

Die neuplatonische Scholastik und Mystik der Teilhabe bei Plotin.

Von D. Dr. Gottlieb Söhngen, Bonn.

Der große Vermittler platonischen Gedankengutes und so auch des Teilhabegedankens an das Mittelalter ist der Neuplatonismus, und zwar in der für das Mittelalter bestimmenden Form, die ihm der größte christliche Platoniker oder vielmehr Neuplatoniker Augustin in seiner Ideenlehre gab. Der Neuplatonismus, der heidnische wie der christliche, ist ein im ganzen und einzelnen recht verwickelter Inbegriff, der die z. Zt. auf diesem Gebiete sehr rührige Forschung allein schon mit einer Menge ungeklärter literarhistorischer Fragen belastet.¹⁾ Wir beschränken unser Thema sachlich auf die grundlegende Bedeutung des neuplatonischen Teilhabegedankens für den neuplatonischen Erkenntnisbegriff und geschichtlich auf Plotin als den Klassiker des heidnischen Neuplatonismus.

Die Neuplatoniker sind die „Scholastiker“ des Teilhabegedankens. Und wie im Mittelalter findet sich auch hier schon die Scholastik im Bunde mit der Mystik; die in der platonischen Teilhabe angelegte Mystik haben die Neuplatoniker voll entfaltet. Scholastik, das Wort im methodischen Sinne verstanden, ist keine dem Mittelalter allein, wenn auch ihm allbeherrschend eigene Erscheinung. Der Neuplatonis-

¹⁾ Vgl. zur sog. Plotinischen Frage: Fritz Heinemann, *Plotin* (1921) (wir kommen auf einige Ergebnisse des Buches im folgenden zurück); Max Wundt, *Plotin, Studien zur Geschichte des Neuplatonismus* Heft 1 (1919) (hier 28: „Aufs Ganze gesehen, ist die erste Periode platonisch gerichtet, die zweite aristotelisch, die dritte stoisch. Und wir begreifen jetzt wohl jenes Urteil des Porphyrius, von dem wir ausgingen“); für eine Einzelschrift Ernst Schröder, *Plotins Abhandlung ΠΟΘΕΝ ΤΑ ΚΑΚΑ* (*Enn. I, 8*) (1916). In literarhistorischer Hinsicht ungeklärt und schwer zu klären ist auch das Verhältnis Augustins zu dem neuplatonischen Schrifttum, insbesondere des Plotin, vgl. die Literaturangaben unter Marius Victorinus in Ueberweg-Geyer (1928) 663 und die kurze Darstellung ebendort 98; hinzufügen ist jetzt besonders: Ernst Benz, *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik* (1932).

mus muß vielmehr schon als antike Scholastik angesprochen werden oder als der große antike Uebergang zur mittelalterlichen Scholastik. Der Neuplatonismus als die denkerische Haltung, die wir für das Mittelalter als Scholastik oder „scholastische Methode“¹⁾ zu kennzeichnen pflegen, scheint ein noch ungeschriebenes Kapitel der Philosophiegeschichte zu sein. Wer freilich bei der scholastischen Methode das Disputationsschema der quaestio, also diese formale Seite allein bedenkt, und wer anderseits in einem solchen Denker wie Plotin (etwa mit Franz Brentano)²⁾ nur den schwärmerischen Mystiker sieht und nicht auch den bis zum Spitzfindigen scharfsinnigen Dialektiker mit seinen Diffikultäten und Distinktionen und den Systematiker, der die überkommene Materialfülle aufarbeitet, in einem System gleichsam aufrechnet und darin seine große Eigenleistung erschöpft; und wer Scholastik und Mystik als bloße Gegenteile und nicht vielmehr als innerlich aufeinanderbezogene Gegensätze begreift,³⁾ der wird jene Kennzeichnung des Neuplatonismus als antike Scholastik nicht verstehen können. Plotin ist antiker Scholastiker,⁴⁾ ähnlich wie Bonaventura eine Form der mittelalterlichen Scholastik ausprägt.

Das entscheidende Merkmal im Begriffe der Scholastik betrifft das Verhältnis von Problem und System: Wo die ursprünglich selbständige Problemanalyse (die Problemanalyse um ihrer selbst willen) aufhört, weil das Systemdenken nicht mehr dem Problemdenken sich unterordnet, sondern umgekehrt der Wille zum systematischen Aufarbeiten die Problemanalyse regelt, da beginnt die Scholastik in wesentlicher Bedeutung. Mag die Problemanalyse hier und da auch

¹⁾ Zur Bestimmung des Begriffs „Scholastik“ vgl. Martin Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode* I (1909) 28—37; Bernhard Geyer, *Der Begriff der scholastischen Theologie* in Festg. Dyroff (1926) 112—125; und die Uebersicht in Ueberweg-Geyer (1928) 152 f. Geyer bemüht sich, scholastische und Väter-Theologie in ihrer unterschiedlichen Eigenart genau voneinander abzuheben.

²⁾ *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand* (Phil. Bibl. 1926) 12 f.; und im selben Bande vor allem: *Was für ein Philosoph manchmal Epoche macht?* (gemeint ist Plotin).

³⁾ Gegen die Auseinanderreißung von Scholastik und Mystik sind vor allem Heinrich Denifle und Martin Grabmann aufgestanden; vgl. von Grabmann u. a., *Die Kulturwerte der deutschen Mystik d. Mittelalters* (1923) 1—28, bes. 24. Ueber den intellektualistischen Charakter der neuplatonisch-augustinisch-mittelalterlichen Mystik vgl. v. Verf. *Sein und Gegenstand* (1930) 326—328 und *Der Aufbau der augustinischen Gedächtnislehre* in Augustinus-Festschr. der Görres-Gesellschaft (1930) 382.

⁴⁾ Das widerspricht nicht dem, daß es üblich ist, Proklos als den Scholastiker des Neuplatonismus zu bezeichnen.

noch ursprünglich durchbrechen: in aller Scholastik hat sie die zweite, das System als synthetisches Aufarbeiten (nicht als analytische Systembildung) aber die erste, beherrschende Stelle.¹⁾

Die Leitfrage eines Scholastikers lautet: Was leistet ein Begriff für das System, welcher Systemwert steckt in ihm? Ein Beispiel zu nennen: Was leistet das aristotelische Begriffspaar Akt und Potenz für die systematische Darstellung und Entwicklung der christlichen Glaubenslehren? Die analytische Arbeit fehlt auch in der Scholastik nicht, aber sie dient nicht der ursprünglichen Auffindung der begrifflichen Edelsteine, sondern diese werden gleichsam in Feinkunst zugschliffen für die systematische Fassung, in welchem systematischen Zuschliff sie erst ihren reichen Glanz ausstrahlen lassen. Der Scholastik als solcher darum die schöpferische Leistung schlechthin absprechen, wäre eine übereilte Schlußfolgerung; es gibt originale Synthese so gut wie originale Analyse, mag auch die erstgenannte Ursprünglichkeit als eine solche zweiter Größenordnung zu gelten haben.

Was uns bei der neuplatonischen Scholastik der Teilhabe zunächst erdrücken könnte, ist der geradezu verschwenderische Reichtum an begrifflich-sprachlichen Wendungen und das farbengesättigte Ineinanderspielen der vielfältigen Motive.²⁾ Der klassischen Architektonik Platons mit ihren klar bestimmten, streng verhältnismäßigen Linien und Flächen steht der Neuplatonismus gegenüber als eine barocke Architektonik der Ueberschneidungen und Durchblicke. Das Wort Teilhabe und die damit verschwisterten und verschwägerten Wörter im platonischen Schrifttum³⁾ kommen bei Plotin sozusagen auf Schritt und Tritt vor; ein erschöpfendes Stellenregister würde einen kleinen Index für sich ausmachen.⁴⁾

¹⁾ Spinoza und Hegel sind mithin in meinen Augen keine Scholastiker, nämlich als analytische Systembildner. Dagegen steckt nicht nur inhaltlich, sondern auch methodisch nicht wenig Scholastik im Leibnizischen System.

²⁾ Porphyrios in seiner Lebensbeschreibung des Plotin sagt: „Im Schreiben war er bündig und geistvoll, kurz und an Gedanken reicher als an Worten; das meiste brachte er mit Begeisterung und Schwung hervor. In seinen Schriften finden sich stoische und peripatetische Lehren in Verschmelzung verborgen, und viel hat er übernommen aus der Metaphysik des Aristoteles“ (i. d. griech. Ausg. v. H. F. Müller S. 14 n. 14).

³⁾ *μέτασχεσις* (z. B. *Phaid.* 49, 101 c), *μεταλαμβάνειν* (bes. häufig *Parm.*: ab 3, 129 a passim), *μετάληψις* (*Parm.* 5, 131 a), *κοινωνία* und *κοινωνεῖν* (bes. *Soph.* vgl. 40, 254 b c), *πορουσία* (*Phaid.* 49, 100 d), *συνουσία* (*Phaid.* 33, 83), *μετεῖναι* (*Rep.* III 12, 402 c), *ἐγγίγνεσθαι* (*Phaid.* 54, 105 c), *προσγίγνεσθαι* (*Rep.* IV 13, 478 a), *παράγίγνεσθαι* (*Gorg.* 62, 506 d).

⁴⁾ Erst wenn eine kritische Edition mit genauer Textenteilung vorliegt, kann ein solcher Index aufgestellt werden.

