecht sein. Nun ist die Hyle insofern unbeschaffen, als ihr von ihr selbst her keine der Beschaffenheiten eigen ist, die sie aufnimmt und die in ihr als dem Hypokeimenon ihre Anwesenheit haben. Das hindert nicht, daß sie, obwohl beschaffenheitslos, doch einen eigenen Charakter hat, so wie ja auch die Ousia als solche für sich genommen keine Beschaffenheiten, aber doch eine eigene Wesensart hat. Und dieser ihr Charakter kann dann das Verderbliche, das Schlechte sein. Plotin zeigt, daß die Hyle notwendigerweise das Unbeschaffene und eben deshalb das Schlechte ist. Das Wiebeschaffen ist etwas, von dem her ein *anderes* als so und so beschaffen angesprochen wird, z. B. eine Rose als rot, eine Tat als schön usf. Diese Wiebeschaffen tritt immer in und an einem anderen auf. Die Hyle dagegen erscheint nicht an einem anderen, da sie vielmehr das Hypokeimenon selbst ist, um das herum sich Beschaffenheiten versammeln. Nun ist die Beschaffenheit als solche, z. B. das Rot, ihrerseits ohne Beschaffenheit; denn hätte sie eine Beschaffenheit, dann wäre sie nicht ein Wiebeschaffen von etwas, sondern selbst das Hypokeimenon für Beschaffenheiten. Ist aber die Beschaffenheit unbeschaffen, wie könnten wir dann die Hyle, das Hypokeimenon selbst, als ein Wiebeschaffen ansprechen? Die Hyle ist also beschaffenheitslos und deshalb das Schlechte. Denn jede Beschaffenheit wird einem Eidos verdankt, der Hyle aber eignet das Schlechtsein nicht, weil sie von einem Eidos dazu bestimmt wird, sondern weil sie das gegenteilige Gegenwesen zu jeglichem Eidos überhaupt ist.

Jedoch geht aus dieser Überlegung ein neues Bedenken hervor (Kap. 11): Das Gegenteil zum Eidos ist die Steresis. Diese tritt immer an etwas anderem

auf, als das einer Sache Zugehörige nämlich, das ihr fehlt. Besteht also das Schlechte in der Steresis, dem Gegenteil zum Eidos, dann besteht es an dem Seienden, dem etwas fehlt, und so besteht es nicht an ihm selbst. Im 1. Kapitel war schon gesagt worden, daß das Schlechte zwar in der Richtung der Steresis zu suchen, daß es jedoch nicht mit ihr in eins zu setzen sei. Ihre Gleichsetzung würde die gesamte bisherige Betrachtung umstürzen. Denn sie würde im Umkreis der Seele zur Folge haben, daß das Schlechte nur in einem Mangel an Gutem besteht und nicht von einem Schlechten außerhalb der Seele herkommt. Aber verhält es sich nicht wirklich so? Ist Ungerechtigkeit etwas anderes als das Fehlen der Gerechtigkeit? Bedarf es zu ihrer Erklärung einer außerhalb der Seele liegende Materie? Und ist die Ansetzung einer nichtseienden Materie nicht überhaupt widersinnig? Aber wenn man sie schon aus den von Aristoteles beigebrachten Gründen zuläßt, dann doch nur als das ganz und gar Unbestimmte, aber doch nicht als das Schlechte. Weshalb soll man eine so dunkle Sache, wie es die bloße Materie ist, als Erklärungsursache des Schlechten beiziehen, wenn die Bestimmung des Schlechten in der Seele als einer Abwesenheit des Guten genügt? Doch genügt sie wirklich? Hält diese Bestimmung einem energischen Durchdenken stand? Die Steresis ist bezogen auf das einer Sache Zugehörige, auf das Eidos, das ihr fehlt. Gemäß der Gegenthese bringt der Entzug des Guten das Schlechte in der Seele hervor. Nun ist das Eidos das Gute, und die Seele ist das Eidos des Lebens, die Präsenz der Ideen in unaufhörlichem Durchgang durch sie. Der Entzug des Guten wäre der Entzug ihres Lebens, und die schlechte Seele wäre dann eine Seele ohne Leben, eine unbeseelte Seele, eine Seele, die keine Seele ist. Aber die Seele hat das Leben aus dem, was sie als Seele ist. Deshalb kann der Entzug des Guten nicht aus ihr selbst kommen, sondern muß eine andere, eigene Ursache haben. Die Seele ist als eine eigene Präsenz der Ideen dem Guten aus ihrem Wesen zugeartet und kann nicht aus ihr selbst schlecht sein. Deshalb ist die Seele weder das erste Schlechte, noch ist dieses etwas Seelisches, da der Seele gemäß ihrem eigenen Wesen niemals alles Gute entzogen sein kann². Also kann das Schlechtsein der Seele nicht in dem Entzug des Guten bestehen. Aber wenn schon nicht in seiner vollständigen Abwesenheit, dann vielleicht in seinem teilweisen Entzug (Kap. 12)? Dann hätte die Seele zum Teil etwas Gutes, zum Teil wäre es ihr entzogen. Das Schlechte bestände also in einer gemischten Verfassung, und das, was das Schlechte selbst ist, bliebe immer noch unafgedeckt. Ferner wäre die Mischung von der Art, daß ihr Gutes in ihrem wesentlichen Sein läge, das Schlechte aber wäre ein an ihr Mitauftretendes. Und dann fragt es sich, was dieses Mitauftretende denn ist und woher es kommt.

