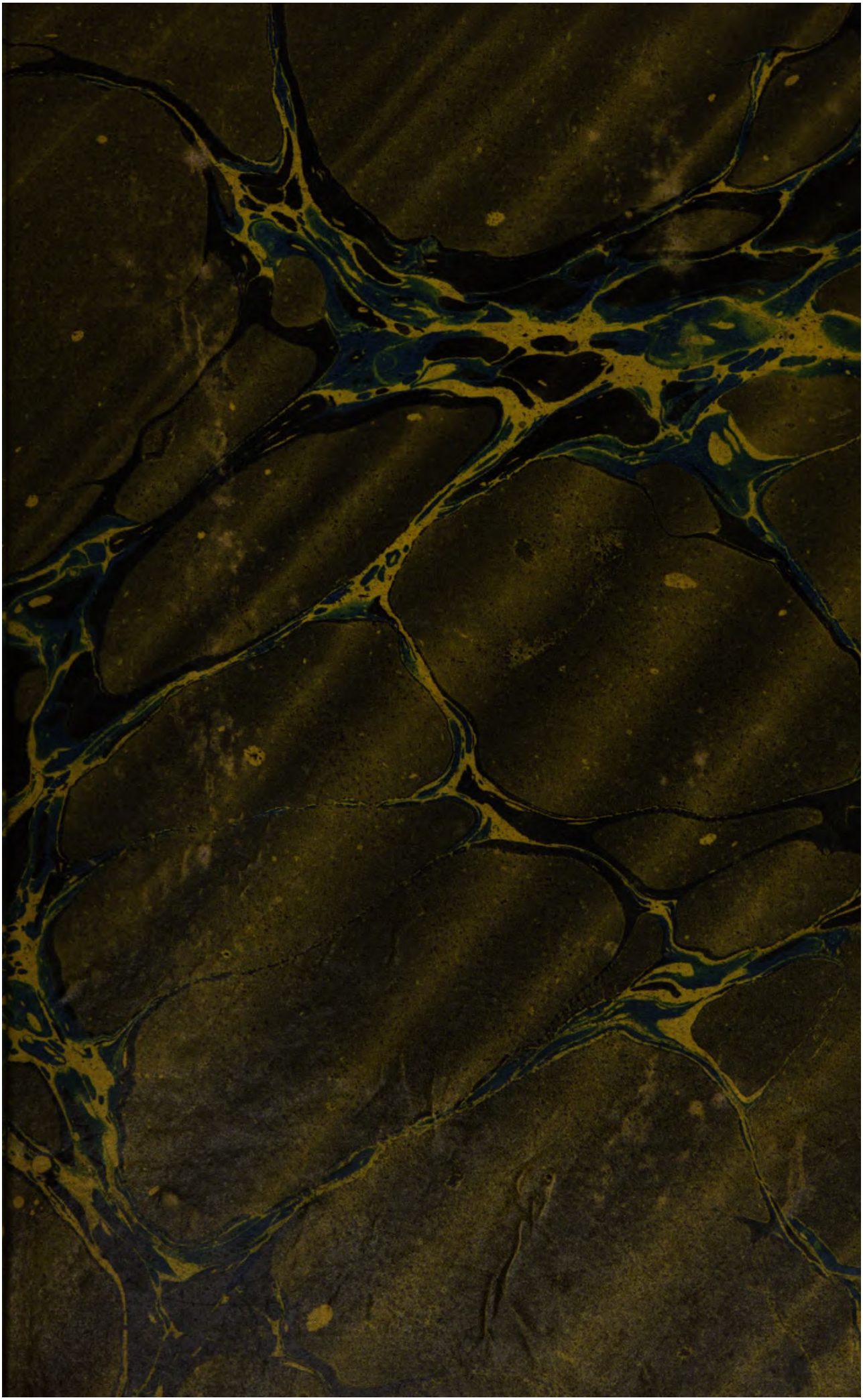

Neoplatonismus und Christenthum.

Untersuchungen

über die angeblichen Schriften

Dionysius des Areopagiten,

mit Rücksicht auf verwandte Erscheinungen.

Von

Karl Vogt,
Licentiaten der Theologie, Prediger an der Dreifaltigkeits-Kirche
und Privatdocenten an der K. Friedrich Wilhelms-Universität
zu Berlin.

Erster Theil.
Neoplatonische Lehre.

Berlin,
bei Friedrich August Herbig.
1836.

Sr. Hochwürden

dem

Herrn Dr. August Neander,

Königl. Preuß. Consistorial-Rath, ord. Professor der Theologie a. d. K. Friedrich Wilhelms-Universität, Ritter des rothen Adler-Ordens dritter Klasse.

Indem ich Ihnen, mein verehrter Lehrer, dies Buch zueigne, kann es meine Absicht nicht sein, Ihnen etwa damit den Dank darzubringen für alles das, was Sie in unermüdlicher Güte und Liebe an mir gethan haben, zu sehr hat das mein innerstes Wesen berührt, zu sehr zugleich alle Verhältnisse meines Lebens umfaßt, als daß ich im Stande wäre, es nur genügend zu bezeichnen, und wäre ich es im Stande, es würde mir nicht wohl möglich sein, was mein Herz erfüllt, gerade den ersten Blättern eines Buches anzuvertrauen, in dem man ganz andere Dinge sucht, und Leser zu Zeugen davon zu machen, von denen ich doch nicht fordern oder erwarten darf, daß sie gerade an diesen meinen eigensten und innigsten Empfindungen Antheil nehmen; so bleibe Der hier der Zeuge, der siehet, wie wir es meinen, auch ohne daß wir reden und schreiben.

Darum vielmehr überreiche ich Ihnen diese Schrift, weil sie Ihnen zunächst es verdankt, daß sie ans Licht gekommen ist. Denn wenn ich mich auch nicht rühmen darf, gerade zur Behandlung dieses Gegenstandes von Ihnen angeleitet worden zu

sein, so haben Sie doch überhaupt, durch die Einsicht in Schrift und Geschichte, die mir Ihre Vorträge öffneten, mich, da ich noch unentschieden war, bestimmt, das Studium mit Liebe zu ergreifen, dem ich nun mein Leben gewidmet; Sie haben durch Ihre wiederholten liebevollen Ermunterungen mich vermocht, daß ich meine Bedenklichkeit und Abneigung, zu der Fluth des Gedruckten beizutragen, überwunden; so möchte ich mir denn auch nicht gern den Vortheil entgehen lassen, Ihnen einen Theil der Verantwortlichkeit zuzuschreiben für das, was ich nun bringe; möchte es in der That verdienen, daß Sie dieselbe ganz übernehmen.

Möchte es mir und Vielen noch lange vergönnt sein, von Ihnen zu lernen und an Ihrer Liebe uns zu erquicken.

In tiefster Verehrung und Dankbarkeit

Berlin,
im September 1835.

Ihr
treuergebener
Karl Vogt.

Vorwort.

Vorliegenden Theil der auf dem Titel bezeichneten Untersuchungen habe ich, durch äußere Umstände veranlaßt, kein Bedenken getragen, abgesondert herauszugeben, da der Inhalt desselben, trotz seines Zusammenhanges mit dem Folgenden, doch auch als ein für sich bestehendes Ganzes gelten kann. Ich hoffe, es soll Vielen — für die Meister habe ich mir jedoch nicht eingebildet zu schreiben — nicht unerwünscht sein, eine, vorzugsweise das theologische Interesse verfolgende, Darstellung der Neoplatonischen Lehre zu finden, da die Kenntniß derselben auf so vielen Punkten der Geschichte christlicher Theologie vorausgesetzt wird. An diese Darstellung Neoplatonischer Lehre nach Plotin, als die wesentliche Grundlage, wird sich zunächst eine Schilderung der im weitern geschichtlichen Verlauf sich entwickelnden Beziehungen des Neoplatonismus zum Christenthum anschließen.

Es ist mir bei manchen Darstellungen philosophischer oder theologischer Lehren lästig und störend gewesen, wenn die einzelnen Gedanken derselben oft durch fremdartige, einer ganz anderen Denkweise angehörende Raisonnements vermittelt und erläutert oder gar nach dem Maßstabe jetziger Wissenschaft corrigirt

wurden, und so ein verfärbendes oder ätzendes Wasser dienen sollte, die disjecti membra poetae betrachten zu lassen. Indem ich nun wohl wußte, daß es meine Aufgabe sei, nicht bloß Excerpte aneinanderzureihen, sondern das innere Wesen, den lebendigen Zusammenhang und Fortgang der Gedanken Plotins hervortreten zu lassen, wollte ich doch gern jene Art, dies zu bewerkstelligen meiden; und diesen, so viel als möglich, nur aus ihm selbst darstellen. Der schriftstellerische Character Plotins, der dieselben Hauptgedanken unter den verschiedensten Formen und von den verschiedensten Seiten aus, unermüdlich hin und her bewegt, schien dies zu begünstigen, wenn ich ein etwas mühseliges Studium seiner Schriften, deren Beschwerlichkeit ja schon genug beklagt ist, nicht scheuen wollte. Ich konnte oft, wo ich vorher meine eigene Erklärung für nothwendig hielt, später eine treffende Erörterung Plotins selbst an die Stelle derselben treten lassen. Vielleicht scheine ich Manchem hierin zu ängstlich gewesen zu sein, und ich selbst muß bekennen, daß es mir nun, da längere Zeit seit Abfassung dieser Abhandlung vergangen ist, und ich nicht mehr mit gleicher Lebendigkeit in der Anschauung der Sache mich befinde, hie und da scheinen will, als würde ein zwischeneintretendes Urtheil zur Erleichterung des Verständnisses gedient haben. Doch ich will dem Urtheil des Lesers nicht vorgreifen, und dem kleinen Buche nicht eine lange Vorrede anhängen.

Einleitung.

Die Schriften, deren Verfasser sich den Namen eines Schülers des Apostels Paulus, Dionysius des Areopagiten, angeeignet hat, wird Niemand, der sie prüfend und mit Vergleichung anderer verwandter Erscheinungen liest, für das Erzeugniß einer eigenthümlichen Denkweise, eines an origineller Kraft reichen Geistes gelten lassen. Und dennoch haben dieselben seit dreizehn Jahrhunderten die Aufmerksamkeit geneigter oder ungeneigter Leser sich erhalten, ungemessene Bewunderung und vernichtende Kritik erfahren, und eine Reihe von Untersuchungen und Erklärungen veranlaßt, deren Zusammenstellung und Betrachtung einen nicht uninteressanten Blick in die Geschichte des menschlichen Geistes thun lassen würde.

Es ist so diesen Schriften in höchstem Maaße zu Theil geworden, was einigen andern Erscheinungen der kirchlichen Litteratur in geringerm Umfange begegnet ist. Wohl in manchen Werken hat die Erkenntniß der Wahrheit nicht einen neuen Fortschritt gewonnen, und dennoch haben sie, man möchte sagen, ohne das Verdienst, gewiß ohne die geistige Macht und Ueberlegenheit ihrer Verfasser Ansehn und Bedeutung in der

Kirche auf längere oder kürzere Zeit erhalten, nur darum, weil sie einem geistigen Verlangen und Bedürfnisse entgegen kamen, indem sie das, was Andere Schwereres oder Kühneres ersonnen, geschickt anwendeten und auf bequeme oder unverdächtige Weise verarbeitet, zum gemeinsamen Gebrauche darboten. Solche Erscheinungen verdienen, auch wenn ihr Studium durch sich selbst nicht förderlich ist, Beachtung, weil sie den Geist der Zeit, dessen Kinder und Ausdruck sie sind, so wie die Bestrebungen der Geschlechter, denen sie zur geistigen Nahrung dienten, kennen lehren.

So verdienen auch die Schriften des Pseudo-Dionysius beachtet zu werden. Der Verfasser derselben hat nemlich die Grundsätze der Philosophie der Neu-Platoniker, die seit längerer Zeit vor ihm auf die Denkweise und die Theologie vieler Kirchenlehrer, zum großen Theil ihnen selbst unbewußt und mehr in einzelnen Momenten ihren Einfluß übten, mit bewußter Absichtlichkeit in das Christenthum übertragen und als die wahre Basis kirchlicher Lehren und Gebräuche darzustellen versucht. Sein Versuch wurde der Kanal für die Bekanntschaft mit neo-platonischen Philosophemen in Zeiten, wo man aus den Quellen zu schöpfen entweder nicht Gelegenheit fand oder es offen zu thun Scheu trug, und er entsprach so sehr dem Geiste, der sich in der katholischen Kirche entwickelte, daß er, — geschützt durch die Aegide eines heiligen Namens, der bei der Unwissenheit der Folgezeit einen noch heiligern Klang gewann, als der, welcher sich darunter verbarg, geahndet hatte, — für die Meisten, welche in dem Kirchenthum und in der Wissenschaft an der Ausbildung des katholischen Geistes Antheil nahmen, großen Werth erhielt. Die speculativen Geister der Kirche, Scholastiker und Mystiker fanden darin Stoff, ja oft die Richtschnur für ihre wissenschaftlichen Bestrebungen und

einen Leitstern für ihr Gemüthsleben, die Praktiker eine Autorität in der Bestimmung kirchlicher Ceremonien und ein Vorbild in der Aufsuchung und Deutung des tiefern Sinnes derselben.

Diese Bedeutung der Schriften, welche mich zuerst auf das Studium derselben geführt hat, läßt es mir als dankenswerth erscheinen, eine genauere Betrachtung derselben anzustellen, auch wenn dieselbe rücksichtlich des Charakters der Bücher an sich und der Untersuchungen, die ihretwegen angestellt werden müssen, für den, welcher sie unternimmt, weniger Freude und Frucht, als Mühe verheißen sollte. Denn Resultate weder von unumstößlicher Gewißheit, noch von glänzender Neuheit dürfte man da erwarten, wo gleisnerische Kunst oder fromme Täuschung des Verfassers den historischen Boden, in dem er wurzelt, und seine Umgebung wohlbedächtig verläugnet und verdeckt, und kritischer Scharfsinn, wie gelehrter Fleiß sich in Untersuchungen und Hypothesen nach allen Seiten hin fast erschöpft hat.

Sollte aber nicht dieser letztere Umstand vielleicht gar eine neue Untersuchung als anmaaßlich und überflüssig erscheinen lassen? — Die frühern Untersuchungen, die mit einem unermüdlichen, ja leidenschaftlichen Eifer sich auf diese Schriften richteten, gingen mehr von dem polemischen Interesse aus, den Verfasser derselben der glänzenden Hülle zu entkleiden, durch die er Jahrhunderte lang getäuscht hatte, und dadurch dem Katholicismus eine wichtige Stütze zu entziehen, oder sie suchten von der andern Seite mit gleicher, ja größerer Heftigkeit die Bücher in ihrem vorgeblichen Rechte zu behaupten. So war es weder hier, noch dort die Absicht, eine zusammenhängende historische Anschauung ihrer Entstehung und Bedeutung zu geben. Neuere dagegen haben sich, nachdem die Frage über die

Unächtheit der Schriften entschieden ist, mehr dieß Letztere zur Aufgabe gemacht. So Baumgarten-Crusius*) und Engelhardt**). Jener aber hat, in der ihm eigenthümlichen Weise kurz, sinnvoll und gelehrt andeutend, eine Ansicht von den Schriften entworfen, durch welche die wahre Stellung derselben in der Geschichte, die ihnen nach innern und äußern Merkmalen gebührt, verrückt wird, dieser dagegen, von treffenden Beobachtungen ausgehend, doch nur wichtige Materialien für die Begründung derselben übersetzt, nicht zu einem vollständigen Bilde verarbeitet, und so möchte dem Versuche, ein solches ins Einzelne gehend und genauer motivirt zu geben, wohl noch ein Platz zu vergönnen sein. Verlangt man ein zeitliches Interesse für Untersuchungen der Art, so dürfte ja auch ein solches unter uns nicht fehlen, wo der Mysticismus, als dessen Vater oder wenigstens vorzügliches Organ in der christlichen Kirche man diesen Schriftsteller zu betrachten pflegt, schreckend oder erfreuend so viele Gemüther bewegt, und die Bestrebungen, von den Principien neuerer Philosophie aus den christlichen Glauben wissenschaftlich zu begründen, die Vergleichung mit den verwandten Versuchen früherer Zeit lehrreich und förderlich zur Erkenntniß der Gegenwart machen kann; jedoch wollen wir uns aller solcher Seitenblicke auf die Gegenwart als außerhalb unserer Auf-

---

*) In dem Oster-Programm der Universität Jena von 1823: De Dionysio Areopagita, wieder abgedruckt in: Commentt. Theolog. collectae a Rosenmüller, Maurer et Fuldner II. 1.

**) Dissertatio de Dionysio Plotinizante, die ich jedoch selbst zu lesen nicht Gelegenheit fand, dann De origine scriptorum Areopagiticorum. Erlangae 1822 und: Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius, übersetzt und mit Abhandlungen begleitet. Sulzbach 1823. 2 Thl., wozu die gehaltreiche Recension von Paulus in den Heidelberger Jahrbüchern von 1825 zu vergleichen.

gabe liegend, ja störend für die unbefangene Lösung derselben, leicht auch zu Ungerechtigkeiten verführend, enthalten.

Unsere Aufgabe ist also, diese Schriften nicht bloß isolirt, sondern in ihrem Zusammenhange mit der Bildung des christlichen Geistes zu betrachten, das Moment in der geschichtlichen Entwickelung desselben, welches sie behaupten, darzulegen. Wenn wir nun diese Aufgabe einiger Maaßen erschöpfend lösen wollen, so stellen sich uns folgende Hauptpuncte für die Untersuchung dar:

I) Die neo-platonische Philosophie nach ihrem Wesen und Verhältniß zum Christenthume, als der Boden, auf welchem diese Schriften wurzeln;

II) Der Inhalt der Schriften selbst;

III) Die Persönlichkeit ihres Verfassers, d. h. die besondern Umstände, Quellen und Bedingungen, aus welchen sich die in diesen Schriften dargelegte Denkweise entwickelte, der Zweck, welcher bei Abfassung derselben verfolgt wurde, und die historisch bekannten Männer, die man für die Verfasser halten könnte oder gehalten hat;

IV) Die Geschichte der Schriften.

Erster Abschnitt.

Der Neo-Platonismus.

Vorbereitung.

Der Geist der heidnischen Menschheit der alten Welt hatte, als das Christenthum in dieselbe eintrat, die ihm möglichen Stadien der Entwickelung durchlaufen, die Formen der Bildung, welche denselben gemäß waren, ausgearbeitet, ihre Blüthen und Früchte getrieben und genossen, in keinem aber hatte er die Befriedigung und Gewißheit gewonnen, welche dem seiner wahren Natur und Bestimmung sich Bewußten, in der gesetzmäßigen Entfaltung der in ihm liegenden Keime, in der Erfüllung der ihm vorgezeichneten Kreise Begriffenen eigen ist, trotz allem Wechsel der Gestalten, in welchen er sich begeben muß, trotz der Entfernung selbst von der Vollendung, die er noch in sich wahrnimmt.

Die Menschheit, von Gott zu seinem Ebenbilde geschaffen, hat die Aufgabe und den Beruf, in der selbstständigen Entwickelung der ihr verliehenen Anlagen sich zu freier und doch in Gott lebender Persönlichkeit zu vollenden, und darin eben so sehr die Herrlichkeit des freien und persönlichen Gottes zu offenbaren, als selbst zu genießen und selig zu werden. Als die Grundlage und Bedin-

gung, deren sie als Creatur bedarf, um an ihr ihre Anlage zu verwirklichen und sich in den wirklichen Besitz und Genuß derselben zu setzen, ist ihr die Leiblichkeit und die Natur gegeben, und die Form, in welcher sich diese Entwickelung darstellt, ist die Bildung des Reiches Gottes, jene Vereinigung der Geister in Gott, deren jeder in seinem Thun die freie That seiner Individualität und darin doch zugleich sich als eins mit dem andern erblickt, wo keiner ohne den anderen bestehen kann, keiner ohne den anderen bestehen will und doch keiner den andern als Mittel für seinen Zweck gebraucht, weil, die eine göttliche Idee zu verwirklichen, das eigne Thun und Streben jedes Einzelnen und zugleich das gemeinsame Ziel Aller ist, und dadurch eben, daß ein jeder den Zweck seiner Individualität erreicht, der Zweck der Gesammtheit gefördert wird. Das Band also, welches dieses Reich nach allen Seiten hin zusammenhält, ist die Liebe. Sie ist die Einheit freier Geister: sie erhält die Creatur in ihrem Schöpfer und in den Andern, ohne sie zu vernichten. Sie macht, daß das Leben des Einen in dem Leben des Andern aufgeht und doch nicht verloren geht; denn ihre Bedingung ist ja eben der Unterschied und das Bestehen der Individualität, ohne welche die Liebe aufhören müßte.

In diesem Gange der Entwickelung, auf welchem ein jeder sich bewußt ist, durch endliche Werkzeuge aus ewigem Urgrund Ewiges zu Tage zu fördern, auf welchem daher in währendem Streben doch zugleich die Seligkeit der Befriedigung gefunden werden muß, erblicken wir die heidnische Menschheit nicht. Wir sehen sie in einer Abkehr von Gott, in einer Gottvergessenheit fortgezogen, deren Möglichkeit in dem Begriffe der Freiheit gegeben und nachzuweisen ist, über deren Wirklichkeit die Erfahrung hinlänglich

Aufschluß giebt, die aber nicht als Inhalt einer apriorischen Erkenntniß mit Nothwendigkeit construirt werden kann, weil sie in dem Grunde alles Wissens eben keinen Grund hat und der Gedanke der Nothwendigkeit ihr Wesen aufheben würde. Es ist nämlich, wie schon gesagt worden, der Beruf der Menschheit, daß sie die göttliche Idee, zu welcher sie geschaffen, die ihr an sich aber nicht als eine schon entfaltete und vollkommen verwirklichte unmittelbar eingepflanzt ist, selbstständig, weder durch einen äußern Zwang, noch durch einen innerlichen unbewußten Drang genöthigt, in sich entwickele; daß die ihr verliehene Anlage, welche ihr als Creatur eine gegebene ist, ihre freie That werde. Der Wille Gottes des Schöpfers, der sich in ihm offenbart, soll des Menschen eigner Wille werden, und darin eben wird die Ebenbildlichkeit Gottes, des mit Selbstbewußtsein frei Schaffenden, in ihm vollendet. Die Einheit des Menschen mit Gott, als eine Einheit des Geistes mit dem Geiste, kann nur wirklich und der Mensch in ihr nur selig sein, sofern dieselbe eine gewollte und bewußte ist. Wesentliches Moment der Entwickelung also ist es, daß der Mensch, der zum Bewußtsein der Außenwelt sich gebildet, zum Selbstbewußtsein sich erhebe, und darin zugleich (indem er sein Verhältniß zur Außenwelt, wie zu Gott erfaßt) seiner Freiheit ihren Inhalt gebe, sie zum Willen bestimme *). Das kann er, indem er sich selbst als das,

*) Diesen Gang beschreibt die von Nitzsch, System der christlichen Lehre S. 140, treffend als eine wahre wenn auch nicht wirkliche Geschichte bezeichnete Darstellung der Genesis, welche die schwierigsten Probleme in einer Tiefe kindlicher Einfachheit entwickelt, wie sie nur dem eigen ist, dem der Geist Gottes die ewige Jugend und die Unbefangenheit ihres Blicks verliehn. Der Mensch kommt dort zuerst zum Bewußtsein der Außenwelt in dem Nennen der Thiernamen (2, 19. 20.), dann zum Selbstbewußtsein, indem er sich

was er seinem Wesen nach ist, als ebenbildliche Creatur Gottes faßt und also bestimmt, in seinem Leben und Thun Gott zu offenbaren. Es ist dieß ein Act der Freiheit, in welchem er sich von Gott unterscheidet, aber nicht trennt; er macht durch eigene That Gottes Willen zu seinem Willen, und in dem Selbstbewußtsein entwickelt sich fortan bei ihm das Gottesbewußtsein. Er würde sich so zur absoluten Freiheit erheben; indem seine Freiheit sich in Einheit mit der absoluten Freiheit des allmächtigen Gottes entwickelte, würde sie ihm unverlierbar sein; denn was könnte diese überwinden? Er würde in Wahrheit das, was er sein soll, der Herr der Schöpfung werden und das Reich Gottes bilden. — Er kann aber auch seine creatürliche Natur als unbedingte zu fassen versuchen und, indem er sich von Gott unterscheidet, auch von ihm trennen. Er macht darin seine endliche Natur nur zum Organ ihrer sich in sich bornirenden Selbstheit, nicht zum Organ Gottes; er macht seinen Willen zum Eigenwillen und entwickelt sein Selbstbewußtsein nicht gleichmäßig mit dem Gottesbewußtsein. Es ist dieß auch ein Act der Freiheit, und scheinbar der unbedingteste, und formell kann er so dieselbe behaupten, in Wahrheit und Wirklichkeit aber geht ihm dadurch seine Freiheit verloren. Freiheit ist es, sein eignes Wesen selbstständig und selbstbewußt zu entwickeln. Der hohle Eigenwille aber, der sich als solcher nur behaupten kann im Widerspruch mit der, durch den göttlichen Willen gesetzten Idee, welche in der Welt und Menschheit und durch diese

---

selbst gegenständlich wird in dem Weibe, dem er den Namen giebt (v. 23. 24.) und mit diesem, weil er in seiner Selbstheit sich der göttlichen Ordnung gegenüber zu stellen, auf andre als die in derselben begründete Weise klug zu werden und die ihm gegebene Schöpfung zu gebrauchen versucht, zu der Sünde und dem Tode. c. 3.

realisirt werden soll, entbehrt der innern Einheit des Princips, auf dessen Erhaltung er hinstreben könnte, und ist daher zu ohnmächtig, sich im Widerspruch gegen jene vollständig zu durchzusetzen. Könnte er es, so müßte sich eben darin das Wesen der Menschheit vernichten; denn ihr Wesen ist es ja, die göttliche Idee zu offenbaren und zu verwirklichen. Nun aber hat die Menschheit das Endliche, ihre eigene Creatürlichkeit als selbstherrschendes Princip gefaßt, das Göttliche hierin dem Creatürlichen unterordnend, hat sie sich selbst mit ihrer göttlichen Anlage der Herrschaft der Natur unterworfen; denn dieser gehört sie an, sofern sie von dem Ebenbilde Gottes in sich abstrahirt, und ist von ihr abhängig, und wäre dieses Princip durchzuführen, so müßte das Unendliche verschlungen werden von dem Endlichen. Sie hat sich also in einen innern Widerspruch gestürzt durch jene freie That, die zu vollbringen in ihrer Macht war, deren Folge zurückzunehmen nicht in ihrer Gewalt steht, wie keine That ungeschehen gemacht werden kann. Ihr Leben muß sich fortan in diesem Widerspruche entwickeln, während es sonst in der Bewegung durch Unterschiede, die nicht Widersprüche sind, von einem Momente zum andern sich erhoben und darin vollendet haben würde. Denn die ihr verliehenen Lebenskräfte dauern fort und werden erhalten von Gott, der in seinem ewigen Wirken und Sich-offenbaren durch die widerwärtige Stellung, welche der Mensch dagegen einnimmt, nicht unterbrochen wird. Der Mensch schreitet durch Uebung der Kräfte in seiner Ausbildung fort, allein er kann darin auf keine Weise zur Befriedigung kommen. Vielmehr muß jene Ausbildung selbst, je höher sie steigt, um so mehr den Widerspruch, der ihr zum Grunde liegt, ans Licht bringen. Denn bei dem Princip, dem er die Kräfte unterthan macht, und dem

Ziele, das er durch sie erreichen will, wird der wahre Zweck derselben nicht erfüllt. Je reicher und klarer sie sich entfalten, um so mehr muß das Ungenügende, Nichtige und Naturwidrige jenes selbstischen Princips heraustreten und die Sehnsucht nach dem göttlichen Ebenbilde, das in sich aufzunehmen und zu offenbaren sie ursprünglich bestimmt sind, mächtig werden: eine Sehnsucht, die um so schmerzlicher empfunden wird, je weniger der Mensch im Stande ist, das einmal Verkehrte wieder in die rechte Ordnung zu bringen, das einmal Entzweite wiederum zu versöhnen, denn auch selbst mit den zur höchsten Potenz gesteigerten Kräften vermag er nicht, die Idee, von der er einmal abgefallen ist, wieder zu gewinnen und sich ganz von ihr durchdringen zu lassen.

Diesen Gang der Entwickelung stellt uns die Menschheit in dem Theile, von welchem wir jetzt reden, dar. Die göttliche Idee hat sie aus dem Willen und Bewußtsein verloren und verliert sie, je weiter sie in der eingeschlagenen Richtung fortgeht, immer mehr: das Streben aber und die Kraft der Entwickelung, durch welche sie ihre Seligkeit zu schaffen bestimmt war, ist ihr, wenn auch der wahren Triebfedern und Zwecke entleert, doch formell geblieben. Auf das Gebiet der Creatürlichkeit sich beschränkend, sucht sie in der Ausübung derselben ihre Glückseligkeit zu schaffen. In den Formen des Lebens, welche so ausgebildet werden, können wir daher Spuren und Bilder von der höhern Lebensentwickelung, durch welche die Menschheit das Reich Gottes in sich darstellen sollte, entdecken, aber Schattenbilder, wie sie der untergehenden Sonne folgen oder der aufgehenden voraufziehen: sie geben das Wesen und die Form der Dinge nur mangelhaft oder gar verzerrt wieder.