Das gnoseologisch Belangvolle an der plotinischen Scholastik und Mystik der Teilhabe läßt sich in drei Bestimmungen abwickeln: Unser Wissen und Schauen ist eine gleichwesentliche (keine bloß abbildliche) Teilhabe an der Selbstschau des Nus; dieser Kontakt vollzieht sich in der Selbstbesinnung und gründet in der Erleuchtung; die mystische Schau insbesondere bedeutet eine unmittelbare Berührung des übergeistigen Urgrundes.

Die gleichwesentliche Teilhabe am Nus.

Wir gehen von einer Stelle in V 9 *περὶ νοῦ καὶ τῶν ἰδεῶν καὶ τοῦ ὄντος* aus, nämlich c. 13, das ich in der Uebersetzung Richard Harders¹⁾ mit einer kleinen (ein mögliches Mißverständnis ausschaltenden) Aenderung und mit kurzen Verweisen auf den Urtext hinsetze. „Es bleibt noch zu erörtern, ob nur die Dinge der Sinnenwelt dort oben als Idee sind, oder ob, wie es vom Menschen unterschieden die Idee des Menschen gibt, so auch von der Seele unterschieden eine Idee der Seele und vom Geist eine Idee des Geistes in der oberen Welt existiert. Da ist zuerst zu sagen, daß man nicht alles, was in dieser Welt ist, für bloße Nachbilder von Urbildern halten muß, und so auch nicht die Seele nur für ein Nachbild der Idee der Seele (*οὐδὲ ψυχὴν εἰδῶλον εἶναι αὐτοψυχῆς*), sondern daß eine Seele sich von den andern an Wert und Rang unterscheidet und daß es auch in der unteren Welt Seelen gibt, die Ideen der Seele sind — allerdings vielleicht nicht insofern sie hier unten (*εἶναι καὶ ἐνταῦθα, ἴσως δὲ οὐχ ὡς ἐνταῦθα, αὐτοψυχῆν*). Auch in der Einzelseele, die wahrhaft Seele ist (*ψυχῆς ὄντως οὕσης ἐκάστης*), gibt es eine Gerechtigkeit und Besonnenheit, auch in den Seelen, die in uns Menschen wohnen, wahre Wissenschaft (*ἐπιστήμην ἀληθινήν*), nicht etwa nur, als wie in der Sinnenwelt, Abbilder der oberen Tugend und Wissenschaft, sondern die oberen selbst, die, mit sich identisch, dennoch in anderer Weise auch hier unten sind (*ταῦτ' ἑκεῖνα ἄλλον τρόπον ὄντα ἐνταῦθα*); denn die oberen sind nicht auf einen bestimmten Ort beschränkt; dergestalt daß, wo immer eine Seele aus dem Leibe sich heraufgehoben (*ἐξανέδν*), dort jene oberen zur Stelle sind. Denn die sinnliche Welt ist an einer Stelle, die geistige aber an allen Stellen. Somit ist alles, was einer solchen Seele hier unten zu eigen,²⁾ in der oberen Welt vorhanden. Wenn man also die

¹⁾ S. 67 f. im I. Bde., Philos. Bibl. 1930. Für den griechischen Text halte ich mich an die Ausgabe von H. F. Müller, 2 Bde. (1878—80). Die genaue Textenteilung der von Harder übersetzten Schriften habe ich mitberücksichtigt.

²⁾ Bei Harder steht: „alles, was eine solche Seele hier unten enthält.“

Dinge in der Sinnenwelt als das Sichtbare auffaßt, dann gibt es in der oberen Welt nicht die Dinge der Sinnenwelt allein, sondern noch mehr; versteht man aber darunter alles, was in unserer Welt ist, mit Einschluß der Seele und ihrer Inhalte, so ist alles was dort oben ist, auch hier unten vorhanden“.

Diese Stelle redet die bekannte Sprache des platonischen Chorismos der geistigen Urbilder von den sinnlichen Abbildern, aber auch des ebenso platonischen Syndesmos unserer Seele mit allem Geistigen. Ein Wort für „Teilhabe“ fehlt zwar, aber der Gedanke selbst liegt unverkennbar zugrunde und ist genügend mitausgedrückt; und in der Parallele I 2,1—2 über unsere Tugend hienieden als Teilnahme an dem jenseitigen „Kosmos der Ordnung und des Ebenmaßes“ findet sich auch: *μεταλαμβάνειν* (n. 7 et 11).

In V 9,13 beantwortet Plotin tatsächlich die gnoseologische Aporie des platonischen *Parm.* (7,134 a—c) in unserer Teilhabe am wahren Wissen,¹⁾ an der *αὐτοεπιστήμη*, wie auch Plotin sagt (z. B. V 8,4). Die Lösung liegt in der Unterscheidung einer zweifachen Teilhabe, einer phänomenalen und einer noumenalen Teilhabe, einer bloßen Aehnlichkeit der vielen Sinnendinge als Abbilder mit dem einen Urbilde und einer Wesensgemeinschaft alles Geistigen miteinander. Treffend sagt Carl Hermann Kirchner,²⁾ indem er zugleich den aristotelischen Unterton des Gedankenganges heraushört: „Die Identität eines Wesens mit seinem Sein, d. h. seiner Idee, steht dem bloßen *μετέχειν* des Seins gegenüber, wie es bei aller Erscheinung stattfindet. Da die Seele keine *ἄλη* hat, so ist sie auch nicht von ihrem Begriff zu trennen. Die menschliche Seele darf daher, wie V 9,13 bemerkt wird, nie ein bloßes Bild genannt werden, obgleich sie so, wie sie hier ist, auch nicht die *αὐτοψυχή* in vollem Sinne heißen kann“. Die letzte Einschränkung läßt sich bei Platon dahin kennzeichnen, daß die schauende Seele den Schnittpunkt, das Meson oder Metaxy von noumenaler und phänomenaler Teilhabe bildet.

Stellen wir nunmehr V 9,13 in das Ganze der plotinischen Ideenlehre hinein! Das Psychologische können wir dabei in ganz kurzer Auswahl geben, zumal es in der vorzüglichen Darstellung der plotinischen Erkenntnislehre bei Carl Hermann Kirchner sich findet.³⁾

Plotin scheidet in seiner Anthropologie *Nus*, *Psyche* und *Soma* als fürsichseiende Wesenheiten voneinander. Die Psyche, sowohl als

¹⁾ Ueber diese Aporie vgl. v. Verf.: *Thomas v. Aquin über Teilhabe durch Berührung*; in *Scientia sacra*, Festg. Kard. Schulte (1935), 119.

²⁾ *Die Philosophie des Plotin* (1854), 124 f. A 50 zu *Enn.* I 1, 2 und 12-

³⁾ a. a. O. (vgl. vorhergehende Anmerkung.)

Welt- wie als Einzelseele, steht als die „eigentliche Seele“ zwischen Nus und Soma und ist also auf beide bezogen, indem sie den Leib der Welt und des Menschen beseelt, selbst aber vom Geiste ihr höheres Leben hat (IV 8,2—3). So hat der Leib teil an der Seele und diese am Geiste; und infolge dieser Entfaltung der Teilgabe und Teilhabe in einer Stufenreihe hat hier wie überhaupt jedes in seiner Weise an jedem teil (VI 7,6; IV 3,23; I 2,2—4). Der letzte Gedanke, ein Liebling Plotins, entnimmt seine weltbegeisterte und schönheitstrunkene Leuchtkraft der stoischen Konzeption des $\pi\alpha\nu$ oder Weltalls (II 3 : 7, 8, 14; II 9 : 2, 4, 8, 16—17; V : 1,9 n. 53 und 8, 9—13) und der ebenfalls stoischen Begleitidee der $\sigma\mu\pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\alpha$ im Sinne der allgemeinen Wechselwirkung (II 3,5; IV : 4,35 und 5,2—3; an der letzten Stelle auch ihre gnoseologische Bedeutung oder Leistung, nämlich die Erübrigung eines Mediums).

Die Mittelstellung der Psyche zwischen Nus und Soma zeigt sich für ihr Erkennen in der ihr als solcher eigentümlichen Fähigkeit des Nachdenkens ($\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$), des Ueberlegens oder des die Vorstellungsbilder verbindenden und trennenden Urteilens ($\lambda\omicron\gamma\iota\zeta\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, $\acute{\epsilon}\pi\iota\kappa\rho\iota\varsigma$). So wie das $\lambda\omicron\gamma\iota\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ V 3, 2—3 beschrieben wird, deckt sich mit ihm das augustinische *iudicare de inferioribus* (sc. de corporalibus) secundum illas interiores regulas veritatis, quas communiter cernimus (*De lib. arb.* II 12, 34; vgl. *Enn.* V 3, 2 vom $\lambda\omicron\gamma\iota\zeta\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$: $\kappa\alpha\iota \acute{\epsilon}\pi\iota \tau\acute{\omega}\nu \acute{\epsilon}\kappa \tau\omicron\upsilon \nu\omicron\upsilon \lambda\acute{\omicron}\nu\tau\omega\nu \acute{\epsilon}\rho\theta\omicron\rho\acute{\alpha} \omicron\iota\omicron\nu \tau\omicron\upsilon\varsigma \tau\upsilon\pi\omicron\upsilon\varsigma$).