Vielleicht ist das Schlechte, das sie an sich hat, etwas, das die Seele beim Sehen so behindert, wie das Auge beim Sehen durch etwas gestört werden kann (Kap. 13)? Wenn es sich so verhielte, dann wäre das Behindernde das Schlechte, welches in der Seele das für sie Schlechte hervorbringt: das Nichtsehen dessen, was ist. Was aber ist dann dieses Behindernde? Was ist es, das der Seele die Möglichkeit des

² Der Unsterblichkeitsbeweis in Platons Staat (X 608 d 4 ff.) beruht auf der Unterscheidung zwischen dem Verderblichen, das zerstört, wie der Rost das Eisen, die Krankheit den Leib, und der der Seele eigenen Schlechtigkeit, die zwar die Seele verdirbt, aber niemals vernichtet.

wahren Sehens benimmt? Ihre schlechte Verfassung, die sie zur Sicht und Übersicht unfähig macht. Aber dieses Schlechte ist nicht das Schlechte selbst. So wie die Arete, die rechte Ordnung in der Seele, weder das Schöne selbst noch das Gute selbst ist, so ist auch ihr Gegenteil, die schlechte Verfassung der Seele, nicht das Schlechte selbst. Die Arete ist etwas Gutes, weil sie in der Herrschaft des Maß und Grenze setzenden Logos besteht, der aus der bindenden Kraft des Guten selbst stammt. Insofern ist die Arete durch ihre Teilhabe am Guten selbst etwas Gutes. Umgekehrt ist das Gegenteil zur Arete, die schlechte Verfassung der Seele (*xaxía*), das Maßlos-werden, eine zunehmende Angleichung an das Schlechte, nicht aber dieses selbst. Es gibt zwar so etwas wie einen Tod der Seele, aber dieser ist nicht ihre Vernichtung. In das Schlechte und immer Schlechtere absinkend, gerät die Seele am Ende an die „Stätte der Ungleichheit“, an den Aufenthaltsort eines Menschen, der ohne Anhalt an einem Maß vor nichts mehr zurückschreckt und „zu allem fähig ist“; sie sinkt in den „Schlamm der Finsternis“, in das Sicht- und Gestaltlose, in das Grund- und Bodenlose. Wenn sich die Seele vollständig in das Schlechtsein begibt, dann ist dieses nicht mehr ihre Verfassung, sondern sie hat ihr Eidos, das Leben in den Ideen, für ihr Unwesen eingetauscht. Solange die Schlechtigkeit noch mit ihrem Gegenteil vermischt ist, ist sie noch etwas Menschliches. Hat die Seele aber ihr Wesen mit dem Unwesen vertauscht, dann erscheint anstelle des Menschlichen das Unmenschliche, das alles und am Ende sich selbst Zerstörende des vollständigen Verbrechertums. Aber auch dieses dem Blick des Guten verschlossene Unwesen der Seele lebt noch aus ihrem unzerstörbaren Wesen, ihrem Eidos, dem Leben in den Ideen. Deshalb ist zwar das von keinem Strahl des Guten erhellte Dunkel ein seelischer Tod, aber keine Vernichtung. Noch der verdorbenste Seele bleibt aus ihrem Wesen die Möglichkeit aufbewahren, sei es im Leben, sei im Tode, ins Sein gerettet zu werden. So jedenfalls deutet Plotin Platos Unsterblichkeitsgedanken in dem Schlußmythos des Phaidon.

