

Der Neuplatonismus, seine Bedeutung für die antike und mittelalterliche Philosophie.

Von Dr. Constantin Sauter in München.

(Fortsetzung.)

2. Grundzüge der neuplatonischen Philosophie.

Ein eingehendes historisches Bild des Neuplatonismus zu entwerfen, liegt nicht im Interesse dieser Arbeit. Doch müssen seine Hauptzüge herausgehoben werden, insofern sie für die Geschichte der Philosophie des Mittelalters bedeutsam geworden sind¹⁾.

1. Plotin: a. Plotin beginnt in der Ableitung seiner Prinzipien mit der Menschenseele²⁾: „Was mag die Ursache sein, dass die Seelen den Vater, Gott, vergessen, da sie doch aus dem Jenseits stammen und ihm gehören, und so von ihm und sich selbst nichts wissen? Des Bösen Anfang ist für sie der Wagemut und die Werdelust, etwas anderes werden zu wollen und selbstherrlich zu sein.“ Die Seelen strebten nach Freiheit und Selbstherrlichkeit und begannen von ihrer Heimat sich zu entfernen wie Kinder von ihren Eltern. So vergessen sie den eigenen Ursprung. Daran aber sollen sie wieder erinnert werden und zuerst den eigenen Wert und göttlichen Adel wiedererfassen. Staunend soll die Seele die sichtbare Welt in ihrer Ordnung und Harmonie bewundern, und dann den Blick zum Urbilde emporlenken. So steht sie

¹⁾ Die Darstellung folgt dem Systeme Plotins. Zeller a. a. O. III⁴ 466 ff.; C. H. Kirchner, Die Philosophie des Plotin, Halle 1854; Arthur Richter, Neuplatonische Studien, Halle 1867. Willmann a. a. O. I 645 ff.; Arthur Drews a. a. O. 60 ff.; Rudolf Eucken, Die Lebensanschauungen der grossen Denker?, Leipzig 1890; zu einzelnen Enneaden vgl. H. v. Kleist in »Hermes« 1886; Derselbe in »Philologus« 1882—1884 u. 1886; Derselbe, Plotinische Studien, Heidelberg 1883; P. Pabst über Plotin Enn. I im »Philologus« 1884.

²⁾ *Plotini Enneades* ed. Ricardus Volkman, Lipsiae 1883, *Enn.* V I: *περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων. τί ποτε ἄρα ἐστὶ τὸ πεποιηκὸς τὰς ψυχὰς πατρὸς θεοῦ ἐπιλαθέσθαι, καὶ μοίρας ἐκείθεν οὐσας καὶ ὅλως ἐκεῖνον ἀγνοῆσαι καὶ ἑαυτὰς καὶ ἐκεῖνον; ἀρχὴ μὲν οἷν αὐταῖς τοῦ κακοῦ ἢ τόλμα καὶ ἢ γένεσις καὶ ἢ πρώτη ἐτερότης καὶ τὸ βουληθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι.*

plötzlich vor der Urfrage, wie dem Einen die Fülle entströmte¹⁾. Mit der Erzeugung des *νοῦς* ist die Erzeugung von allem gegeben, die ganze Herrlichkeit der Ideen²⁾. Der *νοῦς* in seiner Ueberfülle zeugt die Weltseele, geringer als er, von der einen Seite mit ihm vereint, von der andern nach dem Geringeren sich neigend und dieses zeugend³⁾. Der *νοῦς* aber entstammt dem Einen, das auf sein Selbst schauend den *νοῦς* entspringen lässt. Das Eine aber ist gänzlich bestimmungslos, nicht Sein, nicht Denken, nicht Wollen. Das ist Plotins Trias der Hypostasen.

b. Den Schwerpunkt des Systems bildet die Lehre über das Urwesen oder das Eins. Platos Dualismus beruhte in der Annahme eines positiven und eines negativen Prinzips. Die Ideen sind das wahrhaft Seiende, die Materie ist das Nichtseiende, Leere, das erst durch Teilnahme an den Ideen zum Sein gelangt. Diesem schroffen Dualismus war schon Aristoteles nicht gefolgt. Plotin will alle Gegensätze aufheben, die Vielheit muss aus der Einheit abgeleitet werden, und dem Einzelnen muss seine Stelle in der Gesamtheit angewiesen werden, aus der es auch begriffen werden soll⁴⁾. Gleichwohl scheidet Plotin zwischen einer übersinnlichen und sinnlichen Welt. Für die letztere hat Aristoteles die Kategorien aufgestellt, dass er es nicht auch für die übersinnliche tat, erfährt bei Plotin herben Tadel⁵⁾. Das Reich der übersinnlichen Welt besteht eben aus dem Einen, dem *νοῦς*, der die Ideenwelt in sich trägt, und der Weltseele, die zur Materie sich neigt.

1^o Das Erste kann nicht das Viele sein, sondern nur das Eine; es darf auch nicht mit dem Strome der Vielheit in Berührung kommen. Es kann auch nicht Denken sein; denn ein Denken setzt ein Gedachtes voraus. Das Erste steht über dem Denken⁶⁾. Es ist nicht das Gute, nicht Sein, nicht Wesen, alle diese Bestimmungen enthalten eine Vielheit. So ist es jenseits alles Seins und aller Erkenntnis, und man kann von ihm nur sagen, was es nicht ist, denn positive Bestimmungen erreichen es nicht. Allein Plotin ergeht es wie all denen, die seinen

¹⁾ *Enn.* V 1, 6: ἐπιποθεὶ δὲ (ἢ ψυχῇ) τὸ θρυλούμενον δὴ τοῦτο καὶ παρὰ τοῖς πάλοι σοφοῖς, πῶς ἐξ ἑνὸς τοιοῦτου ὄντος, οἷον λέγομεν τὸ ἓν εἶναι, ὑπόστασιν ἔσχεν ὅτιον εἶτε πλήθος; εἶτε θνάς εἶτε ἀριθμός, ἀλλ' οὐκ ἔμεινεν ἐκεῖνο ἐφ' ἑαυτοῦ, τοσοῦτον δὲ πλήθος ἐξεργήσῃ, ὃ ὀραῖται μὲν ἐν τοῖς οὖσι, ἀνάγειν δὲ αὐτὸ πρὸς ἐκεῖνο ἀξιοῦμεν. Die Beantwortung dieses Urproblems vom Einen und Vielen muss nach Plotin mit Gebet eingeleitet werden.

²⁾ *Enn.* V 1, 7: εἰκόνα δὲ ἐκείνου εἶναι λέγομεν τὸν νοῦν.

