

Plotin und die antike Philosophie

Autor(en): **Theiler, Willy**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica**

Band (Jahr): **1 (1944)**

Heft 4

PDF erstellt am: **23.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-1294>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Plotin und die antike Philosophie

Von Willy Theiler¹⁾

Der Philologe, der mit diesem Thema ein Stück seiner Hörsaalarbeit vor einem größeren Publikum ausbreitet, setzt sich zwei Einwürfen aus. Der eine lautet: Plotin hat uns nichts mehr zu sagen, würdig der Behandlung sind aber Gegenstände nicht, weil sie antik sind, sondern weil sie gültig sind, mit zwingender Gewalt uns packen, weil durch sie verschüttete Möglichkeiten unserer eigenen Seele aufsteigen. Aber indem dagegen eine Verteidigung gesucht wird, etwa auch darin, daß der Gedankenbau Plotins die Zuendeführung alles antiken Philosophierens ist und von ihm aus auch dieses besser begriffen wird, wirft sich das zweite Bedenken ein: In einem kurzen Vortrag ist es gar nicht möglich, ein Werk antiken Geistes ruhig abtastend vorzuführen, eine sich über Jahrhunderte hinziehende Denklinie langsam über die entscheidenden Punkte zu verfolgen. Wir können mittels einiger scheinbar zufällig herausgegriffener Einzelheiten nur einen Schatten des großen Problems der Philosophie, an das wir rühren, beschwören.

Ein bekanntes Wort Ciceros²⁾ sagt aus, daß Sokrates die Philosophie vom Himmel heruntergeholt habe – eine rhetorisch glänzende Wendung. Er hebt ihn dabei von den «Vorsokratikern» ab, die sich in kosmischen Spekulationen verloren, die den Urstoff für unsere Welt im Wasser oder Feuer oder wo immer suchten. Es handelte sich dabei nicht so sehr um ein rasches Hinausschauen in die Welt, um empirische Fakta zu registrieren, es handelte sich, wie bekannt, um ein Befriedigen logischer Überlegungen: Wie steht Eines zu Vielem? Grenze, Maß, Zahl des eigenen Geistes bewältigt das Unmäßige. Der Geist scheint – in naiv-großartiger Weise – der Natur die Gesetze vorzuschreiben. Die folgenschwerste Reduktion vollzog Parmenides: «Dasselbe kann sein und kann gedacht werden»³⁾, und da das Nichtsein nicht gedacht werden kann, bleibt der *eine* Seinskomplex ohne Differenzierung; denn es gibt kein Mehr- und Anderssein. Die Buntheit der Welt ist ausgelöscht. Aber die logische Idee war die Mutter des ob seines Materialismus gepriesenen oder verdammten, staunenswert ausgeführten Systems des Demokrit, das über Epikur in Lucrezens unsterbliches Naturgedicht eingegangen ist. Hier war das Nichtseiende, das Leere dekretiert, «das Nichts ist ebenso wie das Ichts»⁴⁾, und es vervielfachten sich die Seinskomplexe des Parmenides in

1) Antrittsvorlesung an der Universität Bern vom 28. Oktober 1944.

2) Tusc. 5, 10.

3) τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι, fr. 3 (5) Diels-Kranz.

4) μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι, fr. 156.

Millionen, die Atome. Selbst der alte Plato war von diesem Gedanken gepackt, spielt mit ihm in seinem Dialog Timaios.

In seinen früheren Jahren, wo er Sokrates zum Hauptsprecher seiner Dialoge einführt, ist es die ältere Naturspekulation, der er folgt, um sie abzulehnen, um Naturforschung überhaupt von sich zu weisen. Er vermißt die Größe, die er, die Sokrates zuerst philosophisch gefaßt hatte: die praktische Vernunft, den Geist, der in der Sicherheit praktischen Handelns entdeckt wird. Gegenüber dem Reich der fließenden Natur mit ihren materiellen Kräften eröffnet sich dem Sokrateschüler das Gebiet der freien Tatentscheidung innerhalb der menschlichen Gemeinschaft⁵⁾, in der tiefer als in der Natur der Mensch eingebettet liegt⁶⁾. Was trägt unser Dasein in Familie und Staat, worin liegt die Erhaltung, die «Rettung des Lebens»⁷⁾? ist also die Hauptfrage. Die Antwort des Sokrates lautet: Im richtigen Handeln⁸⁾. Richtiges Handeln bedeutet richtigen Gebrauch⁹⁾ der natürlichen Güter: Gesundheit, Stärke, Reichtum, der aktiven und passiven Leistungen¹⁰⁾ der Seele, der Mitmenschen¹¹⁾. Richtiger Gebrauch ist nur möglich auf Grund einer richtigen Einsicht (*φρόνησις, σοφία, ἐπιστήμη, τέχνη*), sie muß vorangehn¹²⁾; nur dann ist ein Handeln nicht der Gefahr der Schädlichkeit ausgesetzt¹³⁾, nur dann besitzt der Mensch *ἀρετή*, wie der Grieche sagt: Tugend, Tüchtigkeit¹⁴⁾. Wie ein Gerät seine Aufgabe erfüllt kraft seiner Richtigkeit, Ordnungsgemäßheit oder eben *ἀρετή*, wie das Auge durch Sehkraft und überhaupt der Körper durch die Ordnung des Körpers, die *ἀρετή* des Körpers, ihre Aufgabe erfüllen¹⁵⁾, so auch die Seele durch ihre spezielle Tugend¹⁶⁾. Also Betreuung seiner selbst¹⁷⁾, der Seele ist wichtig. Neben dem Körperarzt braucht es den Seelenarzt oder in der Gemeinschaft den richtigen Politiker (oder: Rhetor, mit dem Namen des demokratischen Athens)¹⁸⁾, der zusammenfällt mit dem richtigen Philosophen^{18a)}. Wie der Arzt um die Gesundheit, so muß der Politiker um die Tüchtigkeit der Bürger besorgt sein, auf sie hinschauen. Der Ausdruck¹⁹⁾ ist vom Handwerker genommen, bei dem

5) Phaed. 98 b ff.

6) τὰ μὲν οὖν χωρία καὶ τὰ δένδρα οὐδὲν μ' ἐθέλει διδάσκειν, οἱ δ' ἐν τῷ ἄστει ἄνθρωποι, Phaedr. 230 d.

7) σωτηρία τοῦ βίου, Prot. 356 d 3.

8) Charm. 171 b 9, e 4, Euthyd. 291 c 10.

9) ὁρθῶς, καλῶς χρῆσθαι, Euthyd. 280 e f., vgl. Crat. 388 c ff.

10) Men. 88 a 4, c 2. Vgl. auch Anm. 43.

11) Vgl. Xenophon Mem. I 2, 48, IV 1, 2.

12) Euthyd. 281 b 1, Men. 88 a 3, c 2, d 6, e 1. 3; vgl. Charm. 172 a 1, d 4 (*ἡγεῖσθαι*).

13) Men. 88 b 5.

14) Hauptstellen Prot. 361 b, Euthyd. 282 c, Men. 87 d, 88 a; danach Aristoteles Eth. Nic. 1144 b 18; vgl. Xenophon Mem. III 9, 5.

15) Staat 601 d mit 353 b c (vgl. Xenophon conv. 5, 4), Gorg. 506 d und 504 c 9 mit Lach. 190 a; *ἔργον ἀπεργάζεσθαι* auch Euthyd. 291 e 1, Charm. 165 d 2, Euthyphr. 13 d 10.

16) *οἰκεία ἀρετή*, Staat 353 c 1, e 2.

17) Apol. 36 c, Alc. I (nicht von Plato) 127 e ff., Xen. Mem. I 2, 2 u. a.; Ps. plato Clitoph. 408 b.

18) Gorg. 504 d 5 nach Staat 342 c ff., Lach. 190 a b; vgl. auch Alc. I 126 b.

18a) Der sokratische Gedanke großartig gefaßt Staat 473 c 11.

19) Gorg. 504 d 5, 50 e 1, Staat 342 e 9; zu *ἔργον* (dafür *χρεία* Staat 601 d, Xen. Mem. VI 2, 25) vgl. Anm. 15.

Sokrates gern die Vergleiche für die ethisch-praktische Sachlage holte; der Handwerker schaut auf die Sachgerechtigkeit seines Werkes; es soll die richtige Form²⁰⁾ haben. Das Weberschiffchen muß eine Form haben, die für die bestimmte Aufgabe, das Weben eines dicken Wollgewandes, geeignet ist²¹⁾. Eine Form geht durch die Mannigfaltigkeit gleicher Dinge hindurch²²⁾ und ist zugleich ideales Vorbild dieser Mannigfaltigkeit²³⁾. Mit diesem Formbegriff hängt die platonische Idee zusammen, und wie wohl schon Sokrates von der Tüchtigkeit, der ἀρετή spricht, die zu einer Sache, einem Körper, einer Seele hinzutritt²⁴⁾, so Plato von dem Hinzutritt der Idee²⁵⁾. Ihm schienen die Sachgerechtigkeit und Sacheinsicht des Haltes an einer objektiven ewigen Größe zu bedürfen. Die Seele ist insofern im Zustand der Einsicht, als sie dem Ewigen sich hinwendet²⁶⁾.