Wie es in der göttlichen Idee der Menschheit liegt, sich in der Gesammtheit der Menschen zu realisiren, so bilden sich hier Staaten, die, wie denn Alles von creatürlichen Bestimmungen ausgeht, in der Gemeinsamkeit der Abstammung ihre natürliche Einheit haben. Die Vollkommenheit des Lebens, zu welcher der Einzelne für sich nicht gedeihen kann, soll in der Gemeinschaft gewonnen werden, und welche Macht, welchen Reichthum von Begeisterung, Einsicht, Thatkraft sehen wir hier ins Leben treten, um dasselbe zu ordnen, zu sichern, zu verschönern zum süßesten Genuß! Allein das endliche und eigensüchtige Princip, aus welchem die Staaten sich bilden, hat ihnen auch den Keim ihres Untergangs eingepflanzt. Weder in sich, noch neben einander vermögen sie dauernd sich zu behaupten. Es fehlt, weil das allen gemeinsame göttliche Ebenbild im Menschen nicht anerkannt und Grund der Gemeinschaft, weil seine Entwickelung nicht das Ziel derselben ist, auch die Anerkennung der gleichen Berechtigung jedes Einzelnen zur Freiheit. Die Einen können und wollen ihre Freiheit nur auf Kosten der Andern behaupten. Je mehr sich aber, wenn auch zunächst im Dienst der Herrschenden, die Kräfte Aller entwickeln, um so mehr wächst das Gefühl der Berechtigung bei jedem Einzelnen, und indem dieß seine Ansprüche geltend macht, erfolgen die Reibungen, in welchen sich die Einheit auflöst.

Analog ist das Verhältniß der einzelnen Staaten zu einander. Denn nach demselben Princip, nach welchem das Recht der einzelnen Individuen, wird auch das Recht der großen Individuen, der Völker betrachtet. Zum Nachtheil des einen sucht sich das andere zu entwickeln, und in dem Maaße, als in dem einen bei den Einzelnen das Gefühl und Streben der individuellen Freiheit das Gefühl der Volkseinheit zu überwältigen beginnt, in dem an-

dern dagegen noch das Streben der Volkseinheit überwiegend ist, wird jenes die Beute von diesem. So kann sich zuletzt ein Weltreich, das wahre Gegenbild des Gottesreiches, auf den Trümmern der in sich verfallenden Volksstaaten gründen: ein Reich, das ohne innere organische Einheit seine Einheit nur in der Gewalt und dem Willen oder der Willkühr des Herrschenden findet, das seine Glieder nur durch ihre eigene Schwäche und eiserne Bande zusammenhalten kann. Solch ein Bau ist der Gefahr, durch einen Sturm von Außen mit aller seiner Herrlichkeit plötzlich eingestürzt zu werden, in jeder Zeit Preis gegeben. Er hat dennoch eine dauernde Bedeutung: die Nichtigkeit und Ohnmacht jenes egoistischen Staats-Princips, das hier sich durch sich selbst auflöst und straft, da die Macht, die sich als Eigenwille behaupten will, am Ende der Willkühr unterliegt, hat er durch die That erwiesen, zugleich aber durch die politische Verbindung der verschiedenen Völker die äußern Bedingungen zur Verbreitung einer geistigen Mittheilung unter ihnen gegeben und innerlich zur Erweckung der Ahnung von der Möglichkeit und dem Bedürfniß einer höhern, als volksthümlichen Gemeinschaft der Menschheit beigetragen.

Das bürgerliche Leben der Völker hatte sich nie und nirgends ohne die Anerkennung einer höhern Macht, durch die es gegründet sei und getragen werden müsse, bilden können. In der Natur aber fanden sie diese Macht; ihr hatten sie sich unterthan gemacht durch Verläugnung der Idee, in welcher sie eins mit Gott und Herren der Natur werden sollten. Von den Kräften, durch welche das physische Dasein bedingt ist, fühlten sie sich als von den ihr Leben beherrschenden Mächten abhängig, von den Elemen-

ten, von den Sternen, deren seegensreicher Einfluß das Gedeihen der Gaben und Güter der Erde förderte, deren Bewegung den Wechsel der Zeiten und den Lauf der Natur bestimmte; und wo eine Kraft sich mächtig erwies, fördernd oder drohend für das Bestehen des Lebens, wo sie eine gewaltige Wirkung hervorgebracht sahen, auch in den Gemüthern der Menschen, da fanden sie die Thätigkeit eines göttlichen Wesens, dem sie Dienst und Verehrung zollten nach volksthümlicher Weise. Denn da sie das Leben der Menschen nicht als ein einiges faßten, weil sie die wahre Idee der Menschheit verloren hatten, und über die volksthümlichen Gegensätze sich nicht erhoben, so mußten auch diese vergötterten Kräfte der Natur, selbst die allgemeinen, von denen ein jedes Volk die Bedingungen seines Daseins erhielt, in dem Reflex der Volksthümlichkeit eine besondere Gestalt gewinnen; wie ja eben die Wirkungen und Verhältnisse derselben, in den verschiedenen Ländern verschieden, einem jeden Lande und Volke seinen eigenthümlichen Charakter gaben. So hing auch das Schicksal der Götter, die man verehrte, von der Ausbildung und dem Schicksale des Volkes ab. Sank das Volk, hörte es auf, in seiner selbstständigen Kraft sich zu behaupten, so mußte auch das Vertrauen auf die Götter, von welchen dieselbe abgeleitet wurde, geschwächt werden, und hörte man auch nicht auf, ihnen zu dienen, so konnte man sich doch auch nicht versagen, andere, deren kräftiges und erfolgreiches Walten man an ihren Völkern wahrzunehmen glaubte, in den Kreis der Verehrung zu ziehen und so die Schaar der Heil und Hülfe spendenden Mächte sich zu verstärken. Und mit dem Zerfallen der äußern Formen, in denen bisher das Leben sich gehalten hatte, mußte ja das Gefühl der Hülfsbedürftigkeit und des Elendes, das zwar zu keiner Zeit ganz gefehlt hatte, stei-

gen, so wie sich damit die aus dem bürgerlichen Leben und Gesetz hervorgegangene Sittlichkeit auflöste und unerhörte Verderbniß überhand nahm. So entstand jenes Ineinanderfließen der verschiedenen Religionen und Culte, welches das römische Weltreich begünstigte, obgleich die herrschende Stadt sich sträubte, die Gottheiten, die sie in ihren eigenthümlichen Gebieten anerkannte und ehrte, in ihren Cultus aufzunehmen, damit nicht die vaterländischen Götter, durch welche sie die Herrscherinn der Welt geworden war, sich zurückzögen, wenn sie ihre Ehre mit fremden theilen sollten. Und mit Recht, denn es war ja der National-Geist, der in diesem Cultus sich ausprägte, und wenn der sich zersplitterte und vernichtete in der Verehrung fremdartiger Götter, so löste sich mit ihm die Kraft auf, durch welche die Herrschaft über die Welt erobert worden war und bewahrt werden mußte. Doch auch Rom konnte nicht widerstehen.

Schon früher als dieser Verfall der Staats-Religionen in der Menschheit die Sehnsucht nach einem Dauernden und Höhern, als was jene zu gewähren vermochten, erwecken mußte, war auf positivere Weise das Ungenügende derselben und die Bestimmung des Menschen für ein höheres, über dem Gebiete der Natur, auf welches jene beschränkt waren, hinausliegendes Leben gefühlt, erkannt und offenbart worden. Auch dem Polytheismus und der Natur-Religion lag das Gefühl einer Einheit, eines Urgrundes, einer höhern Macht, aus welcher die vergötterten Kräfte entsprungen und der sie unterworfen seien, zu Grunde, und tiefere kosmogonische und religiöse Ansichten mochten ursprünglich damit verbunden sein. So bedeutend nun in der Natur-Vergötterung auf der einen Seite der Fortschritt

war, die vergötterten Mächte in menschlicher Gestalt vorzustellen, sofern dadurch in dem Menschen und der vollendeten Schönheit menschlicher Form das würdigste Bild des Göttlichen erkannt und, indem man menschliches Wesen und Thun auf die Götter übertrug und in ihnen idealisirte, gewissermaaßen das Göttliche schon über die Natur hinausgehoben wurde: so wurde diese Götterlehre doch für die Dauer immer mehr nur Stoff für ein anmuthiges, aber willkührliches und leichtsinniges Spiel der Phantasie oder eine todte Ueberlieferung, und diente dazu, die Ahnung einer tiefern Bedeutung, welche die frühern Formen, unter denen das Göttliche vorgestellt wurde, zugelassen, ja geweckt hatten, auszuschließen und zurückzudrängen. Wenn in frühern Zuständen der Religion und Lehre daher die höhern Regungen des religiösen Gefühls und das Interesse der Speculation gemeinsam befriedigt worden waren, so mußten diese jetzt eine von der Volks-Religion mehr abgesonderte Befriedigung suchen, da die Volks-Religion sich einseitig entwickelte, die Organe des geistigen Lebens aber schärfer und bestimmter sich ausbildeten. So entstand wohl zunächst das Verhältniß der Mysterien, welche ältere religiöse Anschauungen entweder fortpflanzten oder aufnahmen, zu den öffentlichen Culten: so entwickelte sich weiter die Philosophie, welche hier unser Interesse mehr in Anspruch nimmt, als das dunkele und zweideutige Gebiet der Mysterien, auf die wir an einer andern Stelle noch zurückkommen müssen.

Es ist hier nicht der Ort und überhaupt nicht unseres Berufes, eine Entscheidung zu versuchen, ob die ältesten Systeme der abendländischen Philosophie sich mit Anschließung an mysteriöse Lehren gebildet haben, ob sie gar durch unmittelbare Ueberpflanzung und Umbildung orientali-

scher Systeme entstanden sind *), oder ob sie das Erzeugniß einer eigenthümlichen, originellen Erweckung und Vertiefung des Geistes seien, nicht etwa abzuleiten aus äußerlicher Ueberlieferung der Reste von Wahrheit, welche sich von der Uroffenbarung Gottes an die Menschen her unter denselben erhalten haben, sondern aus dem, was innerlich auch bei den von Gott Abgekehrten noch übrig geblieben ist von jener in der Schöpfung des Menschen zum Bilde Gottes bestehenden Uroffenbarung, aus jenem göttlichen Keime, der, wenn auch der rechten Pflege entbehrend und unterdrückt, doch im Innersten dunkel schlummernd, am Ende, wo nur eine, selbst nicht vom Gottesbewußtsein durchdrungene Entwickelung und Thätigkeit des Lebens Statt findet, fühlbar werden und Einfluß gewinnen muß. Jedenfalls macht die Annahme einer äußern Mittheilung die Nachweisung einer innern Genesis der Philosophie nicht entbehrlich; denn Gedanken und religiöse Anschauungen lassen sich auch nicht aneignen, wenn nicht ein

---

*) Für das Erste z. B. Kreuzer Symbolik Th. IV. S. 512 u. a. Für das Letztere früher Fr. Schlegel; neuerlich, jedoch ohne dabei wohl an eine Uroffenbarung zu denken, von Bohlen Indien Th. 2. p. 334 ff. nach Vorgang Colebrooke's in Transactions of the R. Asiat. Society Vol. I. p. XX. p. 574. 79.; höchst merkwürdig ist jedenfalls die geistige Bewegung, die wie v. B. bemerkt, um das J. 600 v. Chr. durch den Orient geht und mit den Anfängen griechischer Philosophie zusammenfällt. Freilich braucht eine solche Bewegung das Reich der Geister nicht grade nur mittels äußerer Fortpflanzung zu durchziehen; zufällig ist gewiß die Verwandtschaft zwischen den orientalischen und griechischen Systemen nicht, vielleicht aber eben nur darum nicht, weil sie wesentlich in der gleichen Natur des menschlichen Geistes gegründet ist, der, wie die Geschichte der Philosophie zeigt, in seiner Entwickelung denselben Kreislauf von Richtungen und Denkformen in niedern und höhern Potenzen wiederholt.

Streben, eine innerliche Entwickelung vorausgegangen ist, der nur durch die äußerliche Mittheilung gleichsam das lösende Wort, das sie suchte, geboten wird. Denn von einer geistlosen Annahme ausgebildeter Schul- und Secten-Formeln, bei welcher der Philosophirende fertig ist, noch ehe er angefangen, kann hier in keiner Beziehung die Rede sein: so wenig sich dafür ein Zweck einsehen ließe, so wenig tragen die Anfänge der griechischen Philosophie auch ein solches Gepräge, sondern sie geben sich vielmehr zu erkennen als die Bestrebungen des nur allmählig aus dem Dunkel zu dem Lichte sich emporarbeitenden Geistes. Je mehr sich schon in der Bearbeitung und Ausbildung des Lebens die geistige Kraft des Menschen geübt hatte, um so mehr mußte ihm das Bedürfniß entstehen, sich zu erheben über den Zustand, in welchem er der Welt der Erscheinungen unmittelbar in Angst und Noth, in Lust und Schmerz hingegeben war oder die in derselben waltende Macht durch das leichte Spiel der Phantasie sich anschaulich und vertraut zu machen gesucht hatte, und emporzusteigen zu dem letzten Grunde der Welt und der in ihr waltenden Ordnung und Kräfte: ein Versuch des Menschen, durch Erkenntniß die Herrschaft wieder zu gewinnen, zu der er berufen ist. Wie die wieder erwachte Kraft der Natur im jungen Jahre, so brachte hier der erregte Trieb der Speculation viele, aber wohl noch nicht in ihren einzelnen Theilen bestimmt gesonderte und ausgebildete Formen philosophischer Anschauung hervor.

Man suchte, ausschließlich der natürlichen Seite zugewendet, den Grund aller Dinge und das Verhältniß der daraus hervorgehenden Mannigfaltigkeit zu demselben zunächst mehr auf physische Weise zu erklären. Doch auch hier schon wurden tiefere, aber freilich nicht erfreulichere Ansich-

ten des menschlichen Lebens gewonnen*). Auch hier schon deutete man, weiter sich erhebend, auf den Geist (νοῦς) hin, den man, wenn auch nicht als den Grund des Seins der Welt, doch als die ordnende Thätigkeit in derselben bezeichnete.

Weiter gehend zog man das Leben und Wesen der Menschen als einen Hauptpunct in den Kreis der Betrachtung, und den höhern Ursprung derselben anerkennend, gebot man, die Harmonie, welche von dem alles belebenden Urgrunde, der Einheit, aus den die Welt bewegenden Gegensätzen gebildet und erhalten werde, auch im sittlichen Leben, für welches es eine der Harmonie entsprechende Vergeltung gebe, darzustellen.

Dann, indem man das Göttliche als das eine, über alles erhabene, absolute, wahre Sein sich aufzufassen bemühte, bekämpfte man die Unwürdigkeit der polytheistischen und sinnlich anthropomorphischen Vorstellungen von demselben, vermochte aber freilich nicht, das Werden des Mannigfaltigen und die Wirklichkeit desselben zu verstehen, und mußte damit auch an der Fähigkeit des Menschen, zur gewissen Erkenntniß vom Göttlichen zu gelangen, verzweifeln, und das Loos derer beklagen, die in dieß unsichere Scheinleben gekommen seien.

Alle diese Denkweisen nun hatten mehr einseitige Auffassungen dargeboten, und in der Fülle der ersten Begeisterung mehr Anschauungen von dem Wesen und Werden der Dinge angedeutet und entworfen, als nach allen Seiten ausgeführt und begründet. Ferner hatten sie die Bedeutung und den Werth des alten Glaubens wohl

---

*) Vgl. z. B. die Lehre des Heracleitos bei Ritter, Geschichte der Philos. Th. I. p. 258. 59. 263.

alterirt und erschüttert, jedoch zugleich ihr Unvermögen, die wichtigsten Fragen genügend zu lösen, nicht verbergen können oder selbst bekannt, zum Theil waren sie auch in offenem Widerspruche unter einander erschienen. So mußten sie einer Skeptik Gelegenheit geben, sich geltend zu machen, welche alle objective Wahrheit läugnete und den Menschen durch ein oft scharf-, noch öfter leichtsinniges Räsonnement jedes höhere Ziel im Erkennen und im Leben aus dem Auge rückte, welche auf sinnliche Wahrnehmung und Empfindung allein hinwies, die irdischen Dinge so klüglich und vergnüglich als möglich zu gebrauchen, alle geistigen Gaben und Bestrebungen aber zum Dienste dieser lüsternen Weisheit des Egoismus anzuwenden gebot, welche jeden religiösen Glauben als menschliche Erfindung für bürgerliche Zwecke betrachtete und so die heiligen, wenn auch unerkannten Gründe aller menschlichen Ordnung zu untergraben sich nicht scheute.

Wenn auch ohne ihr sittliches Verdienst, so hatte diese Denkweise doch ihre kritische Bedeutung und heilsamen Einfluß für die weitere Entwickelung des philosophischen Denkens. Sie hatte das Ungenügende der frühern Systeme und ihre theils einseitige, theils vermischende Auffassung des Vernünftigen und Sinnlichen, Physischen und Ethischen, Subjectiven und Objectiven ans Licht zu bringen gedient. Nichtig in sich und trostlos, wie sie war, konnte sie edlern Gemüthern, die in sich die göttliche Anlage bewahrt hatten, nur Anlaß geben zu einem sich tiefer begründenden und reicher entwickelnden Versuche, dem Menschen die Bestimmung und Fähigkeit zur Erkenntniß des höchsten Grundes der Dinge zu vindiciren und darin die rechte Bedeutung und Ordnung des Lebens zu offenbaren. Indem man gewissermaaßen den Satz: daß

der Mensch das Maaß aller Dinge sei, den die Sophisten gebrauchten, um alle objective Wahrheit aufzulösen, umdeutete und die Menschheit nicht in ihrer Entäußerung an die Sinnlichkeit und Vergänglichkeit, sondern in ihrer Verwandtschaft, in ihrem ebenbildlichen Verhältnisse mit Gott erfaßte, schlug man in der That den Weg ein, den Schlüssel der Wahrheit und die Basis der Erkenntniß zu gewinnen. Den Grund zu dieser Entwickelung legte Sokrates, der mit einer wahrhaft heiligen, die Funken göttlichen Lebens und göttlicher Liebe in sich tragenden Ironie die Menschen von der Nichtigkeit ihres in Selbstsucht und vergänglichen äußeren Schein aufgelösten Treibens in den tiefen, unerkannten und vergessenen Grund ihres Wesens zurückführte, auf die innere Stimme des göttlichen Sittengesetzes achten lehrte und im Lichte dieser Selbsterkenntniß eine höhere Anschauung von den Dingen und dem menschlichen Berufe eröffnete. Nicht eine Theorie, nicht ein ausgebildetes System aufzustellen, war sein Bemühen, sondern die schlummernde Kraft zur Erkenntniß der Wahrheit, sofern sie zur Verwirklichung des göttlichen Willens nöthig sei, in den Empfänglichen zu erwecken und diese zu einer reinern, sittlichern Religiosität zu erziehen, als in dem Volksglauben war, obgleich er auch diesen nicht umstoßen, sondern nur verklären wollte, indem er die Götter als allgegenwärtige, nach dem Gesetze des Guten waltende, selbstgenugsame Wesen darstellte. Dieß erkannte er als den Beruf, welcher ihm eigenthümlich angewiesen sei von Gott, dessen Weisung er in heiliger Begeisterung, in der er sich selbst vergessend, ganz dem Göttlichen hingab, zu empfangen gewiß war. Seinem göttlichen Beruf müsse ein jeder sein ganzes Leben widmen. Über das Sichtbare und Sinnliche, dem ergeben wir unsere Freiheit verlieren, wollte er zu dem un-

sichtbaren Urheber aller Dinge erheben, der, wie er uns die Vernunft gegeben, damit sie unsere niederen Kräfte leite und beherrsche und als Werkzeuge brauche, so auch die ganze Welt nach Vernunft und Weisheit geordnet hat und regiert. Man muß daher die rechten Begriffe von den Dingen suchen, damit man, sie richtig stellend und schätzend, dem höchsten göttlichen Zwecke und Weltplane gemäß handele. Auf Weisheit also, d. h. die Erkenntniß dessen, was vernünftig, gut und schön ist, muß unser Streben gerichtet sein: daraus entspringt unsere Seligkeit, durch sie nähern wir uns Gott, sie umfaßt alle Tugenden: denn das Gute und Schöne, welches der Tugend gemäß ist, kann nie vollbringen, wer es nicht kennt, und wenn ein solcher es thut, so fehlt er dennoch; denn man vollbringt das Gute nur, wenn man es bewußt und mit freier Wahl vollbringt. Diejenigen aber, welche es kennen, werden nichts Anderes wählen; denn nur aus Unwissenheit thut ein jeder etwas Anderes, als das Beste, da jeder doch das thun wird, von welchem er weiß, daß es ihm das Heilsamste sei. Ohne bestimmte sittliche Vorschriften zu geben, wies er nur an die innere göttliche Stimme der Vernunft, die einem jeden, was er zu thun habe, sage, und an die Gesetze des Staates, welche, was vernünftig und recht ist, zeigen, da sie von den Göttern geheiligt sind. Dieß gute Streben, hofft er, werde die Weisheit und Güte der Vorsehung in einem künftigen Leben der unsterblichen Seele mit besserm Erfolge krönen.

Es lag in dem Charakter der Sokratischen Denkweise, weitere Fortschritte in der Entwickelung zu erfordern und zu erzeugen. Sie hatte den Blick in eine höhere Weltordnung aufgethan, welcher das Bedürfniß weiterer speculativen Erörterungen zur Folge hatte. Was Sokrates nur

formell vorgezeichnet, dessen Ausfüllung er dem religiösen Glauben und der Stimme des Gewissens überlassen hatte, wollte auf objective Weise bestimmt sein. Es galt das, was Sokrates als Princip und Ziel des Lebens in unmittelbarer Gewißheit geoffenbart hatte, nach seinem Grunde, Wesen und Wirken in einer zusammenhängenden Lehre von göttlichen und menschlichen Dingen darzustellen, den Inhalt und die Wahrheit dessen, was er voraussetzte, zu entwickeln. So führte Platon das heilige Werk des Sokrates fort, indem er die Prinzipien desselben zu einer erhabenen, umfassenden, klaren Weltanschauung ausbildete.

Gott, der ewig sich selbst Gleiche und Vollkommene, der mit Allmacht und Weisheit und allverbreiteter Fürsorge das Größte, wie das Kleinste umfaßt, und als der Gute neidlos will, daß Alles, so viel als möglich, ihm ähnlich werde, hat die ungeordnete Natur, die Materie, die er in unbestimmter Bewegung fand, zur Ordnung gebracht. Auf die ewig vollkommen seienden, wahren Ideen schauend, schuf er die Sinnenwelt zu einem vergänglichen, veränderlichen Abbild der ewigen Ideenwelt, zu einem vernunftbegabten lebendigen Wesen, indem er dem Körper Seele und der Seele Vernunft verlieh. Aus der Materie haftet der Sinnenwelt das Vergängliche und Böse an, von Gott rührt das Gute und Ewige her. Der Mensch ist berufen, der Diener der Götter zu sein, zu dem Werke, welches sie hervorbringen wollen. Doch ist es dem Willen eines jeden überlassen, wie er in dem Ganzen, welches Gott geordnet hat, seinen Platz einnehmen, und was er werden mag. Wie die Richtung ist, die er ergreift, so fällt danach sein Leben aus. Die Aufgabe des Menschen ist also, Gott so viel als möglich ähnlich zu werden, indem er die Urbilder der göttlichen Ideen in seinem Leben darzustel-

len, aus dem Irdischen fliehend, zu ihnen sich zu erheben trachtet.

Dazu ist vor allen Dingen die Weisheit nöthig, durch welche wir den wahren Zweck des Lebens, das Gute erkennen. Es muß daher die aus der reinen Anschauung der Ideen in dieß sinnliche Dasein herabgestiegene und im Anfange desselben durch das die Bildung ihres Körpers bedingende Ab- und Zuströmen sinnlicher Einflüsse gleichsam berauschte Seele zur Erinnerung ihres wahren Wesens und Ursprungs und der Ideen, die sie früher geschaut, gebracht und darin ihres vernünftigen und unsterblichen Theils wieder mächtig werden. Diese Erinnerung zu wecken, dient auch die Betrachtung der Sinnenwelt, in deren Ordnung und Maaße das wahre Maaß, welches in den Ideen ist, sich spiegelt, wodurch wir dann erregt werden, in uns selbst das wahre Maaß der Dinge zu suchen, und die von unserm Ursprunge her uns inwohnenden Ideen zu entwickeln. Zu der Weisheit aber muß sich die Tapferkeit gesellen, welche die vernünftige Erkenntniß des Guten gegen die sinnlichen Lüste und Begierden, die uns zu verwirren drohen, bewahrt, und die Mäßigkeit, welche in den Bestrebungen der Seele das rechte Maaß erhält, das Schlechtere dem Bessern unterordnend; nicht die Tapferkeit, die z. B. den Tod erträgt, um ein größeres Uebel, welches sie fürchtet, zu vermeiden, nicht die Mäßigkeit, welche der einen Lust sich enthält, um dadurch nicht der Fähigkeit für eine andere verlustig zu gehen, sondern die, welche aus der Einsicht in das wahrhaft Gute (φρόνησις) hervorgeht und durch das Streben nach ihm allein bestimmt wird. Die Gerechtigkeit endlich, welche nicht bloß in äußerlichen Handlungen besteht und einem jeden erweist, was ihm gebührt, sondern welche auch nicht zuläßt, daß er in sich

selbst etwas Fremdartiges thue, und daß die einzelnen Arten von Thätigkeiten in der Seele über ihr Gebiet hinausgehen, welche ihn vor innerm Zwiespalt bewahrt, und einstimmig mit sich selbst und zugleich in Eintracht mit dem Ganzen erhält. Darum werden die Gerechten von den in dem Universum waltenden Göttern geliebt, und haben daher die Hoffnung, daß ihnen alles, selbst die scheinbaren Übel, wie Krankheit, Armuth u. s. w., zum Besten dienen, und wenn sie auch jetzt in diesem körperlichen Leben nicht vom Übel befreit werden können, so werden sie doch dereinst ihren wahren Lohn empfangen. Nach dem Tode erwartet die Seele ein ihrem Leben angemessener Zustand. Während die, welche auf das Sinnliche gerichtet waren, und die Anschauung der Ideen haßten, auch nach ihrem Abscheiden aus dem irdischen Leben um ihren abgestorbenen Leib sich noch bemühen, als Schatten bei ihren Gräbern weilen und bei einer zweiten Geburt in niedere Stufen des Lebens, wie die des Weibes, weiter des Thieres, eingehen oder, wenn sie ganz unheilbar sind, für das Ganze zum schreckenden Beispiel ein unaufhörliches Leben in Tartarus führen, werden diejenigen, welche in der Anschauung der Ideen lebten und durch Vernunft das Sinnliche beherrschten, zu den ihnen entsprechenden Sternen erhoben, und gelangen wohl weiter auch zur Anschauung Gottes selbst.

Das Streben nach diesem Ziele ist nun nothwendig bedingt durch das Leben in der Gemeinschaft. Platon entwarf daher auch ein seinen sittlichen Anforderungen an die Einzelnen entsprechendes Bild von dieser. Obschon er Gott als Regenten und Schöpfer aller Menschen betrachtet, so entwickelt sich ihm doch daraus nicht die Idee eines Gottesreiches, das alle Menschen zu gemeinschaftlicher Wirksamkeit für die Darstellung der göttlichen Ideen ver-

bände. Sein Blick erhebt sich nicht über die durch die Natur gezogenen Gränzen der Volksthümlichkeit, an welche das Alterthum vermöge des ganzen Charakters seiner Entwickelung gebunden war; wohl aber ist ihm der Staat, den er schildert, eine Gemeinschaft, deren Urbild im Himmel ist. Obgleich sie auf Erden nicht dargestellt gefunden wird, muß deren Verwirklichung doch, gleichviel ob sie irgendwo vorhanden sei oder in's Dasein treten werde, angestrebt werden. Die Organisation des Staates soll die reinste Harmonie, wie sie das Universum, der Himmel in der geordneten Bewegung der Gestirne darstellt, wiedergeben; sie entspricht dem Organismus des einzelnen Individuums, und was für diesen recht und weise ist, das muß es auch für jene sein. Wie in dem Menschen das Vernünftige (λογιστικόν) ist, bestimmt zu herrschen und sein Thun zu leiten, und das Sinnliche (ἐπιθυμητικόν), bestimmt, als dienstbares Werkzeug dem Vernünftigen sich unterzuordnen, und zwischen beiden vermittelnd der Muth (θυμός), der das Vernünftige zu verwirklichen und gegen das Sinnliche zu behaupten dient, gleichsam als Wächter, daß nicht dieses jenem zur Last falle: so ist auch im Staate das Vernünftige bestimmt zu herrschen und mit Weisheit zu leiten, das Sinnliche bestimmt zu dienen, und zwischen beiden ein Mittleres (ἐπικουρικόν) bestimmt, die Gerechtigkeit mit Macht zu handhaben und den Willen des Herrschenden gegen die Empörung der Dienenden zu behaupten. In diesem Sinne also, sofern sie die in der vernünftigen Anschauung lebenden sind, müssen die Philosophen die Herrschenden oder die Herrschenden Philosophen sein, d. h. die politische Macht und die Philosophie müssen zusammen fallen. Ohne dieses ist kein Heil für die Staaten und für das Menschengeschlecht zu erwarten. Von diesem Principe

aus geleitet, muß der Staat ein Ganzes, und jeder Einzelne nichts Anderes als ein nach seinem Stande ganz dem Staate ergebenes, ihm allein lebendes Glied sein, keine andere Bestrebung, keine andere Verbindung, als für den Staat und in dem Staat. Daher in den obern Klassen, um alle Interessen und Sorgen, die nicht das Allgemeine angehen, zu beseitigen, kein Privat-Eigenthum, keine besondere Ehe, sondern Gemeinschaft der Weiber, doch so, daß durch Gesetze Mißbrauch ausgeschlossen wird, die Kinder Eigenthum des Staates, von dem daher die Untüchtigen ausgesetzt werden, in Bezug auf die Tüchtigen haben die Herrschenden, welche ohne allen eigenen Willen ganz in der Erforschung der Wahrheit, in der Erkenntniß und Ausführung des Guten leben, zu bestimmen, für welche Klasse ein jeder Knabe tauglich erscheine und gebildet werden solle, für Männer welcher Klasse die Mädchen zu künftigen Gattinnen erzogen werden sollen. Auf die dritte Klasse beziehen sich solche Vorschriften nicht. Zu gering für solche Anforderungen und zu höhern Einsichten nicht berufen, hat sie nur für die sinnlichen Bedürfnisse der beiden ersten zu sorgen und es ist darauf zu sehen, daß sie die dahin gehörigen Arbeiten tüchtig verrichte. Sonst bleibt sie mehr sich selbst und den natürlichen Ordnungen überlassen.