Ueber diesem diskursiven, von dem einen zum andern hin- und herlaufenden Denken [scholastisch: ratio] steht der von unserer Seele teilgehabte Nus, der also von dem Nus an sich noch zu unterscheiden ist, als das intuitive, die Noeta in schlichter Schau erfassende Denken [scholastisch: intellectus; vgl. Thomas Aqu. *De verit.* q. 1 a. 12 cp.]. Der Nus in unserer Seele ist eine Teilhabe an dem Nus an sich und seiner Selbstschau alles Intelligiblen ($\kappa\alpha\iota \acute{\epsilon}\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu \acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\varsigma \kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\varsigma \nu\omicron\eta\tau\acute{\omicron}\varsigma$: III 4, 3 n. 13 und 6 n. 23); Nus und Noesis in uns sind bloß teilgehabter Nus und teilgehabte Noesis. — eine Synthese des altplatonischen Methexis- und des aristotelischen Nus-Begriffes, deren Ausgestaltung eine Leistung des Neuplatonismus darstellt.

Aber selbst der Nus an sich ist nicht das Oberste. Dieses ist vielmehr das Eine ($\tau\acute{\omicron}\delta\ \acute{\epsilon}\nu$); der Nus dagegen und die Ideen und das Seiende sind kein Erstes, weil sie bereits eine Vielheit bedeuten. Denn der Geist ist eine Zweiheit, Denkendes und Gedachtes, wenn auch in der Einheit des Sichselbstdenkens: er denkt sich selbst als den Inbegriff alles wahrhaft Seienden. Und so ist der Geist, da er, sich selbst denkend, alles Seiende ist, die erste Zweiheit und erste

Vielheit. Einheit kommt dem Geiste und allem (wahrhaft) Seienden durch Teilhabe an dem Einen (*μεταλήψει δὲ ἔχον καὶ μεθέξει τὸ ἓν*: VI 9,2 n. 10), auf das jener außer seinem Sichselbstdenken hinschaut (n. 14).

Am Schlusse von IV 2 *περὶ οὐσίας ψυχῆς* heißt es (c. 2 n. 19) in treffender Zusammenfassung: Die Seele [und der Geist] ist Eines und Vieles; die Formen (*εἶδη*) in den Körpern sind Vieles und Eines; die Körper sind nur Vieles; und das Oberste ist nur Eines. Die Abhandlung, die als eine der frühesten anzusehen ist, kennt (ebenso wie IV 7 *περὶ ἀθανασίας ψυχῆς*) den Begriff des Nus noch nicht,¹⁾ sodaß wir die Psyche hier so weit fassen dürfen, daß sie den Nus einbegreift.

Seiner Nus-Lehre hat Plotin eine eigene, von darstellerischem und sittlichem Schwung getragene Abhandlung gewidmet, eben V 9 *περὶ νοῦ καὶ τῶν ἰδεῶν καὶ τοῦ ὄντος*; sie ist ein Seitenstück zu der bekannten Schrift I 6 *περὶ τοῦ καλοῦ*²⁾ und gibt sich auch in der Einleitung (V 9, 1—2) deutlich als deren Fortsetzung und Vertiefung nach der Seite des Geistbegriffes (I 6, 9) zu erkennen (I 2 *περὶ ἀρετῶν*, I 6 und I 3 *περὶ διαλεκτικῆς* gehören inhaltlich und wohl auch zeitlich³⁾ zusammen).

Die Hauptgedanken sind (unter Beziehung verwandter Stellen) folgende:

Es gibt einen Geist, der über der Seele steht (V 9,4 n. 14 u. 17). Und zwar wird dieser Geist nicht erst Geist aus der Unvernunft (*ἐξ ἀφροσύνης εἰς νοῦν ἐλθῶν*), sondern er ist stets verwirklichter, in keiner Weise bloß möglicher Geist (9,5 n. 17—18). Mithin denkt der Geist nicht das wahrhaft Seiende als etwas ihm Fremdes und Gegenüberstehendes (*ὁ νοῦς ἄρα τὰ ὄντα ὄντως, οὐχ οἷά ἐστιν ἄλλοθι νοῶν*: 9,5 n. 22), sondern, sich selbst denkend, ist er alles Seiende in Einem (9,6 n. 26), der in sich selbst ruhende Besitz und die ewig gesättigte Fülle (*ἔχων ἑαυτὸν ἐν ἡσυχίᾳ κόρος ἀεί*: 9,8 n. 32). Zu vergleichen ist der Geist dem Samen, der die bildnerischen Kräfte und Gedanken (*δυνάμεις καὶ λόγοι*) noch ungeschieden in einem Ganzen wie in einem einzigen Mittelpunkte beisammen hat und auch

¹⁾ So Fritz Heinemann, *Plotin* 129. Zu beachten ist der Zusatz: „man mißverstehe mich nicht, der subjektive Begriff des Nūs, d. h. der Nūs als Inbegriff des Denkens ist hier sehr wohl noch vorhanden, sogar der Nus als Geist des Menschen, aber es fehlt hier der Begriff des Nūs als der Träger der intelligiblen Welt und damit der Ideen als ein Hauptbegriff in der Reihe der Prinzipien.“

²⁾ Ueber diese Schrift vgl. Max Wundt, *Plotin* 8, 13 f. u. 62 f.; und Fritz Heinemann, *Plotin* 132—136.

³⁾ So Fritz Heinemann, *Plotin* 129 f.

wieder nicht, sofern jegliches doch auch geschieden bleibt (9,6 n. 27; 9,6 n. 26 vom *νοῦς: πάντα ὁμοῦ ἐκεῖ καὶ . . . διακεκριμένα*). Dieser Vergleich ist übrigens, wie 9,6 n. 28 und 9,9 n. 36 zeigen, kein bloßes Gleichnis, sondern seine Fortsetzung läßt deutlich die stoische Lehre von den Keimkräften¹⁾ in die plotinische Ideenteilhabe eingebaut erscheinen; vgl. dazu III 1,7 n. 31; IV 9,3 n. 11—12; IV 7,4—5: der Schlußsatz (n. 28) ist ein kurzer Beleg, daß Plotin die Keimkräfte wie die Seele als unkörperlich („nicht größenhaft“) auffaßte.

Dreierlei ist der Nus: abgetrennt, das Seiende und der Inbegriff der Ideen (*ἡ τῶν εἰδῶν φύσις: V 9,3 n. 8*). Und als solcher muß er als der wahre Schöpfer und Werkmeister gesetzt werden (9,3 n. 12), aber nicht als der Schöpfer seiner Ideen, sondern der nach ihnen gestalteten Dinge; denn die Ideen als Gedanken (*νοήσεις*) des Nus werden nicht dadurch, daß dieser sie denkt, vielmehr ist das Nounenon früher als die einzelne Noesis (9,7 n. 31). Jede Idee ist in ihrer Weise die ganze Wesenheit des Geistes, und die Wesenheit des Geistes ist die Gesamtheit der Ideen (9,8 n. 32).

Von jenem einigen unteilbaren und nicht teilenden Geist (*ἀμέριστος καὶ μὴ μερίζων: 9,8 n. 34*), der das Allurbild und die geistige Welt ist (*τὸ ἀρχέτυπον πᾶν καὶ κόσμος νοητός: 9,9 n. 35*), muß unterschieden werden unser das eine vor dem andern denkende Geist (9,8 n. 34), der die Inhalte jenes einfachen Wissen zerteilt und nacheinander betrachtet (*οἷον ἐξ ἐπιστήμης ἐν ἐνὶ οὐσῆς ἐπιθεωρεῖν τὰ ἐνόντα: 9,9 n. 35*), wie alles Gestaltete überhaupt (*τὸ κοσμηθέν*) das Eidos als Zerteiltes, jenes Gestaltende aber alles in Einem hat (9,9 n. 36).

Der Nus ist einerseits selbst das Eidos der Psyche, ihre Form, die er ihr andererseits verleiht wie ein bildender Künstler. Und nahe der Wahrheit und Wirklichkeit steht (*ἐγγὺς μὲν ἀληθείας*), was er der Seele mitteilt; was dagegen der Körper aufnimmt, das sind nur noch Schein- und Nachbilder (*εἰδῶλα ἢ δὴ καὶ μιμήματα: 9,3 n. 13*).

Dieser Gedanke vom Ansichsein alles Geistigen und der bloßen Abbildlichkeit und Aehnlichkeit, der Bilderwelt alles Sinnlichen wird nun ausdrücklich auf die Wissenschaften und Künste in uns (*ἐπιστήμαι ἐν ψυχῇ λογικῇ οὐσαι*) angewandt (9,7 n. 29). Die auf das Geistige gerichteten Wissenschaften und Erkenntnisse (*ἐπιστήμαι τῶν νοητῶν*) wie Geometrie und am meisten die Weisheit (9,11 n. 44), die allein wahrhaft Wissenschaften sind (*ὄντως ἐπιστήμαι*), gehen nicht auf bloße Abbilder (*εἰκόνας: 9,7 n. 29; τύπους, εἰδῶλα, ἔχρη: V 5,2*) oder

¹⁾ Die *Geschichte der Lehre von den Keimkräften* (von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik) hat dargestellt Hans Meyer (1914).