³⁾ *Enn.* V 1, 7: ψυχὴν γὰρ γεννᾷ νοῦς, νοῦς ὢν τέλειος.

⁴⁾ *Enn.* V 2, 2: πρόεισιν οὖν ἀπ' ἀρχῆς εἰς ἔσχατον καταλειπομένον αἰεὶ ἐκάστων ἐν τῇ οἰκείᾳ ἔθρας, τοῦ δὲ γεννωμένου ἄλλην τάξιν λαμβάνοντος τὴν χειρονα. Jedem Dinge kommt sein Platz zu, jedoch ist das Gezeugte in der Rangordnung immer geringer als das Zeugende.

⁵⁾ *Enn.* VI 1—3. Arthur Richter a. a. O. 2. Heft. Plotins Lehre vom Sein.

⁶⁾ *Enn.* VI 2, 17: ἐπέκεινα τοῦ ὄντος. *Enn.* V, 3, 12: ἐπέκεινα γνώσεως.

seinen Spuren gefolgt sind, dass er doch zu positiven Bestimmungen greift. Er nennt das Erste das Eine und Gute, die absolute Kausalität. Das Erste aber schafft nicht nach Weise einer reflektierenden freien Tätigkeit, sondern mit Notwendigkeit bricht die Ueberfülle seines Wesens die Schranken. Das Erste fließt über und strahlt aus¹⁾. Plotin vergleicht das Erste mit einer Quelle, die unerschöpflich sprudelt und sich nicht verringert, mit einer Wurzel, die immer Neues hervortreibt und doch ihre Kraft nicht verliert, mit der Sonne, die das Licht ausstrahlt und doch in sich behält. So durchleuchtet das Eine das ganze Universum, durchströmt alles mit seiner Kraft. Das Endliche nimmt aber durch seinen Ausgang vom Einen nicht einen Teil seines Wesens mit und verringert es dadurch, sondern das Erste bleibt unvermindert. Das Ureine gibt nicht beim Ausgange der übersinnlichen und sinnlichen Welt seine Substanz ab, sondern nur seine Kraft²⁾. Zeller nennt mit Recht Plotins System kein eigentliches Emanationssystem, sondern einen dynamischen Pantheismus. Die Unklarheit der plotinischen Terminologie gerade in diesem Angelpunkte des Systems rührt aber davon her, dass bei Plotin der Begriff der Materie ganz verflüchtigt ist. Dadurch werden die Dinge ganz und gar gedanklich³⁾. Die Welt ist für Plotin ein geistiges Reich von gedanklichen Wesenheiten. Die Materie aber nimmt bei Plotin bald die Stelle einer Schranke ein, an der das Ausströmen der Ideen sich staut, bald ist sie nur Scheinbild und Nichtseiendes, in das die von oben kommenden Formen sich senken. Plotins System droht einerseits in eine Lehre vom Alleins umzuschlagen, bald in einen platonischen Dualismus.

²⁾ Die erste Frucht vom Ueberfluss des Einen ist der *νοῦς*. Nun beginnt die Vielheit, das Eine ist aber auch zum Denkenden, zum Bewusstsein geworden. Der *νοῦς* wendet sich zurück zum Einen, und so spiegelt sich dieses im *νοῦς* wieder. Dieser aber als das Erste nach dem Einen ist ewig mit ihm, reine Tätigkeit und lauterer Denken. Sein Denkinhalt liegt aber nicht ausser ihm, sondern in ihm. Denken und Sein fallen bei ihm zusammen⁴⁾. Dennoch birgt er eine Vielheit von Bestimmungen in sich, er ist Erkennendes und Erkanntes, er stellt keine reine Einheit mehr dar⁵⁾.

¹⁾ Der typische Ausdruck hierfür ist *ἔξεσθῆναι*; er ging in das Arabische wie in das scholastische Latein über.

²⁾ *Enn.* VI 9, 5: *καὶ γὰρ ἄγει εἰς οὐσίαν νοῦς καὶ αὐτοῦ ἡ φύσις τοιαύτη ὡς πηγὴν τῶν ἀρίστων εἶναι καὶ δύναμιν γεννώσαν τὰ ἴσα μένουσαν ἐν ἑαυτῇ καὶ οὐκ ἐλαττωμένην οὐδ' ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῆς οὐσαν.*

³⁾ Willmann a. a. O. I 659; Zeller a. a. O. III² 509.

⁴⁾ *Enn.* V 3, 5: *οὐδὲ γὰρ ὁ νοῦς οὗτος δυνάμει οὐδ' ἕτερος μὲν αὐτός, ἡ δὲ νόησις ἄλλο . . . εἰ οὖν ἐνέργεια καὶ ἡ οὐσία αὐτοῦ ἐνέργεια, ἐν καὶ ταῦτόν τῃ ἐνεργείᾳ ἂν εἴη' ἐν δὲ τῇ ἐνεργείᾳ τὸ ὄν καὶ τὸ νοητόν' ἐν ἅμα πάντα ἔσται νοῦς, νόησις, τὸ νοητόν.*

⁵⁾ Wo aber vielerlei Bestimmungen, da liegt auch ein Gemeinsames zu Grunde; das ist die Materie; im *νοῦς* ist schon intelligible Materie.

Ja, er vermag den reichen Strom von geistigem Leben, der ihm aus dem Einen zuquillt, nicht in seiner Gesamtheit zu fassen, er muss ihn abteilen und in Vielheiten zerlegen. Der *νοῦς* enthält die Ideen, sie subsistieren in ihm; er enthält die idealen Urbilder für alles Seiende; sie sind nicht bloss Gedanken, sondern Wirklichkeiten, Teilwesen, denkende Geister, *νοί*. Wie die Wissenschaften in der Seele, wie die Körperteile im Samen, wie die Arten in der Gattung beschlossen sind, so umschliesst der *νοῦς* die Ideen, sie sind Substanzen, Teile im Ganzen. Daher stellt sich im *νοῦς* ein *κόσμος νοητός* dar, er ist eine übersinnliche Welt für sich; er ist das *αυτοζῶον*, wie Plato ihn nannte, das allbelebte Wesen, der Protoorganismus, der die Urbilder aller lebendigen Wesen in sich begreift. Es ist ein Kardinalpunkt der plotinischen Lehre, dass der *νοῦς* die Ideenwelt in sich begreift, die Ideen sind nicht ausserhalb des *νοῦς*¹⁾. Bekanntlich folgte aus dem Schülerkreise des Plotin nur Amelius dem Meister, während Porphyrius die Ideen vor den *νοῦς* (*πρὸ νοῦ*) setzte als diesem gegebene Gedankeninhalte, Longinus, der bessere Platokenner, sie nach (*μετὰ*) dem *νοῦς* als dessen Hervorbringungen stellte.