Es ist ein erhabener Gedanke, eine von solchem Geiste beseelte Gemeinschaft zu stiften, in der ein jeder ganz lebt und jegliches eigene Interesse und jede Eigensucht des Willens dem Bestehen des Ganzen und der Ordnung der göttlichen Vernunft opfert. Allein den Bedürfnissen und Rechten der menschlichen Natur ist durch den platonischen Staat keineswegs genügt, und von der Idee des Gottesreiches enthält derselbe nur hinsichtlich seines allgemeinen Princips eine Ahnung, während er in der Ausführung in der Stel-

lung des Einzelnen zum Allgemeinen derselben widerspricht. Wir könnten also von dieser Form schon, in welcher Platon das Ideal des Gesammtlebens verwirklicht wissen will, zurückschließen, daß auch er die Idee des menschlichen Wesens und das Verhältniß derselben zu Gott, und somit auch das Wesen Gottes selbst in seiner reinen Wahrheit noch nicht wiedergewonnen und erkannt habe. Nirgends ist ein freies Walten des Geistes, nirgends eine Anerkennung, daß ein jeder Mensch als solcher berufen sei, die göttliche Idee in sich mit Freiheit darzustellen und Seligkeit und Befriedigung zu finden, indem er in dem Bewußtsein und der Tendenz, dem Allgemeinen zu dienen nach seiner bestimmten Gabe seine Stelle wählt und behauptet, und darin eben sich als von der Idee des Ganzen durchdrungen, und somit allen andern innerlich gleich bewährt. Es ist ein hartes Gesetz, das mit eiserner Nothwendigkeit Alle verbindet und beherrscht, und die Herrlichkeit, in welcher das Ganze in seinem harmonischen Wirken sich darstellt, erhebt sich nicht über die Herrlichkeit der bewußtlosen Natur. Die Menge muß dienen, ohne das Princip zu erkennen, welchem sie dient, nicht viel höher geachtet, als geschickte Hausthiere. Ist es doch für die Herrschenden erlaubt, auch Lügen zum Besten des Staates, wie eine nützliche Artzenei zu gebrauchen. Auch bei der höchsten Klasse, welche die Seele des Ganzen darstellt, ist es keine freie Selbstbestimmung, mit der sie dem Besten des Ganzen sich hingeben. Von Anfang dazu bestimmt und erzogen, sollen sie der Mittel beraubt werden, die eine andere Wahl bei ihnen veranlassen können. Damit das Individuum ein guter Bürger werde, darf es sich nicht zur vollkommenen Menschlichkeit ausbilden, und gleichgültig, ob es darin Befriedigung finde, hat es sich nur durch Entwickelung ein-

seitiger Virtuosität zum bestimmten Theile des Ganzen tüchtig zu machen.

Wohl erkennt Platon, daß diese äußerliche Gesetzgebung nur etwas Mangelhaftes, ein Nothbehelf sei für das innerliche Gesetz, das einen jeden treiben sollte. Nur dadurch wird sie nöthig gemacht, daß die Natur keines Menschen von Natur genügend ist, um das, was dem Menschen für das Staatsleben heilsam ist, zu erkennen, und wenn sie auch das Beste erkennt, es immer vollbringen zu können und zu wollen. Denn kein Gesetz und keine Ordnung ist höher, als die Erkenntniß, mit welcher eben der Mensch das Gesetz in den Geist aufnimmt, und es ist nicht recht, daß die Vernunft unterthan oder Sklave irgend jemandes sei, sondern daß sie der Herrscher von Allen sei, wenn sie wahrhaft und wirklich frei wäre ihrer Natur nach. So aber ist sie dieß auf keine Weise, außer nur für kurze Zeit; darum muß man nach Gesetz und Ordnung greifen. Diese Beschränktheit der Menschen ist aber nothwendig verbunden mit der materiellen Natur; niemand ist freiwillig schlecht, sondern nur aus Irrthum, und nur wider ihren Willen ist die vernünftige Seele in Unwissenheit. Das Böse, was Platon in der Welt und Menschheit als nun und von jeher vorhanden vorfand, erschien als zur endlichen Natur derselben gehörig, und konnte, wollte man nicht den heiligen Gott zum Urheber davon machen, nur erklärt werden durch die Annahme eines den göttlichen Ideen fremden Stoffes, einer Natur, die Gott nach seiner Güte und Weisheit wohl zum Besten bildet und anwendet, nie aber ganz bewältigen und zur adäquaten Darstellung der Idee erheben und verklären kann.

So steht diese Philosophie da als ein Zeugniß von dem Walten des Geistes Gottes auch in der Heidenwelt,

bestimmt, dieselbe hinzuweisen auf ihren Schöpfer und Herrn, und zu verrichten „das Amt des leibhaftigen Moses.“ Ihre Diener halten, wie Propheten, dem Volke seinen Beruf vor, und predigen, den Willen der göttlichen Vernunft zu erfüllen, sie verheißen ein Jenseits, das einzig wahre Ziel menschlichen Strebens, in welchem dem, der das Göttliche liebt, es in seiner ganzen Klarheit und Herrlichkeit zu schauen gegeben werden solle, nicht aber, und das scheidet sie von den Propheten der Offenbarung, eine Zukunft, in welcher das Reich Gottes wahrhaftig auch auf die Erde kommen und alle Welt ihm unterthan werden solle. Bis zu dieser Sicherheit des Bewußtseins kann auch in seinem höchsten Fluge der Geist der in der Dahingabe an ihre eigene Creatürlichkeit und die Natur unfrei gewordenen Menschheit sich nicht erheben, er kann nicht das Endliche von dem Bösen, womit es durch seine Schuld behaftet ist, scheiden, kann nicht die Freiheit des Menschen, nicht die absolute Freiheit Gottes, der in seinem Schaffen durch nichts bedingt ist, erkennen; aber auf den Glauben an diese ist eben die Verheißung jener Zukunft gegründet. Solche Erkenntniß gehört dem Gebiete übernatürlicher Offenbarung an. Platon, wenn er auch Entwickelungs-Perioden der Welt annimmt, in welchen das Gute mehr hervortreten oder das Schlechte sich selbst aufreiben soll, behauptet doch nur ein Auf- und Absteigen, das nicht zu einem entscheidenden Resultate führt, und so bleibt am Ende die Frage: zu welchem Zwecke ist die Entwickelung der Seele in der materiellen Welt, da sie aus derselben sich nur wieder erheben soll zu einem Dasein, dessen Vollkommenheit sie schon vorher besaß? eine Frage, die sich hier nothwendig aufdringt, unerledigt.

Auf die ideale Welt als die allein wahre gerichtet, hatte Platon die Wirklichkeit gering geachtet. Ist es nun

aber die Sache nur Weniger, sich in diesem von der Wirklichkeit abgewendeten Schwunge zu erhalten, so hat dieß seinen guten Grund; denn die Wirklichkeit, als das dem Menschen wesentliche Gebiet zur Ausbildung seiner idealen Anlage, hat ein Recht, das sich unabweislich geltend macht, und das ungestraft nicht vernachlässigt werden kann. Das philosophische Streben mußte sich daher hier ergänzen und mit der Wirklichkeit besser auszugleichen suchen. Aristoteles wendete sich dieser Seite zu. Was Platon, weil es ihm die Erfahrung nicht gewähren zu können schien, in der selbstständigen innern Anschauung der Idee erreichen wollte, das wahre Wesen der Dinge, das suchte Aristoteles in der äußern Anschauung der Wirklichkeit zu gewinnen; denn nur in der Wirklichkeit hat das Wesen seine Wahrheit, nur durch diese tritt es uns entgegen. Aus der von dem Verstande durchdrungenen und geleiteten, zu den in den Dingen sich ausprägenden Formen und allgemeinen Begriffen aufsteigenden Erfahrung ist daher die Erkenntniß der Wahrheit und darin der rechte Maaßstab für das Handeln zu gewinnen; denn nicht ziemt es uns, ein Gut zu suchen, welches jenseits liegend ein Gut für die Götter sein mag, aber nicht für uns; sondern das, was wir auszurichten fähig sind. Ohne die Thätigkeit des Verstandes ist keine Wissenschaft möglich, und die Erfahrung, von derselben getrennt, todt und blind. Aber er kann nicht aus sich selbst die Wahrheit entwickeln: an sich, wenn er nicht durch den sich ihm darbietenden Stoff der Erfahrung erweckt, erfüllt und gebildet wird, ist er eine leere Tafel. Wir müssen aus der Wahrnehmung der einzelnen Erscheinungen das zu Grunde liegende Gesetz abstrahiren: wir müssen das Werden der Dinge beobachten, um darin ihre Ursache zugleich und ihren Endzweck zu er-

kennen; denn in dieser Bewegung und Entwickelung der Anlage, des Vermögens zur Wirklichkeit in dieser Ausbildung der Materie durch die Form und zur Form besteht das Wesen der Dinge. Das Ziel und das Wesen eines jeden ist eben seine Energie: dann ist ein jedes vollkommen und das Wesen vollendet, wenn es zur vollen Thätigkeit des von der Natur in ihm Angelegten gelangt. Auf diesen Trieb der Natur und das Gesetz, welches sich in der Bewegung der Dinge offenbart, haben wir also zu achten und nach ihm uns zu richten; denn nichts kann gut und schön sein, was der Natur zuwider ist. Wie im physischen, so ist auch im sittlichen Leben des Menschen, welcher als Culminationspunkt der bildenden Kraft der Natur erscheint, das zu erstreben, was die Natur in ihm angelegt hat. Dieß geschieht hier durch das mit freiem Willen ergriffene vernunftgemäße Leben, dessen Ziel und Seligkeit nur durch die Tugend erreicht werden kann. Diese ist die durch die Natur angewiesene und erforderte Kraft, welche dasselbe durch die Extreme der zerstörenden und aufhebenden Gegensätze in der rechten Mitte hindurchführt und erhält.

Wenn nun Aristoteles so aus der Beobachtung des Waltens der Natur, welches hier zunächst wie ein in sich selbst genugsames erscheint, und der ihr Dasein erhaltenden und regierenden Kräfte und Gesetze, die sich darin offenbaren, die Wahrheit und die Richtschnur des Handelns entnehmen will, so vollbringt er dieß doch nicht ohne die Beziehung auf Gott. Die Beobachtung des Werdens der Dinge, welche gefordert wird, ist gedrungen, auf eine erste Ursache zurückzugehen, von welcher die Bewegung ausgeht, und die Betrachtung, die den Zweck jedes einzelnen für sich festhalten wollte, würde sich in Widerspruch auflösen.

Es muß wie ein durch alle von der Natur verbundenen, scheinbar verschiedenen und entgegengesetzten Dinge hindurch gehendes Leben, so ein höchstes Ziel für dieselben ins Auge gefaßt werden, und aus dieser Absicht der Natur im Ganzen ist zu bestimmen, was im Einzelnen recht ist. Dieß Ziel und diese bewegende Ursache, welche eins sind, da ja, was die Dinge in Bewegung setzt, das Ziel ist, nach welchem sie streben, ist Gott. Er ist der ewig thätige Verstand, welcher die zweckmäßige Bewegung in der Natur hervorbringt: er ist das, über dem Werden und Vergänglichen erhabene Wesen, ewige Energie, und darin der vollkommen Glückliche und Selige; denn er ist es durch sich selbst und durch kein Gut, welches von außen ihm würde. Seine Energie ist Unsterblichkeit, d. h. ewiges Leben: er denkt ohne Veränderung: sein Denken ist Erkennen, das keiner Entwickelung bedarf. Er denkt nur das Beste und das ist er selbst: Denken und Gedachtes sind eins. Gottes Gedanke ist der Gedanke des Gedankens. Als das Beste und Schönste ist Gott nun eben der Gegenstand des Begehrens und Erkennens: als solcher bewegt er das Begehrende und die Vernunft, ohne selbst bewegt zu werden, nnd so hängt die ganze Bewegung der Welt von der unbeweglichen Ursache, auf die sie sich als ihr Ziel richtet, ab.

Allein Aristoteles vermag nun doch nicht eine wahre Versöhnung und Einheit zwischen diesem Ziele und dem Strebenden, zwischen Gott und dem Endlichen, Werdenden zu finden: auch ihm ist die Materie der dunkele Grund, auf welchem das Werden der Welt und des Endlichen beruht, die von der bewegenden vollkommnen Vernunft nie ganz durchdrungen werden kann, und wenn er dennoch die Wirklichkeit in ihrem Rechte anerkannt wissen will, den

Gegenstand, ja selbst das Gesetz unseres Strebens zu enthalten, sofern nichts zu thun ist, als was der Trieb der Natur, in seiner Wahrheit erkannt, uns zu thun gebietet, so kommt er nur zu dem Resultate, daß wir immer streben und handeln müssen, uns aber dabei bescheiden, daß wir nie die Vollkommenheit erreichen werden. Und wenn Platon dem Individuum die Aussicht eröffnet, das, was die irdische Wirklichkeit nicht gewähre, jenseits im Reiche der Ideen, dem Reiche des wahren Seins zu erlangen: so meint auch Aristoteles zwar, daß in der höhern Sphäre des Himmels wohl größere Vollkommenheit herrsche, als in unserer beschränkten sublunarischen, allein er wagt nicht, die Hoffnung, dahin zu gelangen, uns zu eröffnen; denn wohl die allgemeine Vernunft dauert fort, aber nicht die von materiellen Bedingungen entstandene und getragene Seele, in welcher die Vernunft nur auf vorübergehende Weise wirkt. So sehr es also auf der einen Seite des aristotelischen Systems erscheint, als solle uns in demselben die Wirklichkeit als vollkommen in sich genugsam und befriedigend dargestellt werden, weil uns ja nur das Gesetz vorgehalten wird, dessen Erkenntniß aus ihr selbst entnommen ist: so endet es doch auf der andern Seite mit der Erkenntniß, daß die Wirklichkeit nie die Vollkommenheit erreichen könne. Es stehen hier zwei getrennte unversöhnte Sphären einander gegenüber, und der Widerspruch zwischen dem wahren Ziel unseres Wesens und unsrem wirklichen Thun tritt unverdeckt hervor.

Solcher Zwiespalt zwischen dem Idealen und Realen läßt nun doch den Menschen nicht zur Ruhe kommen, so sehr auch die gemäßigte und umsichtige Weisheit es empfehlen mag, in dieß Leben, wie es nun einmal mit dem Zwiespalt behaftet ist, sich zu fügen, und es bestens

zu gebrauchen. So sehen wir denn, nachdem die Philosophie durch die Erkenntniß der Idee das Bewußtsein dieser Entzweiung erzeugt, am Schluß der philosophischen Entwickelung der alten Welt solche Denkweisen sich am meisten ausbilden und verbreiten, welche es versuchen, auf die kürzeste Weise von der Pein des Zwiespaltes zu befreien. So wie auf der andern Seite zugleich die Philosophie vorzüglich in der Bearbeitung der Ethik dem practischen Streben sich zuwendet, für welches die alten Ordnungen des Lebens, welche mit den Staaten mehr und mehr zerfielen, nicht mehr Befriedigung und sichere Richtschnur gaben.

Es lassen sich, um zu jenem Ziele zu gelangen, verschiedene entgegengesetzte Wege einschlagen. Man kann die eine der beiden widersprechenden Seiten ignoriren oder verläugnen, oder man kann es versuchen, beide auf eine neue Weise wieder zu verschmelzen. Von den beiden zuerst genannten Mitteln ergriffen das eine die Skeptiker, das andere die Epikuräer: die andere Methode aber befolgten die Stoiker. Aus dem Streite der philosophischen Lehren trugen die Skeptiker nur die Ueberzeugung davon, daß sich über Gott und die übersinnlichen Dinge nichts wissen lasse, und arteten endlich, indem sie über das Dasein und Wesen Gottes nichts bestimmen wollten, dahin aus, es für das Sicherste zu halten, daß man bei der Beurtheilung und Behandlung der menschlichen Dinge sich um eine übersinnliche, in denselben wirkende und sich offenbarende Macht nicht kümmere: die rechte Kunst des Lebens ist es, die glückselige Ruhe zu finden, die sich durch Furcht und Begeisterung für ein Höheres nicht stören läßt, und darum nach keiner andern Erkenntniß zu trachten, als welche für die Zwecke des äußerlichen Lebens nützlich an-

zuwenden ist: eine darüber hinausgehende Einsicht würde ja unsere niedern Triebe nicht aufheben, sondern nur zu einem Kampfe gegen dieselben führen, und besser als die Unruhe, in welche dieser stürzt, würde ein unvernünftiges Leben sein, das durch die Quaal solchen Zwiespaltes nicht gedrückt ist. Die Epikuräer, welche in religiöser und sittlicher Hinsicht derselben Richtung folgten, welche der Skepticismus genommen hatte, unterschieden sich nur durch die wissenschaftliche Methode, indem sie auf positive Weise durch eine Naturlehre zu begründen suchten, was jene in wissenschaftlicher Hinsicht nur verneinend und abwehrend als praktisches Resultat gewannen, die nicht zu störende Ruhe der Seele im Genusse der Lust des natürlichen Daseins als das Ziel der Weisheit und der Thätigkeit: das Uebernatürliche, Göttliche, über welches die Skeptiker nicht zu bestimmen wagten, läugneten sie und rühmten sich so, durch Aufhebung des religiösen Glaubens und der Meinung von einem unsterblichen Wesen der Seele die Ursachen der Furcht und Unruhe weggeräumt haben, welche unser Glück störe *). Formell mit den Epikuräern ein Ziel, nämlich die durch den Zwiespalt zwischen dem Sinnlichen und Ueber-

---

*) Bezeichnend hierfür sind die Worte des Lucretius I, 63.

Humana ante oculos foede cum vita jaceret
In terris oppressa gravi sub relligione,
Quae caput e coeli regionibus ostendebat,
Horribili super aspectu mortalibus instans:
Primum Grajus homo mortales tollere contra
Est oculos ausus primusque obsistere contra.
Quare relligio pedibus subjecta vicissim
Obteritur: nos exaequat victoria coelo

und weiter unten:

Perspiciemus — — — —
— — quo quaeque modo fiant opera sine divûm.

sinnlichen nicht gestörte Ruhe und Einheit des Bewußtseins strebten die Stoiker an, aber in einem höhern und darum entgegengesetzten Sinne. Sie läugneten das Ideale und Göttliche nicht, sie erkannten ihm das Recht, die bestimmende Macht im Leben zu sein, zu: sie wollten es aber von der Wirklichkeit, von der materiellen Welt nicht geschieden wissen. Es ist nicht eine bildende Ursache und ein gebildeter Stoff, sondern beide sind eins: die Welt selbst ist Gott. Die Welt ist ein beseeltes, vernünftiges, lebendiges Wesen: Gott ist die Lebenskraft, der Athem, das Feuer, welches dasselbe in allen seinen Theilen durchdringt und bewegt. Er ist das Gesetz der Nothwendigkeit und die Vorsehung, nach deren Ordnung alles geschieht, die Einheit, aus welcher alle Mannigfaltigkeit des Lebens hervorgeht und in welche alles zurückkehrt. Unsere Aufgabe ist es, als einen Theil dieses Weltganzen uns zu erkennen und so unserer Natur und der allgemeinen, welcher wir angehören, gemäß zu leben. Darin besteht die Tugend und die Glückseligkeit, daß wir dem allgemeinen Gesetze unsern Beifall geben, ihm alle Triebe unterordnen, alle individuellen Wünsche und Bestrebungen opfern. In dem Weisen, der dieß thut, ist die Thätigkeit des göttlichen Lebens, und er darf sich rühmen, zu sein wie Zeus. Seine Glückseligkeit kann durch nichts gestört und durch nichts Aeußerliches gefördert werden. Denn ob es zerstöre, ob es erzeuge, empfangend und hingebend, folgt er dem allgemeinen Gesetze als seinem eigenen, und weiß sich darin frei, und ein Herrscher, erhaben über der Unruhe der Lust und des Schmerzes, die ihn wohl äußerlich treffen, aber innerlich nicht berühren können: die andern aber sind Böse und Thoren, die dem Vernunftgesetze willig nicht folgen, und darum mit Gewalt unterworfen werden. Aber auch sie

müssen da sein, und zur Darstellung der Harmonie des Weltganzen dienen; denn dasselbe besteht aus Gegensätzen und was, als Theil für sich betrachtet, mangelhaft, ja schlecht erscheint, das ist für die Vollendung des Ganzen ersprießlich und nothwendig. So geschieht denn auch das Böse, wie das Gute, mit Freiheit, sofern es dem Triebe und der eigenthümlichen Natur dessen, der es vollbringt, gemäß, nicht von Außen erzwungen ist; aber doch zugleich aus Nothwendigkeit, sofern er den Trieb, der ihm eigenthümlich ist, nicht durch sich selbst, sondern aus der allgemeinen Natur empfangen hat, dem Steine gleich, welcher den ersten Anstoß von einem andern erhält, dann aber nach seiner eignen Kraft und Form sich fortbewegt. So zerhieben die Stoiker mit schneidender Härte den Knoten, den sie nicht zu lösen vermochten: die Einheit mit der Welt und sich selbst, zu welcher sie den Menschen erhoben, war nicht geeignet, die tiefsten und unabweislichsten Bedürfnisse seines Wesens zu befriedigen. Sie möchten wohl noch mit einigem Scheine des Rechts behaupten, daß solche Bedürfnisse unwahr und als Erzeugnisse sinnlicher Weichlichkeit nicht zu beachten seien, wenn sie selbst im Stande gewesen wären, das Ideal des Weisen, dessen Apathie die Vollkommenheit und wahre Seligkeit des Lebens darstellen sollte, zu realisiren. Wo finden wir aber einen solchen? Wir wollen nicht auf das Leben derselben, nicht auf die mancherlei, selbst dem wahren sittlichen Gefühle widersprechenden Zugeständnisse sehen, die sie sich machen: sie selbst bekennen, daß ein solcher Weise nicht gefunden werde *). In einer früheren Zeit, meinen sie, in einem Zustande, wo die Natur reiner und unverkünstelter wirkte, mag das Ideal

*) S. die Stellen b. Ritter Gesch. d. Phil. Th. III. S. 640 u. 654.

eines solchen Weisen gesehen worden sein, da hat die Weisheit kräftiger das Leben beherrscht: jetzt und seit lange sind die Besten nur Thoren, welche nach Weisheit und nach Tugend streben. So vermögen also auch sie trotz aller Einheit des Universums, trotz der absoluten Gegenwart des göttlichen Lebens, welche sie behaupten, die wahre Einheit, die allen Zwiespalt löst, nicht aufzufinden und zu gewähren: sie können nicht läugnen, daß dem Universum jene Vollkommenheit mangele, die man von ihm als der Entwickelung des einigen göttlichen Lebens erwarten sollte. Sie verlegen so die Nothwendigkeit des Bösen in die Natur des sich entfaltenden Gottes selbst, der, in die Mannigfaltigkeit heraustretend und alternd gleichsam im Verlauf seiner Lebensentwickelung, dem Verderben sich nicht entziehen kann, bis er einst diese Periode seines Lebens mit der Weltverbrennung schließt, welche nichts Böses übrig läßt, wo alles vernünftig und weise, und in gegensatzlose Einheit aufgelöst wird, um sofort eine neue, nach demselben Gesetze verlaufende Entwickelung zu beginnen. So stellen auch die Stoiker, ohne ihr Wissen und Wollen prophetisch, ein Ideal als nothwendiges Ziel auf, welches sie nicht erreichen können, und es ist für uns nicht unbedeutend zu bemerken, daß bei ihnen mit dem Ideale des Weisen, entsprechend dem früher bezeichneten Character dieser Zeit, auch das Ideal eines Gesammtlebens verbunden ist, nach welchem die Menschen nicht getheilt in Völker und Städte, nicht getrennt durch eigenthümliche Gesetze, sondern alle wie Stammgenossen und Mitbürger ein einiges Leben führen, gleich einer Heerde von einem gemeinschaftlichen Gesetze wie von einer Trift genährt *). Es tritt uns so,

*) S. die Stellen b. Ritter Geschichte der Philosophie Th. 3. S. 632.

in den sittlichen Gesetzen und Ordnungen des Lebens, welche der Stoizismus vorschreibt, vorzugsweise ein Schattenbild dessen was da kommen soll entgegen, eine Verwandtschaft der Formen freilich, aber nicht eine Einheit des dieselben erfüllenden und erzeugenden Geistes. In der Forderung alles aus einem göttlichen Grunde ohne Hülfe eines andern Substrats abzuleiten, in der Lehre daß der Mensch durch die aus der Einsicht und Einstimmung in das Gesetz des göttlichen Lebens hervorgehende Thätigkeit seine Vollkommenheit und Seligkeit erreichen müsse, während alles, was nicht aus dieser Einstimmung hervorgeht, Thorheit und Sünde ist, in der Hinweisung endlich auf ein die ganze Menschheit umfassendes Reich dieses Gesetzes, finden wir dies. So tritt am Ende der Laufbahn immer bestimmter die Gestalt des Ziels hervor, auf welches die Menschheit ihrem Wesen nach hinstrebt, allein es ist ein anderes Gebiet, auf welchem jener Weg, ein anderes, auf welchem dieses Ziel liegt, und man täuscht sich mit Truggestalten, wenn man dieses erreicht zu haben wähnt, während man, wenn auch näher hinzutretend, sich noch auf jenem befindet. — Die Philosophie welche den Blick über das natürliche Dasein erhoben und auf eine ideale Welt gerichtet hatte, konnte die wirkliche nicht wieder mit dieser versöhnen, ohne alles unter den Bann der Naturnothwendigkeit zurückzuführen, und dem Menschen Grenzen vorzuzeichnen, die für die Entwickelung seiner höchsten, ewigen Anlagen keinen Raum ließen, oder für die Befriedigung derselben keine Aussicht eröffneten.

Die Menschheit hatte sich so nach allen Seiten des Lebens bis auf den Punkt entwickelt, wo die Unseligkeit

des innern Widerspruchs, in welchen sie durch den Abfall von Gott gerathen ist, auf's Grellste hervortrat. Daß sie unfähig sei thatsächlich ihn aufzuheben, ja auch nur in der Erkenntniß die Lösung desselben zu finden, hatte die Erfolglosigkeit der bisherigen Versuche gelehrt. Unter ihr wankte der Boden, auf welchem bisher ihr Leben beruht hatte, über ihr ein umwölkter Himmel, aus welchem kein mächtiger, liebender Gott dem Geplagten die rettende Hand reichte, an welchem die Kundigen vergeblich nach einem sicheren Leitstern späheten. Weiter so fortgetrieben, würde die Menschheit in geistiger Erstarrung, in Verzweiflung, oder unter Truggebilden der Schwärmerei haben vergehen müssen.