auf Eindrücke von außen (ἐξω: V 5,2) wie die Wissenschaften oder richtiger die Meinungen von Sinnesgegenständen. Der Nus tritt nicht nach außen heraus (οὐκ ἐπιβάλλων: V 9,7 n. 30), um das wahrhaft Seiende von außen hereinzuholen in bloßen Abbildern, sodaß es eigentlich draußen bleibt; sondern da er ganz drinnen (ἐνδον) bleibt und selbst das Seiende ganz innehat, kommen die geistigen Wissenschaften vom Nus her in die vernünftige Seele und haben von innen (ἐνδοθεν) das Gedachte wie das Denken (9,7 n. 30; vgl. bes. V: 5,2 und 4,2 n. 16; IV: 6,2 und 7,10 n. 68). VI 5,7 wird in diesem Zusammenhange ausdrücklich der Teilhabebegriff eingesetzt: „Das Seiende ist überall. Denn auch unser Selbst findet seine Heimführung zum Seienden, und wir steigen zu dem Dortigen hinauf, von dem wir auch unsern Ursprung nahmen; und wir denken jenes, ohne Bilder noch Abdrücke von ihm zu haben. Wenn dies aber nicht der Fall ist, so denken wir jenes also, indem wir es sind. Wenn wir demnach an dem wahren Wissen teilhaben (ἀληθινῆς ἐπιστήμης μετέχομεν), so sind wir jenes, nicht weil wir es in uns einbeziehen (οὐκ ἀπολαμβάνομεν αὐτὰ ἐν ἡμῶν), sondern weil wir in jenem Seienden sind. Doch auch die anderen, nicht nur wir sind jenes, sodaß wir alle jenes sind. Allzumal sind wir also jenes; alles in allem sind wir also Eines. Indem wir uns freilich außerhalb unseres Ursprunges sehen, woher wir aneinandergeheftet sind (ἐξω ἢ ὄθεν ἐξήμμεθα), wissen wir nicht um unsere Alleinheit und sind gleichsam viele nach außen gekehrte Gesichter, die nach innen zu den einen Scheitel haben“. Eine solche Stelle enthält kurz und bündig Plotins *Metaphysik der Erkenntnis*: die Möglichkeit unseres Wissens beruht auf der „Einbettung“ unserer denkenden Seele in den umfassenden Seinszusammenhang, in welchem erkennende Subjekte und erkannte Objekte aneinandergeheftet sind.¹⁾

Denken als Selbstbesinnung und Erleuchtung.

Sowohl in jener gnoseologischen Stelle (VI 5,7) wie auch in der zuvor angeführten (V 9,7 in Verbindung mit V 5,2) werden Sinnliches und Geistiges ontologisch und gnoseologisch scharf voneinander getrennt als „Draußen“ und „Drinnen“ (ἐξω – ἐνδον). Damit macht Plotin ein Begriffspaar nachdrücklich geltend, das sich durch das gesamte augustinische Schrifttum wohl als der Grundgegensatz zieht:

¹⁾ Was dieser allgemeine Grundgedanke der antiken „Metaphysik der Erkenntnis“ gerade in der Gegenwart wiederum bedeutet, wird in der Erkenntnis-metaphysik Nicolai Hartmanns und Phänomenologie Max Schelers und Ontologie Martin Heideggers sichtbar.

foris — intus.¹⁾ In den *Enn.* sind hierfür noch besonders einzusehen die schwungvollen Abhandlungen und Stellen: I 6,8—9 (namentlich n. 37 u. 41); II 9,17—18; V 8,2—3. Alles Sinnliche ist und bleibt draußen, d. h. außerhalb des wahrhaft oder geistig Seienden und ist darum immer nur sein bloß ähnliches Abbild. Alles Geistige aber ist stets drinnen oder in sich selbst und hängt ineinander in innigster lebensvollster Gemeinschaft. Je wirklicher und höher das Seiende, desto innerlich gesammelter ist es; I 6,3 n. 15 wird das Drinnen als das Eigentliche oder Wahrhafte ausgegeben. Sein als solches ist Zusammenhang und Sammlung, ist Einheit oder vielmehr Teilhabe am schlechthin Einen und besitzt in dessen Herrschaft über die Teile seine Schönheit (VI 9,1 u. 1—3; vgl. auch die vielleicht gedankentiefste Schrift Plotins VI 8 *περὶ τοῦ ἕκονσιου καὶ θελήματος τοῦ ἐνός*: 14, 15, 18, 21 — im Abschlußkapitel 21 übrigens *μετουσία* in gleicher Bedeutung wie *μέθεξις*). Denn das Immaterielle ist als Energie oder Aktualität Einheit; alle Vielheit im Sinne des bloßen Neben- und Auseinanderseins kommt von der Materialität und Potentialität. Die intelligible Teilung des Geistigen ist etwas wesensanderes als die Teilung von der Materie her, die Individuation oder Vereinzelung als Massenstück (II 4,4 n. 10; VI 9,5 n. 37). Im Bereiche des Noumenalen hat das von Plotin mit einer gewissen Vorliebe erörterte Verhältnis von Teil und Ganzen einen höheren — gleichsam dynamischen und nicht quantitativen (VI 9,6 n. 38—40) — Sinn als in der phänomenalen Welt und so auch die Teilhabe, die ausdrücklich als das Verhältnis des Teiles zum Ganzen erklärt und besprochen wird (vgl. IV 2,1 n. 2—10 [n. 3 *μετέχειν*]; I 6,3 n. 14; VI 4,8 und 13 und 16; VI 6,14).

So wird Platons logisch-dialektische Koinonia oder Synechie der Ideen und der aristotelische Begriff der Energeia als geistiger Lebenseinheit von Plotin synthetisch aufgenommen in die Fülle seiner Metaphysik und Dialektik des Geistes.

Geistiges steht dem Geistigen nicht fremd und äußerlich gegenüber wie Körperliches dem Geistigen und sich selbst, sondern allem Geistigen eignet untereinander die innerliche geistige Nähe. Gnoseologisch besagt dies: Alles wahre Wissen von der geistigen Welt ist Innenerkenntnis oder Selbstbesinnung, was VI 9,7 n. 53 ausdrücklich auch von der Gotteserkenntnis behauptet wird mit Worten, die an Augustinus-Sätze wie *Solil.* II 1,1 [noverim me, noverim te] und *Conf.*

¹⁾ Vgl. v. Verf.: *Der Aufbau der augustiniischen Gedächtnislehre* 378 u. überhaupt.

X 27 n. 38 [intus eras et ergo foris] deutlich erinnern und ihnen an bewegter Tiefe des religiösen Empfindens nur wenig nachstehen. „Gott nun also, heißt es, ist für keinen draußen, sondern er ist bei allen, ohne daß sie es wissen. Sie selbst sind es, die aus ihm herausfliehen, oder richtiger, aus sich selbst heraus; dann können sie nicht erfassen, den sie geflohen sind, und da sie sich selbst verloren haben, nicht mehr nach irgendeinem andern suchen; wird doch auch ein Sohn, wenn er im Wahnsinn außer sich selbst ist, den Vater nicht kennen; wer aber sich selbst kennt, der weiß auch woher er stammt“ (nach der Uebertragung von Richard Harder; ²⁾ die Flucht vor Gott eine Flucht vor sich selbst wie die eines Wahnsinnigen!). Alles Denken ist also Innen- oder Selbsterkenntnis, während alle sinnliche Wahrnehmung und Erfahrung die Außenerkenntnis darstellt. Freilich in dieser folgerichtigen Schärfe wird dieser gnoseologische Gegensatz weniger bei Plotin als bei Augustin herausgearbeitet, der im Anschluß an die Stoa für die sinnliche Wahrnehmung und das sinnliche Gedächtnis den „Eindruck“ und so auch das „Abbild“ betont (*Conf.* X c. 8—12), hierin tatsächlich abweichend von Plotin, der IV 6 *περὶ αἰσθησεως και μνήμης* gleich eingangs auch hier die „Abbildtheorie“ eigens zurückweist (freilich in etwa anders lautet IV 7,8 n. 55). Daß aber für Plotin die ursprüngliche Noesis Denken des Denkens und daß auch unser wahres Wissen Selbstbesinnung auf den in unserer Seele gegenwärtigen oder von ihr teilgehabten Nus ist, das haben wir bereits genugsam belegt. Der Gedanke von der Inwendigkeit alles Geistigen wird von Plotin besonders auch für die Schönheit durchgeführt: die wahre, lebendige Schönheit ist nicht draußen, sondern drinnen; und alle Schönheit draußens soll uns nur Anlaß sein, uns auf die inwendige Schönheit zu besinnen und jene äußere auf diese innere als Maß zu beziehen (so ausdrücklich I 6,3 n. 16—17), weil alles Schöne draußens nur schön ist durch die inwendige Schönheit. Alle Natur- und Leibesschönheit ist „nur Abbild, Spur und Schatten“ (I 6,8 n. 37) der wirklichen Schönheit, die inwendig ist und inwendig ergriffen wird: *πῶς ἂν οὖν ἴδοις ψυχὴν ἀγαθὴν οἷον τὸ κάλλος ἔχει; ἀναγε ἐπὶ σαυτὴν καὶ ἰδέ* (I 6,9 n. 41 und I 6 im ganzen; vgl. auch den Hymnus auf die Schönheit der „Schöpfung“ gegen den gnostischen Weltpessimismus II 9, bes. c. 16—17; ferner V 8 *περὶ τοῦ νοητοῦ κάλλους*, bes. c. 11, wo gesagt wird, daß wir im Schönen seiend es sehen und solche Schau gleichsam ein Selbstbewußtsein und Innewerden sei — *σύνεσις καὶ συναίσθησις αὐτοῦ*).

²⁾ S. 102.

Wer die letztgenannten Schriften Plotins bei der Lektüre von Augustins *Conf.* X c. 6—27 zum Vergleiche heranholt, sieht, wieviel der christliche Neuplatoniker in den Grundgedanken und sogar Einzelheiten seiner Memoria-Lehre dem heidnischen Klassiker des Neuplatonismus verdankt.