3^o Mit derselben Notwendigkeit, mit der das Eine den *νοῦς* hervortreibt, geht auch aus dem *νοῦς* die Weltseele hervor. Sie ist das Mittel- und Bindeglied zwischen der Sinnenwelt und dem Reiche der Ideenwelt. Als höhere Weltseele bleibt sie ganz in den himmlischen Sphären des *νοῦς*, als niedrigere Weltseele hat sie den Trieb in sich, die Sinnenwelt darzustellen; sie tut es, indem sie die Formen in die Körperwelt einsetzt, oder nach der stoischen Terminologie, der hier Plotin folgt, die *λόγοι*, die nach bestimmten Massverhältnissen die Lebewesen zu Mikrokosmen bilden und formen, bis sie Abbilder der im *νοῦς* lebenden wirklichen Vorbilder sind. Die Weltseele enthält auch die besonderen Seelen, lässt sie aus sich fließen, diese aber rinnen in die Erscheinungswelt hernieder²⁾.

4^o Damit aber haben die Seelen die Kluft zwischen der übersinnlichen Welt und der sinnlichen überschritten; aus der Welt des wahren Seins sind sie in das Reich des Scheins und des ewigen Flusses übergetreten, dessen Grundlage die Materie bildet. Es wurde schon betont, dass der Begriff der Materie bei Plotin ein dunkler ist. Er ist auch am wenigsten

1) *Enn.* V 9, 9: *κόσμον δὲ τοῦδε ὄντος ζῶον περιεκτικὸν ζῶων ἀπάντων καὶ παρ' ἄλλου ἔχοντος τὸ εἶναι καὶ τοῦδε εἶναι, παρ' οὗ δὲ ἔστιν εἰς νοῦν ἀναγομένον, ἀναγκαῖον καὶ ἐν νῶ τὸ ἀρχέτυπον πᾶν εἶναι, καὶ κόσμον νοητὸν τοῦτον τὸν νοῦν εἶναι, ὃν φησὶ ὁ Πλάτων ἐν Τιμαίῳ ὃ ἔστι ζῶον.*

2) *Enn.* III 9, 1: *ψυχὴν εἶναι τὴν μερισσάν εἰς πολλὰς ψυχὰς. διὸ καὶ φησὶ τοῦ τρίτου εἶναι τὸν μερισμὸν καὶ ἐν τῷ τρίτῳ, ὅτι διενόηθη, ὃ οὐ νοῦ ἔργον, ἀλλὰ ψυχῆς μεριστῆν ἐνεργεῖαν ἐχούσης ἐν μεριστῇ φύσει.* *Enn.* III 5, 4 wird vom Eros gesprochen, der die ganze Weltseele durchflutet, aber auch jede einzelne Seele: *ἔχέτω δὴ ἡ μὲν ὅλη ὅλον, αἱ δὲ ἐν μέρει τὸν αὐτῆς ἐκίαση.* Alle Seelen aber bilden eine Gesamtseele *ὡς εἶναι πάσας μίαν.*

durchgearbeitet, und die meisten Schwierigkeiten und Widersprüche des Systems entspringen ihm. Die Materie ist das, was dem Sinnlichen zu Grunde liegt. Weder Körper, noch Stoff, noch Masse, sie ist überhaupt nichts Wirkliches, sie ist das qualitativ Unbestimmte, das Nichtseiende, die reine Privation, die Sehnsucht nach dem Sein¹⁾. Diese Beschreibung der Materie ist durchaus platonisch. Plotin bestimmt die Materie aber auch als das Böse, als das Urböse, als Sitz und Ursprung alles Bösen, das dem Reiche des Einen und Ueberguten und allem, was aus ihm fließt, widerstreitet²⁾. Im Plotinschen Begriff der Materie bestätigt sich, dass, wie oben ausgeführt wurde, das ganze System Plotins den Schwerpunkt nicht in die intellektuelle Durchdringung des All verlegt, sondern in die Befriedigung der Sehnsucht der Seele nach ihrem Ausgang aus der Welt des Scheins und der Körperlichkeit. „Das leitende Interesse dieses Systems fasst sich im innern Leben des Menschen zusammen. So ist auch der Begriff der Materie kein naturphilosophischer oder metaphysischer, sondern ein ethischer. Die Materie wird nicht nach ihrem objektiven Wesen, sondern nach ihren Wirkungen betrachtet, welche sie auf das der Sinnlichkeit zuneigende Objekt übt“³⁾. Plotin kann den Zwiespalt nicht bewältigen. Ist es das Gute, das nach langem Flusse vom Ersten herab bis zur Einzelseele gelangt, endlich in das Böse umschlägt, schafft das Geistige selbst sich die Materie, das Licht die Finsternis, macht die Seele sich selbst den Leib als ihren Kerker? Plotin aber hat gerade den Gnostikern gegenüber die Grundlagen seines Systems betont, die es ihm verbieten, in der Materie eine Bedingung für die Entwicklung und Verwirklichung des Göttlichen zu sehen. Die Annahme der Materie als gleich ewiges Prinzip neben dem Göttlichen, wie sie in den gnostischen Systemen vorliegt, hat Plotin zurückgewiesen⁴⁾.

¹⁾ Ueber die Materie äussert sich Plotin vielfach *Enn.* III 6, 7: ἔστι μὲν οὖν ἀσώματος, weil unkörperlich, daher auch leidensunfähig (ἀπαθής); ihre einzige Beschaffenheit ist die, keine zu haben: μηδεμίαν ποιότητα μετέχειν.

²⁾ *Enn.* I 6, 5: ἔστω δὴ ψυχὴ αἰσχρά, ἀκόλαστός τε καὶ ἄδικος, eine berühmte Schilderung der schlechten Seele; sie ist hinabgezogen zum Aeusserlichen, Dunklen und Irdischen. Der mit Schlamm und Schmutz Bedeckte hat durch Herantreten eines Fremdartigen seine Schönheit verloren; so verhält es sich auch mit der Seele: αἰσχρὰν δὲ ψυχὴν λέγοντες μίξει καὶ κράσει καὶ νεύσει τῇ πρὸς τὸ σῶμα καὶ ὕλην ὁρθῶς ἂν λέγομεν.

³⁾ Zeller a. a. O. III² 548.