Da war sie reif geworden, die Offenbarung des ewigen Rathschlusses Gottes, welcher vor den Abgefallenen sich in das Dunkel des Geheimnisses gehüllt hatte, zu empfangen, da war die Zeit erfüllt, daß das Wort Gottes Fleisch wurde, und denen, die es aufnahmen, Macht gab, Gottes Kinder zu werden. In einem Momente, für welchen die Menschen wohl vorbereitet, ja in sehnsüchtigem Harren gespannt waren, den sie aber selbst nicht herbeiführen konnten, ging das Licht auf. Nicht aus der natürlichen Entwickelung, nicht aus dem nothwendigen Zusammentreten verschiedener in der Menschheit bisher einseitig ausgebildeter Elemente ergab sich diese Erscheinung, sondern die schöpferische Kraft Gottes war es, durch welche dieselbe in die Welt eintrat. Anschließend an das Alte, und doch auf ursprüngliche Weise wurde in Christo die Idee der Menschheit geoffenbart und verwirklicht. Unterworfen allen den äußern Bedingungen, Lasten und verderblichen Einflüssen, mit welchen durch das bisherige Dichten und Treiben der Menschen das Leben behaftet worden war, stellte Er dennoch das Ebenbild Gottes in der Menschheit,

rein und vollendet, und siegreich dar, und indem er aus Freiheit Gottes Willen zu seinem eignen machte, versöhnte er die Menschheit mit Gott, gab ihr Eigenwesen dahin, um sie verklärt wiederzugewinnen. Nun in Ihm und durch Ihn hat auch der Mißbrauch der Freiheit zur wahren Freiheit, auch der Irrweg der Entwickelung endlich zum rechten Ziele führen müssen. In dem Lichte seines heiligen Lebens sind die Räthsel gelös't, in welche sich die Menschheit verirrt hat, ist der Ursprung des Bösen und die wahre Bestimmung der Welt offenbart; nun ist das Reich Gottes auf Erden erschienen, und es hat in sich die Gewißheit, die Wirklichkeit vollkommen zu durchdringen. Sein Wesen aber ist es, ein Reich des Geistes zu sein, nur durch Freiheit und zur Freiheit zu bestehen, darum kann es nicht plötzlich vollendet sein, nicht mit unwiderstehlicher Gewalt die Herzen und Geister sich unterwerfen, nicht mit dem blendenden Zauber äußerer Gebehrden des sinnlichen Menschen sich bemächtigen, ohne den innern zu gewinnen; durch dies Alles würde seine Natur aufgehoben werden. Es stellt sich nur dar, bietet sich an, bittet: lasset Euch versöhnen mit Gott; erwartet Annahme oder Verwerfung, überläßt es der Freiheit eines Jeden, das Leben und die That, durch welche es begründet ist, zu seiner eignen zu machen, und so zur Vollendung desselben mitzuwirken. Verwirklicht, vollendet wird es, das ist gewiß, so wahr der Gott ist, der es offenbart, aber es hat ein jeder zu bestimmen, wie er daran Theil nehmen, ob er auf positive oder negative Weise zur Verwirklichung desselben dienen will, — und sich selbst zu richten. —

Der Sehnsuchtsdrang der Zeit brachte es mit sich, daß Viele, noch ehe die Offenbarung Gottes in Christo zu ihnen kam oder kommen konnte, auf eigenem Wege den

Grund einer höhern über die Vergänglichkeit und Zerrissenheit der Zeit erhabenen Einheit wiederzugewinnen suchten; die Natur der göttlichen Ordnung aber, durch welche das Sehnen der Herzen und Geister befriedigt werden sollte, mußte es auch zulassen, daß Viele, welchen sie bekannt wurde, die Knechtsgestalt, in welcher die göttliche Liebe zu den Menschen herabstieg, um sie zu sich zu erheben, übersahen, und durch sich selbst zu Gott emporsteigen, und den Frieden, den sie suchten, gewinnen wollten. Gegen die reiche Fülle unendlich großartiger Entwickelungen, welche das Alterthum darbot, dünkte sie das Christenthum in seinen dürftigen, unscheinbaren Anfängen keiner Berücksichtigung werth zu sein, ja für unerhörte, nur aus Unwissenheit zu erklärende Anmaßung achteten sie es, daß ein Licht von geringem Schein, an dem ein kleiner beschränkter Kreis wohl dürftig Genüge finden möchte, kaum aufgegangen, und noch dazu an einem Orte, wo man keinen Lichtstrahl zu suchen gewohnt war, — daß ein solches die ganze Welt durchleuchten, durch eine neue Lebensentfaltung Alles umgestalten, und somit vollbringen wollte, was die weisesten Männer, aus deren Fülle und Tiefe die Geschlechter vieler Jahrhunderte schöpften, nicht hatten erkennen und gewähren können. Und was war der Kern dieses Lichts? Das Leben eines frommen und ehrenwerthen Mannes, der jedoch nur in einer engen und niedern Sphäre sich bewegt hatte, in der es unmöglich war eine Höhe zu gewinnen, von der aus er hätte die vielseitigen höheren Bedürfnisse, Bestrebungen und Leistungen der Menschen in Kunst, Wissenschaft, Staatsleben richtig erkennen und würdigen mögen. Und es war doch so natürlich, daß das Höchste nur gewinnen konnte, wer an das Höchste, was schon geleistet war, seine Bestrebungen anschloß. Ihres Berufs zur Wahrheit und

zum Leben in Gott durch die gewaltig in ihnen sich regende Anlage dafür gewiß, meinten sie: nicht von einem neu eintretenden, gänzliche Umwälzung der alten vorigen Ordnung des Lebens ankündigenden Prinzipe sei der Friede zu erwarten, sondern nur durch die rechte Einsicht und Anschauung des Einen, was in ewiger Ruhe allem Wechsel sich zerstörender Erscheinungen zu Grunde liegt; zu ihr ist zu gelangen durch die Sammlung aus der Zerstreuung der Sinnenwelt zur Einkehr in uns selbst, und durch die rechte Auffassung dessen, was die besten und größten Geister von jeher gedacht und geglaubt haben, in deren Lehren nicht Widerspruch, sondern die höhere Einheit des Strebens nach dem einen, dunkler oder klarer geschauten, Grunde und Ziele gefunden wird. Zudem hatte sich für den Forschenden das Gebiet der Kräfte, welche der menschliche Geist entfaltet, noch erweitert. Das Osten und Westen umfassende Reich Alexanders war, so weit es mit der Gewalt des Schwerdts gehalten werden mußte, zerfallen, aber die geistigen Eroberungen, auf welche er es dabei absah, und der Mittelpunkt, welchen er gründete, um dieselben zu behaupten, waren von Dauer. In Alexandria mußte das Morgenland dem Abendlande seine Schätze öffnen. Der Orient schien, gleichsam näher der Quelle bleibend, von jeher den Grund und Ausgang der Dinge in ruhigerer Betrachtung festgehalten zu haben, während der Occident in der Beweglichkeit des thätigen Lebens sich zerstreute; ein tieferer Blick in die großartigen und erhabenen Anschauungen morgenländischer Religion und Philosophie war nun vergönnt, und der alternde und ermattete Genius des Abendlandes schöpfte jetzt lieber als je aus diesem reichen Strome, um sich die Kraft zu neuem höheren Fluge zu verjüngen. — Allein nicht die Ehre des Griechischen Namens sollte verdunkelt

werden, der göttliche Platon blieb Muster und Führer, und das Fremde sollte nur dienen, um die Glorie seiner Wissenschaft zu erhöhen und zu erneuen.

Plotinus.

Diese Triebfedern, wie sie durch den Verlauf der Entwickelung der alten Welt nothwendig ausgebildet waren, haben natürlich das Streben vieler Männer um die Zeit Christi und nachher bestimmt. Was bei andern mehr im Keime oder vereinzelt vorhanden gewesen sein mag, scheint zuerst Ammonius Sakkas, der Gottesgelehrte, wie ihn Hierokles *) nennt, begeistert für die Wahrheit der Philosophie, deren Schimpf er abthat, indem er die Koryphäen derselben als einstimmig im Wesentlichen darzustellen suchte, zu größerer Reife ausgebildet zu haben. Was er geleistet, ist, da er nichts schrieb, in den Hintergrund getreten gegen die Werke seines Schülers, Plotinus, so sehr daß ein anderer späterer Anhänger **) dieser Schule diesen selbst an die Spitze derer stellt, welche die Heiligthümer der platonischen Anschauungen erkannt und erklärt. Unter den schriftlichen Denkmalen dieser Denkweise gewähren die Bücher des Plotin uns jedenfalls den ursprünglichsten und schönsten Ausdruck derselben, und auf ihn hat sich daher unsere Betrachtung zunächst zu gründen.

Jene Unruhe und unbefriedigte Sehnsucht, welche wir im Allgemeinen als nächsten Anlaß zur Bildung der neo-

---

*) Vergl. Hierocles De providentia bei Photius Cod. 214. 51.

**) Proclus Theolog. Platon. I. 1. p. 1. ed. Aem. Porti.

platonischen Philosophie bezeichneten, finden wir auch bei Plotinus als die Vorstufe zum Eintritt in die Schule des Ammonius. Von Begeisterung für die Philosophie wurde er in die Schulen der damals angesehenen Lehrer zu Alexandria geführt. Niedergeschlagen in voller Trauer verließ er sie. Da führte ihn ein Freund, dem er den Zustand seiner Seele offenbarte, und der sein Verlangen verstand, zu Ammonius *), und hier rief er freudig: nach diesem suchte ich! und blieb eilf Jahre lang sein Schüler. Gewiß stellte Porphyrius den Ausgangs- und Quellpunct der Philosophie des Plotinus in dessen innerm Leben sehr treffend bezeichnend die Untersuchungen Περὶ τοῦ, τί ζῶον καὶ τίς ὁ ἄνθρωπος und Περὶ τῶν ἀρετῶν, welche Erörterungen über das Verhältniß des Menschen zur Sinnen- und Geisteswelt und die Erhebung desselben aus dem Vergänglichen enthalten, an die Spitze der Bücher Plotins, die er ordnete, wenn gleich bei der Darstellung seines Systems der Kürze halber der Anfang füglicher von einem anderen Puncte zu nehmen ist. Die Unruhe und der innere Zwiespalt in der menschlichen Natur, welchen die von dem Beobachter der Menschheit und seiner selbst im tiefsten Ernst aufgeworfene Frage voraussetzt: was ist der Mensch, wohin soll er? trieb auch den Plotinus zur Philosophie.

Um die Seele aus dem Zustande der Entwürdigung, da sie, entfremdet von ihrem Vater, weder ihren Ursprung, noch sich selbst erkennt, vielmehr sich wegwirft und unter die entstehenden und vergehenden Dinge, denen sie bewundernd und gleichsam versteinert anhangt, herabsetzt, zu dem Entgegengesetzten, zu dem Höchsten und Ersten emporzuführen,

---

*) Porphyrius Vita Plotini p. 2. E. Opera Plotini ed. Ficinus.

bedarf es einer doppelten Betrachtung, einerseits, daß die Ursache, warum die Seele jetzt solches verehre, gezeigt wird, sodann, daß die Seele über ihren Ursprung und ihre Würde belehrt und erinnert wird *). Jene setzt diese voraus und erhält von derselben ihr Licht. Um diese Frage im Sinne des Plotin auf dem kürzesten Wege zu beantworten, ist es angemessen, von seiner Lehre über das Erste, das Princip aller Dinge, auf welches seine Denkweise von allen Puncten aus immer wieder zurückführt, auszugehen.

Sowohl die Betrachtung der einzelnen Dinge, als das gemeine, allen unmittelbar inwohnende Bewußtsein, sofern es durch Raisonnement und Fragen nicht gestört wird, führt auf die Nothwendigkeit, eine Einheit anzunehmen, welche der Grund aller Dinge ist. Alles strebt und verlangt nach dem Einen durch eine Nothwendigkeit seiner Natur **); denn Alles, was ist, ist nur durch seine Einheit das, was es ist. Sobald es getheilt wird und die Einheit verliert, verändert es auch sein Sein. So bei den zusammengesetzten Dingen, wie einem Hause, einem Heere, so bei den organischen, wie dem Thiere, der Pflanze: wenn die Einheit in ihnen aufgelöst wird, so hören sie auf zu sein und werden etwas Anderes und dieses wieder nur, sofern sie Eins sind ***). Wie nun ein jedes eine Einheit hat, auf die es zurückgeführt werden muß, so setzt auch dieses Universum eine einfache und höchste Einheit voraus ****). Dieß Eine nun, welches das Princip aller Dinge ist, kann nichts von dem sein, dessen Princip es ist, weder jedes Einzelne,

---

*) Plot. Enn. V. l. 1. c. 1.

**) Enn. VI. l. 5. c. 1. V. l. 5. c. 12.

***) Enn. VI. l. 9. c. 1.

****) Enn. III. l. 8. c. 9. p. 353. A.

noch auch alles insgesammt; denn in diesem letztern Falle wäre es nicht das Princip, sondern das letzte von den Dingen allen, aus denen es bestände *). Das Princip kann nicht in das All zertheilt werden; denn, würde es zertheilt, so würde das All aufgelöst werden. Es könnte nicht mehr bestehen, wenn nicht das Princip in sich selbst als ein anderes bliebe **). So ist es überall. Als die erzeugende Natur von Allem ist es nichts von Allem: es ist nicht etwas, hat nicht Qualität, noch Quantität, ist nicht Verstand, noch Seele, weder Bewegtes, noch Ruhendes, sondern in sich selbst einförmig oder vielmehr formlos, da es vor jeder Form, vor Bewegung und Ruhe ist. Denn dieses Alles sind Bestimmungen des Dinges, welche es zu Vielem machen: das Eine aber ist reines Sein ohne alles Accidens. Und wenn man es auch das Ursächliche nennt, so prädicirt man damit nicht etwas Accidentielles von ihm, sondern von uns, daß wir nemlich von ihm etwas haben, während es selbst in sich bleibt. Es ziemt sich also, wenn man genau spricht, weder dieses, noch jenes von ihm zu sagen, sondern daß wir, gleichsam von Außen uns um dasselbe herumbewegend, unsere Affectionen gegen dasselbe ausdrücken sollen ***). Es kommt ihm in der Wahrheit kein Name zu ****). Wenn man es aber nennen muß, so ist es am Schicklichsten das Eine zu nennen, jedoch so, daß man quantitative Vorstellungen dabei ausschließt. Es ist lächerlich, jene unermeßliche Natur begreifen zu wollen: wer das will, der entfernt sich von ihr. Wir mühen uns,

---

*) Enn. III. l. 8. c. 8. p. 351. C. VI. l. 9. c. 2. p. 759. C.

**) Enn. III. l. 8. c. 9. p. 351. G.

***) Enn. VI. l. 9. c. 3. p. 760. F.

****) Enn. V. l. 3. c. 13. p. 510. A.

ihm einen Namen zu geben, indem wir für uns selbst, so viel wir können, es bezeichnen wollen. Dieser Name des Einen enthält nur etwas Negatives, die Aufhebung des Vielen; wenn aber das Eine eine Affirmation enthielte, so würde sowohl der Name als das Bezeichnete dunkler werden, als wenn man gar keinen Namen desselben nennte *). Dieses namenlose eine Princip muß das sich selbstgenugsamste sein **). Alles nicht Eine ist nothwendig bedürftig; denn da es aus Vielem besteht, so bedarf es der Dinge, aus denen es besteht, und sein Wesen bedarf der Einheit. Das Eine aber bedarf natürlich seiner selbst nicht; denn es ist es selbst. Es verlangt nicht, daß es sei, noch daß es wohl sei, noch daß es begründet werde; denn es ist dieses in sich selbst. Wenn es etwas bedürfte, so müßte es verlangen, nicht mehr eins zu sein, es würde also des Zerstörenden bedürfen. So ist also für das Eine nichts gut, noch hat es demnach den Willen zu etwas, sondern es selbst ist übergut und nicht für sich, sondern für die andern Dinge, noch hat es Denken, sonst würde ein Unterschied in ihm sein; denn was soll es denken? sich selbst? so wäre es vor dem Denken gedankenlos, und das Selbstgenugsame würde des Denkens bedürfen, um sich selbst zu erkennen. Sehnsucht erzeugt das Denken und begleitet dasselbe; darum kann das Gute nicht sich selbst, nicht ein Anderes denken ***). Darum aber, weil es sich selbst nicht erkennt, noch denkt, ist bei ihm nicht Unwissenheit; denn Unwissenheit findet in Bezug auf ein anderes statt, wenn das eine das andere nicht kennt, das

*) Enn. VI. l. 9. c. 5. 6. p. 773. B. Enn. V. l. 5. c. 6. p. 525.
**) Enn. VI. l. 9. c. 6. p. 764. B.
***) l. l. F. Enn. V. l. 3. c. 11. p. 508. D. Enn. V. l. 6. c. 5.

Alleinige aber erkennt weder etwas, noch hat es etwas, was es nicht erkennt, sondern in sich selbst seiend bedarf es des Denkens seiner selbst nicht. Man muß es nicht als das Denkende, sondern als das Denken vorstellen: das Denken aber denkt nicht, sondern ist für andere die Ursache des Denkens, die Ursache aber ist nicht identisch mit dem Verursachten, das Ursächliche von Allem ist nichts von diesem *). Man darf also auch von demselben nicht sagen, es sei das Gute, welches es giebt, sondern es ist auf andere Weise das Gute, über alles andere erhaben **). Es ist die Quelle und das Princip des Guten, nicht indem es eine Thätigkeit in Bezug auf dieses übt, sondern indem dieses nach ihm hin thätig ist und ihm ähnlich wird. Es bezieht sich Alles auf das Eine, dieses aber auf nichts: es verlangt alles nach demselben, ohne daß es selbst etwas verlangt ***). Es ist allein und ledig von Allem: man muß sich also hüten, wie diejenigen zu handeln, die nicht würdig zu loben verstehen, und der Herrlichkeit des Gegenstandes, den sie loben wollen, Abbruch thun, indem sie ihm beilegen, was unter seiner Würde ist ****).

Dieses Eine nun, Gott, πρῶτος θεός, von dem wir nur sprechen können, ohne es auszusprechen, von dem wir nur sagen können, was es nicht ist, nicht was es ist, das wir aber zu haben nicht gehindert sind, auch wenn wir außer Stande sind, es darzustellen, dieses Eine ist der Grund des Universums*****). Wie aber vermag aus dem leeren, abstractesten,

---

*) Enn. V. l. 3. c. 11. p. 508. C. sqq.

**) Enn. III. l. 8. c. 9. 10. p. 352.

***) Enn. I. l. 7. c. 1. p. 61.

****) Enn. V. l. 5. c. 13. p. 532.

*****) Enn. V. l. 3. c. 14. a. p. 511.

Bewegungs- und bewußtlosen Begriff dieses Absoluten die Fülle des Daseins, deren Princip dasselbe sein soll, abgeleitet zu werden? Wie kann es solches hervorbringen? — fragt Plotin selbst. Hat es die Vielheit in sich oder nicht? Wenn es dieselbe in sich hat, wie ist es einfach? Wenn es dieselbe nicht in sich hat, wie kann es geben, was es nicht hat? *) Eben darum, weil nichts in ihm war, ist alles aus ihm. Damit das Seiende wäre, ist es selbst nichts Seiendes, sondern der Erzeuger desselben. Das Vollkommene, indem es nichts verlangt, nichts hat, nichts bedarf, strömt gleichsam über: die Überfülle desselben bringt ein Anderes hervor **). Es sind aber dabei die Vorstellungen von einer zeitlichen Erzeugung fern zu halten, und der Ausdruck Zeugung nur auf die Ursächlichkeit und Ordnung zu beziehen: nicht eine zeitliche, nur eine causale Priorität findet statt ***). Wenn ein Zweites aus dem Ersten hervorgeht, so muß es entstehen, ohne daß in diesem eine Neigung, ein Wollen oder eine Bewegung statt findet. Es selbst bleibt sich immer gleich und dasselbe, wenn auch das Andere aus ihm hervorgeht ****). Wie hat man sich nun also das Letztere zu denken? als eine Umstrahlung; wie der Glanz, der die Sonne umgiebt, gleichsam sie umkreisend immer aus ihr hervorgeht, während sie ohne Veränderung bleibt. Alle Dinge, so lange sie beharren, bringen aus ihrem innern Wesen nothwendig eine äußere, sie umgebende, von ihnen abhängige Hypostase her-

*) Enn. V. l. 3. c. 15.

**) Enn. V. l. 2. c. 1. Das Eine ist die δύναμις τῶν πάντων, wie die Quelle der Ströme, wie das Leben im Baum. Enn. III. l. 8. c. 9. Vergl. Enn. VI. l. 8. c. 15.

***) Enn. V. l. 1. c. 6. p. 487. C.

****) Enn. V. l. 5. c. 5.

vor, welche gleichsam das Abbild ist des Urbildes, aus dem sie hervorgegangen *). So das Feuer die dasselbe umgebende Wärme, der Schnee die Kälte, besonders aber alles, was wohlduftend ist. Alles, was vollkommen ist, erzeugt etwas, das ewig Vollkommene erzeugt also immer Ewiges, was jedoch geringer ist, als jenes selbst.

Trotz dem nun, daß Plotin das Denken und Wollen so von dem Einen zu prädiciren verbietet, behauptet er doch von seinem Standpunkte aus, daß dasselbe absolut frei sei **), sofern nämlich die Freiheit eines jeden in dem reinen Sein und Handeln nach seiner wahren innern Natur ohne Zwang und Bestimmung von Außen gesetzt wird. Man könnte dem Einen die Freiheit nur dann absprechen, wenn man die absurde und alle Freiheit zugleich aufhebende Behauptung wagte, daß das Eine, was es ist, nicht aus sich selbst sei, sondern von einem andern, durch Zufall etwa, habe. Denn deshalb wird man nicht läugnen können, daß es frei sei, weil es handelt, wie es seiner Natur gemäß sei — denn das ist ja doch nicht Freiheit, wenn etwas wider seine Natur handelt — noch auch deßhalb, weil es nur auf eine einige Weise sich verhält, wenn diese einige Weise nicht daher rührt, daß es von außen gehindert ist, anders zu sein, sondern daher, daß es von sich selbst so ist und daran Wohlgefallen hat und nicht besser sein könnte ***). Es selbst ist aus sich selbst und erhält sich in sich selbst

---

*) Enn. V. l. 4. c. 1. p. 517. B. Die Darstellung dieser Erzeugung als einer Emanation des Lichts ist dem Plotin die geläufigste; die verschiedenen Stufen des Daseins verschiedene Lichtkreise, welche das Centrum umgeben. Enn. IV. l. 3. c. 17. F. u. a.

**) Enn. VI. l. 8. περὶ τοῦ ἑκουσίου καὶ θελήματος τοῦ ἑνός.

***) Vergl. a. a. O. c. 7. u. c. 10. p. 744 zu Ende.

durch sich selbst *), und so in seinem reinen Sein ist es die absolute Macht. Daraus folgt nicht, daß es sich anders habe machen können; denn sonst würde man aufheben, daß es das Gute und nichts Schlechtes vollbringe. Die Macht besteht nicht darin, daß es auch das Entgegengesetzte kann, sondern vielmehr in der Unerschütterlichkeit und Unveränderlichkeit, welche am meisten dann Macht ist, wenn sie nicht von der Einheit sich entfernt; denn es ist vielmehr der Ohnmacht eigen, das Entgegengesetzte zu können, der Macht aber, immer im Besten zu verbleiben**). Bei uns ist ein Unterschied zwischen unserm Wesen und uns selbst: etwas anders ist gewissermaaßen unser Wesen, etwas anders sind wir. Wir sind nicht Herren unseres Wesens, sondern vielmehr das Wesen Herr über uns. Aber weil wir selbst gewissermaaßen das sind, was über uns herrscht, so können wir auch Herren über uns selbst genannt werden. Bei wem aber ein Unterschied zwischen ihm und seinem Wesen nicht statt findet, wo alles seiner selbst Wesen ist, da ist auch Alles Herr: wir können nicht einmal sagen, daß ein Herrschendes und Beherrschtes da sei. Es ist nicht seiner selbst Herr; denn dabei wird eine Duplicität von Wesen und Wirklichkeit vorausgesetzt, über welche Gott erhaben ist ***). Wenn wir ihm Wirkung beilegen, seine Wirkung aber seinem Willen — denn nicht wollend wird er nicht wirken — so ist seine Wirkung gleichsam sein Wesen, sein Wesen und Wille identisch. Er ist so, wie er will, und er will und wirkt eben so sehr, wie es seine Natur

---

*) Enn. VI. l. 8. c. 20.

**) Ebendas. c. 21.

***) Ebendas. c. 12.

ist, als sein Wesen ist, wie er will und wirkt *). Wenn in diesen letzten und andern ähnlichen Stellen von einer, jene abstracte Einheit aufhebenden, bewußten Persönlichkeit Gottes die Rede zu sein scheint, so wird doch jene zuerst dargestellte Hauptlehre des Plotin in der That nicht umgestoßen, darum nicht, weil Plotin selbst sich entschuldigend erklärt, daß er nur zur Erläuterung solche Bezeichnungen gebrauche, die in strenger Erörterung nicht statt finden dürften, daß nicht zu übersehen sei, wie alles dieses immer nur gleichsam und uneigentlich **) von ihm gesagt werde. Sofern in der Freiheit eine Beziehung auf etwas anderes gesetzt ist und durch den Willen irgend eine Duplicität vorausgesetzt wird, dürfen wir sie dem Einen nicht beilegen. Es ist über das Wollen erhaben und hat dasselbe unter sich gestellt ***).

Doch es gebührt sich, um Plotins eigne Worte zu gebrauchen, da das Eine das absolut Erste ist, dabei still zu stehen und nicht weiter darüber zu untersuchen; denn jede Untersuchung eines Dinges muß sich darauf beziehen, was es sei, von welcher Art, warum, ob es sei oder nicht. Diese aber über das Eine anstellen, hieße noch ein Princip suchen für das, welches selbst das Princip aller Dinge ist, fragen, welches Accidens dem zukomme, dem überhaupt nichts zukommt. Es ist daher vielmehr zu untersuchen, was nach ihm folgt und wie dasselbe geworden ****).

---

*) Enn. VI. l. 8. c. 13. A. B.

**) Ebendas. p. 748. B. u. a. a. O.

***) Ebendas. c. 8 und 9.

****) Ebendas. c. 10. C. c. 11. A. u. B.

Das Zweite und Größte nach dem Einen, welches durch jene Ausströmung entstanden ist und erfüllt von demselben, ist die Intelligenz (Νοῦς). Es schaut die Intelligenz Gott und bedarf seiner allein: Gott aber bedarf ihrer nicht. Die Intelligenz ist vorzüglicher als Alles, weil das andere nach ihr ist, wie auch die Seele, der Gedanke (oder das Wort, λόγος) der Intelligenz und eine Wirkung derselben, wie die Intelligenz eine Wirkung Gottes. Diese drei, Gott, Intelligenz, Seele, sind die göttlichen Principien des Universums *).

Das Wesen der Intelligenz ist die Anschauung, und damit ist ihr eigenthümlich die Weisheit und die Abhängigkeit von einem andern **). Denn das Erkennen, mag es Erkennen eines andern oder seiner selbst sein, setzt eine Vielheit oder wenigstens eine Duplicität voraus, freilich so, daß die Vielheit zugleich wieder zur Einheit wird. Die Intelligenz kann nichts denken, was nicht Mannigfaltigkeit hat. Wollte sie sich ganz dem Einen und Untheilbaren hingeben, so würde sie das Denken aufgeben; denn sie könnte von jenem nichts sagen und begreifen. Wollte sie das Untheilbare aussprechen, so würde sie doch sagen müssen, was es nicht ist, so daß also immer die Vielheit die Bedingung des Einen wäre. Oder wenn sie sagte, ich bin dieses oder jenes, so würde sie, wenn sie etwas anderes von sich Verschiedenes nennte, lügen: wenn sie aber etwas ihr Zukommendes nennte, eine Vielheit nennen. Ebenso wenn sie sagt, ich bin ich, setzt sie nothwendig eine Mannigfaltigkeit voraus. So muß also das Denkende immer ein Verschiedenes auffassen, und das Gedachte, insofern es ein Gedach-

*) Enn. V. l. 1. c. 6. F.

**) Enn. V. l. 3. c. 10. p. 306. sqq.

tes ist, mannigfaltig sein; denn sonst wird kein Denken, sondern nur eine unaussprechliche und unbegreifliche Berührung statt finden, indem die Intelligenz nicht da ist und das Berührende nicht denkt. Das Denkende also kann nicht einfach bleiben, es muß sich selbst scheiden. Die Erkenntniß ist eine Sehnsucht, gleichsam das Finden des Suchenden. Das Einfache ist in sich selbst und suchet nichts: was sich aber entwickelt, wird Vieles. So wird die Intelligenz Vieles, wenn sie das Obere erkennen will. Sie geht darauf aus und will sich auf das Einfache werfen, aber sie erfaßt immer etwas Anderes in ihr vervielfältigtes. Sie beginnt ihr Streben nicht als Intelligenz, sondern als dunkles Schauen, und sie endet mit dem Besitz dessen, was sie selbst zur Vielheit gemacht hat *). Das Eine ist die Möglichkeit aller Dinge, und indem das Denken gleichsam getrennt von der Möglichkeit das, dessen Möglichkeit dieselbe ist, schaut, so entwickelt sich daraus das wirkliche Sein: es kräftigt und vollendet sich zur οὐσία. Darum ist jenes, weil es nur eins ist und in keiner Gestalt gebunden, nichts von den Dingen, die in der Intelligenz sind, wohl aber ist alles aus ihm; denn hier ist alles bestimmt und ein jedes hat eine Gestalt. Das Reale kann nicht in einem Unbestimmten geschaut werden, sondern es ist durch die Gränze und das Bestehen begründet **). So ist die Intelligenz, indem sie das Eine unmittelbar und ohne daß etwas dazwischen tritt, anschaut, das Bild desselben und der Grund der Dinge. Sie erzeugt die realen Dinge, die ganze Schönheit der Ideen und alle die intelligiblen Götter, ist von ihnen erfüllt und bewahrt sie in sich ***). Es ist

*) Enn. V. l. 3. c. 11. p. 508. Enn. V. l. 6. c. 1.
**) Enn. V. l. 1. c. 7. p. 488. ff.
***) Ebendas. p. 489.

demnach dort ein jedes zugleich Intelligenz und Reales (νοῦς καὶ ὄν) und das Ganze ist ganz Intelligenz und ganz Reales. Die Intelligenz ist durch das Denken das Reale: das Reale aber giebt dadurch, daß es gedacht wird, der Intelligenz das Denken und das Sein *). So sind Beide mit einander, und einander nie verlassend, in der Zweiheit eins, zugleich Intelligenz und Reales, Denkendes und Gedachtes; Intelligenz, insofern es denkt, Reales, insofern es gedacht wird. Denn es könnte das Denken nicht sein, wenn nicht eine Verschiedenheit und Identität wäre (ἑτερότης καὶ ταυτότης). Das Erste ist also die Intelligenz, das Reale, die Verschiedenheit und Identität. Dazu gehört auch Bewegung und Ruhe: Bewegung, wenn sie denkt, Ruhe, damit es dasselbe sei. Aus diesen constituiren sich sodann die Zahl und die Größe und die Qualität. Aus ihnen, als aus den Principien, gehet das Andere hervor **).