Noesis als Anamnesis: diese urplatonische Formel und Metaphysik des Erkenntnisapriori bedeutet nun auch dem Plotin eine Anabasis (I 6,4 n. 19) aus einer Kathodos (IV 8 *περὶ τῆς εἰς τὰ σώματα καθόδου τῆς ψυχῆς*). Der Abstieg der Seele in den Leib ist gewiß schon bei Platon kein „Abfall“ in dem bloß ethischen Gepräge einer „Urschuld“, sondern in dem zugleich metaphysischen des *malum metaphysicum*, das allem Werden als solchem anhaftet. Plotin selbst weist für diese metaphysische Seite des platonischen Seelenfalls mit Recht IV 8,1 n. 5—7 gegen die leibfeindliche Haltung in den Dialogen *Phaid.*, *Rep.* VII und *Phaidr.* auf den *Tim.* hin, wo das Werden und die Welt des Werdens in ihrer kausalen Notwendigkeit und darum auch relativen Daseinsberechtigung verstanden und gewertet würden (vgl. den Schluß des *Tim.* 44,92 b, wo dieses eine und eingeborene lebendige Weltwesen ein Bild des Geistigen genannt wird: ein sinnlich erscheinender Gott, ein überaus großer und mächtiger, schöner und vollendeter). Aber erst auf dem Grunde der neuplatonischen Licht- und Emanationsmetaphysik erhält der Abstieg der Seele seinen faßbar ontologischen Sinn (*W* 8,2), ohne den ethischen ganz zurücktreten zu lassen (IV 8,4—5, bes. n. 26—28), und entsprechend auch der Aufstieg (IV 8,4 n. 21), obwohl hier die ethische Seite ungleich kräftiger geltend gemacht wird und werden kann (I 6,7 n. 33). Für die plotinische Stufenontologie ist es durchaus in der „Ordnung“ des Seins, daß die Seele, in der „Mitte“ zwischen geistiger und sinnlicher Welt (*μέσῃ τᾶξιν ἐν τοῖς οὖσιν ἐπιχοῦσα*) am „Rande“ (*ἐν ἑσχάτῳ*) der oberen Welt hängend, beide „Welthälften“ (*διττῆς φύσεως*) „grenznachbarlich“ (*ὡς ὁμορος*) berührt oder an beiden „teilnimmt“, auch am Sinnlichen (*τοῦ αἰσθητοῦ μεταλαμβάνει*: IV 8,7 n. 36). Nicht schon das Behaftetsein mit dem Leibe, sondern erst das Untergehen im Leibe, die Untertänigkeit statt Herrschaft ist für die menschliche Seele das sie befleckende verfinsternde Uebel (IV 8,2 n. 12) — gerade dies wieder ein Leitgedanke der augustinischen Memoria-Lehre (*Conf.* X 6 n. 10). Um einen plotinischen Vergleich (VI 9,8 n. 56) frei auszugestalten: Nicht das Schwimmen auf der sinnlichen Welt, sondern das Ertrinken in ihr ist der Erstickungstod der Menschenseele, die also den Kopf oder Nus über Wasser, über der Materie halten muß, damit sie in der Luft des Geistigen atme. VI 9,8 n. 56 heißt es

nämlich, daß nur ein Teil von uns in den Leib, „die uns umtösende Brandung des Körpers“ (V 1,2 n. 6), eingetaucht sei, wie wenn man die Beine im Wasser habe und mit dem übrigen Körper daraus hervorrage.

Ganz im Zuge der neuplatonischen „Hervorgänge“ als Lichtstrahlung bedeutet nun der Abstieg der Seele eine Streuung nach draußen und ins Breite oder Viele, der Aufstieg dagegen eine Sammlung nach innen zur Einheit — wiederum hören wir bereits bei Plotin die mystische Sprache der augustinischen Confessiones: ab uno te aversus in multa evanui (II 1) und per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum, a quo in multa defluximus (X 29, 40). Der Abstieg ist, namentlich als Versinken, ein Ausschweifen in die Fremde (*ἔξω δραμεῖν*: IV 7,10 n. 68), der Aufstieg eine Abwehr und Abstoßung alles Fremden und eine Einkehr in das ursprüngliche Eigentum (I 6,5 n. 27 und bes. bildreich IV 7,10 n. 68). Die Seele gehört als wesentliches Sein der oberen Welt an, und beim Anblick des Verwandten, namentlich des Schönen an den Menschenleibern, besinnt sie sich auf ihr innerstes Wesen und die ihr eigene Schönheit (I 6,2 n. 9—10).

Die Kathodos und Lethe und die Anabasis und Anamnesis der Psyche gründen nicht mehr wie bei Platon in einem statisch gefaßten „Vordasein“, sondern in dem dynamischen „Hervorgang“ der Stufenabfolge, in der die Psyche aus dem geistigen Reiche ausfließt als die alles Körperliche und Leibliche erzeugende und gestaltende und ordnende göttliche Weltseele, welche die einzelnen Menschenseelen gleichsam als Ausläufer aus sich entläßt; und erst in der menschlichen Einzelseele werden Kathodos und Anabasis sittlich entscheidungsvoll als Lethe und Anamnesis, als Selbstvergessenheit und Selbstbesinnung, während die göttliche Weltseele, im Reiche des Vollkommenen (*ἐν τῷ ἀρίστῳ*) verharrend, mit königlicher Ruhe ihre Fürsorge über das All erstreckt (IV 8,2 n. 12; ferner III 3,7; III 2 und III 3, beide *περὶ προνοίας*, offenbaren übrigens einen Optimismus der Weltordnung, wie wir ihn auch *Conf.* VII c. 12—13 bei Augustin wiederfinden — Plotin wendet sich scharf gegen die finstere und böse Welt der Gnostiker in II 9 *πρὸς τοὺς γνωστικούς* sive *πρὸς τοὺς κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου καὶ τὸν κόσμον κακὸν εἶναι λέγοντας*).

Erhält so der Abstieg der Seele in der neuplatonischen Lichtemanationsmetaphysik seine nähere Bestimmtheit, ebenso nun auch der Aufstieg: die Selbstbesinnung nach oben hin ist Erleuchtung von oben her. Beides, altplatonische *ἀνάμνησις* und neuplatonische *ἐλλαμψις* (VI 9,7 n. 51), *κατάλαμψις* und *ἐπίλαμψις* (IV 7,10 n. 67), *περίλαμψις* (V 1,6 n. 34) oder das *φωτίζεσθαι* (I 2,4 n. 20) sind von Plotin aufs innigste ineinandergewoben.

Die neuplatonische Lichtmetaphysik im ganzen näher darzustellen, ist hier keine Gelegenheit, zumal Clemens Baeumker darüber in seinem „Witelo“ geschichtlich umfassende Forschungen niedergelegt hat,¹⁾ obwohl noch genug aufzuklären und Neues zu sagen bleibt, wie jüngere Einzeluntersuchungen zeigen.²⁾ Folgende für die Erkenntnistheilhabung belangvolle Punkte legen wir kurz dar.

Es handelt sich nicht um das sichtbare Licht in der Natur, sondern um das unsichtbare Licht der geistigen Welt. Und zwar wird dieses „Licht“ nicht als ein bloß anschaulicher Ausdruck für Unanschauliches verstanden; sondern umgekehrt wird das körperliche, sichtbare Licht zum bloßen Analogon des unsichtbaren, geistigen Lichtes entwertet, das allein in Wahrheit Licht ist und von dem aller Lichtganz der Schönheit in der Körperwelt herkommt durch „Teilhabe“ (*παρέξις* und *παρέχεσθαι*: VI 5,8, wo von der Ellampsis gehandelt wird; *παρέχειν* auch IV 8,2 n. 12; *μεταδιδόναι*: VI 9,2 n. 7). I 6,3 n. 16 heißt es deutlich: τὸ δὲ τῆς χροᾶς κάλλος ἀπλοῦν μορφῆ καὶ κρατήσει τοῦ ἐν ὕλῃ σκοτεινοῦ, παρουσίᾳ φωτὸς ἀσωμάτου καὶ λόγον καὶ εἶδους ὄντος; ebenso II 4,5 n. 12: τὸ δὲ βάθος ἐκάστον ἢ ὕλη· διὸ καὶ σκοτεινὴ πᾶσα, ὅτι τὸ φῶς ὁ λόγος καὶ ὁ νοῦς λόγος; I 6,9 n. 42 wird das innere Licht φῶς ἀληθινὸν μόνον genannt; V 1,2 n. 7: die Weltseele leuchtet in den Himmelsleib hinein (*εἰσλάμπουσα*); wie die Sonnenstrahlen eine dunkle Wolke erglühen machen; andere Stellen außer I 6,3 bei Baeumker 367 ff: z. B. V 3,12, wo das intelligible Licht gegenüber dem sichtbaren als φῶς πρὸ φωτὸς ausgezeichnet ist, und VI 4,7, wo gesagt wird, ein Körper sei nicht als solcher leuchtend, sondern durch die unkörperliche Kraft des Lichtes.

Das so verstandene Licht erlaubt es, die dem altplatonischen Denken von Hause unbequeme Frage nach der Wirkursächlichkeit des Seins- und Weltgeschehens streng von oben her durchzudenken. Einerseits läßt sich der Syndesmos der beiden Seinsreiche und ihrer Seinsstufen restlos durchführen vom obersten bis zum untersten,

¹⁾ In *Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. M. A.*, herausg. v. Baeumker, III² (1908) 366—370, 453, 460 f.