⁴⁾ *Enn.* II 9: πρὸς τοὺς γνωστικοὺς σive πρὸς τοὺς κακὸν τὸ δημιουργὸν τοῦ κόσμου καὶ τὸν κόσμον κακὸν εἶναι λέγοντας. Vgl. hierzu Carl Schmidt, Plotins Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum, Leipzig 1901; Neander, Ueber die welthistorische Bedeutung des 9. Buches in der zweiten Enneade Plotins oder seines Buches gegen die Gnostiker (Abhandlungen der k. Akad. d. Wissensch. Berlin 1843). Plotin hat sich nicht direkt gegen die Christen gewendet, aber mancher gegen die Gnostiker gerichtete Schlag trifft auch die christlichen Grundlagen des Gnostizismus. Ernst Rocholl, Plotin und das Christentum, Jena 1898.

5^o Durch die Verbindung der Weltseele und ihrer Kräfte mit der Materie entsteht die Erscheinungswelt. Dadurch dass die Weltseele die Materie erleuchtet und befruchtet, wird sie vollkommen und schön, eine Harmonie. Von der übersinnlichen Welt aus betrachtet, ist ihr Fall in das Reich der Materie bedauerlich. Die Ideen und zeugenden Kräfte, die im *νοῦς* und in der Weltseele unvermischt und unbefleckt erglänzen, werden durch die Berührung mit der Materie getrübt. Im Ganzen betrachtet ist aber die Erscheinungswelt nur die sinnenfällige Ausprägung des im *νοῦς* enthaltenen *κόσμος νοητός*, der die vollkommene Wirklichkeit darstellt. Und so steht Plotin nicht an, mit schönheitstrunkenem Auge auf die Einheit und Vollkommenheit der Welt, auf die Sympathie und Harmonie ihrer Teile zu blicken und preist sie in dichterischem Schwunge. Nicht dem blinden Ungefähr und dem Zufall verdankt das Weltall seinen Bestand, auch nicht in der Zeit ist es geworden, sondern von Ewigkeit her ist die Welt, ein Ausgang vom Geiste. Die sinnliche Welt verdankt ihre Entstehung nicht einem Nachdenken, sie ist vielmehr durch die Notwendigkeit entstanden. Der Geist brachte ruhig und unbewegt das Weltall zustande, indem er den Logos in die Materie ausströmen liess. Die Teile des Weltalls sind allerdings räumlich von einander getrennt, teils einander zugetan, teils einander feindlich gesinnt. Doch bilden sie alle zusammen eine Harmonie, indem zwar jeder Teil seinen eigenen Laut von sich gibt, aber der alle beherrschende Begriff die Harmonie des Ganzen bewerkstelligt. Ein lebendiges Wesen ist das Weltganze, ein organischer Leib¹⁾. Die schönste und die bestmögliche der körperlichen Welten ist diese. Tadeln kann sie nur, wer bloss ihre Teile betrachtet, das Ganze aber nicht ins Auge fasst. Das wäre geradeso, wie wenn man statt den göttlichen Anblick, den der ganze Organismus des Menschen bietet, zu bewundern, nur ein Haar oder eine Zehe betrachten wollte. Wer aber auf die Welt in ihrer Gesamtheit blickt, dem wird sie entgegenrufen: „Ein Gott ist es, der mich geschaffen hat, und aus seinem Schosse bin ich hervorgegangen, vollkommen unter allen lebenden Wesen, ausreichend für mich selbst und mir selbst genug, ohne etwas zu bedürfen, weil alles in mir enthalten ist, Pflanzen und Tiere, die Natur alles Gewordenen, eine Vielheit von Göttern, Scharen von Dämonen, gute Seelen und durch Tugend beglückte Menschen“²⁾. Der

¹⁾ *Enn.* IV 4, 36: *ποικιλώτατον γὰρ τὸ πᾶν καὶ λόγοι πάντες ἐν αὐτῷ καὶ δυνάμεις ἄπειροι καὶ ποικίλαι.* Wie beim Menschen das Auge eine andere Kraft hat, als die Hand, so und noch viel mehr gibt es im All eine unaussprechliche und staunenswerte Mannigfaltigkeit. Das Universum ist nicht unbeseelt, ἀλλ' εἶναι αὐτὸ ἐρηγορθὸς πανταχῆ καὶ ζῶν ἄλλο ἄλλως καὶ μηδὲν δύνασθαι εἶναι, ὃ μὴ ἔστιν ἐν αὐτῷ.

²⁾ *Enn.* III 2, 3: *ἐπεὶ οὖν τὸ γινόμενον ὁ κόσμος ἐστὶν ἡ σύμπαξ, τοῦτον θεωρῶν τάχ' ἂν ἀκούσαι παρ' αὐτοῦ, ὡς ἐμὲ πεποίηκε θεὸς καὶ ἔκειθεν ἐγενόμενῃ τέλειος ἐκ πάντων ζῶων καὶ ἱκανὸς ἐμαντῷ καὶ αὐτάρακῃ οὐδενὸς δεόμενος, ὅτι πάντα*

Enthusiasmus der Sprache und die Sicherheit, mit der der gottentsprungene Adel der Weltwirklichkeit gepriesen wird, haben mächtig auf Augustinus gewirkt; aber auch die Sprache seiner Konfessionen lässt nicht verkennen, wo er die tiefen Quellen für seine Philosophie gefunden hat.

c. Plotin ist auch der Begründer einer Theodicee¹⁾. Das Uebel in der Welt kann keine Instanz gegen die Vollkommenheit dieser Weltordnung bilden. In der Ideenwelt und im Reiche des Uebersinnlichen hat das Uebel überhaupt keine Stätte, denn hier herrscht volle Harmonie zwischen dem Ganzen und den Teilen. Nur in der Erscheinungswelt hat das Uebel seine Stelle²⁾. Hier wird es vom Menschen teils vorgefunden, teils von ihm selbst geschaffen. Was als metaphysisches Uebel erscheint — diesen Leibnizschen Begriff kennt Plotin nicht dem Wort, wohl aber der Sache nach — muss verschwinden, sobald das Einzelne in den Zusammenhang des Ganzen gestellt und von hier aus betrachtet wird. Das physische Uebel, Schmerz, Krankheit, Tod und Not und äusseres Unglück, Plagen des Leibes, aber auch die inneren Unruhen und Kämpfe der Triebe, die Mängel der Erkenntniskraft, sie alle zusammen bedeuten wirklich ein Uebel. Sein Ursprung liegt in der Verbindung der Seelen mit der Materie. Allein die Seelen selbst sind in freigewollter Tat aus der intelligiblen Welt herausgeschritten, um in dunklem Drange in der Welt der Materie zu wirken. Dadurch wurde die Gestaltung der Welt möglich. Teils infolge dieser ersten Verschuldung, teils infolge neuer Frevel fallen auf die Seele die Uebel. Aber auch diese schlagen in das Gute um; sie künden die Nichtigkeit der Erscheinungswelt und weisen nach der Sphäre des Intelligiblen, wo der Schwerpunkt des Lebens liegt. Der Ernste und Starkmütige, der dorthin blickt, weiss überdies, über diese Uebel sich zu erheben. Ein freies Werk der Seele ist das moralische Uebel. Aber auch dieses kann letzten Endes nicht Selbstzweck sein. „Die Schlechtigkeit bringt etwas für das Ganze Nützliches hervor, indem sie ein Vorbild der Gerechtigkeit wird und aus sich viel Nützliches bewirkt. Denn sie macht die Menschen wachsam, sie weckt Geist und Verstand, indem sich die Menschen den Wegen der Schlechtigkeit entgegenstellen, sie lässt erkennen, was für ein Gut die Tugend ist durch Gegenüberstellung der Leiden, welche die Schlechten treffen“³⁾. Auch das Böse muss seinen Beitrag für die Harmonie der Welt geben. Das Böse aber rächt sich für den Einzelnen durch