Der Versuch, vor der Hyle als Ursache des Schlechten durch die These auszuweichen, die Schlechtigkeit sei eine Schwäche der Seele, kann sich nicht nur auf eine Bemerkung Platos berufen³, sondern für eine solche Auffassung scheint auch vieles zu sprechen: Es gibt Menschen, die leicht anfällig sind gegenüber allem, was auf sie eindringt (*εὐπαθήεις*), schnell erregbar und wandelbar, die jeder begehrliehen Anwandlung nachgehen, bei geringstem Anlaß in Erregung geratend, voreilig in Zustimmung und Ablehnung, nachgiebig gegenüber allen unklaren Vorstellungen, leicht zerstörbar, wie unfeste Gebäude dem Sturm nicht standhalten und schwache Gebilde der Natur in der Sonnenglut vergehen (Kap. 14). Sollte die Schlechtigkeit der Seele ihre Schwäche sein, dann verdient die Frage eine Untersuchung, woher diese Schwäche denn kommt. Der Vergleich der seelischen Schwäche mit der Schwäche körperlicher Dinge nennt nur eine Entsprechung; denn die Schwäche der Seele ist von eigener Art, und sie muß daher für ihre Herkunft eine eigene Ursache haben, für deren Auffindung der Hinweis auf die Lebensunfähigkeit von Naturerzeugnissen oder auf die Hinfälligkeit von Werken der menschlichen Hand nichts hergibt.

³ Gorg. 477 b; Staat 444 c.

Die seelische Schwäche kommt entweder in der Seele vor, sofern sie vom Leibe getrennt für sich ist oder sofern sie im Leib anwesend ist oder in beiden. Ist sie getrennt von der Hyle, dann schwingt sie sich zum wahrhaft Seienden empor, sie gelangt in ihr Wesen und vollbringt unbehindert das ihr eigene Werk, das Leben in den Ideen. Hier gibt es keine Möglichkeit der Schwächung. Diese kann sich nur in der Seele einstellen, die nicht rein in ihrem Eidos weilt oder sich nicht durch Errichtung einer inneren Herrschaft vom Leib getrennt hat. Das bedeutet aber: ihre Schwäche entsteht nicht durch Wegnahme von etwas, sondern umgekehrt durch die Mit-anwesenheit von etwas ihr Fremdem. An dieser Stelle gibt Plotin einen bündigen Aufschluß darüber, was in der bekannten Rede vom Sturz und Fall der Seele eigentlich gedacht ist. Alles sinnlich Wahrnehmbare stellt eine Einheit von Materie und Seele dar, nicht als ob jedes von ihnen einen eigenen Ort einnähme, die Hyle die Erde, die Seele die Luft; sondern beide sind an einem und demselben Ort anwesend. Die Rede von einer eigenen Ortschaft der Seele besagt, daß sie nicht mit der Hyle in dem Sinne geeint ist, daß aus dieser Einigung etwas Einheitliches entsteht, z. B. das Lebewesen Mensch, d. h. daß sie nicht in der Hyle als dem Hypokeimenon erscheint, sondern in sich selbst bleibt. Nun ist die Seele etwas Vielfältiges; sie hat „Anfang, Mitte und Ende“. Denn sie ist in ihrem Anfang ein Sehen der Ideen, ihr Ende ist das im Stoff anwesende Eidos, und sie bildet die Mitte zwischen beiden, das Verhältnis der Idee zum Sinnlichen selbst.