²⁾ Von neueren Untersuchungen seien hier genannt; Fritz Heinemann, *Die Spiegeltheorie der Materie als Korrelat der Logos-Licht-Theorie bei Plotin*, in *Philologus* 81 (1926); vgl. vom selben Verfasser auch *Plotin* 135 u. 257 f.; F. J. Dölger, *Sonne und Sonnenstrahl als Gleichnis in der Logos-theologie des christlichen Altertums*, in *Antike und Christentum*, I 4 (1929) 271—290; W. Jaeger, *Der neu entdeckte Kommentar zum Johannesevangelium und Dionysios Areopagites*, Sitzungsber. d. Preuß. Ak. d. W. Phil.-hist. Klasse, 1930, XXVI I, 14—18, (hier 16 eine Zusammenstellung der dionysianischen Licht-Terminologie).

indem eins aus dem andern „ausstrahlt“, alles letztthin aus dem Einen und Guten, und so die ganze Kette des Seins und Werdens in jedem Ringe nach oben hin aufgehängt wird. Das Sein als solches ist Licht und der Seinsgrad Seinsfülle und Seinsmangel — mithin ein Lichtgrad, der sich in seiner Stärke oder Schwäche nach der Nähe oder Ferne von der höchsten Lichtquelle bemißt. Die (sensible) Materie ¹⁾ wird zur äußeren und äußersten Lichtferne, zum Lichtlosen (II 4,10 n. 32; IV 3,9; III 6,18). Zwar wird I 6,6 n. 31 auf Gott nur die eine Hälfte des Seienden, nämlich das wahrhaft Schöne und Gute, zurückgeführt; aber IV 7,3 n. 12 behauptet Plotin auch vom Körper und Stoffe, daß es ihn ohne die geistig-seelische Kraft vielleicht nicht einmal gäbe. Andererseits kann der Chorismos der beiden Seinsreiche und ihrer Seinsstufen streng gewahrt bleiben, da nach der stoisch-neuplatonischen Ansicht von der Natur des Lichtes ²⁾ dieses sich ausbreitet und streut, ohne etwas aus sich zu verlieren; es bleibt vielmehr unverletzt in sich selbst (V 1,6 n. 34: hier auch das beliebte Kreisbild [IV 3,17 und VI 8,18] von dem die Sonne — das Eine und Gute — umspielenden rings aus ihr strahlenden Glanze; VI 5,8: wo die Metalepsis ausdrücklich aus der Ellampsis als der Parexis erklärt und die Erleuchtung im Sinne eines „Auslaufens durch die Materie hindurch“ abgewiesen wird). Plotin treibt diesen Chorismos beim Einen auf die Spitze: Die Ursache von allem ist selber keines von alledem (VI 9,6 n. 48).

Die Streuung des um den einen Lichtkern ausgegossenen Lichtes in einem sich stets verbreiternden Strahlenkranze scheint in der Tat das so schwierige Verhältnis des Einen und des Vielen mit einem Schlage verständlich zu machen. Plotin spricht hier auch schon von dem an vielen Stellen widerscheinenden Spiegelbild (*εἰδωλον*); als solche Spiegelbilder erklärt er die von ihm unkörperlich verstandenen „Keimkräfte“, d. h. die in der Materie verwirklichten und schaffenden *λόγοι* und *δυνάμεις*. Vgl. III 6,7 und 14 und 11: die Materie als Spiegel (*κάτοπτρον*), der von den Spiegelbildern unaffiziert (*ἀπαθές*) bleibt, sodaß man der Materie, der „Lüge“ (III 6,7) und „geschmückten

¹⁾ Plotin unterscheidet eine doppelte, eine sensible und eine intelligible Materie, wie schon der Titel von *En. II 4 περὶ τῶν δύο ἕλων* angibt. „Die Unbegrenztheit des Seins, welche das Wesen der idealen Materie ausmacht, erscheint ihm als das Erzeugnis der Unbegrenztheit der Macht und Ewigkeit des Einen.“ So Cl. Baumecker, *Das Problem der Materie in der Griechischen Philosophie* (1890) 411, auch 409—411.

²⁾ Diesen Punkt hat F. J. Dölger a. a. O. 280 mit einer plastischen Mark Aurel-Stelle belegt und mit Recht als theologisch wichtig hervorgehoben.

Leiche“ (*νεκρὸς κεκοσμημένος*: II 4,5 n. 13), wunderlicherweise die Teilnahme am Sein sowohl zu- wie absprechen müsse. IV 9,4 n. 15 nennt die vielen Seelen Spiegelbilder der Einen Seele¹⁾. Das Spiegelgleichnis ist in den Besitzstand der scholastischen Sprache übergegangen, vor allem in der Anwendung, daß die Wahrheiten in unsrer Seele die Eine Υ Wahrheit vielfältig widerspiegeln (vgl. Thomas Aqu. *De ver.* q. 1 a. 4 cp.).

Wie die Seele das Licht alles Körperlichen und Leiblichen, so ist das Licht der Seele der Nus, der in ihr aufleuchtet und doch über ihr in sich selbst verharret. Unsere Ideenschau ist Teilhabe am Nus der uns Teilgabe an seinem Wissen an sich gewährt, indem er in unsere Seele hineinstrahlt; und sie nimmt dies Licht in und über ihr wahr, wenn sie sich auf den Nus als ihr eigentliches und höheres Selbst besinnt. Drei Gedanken sind hier in eine Einheit miteinander verschlungen: Ellampusis, Anamnesis, Methexis. Und zwar ist die Ellampusis die ursächliche Kathodos, der die Anamnesis als Anabasis antwortet; die Methexis ist ebensosehr Teilnahme von unten hinauf wie Teilgabe von oben herab.

Die gnoseologische Aporie des platonischen *Parm.* (7,134 a—c) nach Sinn und Möglichkeit unserer Teilhabe am wahren Wissen ist hier überzeugend gelöst, wofern man allerdings den neuplatonischen Lichtbegriff annimmt. Das Wissen von den Ideen ist wahrhaft oder an sich selbst in uns, insofern der Nus mit seinem Lichte in unsrer Seele gegenwärtig ist; unsere Ideenschau ist also keineswegs die phänomenale Teilhabe der bloßen Abbildlichkeit gegenüber etwas, was „draußen“ ist und bleibt. Andererseits ist unser Ideenwissen doch nur Teilhabe, da das Licht des Nus zwar in uns hineinleuchtet, aber zugleich über uns in wesensgeschiedener Unteilbarkeit verharret. Und so kommt das Wissen an sich eigentlich nur dem göttlichen Nus zu, der uns aber in der Erleuchtung daran Teilgabe ermöglicht.

Die bei Platon doch mehr nur angesetzte als durchgeführte Verursachung unseres höheren Wissens von oben her, wie sie aber in der Erkenntnis als Erleuchtung zum hellen Bewußtsein kommt,

¹⁾ Ueber die Eine Seele bemerkt Paul Oskar Kristeller in seiner Schrift *Der Begriff der Seele in der Ethik des Plotin* (1929) 36 A 1: „Plotin unterscheidet zwischen der Weltseele (*ψυχή τοῦ παντός*) und dem übergeordneten Seelenprinzip (*μία ψυχή*), das Weltseele und Einzelseelen umfaßt. Vgl. Kleist, (*Neuplatonische Studien*, zu IV 3, 1—6, und *Philologus* 45 S. 50), Heinemann (S. 27 u. a.), und Gollwitzer (I S. 24 ff.) In allen übrigen Darstellungen wird behauptet, Plotin betrachte die Einzelseelen als Teile der Weltseele.“

macht es uns erklärlich, wieso dieser neuplatonische Erkenntnisbegriff bei den christlichen Vätern und namentlich bei Augustin und in der augustinisch gerichteten Scholastik Schule machte und eine große Zukunft hatte.

Aus der Fülle der plotinischen Texte über das Wissen aus Erleuchtung wähle ich folgende aus. IV 7, 10 n. 67 kennzeichnet den schauenden Geist als *κόσμον καὶ αὐτὸν νοητὸν καὶ φωτεινὸν γεγεννημένον, ἀληθεῖα καταλαμβάνομενον τῇ παρὰ τοῦ ἀγαθοῦ, ὃ πᾶσιν ἐπιλάμπει τοῖς νοητοῖς ἀληθεῖαν*. I 6,9 n. 41—42 und V 5,7 betonen auch hier den Vorrang des Drinnen vor dem Draußen: Nur sofern etwas das Licht zuvor in sich hat und dies sein eigenes Licht schaut, sieht es auch das Licht draußen oder die erleuchteten Gegenstände, die bloß lichtartig, aber nicht selbst das Licht sind. Das Auge, das die Sonne sieht, muß selbst sonnenhaft sein (I 6,9 n. 43), wessen ein Zeichen ist, daß es im Dunkel der Nacht ein plötzlich aufleuchtendes Licht aus sich selbst hervorbringt, das es wahrnimmt nicht nach außen sehend, sondern nach innen blickend, als wie im Finstern oder bei herabgelassenen Lidern oder zugeedrückt von der Hand (V 5,7). Weitere Stellen zur Erleuchtung: I 2,4 n. 20; IV 8,4 n. 21; V 1,6—7, bas. n. 34 et 38 et 45; VI 9,9 n. 60 et 68.

Berührung als mystische Einswerdung und Kontinuität der Stufenreihe.