Über allen Einsichts- und Wissensbereichen steht in Platos Staat das höchste Wissen vom Guten. Zweifellos hat schon Sokrates nach dem *einen*, alle lebensfördernde Tateinsicht leitenden Wissen gesucht^{26a)}. Für Plato hat es sein Objekt in der Idee des Guten, die der Sonne im sinnlichen Bereich vergleichbar, die Sehen und Werden ermöglicht, im geistigen Bereich Intellekt und wahres Sein schafft²⁷⁾. Von der nach vielen Erörterungen über die Ideen wie ein Licht aufgehenden höchsten Erkenntnis, der des Guten, spricht er noch in einem späten Briefe; die Stelle hat wegen ihrer Schwärmerei Kants Mißfallen erregt²⁸⁾. – Weit über den sokratischen Ausgangspunkt des praktischen Handelns scheint Plato hinauszuschreiten. Und doch ist von ihm aus begreiflich, wie Platos zentrales philosophisches Anliegen die Ordnung des Staates ist und er vor allem ausgeht auf das Bereitmachen der Seele für die richtige Tatentscheidung, also auf Erziehung, körperliche wie seelische Erziehung²⁹⁾. Gegenüber den tugendgefährdenden Trieben sorgen unbewußt Gymnastik und Musik für Maß und Zucht, bereiten das Kommen der Vernunft vor³⁰⁾. Da bietet sich nun die Möglichkeit, vom praktischen Bereich zu einem umfassenderen aufzusteigen. Schon im Gastmahl des Plato³¹⁾ führt der pädagogische Aufstiegsweg über die schönen Körper, wie sie sich in der Palästra dar-

²⁰⁾ εἶδος ἔχειν, Gorg. 503 e 4.

²¹⁾ Crat. 389 b 10, d 1.

²²⁾ εἶδος ταῦτόν ἔχειν, Men. 72 c 7, vgl. Hipp. mai. 300 a 9.

²³⁾ Crat. 389 b 5.

²⁴⁾ παραγίγνεσθαι u. ä. Lach. 189 e 4 ff., Gorg. 506 d 1, 504 e 1; danach Alc. I 126 b und auch Hipp. mai. 289 d 4, 292 d 1, 293 e 11.

²⁵⁾ Phaed. 100 d 6 (προσγεγόμενον?); über den Zusammenhang von ἀρετή und εἶδος J. Stenzel, Studien z. Entwickl. der plat. Dialektik, Leipzig 1931, 8 f.

²⁶⁾ Phaed. 79 d.

^{26a)} Über die Sokrates nahe Gefahr der Gleichung ἀγαθόν = φρόνησις = φρόνησις τοῦ ἀγαθοῦ (der wohl die Megariker verfielen, Diog. Laert. 2. 106) spottet Plato Staat 505 b 9. Vgl. schon Lach. 192 e 1 εἰς τί φρόνησις, Charm. 173 d 8, 174 c 1. Nachwirkung noch bei Aristoteles Eth. Nic. 1144 b 31.

²⁷⁾ Staat 508 b ff. Der Sinn und Zweck des Einzelnen (die Einzelidee) ist immer nur vom Gesamtsinn und -zweck, eben dem Guten, verständlich.

²⁸⁾ ep. 7, 341 c; Kant, von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie. Er hält den Brief für unecht.

²⁹⁾ Staat 376 e ff., 410 c ff.

³⁰⁾ Staat 441 e; 401 e f. und Gesetze 653 a b.

³¹⁾ Symp. 210 a ff.

bieten, zu den schönen Seelen und zu ihren Betätigungen; schon da steht darüber das Wissen, die Vorbedingung, wie wir hörten, der Betätigung, als höhere Stufe, aber darüber noch steht das Wissen von dem *einen* Schönen (schön im ästhetischen und ethischen Sinne), das alles umfaßt. Es ist höchstes beseligendes Schauen, wenn es plötzlich vor die Seele tritt: die Theoria als beglückende Lebensform ist entdeckt.

Da war nun das Tor geöffnet, daß Plato die pythagoreischen Zahlentheorien würdigen lernte, mit Pythagoreern, die in Tarent politische Leitung mit wissenschaftlicher Arbeit verbanden, kam er auf den Reisen nach Sizilien zusammen. Noch wichtiger wurde, daß wohl auch nach dem Vorgang der Pythagoreer, die die Astronomie in Verbindung mit Arithmetik, Geometrie und Musik trieben – die Sphärenharmonie ist die Urform unserer Musik –, der Kosmos, das Weltgebäude, in die Theoria eingeschlossen wurde. Die Philosophie wurde vom Menschen weg an den Himmel hinauf getragen. Doch nun war es ein Himmel, in dem das moralische Gesetz (um Kant zu variieren) herrschte, ein Himmel, dessen Bewegung von der Einsicht und vom Wissen eines Geistes, einer Seele geleitet war. Die «Himmelsbetätigung», die ordnungs- und seinsbewahrende Sternbewegung ist ein Abbild der innern Denkbewegung, die im letzten Werk, den Gesetzen³²), mit allen möglichen Ausdrücken der Überlegung bezeichnet wird. Nun war das Reich der Natur und der Zwecke (wieder kantisch gesprochen) vereinigt. Die Ordnung des Himmels stand unter demselben Geistgesetz wie die tapfere oder gerechte Tat. Schönheit umfaßte beides. Nur wo der ordnende Geist, den Plato im Mythos auch als Welterschöpfer, Demiurg, einführte, gehemmt schien, wo Unmaß herrschte, war es nötig, ein Gegenprinzip zu postulieren, die Materie (in der aber wieder gemäß der mathematischen Atomlehre die geordnete Bestimmtheit weit reicht)³³). Die Materie ist vergleichbar den geistfeindlichen Mächten in der Menschenseele, Leidenschaften und Begierden, die im Dialog Phaidros wunderbar im Bilde der unzureichenden Seelenrosse dargestellt sind, im selben Dialog, der die Theorie des Geistes wegen ihrer lebensbeglückenden Macht der Erhebung göttlichen Wahnsinnes vergleicht³⁴). – Es kann nicht dargestellt werden, wie der alte Plato in zwei Richtungen die Ideenlehre ausbaut, indem er ein allumfassendes Sein (Parmenides gibt den Ausdruck) in Geschlechter und Arten unterteilt, wobei es, wenn es Leben und Geist umfaßt, selber lebendig und geistig sein muß³⁵) – oder wie er zuletzt³⁶) die Ideen als Zahlen faßt und über der Vielzahl das Eine ansetzt, den Urgrund jenseits der Vielheit, dem Guten gleich: Sokrates und Pythagoras reichen sich die Hände. Freilich, bis zum Schluß blieb ihm der Gedanke praktisch-staatlicher Neuschöpfung lebendig, selbst nach dem Mißerfolg, den seine Pläne am Hof des jungen Dionysios von Syrakus hatten, wie das Alterswerk der Gesetze bezeugt.

³²) 897 a.

³³) Tim. 53 c ff.

³⁴) Phaedr. 246 a, 253 c 7, 249 d.

³⁵) Soph. 248 e.

³⁶) In der Vorlesung *περὶ τοῦ ἀγαθοῦ*, vgl. Aristoxenos harm. 30, 16 ff. Nachhall z. B. bei Aristot. Eth. Eud. 1218a 19 ff.

Bei Platos Schülern ist dieser gesellschaftsumformende Wille verloren gegangen. Aristoteles, der später Erzieher Alexanders des Großen war, zeigt in der im ganzen verlorenen frühen Mahnrede zur Philosophie, wie ihm die Theoria glückhafte Erfüllung des Lebens bedeutet³⁷). Die Betätigung des betrachtenden Geistes ist Endzweck, die Betätigung, *ἐνέργεια*, ist in sich vollendet³⁸). Die Erfahrung der Überlegenheit dieser Betätigung, die Aristoteles in einem reichen, fast allen Wissensgebieten hingeebenen Leben übte, kann nach ihm nur aus der göttlichen Lebensform genährt sein. Für Gott gilt zuerst, daß Betätigung des Geistes Leben ist³⁹), ewiges Wirken (denn Gott ist nicht durch Materielles gehemmt) und glückseliges Sein Denken richtet sich auf sich selbst, ist Denken des Denkens, wie der Ausdruck lautet, Denken und Gedachtes fällt in ihm zusammen⁴⁰). Daß Gott zugleich als höchstes Schönes⁴¹) die Liebe der Welt auf sich zieht, daß der Bewegungsprozeß der Welt verglichen ist der Tatbewegung eines ethisch Handelnden, der durch eine Schönes⁴²) zur Willenswahl und so zum Handeln gelangt, sei nur angemerkt. Es vereinigt sich so merkwürdig praktische und theoretische Betätigung gegenüber Gott bzw. in Gott. Da, wo Aristoteles über das sittliche Tun handelt, freilich mehr beschreibend als werbend, am Anfang der Nikomachischen Ethik, knüpft er wieder an die sokratische Frage nach einem leitenden Wissen an, das alle Aufgaben, Werke der untergeordneten Einsichten einem obersten Ziele dienstbar macht⁴³).

Wieder eine Etappe weiter sind wir in der Philosophie der Stoa. Die Weltseele, Weltvernunft, die Aristoteles durch die zweckvoll formende Natur ersetzt hatte (um nur jenseits von ihr den absoluten göttlichen Geist walten zu lassen), spielt noch eine Rolle (sie ist wie alles Seelische materiell, insofern schließt sich die Stoa der vorsokratischen Anschauung an); im spätstoischen System des Poseidonios gestattet sie die großartige Konzeption des einheitlichen lebenddurchfluteten Weltorganismus⁴⁴). Wichtiger ist hier noch der Begriff des Logos, in dem Maß, Ordnung und Geist ohne Bedürfnis nach moderner Scheidung zusammen gesehen werden. Der Mensch soll ordnungsgemäß und harmonisch leben, seine ethische Tat liegt im richtigen Wählen und Gebrauchen der der Nutzung freigegebenen weder guten noch schlechten Dinge. Sehr deutlich ist hier die Übernahme von sokratischen

³⁷) Benutzt von Jamblich protrept. 7; nachwirkend Eth. Nic. 1177 a 13 ff., 1178 b 3 ff.