Ihren Wesensanfang nimmt die Seele von den Ideen. Sie sieht die Ideen jedoch nicht wie der Nous in eins und zumal, sondern auf ihre Weise im ständigen Durchschreiten der Ideen. Deshalb sind die Ideen in ihrem Sehen auch in anderer Weise präsent als im Nous. Auf den Nous sehend, bildet sie gemäß ihrer Sehweise die im Nous schon anwesenden Ideen nach. Diese Nachbildungen sind Bilder der Ideen (εἰδωλα), und sofern die Seele gemäß der Weise ihres Sehens ein eigenes Bilden von Anblicken ist, geht sie nicht im Nous auf, sondern ist eine eigene lichtausstrahlende Lichtquelle. Dieser Anblicke bildenden und so lichtausstrahlenden Seele stellt sich die Hyle entgegen, gemäß der auch ihr innewohnenden physis, dem Drang ins Sein; sie wird von der Seele erleuchtet, indem sie sich zum Hypokeimenon der Anblicke macht, die die Seele ausstrahlt. Die Hyle vermag die Seele selbst, von der her sie beleuchtet wird, zufolge ihrer Gestaltlosigkeit nicht zu fassen. Wohl aber verdunkelt sie das von der Seele kommende Licht, die von ihre gebildeten Anblicke, durch Vermischung mit ihnen. Indem nämlich die von der Seele ausstrahlenden Anblicke in die Hyle eingehen, werden sie selbst unbeständig und so geschwächt und schwach. Sie verfallen dem Entstehen und Vergehen, ja Entstehen und Vergehen kommen erst dadurch auf, daß die Anblicke sich mit dem ins Sein drängende Unseienden vereinigen.

Das ist in Plotins Deutung der Gedanke des platonischen Mythos vom Sturz der Seele, der freilich dann immer wieder zu einer unverbindlichen Metapher entartet, wenn er vom Undenken mißbraucht wird, um sich in ihm zu verschanzen. Weil sich die seinslose Ungestalt der Hyle den Strahlungen der Seele entgegenstellt, gelangen nicht alle Vermögen der Seele zu der ihnen gemäßen Wirksamkeit, sondern die von ihr gebildeten Anblicke werden von der Hyle

gleichsam entwendet, so daß sie geschwächt werden, d. h. dem Schwund anheimfallen. Zugleich wird deutlicher, was es heißt, daß die Hyle nur dadurch zum Sein gelangt, daß sie Seiendes verdirbt. Die Seele aber wird angesichts des Verderbens, in welches die von ihr ausstrahlenden Eide geraten, genötigt, sich nicht den Ausstrahlungen zu überlassen, sondern sich in sich zusammenzuziehen, um sich in ihrem Wesen zu halten. Das aber ist der Aufstieg zum Nous. Und so kennzeichnen Fall und Aufstieg die Wesensweise der Seele selbst.