ἐν ἑμοῖς καὶ φητὰ καὶ ζῶα καὶ συμπάντων τῶν γεννητῶν φύσις καὶ θεοὶ πολλοὶ καὶ δαιμόνων δῆμοι καὶ ψυχὰι ἀγαθαὶ καὶ ἄνθρωποι ἀρετῇ εὐδαιμόνες. Vgl. hierzu die schöne Uebersetzung von Otto Kiefer, Plotins Enneaden in Auswahl, Leipzig 1905; Hermann Friedrich Müller, Die Enneaden des Plotin übersetzt, Berlin 1878.

¹⁾ Paul R. E. Günther, Das Problem der Theodicee im Neuplatonismus, Leipzig 1906.

²⁾ *Enn.* II und III: *περὶ προοίσις πρῶτον καὶ δεύτερον.*

³⁾ *Enn.* III 2, 5.

sich selbst. Wer Böses tut, befleckt seine Seele mit dem Sinnlichen und schliesst sie vom Aufstieg nach dem Intelligiblen aus. Die Seelen aber, die geistig gelebt, steigen nach den himmlischen Sphären immer weiter empor. Die befleckten Seelen werden die Opfer ihrer Neigung zum Sinnlichen und wandern in neue Leiber, in denen sie wieder Gelegenheit haben, den Kampf um die Läuterung vom Sinnlichen aufzunehmen. Hier lässt Plotin die tiefen Gedanken der von Plato und den Pythagoräern übernommenen Lehre von der Seelenwanderung einfließen.

Die Grundgedanken der Theodicee Plotins sind ein Gemeingut der Kirchenlehre bis zum heutigen Tag; die eschatologischen Ideen Plotins haben ihren Zauber auf Origenes ausgeübt und sind heute noch der stärkste Gegner gegen die kirchliche Höllenlehre, die eine Entwicklungsmöglichkeit der geistigen Seelenkräfte nach der Trennung vom Leibe ausschliesst¹⁾.

d. Eine Beachtung verdient auch die neuplatonische Erkenntnislehre. So wie die Ideen zwischen Gott und Welt das Bindeglied sind, so vermitteln sie auch den Anschluss des Denkens an das Sein. Vom *νοῦς*, der zweiten göttlichen Hypostase, sagt Plotin ausdrücklich, dass in ihm Sein und Denken zusammenfallen. Bei der in die Sinnenwelt getauchten Seele kann dies nicht der Fall sein. Plotin bestreitet, dass die sinnlichen Dinge selbst von der Seele wahrgenommen werden, die Seele würde dadurch zu einer leidenden gemacht, sie ist aber eine tätige und sich auswirkende und schafft nach den Eindrücken die hierzu gehörigen Wahrheitsinhalte d. h. die Ideen selbst aus sich heraus. Die Seele hat als Mitgift aus ihrer Präexistenz die Gedanken von allem in sich und bringt sie durch die Erinnerung aus sich hervor. Darin liegt auch der Grund dafür, dass die Gedanken in ihrer Gesamtheit sich zur Wissenschaft zusammenschliessen können.

e. Von der weittragendsten Bedeutung für die ganze Geschichte des Denkens war die neuplatonische Mystik. Bei Plotin erscheint sie in klassischer Einfachheit, ohne asketische Ausschweifung als edle Bekrönung seines ganzen Systems. Willmann rühmt von ihr im Gegensatz zur philonschen Mystik die Homogenität der Gedankenbildung, die lediglich dem mystisch spekulativen Zuge stattgibt, das philosophische Stilbewusstsein, das ihm, dem Griechen, mehr eigen ist, als dem Juden²⁾.

Den Ausgangspunkt für Plotins Mystik bildet wiederum der Gedanke an die Urschuld der Seele durch ihren Fall in die sinnliche Welt, an die ihrem Wesen widerstreitende Verbindung an den Körper und an den Stoff;

¹⁾ Auch Origenes ist Optimist; das Böse kann niemals Sieger sein. Dieser sein Optimismus und der Entwicklungsgedanke haben den Origenes zur *ἀποκατάστασις τῶν πάντων* gedrängt; auf demselben Wege kam auch Hermann Schell zu seinem eschatologischen System.

²⁾ Willmann a. a. O. I 136; C. du Prel, Die Mystik der Griechen, Leipzig 1888.