³⁸) Met. 1050 a 21 *τὸ ἔργον τέλος, ἢ δ' ἐνέργεια* (a 24 *χοῆσις*) *τὸ ἔργον*. Sokratisch-platonische Formulierungen (vgl. Euthyd. 280 d e *χοῆσθαι-κεκτῆσθαι*) bereiten auch die wichtige aristotelische Unterscheidung von Akt und Potenz vor, zuerst im Protreptikos nach Jamblich. protr. 11, S. 56, 20 Pist. Vgl. W. Jaeger, Gnomon 1928, 633 f.

³⁹) Met. 1072 b 27 *ἢ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή*.

⁴⁰) Met. 1074 b 34; 1075 a 3; 1072 b 21.

⁴¹) Met. 1072 a 28.

⁴²) Eth. Eud. 1230 a 29 (Eth. Nic. 1115 b 23, 1119 b 16). Es gibt bei Aristoteles keinen selbstschöpferischen Willen, sondern ein objektives «Schönes» wird gleichzeitig erkannt und erstrebt.

⁴³) Zur Stufenfolge der *ἐπιστήμαι* bis zur *χωρομένη ταῖς λοιπαῖς* (Eth. Nic. 1094 b 4) Plato Euthyd. 291 c 8, 290 d 2 und innerhalb bestimmter Gebiete Gorg. 517 e, Crat. 390 b; ferner Charm. 174 d e, Polit. 305 e. Das Problem der obersten *ἐπιστήμη* mit dem der *εὐδαιμονία* wie im protreptischen Euthydem auch in der Epinomis des Philipp von Opus verbunden (Gnomon 1931, 349), aber nun mit ganz theoretischer Spitze.

⁴⁴) Darüber vor allem K. Reinhardt, Kosmos und Sympathie, München 1926, 115 ff.

Motiven⁴⁵⁾. Aber nicht der Erfolg entscheidet; die Dinge sind Materie⁴⁶⁾ für die freiwählende Betätigung. Sittlich wertvoll ist nicht das Ding, sondern die sinnbewußte Betätigung⁴⁷⁾, sozusagen also etwas Ideelles, und eine Tat ist im Falle und kraft der Richtigkeit auch immer vollendet. Schon drei Akte, sagt am Schluß der Selbstbetrachtungen der Kaiser Mark Aurel⁴⁸⁾, sind das ganze Lebensdrama. Anerkennt auch die Stoa die nach außen gerichtete politische Tätigkeit, Hauptanliegen muß ihr, wie schon antiken Beobachtern auffiel⁴⁹⁾, die Ordnung des Gemütes sein. Die Forderung geht immer mehr auf ein nach innen gerichtetes Leben⁵⁰⁾. Dabei hatte die Stoa kein Bedürfnis, diese Sammlung nach innen, die Erfahrung einer Lebensenergie, die sich nicht nach außen verzettelt, an ein jenseitiges Seelengeschick zu knüpfen. Das Handeln als solches, das sich nicht von äußern Blendwerken, Ehre, Reichtum, Lust leiten läßt, nicht die seelische Quelle zieht die Aufmerksamkeit auf sich. – Es fehlt das Schwelgen in psychologischen Spekulationen, die Frage der Unsterblichkeit der Seele verrät keine Leidenschaft der Beantwortung, wenn wenigstens die spätern Stoiker wie Mark Aurel auf die Gleichgültigkeit bei den Gründern der Lehre schließen lassen.

Das wird nun anders im Neuplatonismus; ihm wenden wir uns zu. Wir haben schon die wichtigsten Fäden in der Hand, die in ihm zusammenlaufen: die platonische Lehre von den Ideen und der Seele und vom Aufstieg zum höchsten Schönen und Guten, dazu in platonischer Interpretation den parmenideischen Seinssatz, Identität von Sein und Denken aussagend, ferner den aristotelischen Preis des tätigen, sich selbst denkenden, höchstes Leben erfüllenden Geistes, die stoische Mahnung zur Innenrichtung des Lebens neben ihrem Dogma von der organischen Einheit der Welt. Nicht nur philologische Ableitungssucht führt zu dieser Zusammenstellung, Plotin selber bezeichnet einmal seine Lehre als bloße Interpretation Platos⁵¹⁾, und die Dogmen der alten griechischen Philosophen, der göttlichen, der glückseligen Männer – so tituliert er sie⁵²⁾ mit romantischem Rückwärtsblick – sind für ihn verbindlich, höchstens sind sie manchmal nicht genügend explizit, damit die Nachwelt auch noch zu arbeiten hat⁵³⁾. Dazu gibt der Schüler Plotins, der bekannte Christenfeind Porphyrios, in dessen Ausgabe, in 6 × 9 Schriften geteilt, wir Plotin lesen, in der die Ausgabe einleitenden Lebens-

⁴⁵⁾ Mit dem Stoikerbericht bei Sext. Emp. adv. math. 11, 61 oder Epiktet 2, 5, 3 ff. vgl. Plato Euthyd. 281 a 8, e 3. Gut darüber E. Grumach, *Physis und Agathon in der alten Stoa*, Berlin 1932, 28 ff.

⁴⁶⁾ Mark Aurel 7, 68, 3; Epiktet 1, 4, 20; 1, 29, 2 u. a. Die *προαίρεσις ἐλευθέρα* 1, 4, 18: Mensch sein heißt, sich nicht vom Stoff zwingen lassen.

⁴⁷⁾ *ἐνέργεια* Epiktet. 2, 16, 15 ff. Am interessantesten über die actio und ihre concordia Cicero fin. 3, 21 f., 24.

⁴⁸⁾ *ἐν τῷ βίῳ τὰ τρία ὅλον τὸ δοῦμά ἐστι* vgl. 11, 1, 2.

⁴⁹⁾ Seneca tranq. 1, 10; Dio v. Prusa 47, 2; Plutarch Stoic. rep. 1033 b.

⁵⁰⁾ Seneca tranq. 14, 2, vit. beat. 8, 4; ep. 7, 8; Mark Aurel 4, 3, 2; 7, 59 u. a.; Epiktet. 1, 4, 18 *ἀποστάς τῶν ἐκτός ἐπὶ τὴν προαίρεσιν ἐπέστραπται*.

⁵¹⁾ VI, 8, 12 (Zeilen nach Bréhier) [150, 23] (in eckigen Klammern Seiten und Zeilen von Müller); vgl. H.-R. Schwyzer, diese Zeitschr. oben S. 87.

⁵²⁾ III 7, 1, 14 [244, 21], III 7, 7, 12 [251, 31], II 9, 6, 36 [140, 1]; die Welt verschlechtert sich allmählich, II 3, 16, 27 [101, 7].

⁵³⁾ V 8, 4, 53 [208, 9], IV 8, 1, 16 [124, 24] (*παρ' αὐτῷ*).

beschreibung seines Lehrers das ausdrückliche Zeugnis, daß in seinen Schriften auch verborgen stoische und aristotelische Lehren liegen, und er nennt namentlich eine große Zahl von Kommentaren, z. B. die des Numenios, die Plotins Vorlesungen zugrunde gelegt wurden⁵⁴). Überaus lebendig tritt uns überhaupt in der Lebensbeschreibung der Lehrbetrieb entgegen, Lektüre der Klassiker und Erklärungen des Meisters. Hübsche Einzelzüge, wie etwa, daß ins Kolleg ein Maler hineingeschmuggelt wurde, weil Plotin nicht einem Maler sitzen, kein Abbild eines Abbildes gestatten wollte⁵⁵), müssen wir natürlich hier beiseite lassen. Neben dem fast nüchternen Vorlesungstrieb läßt Porphyrios auch die religiös exaltierte Stimmung des Kreises, von der allem nach freilich die Schüler mehr ergriffen sind als der Meister, vor Augen treten; Orakel, Traum, Geisterbeschwörung, Zeugen metapsychischer Erfahrungen, scheinen den Schülerkreis in Rom mit einer magischen Mauer von der bewegten politischen Umwelt abzuschließen. Es ist die Zeit des Kaisers Valerian, der in persischer Gefangenschaft endigte, und seines Sohnes Gallien, dunkelste Epoche des Reiches, bevor Diocletian und dann Constantin noch einmal die Reichsherrschaft zusammenraffen. Politik war den Platonikern, wie sie sich nannten, das Feld des Unrechtes, von dem sie sich zurückzogen und vornehme Römer abhielten⁵⁶). Und wenn es einen Augenblick schien, als ob Plotin und seine Genossen dank der Freundschaft mit Kaiser Gallien und seiner Gemahlin Salonina eine Philosophenstadt – vielleicht auf dem Boden des früher zerstörten Pompeji – gründen könnten⁵⁷), so wäre wohl eher ein antikes Herrenhut als ein Gebilde praktischer Herrschaft daraus geworden. Von der Sorge Plotins um verwaiste Kinder berichtet Porphyrios⁵⁸), wie die Eltern im Sterben sie ihm, dem heiligen Wächter, übergaben und so sein Haus mit Zöglingen füllten. Aber nach dem Tod des dem Senat verhaßten Gallien zerstoben die Freunde⁵⁹), zwei Jahre darauf, 270 nach Christus, starb Plotin verlassen. Einer seiner Freunde und Mitschüler schon beim Lehrer Ammonios Sakkas, Longin, brachte es zum Minister bei der Königin Zenobia von Palmyra (hat also doch einen Funken aktiver Politik Platos bewahrt) und wurde von Kaiser Aurelian mit der Königin gefangen und verlor im Jahre 273 das Leben.