So hat sich die Hyle als die Ursache der Schwäche der Seele erwiesen. Und diese Schwäche wird zur Schlechtigkeit, wenn die Seele sich der Angleichung an die Hyle überläßt, statt immer wieder in ihr Eidos zurückzustreben. Ja sogar, wenn man sagen wollte, die Hyle sei doch von sich her nichtseiend und sie gelange erst durch den Eingang der Seele in sie als das Verderbende ins Sein, so daß die Seele, angegangen vom Nichtseienden, dieses erst als das Verderbliche ins Sein habe aufgehen lassen, bleibt doch die Hyle durch ihre Anwesenheit die Ursache des Schlechten. Denn nicht die Strahlung der Seele ist die Ursache für Unbestand, Wandel, Vergehen und für die überall andrängende Maßlosigkeit, sondern die Anwesenheit der Hyle.

Der Abschluß der Untersuchung (Kap. 15) enthält die Zurückweisung zweier Thesen, welche sich nicht nur gegen das Gesamtergebnis der ganzen Untersuchung richten, sondern sie überhaupt überflüssig zu machen trachten: die Bestreitung der Hyle bzw. des Schlechten überhaupt. Die eine These, welche die Hyle überhaupt bestreitet, macht sich den Tatbestand zunutze, daß die Hyle als solche nicht unmittelbar ausgewiesen werden kann, da sie ohne Eidos und deshalb ein Nichtseiendes ist. Plotin weist diese These durch den Hinweis auf zwei Abhandlungen zurück (II 4 und III 6), in denen im Anschluß an Plato die Notwendigkeit der Hyle als Grund des Werdens und im Anschluß an Aristoteles im Hinblick auf das Hypokeimenon ausführlich dargetan wird. Gegen die zweite These, nach welcher es innerhalb des Seienden das Schlechte nicht gibt, da es ja etwas Nichtseiendes ist, macht Plotin geltend, daß mit der Aufhebung des Schlechten auch das Gute als das Worauf des Ausseins aufgehoben würde und mit ihm das Aussein auf etwas selbst sowie das Denken, das auf den Unterschied von gut und schlecht geht und als dieses Unterscheidende etwas Gutes ist. Es muß daher, wenn man als das Genannte zugibt, das Gute und das Schlechte geben und das aus beiden Gemischte. Überwiegt das Schlechte, dann trägt das Gute zum Schlechten des Ganzen bei, wie ein scharfer Verstand einen Verbrecher noch gefährlicher macht. Umgekehrt hat das Gemischte, je geringer sein Anteil am Schlechten ist, um so mehr Teil am Guten. Beim Überwiegen des Schlechten geschieht das Abgleiten in das Schlechte und immer Schlechtere. Da ferner die Seele den Bestimmungsgrund ihres Wesens im Guten hat, im Nous als dem Vermögen der Ideen – woher kommt dann der Seele das Schlechte zu, es sei denn dadurch, daß sie mit etwas „Minderwertigem“ eine Beziehung eingeht, das schon außer und neben ihr vorhanden ist? Begehungen, Aufwallungen, Schmerzen, Ängste – all das gäbe es nicht, wenn nicht die Seele sich mit einem Anderen vereinigt hätte. Daß es so etwas wie Vorstellungen gibt, bei denen es unausgemacht bleibt, ob ihnen etwas Seiendes entspricht, kann seinen Grund nicht in der

Seele selbst haben, sondern rührt von einem Außerhalb ihrer her, das ohne Eidos und Logos ist. Durch trügerische Ansichten gerät sie außerhalb des Wahren, dessen nämlich, was ein jegliches ist; und sie kann in solches Außerhalb ihrer nur dadurch geraten, daß sie mit Anderem beisammen ist, das nicht aus ihr selbst kommt. Die Zuwendung zum Guten dagegen ist ein In-sich-hinein-Gehen, während die Zuwendung zum Schlechten ein Außer-sich-Geraten ist, die Zuwendung zu einem ihr Fremden, das schon vorliegt: Es ist die an ihr selbst nicht seiende Hyle, deren Sein in der Seinsverderbnis besteht.