So entsteht also die ewige Thätigkeit, das Leben der Intelligenz, die Bewegung, in welcher sie von dem Einen ausgeht und zu demselben zurückkehrt, in der sich die Fülle der Ideen, welche reell sind, die Geisteswelt, der κόσμος νοητός erzeugt, welche mit der Intelligenz identisch ist, in der alles und von allen Seiten Leben und nichts Unlebendiges ist ***). Die Dinge können nur entstehen durch diese Thätigkeit der Intelligenz, in der sie gleichsam, jedoch immer bei sich selbst bleibend, herumschweift auf dem Felde der Wahrheit, das sie ganz umfaßt, und aus dem sie nie herausfällt, sich den Raum für ihre Bewegung

---

*) Enn. V. l. 1. c. 4. p. 485. V. l. 3. c. 5. p. 501. V. l. 9. c. 5. p. 558.

**) Enn. V. l. 1. c. 4. p. 485.

***) Enn. VI. l. 7. c. 13. p. 705. 6.

schaffend, den Raum, der eins ist mit dem, dessen Raum er ist *). Diese Welt der Intelligenz ist das Urbild der Sinnenwelt, und diese ein lebendiges Wesen, ein ζῶον, aber ein geistiges, das allumfassende Vollkommene. Sie enthält in sich nach innen die Bestimmungen, Gestaltungen, Kräfte und Gedanken, wie das ζῶον die einzelnen verschiedenen Naturen bis zu den kleinsten Kräften und untheilbaren Species, umfaßt. Die Einheit aber in Allen ist die Intelligenz **). Jede Idee, jedes intellectuelle Wesen ist nicht etwas anderes als die Intelligenz, sondern jede ist Intelligenz. Die Intelligenz überhaupt ist alle Species, jede einzelne Species ist einzelne Intelligenz. Wie die ganze Wissenschaft alle Theoreme umfaßt, und jeder einzelne Theil des Ganzen nicht etwas räumlich Getrenntes ist, sondern ein jedes Einzelne in dem Ganzen seine Kraft hat, ein jedes Einzelne der Wirklichkeit nach dieses, der Kraft nach alles ist: so ist die Intelligenz immer in sich selbst, sich selbst ruhig besitzend, die ewige Fülle ***). Diese Einheit der unterschiedenen und nicht vermischten Dinge ist die wahre Freundschaft, welche im Weltall herrscht, von der die in diesem sichtbaren Universum nur die Nachahmung ist ****). Dieses viele und allumfassende, und erste und einige Leben ist das vollkommene und reine, nichts Böses und Dunkles in sich enthaltend, während die andern Lebensstufen dunkel und unrein sind, weil sie nur die Spuren des Lebens in der Intelligenz enthalten. Dort aber

---

*) a. a. O. u. Enn. V. l. 9. c. 6. p. 560.

**) Enn. VI. l. 7. c. 8. 12 u. 14. V. l. 9. c. 9. p. 562.

***) Enn. V. l. 9. c. 8. p. 561. VI. l. 2. c. 20. p. 612. Ein anderes erläuterndes Bild vom Verhältniß des σπέρμα zu den λόγοις τοῦ σπέρματος entnommen, s. Enn. V. l. 9. c. 6. p. 560. vgl. S. 77.

****) Enn. VI. l. 7. c. 14.

beim νοῦς ist das Urbild, das Gutgestaltige (ἀγαθοειδές), weil er in den Formen das Gute hat; denn er ist der Gute, der in dem Anschauen des Guten das Leben hat, und das Gute, was er erhält, indem er die Natur des Guten anschaut, ist gutgestaltig. Er selbst würde es nicht erzeugen, sondern er hat die Kraft, zu erzeugen und von den Erzeugnissen erfüllt zu werden, von jenem, indem er von demselben erhielt, was er selbst nicht hatte. Aus dem Einen selbst ist ihm das Viele gekommen; denn da er nicht im Stande war, die Kraft, die er hielt, zusammenzuhalten, so zerbrach er sie und machte die eine zu Vielen, damit er sie so in Theilen tragen konnte. Was er also erzeugte, das ist aus der Kraft des Guten und ist gutgestaltig, und er selbst der Gute aus Gutgestaltigem und das mannigfaltige Gute *). Da, wie gesagt, in der Intelligenz das Vorbild des ganzen Universums ist, so ist dort der ganze Inhalt desselben zuerst und auf lebendige Weise. Dort ist der Himmel als ein lebendiges Wesen mit den Sternen, die hier als der Himmel betrachtet werden, und dieß ist das wahre Sein für den Himmel. Dort ist auch die Erde, nicht leer, sondern noch vielmehr belebt, und es ist in ihr Alles lebendiges Wesen, so viel man hier Landthiere findet, und Pflanzen, die in dem Leben ihren Grund haben, und das Meer ist dort und alles Wasser in bleibendem Flusse, und alle Thiere im Wasser, und die Natur der Luft, wie sie dem dortigen All zukommt, und die Thiere der Luft in ihr dem Wesen der Luft selbst angemessen; denn wie sollte, was in dem Lebendigen ist, nicht Lebendiges sein? da es doch hier ist, wie sollte nicht nothwendig jedes lebendige Wesen auch dort sein? Denn wie ein jeder von den großen Theilen

*) Enn. VI. l. 7. c. 15. p. 708.

ist, so verhält es sich auch mit der Natur der lebendigen Wesen in ihnen, und wenn jemand fragt, woher sind die Thiere? so fragt er auch zugleich, woher ist dort der Himmel? Das heißt aber fragen, woher ist das lebendige Wesen, und das ist so viel, als, woher ist das ganze Leben und die gesammte Intelligenz, da doch dort keine Armuth, noch Mangel ist, sondern alles mit Leben erfüllt und gleichsam übersprudelnd *). Wie können aber die unvernünftigen Thiere dort sein? wie kann dort, wo Alles aus und in der Intelligenz ist, irgend etwas Unvernünftiges und nicht Intelligibles sein? Man muß bedenken, daß auch der Mensch hier nicht ein solcher ist, wie dort, und ebenso auch alle anderen Thiere, sondern die dortigen sind in einer vollkommnern Weise zu fassen. Auch das Vernünftige ist dort nicht eben so, wie hier, es ist dort über dem discursiven Denken erhaben. Warum denkt nun der Mensch hier und die übrigen Thiere nicht? Weil dort die Intelligenz verschieden ist in dem Menschen und in den andern Thieren, so ist auch hier das Denken verschieden; denn gewissermaaßen sind auch hier in den andern Thieren viele Verrichtungen des Denkens. Warum sind sie nicht gleichmäßig vernünftig? Darauf läßt sich erwiedern, warum sind die Menschen selbst untereinander nicht gleich vernünftig? Man muß bedenken, daß die vielen Leben, welche gleichsam Bewegungen sind, und die vielen Intelligenzen nicht dieselbigen sein konnten, sondern verschiedene Leben und eben so verschiedene Intelligenzen sein mußten, und die Unterschiede bestehen in der größern Klarheit und Helle. Was dem Ersten zunächst ist, sind die ersten, dann die zweiten und die dritten. Darum sind von den Intelligenzen selbst die

*) Enn. VI. L. 7. c. 12. p. 704 sqq.

einen Götter, die andern ein zweites Geschlecht, welchem das entspricht, was hier vernünftig genannt wird, nach diesem das, was unvernünftig genannt wird. Dort aber ist auch was unvernünftig genannt wird, Vernunft und das intelligenzlose Intelligenz. Sowohl der, welcher das Pferd denkt, ist νοῦς, als auch der Gedanke des Pferdes (νόησις) ist νοῦς. Da der Gedanke des Dinges mit dem Dinge identisch ist, wie könnte der Gedanke Intelligenz sein, das Ding selbst aber der Intelligenz beraubt? Die Intelligenz kann nicht in Bezug auf irgend ein Thier aufhören die Intelligenz von allen zu sein, gleichwie beim Menschen *). Wie haben wir uns nun aber das Leben der Thiere und Erde u. s. w. in der Welt der Intelligenz vorzustellen? Wenn wir schon bei dieser Erde eine gewisse Vernunft (λόγος, Gedanke, vernünftige Anlage, Kraft) finden, die von innen heraus wirkt und die einzelnen Gestaltungen hervorbringt, und die Natur der Erde bestimmt, ein Leben in der Vernunft: so werden wir es glauben, daß die dortige Erde viel eher lebend sei, und das vernünftige Leben der Erde dort die wahre Erde, von welcher die unsrige kommt **). —

Die Herrlichkeit dieser intellectuellen Welt schildert Plotin so: „Dort findet statt, was Platon im Phädrus sagt, daß die Oberen ein leichtes Leben führen und die Wahrheit ihre Mutter, Amme und Nahrung sei. Sie sehen Alles nicht, was der Zeugung (dem Werden) unterworfen ist, sondern was im Wesen ist. Sie sehen auch im Andern sich selbst. Dort ist nichts finster, nichts hemmend: jeder ist dort sichtbar Allen, innerlich und in

*) Enn. VI. l. 7. c. 9. p. 701 u. 2.

**) Enn. VI. l. 7. c. 11. p. 703.

Allem; denn Licht begegnet dem Lichte überall. Jedes hat Alles in sich und sieht wieder im Andern Alles, so daß überall Alles und jedes Alles ist. Dort ist die Bewegung rein, denn es stört sie nicht in ihrem Fortgange ein Bewegendes, was von ihr verschieden ist. Die Ruhe wird nicht gestört, weil sie nicht mit dem Nichtruhenden gemischt ist. Es geht ein jeder nicht gleichsam auf fremdem Grund und Boden, sondern für einen jeden ist das, worin er ist, was er selbst ist. Das, woraus er ist, läuft gleichsam emporsteigend mit ihm zusammen. Sein Boden ist von ihm selbst nicht verschieden; denn er selbst ist Intelligenz, und das Substrat ist Intelligenz. Dort tritt nie Überdruß und Sättigung im Schauen ein, wie nie eine Leerheit statt fand; nie Mißfallen, denn es ist das eine von dem andern nicht verschieden. Sehend sieht man immer mehr und unendlich sich selbst und das Gesehene betrachtend, folgt man seiner Natur. Das Leben hat keine Mühe, da es rein ist, und das Leben ist Weisheit: Weisheit, nicht durch Schlüsse gebildet, weil sie immer vollständig war und keinem fehlte, so daß es einer Untersuchung bedürfte, sondern es ist die erste und nicht abgeleitete. Das Wesen der Intelligenz ist die Weisheit, und die Selbsterkenntniß ihre Gesellin, weil beide zusammen hervortreten. Alles ist dort wie Bilder, die von sich selbst beschaut werden. Die Größe und Kraft der Weisheit mag Jemand erkennen an dem, daß sie bei sich hat und gemacht hat das Seiende, und Beides eins ist*)."

In dieser ihrer Herrlichkeit als das reine Sein ist die Intelligenz und die Welt, welche sie in sich hat, die immerwährende (ἀΐδιος), die Ewigkeit selbst (αἰών). Sie

---

*) Enn. V. l. 8. c. 4. p. 545. cf. p. 483. cf. Enn. III. l. 2. c. 1. p. 255. sqq.

neigt sich nicht hinab zu einer andern Natur in keiner Beziehung, hat das Leben, welches sie in sich hat, nicht empfangen, empfängt es nicht, wird es nicht empfangen, ist somit ohne Veränderung. Sie ist der Gott, der hervorleuchtet und sich offenbart, das unwandelbare und selbige Sein (εἶναι ἀτρεμὲς καί ταυτόν) das unendliche Leben, welches nichts verliert, nicht vergangen, noch zukünftig ist *).

In diesem Leben der Intelligenz ist nun das Universum nicht beschlossen, da weiter fort noch das Eine und das Andere entstehen konnte, das zwar geringer, aber doch so wie das Vorhergehende nothwendig ist **). Eine so große Macht kann nicht unfruchtbar sein, sondern muß etwas zeugen ***). Jeder Natur ist es eigen, etwas nach ihr Folgendes hervorzubringen, was, während jenes in seinem eigenthümlichen Stande verbleibt, aus untheilbaren Prinzipien, wie aus einem Saamenkorne hervorgeht, aus einer unnennbaren Kraft, die nicht gleichsam selbst neidisch in sich verschlossen werden darf, sondern immer weiter gehen muß, so weit es möglich ist, und nichts der Natur des Guten untheilhaftig läßt, sofern es nur für dieselbe empfänglich ist. Dieß geschieht nun auch von der Intelligenz, indem aus ihr das dritte Princip, wie schon oben angedeutet wurde, hervorgeht, die Seele, geringer als die Intelligenz, wie diese geringer als das Eine ****). Die Seele ist ein Bild von der Intelligenz, wie das ausgesprochene

---

*) Enn. III. l. 7. c. 4. p. 328 u. 29.

**) Enn. IV. l. 8. c. 3. p. 472.

***) Enn. V. l. 1. c. 7. p. 489.

****) Enn. IV. l. 8. c. 6. p. 474. V. l. 1. c. 6. p. 487.

Wort ein Bild von dem Worte, das in der Seele ist. So ist auch sie das Wort der Intelligenz und vollständige Wirksamkeit, das Leben, welches dieselbe hervorgehen läßt, zum Dasein eines Andern. Sie ist zu fassen theils als in ihr bleibend, theils als eine andere für sich bestehend. Sie wird vom νοῦς wie von einem Vater genährt und erhalten. Daraus geht ihre wahre Thätigkeit, welche, indem sie die Intelligenz anschaut, in vernünftigen Gedanken (λογισμοὶ) besteht, hervor, und sie ist intellectuell. Das andere aber ist schlechter und kommt anders woher, und besteht in den leidenschaftlichen Affectionen der Seele (πάθη) *).

Die Seele, indem sie nicht, wie die Intelligenz, begehrungslos und im reinen intellectuellen Leben bleibt, sondern geschwängert mit dem, was sie in der Intelligenz sieht, etwas hervorzubringen sich bemüht, erstreckt sich auf das Sinnliche. Sie erzeugt ein Abbild von sich, die Empfindung in den Thieren und die Natur in den Pflanzen. Doch ist ein jedes von diesen mit dem ihm Vorhergehenden im Zusammenhange, und es dringt so gewissermaaßen die Seele des Menschen selbst bis zu den Pflanzen hindurch, und es ist ein, gleichsam der Länge nach ausgedehntes, Leben in aufeinander folgenden einzelnen Theilen, ein anderes und wieder ein anderes im Unterschiede, jedoch so, daß in dem Zweiten das Erste nicht verloren geht **). Es strebt Alles nach Anschauung und hat dieselbe zum Ziel, nicht nur die vernünftigen Wesen, sondern auch die unvernünftigen, und die Natur in den Pflanzen und die dieselben erzeugende Erde und alle andern sind derselben theilhaftig, so weit sie fähig dazu sind, jedes auf verschiedene Weise,

---

*) Enn. V. l. 1. c. 3. p. 482.

**) Enn. IV. l. 7. c. 13. p. 466. V. l. 2. c. 1 u. 2. p. 494 u. 95.

das eine wahrhaft, das andere in dem es eine Nachahmung und ein Abbild davon empfängt. Die Natur bringt Gestalten und Formen der Materie hervor durch eine bleibende, von innen heraus wirkende Kraft. Die λόγοι σπερματικοί sind gleichsam Anschauungen, welche von den höhern intellectuellen ihr eingeprägt sind, und so entsteht, was die Natur erzeugt, obgleich dieselbe nicht die vernünftige Anschauung von sich hat, doch aus Anschauung, und ist Anschauung. Wenn jemand ihr will Erkenntniß oder Empfindung beilegen, so ist das nicht wie bei andern zu verstehen, sondern dieselbe verhält sich so wie die des Schlafenden zu der des Wachenden: die Anschauung ist dunkler und matter und erzeugt Schwächeres, wie diejenigen, welche zu schwach sind zur speculativen Erkenntniß, sich auf die Praxis wenden *). Weiter erklärt Plotin das doppelseitige Verhältniß der Seele so:

Da die Seele das Bild der Intelligenz ist, so müssen auch bei ihr — wie die Intelligenz eine einige und vielfältige, in den mannichfachen Kräften der intellectuellen Welt sich entfaltende ist — eine einige Seele und zugleich viele Seelen sein, und aus der einen viele verschiedene, wie aus einer Gattung viele Species hervorgehen, die einen besser, die andern schlechter, die einen mehr intellectuell, die andern weniger solche. Auf gleiche Weise umfaßt ja auch die Intelligenz mit ihrer Kraft die Vielheit der Ideen, als ein großes lebendiges Wesen **). So lange die einzelnen Seelen das intellectuelle Verlangen bewahren, zugekehrt dem, woraus sie entstanden sind, jedoch auch eine Kraft über das Folgende besitzend — wie das Licht, das,

*) Enn. III. l. 8. c. 1. 2. 3.

**) Enn. IV. l. 8. c. 3. p. 471.

abhängig zwar nach oben von der Sonne, doch dem Niedern sich neidlos darbietet — sind sie unversehrt mit der allgemeinen Seele in dem Intellectuellen, sie walten mit derselben im Himmel. Wenn sie aber umschlagen aus dem Ganzen, dahin, Theil zu sein und für sich selbst, und es gleichsam müde und überdrüssig werden, mit einem andren zu sein, so geht jede in ihr Eignes *). Wenn sie aber dieß lange thut, fliehend das All (τὸ πᾶν) und durch Scheidung von demselben abfallend, und nicht auf das Intellectuelle sieht, indem sie particulär wird, so wird sie isolirt und schwach und vielgeschäftig, und dienet dem Aeußern und heftet sich daran, und zieht Vieles davon in das Innere ein. Da geschieht es, daß die Seele die Flügel verliert und in Fesseln des Leibes geschlagen wird. Sie ist gefallen und gefangen, und hat ihr Wirken in der Sinnlichkeit. Es heißt, sie sei begraben und in einer Höhle **). Sie kann aber, wenn sie zum Denken zurückkehrt und aus der Erinnerung beginnt, das wahrhaft seiende zu beschauen, befreit werden aus den Fesseln und wieder aufsteigen; denn sie hat nichts desto weniger immer etwas darüber Erhabenes. So sind die Seelen nothwendig gleichsam Amphibien, indem sie theilweis jenes und dieses Leben führen. Jenes (das intellectuelle) führen diejenigen mehr, welche mehr mit der Intelligenz vereinigt zu sein vermögen, das hiesige aber mehr, welche durch die Natur der Glücksumstände das Gegentheil getroffen hat ***).

---

*) Enn. IV. l. 7. c. 13. p. 466.

**) Enn. I. l. 8. c. 13.

***) Enn. IV. l. 8. c. 4. p. 472.

Um jedoch das Wesen der Seele und der Welt, welche von jener beherrscht und belebt ist, genauer zu erkennen, ist es nothwendig, ein diese letztere bedingendes Element nach den Ansichten Plotins näher zu untersuchen, die Materie. Sie ist als die Negation des Seins und doch Bedingung des Daseins schon in der Entwickelung der verschiedenen Lebensstufen aus dem Einen, die wir bis jetzt verfolgt haben, stillschweigend vorausgesetzt. Denn in diesem Heraustreten des absoluten Einen aus sich selbst in das Nichtseiende bildet sich eben die Fülle des Daseins und Einzellebens im Universum; das Gebundensein dieser Gegensätze aneinander erzeugt dieselbe *). Es sind die Gegensätze der Form und des Substrats, an welchem die Form sich bildet; das Formende geht aber von dem aus sich herausströmenden Absoluten aus; das Substrat aber ist die Materie. Die Materie, das rein Formlose, ist als solche der Gegensatz des Guten, und in ihr mithin die Quelle des Bösen. Die Materie nämlich an sich hat keine Form, keine Quantität, ja nicht einmal eine Masse (ὄγκος). Indem sie Masse wird, nimmt sie auch schon eine andere Qualität an. Sie hat zwar allerdings den Schein der Masse als die Anlage dazu; daher denn auch einige die Materie für die leere Ausdehnung ausgegeben haben. Die Materie ist also unkörperlich und daher nicht mit irgend einem Sinne wahrzunehmen, sondern nur durch Gedanken, jedoch nicht durch einen der Intelligenz (als welcher derselbe ein Sein in sich enthalten würde), sondern einen leeren **). Wenn nun die Materie ohne alle Qualität, das durchaus Unbestimmte,

*) Enn. I. l. 8. c. 7.

**) Enn. II. l. 4. c. 8. 9. 11.

Maßlose ist, so kann man auch nicht das Böse von ihr prädiciren, als sei es eine Eigenschaft derselben. Dennoch ist sie das Böse; denn wenn sie auch keine Qualität hat, so kann sie deshalb doch eine Natur haben, und eben diese ist böse. Denn eben das, daß sie keine Qualität hat, ist das Böse: sie ist nicht bloß gewissermaaßen böse, wie wenn sie eine Form hätte, sondern sie ist eine der Form entgegengesetzte Natur. Sie ist die Natur, die durchaus keinen Theil am Guten hat, die allen Gestalten, Formen, Maaßen und Begränzungen zu Grunde liegt und mit fremdem Schmuck geschmückt ist. Auch das Sein hat die Materie nicht, so daß sie auf diese Weise am Guten Theil hätte; sondern das Sein ist bei ihr doppelsinnig, so daß in der That, wenn man von ihr das Sein prädicirt, das Nichtsein damit ausgesagt wird. So ist sie gänzlich theilnahmlos am Guten, das Wesen des Bösen, wenn es ein Wesen des Bösen geben kann, das erste und an sich Böse *).

In der Materie ist nun die Quelle alles einzelnen Bösen wie Ungerechtigkeit und dergleichen, welches gleichsam die durch verschiedene Zusätze entstandene Gestaltung desselben ist. Aus ihr kommt die Schlechtigkeit in der Seele, die wieder ihre verschiedenen Species hat, so wie das Böse, welches es außerhalb der Seele giebt. Denn was dieses letztere betrifft, so ist z. B. Krankheit ein Uebermaaß oder Mangel in dem materiellen Körper, Armuth, Mangel und Beraubung der Dinge, deren wir wegen der Verbindung, in welcher wir mit der Materie stehen, bedürfen **). Was das Böse der Seele betrifft, so darf man nicht sagen, daß das Prinzip

*) Enn. I. l. 8. c. 3 u. 5.

**) Enn. I. l. 8. c. 5.

desselben in der Seele sei, sondern es ist vor ihr *). Die Schlechtigkeit der Menschen ist nicht der Gegensatz des Guten, sondern der Tugend. Es ist ein doppeltes Böse, das ursprüngliche (πρώτως κακόν), das Maaßlose an sich, und das abgeleitete (δευτέρως κακόν), welches in dem Maaßlosen sich befindet durch Verähnlichung und Theilnahme an demselben. Die Finsterniß ist πρώτως κακόν, das Verfinsterte δευτέρως κακόν. Die Schlechtigkeit, welche in Bezug auf die Seele in Schlechtigkeit und Unmäßigkeit besteht, ist abgeleitetes Böse, nicht das Böse an sich, so wie auch die Tugend nicht das ursprüngliche erste Gute, sondern nur etwas demselben ähnliches ist, welches Theil daran nimmt **). Wenn nun das Böse in Beraubung besteht, Beraubung aber die aller Form entgegengesetzte Natur ist, die daher immer nur in andern, nicht in sich Bestehen hat, so wird das Böse immer in Beraubtem und nicht für sich sein. Einige läugnen nun die Materie ganz oder behaupten, daß, wenn sie sei, sie nicht böse sei, man müsse daher das Böse nicht anders woher ableiten, sondern seinen Ursprung in die Seele selbst setzen, in die Abwesenheit des Guten. Ist nun die Beraubung des Guten in der Seele selbst, und schafft sie die Schlechtigkeit in sich durch ihre eigene Anlage (λόγω), so hat die Seele nichts Gutes, kein Leben: sie wird seelenlos sein. Sie hat nun aber durch ihre Anlage Leben, sie kann mithin nicht aus sich selbst die Beraubung des Guten haben ***). Sagt man nun, daß Unwissenheit und böse Begierden nicht aus der Materie stammen, und wenn der Körper Anlaß zum

*) Enn. I. l. 8. c. 5.

**) Ebendas.

***) Enn. I. l. 8. c. 9.

Vergehen werde, so sei dieß nicht die Materie, sondern eben schon die Form derselben, wie Kälte, Hitze, Leere, Fülle: so ist dieß falsch. Denn die in der Materie befindliche Qualität thäte es nicht, sofern sie von der Materie getrennt existirte. Die Form der Axt schneidet nicht ohne das Eisen. Die Formen, welche in der Materie sind, sind eben nicht dieselben, welche sie sein würden außer der Materie; die Materie bemächtigt sich dessen, was in ihr erscheint, verschlechtert es, löst es auf, indem sie ihre Natur, d. h. Form und Maaßlosigkeit über dasselbe bringt, und bewirkt, daß die Form nicht mehr rein, sondern ganz der Materie unterthan ist, so wie, was die Thiere als Nahrung bekommen, nicht bleibt, was es ist, sondern in die Natur des Thieres übergeht, z. B. Blut des Hundes wird u. dgl. *). Wenn man aber die Schlechtigkeit der Seele Schwäche nennen will, sofern dieselbe leicht in Leidenschaft gesetzt werde, und allem Bösen, den Begierden, Zorn, unklaren Einbildungen leicht nachgebe, so ist wieder nun zu fragen, woher denn der Seele diese Schwäche komme. Ist sie in den von der Materie getrennten oder in den materiellen, oder in beiden? In jenem ist sie nicht; denn sie sind rein und wie es bei Platon heißt, geflügelt, vollkommen und ihre Wirksamkeit ungehindert. Es muß also in den gefallenen die Schwäche sein, und für sie ist die Schwäche nicht die Beraubung von etwas (ἀφαίρεσις), sondern das Vorhandensein eines Fremdartigen. Fassen wir aber die Ursache des Falles klar, so wird uns deutlich werden, was Schwäche sei. Der Fall, der die Verbindung der Seele mit der Materie und die Schwäche der erstern bewirkt, geht so vor sich. Es ist in den Dingen die Materie, es ist aber auch

*) Enn. I. I. 8. c. 8.

die Seele und gleichsam ein Ort für beide; denn nicht abgesondert ist der Ort für die Seele und für die Materie, gleich als ob diese auf der Erde und jene in der Luft wäre, sondern der Ort der Seele ist besonders, heißt nur, sie ist nicht vereint mit der Materie, nicht in der Materie, wie in ihrem Substrate. Die Seele hat aber verschiedene Kräfte, Erstes, Mittleres und Letztes. Die Materie nun, welche dabei ist, hat Verlangen und wird gleichsam unruhig danach, in das Innere einzudringen. Doch ist die ganze Stätte heilig und nichts, was der Seele nicht theilhaftig ist. Die Materie wird daher erleuchtet, indem sie sich derselben unterwirft: sie kann das nicht fassen, wovon sie beleuchtet wird, sie verfinstert das Licht durch Vermischung und macht es schwach, indem sie die Ursache wird, daß die Seele in sie kommt. Dieß würde nicht statt finden, wenn die Materie nicht da wäre. Es können nun nicht alle Kräfte der Seele wirksam sein, indem die Materie, den Raum beengend, sie daran hindert und gleichsam zusammendrängt. Was sie aber so gleichsam entwendend ergreift, das macht sie schlecht, bis es wieder entfliehen kann.

Was nun aus dem Zusammenhange des Systems von selbst schon folgt, daß nämlich, wie die Materie und das Böse überhaupt, so insbesondere das Herabsteigen der Seele in dieses Gebiet nothwendig sei für das Gesammtleben des Universums, das behauptet Plotin auch ausdrücklich, und sucht es auf mancherlei Weisen anschaulich zu machen, die jedoch alle auf demselben Gedanken beruhen, daß durch das Heraustreten des Absoluten in die Mannigfaltigkeit des Daseins der Gegensatz und mithin das Böse bedingt sei *). Z. B. man kann die Nothwendigkeit des

*) Enn. I. l. 8. c. 7. p. 77. I. l. 8. c. 15. wo er erweist, daß mit dem Bösen auch das Gute geläugnet werden müsse.