Ammonios nannten wir vorhin, den Lehrer Plotins und Longins in Alexandria, Lehrer auch des großen christlichen Gelehrten Origenes⁶⁰). Er ist für uns ein großer Schatten. Als Plotin unbefriedigt von einem zum andern Philosophielehrer ging, kam er auch einmal mit Ammonios zusammen, und es blitzte in ihm auf: den hab ich gesucht, und er blieb 11 Jahre bei ihm wohl bis zum Tode des Ammonios; dann

⁵⁴) Vit. Plot. 14. – Die Vita sucht mehr noch als die Kaiserbiographie Suetons äußere Dokumentierung durch zeitgenössische Aussprüche, Gedicht- und Briefstellen, ferner Schriftenkataloge usw.

⁵⁵) V. Plot. 1.

⁵⁶) V. Plot. 7.

⁵⁷) V. Plot. 12; vgl. F. Heinemann, Plotin, Leipzig 1921, 121.

⁵⁸) V. Plot. 9.

⁵⁹) M. Wundt, Plotin, Leipzig 1919, 43 ff., Alföldi, 25 Jahre Röm.-Germ. Kommission, Berlin 1930, 29 ff.

⁶⁰) RE. 18, 1039.

schloß er sich 244 einem Zug des Kaisers Gordian III. nach dem Osten an, um die indische Philosophie kennenzulernen: es fehlten also verstiegene Gedanken nicht. Nach dem Mißglücken des Unternehmens konnte er gerade noch fliehen, und er ging nach Rom⁶¹). Ammonios hat gewiß dem Ausgleich platonischer, aristotelischer, stoischer Lehre vorgearbeitet, sein Bemühen um die Verbindung der platonischen und aristotelischen Lehre ist uns bezeugt⁶²) (geschrieben hat er nichts). Er setzte damit nur ein Unternehmen fort, das wir in der vorneuplatonischen Schultradition seit Ciceros Lehrer Antiochos von Askalon verfolgen können. Numenios aus dem syrischen Apamea, dessen Namen Porphyrios unter den Kommentatoren nannte, auf die Plotin in seinen Vorlesungen zurückging, steht im Zusammenhang dieser Tradition, 100 Jahre vor Plotin. Er hat aus eigenem übernatürlichem Erleben⁶³) Anregungen zu tiefenpsychologischen Allegoresen geschöpft, Orientalisches und Griechisches vermischend (Plato war ihm ein attisch redender Moses). Aber sein Buch über das Gute, von dem uns der Kirchenvater Euseb Auszüge gibt, ist durchaus eine philosophische Leistung. Im Guten sah er den obersten Gott, den unbekannt, in Untätigkeit verharrenden, dem er den Demiurgen unterordnete⁶⁴). Das hatte bis dahin niemand gewagt, so nahe es lag, die Lehre aus Plato herauszulesen. Nur stoische Allegorese konnte etwa Hermes als Schöpferkraft dem Allgott Zeus zur Seite stellen⁶⁵), und Philo von Alexandria bezeichnete in Weiterbildung zugleich von jüdischen Spekulationen den Logos-Weltschöpfer als den zweiten Gott⁶⁶). Numenios kannte Philo, vielleicht kannte er auch Gnostiker, die den Demiurgen weit unter den Urgrund setzten, kannte er Markion, bei dem der gerechte, strafende Gott, der Judengott, der Schöpfer, neben dem Guten Gott stand⁶⁷). Es drängen sich in der Zeit Mark Aurels ähnliche Lösungen zusammen, daß Abhängigkeitsverhältnisse hinüber und herüber schwer festzustellen sind⁶⁸). Die Stellung Plotins ist interessant. Scheinbar konnte er gern Numenios beistimmen. Er setzte an die Spitze auch das unaussprechliche, untätige Gute⁶⁹), darunter den Geist. Aber Numenios hatte die Unvorsichtigkeit, die, wie es scheint, erst von Plotin (oder Ammonios?) endgültig überwunden wurde, sein oberstes Prinzip schon Geist, ersten Geist⁷⁰) zu nennen. Also stand es eigentlich parallel Plotins zweitem Prinzip (das aber gerade nicht

⁶¹) V. Plot. 3.

⁶²) Hierokles bei Photios 461 a 31 ff.

⁶³) Makrob in Somn. Scip. I 2. 19. Zu Numenios R. Beutler, RE. Suppl. 7, 664 ff.; Puech, Mél. Bidez 1934, 760 ff.

⁶⁴) Euseb pr. ev. 11, 18.

⁶⁵) Wenn Mercurius = ratio penes deum (Seneca ben. 4, 8, 1) der ratio faciens (Sen. ep 65, 12; vgl. Tertull. apol. 21, 10), dem λόγος ποιητικός (Porphyrios bei Euseb. pr. ev. 3, 11, 27), geglichen wurde.

⁶⁶) Fr. bei Euseb pr. ev. 7, 13, 1.

⁶⁷) Vgl. besonders Epiphanius panar. 42, 3, 1 f. und Tertull. adv. Marc. 1, 15.

⁶⁸) Jedenfalls steht das System der Peraten (Hippolyt refut. 5, 17, 2. 7) dem des Numenios nahe.

⁶⁹) ἀνεέργητος V 6, 6, 3 [198, 24] zusammen mit III 8, 11, 8 [275, 23], VI 7, 40, 24 [412, 31]. Hebes deus Markions ironisiert von Tertull. adv. Marc. 5, 19, S. 645, 17 Kr.

⁷⁰) Wie Aristoteles, gegen den ausdrücklich Plotin polemisiert V 1, 9, 7 [151, 14].

tätigkeitslos war, sondern wie bei Aristoteles vollendete Tätigkeit), und das folgende Prinzip bei Numenios, der zweite, demiurgische Geist, war überflüssig. Die Heftigkeit der Polemik in Plotins Schrift gegen die Gnostiker⁷¹⁾ erklärt sich wohl aus dem Bestreben, an einem einfachen Fall gegen den gnostischen Unfug zahlreicher Zwischenglieder, der Äonen, Stellung zu nehmen. Zugleich wollte er dem ersten und einzigen Geistprinzip die Schöpfung der Welt zuweisen, um damit der gnostischen Abwertung der sichtbaren Welt einen Riegel vorzuschieben. Er meinte auch, so in Übereinstimmung mit Plato zu sein, kein unwesentlicher Punkt, der erst im Neuplatonismus auftritt, daß freiem Denken durch sozusagen ein heiliges Buch Schranken gesetzt sind⁷²⁾. – Schönheit und Ordnung der Welt scheinen Plotin geistnahe zu sein. Da bricht in ihm abgeklärtes griechisches Naturempfinden hervor. So kann er in einer Abhandlung⁷³⁾, die der Gnostikerschrift kurz vorangeht – Porphyrios hat uns die zeitliche Reihenfolge verzeichnet –, die wunderbare Lebensfülle unserer Welt schildern, so kann die Gnostikerschrift grimmig gegen die sich wenden, «denen es beliebt, auch die Geringsten ihre Brüder zu nennen, die aber die Sonne und die Gestirne am Himmel nicht wollen Brüder nennen, auch nicht die Weltseele, mit rasendem Munde»⁷⁴⁾, grimmig sich wenden gegen die Rufer: Du bist besser als der Himmel, ohne einen Finger zu rühren⁷⁵⁾. Und so ist die Schrift z. T. eine Vorbereitung der Sonderabhandlung über die Providenz, die der Verteidigung des Werkes des Demiurgen und der Erklärung der Ungleichmäßigkeiten des Lebens dient. Stoische Gründe treten auf: Armut, Tod usw. sind keine Übel für den, der ein höheres Leben kennt, gehören höchstens zu einem Übungsspiel mit Siegen und Niederlagen⁷⁶⁾. Wo aber eine Schuld im Menschen liegt, ist nachfolgende Strafe nicht als Übel zu bemängeln, so wenig wie Polizeibuße in einer Stadt⁷⁷⁾. Richtig ist es, heißt es⁷⁸⁾, daß ein Gesetzgeber es zuläßt, daß faule Knaben durch tüchtige zu Schaden kommen zur Strafe für ihre Faulheit. Gesund altgriechisch klingt es: Sich zu retten aus Krieg gebietet das Gesetz mittels Tapferkeit, nicht mittels Gebet, sowenig man Früchte erntet mittels Gebet statt durch Landanbau. Und: Schlechte herrschen bloß dank der Feigheit der Beherrschten, und das ist gerecht⁷⁹⁾. – Markion hatte nicht so sehr die unzu-

⁷¹⁾ II 9, 1, 27 [134, 7]. Diese Gnostiker stehen insofern Numenios nahe, als sie (nach Plotin II 9, 6, 16 [139, 12]) von Plato Tim. 39 e 7 ausgehen wie Numenios bei Proklos in Tim. III 103, 28 Diehl.

⁷²⁾ Insofern die Seele die intellegible Form in unserer Welt abbildet, lag es nahe, ihr das *δημιουργεῖν* zuzuschreiben, wie es Plotin ohne Arg selbst in der Gnostikerschrift II 9, 18, 16 [157, 14] tut. Vgl. Porphyrios bei Proklos in Tim. III 306, 32.

⁷³⁾ IV 4, 36, 7 ff. [79, 9 ff.].

⁷⁴⁾ II 9, 18, 17 [157, 14], ähnlich II 9, 5, 8 [137, 28].

⁷⁵⁾ II 9, 9, 58 [145, 14].

⁷⁶⁾ II 9, 9, 14 [143, 33], III 2, 15, 39 ff. [186, 23 ff.]; da im Zusammenhang andere Bilder: Waffentanz- und Theaterspiel. Selbst Städteeroberungen sind bloß Kulissenänderungen mit Klageszenen (dazu: *οὐχ ἡ ἔνδον ψυχῆ, ἀλλ' ἡ ἔξω ἀνθρώπων σκιά καὶ οἰμώζει καὶ ὀδύρεται*). Zur Städtezerstörung vgl. den Spruch (I 4, 7, 21 [31, 39]), den Augustin nach der Vita des Possidius 27 hochhielt.