Aber die Bestreitung des Schlechten hat sogar ein begrenztes Recht, und das weist auf die Fragwürdigkeiten hin, die sich auftun, wenn das Sein nach den Hinsichten von gut und schlecht gedacht wird. Das Schlechte, nachdem es einmal, vom Strahl der Seele beschienen, notwendigerweise ins Sein aufgegangen ist, wird doch nicht vollständig in sein zerstörerisches Unwesen freigelassen, sondern es ist in das geordnete Werden des sinnlichen Kosmos „durch goldene Fesseln“ gebunden. Deshalb bleibt es dem Sehen der Götter, die das Ganze sehen, wie es sich für Götter geziemt, unsichtbar. Die Menschen, an die Wahrnehmung gebunden, die auf das jeweils einzelne hier und dort geht, sehen es zwar, aber sie sehen zugleich auch, wie das maßlos Ungemäße immer wieder in Maß und Grenze gebunden wird und sehen so im Sinnlichen das Bild (εἰδωλον) des Schönen, welches die Erscheinung des Guten ist und an dieses erinnert. Wir fügen hinzu: Die ganze Abhandlung ist, indem sie dem Schlechten nachdenkt, zugleich eine Erinnerung der Seele an sich selbst und an ihre Herkunft aus dem Guten.

Plotin entdeckt in der Hyle, dem an sich selbst unbegrenzten Hypokeimenon für alle begrenzenden Bestimmungen, das Unwesen des Schlechten, das nur dadurch ins Sein gelangt, daß es sich mit den von der Seele ausstrahlenden Eide vereinigt und diese verdirbt. Man könnte geneigt sein, ein solches Unwesen, das nur dadurch zu sein vermag, daß es Seiendes zerstört, schon für das „Böse“ zu halten. Nun besteht das Böse in einem vorsätzlichen Sichdurchsetzen des Verderblichen, und von dieser Art ist das Schlechte Plotins nicht, und zwar weder es selbst noch sein Auftreten innerhalb des Umkreises der menschlichen Seele. Es geht, vom Strahl der Anblicke bildenden Seele beschienen, notwendig ins Sein hervor. Und sofern die Seele die Lebendigkeit des aus Hyle und Seele bestehenden Leibes ist, wird sie immer schon vom Schlechten angegangen und bedroht. Sie vermag dieser Bedrohung nur dadurch zu entgehen, daß sie das Denken auf den Nous, die Sicht des Was-es-ist, versammelt, so daß sie sich vor der Maßlosigkeit rettet. Innerhalb des metaphysischen Denkbereichs erscheint das Böse erst in dem geschichtlichen Augenblick, da das Sein auf eine freie Willenstat des Weltgrundes zurückgeführt wird; denn dann erst tut sich die Möglichkeit auf, das Seiende gemäß seiner Herkunft aus dem durch den Willen gekennzeichneten Weltgrund „willenhaft“ zu denken und so die Entfernung vom Guten als eine willentliche Abkehr vom göttlichen Willen vorzustellen. So tritt das Böse als metaphysisches Problem erst auf, nachdem das metaphysische Denken in den Herrschaftsbereich der christlichen Vorstellung vom Schöpfergott und von der Welt als dem Gottgeschaffenen gelangt war.