Bösen so fassen: Da das Gute nicht allein bleibt, so ist es nothwendig, daß durch das Ausgehen von jenem endlich das Böse hervorkommt, oder daß durch das immerwährende Hinabsteigen und Abfallen das Letzte entstehe, nach welchem nicht mehr etwas entstehen kann, und daß dieses das Böse sei. Da aber nothwendig ist, was auf das Erste folgt, so muß auch das Letzte, die Materie, sein. Wenn nun der Anfang zu diesem Letzten schon mit dem Heraustreten des Guten aus sich gesetzt ist, so muß auch schon auf den ersten Stufen des Daseins, welche dadurch erzeugt werden, also in der intellectuellen Welt, die Materie ein verhältnißmäßiges Element ausmachen. Wie in der sichtbaren Welt Materie ist, so muß, da diese doch nur ein Abbild der unsichtbaren ist, auch dort Materie sein. Wenn dort viele Ideen sind, so muß etwas Gemeinschaftliches und Eigenthümliches da sein, welches die einen von den andern unterscheidet. Diese unterscheidende Differenz ist die eigenthümliche Gestalt. Wo aber Gestalt ist, da muß auch etwas Gestaltetes sein, an welchem der Unterschied ist: es ist mithin eine Materie, welche die Gestalt empfängt *). Wie sich nun die Formen in jener Welt zu denen in dieser Welt verhalten, so auch die Materie. Die Materie ist dort lebendig, ganz durchdrungen und eins mit der Form, ganz durchleuchtetes Wesen **). Doch ist darum nicht zu läugnen, daß allerdings auch schon die intellectuelle Discursion, durch welche die Mannigfaltigkeit der intellectuellen Welt sich bildet, ein Herabsteigen zum Letzten und Schlechtern sei, indem dieselbe nicht in sich bleiben kann, sondern durch der Natur Nothwendigkeit und Gesetz getrieben wird,

*) Enn. II. l. 4. c. 4.
**) Enn. II. l. 4. c. 5.

bis zur Seele zu kommen *). Das Verhältniß der Form zur Materie ist in der intellectuellen Welt von der Art, daß nicht von einem Schlechtern, sondern nur von einem weniger Guten die Rede sein kann. Bliebe die Natur auf dieser Stufe stehen, wo das selige Leben der Götter ist, so würde es kein Böses geben **). Was wenig vom Guten entfernt ist, ist noch nicht Böses, sondern kann seiner Natur nach vollkommen sein ***).

Der Unterschied zwischen der Materie in der intellectuellen und der in der Sinnenwelt beruht nicht auf einer Verschiedenheit in der Natur der Materie, sondern auf der Verschiedenheit des Verhältnisses der Form, welche das Vernünftige und Lebendige ist, zu derselben. Diese ist in der intellectuellen Welt das Ueberwiegende, die Materie Durchdringende und Beherrschende, während in der Sinnenwelt die Materie überwiegend ist. Dadurch entsteht dann auch freilich eine verschiedene Natur der Wesen, welche durch die Verbindung der Form mit der Materie erzeugt werden, auf den beiden genannten Stufen des Daseins. In der That ist es immer derselbe Begriff der Materie, welchen Plotin festhält, und wenn die Darstellung des Wesens und Wirkens der Materie, welche an einzelnen Orten gegeben wird, der Natur reiner Negation und des Nichtseins, welches ihr sonst beigelegt wird, zu widersprechen scheint, so ist dieß wirklich nur Schein, den die lebendige Darstellung des Ineinandergreifens der Gegensätze veranlaßt, welcher aber für das Wesen der speculativen Auffassung, die Plotin immer festhält, ohne bleibende Bedeutung

*) Enn. IV. l. 8. c. 7. p. 478.
**) Enn. I. l. 8. c. 2. p. 73.
***) Ebendas. c. 5. p. 75.

ist. Wenn, wie wir oben ein Beispiel der Art sahen, die Materie mehr als eine unruhige, die Lichtelemente der höhern Welt an sich ziehende Macht erscheint, so rührt dieß mehr von dem poetischen Charakter der Schilderung her, zu dem sich Plotin getrieben fühlt, wenn er recht nachdrücklich hervorheben will, daß der Ursprung des Bösen nicht in die Seele zu setzen, sondern auf diese von einem andern abgeleitet sei, und was nach einem innern Drange von oben herab fällt, das stellt sich leicht dar, als werde es von einer Gewalt und Macht in die Tiefe hinabgezogen.

Mit dieser Frage aber über die positive oder negative Natur der Materie hängt eine andere zusammen, welche auf die mannigfaltige Färbung, die wir in der Beantwortung jener finden, von Einfluß ist, nämlich die Frage über die Freiheit und Schuld oder schuldlose Unfreiheit, mit welcher die Seele in die Materie eingeht. Wir finden auch hierüber ein Schwanken in der Darstellung, welches den Schein der Zweideutigkeit und des Widerspruchs auf die Denkweise Plotins wirft: ein Schwanken, das aus dem Conflicte des sittlichen Interesses und der sittlichen Erfahrung mit der Consequenz der Speculation hervorging. Es treibt den Plotin dazu gleichmäßig die Verehrung vor der Güte und Heiligkeit Gottes, so wie vor der Würde des Menschen und der Vollkommenheit der Welt. Er will von Gott den Verdacht, daß er der Urheber des Bösen sei, und von dem Menschen den Schein, daß er nur als ein unfreies Werkzeug in der Hand einer absoluten Macht dienen müsse, nach Kräften entfernen. Je mehr es unsere Aufgabe ist, die religiöse Denkweise Plotins uns zu veranschaulichen, um so mehr müssen wir seine Lehre von der Vorsehung, durch die er in mehrern Untersuchungen jene Probleme zu lösen unternommen hat, genauer berück-

sichtigen *). Es ist für uns besonders wichtig, das Bemühen und den Erfolg kennen zu lernen, mit welchem Plotin versucht, sich selbst oder wer etwa in Unfrieden mit der Ordnung der Welt und dem Zustande der Menschheit sein mochte, damit zu versöhnen und zu freudiger Ergebung in die Führung und Fügungen der Mächte, denen man sich unterworfen sah, zu bringen.

Von den mancherlei Vermuthungen, durch welche man im Alterthume den Zusammenhang und das bewegende Gesetz in der Welt und in dem Leben der Menschen erklären wollte, genügten dem Plotin natürlich weder diejenigen, welche körperliche Principien annahmen, — wie die Lehre von den Atomen, welche durch Bewegung, Affection und Verknüpfung derselben alle Dinge, und so auch die menschlichen Triebe, Zustände und Entschließungen, bestimmt werden ließ, — noch diejenigen, welche aus der Bewegung des Weltalls, dem Laufe der Gestirne alles, auch die Handlungen und Schicksale der Menschen ableiteten **). Zwar scheint ihm diese letztere Meinung mehr Annehmbares und Wahres zu enthalten, als jene erstere; denn nicht nur können Wahrsagekunst und Mantik bei derselben bestehen, wie bei jener nicht, sondern es ist auch unverkennbar, wie je nach ihrem verschiedenen Verhältniß zum Universum, und namentlich zur Sonne, die Gegenden der Erde und damit auch Pflanzen und Thiere, und selbst die Menschen, welche sie bewohnen, verschieden sind in ihren Bedürfnissen, Begierden und Sitten. Allein dennoch dürfen nicht alle unsere Angelegenheiten, unser Wille und unsere Triebe, jener Be-

---

*) S. namentlich περὶ εἱμαρμένης Enn. III. l. 1. περὶ προνοίας Enn. III. l. 2. u. 3.

**) Enn. III. l. 1. c. 1—3. p. 228—30.

Bewegung beigelegt werden: uns bliebe dabei nichts, als daß wir wie Steine bewegt würden, aber nicht wie Menschen, die aus sich selbst und ihrer eignen Natur Thätigkeit haben. Ist nicht etwas in uns, was selbst gegen die Complexion des Körpers, die wir durch jene Einflüsse haben, und die daraus herrührende Begierde streitet? Wie könnten wissenschaftliche Anlagen aus jener abgeleitet werden? Und wie könnte andrerseits Schlechtigkeit der Sitten von denen, die Götter sind, gegeben werden?*). Aber auch durch die Annahme einer Weltseele, die Alles durchdringt und Alles vollbringt, wird die Frage nicht genügend gelöst. Es wird da noch ein Jeder wie ein Theil bewegt dahin, wohin das Ganze treibt; daraus gehen dann die folgenden Ursachen mit Nothwendigkeit hervor, und diese Verflechtung, dieser Zusammenhang ist das Fatum (εἱμαρμένη), ähnlich wie bei einer Pflanze, die ihr Princip in der Wurzel hat, die von da auf alle Theile ausgehende Vertheilung und der Zusammenhang derselben unter einander εἱμαρμένη genannt werden könnte. In der That aber würde durch dieses Uebermaaß von εἱμαρμένη und Verflechtung der Ursachen diese selbst aufgehoben. Denn wie es absurd ist, von den Theilen unsers Organismus, die nach den in ihnen herrschenden Lebensprincipien bewegt werden, zu sagen, sie werden nach der εἱμαρμένη bewegt — denn es ist ja nicht ein anderes, welches die Bewegung giebt, ein anderes, welches sie empfängt und sich zugleich einer eignen Bewegung bedient, sondern das Eine bewegt, wie alles, so auch den Fuß —: so ist es auf gleiche Weise dann auch beim Universum. Es ist keine Verknüpfung von Ursachen, sondern Eins wird Alles sein, so daß wir

*) Enn. III. l. 1. c. 6. p. 232. sqq.

selbst nichts sind, noch selbst etwas denken und beschließen, sondern unsere Entschlüsse und Gedanken sind Gedanken eines andern, noch handeln wir selbst, so wenig als die Füße selbst auftreten, sondern wir durch sie als unsere Theile. Allein es muß doch ein jeder etwas für sich sein, und die schönen und schlechten Handlungen eines jeden von einem jeden selbst herrühren, und es ziemt sich nicht, daß man dem Universum das Vollbringen des Häßlichen beilege *). Nicht viel verschieden von dieser ist auch eine andere Meinung, welche alles aus Ursachen herleitet, deren eine mit der andern verflochten ist, und ein Princip annimmt, von welchem alles nach λόγοις σπερματικοῖς, wie aus einem Samen hervorgeht **). Denn wenn auch jemand uns dabei zugestehen will, etwas von uns selbst zu thun, so hat man doch dabei die allgemeine Nothwendigkeit aller Dinge, und wenn alles Ursächliche zusammengenommen wird, so ist nicht möglich, daß irgend ein einzelnes nicht geschehe; es ist nichts, welches machen kann, daß es anders geschieht, wenn alles in der εἱμαρμένη befaßt ist. Da alles so ist, daß es von einem Princip in Bewegung gesetzt wird, so wird uns nichts übrig bleiben, als dahin bewegt zu werden, wohin jenes treibt. Denn die Einbildungen Vorstellungen, werden nach

---

*) Enn. III. l. 1. c. 4. p. 230 sqq.

) Über diese Lehre der Stoiker von den vernünftigen Samenverhältnissen, vergl. Ritter Geschichte der Philosophie Th. 3. S. 584. „Im Begriffe des λόγος σπερματικός verbinden sich die beiden Begriffe des Verhältnißmäßigen und der Vernunft, welche in λόγος liegen, mit dem Begriffe der natürlichen Entwickelung aus einem Samen.“ Dieß zugleich zur Erläuterung der ähnlichen bei Plotin (vgl. z. B. S. 58. Anm. *) vorkommenden Ausdrücke.

dem Vorhergehenden und die Triebe sich nach diesen gestalten, und die Selbstbestimmung ist ein bloßer Name; denn das allein, daß wir nach etwas trachten, wird nicht mehr sein, als daß unser Trieb nach jenem sich gestaltet, und wir werden nicht mehr haben, als alle andern Thiere auch und als die Kinder, die nach allen blinden Trieben gehen, und die Wahnsinnigen — denn auch diese haben Triebe — und der Trieb des Feuers und aller Dinge, die ihrer eigenthümlichen Einrichtung unterworfen sind, und dieser gemäß sich bewegen *).

Die Aufgabe, eine Ursache zu finden, welche nichts ursachlos läßt, zugleich Folge und Ordnung beobachtet, und uns zugestehet, etwas zu sein, ohne doch Vorhersagungen und Prophezeihungen aufzuheben, wird gelöst, indem man die Seele, welche ein denkendes Princip ist, in die Ordnung der Dinge einführt, nicht nur die allgemeine, sondern auch die jedes einzelnen, und so alles verflicht. Dieselbe ist ein nicht unbedeutendes Princip, denn sie ist nicht ebenso, wie das andre, aus Samen geworden, sondern eine primitiv wirkende Ursache (πρωτουργὸς αἰτία). Daher ist sie, wenn sie ohne Körper lebt, ganz Herrin ihrer selbst und frei und außerhalb der weltlichen Ursache (nämlich dieser Sinnenwelt). Eingegangen aber in den Leib ist sie nicht mehr selbstständig, da sie mit andern in eine Ordnung getreten ist. Die Glücksumstände, welche sie ringsum ganz umgeben, führen vieles herbei, so daß sie einiges um derenwillen thut, anderes aber dieselben bewältigend nach ihrem Willen vollbringt. Sie bewältigt mehreres, wenn sie besser, weniges, wenn sie schlechter ist; denn entweder der Complexion des Körpers nachgebend, wird sie begehrlich

*) Enn. III. l. 1. c. 7. p. 233.

oder zornig; oder der Armuth, niedrig; oder dem Reichthum, aufgeblasen; oder der Macht, tyrannisch; die aber, welche der Natur nach gut ist, widerstehet bei diesem Allen und wandelt dasselbe vielmehr um, als daß sie dadurch umgewandelt wird, so daß sie das eine verändert, das andere zuläßt, jedoch ohne Schlechtigkeit. Wenn nun die Seele, alterirt von dem Äußerlichen, Alles thut und strebt, wie in einem blinden Drange, so darf man diese Handlung und diesen Zustand nicht freiwillig nennen, ebenso wenn sie, durch sich selbst verschlechtert, vorherrschend, überall nicht die rechten und vorzüglichen Antriebe gebraucht. Wenn sie aber die eigene Vernunft als reinen und leidenschaftslosen Führer hat bei allem Streben, so muß man allein dieses Streben als unser und frei bezeichnen und sagen: daß dieß unser Werk sei, welches nicht anders woher kommt, sondern von innen aus der reinen Seele, die aus dem ersten Princip abgeleitet ist, und nicht aus Unwissenheit und Irrthum verfällt oder durch die Gewalt der Begierden überwältigt *). Die Seele ist also frei und sich selbst bestimmend und einwirkend, so fern sie in sich ist; unfrei, sofern sie von der äußern Sinnenwelt abhängig, durch diese bestimmt ist.

Mit Schärfe und Entschiedenheit weist also Plotin allen Zwang und alle Nothwendigkeit von der Ordnung und den Zusammenhang des Universums, sofern dasselbe auch die Menschen umfaßt, ab, und wir dürfen demnach voraussetzen, daß es sein ernstes Streben ist, uns die Freiheit zu behaupten. Seine Ansprüche für die menschlichen Wesen gehen wenigstens in den obigen Äußerungen über die Freiheit, welche nur in einer naturgemäßen, aber innerlich nothwendigen

*) Enn. III. l. 1. c. 9. p. 234.

Entfaltung anerschaffener Kräfte besteht, hinaus: eine Fähigkeit, etwas zu thun oder zu lassen aus eigner Selbstbestimmung, soll uns inwohnen, und die Macht, welche das Universum trägt und leitet, soll also auch solche Wesen in die Ordnung, nach welcher sie das Weltall sich bewegen und entwickeln läßt, aufnehmen und befassen. Sehen wir nun zu, ob es ihm gelingt, diese, freilich in polemischer Beziehung ausgesprochenen Forderungen, bis zu einem positiven Resultate zu entwickeln und mit dem Zusammenhange der früher dargelegten Gedankenreihe zu versöhnen, oder, wenn ihm dieß nicht gelingt, ob er den Muth hat, in dem gewissen Bewußtsein von der Nothwendigkeit solcher Freiheit zu bekennen, daß die Forderung derselben festgehalten werden müsse, trotz dem, daß seine speculativen Principien derselben widersprechen. Denn einen Widerspruch zwischen beiden, wie sie sich bisher uns dargestellt haben, dürfen wir nicht abläugnen.

Um die Freiheit der Seele gründlich festzuhalten und die Theodicee darin zu vollenden, ist weiter zu fragen: wie kommt die Seele zu dieser Vermischung, in welcher sie unfrei geworden? welchen Antheil hat die Ordnung des Weltalls und ihr Urheber selbst daran, wie an dem Bösen in der Welt überhaupt? und, um die Vollkommenheit der Welt und so ihren Urheber trotz des in ihr vorhandenen Bösen zu rechtfertigen, wie wird das Böse in den Entwickelungsplan des Universums aufgenommen und gestellt? Nur dann erst, wenn das Unfreiwerden der Seele selbst ein Act ihrer Freiheit ist, ist die Freiheit der Seele, so wie die vollkommene Güte Gottes, nur dann erst die Vollkommenheit der Welt und ihres Urhebers gerechtfertigt, wenn das in ihr aus Freiheit entstandene Böse aufgenommen wird, um überwunden zu werden.

Die Lehre von der Vorsehung soll entwickeln, wie das Wesen und Bestehen des Universums weder dem Zufall noch einem bösen Principe seinen Ursprung verdanke, und die Zweifel lösen, die aus Manchem, was mangelhaft in der Welt und nicht recht zu sein scheint, entnommen werden können, und Viele zu der einen oder andern jener verwerflichen Annahmen geführt, und ganz die Vorsehung zu läugnen bewogen haben *).

Was den ersten dieser beiden Puncte betrifft, so scheint es, daß Plotin auch dieses Unfreiwerden der Seele als einen Act ihrer Freiheit erklären, und somit das Böse, was sie thut, und das, was sie trifft, ihrer Schuld beilegen wolle. Um dessenwillen, was die Seelen thun, wenn die Schlechten den Guten schaden, oder die Schlechten einander, darf man die Vorsehung nicht anklagen, wenn man ihr nicht die Schuld davon geben will, daß überhaupt die Seelen schlecht sind, sondern man muß die Ursache der freien Wahl der Seelen beimessen; denn es ist schon gesagt, daß auch die Seelen freie Bewegung haben müssen, und es ist nicht zu verändern, daß sie in ein dem, was sie sind, angemessenes Leben kämen. Denn nicht weil die Welt ist, sind sie dahin gekommen, sondern vor der Welt war es ihnen schon eigen, der Welt anzugehören, und auf irgend eine Weise dieselbe zu besorgen, entweder vorstehend und etwas von dem Ihrigen gebend, oder hinabkommend **). Und je nach ihrer Bewegung folgt die göttliche Strafe, und es ist nicht ungerecht, daß diejenigen, welche so geworden sind, das ihrem Zustande Gemäße leiden: es ist nicht zu verlangen, daß denjenigen Glückseligkeit zu Theil

*) Enn. III. l. 2. c. 1. p. 254.

**) Enn. III. l. 2. c. 7. p. 260.

werde, die nichts der Glückseligkeit Werthes gethan haben. Die Guten allein sind selig; darum sind auch die Götter selig *). Wenn also auch den Seelen in diesem Weltall möglich ist, glücklich zu sein, so darf man nicht den Ort beschuldigen, wenn einige nicht glücklich sind, sondern das Unvermögen derselben, daß sie nicht gut kämpfen können, wo ihnen der Kampfpreis der Tugend vorgestellt ist, und was ist es Hartes, wenn diejenigen, welche noch nicht göttlich geworden sind, nicht zum ewigen Leben gelangen? Armuth und Krankheit sind für die Guten nichts. Für die Bösen können sie nur nützlich sein. Den Guten widerfährt nichts Übles und den Bösen nichts Gutes. Es wird durch die äußerlichen Glücksumstände den Guten nichts zu ihrem Glücke hinzugefügt und den Bösen nichts von ihrem Bösen genommen **). Auch wegen derjenigen, die von den Schlechtern hinabgerissen werden, und Gewalt leiden, ohne selbst so schlecht zu sein, wie diese, ist die Vorsehung nicht anzuklagen; denn sie werden nur bewältigt, sofern sie nicht gut sind und sich nicht gerüstet haben. Gott muß nicht selbst für die Unkriegerischen kämpfen; denn das Gesetz sagt, das Heil im Kriege wiederfahre den Kämpfenden, nicht den Betenden. Denn nicht die Betenden gewinnen Früchte, sondern die, welche das Land bearbeiten; und die sind nicht gesund, die nichts für ihre Gesundheit thun. Man muß sich daher nicht beschweren, wenn die Schlechten mehr Früchte gewinnen, indem sie arbeiten. Denn es ist lächerlich, alles andere, was zum Leben gehört, nach seiner eignen Meinung zu thun, auch wenn man es nicht so thut, wie es den Göttern lieb ist, das Heil aber allein (τὸ σώ-

*) Enn. III. l. 2. c. 4. p. 258. E.

**) Enn. III. l. 2. c. 5. p. 258. F. ibid. c. 6. p. 259.

ζεσθαι μόνον) bei den Göttern zu suchen, und doch nicht einmal das zu thun, was die Götter selbst zu thun befehlen, wenn man des Heils theilhaftig werden will. Es würde, wenn das Entgegengesetzte geschähe, wenn der Friede bewahrt würde bei allen Thorheiten und Schlechtigkeiten, die Vorsehung sich nachlässig zeigen, indem sie in der That das Schlechtere herrschen ließe. Es herrschen aber die Bösen vermöge der Unmännlichkeit der Beherrschten; denn dieses ist gerecht, nicht jenes *). Die Vorsehung muß nicht so sein, daß wir gar nichts sind; wenn die Vorsehung alles wäre und sie allein, so wäre sie gar nicht. Denn wessen Vorsehung sollte sie sein? Es wäre vielmehr das Göttliche allein. Dieses ist nun aber auch: es kommt jedoch zu dem andern, nicht um das andere aufzuheben, sondern indem der Mensch gleichsam hinzukommt, ist es über ihm und erhält denselben gleichsam im Sein, d. h. nach den Gesetzen der Vorsehung lebend, das ist soviel als, thuend, was das Gesetz ihm sagt. Es sagt aber, daß denen, die gut geworden sind, ein gutes Leben werden solle und auch für die Zukunft bevorstehe, den Schlechten aber das Entgegengesetzte. Daß aber diejenigen, welche schlecht geworden sind, glauben, daß andere, sich selbst dahingebend, ihnen Retter sein werden, ist nicht recht **), daher auch nicht, daß die Götter ihnen jedes einzelne besorgen, ihr eignes Leben verlassend, noch auch daß die guten Männer, welche ein anderes Leben leben, welches besser ist, als das menschliche Princip, ihre Führer seien, da sie selbst sich nicht da-

---

*) Enn. III. l. 2. c. 8. p. 261 u. 62.

**) κακοὺς δὲ γενομένους ἀξιοῦν, ἄλλους αὐτῶν σωτῆρας εἶναι ἑαυτοὺς προεμένους, οὐ θεμιτόν, εὐχὴν ποιουμένων.

rum gekümmert haben, wie sie gute Führer der andern werden möchten *).

Auch die Lehre von dem Dämon, welcher einem jeden als höherer Führer seines eigenthümlichen Lebens vorsteht, welche Plotin annimmt, weiß er mit dieser freien Selbstbestimmung der Seele in Übereinstimmung zu bringen. Nicht das ist der Dämon, was in jedem wirkt und leitet, sondern das, was vor ihm ist. Wenn das Wirkende das Sinnliche ist, so ist der Dämon das Vernünftige; wenn aber das Vernünftige, so ist der Dämon das über diesem bestehende Leben; wer in der Intelligenz lebt und wirkt, hat Gott selbst zum Dämon **), und so wird mit Recht gesagt, daß wir uns den Dämon wählen (Platon) ***), und die Seele verändert den Dämon, je nachdem sie in der ihr Leben beherrschenden Macht wechselt. Der Dämon ist also nicht etwas äußerlich Wirkendes, er ist nicht wie an uns gebunden, er ist der unsrige, sofern er über unserer Seele waltet ****): er ist nicht der unsrige, sofern wir als solche Menschen das Leben von uns selbst (oder unter ihm) haben *****). Von diesem Dämon heißt es, daß er die Seele in den Hades geleite. Er bleibt aber nicht derselbe, wenn sie nicht wiederum dasselbe wählt. Vorher aber findet das Gericht statt, während dessen sie sich in einer der, welche sie von ihrer Geburt hatte, gleichen Form befindet, und der Dämon ist bei ihr, während sie

---

*) Enn. III. l. 2. c. 9. p. 262. C.

**) So Plotin selbst nach der Erzählung Porphyrs in der vita Plotini.

***) Enn. III. l. 4. c. 3. p. 284.

****) ὡς ψυχῆς περιειπεῖν leg. περιέπειν.

*****) ibid. c. 5. vielleicht ὑφ' ἑαυτῶν für ὑπ' αὐτῷ.

bestraft wird, wohl als Vorbild, nach welchem sie hätte leben und streben sollen, welches daher den Maaßstab zu ihrer Beurtheilung abgiebt, indem es ihr vorgehalten wird, aber zu ihrer Strafe und Verdammniß dient *).

Der Zustand nun, in welchen die Seele nach dem Abscheiden aus diesem Leben kommt, entspricht dem Wesen des Lebens, welches sie hier geführt. Da die Seele alles ist **) und von Natur freie Bewegung in sich hat, so kann sie in sich die Aehnlichkeit aller Dinge ausbilden, je nachdem das Eine in ihr erregt wird und das Andere erstarrt. Und so wird sie, wenn sie aus diesem Körper scheidet, das, was in ihr vorgewaltet hat, und bekommt danach einen geringern oder erhabenern Dämon. Diejenigen, welche die Sitten der Menschen beobachtet haben, werden wieder Menschen, die aber allein im sinnlichen Gefühle lebten, Thiere, so daß die, welche im sinnlichen Gefühle mit Zorn lebten, wilde Thiere, die mit Wollust lebten, lüsterne und gefräßige werden. Wenn sie aber solche Eigenschaften nicht einmal mit sinnlichem Gefühle, sondern nur mit einer Abart desselben verbanden, so werden sie Pflanzen, denn nur die Pflanzen-Natur war in ihnen wirksam. Die der Musik sich ergaben, im Übrigen sich rein haltend, werden musikalische Thiere; die unvernünftigen Könige, Adler, wenn sie nicht noch eine andere Schlechtigkeit dabei hatten; die sich mit ihren Gedanken ohne Überlegung in die Lüfte verstiegen, Vögel, die sich mit ihrem Fluge hoch erheben; wer bürgerliche Tugend übte, ein Mensch; wer im geringern Grade bürgerliche Tugend besaß, ein bürgerliches Thier, wie die Biene u. dgl. ***).

---

*) Enn. III. l. 4. c. 6. p. 286.

**) cf. III. l. 4. c. 3. p. 284. G. ibid. c. 6.

***) Enn. III. l. 4. c. 2. p. 284.

Diejenigen aber, welche nicht nach sinnlichen Idolen trachten, sondern sich erheben zu dem, was Oben ist, steigen je nach dem Grade ihrer Erhebung aufwärts. Von diesen sind einige noch im Sinnlichen, andere außerhalb desselben. Diejenigen, welche im Sinnlichen sind, kommen zur Sonne oder einem andern Planeten oder Nichtplaneten, je nachdem sie hier vernunftgemäß gewirkt haben; denn man muß glauben, daß in unserer Seele auch die Welt sei, nicht nur die intelligible, sondern auch eine der Seele der Welt entsprechende Disposition. Da nun jene getheilt ist in planetarische und nichtplanetarische nach den verschiedenen Kräften, so sind auch die bei uns vorhandenen Kräfte jenen Kräften entsprechend, und von jeder derselben geht eine eigenthümliche Wirksamkeit aus, und die Seelen, wenn sie von hier scheiden, kommen zu dem Sterne, welcher der Kraft und Sitte, die in ihnen lebte, am meisten entspricht, und einen solchen Gott oder Dämon, oder denselben wieder, werden sie auch empfangen. Diejenigen aber, welche außerhalb des Sinnlichen sind, übersteigen die dämonische Natur und das ganze Fatum der Erzeugung (πᾶσαν εἱμαρμένην τῆς γενέσεως) und überhaupt das Fatum, welches in diesem Sichtbaren ist, so lange sie dort sind. Sie nehmen aber auch das in ihnen zur Zeugung geneigte Wesen mit hinauf und daher die Möglichkeit, wieder herabzukommen *).

So erscheint also die Seele als frei den Zustand ihres Lebens bestimmend: je nachdem sie in ihrem eigenen wahren Wesen verharrt und dasselbe bewahrt, oder sich in die Knechtschaft der Sinnenwelt begiebt, und von den durch diese veranlaßten Begierden sich leiten läßt,

*) Enn. III. l. 4. c. 6. p. 268.

bereitet sie sich selbst ihr wahres Glück schon gegenwärtig und ihre Seligkeit für die Zukunft, oder schon hier die Schmerzen, welche nur den, der sich von der Sinnenwelt abhängig gemacht hat, wirklich treffen, und später Unseligkeit und Erniedrigung. Ja es ist unwürdig, ein Heil zu erwarten, das sie nicht durch eigne That sich erwirbt.