⁷⁷⁾ II 9, 9, 18 [144, 4].

⁷⁸⁾ VIII 2, 8, 21. 37. 51 [179, 26; 180, 10. 25].

⁷⁹⁾ Es folgt eine Polemik gegen den zu weitgehenden christlichen *πρόνοια*-Begriff.

reichende Schöpfung als gerade das Problem der strafenden Gerechtigkeit, Zeichen gestörter Weltordnung, zur Abtrennung des Demiurgen geführt, des Gesetzgebers, den der Gnostiker in seinem Antistrafkomplex besonders beargwöhnt⁸⁰): Der Grieche sieht gerade im Gesetz⁸¹), in einem freilich die Natur erfüllenden Gesetz die Ordnung verwirklicht; Gesetzmäßigkeit ist Ausdruck des ordnenden Geistes, nicht der Knechtschaft wie beim Gnostiker, bei dem die geschichtsphilosophische Schau: jüdische Hörigkeit unter dem Gesetz gegenüber christlicher Freiheit in Rechnung zu stellen ist⁸²).

Für Plotin umfaßt das Gesetz alle Kausalreihen unserer Welt. Auch die Tat des Menschen, der selber dank der Freiheit der Entscheidung Prinzip einer Reihe ist, ordnet sich mit ihrer Folge dem gesetzmäßigen Zusammenhang ein⁸³). «Keiner entflieht dem, was er auf Grund ungerechter Taten leiden muß; unausweichlich ist das göttliche Gesetz»⁸⁴), und «mit lautlosem Tritt geht alles nach dem Recht, dem niemand entfliehen kann, auf das der Schlechte nicht merkt, er wird aber geführt und weiß es nicht, wohin er im All gebracht werden muß»⁸⁵). Altgriechische ethische Weisheit, daß leiden muß, wer getan hat⁸⁶), verbindet sich mit dem Bestreben, die Einheit der Welt zugleich mit ihrer vollen Harmonie zu wahren. Harmonie ist Bewältigung des Gegensätzlichen⁸⁷). Wenn der Welt-dichter, der Weltregisseur einen Logos, ein Textbuch, abspielen läßt, das viele Kämpfe in Harmonie auflöst, so können doch die Schauspieler gut oder schlecht spielen (sind nicht bloß Marionetten), und Ehre oder Ehrentziehung ergeben sich von selbst⁸⁸). Freiheit⁸⁹) und Weltnotwendigkeit, Moral und Natur sind von ein und demselben Logos, Ordnungsgesetz zusammengehalten. Auf neuem Plan er-

⁸⁰) Das gnostische Problem und die gnostische Gefahr waren innerlich endgültig überwunden durch Augustin civ. dei 19, 13: bonum dei, quod illi (dem Teufel, dem Repräsentanten des Schlechten) est in natura, non eum subtrahit iustitiae dei, qua ordinatur in poena.

⁸¹) Plot. V 9, 5, 28 [221, 30] ὁ νοῦς οἷον νομοθέτης πρῶτος, μᾶλλον δὲ νόμος αὐτὸς τοῦ εἶναι. Der Name νομοθέτης für das zweite Prinzip auch bei Numenius nach Euseb pr. ev. 11, 18, 17.

⁸²) Nach Adamantios dial. 4, 26 v. d. Sande Bakh. ἡ ἀγαθὴ ἀρχὴ τῶν Χριστιανῶν ἄρχει, ἡ δὲ δημιουργικὴ τῶν Ἰουδαίων, ἡ δὲ πονηρὰ τῶν ἐθνικῶν, vgl. 4, 16.

⁸³) III 2, 10, 17 [182, 20], III 1, 8, 4 ff. [168, 30 ff.]. Die Seele als ἀρχὴ auch II 3, 15, 20 [100, 4], III 3, 4, 13 [195, 31]; davor über eine zeugende und eine zurechtrückende πρόνοια; hübsch dann III 3, 5, 29 ff. [198, 1 ff.] οἷον ἐν ἐνὶ σώματι, ὑγείας δοθείσης κατὰ πρόνοιαν τοῦ ζῶντος, γενομένης τομῆς ἢ ὅλως τραύματος πάλιν ἐφεξῆς ὁ λόγος ὁ διοικῶν (die zweite πρόνοια) συνάπτει καὶ συνάγει καὶ ἰᾶτο καὶ διορθοῖτο τὸ πονῆσαν c. 5 ist sonst wichtig.

⁸⁴) IV 3, 24, 8 [33, 5].

⁸⁵) IV 4, 45, 27 [87, 14].

⁸⁶) δρᾶσαντι παθεῖν, τριγέρων μῦθος τάδε φωνεῖ, Aischylos Choeph. 312.

⁸⁷) Im νοητὸς κόσμος ist Harmonie nicht nötig, da es keine Gegensätze gibt, πάντα ὁμοῦ, vgl. Plot. III 2, 1, 26 ff. [171, 10 ff.]. Unsere Kriege sind nur Ausdruck der naturnotwendigen, sozusagen metaphysischen Gegensätzlichkeit unserer Welt, III 2, 16, 32 [188, 11].

⁸⁸) III 2, 17, 32 ff., 47 f., 57 [190, 4 ff., 20 f., 31].

⁸⁹) Eigentlich frei ist nur die reine obere Seele, III 1, 9, 9 ff. [169, 18 ff.], wenn auch der Körper ein Hindernis ist, III 1, 8, 9 [169, 1]; vgl. VI 8, 15, 23 [433, 31]. Das Strafwürdige ist nicht ἐκούσιον im eigentlichen Sinn, IV 3, 24, 15 [33, 11], IV 8, 5, 8 [129, 25]; I 8, 4, 10 [60, 6]; III 2, 10, 7 [182, 10]: ἁμαρτία ἀκούσιον, und trotzdem ὅτι αὐτοὶ ποιοῦσι, διὰ τοῦτο καὶ αὐτοὶ ἁμαρτάνουσι. Vgl. Manilius 4, 108 ff. Wenn nur die (untere) Seele sich verfehlt

scheint der platonische Gedanke der Übereinstimmung der Reiche der Natur und der ethischen Werte. Freilich, Plato dachte nicht an die Bereiche, die der menschlichen Störung unterliegen. Indem diese bei Plotin in den Blick treten, gibt er dem alten Bild vom Gesetz⁹⁰), das alle Fälle berücksichtigt, ohne daß eine Überlegung im einzelnen Fall nötig ist⁹¹), das Ehre und Ehrentziehung festsetzt, so daß alles in einem automatischen Gang zur Harmonie strebt⁹²), sozusagen eine natürliche Fundamentierung durch den stoischen Gedanken der einen Gesamtseele. Er löst damit auch die Schwierigkeit des Rechts- und Strafproblems, das der sichtbaren, seelendurchfluteten Welt angehört: alle Störungen rufen wie in einem lebendigen Organismus nach der passenden Abwehrkraft unbewußter Sympathie der Teile. Es gibt eine Mitwahrnehmung von allem mit allem⁹³). Die Magie, soweit sie gültig ist und nicht naturwidriger Trug wie bei den Gnostikern, baut auf der Sympathie der Weltseele⁹⁴). Was wir gewöhnlich Sympathie nennen, Mitfreude und Mitleid aus natürlichem Hang, ist nur ein Sonderfall der Wirkung der *einen* Seele⁹⁵). Auf die innere Wahrnehmung wird auch einmal Gesicht und Gehör zurückgeführt. Der Wahrnehmungsprozeß geht im Grunde nicht nach außen, sondern vollzieht sich innerhalb des Gehäuses der Gesamtseele⁹⁶). Ja, man kann formulieren: Sinnliche Wahrnehmung gibt es nur, soweit Seele da ist. Und wenn kantisch ausgedrückt Raum und Zeit die subjektiven Bedingungen der Erscheinungen sind, so heißt es plotinisch, Raum⁹⁷) und Zeit⁹⁸) gibt es nur im Wirkungsbereich der Seele. Mit dem Raum, nach dem Verlassen des intellegibeln unräumlichen Bereiches, ist auch die Materie da; sie ist gleichsam der Schatten der Seele⁹⁹). Eine Wahrnehmung heraus aus unserem Kosmos d. h. dem seelisch einheitlichen Raum ist so nicht

(II, 9, 9, 13 [143, 33]), so trifft Strafe auch nur die untere Seele, vgl. I 8, 4, 8 [60, 4], II 3, 9, 9 [94, 24], II 3, 10, 5 [96, 2]. Nur die untere Seele ist durch die Körperverbundenheit nahe der bösen Materie. Die Lehre von der Verderbtheit der Seele (bei Christen und Numenius, der nach Chalcidius 297 eine böse Weltseele annimmt) wird abgewiesen, I 8, 5, 26 [61, 25]. – Die höhere, reine Seele bleibt eigentlich immer «oben»: IV 8, 8, 3. 12 [132, 22. 32], III 4, 3, 25 [205, 14] u. a.: im Reich Gottes, würde Kant sagen, und damit auch die Freiheit verbinden.