das treibende Prinzip ist die Erinnerung an die himmlische Heimat. Wenn der Seele die Erinnerung an ihre Herkunft und an ihr Ziel aufsteigt, ist sie sich dessen klar, was sie tun und lassen muss. Sie muss, so lange sie in der Verbannung lebt, ihrer geistigen Natur nach leben und vom Fremdartigen und Sinnlichen sich abkehren¹⁾. In der Loslösung von der Sinnenwelt, in der Befreiung von allen Leidenschaften und Trieben, in der Reinigung liegt die erste Forderung, aber auch die erste Stufe, die zum Gottähnlichwerden führt²⁾. Ist die Reinheit der Seele da, dann treibt der *ἔρως* die Einzelnen je nach ihrer Veranlagung empor, die einen, die Musenverehrer (*μουσικοί*) zur Bewunderung der Formenschönheit im All, die Erotiker zur sinnenfälligen Schönheit, die philosophischen Naturen bleiben nicht lange beim Untergeordneten stehen, sondern schwingen sich ungeteilt zum höheren Schauen auf. Aber auch das ist noch nicht die höchste Stufe. Will die Seele bis zum Uebervernünftigen vordringen, so muss sie selbst auf das Denken verzichten und in stiller, gespannter Erwartung harren, bis das Göttliche selbst herniederkommt. Dann hat die Seele die Stufe der Vergottung erreicht, das Schauen ist zum Einswerden, zur Vereinfachung, zur Ekstase geworden. Jetzt umkreist die Seele den gefundenen Gott in göttlichen Reigentanze. „Kein Zwischenraum ist mehr da, es sind nicht mehr zwei, sondern beide sind eins³⁾); die Seele und jenes Höchste sind nicht von einander zu unterscheiden, solange jenes da ist; diese Vereinigung ahmen hier in der Welt die Liebenden nach, die ihr Wesen zu einem einzigen verschmelzen wollen. In diesem Zustand merkt die Seele nichts mehr von ihrem Körper, sie fühlt nicht mehr ob sie lebt, ob sie ein Mensch ist, ob eine Wesenheit, ob alles, denn das Schauen all dieser Dinge ist ihr nicht mehr angemessen, und sie hat nicht einmal Zeit für sie und will sich auch mit ihnen nicht mehr abgeben.“⁴⁾ Die Seele gleicht dann dem, der durch ein prächtig geschmücktes Haus zieht und Schmuck und Pracht bewundert, dann aber, wenn der Herr all dieser Herrlichkeiten kommt, nur diesen anschaut und alles übrige vergisst⁵⁾.

¹⁾ Das Leben nach den Forderungen des *νοῦς*, also der inneren geistigen Natur des Menschen, ist die Grundlage der aristotelischen Ethik; die Kantsche Maxime des Handelns entbehrt der Sicherheit, die aus der aristotelischen Forderung fließt.

²⁾ *Enn.* I 6, 6. Auch die Weisheit übt eine reinigende Wirkung aus.

³⁾ *Enn.* I 6, 8 gibt den Schlüssel zu aller Mystik. Kehre in dein Inneres ein und verschliesse das Auge aller Leiblichkeit.

⁴⁾ *Enn.* VI 7, 34, Otto Kiefer a. a. O. I 164: *οὐδ' ἔτι δύο, ἀλλ' ἓν ἄμφο.*

⁵⁾ *Enn.* VI 7, 34. So erzählt Plotin selbst seinen mystischen Aufschwung *Enn.* IV 8, 1; vgl. Otto Kiefer a. a. O. 160: „Oft wenn ich aus dem Schlummer des Körpers zu mir selbst erwache und aus der Aussenwelt heraustrete, um bei mir selbst Einkehr zu halten, schaue ich eine wunderbare Schönheit; ich glaube dann felsenfest an meine Zugehörigkeit zu einer besseren und höheren Welt

2. Das System, das von Plotin in grossen einfachen Zügen entworfen wurde, haben seine Schüler teils weiter ausgebildet, teils in den Strudel der polytheistischen Religionsübung gerissen. Die Trias der Hypostasen wurde teils theologisch, teils dialektisch weitergebildet.

a. Amelius Gentilianus kommt in der Logoslehre nahe an die theistische Auffassung, während er im übrigen ganz ein Opfer der Zahlenmystik und des polytheistischen Aberglaubens wird.

b. Porphyrius, der die glänzende Reihe der neuplatonischen Kommentatoren zu Aristoteles eröffnet, hat seine Gelehrsamkeit und seinen Scharfsinn nicht bloss den Schriften Plotins gewidmet, er war auch als der gefährlichste Gegner der Christen gefürchtet¹⁾. Als geborener Syrer steht er der chaldäischen Weisheit schon viel näher, darum beginnt das positiv theologische Element bei ihm schon grösseren Einfluss zu gewinnen. Die Grundlagen des Plotinschen Systems hat er jedoch nicht verändert. Jedoch schiebt er zwischen dem Einen und dem $\nu\omicron\tilde{\upsilon}\tilde{\gamma}$ ein Mittelglied ein. Das Eine ist das Ueberewige, das Mittlere zwischen ihm und dem $\nu\omicron\tilde{\upsilon}\tilde{\gamma}$ das Vorewige, und der $\nu\omicron\tilde{\upsilon}\tilde{\gamma}$ ist das Ewige. Die Ewigkeit des $\nu\omicron\tilde{\upsilon}\tilde{\gamma}$ zu beweisen ist für Porphyr eine Hauptaufgabe.

c. Bei Jamblichus wird das Einschieben der Mittelglieder Prinzip²⁾. In gewissem Sinne ist er ein Vorläufer des Proklus, da er an die Stelle des Ausflusses oder der Ausstrahlung die doppelte Bewegung eines Ausgehens und Zurückkehrens setzt. Er ist der Erste, der die Triadenteilung in das System einführt. All seine Kräfte aber stellt er in den Dienst der Restauration des polytheistischen Kultus. Seine Wundersucht, sein Götter- und Dämonenkult, die ihm bei Proklus den Namen „des Göttlichen“ eingetragen haben, machen ihn gleichwohl zum unerquicklichsten Vertreter der syrischen Schule.

wirke kräftig in mir das herrlichste Leben und bin mit der Gottheit eins geworden, in sie hineinversetzt, bin ich zu jener Lebensenergie gelangt und habe mich über alles Geistige emporgeschwungen. Steige ich dann nach dieser Ruhe im Schosse der Gottheit herab zur Verstandestätigkeit aus der Vernunftanschauung, so frage ich mich: wie ist ein Rücksinken aus jenem Zustand überhaupt möglich, wie hat sich die Seele, die noch jetzt, wenn sie zu sich selbst kommt, an jenem göttlichen Zustande Anteil hat, überhaupt in den Körper hinabgesenkt?“

¹⁾ N. Bouillet, *Porphyre, son rôle dans l'école néoplatonicienne, sa lettre à Marcella (Revue critique et bibliographique, Paris 1864)*; Ant. Ign. Kleffner, *Porphyrius der Neuplatoniker und Christenfeind, Paderborn 1896*.