Die noumenale Methexis, die in der Ellampsis von oben her gründet und in der Anamnesis sich vollzieht, wird von Plotin wie bei Platon nun auch als „Berührung“ bestimmt, wobei auch hier neuplatonisch die Berührung ausgesprochen wechselseitig wird, Berührung nach oben hin und von oben her, wie überhaupt die Berührung umfassend im Sinne der Lichtmetaphysik und ihrer durch alle Stufen hinabgreifenden Ursächlichkeit durchdacht wird.

Die Schrift VI 9 *περὶ τᾶγαθοῦ ἢ τοῦ ἑνός* enthält den ganzen Sprachschatz der Teilhabe als Berührung. Warum grade hier, wo die mystische Einswerdung mit dem Einen und Guten beschrieben und gefordert wird, die Berührung zur Kennzeichnung dieser Schau dient, werden wir aus der näheren Bekanntschaft mit der Sache selbst zugleich entnehmen.

Die schauende Berührung des Einen erscheint in VI 9 unter den von Platon (und Aristoteles) grundgelegten Ausdrücken: *διγγάνειν* oder vielmehr *διγείν* (9,4 n. 28 und 7 n. 49), *ἀφή* (9,11 n. 76), *ἐφάπτεσθαι* (9,4 n. 28 und 9 n. 67) und *ἐπαφή* (9,7 n. 52 und 9 n. 63),

συνάπτειν und *συναφή* (9,8 n. 57), *προσάπτειν* (9,7 n. 50), *ἐναρμόζειν* (9,4 n. 28), *ἐγγυτέρω* oder *ἐγγὺς γεγονέναι* (9,4 n. 27 und 1 n. 5 und 3 n. 23; 9,5 n. 34 = *πλησίον*), *προσεῖναι* (9,5 n. 33), *προσιέναι* und *προσελθεῖν* (9,9 n. 67). Und diese Begriffswörter sind hier eng verschlungen mit den für die Teilhabe geläufigen Wendungen. Von *κοινωνεῖν*, *μετέχειν* und *δεσμῶ συνέχεσθαι* ist die Rede in dem Zusammenhang (9,1 n. 5 — 6), wo behauptet wird: *τὸ μὲν διεστηκός, ὡσπερ χορός, πορρωτάτω τοῦ ἑν, τὸ δὲ συνεχές ἐγγυτέρω. Ψυχή δὲ ἐτι μᾶλλον κοινωνοῦσα καὶ αὐτῇ* (9,1 n. 5). Es treten *παρεῖναι*, *ὁμοιότης* und *συγγενής* in der Stelle (9,4 n. 27—28) auf, wo die Schauenden als *διὰ τὸ ἐγγυτέρω γεγονέναι* ganz umleuchtet (*περιφωτισαντες*) und als durch die bei aller Apusia dennoch statthabende Parusia des Einen befähigt hingestellt werden, *ὥστε ἐναρμόσαι καὶ οἶον ἐφάψασθαι καὶ θιγεῖν ὁμοιότητι* (Wesensähnlichkeit) *καὶ τῇ ἐν αὐτοῖς δυνάμει συγγενεῖ τῇ ἀπ' αὐτοῦ*. Im selben Sinne findet sich *παρεῖναι* mit *θιγεῖν* zusammen: *ἔστι τῷ δυναμένῳ θιγεῖν ἐκεῖνο παρόν* (9,7 n. 49). Wer in der *ἐπαφῇ τοῦ θείου* die *πλήρωσις καὶ ἔλλαμψις* gewinnt, der ist *συγγενόμενος* und hat die *συνουσία* mit dem Einen (9,7 n. 51 — 52). In 9,11 n. 75—78 hat *συνουσία* im Gefolge die *ἀφή* und den alten ontologisch-gnoseologischen Satz *συγγίνεται τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον*. In besonderer Ausdrucksfülle zeigt das letzte Drittel von 9,9 (n. 66 — 68) die Verflochtenheit von Teilhabe (*συνεῖναι*, *μεταλαβεῖν*, *ὄντως ἔχειν*, *μετασχεῖν*), Annäherung oder Berührung (*προσιέναι*, *προσελθεῖν*, *περιπύσσεσθαι*, *ἐφάπτεσθαι*) und Erleuchtung oder Schau (*ὄραν δὴ ἔστιν ἐνταῦθα κάκεινον καὶ ἑαυτὸν ὡς ὄραν θεμῖς· ἑαυτὸν μὲν ἡγλαισμένον, φωτὸς πλήρη νοητοῦ, μᾶλλον δὲ φῶς αὐτὸ καθαρόν, ἀβαρῆ, κοῦφον, θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα, ἀναφθέντα μὲν τότε*).

VI 9,8 n. 56 — 57 bringt eine ausdrückliche, auch aus dem Wortschatz der Teilhabe schöpfende Veranschaulichung und Erklärung der geistigen Berührung. Indem wir mit dem eigentlichen überkörperlichen Selbst unseres Wesens aufsteigen zu dem Einen Allgrunde, berühren wir uns (*συνάπτομεν*) in unserem eigenen Mittelpunkte mit dem Mittelpunkt gleichsam aller Dinge, so wie die Mittelpunkte der größten Kreise sich mit dem Mittelpunkt der umschließenden Kugel berühren. Gehörten diese Kreise nun der Körperwelt und nicht dem Reiche des Seelischen an, so würden sie sich an einem Orte mit ihrem Mittelpunkt berühren und den irgendwo liegenden Mittelpunkt räumlich umgeben (ein ähnliches Bild von Kreismittelpunkt und Radien: V 1,11 n. 60). Aber die geistige Berührung (*συναφή*) mit dem übergeistigen Einen durch die Geistspitze unserer Seele muß anders begriffen werden, nämlich so, wie sich das Denkende seiner Natur nach mit

dem Gedachten berührt (η *πέφνηκε τὸ νοῦν πρὸς τὸ κατανοούμενον συνάπτειν*), nur noch inniger, nämlich derart, daß das Denkende durch völlige Gleichheit gegenwärtig ist und sich mit dem Wesensverwandten berührt ohne irgend ein Trennendes dazwischen (*ὡς τὸ νοῦν παρεῖναι ὁμοιότητι καὶ ταυτότητι καὶ συνάπτειν τῷ συγγενεῖ οὐδενὸς διείργοντος*). Das Geistige und Seelische als unkörperlich und darum nicht räumlich umgrenzt und an einen Ort gebunden, (V 2,2 n. 10—11) kann nicht durch Körper geschieden werden und also nicht äußerlich voneinander entfernt sein; im Geistigen gibt es nur die (logische) Trennung durch Andersheit (*ἐτερότητος*), die aber die innerliche Nähe alles Geistigen zueinander nicht ausschließt, sondern dialektisch fordert. Wie einem Platon und Aristoteles, so gilt auch dem Plotin der Ursatz, den man kurz etwa so fassen kann: Der Stoff trennt, der Geist eint. Als Geistwesen sind wir nicht „abgeschnitten“ oder abgesondert (*χωρῖς*) von der oberen Welt des Geistigen und dem noch über den Geist hinausragenden Obersten des Einen oder Guten (VI 9,9 n. 61).

Freilich ist nun VI 9 der Hauptbeleg dafür, daß Plotin gegenüber Platon die Berührung übersteigert, nämlich über die Angleichung hinaus zur völligen Einswerdung.¹⁾ Wie alle Erkenntnis in der Selbsterkenntnis gründet, so alle Berührung letzterdings in der Selbsterberührung. Das wird zunächst ersichtlich in den beiden schon mitgeteilten Vergleichen für unsere geistige Berührung des Urgrundes: Die Mittelpunkte der größten Kreise und der Mittelpunkt der sie umschließenden Kugel fallen in eins zusammen; ferner soll das Eine in der Schau berührt werden, wie das Gedachte von dem Denkenden in dem Sichselbstdenken (vgl. auch VI 6,8). Und die Berufung auf das empedokleisch-platonische Axiom von der seienden und erkennenden Vereinigung des Gleichen mit dem Gleichen (VI 9,11 n. 77; I 8,1; I 6,9 n. 43)²⁾ am Schlusse von VI 9 wird hier (c. 11 n. 77) dahin ausgedeutet, daß nur der Urgrund (*ἀρχή*) den Urgrund erblicke.

¹⁾ Zur plotinischen Mystik: Oskar Söhngen, *Das mystische Erlebnis in Plotins Weltanschauung* (1923).

²⁾ Ueber das Axiom und seine theologische und mystische Bedeutung handelt Artur Schneider, *Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in antiker und patristischer Zeit*; in Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. MA Suppl II, Festg. Baeumker II, 1923, S. 65—76; zur mystischen Schau und Erleuchtung überhaupt: *Die mystisch-ekstatische Gottesschau im griechischen und christlichen Altertum*: in Philosoph. Jahrb. d. Görres-Gesellsch. 31 (1918), S. 24—42; und: *Die Erkenntnislehre bei Beginn der Scholastik*, ebendort 34 (1921), im Sonderabdruck S. 23 ff. Augustins neuplatonische Irradiationstheorie.

So wird denn auch der Satz I 2,6 n. 29 verständlich: *σοφία μὲν καὶ φρόνησις ἐν θεωρίᾳ ὧν νοῦς ἔχει· νοῦς δὲ τῇ ἐπαφῇ*. Weisheit und Einsicht (unsrer Seele) besteht in der Betrachtung dessen, was der Geist hat durch unmittelbare Berührung. Die Berührung im eigentlichen (mystischen) Sinne liegt jenseits aller „beweisenden, begründenden und schlußfolgernden Wissenschaft“ (VI 9,10 n. 69) und sogar jenseits der „Betrachtung“ des Geistigen, also jenseits unserer Ideenschau im altplatonischen Sinne. Die schauende Berührung ist zur vollendeten Mystik ausgewachsen.