⁹⁰) [Aristot] π. κόσμον 400 b 13 ff. (danach Maximus Tyrios 71, 22 ff. Hobein), [Plutarch] de fato 569 e, 570 c d; Philo de prov. 2, 82. Viel bedeutsamer noch ist für Plotins Gedanken das großartige Mythologem Platos (Gesetze 903 b–904) von Gott, der mühelos wie ein Brettspieler die Menschen nach den willentlichen Wandlungen ihres moralischen Charakters an den richtigen Platz setzt, oder sie setzen sich selber hin *κατὰ τὴν τῆς εἰμαρμένης νόμον*. Das wirkt nach z. B. auch in der Providenzschrift III 2, 4, 23 [175, 6], c. 6, 18 [177, 18], c. 8, 28 [180, 1], c. 13, 27 [184, 12], 17, 23 [189, 29] usw.

⁹¹) Gegen einen solchen *λογισμός*, eine solche *προαίρεσις* im Weltlauf wendet sich Plotin immer. Interessant der Vergleich IV 4, 33, 11 ff. [75, 3 ff.]: Ein Tänzer wählt nicht die einzelne Figuration eines Gliedes; diese ordnet sich vielmehr zwangsläufig der Gesamtintention ein.

⁹²) IV 4, 39, 7 [81, 25].

⁹³) IV 4, 45, 8 [86, 28] *καὶ ὅλον συναίσθησις παντός πρὸς πᾶν*.

⁹⁴) IV 4, 40, 1 [82, 13] gegenüber II 9, 14, 2 ff. [150, 22].

⁹⁵) IV 9, 3, 1 [135, 10].

⁹⁶) IV 5, 5, 29 [95, 5] mit c. 3, 36 [92, 25].

⁹⁷) IV 3, 9, 22 [18, 19], II 9, 17, 7 [155, 12].

⁹⁸) III 7, 11, 27 [258, 12].

⁹⁹) I 8, 14, 51 [70, 30] (Überlief.), III 9, 2 (3), 12 [278, 30], III 4, 1, 10 [201, 11]; vgl. auch II 4, 12, 11 [112, 33] *τόπος ὑστερος τῆς ὕλης*.

möglich¹⁰⁰). Die Zeit aber ist Leben der Seele (im Geist gibt es nur Ewigkeit), und insofern die Seele *eine* ist, ist auch die Zeit überall dieselbe¹⁰¹).

Die Seele darf als eigentliche Mitte des plotinischen Systems bezeichnet werden. Ihre Mittlerstelle, Dolmetscherrolle¹⁰²) wird oft hervorgehoben. Sie ist Königin der uns zunächst gegebenen sichtbaren Welt, des mundus sensibilis, und als solche mit dem bisher behandelten teleologischen Problem – das ein Problem des mundus sensibilis ist – befaßt; sie steht am Rand der geistigen Region, die Plotin in einem Ableitungsbestreben, das Plato noch fernliegt, in drei sog. Hypostasen, das unaussprechliche Eine oder Gute, die geballte Vielheit des schöpferischen Geistes, der zugleich sein Objekt, das Sein, ist, und die Seele teilt, in dieser wieder eine überlegende, wahrnehmende und vitale unterscheidend, abnehmende Helligkeitsstufen¹⁰³). Die unterste Stufe erzeugt die körpernahen Leidenschaften ebenso wie die Formen unserer körperlichen Welt. Die Seele gestaltet die sichtbaren Götterbilder, die Sterne, wie auch die Menschen und Tiere, weckt auf den regungslos daliegenden Himmel, wie der Sonnenstrahl am Morgen eine Wolke aufleuchten läßt¹⁰⁴).

Aber die Seele hat nicht nur ein Gesicht nach unten, sie hat auch ein Gesicht nach oben. Zwar wird mit geradezu pedantischer Strenge immer wieder als naturgemäß die Stufenfolge der Hypostasen hervorgehoben, wird immer wieder die Naturnotwendigkeit der absteigenden Linie, um antiteleologische Folgerungen abzuwenden, unterstrichen: die Kraft des Einen muß sich zuerst im Geist, dann in der Seele zeigen, schließlich in dem von ihr organisierten mundus sensibilis, der nach dem Axiom abnehmender Seinserfülltheit des Erzeugnisses gegenüber dem Erzeuger nicht vollkommen sein kann¹⁰⁵) und doch immer noch ein Wunder ist¹⁰⁶). Aber im Grunde geht das ganze philosophische Bemühen Plotins darauf hinaus, diese Stufung aufzuheben, gebietet Aufsteigen zur Urstufe schon im irdischen

¹⁰⁰) IV 5, 8, 1 [98, 9] nach c. 3, 15 [92, 3].

¹⁰¹) IV 4, 15, 2 [53, 21], III 7, 11, 43 [258, 29], III 7, 13, 65 [263, 14]. – Mit der Zeit verbunden gibt es auch Gedächtnis und diskursives Denken nur im seelischen Bereich, IV 4, 3, 3 [43, 30], IV 4, 1, 11 ff. [41, 33 ff.].

¹⁰²) IV 3, 11, 19 [21, 8] *ψυχῆ ἐρμηνευτική*.

¹⁰³) Herausgehoben sei die Hypostasenbehandlung innerhalb der zusammengehörigen Schriftfolge (R. Harder, *Hermes* 71, 1936, 1 ff.) III 8, V 8, V 5, II 9. Aufsteigend von der *φύσις* als unterer Seite der Seele behandelt III 8 zusammen Seele, Geist, Eines (oder Gutes, gemäß Platos Altersvorlesung, vgl. Anm. 36); V 8 das Geistreich des Schönen (davon unten), V, 5 das Eine, II 9, ausgehend von der Ablehnung einer größeren Zahl von Hypostasen (oben S. 8 f.), hauptsächlich den Bereich der Seele. Porphyrios riß die Stücke auseinander und paßte sie, so gut es ging, seiner Schriftenanordnung nach einer traditionellen Folge Ethik–Physik–Psychologie–Metaphysik (I; II f.; IV; V f.) ein; aber eine solche Thementrennung anerkannte Plotin nicht.

¹⁰⁴) V 1, 2, 1 ff., 16 ff. [142, 11 ff., 26 ff.]. Plotin trennt ausdrücklich den Formungsakt vom Zeugungsakt des Räumlichen und Körperlichen III 9, 2 (3), 15 [279, 1], IV 3, 9, 26 [18, 23].

¹⁰⁵) III 8, 5, 17 ff. [268, 12 ff.], III 8, 9, 42 [273, 32], III 3, 3, 30 [195, 10].

¹⁰⁶) Nur der letzte Akt, der Abfall der Seele vom Rang der Gesamtseele und der Verlust der Mitverwaltung des Alls wird dem Naturzwang entzogen und dem Willen der sich zu ihrem Unheil individualisierenden Seele anheimgegeben: V 1, 1, 4 [141, 6], V 1, 5, 2 [146, 4], IV 4, 3, 1 [43, 28], IV 7, 18 (13) 11 [122, 23], III 7, 11, 20 [258, 5], III 9, 2 (3) 10 [278, 28]; einmal vom *νοῦς* III 8, 8, 34 [272, 6].

Dasein, der kurzen Episode eines jenseitigen Seelendramas mit periodischen Abstürzen und Erhöhungen¹⁰⁷). Wie aber die Seele auch in der Leiblichkeit durch Hinwendung zum Körperlichen tiefer stürzen kann, so vermag sie umgekehrt auch aufzusteigen, freilich nicht in einem intellektualistischen Sprung, sie muß sich selber finden, das physische Herabgeworfensein überwinden. Die Seele muß sich von der Zerstreuung im «Andern» zurückziehen, darf nicht dem Körper und den damit verbundenen Leidenschaften folgen, sie muß sich auf die individuelle Mitte konzentrieren, muß sich reinigen, innerlich die Tugenden üben (die zunächst der Seele angehören). Damit macht sie sich den Weg frei zu höherem Erkennen. Es geht nicht auf die Weise der Gnostiker – hier hebt Plotin die Antike vom Orient ab –, die ein magisches Gottgleichsein proklamieren, aber keine Seelenpflege und -reinigung kennen, und doch: ohne wahre Tugend ist Gott ein bloßer Name¹⁰⁸).

Der Mensch wird durch seelische Erfahrung inne, daß sich hinter der sichtbaren Welt in ihm ein unendliches Kraftreservoir erschließt; als Seele ist er die Gesamtseele. Er hat alle Möglichkeiten in sich, und nur die Beschränkung durch den Körper läßt einen großen Teil ruhen, so wie in einem Lebewesen die einheitliche Gesamtwahrnehmung durch die Beschaffenheit der Organe zum beschränkten Hören, Sehen usw. wird¹⁰⁹). Ja, die immer wirkenden Energien werden nur nicht alle apperzipiert¹¹⁰). Die Seele ist der Begriff aller Dinge, und zwar auf Grund der erwähnten Mittelstellung der letzte von den geistigen Dingen, der erste von den sinnlichen¹¹¹), und so ist die Wahrnehmung eigentlich nur das Aktivieren oder, wie Plotin auch schön sagt¹¹²), Aufleuchtenlassen der innewohnenden Formen (so daß das erkenntnistheoretische Problem, wie äußere Wahrnehmung möglich ist, auch auf diese Weise gelöst wird) und das Gedächtnis ihre Kräftigung zur steten Bereitschaft. Daher schreibt Augustin¹¹³): Und es gehen die Menschen zu bewundern die Höhen der Berge und die unendlichen Fluten des Meeres und das breite Strömen der Flüsse und des Ozeans Umkreis und die Bahnen der Gestirne und verlassen sich selbst. Petrarca¹¹⁴) schlug, als er an einer Wende der Zeit den Mont Ventoux bestiegen hatte, zufällig diese Stelle auf, und der forschend nach außen gerichtete Ferntrieb wurde ihm selber unheimlich.