²⁾ Zeller a. a. O. III² 678 ff. Hand in Hand mit den Bestrebungen der Schule Jamblichs gehen Kaiser Julians Reformversuche des nationalen Götterglaubens; vgl. Aug. Neander, *Ueber den Kaiser Julian und sein Zeitalter, Gotha 1867*; F. Rode, *Geschichte der Reaktion Julians gegen die Kirche, Jena 1877*; Carl Vogt, *Neuplatonismus und Christentum, Berlin 1836*; V. Vollert, *Kaiser Julians religiöse und philosophische Ueberzeugung (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, Gütersloh 1899)*.

d. Vor dem gänzlichen Verfall in den polytheistischen Glauben und vor der Erdrückung durch die christliche Religion, die in Alexandrien längst zur starken Philosophie geworden war, zog sich die Philosophie wieder an die Wiege zurück, von der sie einstens ausgegangen war. In Athen erlebte der Neuplatonismus, befruchtet durch eingehende Beschäftigung mit den aristotelischen und platonischen Schriften, die letzte Blüte, wurde aber zur starren Scholastik gerade recht, um als Lehrbuch des Neuplatonismus im Orient und Okzident seine Rolle zu spielen. In Proklus fließen sämtliche Licht- und Schattenseiten des Neuplatonismus zusammen¹⁾. „Dieser offenbarungsgläubige Theologe, der selbst seine wissenschaftlichen Arbeiten als geheime Mystagogie behandelt, dieser Verehrer der alten Götter, der Tag und Nacht Sühnungen und heiligen Gebräuchen oblag, der sich in alle Mysterien einweihen liess und der Hierophant der ganzen Welt sein wollte, dieser Dichter, der die Früchte seiner Muse allen Göttern darbrachte, dieser Asket, welcher sich der Ehe und der Fleischspeisen enthielt, die Fasttage der verschiedensten Kulte mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit beobachtete, und durch seine übertriebenen Entbehrungen selbst seiner Gesundheit schadete, dieser Visionär, dessen Frömmigkeit durch weissagende Träume, Göttererscheinungen und Wunderhilfen belohnt wurde, dieser Theurge, welcher das Zaubern und Beschwören kunstmässig betrieb und lehrte, dieser Wundertäter, der durch sein Gebet Krankheiten heilte und durch Zaubermittel Wetter machte, dieser Phantast, der infolge einer Traumerscheinung überzeugt war, dass er ein Glied der hermetischen Reihe sei und die Seele des Pythagoräers Nikomachus in sich habe — dieser Mann, der so tief, wie nur einer, in den Aberglauben seiner Zeit und die Schwärmerei seiner Schule verstrickt war, ist zugleich der unverdrossenste Dialektiker, der die Begriffe zu spalten und neu zu verknüpfen nicht müde wird, der Gelehrte, dem kein Feld damaligen Wissens verschlossen ist, der Mann der Wissenschaft, welchem alles, selbst der Abergwitz seiner religiösen Phantasien, zum System wird, der abstruse Denker, dem man im Gebiete, wo jede Nachhilfe der Anschauung aufhört, zu folgen Mühe hat“²⁾. Alle Kräfte der Phantasie und des Denkens, die sich in Alexandrien, der geistigen Arena zwischen Orient und Okzident, gemessen haben, scheinen sich in Proclus vereinigt zu haben. Er hat die Hegelsche Dialektik im Altertum vorweggenommen. Auch für Proclus

¹⁾ Ueber Proclus bei Zeller a. a. O. III² 774 ff.; Steinhart in Pauly's Realencyklopädie VI 62 ff.; A. Berger, *Proclus, exposition de sa doctrine*, Paris 1840; Hermann Kirchner, *De Procli neoplatonici metaphysica*, Berlin 1846; über die athenische Schule bei Schück, Die letzten heidnischen Philosophen unter Justinian (Jahrbücher für Philologie und Pädagogik 1892); P. Tannery, *La période finale de la philosophie grecque (Revue philosophique, 1896, 266 sqq.)*.

²⁾ Zeller a. a. O. III² 784.

fällt der dialektische Prozess mit dem der Weltbildung zusammen, nur ist bei ihm die Entwicklung im Sinne der Emanation ein Herabsteigen vom Höheren zum Niederen, von der Fülle zur Abschwächung, während bei Hegel die Entwicklung vom denkbar Leersten und Inhaltlosesten zum Höchsten aufsteigt. Der Dreitakt der Entwicklung ist beiden gemeinsam. Das Hervorgebrachte stellt mit dem Hervorbringenden, solange sie ineinander verschlungen bleiben, die Einheit des Beharrens dar (*μονή*). Tritt es heraus und äussert dadurch seine Fremdartigkeit, so vollzieht es den Ausgang (*προόδος*). Die ursprüngliche Einheit lässt in ihm aber wieder die Sehnsucht nach der Rückkehr (*ἐπιστροφή*) entstehen. Ausgang und Rückkehr sind die Prinzipien der Weltbildung. Das Erste aber ist das Höchste, völlige Einheit nur Gegenstand des Schweigens, unaussprechlich, im Sein über alle Erkennbarkeit hinausliegend¹⁾. Proclus lässt in heiliger Scheu vor dem Einen aus diesem zunächst eine Einheit von Henaden hervorgehen. Damit erweitert er die intelligible Trias Plotins. Von den Henaden erst geht die Verknüpfung und der Fluss an die weiter unten liegende intelligible Welt aus. Den Henaden entspringt die erste Trias: das Intelligible (*νοητόν*), dem das Sein (*οὐσία*) zukommt, das Intelligibel-Intellektuelle (*νοητόν ἅμα καὶ νοερόν*) als zweite Ordnung verkörpert das Leben (*ζωή*), das Intellektuelle endlich (*νοερόν*) vertritt die Ordnung des Denkens (*νοεῖν*). Eine jede dieser Ordnungen teilt sich selbst wieder nach Triaden, die letzte, dritte, gliedert sich nach der Siebenzahl der Gestirne. Den Schluss dieser Reihe bildet die Seelenquelle (*πηγή γνώσεως*), hier geht das Intellektuelle in das Seelische. Die arabischen Philosophen haben gerade diesen Teil des Proclischen Systems im Zusammenhang mit ihren kosmologischen Anschauungen sehr geklärt. Erdmann hat nicht mit Unrecht darauf aufmerksam gemacht, dass Proclus in der Entwicklung der ersten Trias auf dem Sprung stehe, die Emanation in die Evolution umschlagen zu lassen, denn die drei Momente des Sein, als Seiendes, Leben und Denken, befinden sich in aufsteigender Entwicklung²⁾. Auf der Grenzscheide zwischen dem Intellektuellen und dem Sinnlichen steht die Seele. Ihr Ursprung ruht in der Ewigkeit, ihr Wirken liegt in der Zeit³⁾. Unter den Begriff der Seele fasst Proclus das ganze

¹⁾ *Initia philosophiae ac theologiae ex Platonis fontibus ducta, sive Procli Diad. et Olympiodori in Plat. Alcibiadem comment. ed. itemque eiusdem Procli institutionem theologicam adiecit Fr. Creuzer 3 voll., Frankfurt 1820; Procli opera inedita ed. Victor Cousin, Paris 1864, enthält die unveränderten Uebersetzungen Wilhelms von Mörbeka, deren griechische Vorlage zu Grunde gegangen ist. Zu den Schriften des Proclus vgl. Freudenthal im Hermes XVI 214.*

²⁾ Procl. in *Plat. theol.* II 11 *παύσης σιγῆς ἀρρητότερον καὶ πάσης ὑπέρξεως ἀγνωστότερον*

³⁾ J. E. Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin 1896, I* 211.