Fragen wir nun aber weiter, ob es ein Act der Freiheit ist, mittelst dessen sich die Seele in die Abhängigkeit von der Sinnenwelt begiebt: so werden wir, wie aus dem schon Mitgetheilten erhellt, auf ein vorirdisches Dasein verwiesen. Denn eingegangen in den Leib ist sie schon nicht mehr selbständig, und sie kann ihre Freiheit nur gewinnen, sofern sie sich von dem Einflusse der Leiblichkeit frei zu machen im Stande ist. Darum findet sich eben bei dem Menschen die Ursache zu Strafen und Unzufriedenheit, weil er nicht bloß so ist, wie er geschaffen ist (in seinem natürlichen irdischen Dasein), sondern ein höheres Princip in sich hat (eine πρωτουργὸς αἰτία, wie es oben hieß). Wäre er nur so einfach und handelte dem gemäß und würde dem gemäß afficirt, so würde bei ihm nicht mehr Ursache dazu vorhanden sein, als bei den Thieren. So aber, mag die Zusammensetzung des Körpers auch so sein, daß sie gleichsam in dunkle Verwirrung stürzt, mögen die Begierden herrschen, so muß man doch sagen, daß die Ursache in dem Subjecte liege. Denn wenn es auch scheint, daß sie in der Materie und nicht in dem Gedanken (dem λόγος sc. σπερματικός), aus welchem das Subject sich entwickelt, liege, so ist doch das Subject seinem Principe nach der Gedanke und aus dem Gedanken geworden, und dem Gedanken gemäß, so daß also nicht die Materie herrscht und daraus erst die Bildung hervorgeht. Der Gedanke gestaltet die Materie, wie es ihm angemessen ist, oder findet sie ihm angemessen

vor *). Wenn die Wahl der Seele die Gewalt übt, Herrin ist, und der Theil herrscht, der vom frühern Leben her in ihr die Oberhand hat, so kann man den Leib nicht als Ursache des Bösen betrachten **). — Blicken wir nun aber in das vorirdische Sein der Seelen, aus welchem ihr gegenwärtiger Zustand abgeleitet werden soll, so werden wir anstatt einer That freier Verschuldung jene Nothwendigkeit des Herabsinkens in die ihrem wahren Wesen widrige materielle Mischung und Unfreiheit finden, die uns schon früher in der Entwickelung der Lehre von den drei Principien entgegentrat. Denn es ist eine bestimmte Ordnung, nach welcher die Seelen herabsteigen, eine jede zu ihrer bestimmten Zeit in den Leib, der ihr angemessen ist, wie durch eine magische Gewalt gezogen. Sie verhalten sich ähnlich, wie bei einem jeden lebendigen Wesen sich die Ordnung der Lebensentwickelung verhält, indem zu einer bestimmten Zeit das Eine, z. B. das Haar, zu einer andern der Bart u. s. w. wächst, zu einer bestimmten Zeit die Triebe und Begierden entstehen, die früher nicht waren, ebenso wie bei den Pflanzen die Knospen und die Blüthen hervorbrechen. Sie gehen aber weder freiwillig, noch geschickt (οὔτε ἑκοῦσαι, οὔτε πεμφθεῖσαι). Die Freiheit des Willens ist nicht von der Art, daß sie sich nach Wahl dazu entschließen, sondern gleichsam ein naturgemäßes Hervorspringen, wie wir zu den physischen Momenten der Ehe oder zur Ausführung manches Schönen nicht durch Überlegung getrieben werden, sondern es ist immer nach Nothwendigkeit mit einem solchen ein Solches, und mit einem solchen Gegenwärtigen ein solches Folgendes verknüpft (εἱμαρμένον).

*) Enn. III. l. 3. c. 4. p. 273. u. 74.

**) Enn. III. l. 4. c. 5. p. 285. D.

Dem über die Welt erhabenen νοῦς ist es so bestimmt, dort zu bleiben, wieviel er auch herabschickt, und ein jedes Einzelne, dem Gesetz des Ganzen unterliegend, wird herabgeschickt. Denn es liegt in einem jeden das Gesetz des Allgemeinen, und das Gesetz hat nicht von Außen die Gewalt, vollbracht zu werden, sondern so ist es gegeben, daß die selbst, welche es gebrauchen, es in sich herumtragen, und wenn die Zeit da ist, so geschieht, was dasselbe will, daß geschehen soll von denen selbst, die es in sich haben, so daß sie selbst es vollbringen, indem es sie bewegt und nöthigt, da es in ihnen gegründet ist und gleichsam auf sie drängt (βρίθει εἰς αὐτοὺς) und ihnen die Begierde einflößt und das Verlangen, dahin zu kommen, wohin das Gesetz, welches in ihnen ist, zu kommen gebietet *). Freiheit ist in dieser Bewegung zum Schlechtern nur, indem dieselbe nicht eine von außen aufgedrängte, sondern dem sich Bewegenden durch die Stellung, die es einnimmt, innerlich eigenthümliche ist. Und in dieser Weise nur behauptet Plotin (wie schon oben von dem höchsten Princip selbst) die Freiheit neben der Nothwendigkeit **). Es widerspricht sich nicht, daß die Seele hinabsteige in die zum Verderben führende Geburt (εἰς γένεσιν φθορᾶς) und zur Vollendung des Alls, nicht die Nothwendigkeit und der freie Wille, da die Nothwendigkeit den freien Willen enthält, nicht daß Flucht von Gott und Irrfahrt (nach Empedocles), noch daß Sünde statt finde, auf welche Strafe folgt, noch überhaupt das Freiwillige und Unfreiwillige des Herabsteigens; denn alles, was herabsteigt zum Schlechtern, thut es unfreiwillig, dennoch aber, da es aus einem ihm ei-

*) Enn. VI. l. 1. c. 3. u. 13. p. 382.
**) Enn. IV. l. 8. c. 5. p. 473.

genthümlichen Drang gehend das Schlechte leidet, so sagt man, daß es die Strafe empfange von dem, was es gethan. Wenn aber nun dieses zu leiden und zu thun nothwendig ist nach ewigen Gesetzen der Natur und das Herabsteigen von dem Oberen zu eines andern Nutzen geschieht, so möchte weder mit der Wahrheit, noch mit sich selbst in Widerspruch treten, wer sagt, daß Gott selbst herabschicke. Denn das Princip, von dem Jedes kommt, auf das wird, auch wenn gleich vieles dazwischen ist, auch das Letzte zurückgeführt. Damit es aber nicht scheine, als sei dieß aus einer andern Gedankenreihe, als der, welche wir gegenwärtig verfolgt haben, fremdartig herübergenommen: so dürfen wir nur darauf aufmerksam machen, daß Plotin selbst in der Abhandlung, in welcher er die Freiheit der Seele auf die dargestellte Weise ableitet, die Andeutungen nicht versäumt, durch welche er diese Lehre an die eigentlichen Grundfäden des Systems anknüpft, und diese Art der Versöhnung der Freiheit mit der Nothwendigkeit nicht aufgiebt; denn auch da, wo er der αὐτεξούσιος κίνησις der Seele ihre Verschlechterung, und somit die Verschuldung der Strafe beilegt, sagt er doch zugleich, daß es vielleicht nicht einmal Recht sei, über diese Verschlechterung Rechenschaft von ihr zu fordern *), und in jeder seiner Abhandlungen über diesen Gegenstand kommt er schließlich darauf zurück, daß die Seele von Anfang an schlechter werde und abirre darum, weil nicht alles das Erste sein kann, sondern auch Zweites und Drittes sein muß, von denen ein jedes eine geringere Natur hat, als das Vorhergehende, daß eine geringe kaum bemerkbare Senkung, ein kleiner Anstoß hin-

*) Enn. III. l. 2. c. 4. p. 258.

länglich ist, das Rechte zu überschreiten und zu mehreren und größern Vergehen zu führen *).

So vermag Plotin die Freiheit nicht festzuhalten. Seine Versuche, sie dem Menschen zu vindiciren, sind das Zeugniß eines tiefen, wahren menschlichen Bewußtseins, das aber von einer fremdartigen Gewalt gedrückt, mit einem Widerspruch behaftet, sich nicht zur Klarheit hindurch arbeiten, nicht zur Freiheit und Festigkeit in sich selbst gelangen kann. Es tauchen die Äußerungen desselben auf, gerade genug, um uns im tiefen Grunde eine Kraft ahnen zu lassen, die jedoch nicht stark genug ist, um sich zu verwirklichen und geltend zu machen. Und müssen wir in dieser Ohnmacht der Speculation nicht gerade eine tiefe Wahrheit, den Ausdruck eines wirklichen Zustandes der vorchristlichen Menschheit erkennen? Indem ihn das Bewußtsein der Schuld, welches den Menschen in dem Zustande seiner Unvollkommenheit begleitet, treibt, die That der Selbstbestimmung zu suchen, durch welche er denselben sich zugezogen, vermag er sie in diesem irdischen Dasein nicht zu finden, da dieses ihm selbst schon das Unfreie ist. Er verweist auf ein früheres Sein der Seele, in welchem sie ihr Wesen rein in sich hat. Aus diesem hat sie sich in diesen gemischten Zustand der ihrem Wesen widerstrebenden Unfreiheit begeben. Allein der Act selbst, durch welchen sie dieses gethan, ist nur ein unvermeidlicher Drang, der nur darum frei genannt zu werden verdient, weil er ihr eigenthümlich und innerlich ist. Es ist also schon da, wo sie frei sein soll, eigentlich ihr Wesen, unfrei zu werden.

---

*) Enn. III. l. 2. c. 18. p. 270. III. l. 3. c. 4. p. 274.

Und in der That ist auch bei seinem Gottesbegriffe die Freiheit, d. h. die Selbstentwickelung creatürlicher Persönlichkeit nicht anders denn als Unvollkommnes und Böses zu fassen, somit überhaupt aufzuheben. Denn ist Gott jener abstracte, durch und durch bestimmungs- und prädicatslose Vollkommenheitsbegriff des Einen, nicht absolute, sich in sich selbst zur Persönlichkeit bestimmende Einheit, so kann in der That Freiheit, Entfaltung der Persönlichkeit nur mehr oder weniger unseliger Widerspruch sein, und zur Vollkommenheit und Seligkeit ist nur zu gelangen, je mehr die Freiheit, d. h. die Selbstentwickelung der Persönlichkeit, abgethan wird. Denn Leben in Gott und wie Gott, ist doch jedenfalls Vollkommenheit und Seligkeit, und wie könnte, wenn Gott nicht persönlich ist, ein persönliches Leben wahrhaft göttlich sein? Zwar kann man sagen, daß auch die Intelligenz und die intellectuelle Welt ein solches Leben für sich selbst entwickele und doch in Gott bestehende Persönlichkeit sei, die darum eben von Plotin als die vollkommene, reine und selige gepriesen werde. Allein wir müssen bemerken, daß die Intelligenz keineswegs eine Bestimmung Gottes in sich selbst zur absoluten Persönlichkeit ist, noch andrerseits eine freie Schöpferthat Gottes, sondern ein Abfall, ein Ausfluß von ihm, dessen Trieb es ist, das Eine anschauend festzuhalten, dem es aber in Vielheit zerfällt, weil er die Einheit festzuhalten nicht im Stande ist *). So ist also auch in der That die intellectuelle Welt

---

*) Wir erinnern, daß auch in der intellectuellen Welt eine Materie nothwendig und in der Individualisirung derselben eine Verschlechterung ist. Vergl. z. B. Enn. IV. l. 8. c. 7. VI. und l. 9. c. 5. A. p. 763. wo von einer τόλμη des νοῦς zum Abfalle von dem Einen die Rede ist.

ein Product der Ohnmacht, die Intelligenz selbst eine schlecht befriedigte Sehnsucht, und unter dem Bann der Schwäche und des Unvermögens liegt das ganze Universum gefesselt. Zwar finden sich Schilderungen bei Plotin und wir haben selbst solche mitgetheilt, denen eine andere Anschauung von der Freiheit der Geisteswelt zu Grunde zu liegen scheint; allein der wahre Grundzug von seiner Ansicht der Weltentwickelung ist doch jener. Er hängt mit der Annahme der Materie als der für die Bildung der Welt wesentlichen Bedingung und Potenz nothwendig zusammen, so daß man ihn auch da nicht aufgeben darf, wo er in den Darstellungen des Plotin, die nach dem oben Bemerkten leicht begreiflich sind, nicht gerade unmittelbar hervortritt. Es ist dieß eben das verborgene Leiden, an welchem sein ganzes System kränkelt, welches weniger sichtbar wird, sobald er die Ideal-Welt an sich betrachtet, weil da die Phantasie frei walten darf, um das zu gestalten, wozu sein sittliches Bedürfniß ihn treibt, das aber nothwendig sich kund giebt, sobald es darauf ankommt, aus der Ideal-Welt die reale abzuleiten, und das Verhältniß dieser letzten zu Gott zu bestimmen und zu erklären, was eben durch Vermittelung der intellectuellen Welt geschehen soll. Es wird sich auch in den beiden Puncten der Lehre von der Vorsehung, die das Universum leitet und umfaßt, und dann der Ethik unverkennbar zeigen.

Die Darstellung jener erstern giebt für die Frömmigkeit Plotins ein so schönes Zeugniß und enthält auch für denjenigen, der das Princip seines ganzen Systems nicht billigen, und in den von da aus auch nach dieser Seite sich hinziehenden Grundton nicht einstimmen kann, doch so vieles Anzuerkennende und Beherzigungswerthe, daß auch ein Theodoret dieselbe rühmen mußte und mit ihren Aus-

sprüchen heidnische Irrthümer abweisen zu können glaubte *) und Plotins Erkenntnisse und Ansichten in dieser Beziehung aus einer Benutzung der christlichen Lehre ableitete **). Diese Entwickelung schließt sich natürlich an die Lehre von den drei Principien an; sie ist dieselbe, nur unter einer andern Form und Beziehung dargestellt.

Zunächst ist die Vorstellung von der Vorsehung bei Seite zu legen, nach welcher sie in Beziehung auf jedes Einzelne ein Plan vor der That ist (λόγος πρὸ ἔργου), wie etwas von dem, was nicht nothwendig geschehen muß, geschehen soll oder nicht, oder wie etwas sei oder nicht sei. Wenn wir behaupten wollten, daß die Welt zu einer bestimmten Zeit entstanden sei, da sie früher nicht war, so würden wir die Vorsehung ansehen müssen für ein Voraussehen und ein Überlegen Gottes, wie das Universum werden solle und wie es so gut als nur möglich werde. Da wir aber behaupten, daß es der Welt eigen sei, immer zu sein, und niemals nicht zu sein, so werden wir richtig demgemäß sagen, daß die Vorsehung für das Universum sei das dem νοῦς gemäß Sein, dieß, daß der νοῦς vor ihm ist ***), nicht als ob er der Zeit nach vor ihm sei, sondern weil das Universum von dem νοῦς ist und jener seiner Natur nach das Vorhergehende und der Ursächer desselben als das Urbild und Muster, dessen Abbild dieses ist, welches um desselben wil-

---

*) Theodoret. Graecarum affectionum curatio, prolog. tom. IV. p. 691. ed. Schulze.

**) ibid. Disputatio VI. p. 868 sqq.

***) Offenbar definirt Plotin so mit Rücksicht auf die Etymologie, wie er dergleichen liebt: πρόνοιαν λέγοιμεν τῷ παντὶ εἶναι τὸ κατὰ νοῦν αὐτὸ εἶναι καὶ νοῦν πρὸ αὐτοῦ εἶναι.

len ist und immer besteht*). So ist es also das Wesen der Vorsehung in dieser Welt, das Bild des Intellectuellen darzustellen; allein es ist das Wesen dieser Welt, daß sie eben immer und ewig nur ein unvollkommnes Bild ist, in welchem sich das Ideal der intellectuellen nicht realisirt; was sich auch darin zeigt, daß sich die Vorsehung nur bis auf eine gewisse Stufe hinab erstreckt, unter der dann das Fatum herrscht. Nur von der Voraussetzung aus, daß dieses das Unvermeidliche sei, worüber man gar nicht rechten und klagen dürfe, unternimmt es Plotin, das Walten und die Güte der Vorsehung in dem Leben dieser Welt nachzuweisen. So verbirgt sich denn auch hier jener Bann der Ohnmacht, unter welchem der Urheber des Universums dasselbe gefesselt liegen lassen muß, nicht; denn dieser Zustand der Unvollkommenheit, da das Abbild seinem Ideale nicht entspricht, ist nicht ein Moment der Entwickelung, welcher aufgehoben und verklärt zu einem höhern werden kann und soll, die Welt ist auch nicht das Medium, durch welches sich geistige Wesen zur Vollendung ihrer selbst in der Verwirklichung ihrer Anlagen ausbilden sollen; sondern die Welt und was in ihr ist von geistigen Potenzen, ist überall nur ein Abfall aus einem schon Vollkommnern, in sich Entwickelten, keiner weitern Ausbildung Fähigen. Nur an ein paar Stellen**) macht Plotin beiläufig darauf aufmerksam, daß es gut sei, durch die Erfahrung des Bösen in der Schätzung und Liebe des Guten***) befestigt zu werden, allein ohne diese Bemerkung, die weiter entwickelt eine sehr fruchtbare und einflußreiche Gedankenreihe erzeugt haben würde,

---

*) Enn. III. l. 2. c. 1. p. 254 u. 55.

**) Enn. IV. l. 8. c. 5.

***) z. B. Enn. IV. l. 8. c. 5.

in ihrer ganzen Bedeutung und Fruchtbarkeit zu erkennen. Sollte dieß geschehen, wie sich gebührte, so hätte seine ganze Weltanschauung sich anders gestalten müssen.

Es ist, um die Lehre von der Vorsehung kennen zu lernen, auf das Verhältniß und das Eingreifen des νοῦς in die Sinnenwelt noch einmal Rücksicht zu nehmen. Während die Welt des νοῦς die wahre und einige ist, welche als solche nichts weiter zu thun bedarf, um selig und vollkommen zu sein, ist diese sichtbare, welche aus ihr das Bestehen erhält, nicht mehr wahrhaft einig; sie ist vielfach und in eine Menge zertheilt und das eine von dem andern abgesondert und entfremdet geworden, und es herrscht nicht mehr Freundschaft allein, sondern auch Feindschaft; wegen der Trennung und der Mangelhaftigkeit geräth nothwendig das eine mit dem andern in Kampf; denn der einzelne Theil genügt sich nicht, sondern indem er von den andern erhalten werden muß, entsteht ein Kampf mit dem, durch welches er sich erhält. Diese Welt aber ist aus jener geworden nicht durch Überlegung, daß es so geschehen müßte, sondern weil eine zweite Natur nothwendig sein mußte; denn die Natur der Intelligenz war nicht von der Art, daß sie das Letzte des Seienden sein konnte; denn sie war das erste und hatte alle Kraft in sich, also auch die, ein anderes zu schaffen, ohne daß sie suchte, es zu schaffen. Denn sonst hätte sie dasselbe nicht von sich selbst, wenn sie danach suchen müßte, und es wäre also nicht aus ihrem Wesen, sondern dasselbe wäre gleichsam der Künstler, der das Schaffen nicht von sich selbst hat, sondern von außen durch Erlernen es erwirbt. Der νοῦς also, indem er etwas von sich in die Materie giebt, unbewegt und ruhig in sich bleibend, bewirkt das Ganze. Dieses aber, was aus dem νοῦς

fließt, ist die Vernunft, der Gedanke (λόγος) und er fließt immer heraus, so lange der νοῦς in den Dingen gegenwärtig ist *). Wie nun aber in dem λόγος σπερματικὸς alles zugleich und in demselbigen ist und keines mit dem andern kämpft, noch unterschieden ist, noch hinderlich, kommt aber etwas in die Masse (ὄγκος) und es gehen die Theile aus einander, so hindert einer den andern und zehrt das eine das andere auf; eben so ist aus dem einigen νοῦς und dem aus ihm hervorgehenden λόγος das Universum hervorgetreten und auseinander getreten, und mit Nothwendigkeit ist das eine sich befreundet und freundlich fördernd, das andere feindselig und widerstreitend geworden, und theils mit Willen, theils wider Willen schaden sie einander, und indem das eine verdorben wird, bewirken sie für einander die Erzeugung, und sie bringen, indem sie dieß thun und leiden, doch eine Harmonie hervor, indem ein jedes seinen eigenthümlichen Ton hervorbringt, der λόγος aber bei ihnen die Harmonie und die einige Zusammenordnung (σύνταξις) zu dem Ganzen schafft. Dieses Walten des λόγος der Intelligenz also im Universum ist die Vorsehung oder mit andern Worten, das Walten der Seele; beide werden wenigstens in anderen Aeußerungen Plotins ausdrücklich identificirt **). Doch bleibt er sich in der Bestimmung des Begriffs dieses λόγος wohl selbst nicht ganz gleich. Er hat die Vorstellung aufgenommen, um den Übergang aus der Vollkommenheit der intellectuellen Welt in die Unvoll-

*) Enn. III. l. 2. c. 1. p. 256.

**) Enn. IV. l. 1. c. 3. p. 372. ἐκ μιᾶς (sc. ψυχῆς) πολλαὶ κατὰ τὰ αὐτὰ τῷ νῷ κατὰ τὰ αὐτὰ μεριζεῖσαι καὶ οὐ μεριζεῖσαι καὶ λόγος εἷς τῷ νῷ ἡ μείνουσα καὶ ἀπ' αὐτῆς λόγοι μερικοὶ καὶ ἄυλοι ὡς ἐκεῖ. Vergl. auch die Andeutungen, welche sich in der Fortsetzung der in der vorhergehenden Anm. citirten Stelle finden.

kommenheit der Sinnenwelt zu vermitteln. Die Schwierigkeit dieses Übergangs aber vermag Plotin in der That nicht zu lösen, sondern nur durch Einführung von Abstufungen und Abschwächungen zurückzuschieben oder zu verdecken, daher ein Schwanken in der Bestimmung der Mittelglieder hier sehr natürlich erscheint; an anderen Stellen bestimmt er diesen λόγος genauer als eine Ausstrahlung, ein Erzeugniß des νοῦς und der dem νοῦς gemäß disponirten Seele; indem er ihn so von der Seele unterscheidet und ihr unterordnet, um dieselbe von einem Scheine der Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit zu befreien, die dem mit Gegensätzen Behafteten nothwendig anklebt. Der λόγος ist als solcher nothwendig different gegen sich selbst: die größte Differenz aber ist die Entgegensetzung, zu der es nothwendig kommt, indem das Differente wirkt und immer mehr Differentes hervorbringt. So muß also der λόγος sich nicht nur zum Differenten, sondern auch zum Entgegengesetzten machen. So wird also die Sinnenwelt weniger eins und mehr Entgegengesetztes in ihr sein *). Und darin eben bestehet die Vorsehung, daß alle diese entgegengesetzten Theile doch nach dem Einen streben und so zu einem Ganzen sich verschlingen, obschon da die Entgegensetzung größer, die Begierde zu leben und der Drang nach dem Einen heftiger ist, oft das Liebende das Geliebte, indem es nach dem, was ihm das Gute ist, trachtet, verdirbt, da es selbst dem Verderben unterworfen ist. Darin also eben, daß in dieser Mannichfaltigkeit der Gegensätze doch einem jeden auf seine Weise reiner oder unreiner, kräftiger oder schwächer das Streben nach Einheit inwohnt und jedes irgendwie an demselben Theil hat, und so alles zu Einem sich zusammen-

*) Enn. III. 2. c. 16 — 17. p. 267.

fügt, während das, was nicht von diesem Streben geleitet ist, sofern es von demselben abirrt, seinem Schicksale nothwendig anheimfällt, sich selbst der Theilnahme am Guten beraubt und so, je weiter es in dieser verkehrten Richtung geht, um so größerem Verderben sich preis giebt; darin besteht die Herrschaft der Vorsehung in der Welt. Es schließt sich hierin die Weltbetrachtung Plotins zur Einsicht von der Einheit des Alls als eines lebendigen Ganzen, eines großen Weltthieres ab, welches von Anfang bis zu Ende zusammenhängt, indem ein jedes Glied seine bestimmten, edleren oder geringeren Functionen und Affectionen hat, je nach seiner Stellung, aus allen den verschiedenen Thätigkeiten und Affectionen aber eine Gesammthätigkeit des Thieres entsteht. Die Vorsehung verknüpft die Werke, welche von den einzelnen Menschen oder Seelenlosen gethan werden; was brauchbar ist, wird von der Vorsehung erfaßt und aufgenommen, so daß überall die Tugend herrscht und das, was verfehlt ist, verändert wird und seine Rectification erhält, wie wenn in einem Körper die Gesundheit gegeben ist, wenn aber eine Verletzung Statt findet, wiederum der in demselben waltende λόγος es zusammenfügt, vereinigt und heilt und einrichtet. Das Unrecht, das z. B. der Unmäßige, Unbesonnene vollbringt, ist weder von der Vorsehung noch der Vorsehung gemäß, was dagegen der Mäßige thut, ist nicht von der Vorsehung, denn es ist von ihm, es ist aber der Vorsehung gemäß, übereinstimmend mit dem λόγος; wie Jemand der Gesundheit gemäß handeln kann selbst, indem er nach der Ordnung des Arztes handelt, denn der Arzt kann dies vermöge seiner Kunst angeben; was er aber gegen die Gesundheit thut, das thut er auch selbst und handelt dabei zugleich gegen die Vorsehung des Arztes *).

*) Enn. III. 3. c. 5. p. 274—276.

Von dieser Ansicht des Wesens der Vorsehung aus übernimmt nun Plotin die Rechtfertigung der Welt und ihres Urhebers gegen den Tadel, als sei sie nicht schön oder nicht die Beste von denen, die mit einem Körper bestehen können. Zuerst darf man dem Urheber derselben schon deswegen keinen Vorwurf machen, weil sie ja aus Nothwendigkeit, nicht aus Ueberlegung entstanden ist; sodann aber, auch selbst wenn Ueberlegung dieselbe hervorgebracht hätte, so würde sie sich ihres Werkes nicht zu schämen haben; die Ordnung der Welt ist so, daß, obgleich sie ohne Reflexion (λογισμὸς) vor sich geht, doch wenn Jemand aufs Beste die Reflexion anwenden könnte, er zu seiner Bewunderung finden würde, wie er nicht im Stande sei, es besser einzurichten, indem in jeder einzelnen Natur noch immer mehr Intelligibles sich findet, als nach der Reflexion dasein würde *). Und daher sucht er denn auch für den Standpunkt dieser die Zweckmäßigkeit, welche sich in der Leitung des Universums wahrnehmen lasse, darzustellen. Er macht darauf aufmerksam, daß man, um drückende Verhältnisse Einzelner nicht ungerecht zu finden, an das Vorhergehende und Zukünftige denken müsse **); daß die Vorsehung auch das zu Grunde Gehende zu neuen Lebensentwickelungen benutze ***) und das Schlechte als warnendes Beispiel anzuwenden sei, um zum Guten anzuleiten ****). Mehr aber und im Zusammenhange seiner Denkweise mit größerer Wahrheit weis't er darauf hin, daß man nur eben die Nothwendigkeit der Abstufungen anerkennen müsse und daß man nicht verlangen dürfe, daß ein Jedes so vollkommen

*) Enn. III. l. 2. c. 3. p. 256. ib. c. 14. p. 265.

**) Enn. III. 2. c. 13.

***) ib. c. 15.

****) Enn. III. 2. c. 5 u. 9.

geworden sein solle, wie das nicht Gewordene, Ewige, indem man für Alles eine noch weitere Vermehrung des Guten fordert und nicht die einem Jeden gegebene Art und Form für genügend hält; wie wenn man sich rücksichtlich des Menschen beschweren wollte, daß er nicht Hörner habe, indem man nicht überlegt, daß unmöglich der λόγος in Alles auf gleiche Weise kommen kann, und daß im Ganzen doch Theile sein müssen; denn in dem Obern ist mehr Alles, in dem Niederen aber nicht; könnte ein Jedes für sich als solches den höchsten Gipfel der Vollkommenheit und Tüchtigkeit erlangen, so wäre es eben nicht mehr Theil *); hält man dies fest und betrachtet das Universum als ein Ganzes, so wird man bewundern, wie viel Gutes der Urheber demselben mitgetheilt und wie er etwas vollkommen Schönes, sich selbst Genügendes mit sich in seinen größeren und kleineren Theilen Befreundetes und Angemessenes hervorgebracht hat. Man muß die Theile in Bezug auf das Ganze betrachten, ob sie dazu passend sind, und wenn man das Ganze betrachtet, nicht einzelne kleine Theile allein ansehen und um dieser willen das Ganze anklagen; das wäre eben so verkehrt, wie wenn man den Fußzehen oder ein Haar besonders nehmen und tadeln wollte, ohne auf den bewunderungswürdigen Anblick des ganzen Menschen zu achten. Achtet man aber auf die Welt als ein Ganzes, so möchte man wohl von ihr gleichsam die Stimme hören: „Wie mich Gott geschaffen hat, und ich daher vollkommen geworden bin und mir selbst angemessen, und genügend! nichts bedürfend, weil Alles in mir ist, Pflanzen und Thiere und viele Götter und die Völker der Dämonen, die guten Seelen und die Menschen, durch Tugend glücklich; nicht

*) Enn. III. l. 2. c. 14. ib. c. 6.

allein die Erde ist mit Pflanzen und allerlei Thieren geschmückt, und bis zu dem Meere ist die Kraft der Seele gegangen, die ganze Luft aber und der Aether und der gesammte Himmel ist der Seele nicht theilhaftig, sondern da sind alle die guten Seelen, welche den Gestirnen zu leben verleihen und in dem wohlgeordneten ewigen Umlauf des Himmels bewegen sie sich, nachahmend dem νοῦς, im Kreise herumgehend sinnig immer um dasselbe, nichts außerhalb suchend. Alles aber, was in mir ist, trachtet nach dem Guten und jegliches erlangt es nach seiner eigenthümlichen Kraft: denn von jenem hangt der ganze Himmel ab und meine ganze Seele und die Götter in meinen einzelnen Theilen und alle Thiere und die Pflanzen und was etwa in mir seelenlos zu sein scheint; wie denn das eine nur am Sein Theil zu haben scheint, das andere am Leben, anderes wieder noch mehr am Empfinden, anders an der Vernunft, anders am vollkommnen Leben: denn man darf nicht das Gleiche verlangen von dem, was nicht gleich ist, nicht von dem Finger, daß er sehe, sondern vom Auge *). So findet man, indem man das Universum als ein lebendiges Ganzes betrachtet, daß sich die Vorsehung auch bis auf das geringste erstreckt, und wenn man sagen wollte, die Vorsehung herrsche in irgend einem Theile nicht, so wäre dies eben so viel, als wenn man sagen wollte, Kopf und Angesicht bestehen wohl durch die Natur und Macht des λόγος, die übrigen Theile aber seien anderen Ursachen beizulegen, Zufällen oder Nothwendigkeiten, und das Schlechte der Natur sei eben deshalb oder wegen Unvermögen der Natur geworden. Es ist aber weder heilig noch fromm, zuzugeben, daß dieß sich nicht schön verhalte und so das Werk der Schöpfung zu tadeln **)."