Allerdings gibt Plotin an vielen andern Stellen der Berührung einen weiteren Umfang, indem er sie nicht bloß die Einswerdung mit dem Einen betreffen läßt. Und jene Stelle I 2,6 n. 29 ist zugleich doch auch so zu verstehen, daß der Geist unmittelbar nach dem Einen kommt und ihm am nächsten ist¹⁾ und darum durch die unmittelbare Berührung sowohl des Einen im Hinschauen wie auch besonders seiner selbst in der Selbstschau innehat, was unsere Seele mithin erst aus andrer Quelle schöpft und als etwas Vollzogenes und Gegebenes „betrachtet“, statt es selbst im lebendigen Vollzug (als ursprüngliche *Energeia*) urschöpferisch zu wirken (vergl. den ganzen Zusammenhang der Stelle innerhalb I 2,6 und I 2 überhaupt, der nahelegt, hier unter der Berührung, die dem Nus eignet, die Selbstberührung, also seine Ideenschau zu verstehen). Nach V 1,5 n. 27 „heftet“ (*συνάπτειν*) der Geist die Seele an das Geistige, und die Seele vermag dem Geiste und Geistigen nahezukommen (*πελάζειν*) und mit ihm gleichsam einzuwerten. Und wenn wir so die geistige Schönheit erblicken, dann rühren wir an das Eigentliche (*ἀληθινῶν ἤδη ἐφαπτόμενοι*: I 6,4 n. 19). Ähnlich wie V 1,5 u. 27 heißt es in VI 7,5–6 vom (empirischen) Einzelmenschen in seinem Verhältnis zum intelligiblen Menschen: das Höhere trete nicht aus dem Geistigen heraus, sondern, sich an die Seele „heftend“, lasse es ihren niederen Teil gleichsam herabhängen, indem es sich selbst durch Vernunft mit der Vernunft verbinde, sodaß der an sich im Dunkeln wandelnde Erdenmensch leicht sei durch die Erleuchtung (VI 7,5 fl.); und der „letzte Mensch“ habe gewissermaßen auch den höheren Menschen, „den Menschen vor all den Menschen“, nicht freilich indem er zu ihm werde, sondern indem er ihm nahestehe (*παρακείμενος*: VI 7,6; vgl. VI 5,6). In IV 9,5 n. 19 wird das für den Teilhabebegriff an sich und

¹⁾ *En.* I 2 kennt zwar nach Fritz Heinemann den eigentlichen Begriff des Einen noch nicht (*Plotin* 123); um so mehr gilt das oben Gesagte.

grade bei Plotin so wichtige Verhältnis von Ganzem und Teil so erklärt, daß in dem Ganzen der Wissenschaft zugleich alle Teile wirklich zusammen sind, in dem Teil dagegen immer nur das wirklich Behandelte wirklich zuhanden ist, daß jedoch andererseits der Teil dem Ganzen gleichsam nahesteht (*οἶον πλησιάσαν τῷ ὅλῳ*) und so das Ganze auch wieder in jedem Teile. Und nicht nur rührt Geistiges an Geistiges und Seele an Geist, sondern nach III 4,4 n. 14 rührt auch der Weltleib an die Weltseele (*προσάπτεται*) und wird von ihr gewissermaßen durchleuchtet (*καταλάμπεται*). Und das gilt von der Materie überhaupt: Es verhält sich auch hier mit der Teilhabe nicht so, als wenn die Idee von der Materie räumlich entfernt wäre und an der Materie wie ein [durch ein langes Medium übertragenes] Bild im Wasser sichtbar würde, sondern die Materie berührt (*ἐφραπτιομένη*) allseitig die Idee und berührt sie auch wieder nicht; und nach dem Maße solcher Annäherung (*τῷ πλησιασµῷ*) empfängt sie ohne Zwischenübertragung (*οὐδενὸς μεταξὺ ὄντος . . . οἶον ἐξαιφνης*: V 8,7) von der Idee, die dabei unverletzt in sich verharret (VI 5,8). Hier macht uns Plotin eigens aufmerksam, daß der platonische Chorismus der Ideen und die neuplatonische Stufenreihe des Teilhabenden mitnichten als räumliche Entfernung und als Zwischenräume verstanden werden dürfen.

In solchem „Angehängtsein“ des Unteren an das Obere, ohne daß dieses im Sinne der Affektion „berührt“ werde (*ἀπαθές*), besteht die Teilhabe, wie sie VI 5,3 erklärt wird: *λείπεται τοίνυν λέγειν αὐτὸ μὲν ἐν οὐδενὶ εἶναι, τὰ δ' ἄλλα ἐκείνου μεταλαμβάνειν ὅσα δύναται αὐτῷ παρεῖναι καὶ καθ' ὅσον ἐστὶ δυνατὰ αὐτῷ παρεῖναι* (*παρεῖναι* = innesein-in der genauen Bedeutung des geistig-seelischen Naheseins, der Synechie oder Kontinuität).

Fassen wir das über Plotins erkennende Teilhabe Ausgeführte kurz in drei Punkte zusammen.

1) Unsere Schau der geistigen Welt und des übergeistigen Einen ist gleichwesentliche Teilnahme am Geiste, seiner alles ideale Sein einbegreifenden ansichseienden Selbstschau und an seiner auch bloß teilhabenden Hinschau auf den Urgrund über ihm. Platonische Methexis und Phronesis und aristotelische *νόησις νοήσεως* sind hier so ineinandergefügt, daß der Nus als sich selbst schauender *κόσμος νοητός* Energie und Telos (das *κινουὶν ὡς ἐρώμενον*) aller seins- und erkenntnismäßigen Ideenteilhabe ist.

2) Die schauende Teilnahme hat ihre göttliche Ursache in der Erleuchtung und ihren seelischen Auftrieb in der Selbtsbesinnung, da alles geistige Sein und Tun Licht und Einheit (Sammlung oder Innerlichkeit) ist in Teilhabe am Lichte des Einen und Guten. Die platonische Anamnesis wird hier von der neuplatonischen Ellampsis überbaut und in sich selbst zu jenem Begriffe von *ἐνδοον* oder „Innerlichkeit“ vertieft, der im augustinischen Denken seinen innerlichsten christlichen Gehalt findet.

3) Ellampsis, Anamnesis und Methexis setzen voraus oder bedeuten zugleich, daß unsere Seele in ihrem höchsten und wesentlichen Sein an den Geist und das Eine-Gute von oben her angehängt ist und so dem Oberen und Obersten sich anzuhängen oder es zu berühren vermag. Plotin übersteigert diese Berührung bei der Schau des Urgrundes derart ins Mystische, daß der Teilhabecharakter sachlich aufgehoben zu werden scheint. Bei aller Mystik kommt aber nicht außer Geltung, sondern erhält vielmehr in der Stufenontologie eine bestimmte Ausbildung der nüchterne altplatonische Begriff der Berührung als der Synechie oder *lex continui* des Seienden. Die Schichtung der Seinsgebiete und Seinsstufen ist nämlich ein ausdrückliches und bedeutendes Anliegen der neuplatonischen Kategorienlehre, die hierin wie überhaupt in der Geschichte der Kategorienlehre einen ersten Platz behauptet. Die Schichtungsverhältnisse des Seienden nach der plotinischen Ontologie lassen sich in drei Gesetzmäßigkeiten kurz zusammenfassen.

- a) Die Gesamtschichtung des Seienden verläuft in zwei Richtungen, nämlich von oben her nach unten hin und umgekehrt. Und zwar sind diese beiden großen Schichtungslinien so gekoppelt, daß die Aufschichtung von unten her nach oben hin den Rücklauf der Ausschichtung von oben her nach unten hin darstellt.
- b) Die Seinsgebiete und Seinsstufen halten voneinander Wesensabstand.
- c) Dennoch „überragt“ die höhere die niedere Schicht in dem Sinne, daß diese zu jener sich verhält wie der „Teil“ zu dem ihn umfassenden („durchleuchtenden“) „Ganzen“, wobei Ganzes und Teil selbstredend nicht empirisch-phänomenal, sondern transzendental-noumenal verstanden werden müssen. So hängt alles von oben her auseinander ab, und alles hängt nach oben hin ineinander. Die Ausschichtung nach unten

hin ist Teilgabe, der die Aufschichtung nach oben hin als Teilhabe und Teilnahme antwortet.

Wenn wir hier den Gedanken an die Emanation als „Ausstrahlung“ zurückstellen, der sich auch ausschalten läßt, so hat Plotin mit jenen Schichtungsgesetzen der Teilgabe und Teilnahme die sog. *analogia entis* als Lehre von den Seinsstufen im Grundriß entworfen.¹⁾

¹⁾ Auf der *analogia entis* fußt die *analogia nominum*, die sog. negative oder richtiger negativ-positive Theologie. Die plotinische Kategorienlehre in einem besonderen Gebiete behandelt Gerhard Nebel: *Plotins Kategorien der intelligiblen Welt* (1929). Zur Geschichte und Bestimmung des Analogiebegriffes G. M. Manser: *Das Wesen der Analogie* in *Divus Thomas* 7 (1929), S. 3—29.