Heer der göttlichen, dämonischen und menschlichen Seelen. Jeder dieser Ordnungen müssten die Schaaren der innerweltlichen Götter, die Gestirngötter und die Götter unter dem Monde, eingereiht werden, auch die Engel, Dämonen und Heroen finden den ihrer Rangordnung und Würde angemessenen Platz.

Den Begriff der Materie übernimmt Proclus von Plotin, verändert ihn jedoch so, dass er mit den Grundlagen des neuplatonischen Systems in Widerspruch gerät¹⁾.

Die Theodicee des Proclus ist im wesentlichen plotinisch, ein Lobpreis auf die göttliche Ordnung. Auch hier finden sich Abweichungen von Plotin, Folgen des anders gearteten Begriffes der Materie und einer andern Auffassung vom Wesen der menschlichen Seele²⁾.

Die Mystik des Proclus ruht auf den Schultern Plotins. Ziel und treibende Kraft sind dieselben. Proclus hat nur die Stufen des mystischen Aufsteigens genau bezeichnet und das Grundgesetz aufgestellt, dass auf demselben Wege, auf welchem die Seele vom Einigen herniedergestiegen ist, sie wieder zurückziehe. Die Anzahl der Grade und Stufen ist in beiden Fällen die gleiche³⁾. Sittliche Tugend und wissenschaftliche Tätigkeit sind die besten Wegweiser zum mystischen Aufschwung. Die letztere befähigt uns hiezu in höherem Masse. Aber auch so würden wir in das höhere Leben nicht eindringen, es ist nicht die Frucht der eigenen Kraft, sondern letzten Endes Gabe von oben. Dann aber muss man in stiller Ergebung warten, die Gottheit in Gebet und Weihnen anrufen, bis das göttliche Wesen sich anschickt, die mystische Vereinigung mit dem Beter zu vollziehen⁴⁾. Den Enthusiasmus der Seele in ihrer Vergöttlichung beschreibt Proclus nach Weise des Plotin⁵⁾.

3. Die philosophischen wie religiösen Grundlagen des Neuplatonismus, die in kurzen Unrissen gezeichnet wurden, lassen erkennen, dass ein reicher Schatz von Wahrheiten in ihnen niedergelegt ist. Wären die Urkunden der neuplatonischen Philosophie unverseht in das Mittelalter hinübergekommen, so hätte die erkenntnisfreudige Frühcholastik mit ganz anderen Mitteln arbeiten können. Im Neuplatonismus wäre ihr ein Lehrbuch für die gesamte Geschichte der Philosophie der Griechen geboten gewesen. Bei Plotin kommen fast alle Denker zur Sprache; wenn er das

¹⁾ In Proclus finden wir auch die Quelle für den vollklingenden Satz, den die Scholastiker mit Vorliebe zitieren und aus dem *Liber de causis* entnommen haben: anima est in orizonte aeternitatis et temporis. So findet er sich bei Wilhelm von Auvergne († 1248).

²⁾ Zeller a. a. O. III² 809; Willmann a. a. O. I 665.

³⁾ Paul R. E. Günther a. a. O. 41 ff.

⁴⁾ Proclus *In Timaeum* 325.

⁵⁾ Der scholastische Teilungsseifer des Proclus unterscheidet auch in der mystischen Einigung drei Grade: *συναφή, ἐμπέλασις, ἔνωσις*.

Wesen des mystischen Aufschwunges beschreiben will, greift er in die Saiten der tiefen und klingenden Sprache Heraklits, in den scharfen ontologischen Bestimmungen gibt er Aristoteles das Wort, wo er die Schönheit preist, erklingt die Harfe Platos „des Göttlichen“, gilt es den Lobpreis des Logos, der das Weltall durchwaltet, so leihen ihm die Stoiker die Worte. Die Neuplatoniker binden und verknüpfen das Entfernte, sie sind die Begründer einer umfassenden Geschichtsansicht. Sie haben den Plan der Civitas Dei Augustins mitbegründet. Ihr Werk liegt jedoch nicht bloss in der Vergangenheit, sie haben befruchtend für die Zukunft gewirkt. Merkwürdige Fügungen der in mancher Hinsicht wundersamen Geschichte haben es gewollt, dass Aristoteles und Plotin dem Mittelalter in engster Verschlingung begegneten. Während Aristoteles den Lobpreis des Mittelalters in höchstem Masse genoss, kannte man Plotin nicht einmal dem Namen nach, und doch traten seine Gedanken stets dort ein, wo die aristotelischen Worte dunkel und lückenhaft und doch ahnungsvoll klangen. Tatsächlich sind die aristotelischen Werke in jener neuplatonischen Färbung ins Abendland gekommen, die sie nie verloren haben, die sich auch bei Albert, dem belesensten Aristoteliker, aufweisen lässt. Eine andere weitere Quelle des Neuplatonismus ist durch Augustin für das Abendland erschlossen worden. Eucken, der mit sichtlicher Vorliebe das Werk Plotins stets betrachtet hat, zeichnet die weltgeschichtliche Bedeutung des Neuplatonismus treffend: „Wenn Plotin das Weltall in einen einheitlichen, geistigen Gesamtprozess verwandelt und alle Mannigfaltigkeit von daher erklärt, wenn er in energischem Ringen die Einheit als gestaltende Kraft vor die Vielheit, das Innere vor das Aeussere, das reale geistige Schaffen vor überlegende Tätigkeit stellt und dadurch alle Ziele und Wege, den Inhalt aller einzelnen Lebensgebiete nach der Seite der Innerlichkeit hin umbildet, wenn er in spezifischer Ausführung des Grundgedankens alle Mannigfaltigkeit geistigen Geschehens auf Stufen des Erkennens zurückführt, so hat er mit dem allem — und zwar als der erste seit Aristoteles — wieder ein weltumfassendes Gesamtbild seelischen Lebens erreicht, in dem sich alles einzelne eigentümlich darstellt“¹⁾.

¹⁾ Eucken in einer Rezension von H. Siebeck, Geschichte der Psychologie, Gotha 1880 (Göttinger gelehrte Anzeigen 1884, 173); ähnlich derselbe in Geschichte der philosophischen Terminologie 35.

(Schluss folgt.)