Indem aber Plotin weitergeht, im Menschen auch die ewigen ideellen Wesenheiten vorfindet und davon spricht, daß der Mensch selber die höhere geistige Welt,

¹⁰⁷) IV 3, 12, 27 [22, 12], VI 2, 16, 3 [333, 27]. Wohl gegen die Christen ist gerichtet III 6, 5, 72 [227, 27] *ἡ δ' ἀληθινή ἐγρήγορσις ἀληθινή ἀπὸ σώματος, οὐ μετὰ σώματος, ἀνάστασις*. Im übrigen vergleicht auch Augustin conf. 9, 25 in einer neuplatonischen Schilderung des Aufstiegsweges momentane Gottschau im Diesseits mit der dauernden im Jenseits.

¹⁰⁸) II 9, 15, 26 ff. [152, 30 ff.]. Über die *παρασκευή* (vgl. VI 7, 34, 11 [406, 7]) sonst VI 9, 7, 1 ff. [450, 1 ff.], V 3, 9, 3 ff. [166, 13 ff.], I 6, 9, 2 ff. [53, 5 ff.].

¹⁰⁹) IV 3, 3, 17 [11, 31].

¹¹⁰) V 1, 12, 6 [153, 27], IV 8, 8, 5 [132, 24]; über die wahre, oben bleibende Seele vgl. Anm. 89.

¹¹¹) IV 6, 3, 5 [101, 24].

¹¹²) IV 6, 2, 6 [101, 1], c. 3, 17 [102, 3]; c. 3, 30 [102, 16].

¹¹³) Conf. 10, 15.

¹¹⁴) Wie er in der berühmten Epistel fam. 4, 1 schildert.

der mundus intellegibilis, ist¹¹⁵), kann er so auch kühn sagen: Sich selbst sehen heißt das Seiende sehen und umgekehrt¹¹⁶). Damit sind die Ideen Platos in den Strom der seelischen Selbsterfahrung hineingelegt. Bei Plato spielt dieser Gedanke noch keine Rolle¹¹⁷). Die Tugend, die ihn zur Entdeckung des Ideenreiches führte, ist allerdings an die Seele gebunden, die Seele wird umgekehrt als ewig erwiesen durch diese Verwandtschaft mit Tugend und Idee, oder im Staat kann die richtige Seelenverfassung Urbild der Staatsverfassung sein, aber das hat keine Bedeutung für das philosophierende Ich. Seele wie Idee stehen Platos innerem Auge objektiv gegenüber. Mehr kennt, wie wir wissen, die Stoa das Zurückwenden des Blickes zum eigenen Innern, aber sie sinnt dank einem gewissen Lebensoptimismus¹¹⁸) nicht dem bitteren Sturz der Seele in die Leiblichkeit und einer innerlich erfahrenen Wiedererhöhung nach, um daraus auf mächtigere Vorgänge außerhalb des irdischen Daseins zu schließen, sie rekonstruiert sich kein jenseitiges Seelendrama.

Nach Plotin erfährt nun der seelische Strom die Begegnung mit dem Seienden zugleich als Begegnung mit dem Schönen; der Neuplatoniker fühlt sich dabei in Übereinstimmung mit Plato (diese sucht er stets, nötigenfalls durch gezwungene Ausdeutung) und sieht im früher angeführten Aufstiegsweg des Gastmahls die Stufe der intellegiblen Welt, des Geistes, gleichgesetzt der des Schönen¹¹⁹). Der Mensch kann in sich Schönheit finden, soll sich also bemühen, selber schön zu werden. Wer sich gereinigt hat, wer, schön geworden, das Organ für das Schöne besitzt¹²⁰), empfindet vor ihm Staunen, süße Erschütterung, Sehnsucht, Liebe, Unruhe mit Lust¹²¹). Aber freilich, ist die Schau des Schönen und der Wesenheit, wie sich Plotin nach Plato ausdrückt, auch das Letzte, ist das Schöne nicht Fassade eines noch dahinter Liegenden¹²²)? Wenn alles zum Guten strebt, d. h. im Hinwenden zum nächst höhern Prinzip Erfüllung findet, die Seele scheint zu etwas Mächtigerem als dem Schönen und dem Geist gewiesen zu werden, der metaphysische Trieb¹²³) sie auf ein Höheres (oder Innerlicheres, denn sie hat es in sich) zu leiten, das Gute an sich. Vom Schönen, sagt Plotin, gibt es ein Erfassen bei Wissenden und Wachen und ein Erstaunen und Liebeserweckung, das Gute ist auch Schlafenden gegenwärtig und erstaunt nicht Sehende. Die Liebe zum Schönen bewirkt Schmerz,

¹¹⁵) III 4, 23 [203, 12], IV 7, 15 (10) 35 [120, 22].

¹¹⁶) IV 4, 2, 10 [43, 5], V 3, 6, 5 [162, 10]; *ἐπιστραφήναι πρὸς τὸ εἶσω* z. B. auch VI 9, 7, 17 [450, 17].

¹¹⁷) A. Drews, Plotin, Leipzig 1907, 95; K. H. Volkman-Schluck, Plotin als Interpret der Ontologie Platos, Frankfurt a. M. o. J. 62.

¹¹⁸) Seneca ad Polyb. 9, 6 omnis vita supplicium est, ist kein stoischer Gedanke: *τιμωρίαν εἶναι τὸν βίον* Krantor bei [Plut.] cons. ad Ap. 115 b.

¹¹⁹) I 6, 6, 21 [50, 24], V 8, 9, 40 [213, 7].

¹²⁰) I 6, 9, 7 ff. [53, 10 ff.], c. 9, 31 [54, 3] im berühmten Vergleich mit dem sonnenhaften Auge.

¹²¹) I 6, 4, 16 [48, 2]; vgl. II 9, 16, 43 [154, 29], VI 7, 31, 6 [402, 23].

¹²²) I 6, 9, 38 [54, 10]. Die zeitlich erste Schrift Plotins überlegt noch den Zusammenfall von *καλόν* und *ἀγαθόν*. Später trennt er bestimmt: VI 9, 4, 10 [445, 24], VI 7, 42, 18 [415, 17], V 8, 8, 5 [211, 11], V 8, 13, 11 [217, 7].

¹²³) *ἔφρσις*, das Wort auch bei Numenius, Eus. pr. ev. 11, 18. 12. Plotin stellt fest, daß das Gute erstrebt (*ἐφρετόν*) sei, nicht das Erstrebte das Gute, VI 7, 25, 16 [397, 11] nach c. 19, 1 [392, 9] und c. 24, 4 [396, 1].

weil man sehend trachten muß ... Das Gute ist mild und lieblich ... das Schöne aber bewirkt Erstaunen und Erschütterung und mit Schmerzlichem gemischte Lust, ja es zieht auch ab vom Guten, die davon nicht wissen, wie vom Vater abzieht das Geliebte¹²⁴), eine tiefsinnige Betrachtung über die Unheimlichkeit des Schönen. Eine andere Stelle ergänzt: Untätig ist auch des Geistes Schönheit für die Seele, bevor sie des Guten Licht empfängt, und sie liegt von sich aus rücklings da und verhält sich allem gegenüber untätig, und ist auch der Geist bei ihr, so ist sie ihm gegenüber doch stumpf; wenn aber das Gute wie ein Wärmestrahle von oben kommt, erhält sie Kraft und wacht auf¹²⁵). Und: Aus niemandem ist Gott (das Gute) weg, sondern er ist mit allen und sie wissen es nicht, denn sie fliehen selber aus ihm weg, vielmehr aus sich selber weg. Auch ein Kind, das außer sich ist im Wahnsinn, wird den Vater nicht kennen¹²⁶). Aber der Mensch soll nicht nur unwissend getragen sein vom Guten, er soll sich ihm tätig zuwenden, d. h. nach plotinischer Auffassung, er soll in der geistigen Betätigung den Blick nach dem Höhern (oder Innern) richten, von dem Erfüllung des Wesens kommt¹²⁷). Und die letzte Etappe des Aufstiegsweges soll Begegnung mit dem Einen allein, ja Vereinigung bringen¹²⁸). Die Sprache versagt, das Tiefste zu bezeichnen. Als ein Aufgehen in einem Licht wird das Erfahren dessen, was die geistige Welt im innersten zusammenhält, beschrieben¹²⁹). Lichtsymbolik, als platonisch von uns schon gestreift, und Mysteriensprache Platos und der Spättern spielt hinein, ohne daß dadurch Plotin gedankenmäßig in die Nähe des spätantiken Mysterienkultes oder gar indischer Mystik gerückt wird¹³⁰). – Aus seelischer Erfahrung heraus sah Plotin, was dialektische Überlegung im Verein mit Plato-Interpretation gefordert hatte, gesichert, die Existenz des Einen Guten. Schwer freilich ist es zu sagen, welches Organ es faßt. Höchstens vom Ersten des Geistes oder Prinzip des Geistes kann Plotin tastend sprechen¹³¹) oder vom liebenden Geist gegenüber dem nüchternen Erfasser der intellegiblen Dinge¹³²), oder auch vom Nichtgeist¹³³), oder

¹²⁴) V 5, 12, 9 ff. 33 ff. [192, 15 ff.; 193, 9 ff.]. Es wird unterschieden zwischen einer *ἀρχαιοτέρα καὶ ἀναίσθητος ἔφεσις* und dem Trachten nach dem Zweiten, dem Schönen: *ἔρωσ, c. 16, 15* [192, 22 ff.]. Doch kann es heißen, daß es in den Seelen auch *τοῦ κάλλους ὄρεξις καὶ ἐπίγνωσις καὶ σιγγένεια καὶ οἰκειότητος ἄλογος σύνεσις* gibt, III 5, 1, 17 [207, 14], und von dem Hingezogenwerden zum Schönen handelt auch I 6, 1, 8. 16 [44, 6. 16], c. 2, 3 ff. [45, 22 ff.].