Doch ist diese christlich-theologische Prägung der neuplatonischen Metaphysik noch weit entfernt von der Aufgabe, die sich Schelling auftrug: das Böse aus seiner notwendigen Wesenszugehörigkeit zum Sein selbst zu denken. Diese Aufgabe stellt sich Schelling deshalb, weil sich in der Vollendungsphase der Metaphysik das Sein als Wille enthüllt. Schelling ist genötigt, das Sein als Wille zu entwerfen, weil die Wesensprädikate des Seins gemäß der Tendenz auf absolute Antworten allein im Wesen des Wollens ihre unbedingte Erfüllung finden⁴. Wollen, als das metaphysisch unbedingte Wesen des Seins gedacht, ist noch nicht das Erstreben der wesensgemäßen Wirklichkeit nach einer Vorstellung seiner selbst im Sinne von Leibniz, sondern ist Selbstverwirklichung durch Überwindung eines widerständigen Gegenwollens, in der der Wille als der wirksame sich erst verwirklicht. Deshalb verdoppelt sich der Wille, die einigende Einheit alles Seienden, in den auf den Bestand des Ganzen gehenden Universalwillen und den Eigenwillen, als welcher das Einzelne in der Gegenwendung gegen das Ganze sich selbst will. Dieses zweifache Wollen, in der Natur noch gebunden, wird im Wesen des Menschen sich selbst zum Gegenstand des Wollens, so daß der Mensch aus seinem Wesen in der Entscheidung steht, ob er sich selbst aus der Mitbejahung des Ganzen bejaht oder umgekehrt ausschließlich sich selbst will in der Verneinung alles übrigen. Dieser Wille zum Bösen ist der willentlich-wissentliche Aufruhr gegen das Sein den „Willen der Liebe“, dessen Wollen darin seine Erfüllung findet, daß aus dem Zusammenbestehen eines jeden mit jedem ein jegliches in seinem eigenen Wesen besteht. Der Wille der Liebe läßt es zu, daß der Eigenwille in sein Äußerstes vorgeht, da er erst in dessen Überwindung als Wille der Liebe wahrhaft wirksam und deshalb wirklich ist. Zwar hätte das Aufkommen des Bösen vermieden werden können – denn das Sein ist in seinem Wesen Wille, d. h. Freiheit –, aber nur um den Preis, daß die Liebe nicht zum Vorschein gekommen, daß sie nicht wirksam und wirklich geworden wäre.

Dieser Hinweis auf Schellings endgültigen metaphysischen Bescheid über Wesen und Wesensnotwendigkeit des Bösen läßt den geschichtlich andersartigen Gesichtskreis im Umriss hervortreten, der Plotins Denken fügt: Dem Nichtseienden der Hyle geht zwar jegliches Eidos ab, aber es eignet ihm eine eigene *physis*, ein aus ihm kommender Drang zur Anwesenheit. Jedoch ist dieser Drang nicht von der Art des Willenhaften, er ist ebensowenig ein Sich-selbst-Erwirken auf Grund einer Vorstellung seiner selbst, wie das Aus-sich-heraus-gehen des Guten von einer Selbstvorstellung geleitet wird. Das Licht, das die Hinsichten auf gut und schlecht erleuchtet, nach denen Plotin das Seiende im Ganzen denkt, ist immer noch das von der *physis* durchwaltete Sein, das noch nicht in den Willen frei- und losgelassen ist, der erst im Aus-sich-heraus-Gehen durch Entzweigung seiner mit sich selbst sich erreicht. Auch das Zerstörende des Unseienden bleibt umfassen von dem durch die *physis*, dem von sich her aufgehenden Erscheinen, durchwalteten Sein. Deshalb geschieht auch die Überwindung des Verderbli-

⁴ Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, 1809, I, VII, 350 ff.

chen nicht im Kampf des Willens gegen den Willen, welcher den Bereich der Geschichte entbreitet, sondern aus der das Ungemäße in das geordnete Wesen des Alls fügenden Kraft des Guten, welches als Schönheit erscheint.

Vielleicht gelingt es uns nur dann, den geschichtlichen Wesensort von Plotins Neuplatonismus zu umgrenzen, wenn wir ihn von zwei Seiten her gegenläufig einzugrenzen versuchen: von Plato her, dessen Denken Plotin zu vollstrecken glaubte, und von der Philosophie des Deutschen Idealismus her, der das metaphysische Grundgefüge des Neuplatonismus im Element des Willens als System des absoluten Geistes noch einmal errichtete.