¹²⁵) VI 7, 22, 11 [394, 14].

¹²⁶) VI 9, 7, 28 [450, 28].

¹²⁷) V 6, 5, 18 [198, 21], VI 7, 15, 12 [387, 24], I 7, 1, 11 [55, 2]: *διχῶς τὸ ἀγαθόν, καὶ τῷ πρὸς Αὐτὸ (das Eine) ὁμοιωσθαι* (vgl. VI 9, 11, 43 [456, 4] neben V 6, 5, 13 [198. 16]) καὶ τῷ πρὸς Αὐτὸ τὴν ἐνέργειαν ποιῆσθαι.

¹²⁸) Auch der intellektuelle, ja auch der sensitive Sehakt ist im Grunde Vereinigung von Sehendem und Gesehenem, V 8, 11, 21 [215, 15], III 8, 6, 16 [269, 17] mit c. 9, 6 [271, 9]. Auf allen Hypostasenstufen, Eines-Geist-Seele, begegnet also eine analoge Vereinigung.

¹²⁹) VI 7, 36, 20 [409, 3], V 3, 17, 34 [177, 13], V 5, 7, 21 ff. [188, 11 ff.], c. 8, 7 [188, 32].

¹³⁰) Unvorsichtig E. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Paris o. J., 120 ff., E. Seeberg, *Zeitschr. f. Kirchengesch.* 61, 1942, 136 (für Ammonios Sakkas).

¹³¹) VI 9, 3, 27 [444, 19], V 1, 11, 7 [153, 12].

¹³²) VI 7, 35, 23 [407, 26]. Verglichen wird hier der *νοῦς ἐρωῶν* (= *δύναμις νοῦ*, c. 35, 33 [408, 2]), der das Eine fassen will, mit dem noch nicht aktuellen *νοῦς* (der zweiten Hypostase), wenn er noch ungeformt hinblickt zur ersten Hypostase (*ἀτύπωτος ὄψις* V 3, 11, 12

schließlich einfach vom Gottgleichen in der Seele¹³⁴). Sicher ist, daß kein diskursives Denken, keine Überlegung, auch kein Lernen unmittelbar hinführt, so sehr dieses nötig ist als Vorbereitung¹³⁵). Überlegung gehört hauptsächlich dem praktischen Handeln an, das Plotin tief unter die Theorie hinunterdrückt (selbst das Schaffen der Natur ist ihm bis zum äußersten Rande Theoria)¹³⁶), es macht unfrei, verstrickt in die Materie¹³⁷). Frei ist die Seele, die das Gute gefunden hat¹³⁸), wie dieses selber frei ist, sich selber setzte, da es nicht wieder ableitbar ist, sein Wille und seine Subsistenz sind identisch¹³⁹). Das Bestreben der Ableitung, in der Hypostasenreihe sichtbar, findet nach oben einen kühn folgerichtigen Abschluß. Nur den selbstsetzenden Willen¹⁴⁰) spricht Plotin Gott zu. Nach unten hat der neuplatonische Gott keinen Willen, nur *wir* streben nach *ihm*¹⁴¹). Um ein Geschöpf kümmert er sich nicht¹⁴²).

Nicht senkt sich wie für den Christen ein liebender Gott hinunter, den Menschen auf Erden das Heil zu bringen. Des Menschen Tat ist es, die Stufen, die der Naturzwang über die Hypostasen nach unten schuf, zu überspringen und so beseligender Ruhe¹⁴³) teilhaft zu werden. Das Vaterland ist da, woher wir gekommen sind, und der Vater dort ... Kein Rosse- noch Meerfahrzeug ist nötig, sondern alles weglassen, nicht sehen, ein anderes, inneres Auge aufwecken, das alle haben, aber wenige gebrauchen¹⁴⁴). Augustin hat die Parabel vom verlorenen Sohn und seiner Heimkehr plotinisch vertieft gedeutet¹⁴⁵), er setzt sich nach neuplatonischer Vorschrift auf den Marsch zum innern Aufstieg¹⁴⁶), er spricht vom Herzen, das unruhig ist, bis es in Gott ruht¹⁴⁷), aber er blieb Christ. Über der Gleichheit der Formulierungen stehen andere, wesentlicher das Gesicht von antiker Philosophie und christlicher Religion bestimmende Züge. Die Menschheit verlangte nach einem Vatergott, der nicht als schöne Metapher¹⁴⁸) einen geistigen Kosmos krönte¹⁴⁹); sie verlangte eine Ethik, die sich nicht im innern Aufstieg erschöpfte – denn für den Neupla-

[169, 17] mit einer *θίξις ἀνοήτως*, V 3, 10, 42 [168, 27], einem *βλέπειν ἀνοήτως*, VI 7, 16, 14 [388, 23]).

¹³³) V 5, 8, 24 [184, 15]; vgl. III 8, 9, 32 [273, 22].

¹³⁴) III 8, 9, 22 [273, 12], VI 9, 4, 27 [446, 9].

¹³⁵) VI 7, 36, 3 ff. [408, 18 ff.], VI 9, 4, 15 [445, 29]. VI 9, 10, 5 [454, 10], IV 8, 1, 7 [124, 6] (beim Abstieg), V 3, 17, 24 ff. [177, 2 ff.].

¹³⁶) III 8, 3, 6 ff. [265, 27 ff.].

¹³⁷) VI 8, 6, 10 ff. [421, 22 ff.], c. 5, 32 [421, 7].

¹³⁸) VI 8, 15, 21 [433, 29].

¹³⁹) VI 8, 13, 7. 53 ff. [430, 9; 431, 20 ff.], c. 15, 8 [433, 16] u. a. Noch ohne die tiefe Willensproblematik Seneca in *exhortationibus* (fr. 15 Haase) bei Lact. inst. 1, 7, 13; vgl. Hermet. 15 (16), 19 (354, 7 Reitz.) *θεός ἐαυτὸν ποιεῖ*, ähnlich Aristides *εἰς Δία* 8; Joseph. ant. 8, 280, der Judengott *ἔργον αὐτοῦ*.

¹⁴⁰) Über eine Ähnlichkeit mit Fichte M. Wundt, Plotin 71.

¹⁴¹) VI 9, 8, 33 [451, 33], VI 8, 7, 44 [423, 32], VI 8, 16, 11 [434, 24], VI 9, 6, 40 [449, 15].

¹⁴²) V 5, 12, 43 [193, 20].

¹⁴³) VI 9, 8, 43 [452, 9] *ἀνάπαντα*, vgl. III 9, 3 (9), 3 [280, 9], VI 7, 23, 4 [395, 10].

¹⁴⁴) I 6, 8, 21 ff. [52, 30 ff.].

¹⁴⁵) Conf. 1, 28 u. a.

¹⁴⁶) Conf. 9, 24 f.

¹⁴⁷) Conf. 1, 1.

¹⁴⁸) Zu den genannten Stellen noch VI 9, 9, 39 [453, 17] und besonders V 1, 1, 1 [141, 2]. Auch sonst widersprach die ästhetisch-allegorische Vielheit des Göttlichen der jetzt gefor-

toniker führt der Weg selbst über die Tugend, die ἀρετή hinaus¹⁵⁰), und die Tugenden sind als innerliche Verhaltungen, nicht als praktische Leistungen wertvoll¹⁵¹). Es ist die völlige Verkehrung des sokratischen Ausgangspunktes. Für Sokrates entzündete sich das Problem der praktischen Vernunft gerade an der Rettung des Lebens in der Gemeinschaft; Plotin aber sagt: Das Vaterland kann ja von einem Schlechten gerettet werden¹⁵²). – Vielmehr in der politischen Erschütterung des ausgehenden Altertums forderte die Menschheit Leistung, aber auch Demonstration der Leistung und ihres Gegenteiles in Kirchenorganisation und Bußdisziplin. Und sie nahm die Zeit ernst und wichtig, nicht als rundes Gefäß, in dem die untern seelischen Akte sich bewegen, sondern als festes Rückgrat einer äußern Heilsgeschichte, die in unwiderruflicher Gerichtetheit ein einmaliges Erlösungsziel verfolgte sowohl wie garantierte.

Und doch ist der Neuplatonismus nicht nur ein würdiger Abschluß denkerischer Leistung der Antike, er hat sich, wie der antike Humanitätsgedanke überhaupt, durch die Entzeitlichung auch die Möglichkeit geschaffen, sich mit neuen Zeiten zu verbinden, neue Geschlechter auf das überzeitliche Reich der Seele zu weisen.

derten ernsten Bestimmtheit. Doch wandte sich Plotin zum voraus gegen den Vorwurf, II 9, 9, 35 [144, 22] οὐ γὰρ τὸ συστειλαί εἰς ἓν, ἀλλὰ τὸ δεῖξαι πολὺ τὸ θεῖον, ὅσον ἔδειξεν αὐτός, τοῦτό ἐστι δύναμιν θεοῦ εἰδότηων, vgl. Porphyrios c. Christ. fr. 75 Harnack.

¹⁴⁹) I 1, 8, 9 [8, 30], V 3, 12, 42 [171, 16], V 5, 3, 4 [183, 26] u. ä.

¹⁵⁰) VI 9, 11, 17 [455, 10]; vgl. c. 11, 46 [456, 6].

¹⁵¹) I 5, 10, 13. 19 [43, 15. 22], VI 8, 6, 20 [421, 32] zusammen mit c. 5, 35 [421, 10]; die schon stoische Lehre, daß die Glückseligkeit nicht durch Zeitdauer zunimmt, wird in der Schrift I 5 auf Grund plotinischer Abwertung von Zeit und – damit verbunden – von Praxis gesichert; vgl. c. 10, 3 [43, 6].

¹⁵²) I 5, 10, 15 [43, 18].