*) Enn. III. l. 2. c. 3. p. 256. 257.

**) Enn. III. l. 2. c. 7. p. 260. 261.

Plotin geht hier in seinem frommen Eifer so weit, daß er früheren Sätzen widerspricht und die Ableitung des Uebels, aus welcher dasselbe nach seiner Denkweise nothwendig erklärt werden muß, verwirft; und in diesem Eifer wird er auch nicht müde, unter verschiedenen Bildern von demselben Standpunkte aus immer wieder die Schönheit und Vollkommenheit, in welcher das Leben des Universums sich entfalte, darzustellen. Er thut dieß namentlich, indem er die Welt mit einem Drama vergleicht: Wer wollte in einer Tragödie oder Comödie tadeln, daß nicht alle Herren sind, sondern auch ein Sclave, ein Bauer, ein Schlechtsprechender vorkommt; es würde nicht schön sein, wenn einer die Schlechteren und das von diesen Ausgefüllte herausnähme *). Weiter dient ihm die Vergleichung mit einem Schauspiele dazu, um die Vorsehung wegen des Uebels, das in der Welt sei, zu rechtfertigen, jedoch auf eine Weise, welche gerade jene Ohnmacht wieder hervortreten läßt, an welcher, wie wir oben bemerkten, in dem System des Plotin die das Universum bildende und beherrschende Macht leidet, da sich die Idee derselben in der Außenwelt nicht realisirt und nicht realisiren kann. Das Leben der Welt und das der Menschen insbesondere mit seinen Bestrebungen, Wechseln und Kämpfen, in denen sie gegenseitig Leiden und Verderben über einander bringen, ist überhaupt nur ein Spiel, und darum ist das Uebel auch ohne wahre Bedeutung; alles dieß kann man nur, wie bei einem Schauspiele, als Verwandlungen und Nachahmungen von Thränen und Klagen betrachten; denn auch hier, bei dem, was sich auf Erden zuträgt, weint und klagt nicht die eigentliche innere Seele, sondern der äußere Schatten des Menschen, und han-

*) Enn. II. l. 3. c. 11.

delt auf der ganzen Erde wie auf einem Theater **). Plotin kann sich nicht verbergen, wie eine solche Betrachtungsweise dahin führen kann, alle sittliche Würdigung des Lebens aufzuheben: Wie, wirft er sich selbst ein, bestehet da noch Schlechtigkeit? wo bleibt die Ungerechtigkeit? wo die Sünde; denn wie ist es, wenn alles schön geschieht, möglich, daß die Handelnden Unrecht thun oder sündigen? Wie können sie elend (κακοδαίμονες) sein, wenn sie nicht Unrecht thun oder sündigen? Wie können wir sagen, daß das eine der Natur gemäß, das andere der Natur zuwider sei, wenn alles, was geschieht und gethan wird, der Natur gemäß ist? wie kann es noch eine Gottlosigkeit gegen das Göttliche geben, wenn das, was geschieht, so ist, wie wenn ein Dichter in dem Schauspiele einen Schauspieler auftreten läßt, der spottet und sich lustig macht über den Dichter des Drama's selbst **)? Er scheint sich aber diesen Einwürfen zu entziehen, indem er der Vergleichung mit einem Schauspiele noch eine andere Wendung giebt: Es ist in der Welt wie in einem Schauspiele, in welchem der Dichter das eine selbst ordnet, des anderen sich nur bedient, da dasselbe schon vorhanden ist; denn er selbst macht nicht den einen zum ersten, den anderen zum zweiten und zum dritten im Spiel, sondern indem er einem jeden den ihm zukommenden Charakter giebt, weis't er ihm nur die Stelle an, die ihm gebührt; so handelt denn ein jeder nach seiner Natur und nach der ganzen Anlage, die Stelle behauptend, die er eingenommen hat, und er spricht dann und thut der eine Gottloses, der andere Entgegengesetztes. Und wie in dem menschlichen Schauspiele (welches zum Theil eine Nach-

*) Enn. III. l. 2. c. 15.

**) Enn. III. l. 2. c. 16.

ahmung dieses wahreren ist, in welchem die Seele der Schauspieler ist) die Schauspieler Rollen, Kleider u. s. w. bekommen, so auch hier bekommt die Seele die Glücksumstände nicht zufällig und willkührlich, sondern dieselben sind der Anlage des Ganzen (λόγος) angemessen, und indem sie sich dieselben anpaßt, wird sie einstimmend und ordnet sich dem Drama und dem gesammten λόγος ein, und je nachdem ihre Stimme und Gestalt an sich selbst schön oder häßlich ist, bringt sie, wie es scheinen mag, dem Gedichte Zierde oder Verunstaltung; sie macht aber nicht das Drama selbst anders, als es war, sondern erscheint selbst nur ungestaltet; der Dichter aber des Drama's thut, was einem guten Richter zukommt, einem jeden wie er verdient; den einen bringt er zu größeren Ehren und, wenn er solche hat, zu schöneren Schauspielen, den anderen aber zu schlechteren. Auf dieselbe Weise kommt die Seele in dieses Drama des Universums und macht sich zu einem Theile desselben, indem sie es von sich selbst mitbringt zur Darstellung, daß sie gut oder schlecht spielt, und so wird sie bei ihrem Eintritt eingeordnet und empfängt das übrige Alles, ausgenommen sich selbst und ihre Werke, und trägt Strafe oder Ehre davon *). Es würde demnach das Schlechte oder das Gute, welches ein Jeder von sich selbst mitbringt zum Ganzen von der Vorsehung nur aufs Beste benutzt werden, wie dieser Gedanke auch noch unter einem anderen Bilde dargestellt wird: Das Universum gleicht einem Instrumente, auf dem die Saiten den ihrem Tone gemäßen Platz einnehmen, und das Schöne ist, wenn jeder dahin gestellt ist, wohin er gehört, das Schlechte demnach in die Finsterniß und den Tartarus, denn dort ist es schön,

*) Enn. III. l. 2. c. 17. p. 368. 269.

daß solche Töne erschallen; so ist die Anlage (λόγος) des Ganzen in Ungleiches getheilt, die Orte sind verschieden besser und schlechter, die Seelen nicht gleich, aber angemessen der Stelle, welche sie einnehmen, und übereinstimmend zum Ganzen; und das, was für sie selbst schlecht ist, wird für das Ganze zum Schönen gehören, und was für die einzelnen naturwidrig ist, für das Ganze naturgemäß sein, und der geringe Ton gehört nicht minder zu dem Ganzen und die Seele macht das Ganze nicht schlechter, wenn sie so ertönt *). Es liegt hiebei freilich wieder nahe zu denken, daß dieselbe Kunst, welche den Saiten ihren Platz anweis't, dieselbe auch verschieden mache, gut und schlecht, wie sie zu ihrem Spiel an den verschiedenen Stellen gebraucht werden. In der That, so beachtungswerth diese Auffassungsweise des Verhältnisses freier Individuen zu der Ordnung des Ganzen ist, so reicht sie doch als Aushülfe für Plotin nicht weit, wenn man erwägt, daß jene Anlagen und Verhältnisse der Seelen, nach welchen sie ihre Stellung in dem großen Drama empfangen, bestimmt werden, keineswegs, wir wir sahen, durch Freiheit, sondern durch einen von oben nach unten treibenden Drang, in welchen sie sich, als in ein Gesetz des Ganzen, fügen müssen. Und damit stimmt denn auch der Schluß dieser Abhandlung von der Vorsehung überein, in welchem er seine Ansicht von derselben so zusammenfaßt: „Weil das Bessere ist, so muß auch das Schlechtere sein, und man muß nicht dem Besseren das Schlechtere zum Vorwurf machen, sondern das Bessere rühmen, daß es von sich dem Schlechteren mitgetheilt hat.“ Überhaupt aber heben diejenigen, welche verlangen, daß das Schlechte aufgehoben werde im Univer-

*) Enn. III. l. 2. c 17.

sum, die Vorsehung selbst auf: denn wessen Vorsehung soll sie sein? doch nicht ihre eigene, noch die des Besseren. Das Universum, in welchem Alles aus einem Principe hervorgeht, das innerlich bleibt, gleicht dem Baume, welcher aus der Wurzel, die in sich selbst bleibt, zu getheilter Fülle emporblühet, das eine bleibet der Wurzel näher, das andere gehet weiter vor und wird getheilt in Zweige und Spitzen, in Blätter und Früchte; und das eine ist immerbleibend, das andere wird immer (wie Blätter und Früchte); und das Leben wird immer wieder von der Wurzel aus erfüllt, und wenn auch das Äußerste nur von dem, was ihm zunächst ist, hervorzugehen und afficirt zu werden scheint, so geschieht doch dieß Alles von dem Princip aus *)."

Wie nun alles darin sein Bestehen hat, daß es an dem Einen, dem Guten, Theil nimmt, und das Eine mithin das Princip und Ziel, das höchste Gut für alle Dinge ist, so natürlich auch für die Seele, und will der Mensch das thun, was seinem Wesen und seiner Bestimmung gemäß ist, und sein Wohlsein, seine Glückseligkeit schaffen, so muß er nach dem Einen streben. Daraus ergeben sich die ihrem innersten Grunde nach religiösen Principien der Ethik des Plotin, welche der Lehre desselben von den drei Principien und dem Verhältnisse des Menschen zu denselben aufs Einfachste und Vollkommenste entspricht.

Das Gute besteht für ein jedes Ding darin, daß es dem höchsten Guten ähnlich ist und auf dasselbe hinarbeitet, und es hat ein jedes etwas von dem Guten, sofern es irgendwie eines ist und ein Ding, und der Form theil-

---

*) Enn. III. l. 3. c. 7. p. 276. 277.

haftig *), und so kann auch ein jedes Ding, Thier, Pflanze u. s. w., glücklich sein, so fern es seiner Natur gemäß lebt, das seiner Natur vorgesetzte Ziel des Strebens erreicht **). Allein wie die materiellen Dinge nur auf scheinbare vergängliche Weise daran Theil haben, — die formende Einheit ist der Materie gleichsam nur äußerlich aufgedrückt — nur an einem Bilde des Einen und Guten, so ist auch ihr Leben und ihre Glückseligkeit dem analog. Nur dem wahren vollkommenen Leben, demjenigen, welchem in keinem Stücke das Leben abgeht, kommt die wahre Glückseligkeit zu, und so ist auch nur das wahrhaft glückselig, welchem das Gute nicht von außen zukommt, sondern welches das Gute in sich seiend besitzt, und dieses wahre und wirkliche Leben ist in der intellectuellen Natur, die übrigen Arten des Lebens sind nur unvollkommen und Bilder (ἐνδάλματα), und nicht rein und nicht mehr Leben als das Gegentheil ***). Da also, wo neben dem sinnlichen Leben der νοῦς ist, da ist eine zweifache Theilnahme am Guten, da kann die wahre Glückseligkeit gewonnen werden. So beim Menschen. Er ist nicht nur das Thier, der belebte Leib, welcher mit zu uns gerechnet wird, sondern der wahre Mensch ist ein anderer, die intellectuellen Tugenden besitzend, die in der Seele, sofern sie sich absondert, bestehen ****). Wie das Übel für uns eben in der Mischung mit der Materie besteht, so gelangt die Seele zum Besitz des Guten, wenn sie auf demselben Wege, wie sie aus der höheren Welt zur materiellen herabgestiegen oder gefallen ist und ihr wahres Sein verloren hat, wieder zu jener und zu sich selbst zu-

*) Enn. I. l. 7. c. 1. 2. p. 61. 62. Enn. VI. l. 9. c. 1. p. 757.

**) Enn. I. l. 4. c. 1. p. 29.

***) Enn. I. l. 7. c. 2. p. 62. Enn. I. l. 4. c. 3. p. 31.

****) Enn. I. l. 7. c. 2. p. 62. Enn. I. l. 1. c. 10. p. 6.

rückkehrt. Durch das, was noch in ihr ist und nicht der Materie angehört, vermag sie das Übel zu bewältigen. Das Heil ist also in der Flucht aus dem Körperlichen zu suchen *), jedoch nicht also, daß man gewaltsam die Seele vom Leibe trennt; denn dann möchte die Seele, Körperliches noch mit sich tragend, nur wieder an eine ähnliche Stätte kommen; man muß erwarten, bis der Körper ganz und gar von der Seele sich ablös't; dieß wird aber der Fall sein, wenn gar keine Kraft der Seele mehr von ihm gebunden wird **).

Nicht alle aber erheben sich also, sondern es sind verschiedene Klassen der Menschen. Da alle Menschen von Anfang an, wenn sie geboren sind, eher der sinnlichen Empfindung als den νοῦς gebrauchen und nothwendig zuerst auf das Sinnliche sich richten, so bleiben viele in diesem Zustande ihr Leben lang, halten das für das Erste und Letzte, was danach angenehm ist für gut, was unangenehm für böse, und für die höchste Weisheit, das eine zu gewinnen und das andere zu meiden. Den Vögeln gleichen sie, die sich zu sehr mit Dingen von der Erde beschweren und nicht in die Höhe zu fliegen vermögen, obgleich sie Flügel von Natur erhalten haben. Andere erheben sich ein wenig von dem Niederen, indem sie das Bessere der Seele von dem Vergnügen zum Schönen treibt; da sie aber das Obere nicht sehen, weil sie nichts anderes haben, worauf sie sich gründen, so werden sie unter dem Namen der Tugend herabgezogen, das Niedere nur zu thun, von dem sie früher den Ansatz nahmen, sich zu erheben. Ein drittes Geschlecht aber ist das der göttlichen Menschen, welche mit größerer Kraft und Schärfe der Augen den obe-

*) Enn. I. l. 2. c. 1. p. 11.

**) Enn. I. l. 9.

ren Glanz sehen und dorthin sich erheben wie über Wolken und darin verharren wie ein Mensch, der nach vielen Irrfahrten in sein rechtmäßiges Vaterland zurückkehrt *).

Wie nun aber es nothwendig zur Bildung des Weltganzen gehört, daß unter den Seelen auch den menschlichen verschiedene Abstufungen sind, bis zur Thierseele hinab, so bekennt Plotin wohl auch selbst, daß nicht alle sich zu erheben vermöchten, daß nicht allen jene zur Flucht aus der Materie fähige Kraft inwohne **). Als diejenigen aber, welche fähig sind des Weges zu gehen, auf dem wir hinaufsteigen müssen zu dem Guten, Ersten, Einen, bezeichnet Plotin (nach Platon) die Menschen, welche von Natur, bei der ersten Geburt in das menschliche Dasein, zu künftigen Musikern, Erotikern oder Philosophen geboren wurden ***). Der Musiker ist derjenige, welcher leicht bewegt wird vom Schönen, aber unvermögender ist, sich von sich selbst zu bewegen, empfänglich für die Töne und das Schöne in denselben, fliehend überall des Unharmonische. Einen solchen muß man so führen, daß er von der Materie, an welcher diese Verhältnisse sind, sich losmacht und zu der über dieselbe erhabenen Schönheit sich erhebt; er ist zu belehren, daß das, um welches er eigentlich in Bewegung geräth, die intellectuelle Harmonie sei, und das Schöne in diesem das Schöne überhaupt, nicht ein einzelnes Schönes; man muß die Lehren der Philosophie hinzufügen, von welchen er zum Glauben an das, was er hat, ohne es zu wissen, geführt werden muß. Eben so muß man dem Erotiker, der von dem Schönen, welches in das Auge fällt, getroffen und

---

*) Enn. V. l. 9. c. 1. p. 555.

**) Enn. I. l. 8. c. 5. p. 75. F.

***) Enn. I. l. 3. c. 1. p. 20 ff.

bewegt wird, belehren, daß er nicht blos bei einem Körper stehen bleibe, sondern auf alle sich richte, und zeigen, daß es in allen dasselbe ist und etwas anderes als die Körper, und anders woher und daß es in anderen noch mehr ist, wie in schönen Bestrebungen, schönen Gesetzen; in Künsten und Wissenschaften ist die Einheit des Schönen nachzuweisen und von da weiter zu gehen zum νοῦς und dem wahrhaft Seienden *). Der Anblick des Schönen setzt die Seele, indem sie Verwandtes darin erkennt, in Bewegung; es offenbart sich im Schönen die bildende Idee, daher denn die Liebe aus einer niederen eine höhere werden kann **). Der Philosoph aber ist von Natur bereit und gleichsam geflügelt und bedarf nicht losgemacht zu werden, wie jene anderen, da er nach oben erregt ist; schwankend nur, bedarf er allein der Anweisung; man muß ihn also nur leiten, da er von Natur schon den Willen dazu hat und längst gelös't ist ***).

Es sind also die künstlerischen und wissenschaftlichen Fähigkeiten, denen die Aussicht auf die Erreichung des letzten wahren Ziels menschlichen Lebens und in ihm der ewigen wahren Glückseligkeit geöffnet ist. Den Weg, den sie deshalb einzuschlagen haben, ist in dem Gesagten schon bezeichnet. Man muß, aus dem niederen Leben sich erhebend, Gott ähnlich werden durch Tugend, und jene sind eben dazu berufen, weil sie etwas haben, was sie über das gewöhnliche Leben erhebe. Dazu reichen nun aber die sogenannten bürgerlichen Tugenden nicht hin: die πολιτικαὶ ἀρεταί, die φρόνησις, die ἀνδρία, σωφροσύνη und δικαιοσύνη; durch

*) a. a. O. c. 2.

**) Enn. I. l. 6. c. 2. 3. 4. p. 51. cf. Enn. VI. l. 9. c. 9. p. 768, auch das Buch περὶ ἔρωτος.

***) Enn. I. l. 3. c. 3.

diese werden wir dem νοῦς und dem Leben in demselben nur einigermaßen ähnlich, denn dort sind diese Tugenden gar nicht nöthig, und er hat sie nicht, wenn auch wir durch dieselben ihm ähnlich werden, wie es z. B. nicht nöthig ist, daß das Feuer, durch dessen Gegenwart Wärme hervorgebracht wird, selbst durch Gegenwart des Feuers warm werde. Diese Tugenden beziehen sich nur auf das äußerliche mit der Materie gemischte Leben; sie schmücken in der That und machen uns besser, sie verleihen Gränze und Maaß den Begierden und Leidenschaften; als Maaße in der Materie für die Seele gleichen sie dem dortigen Maaße und enthalten die Spur des Besten, was dort ist. Die Seele nimmt so, durch die Gestalt, welche so das Formlose in ihr gewinnt, auf vorzügliche Weise an jenem Höheren Theil, so daß sie selbst täuschen kann, ob das nicht ganz göttlich sei, indem sie wie Gott erscheint *). —

Die Ähnlichkeit mit Gott, zu der wir gelangen sollen, ist eine höhere, eine solche, welche die Gleichheit (Identität) in dem Ähnlichen voraussetzt; Platon bezeichnet sie, indem er sie durch die Flucht von hier erreicht werden läßt und die Tugenden schlechtweg im Gegensatz zu der bürgerlichen, Reinigungen (καθάρσεις) nennt. Da die Seele nämlich schlecht ist, sofern sie mit dem Körper vermischt ist, und übereinstimmend, theilnehmend an allen seinen Affectionen und Meinungen wird, so wird sie gut und tugendhaft, wenn sie nicht seine Meinungen theilt, sondern allein thätig ist (μὴ συνδοξάζουσα, das ist das νοεῖν und φρονεῖν) und nicht seine Leidenschaften theilt (μὴ ὁμοπαθὴς, das ist σωφρονεῖν) und sich nicht fürchtet, indem sie vom Körper sich losmacht (das ist die ἀνδρία) und die Vernunft und In-

*) Enn. l. l. 2, c. 1. 2. p. 12. 13.

telligenz sie leitet, ohne daß das Andere widerstrebt (das ist δικαιοσύνη). Ein solcher Zustand der Seele, in welchem sie denkt, ein intellectuelles Leben führt, und leidenschaftslos ist, ist die Verähnlichung mit Gott; es sollen die sinnlichen Affectionen nicht nur wie durch die bürgerliche Tugend beschränkt, sondern ganz ausgerottet werden; die Tugend gehört der Seele an, aber nicht dem νοῦς und dem was über dem νοῦς ist *). Die Reinigung würde genügend sein, wenn die Seele vor der Verunreinigung das Gute wäre, dann wäre das nach der Reinigung Uebrigbleibende das Gute; wäre aber dies, so würde sie nicht ins Schlechte gekommen sein; das Gute ist noch etwas anderes. Die Seele hat nur Theil am Guten, für sie ist das Gute, daß sie mit dem Verwandten zusammen ist, dies geschieht, indem sie sich zu demselben hinkehrt (ἐπιστρέφεται), und aus dieser mit der Reinigung verbundenen Hinkehr erhält sie die Anschauung und das Bild des Geschauten, welches sich einprägt, und wirkt; sie hatte dies vorher nicht, oder sie hatte es, ohne daß es wirkte, sondern es lag im Dunkel, damit sie aber erleuchtet werde und die Seele dann dies was in ihr ist erkenne, muß sie sich dem Erleuchteten zuwenden; sie hatte vorher nicht das Geschaute selbst, sondern nur Abdrücke, Bilder desselben; die Intelligenz, selbst wenn sie gegenwärtig ist, ist ihr doch, wenn sie nicht darauf schaut, fremd **). Mit der Abkehr vom Materiellen der Reinigung muß also die Hinkehr zum νοῦς verbunden

*) Enn. 1. l. 2. c. 3. p. 13. ib. c. 5. p. 14. Alle wahre Tugend ist Reinigung, wie ein altes Orakel sagt und heilige Mysterien dunkel andeuten, indem sie sagen, daß die nicht gereinigte Seele im Hades im Schmutze (βόρβορος) liege, s. Enn. 1. l. 6. c. 6. p. 55.

**) Enn. I. l. 2. c. 4. p. 14.

sein, wodurch die Seele erleuchtet wird, und die in ihr schlummernden Abdrücke des intellectuellen Lebens zu Wahrheit und Wirklichkeit desselben erhoben werden; es ist nicht genug, ohne Sünde zu sein, das Streben geht dahin, Gott zu sein *). Um zu diesem νοῦς sich zu erheben, werden die mathematischen Wissenschaften empfohlen, welche uns gewöhnen, Unkörperliches zu denken und zu glauben **); diese und besonders die Dialektik, sollen dazu dienen, die von Natur Vortrefflichen, die oben genannten Musiker u. s. w. zur Vollendung der Tugend zu führen. Die Dialektik ist die Geschicklichkeit, von einem jeden nach Vernunft zu sagen, was es ist, und wie es sich von anderen unterscheidet, und was es mit ihnen gemeinsam hat, und wo ein jedes von diesen, und wie viel des Seienden und wiederum des Nichtseienden, sie erklärt sich auch über das Gute und Nichtgute und wie viel zum Guten und wie viel zum Entgegengesetzten gehört, und was das Ewige und Nichtewige, über alles als Wissenschaft (ἐπιστήμη) nicht als Meinung, ein Ende machend der Irrung am Sinnlichen; sie befestigt im Intelligiblen und hat dort ihre Thätigkeit, verlassend die Lüge und die Seele im Felde der Wahrheit ernährend ***). Sie bedient sich der Platonischen Trennung zur Unterscheidung der Arten und zu der Frage: was ist? sie bedient sich auch derselben in Bezug auf die ersten Gattungen des Seins, indem sie was aus diesen folgt auf intellectuelle Weise zusammen webt (πλέκουσα), bis sie durch alles das Intelligible hindurchkommt, und wiederum es auflöst, bis sie zum Anfang kommt. Dann ist sie ruhig

*) a. a. O. c. 6. p. 15.

**) πρὸς συνεθισμὸν κατανοήσεως καὶ πίστεως ἀσωμάτου. Enn. I. l. 3. c. 3. p. 20. 21.

***) Enn. I. l. 3. c. 4. p. 21.

und nicht mehr vielgeschäftig, wenn sie zum Einen gelangt ist, sie betrachtet die logische Thätigkeit, die es mit Propositionen und Syllogismen zu thun hat, nur als ein Hülfsmittel und Instrument, um zu diesem Ziele zu gelangen *). Die Prinzipien dieser Wissenschaft giebt der νοῦς, wenn eine Seele nur im Stande ist, sie zu fassen; sie ist das reinste des νοῦς und des Nachdenkens und muß als die edelste Geschicklichkeit in und auf das Edelste des wahrhaft Seienden sich nothwendig beziehen. Die Dialektik ist daher der edelste Theil der Philosophie, denn man darf nicht glauben, daß sie nur das Werkzeug (ὄργανον) der Philosophie sei, sie besteht nicht in leeren Theoremen und Canones, sondern sie bezieht sich auf die Dinge und hat gleichfalls dieselbe Materie, sie geht methodisch auf dieselben ein, indem sie zugleich mit den Theoremen die Dinge erfaßt, und Lüge und Sophismen als etwas Zufälliges, Fremdartiges, gegen den Kanon der Wahrheit Eingeführtes, erkennt mittelst des Wahren in ihr; von den logischen Propositionen weiß sie nicht, denn das ist Buchstäbelei; sofern sie die Wahrheit weiß und die Bewegungen der Seele, weiß sie wohl davon, aber sie überläßt die Acribologie darin denen die dies lieben **). Auch die anderen Theile der Philosophie, wie die Betrachtung der Natur, und die Sittenlehre erhalten Hülfe von der Dialektik, durch sie werden die aus der (niederen) Natur sich entwickelnden, ihr angehörigen, aufs Materielle sich beziehenden Tugenden (die φυσικαὶ ἀρεταὶ), die nur ein unvollkommenes Auge und unvollkommene Sitten haben, erst zur Vollkommenheit gebracht, indem sie dieselben zum Allgemeinen und Imma-

*) Enn. I. l. 3. c. 4. p. 21.

**) Enn. I. l. 3. c. 5. p. 21.

teriellen erhebt *). So gereinigt und durch die Dialektik in das Reich des Gedankens gehoben, wird die Seele ganz körperlos, dem νοῦς und dem Göttlichen angehörig, aus dem die Quelle des Schönen und alles Verwandte der Art kommt **).

In diesem Besitze nun des intellectuellen Lebens ist der Mensch glückselig, er hat in diesem Zustande nichts zu verlangen und zu suchen, das Leben ist sich selbst genug, es ist nichts Gutes, was er nicht hat, und was er sucht, das sucht er als Nothwendiges (nicht als ein Gut wonach man trachtet) und nicht für sich selbst, sondern für eines der Seinigen, er sucht es für den mit ihm verbundenen Körper, welcher sein eigenes Leben führt, welches nicht das eines solchen Menschen ist ***). Zwar wird dagegen der Einwurf gemacht, der Mensch müsse, da er aus Leib und Seele bestehet, für das Ganze die Glückseligkeit suchen und nicht blos für einen von beiden Theilen, der, wenn er auch der bessere ist, doch, wenn der andere sich übel befindet, zugleich mit gehindert wird †). Allein wenn die Glückseligkeit in Schmerzlosigkeit, Freiheit von Krankheit und Unglück und dergleichen bestehet, so ist sie gar nicht möglich, wenn sie aber im Besitz des wahren Guten bestehet, warum läßt man dieses bei Seite und sucht noch anderes, was nicht zur Glückseligkeit gehört? Muß das höchste Ziel ein einiges, nicht vieles sein, so muß man auch nur das erfassen, was das Aeußerste und Kostbarste ist, und welches die Seele ganz in sich zu umschließen sucht. Dieses Verlangen aber und dieser Wille ist nicht darauf gerichtet, von solchen Beschwerden frei zu sein, denn

*) Enn. I. l. 3. c. 6. p. 22.

**) Enn. I. l. 6. c. 6. p. 55.

***) Enn I. l. 4. c. 4. p. 32.

†) ib. c. 5. p. 32. 33.

die Ueberlegung flieht oder begehrt dies nicht an sich von Natur, sondern nur dann, wenn es gerade gegenwärtig ist; das wahre Streben aber ist auf das was besser ist gerichtet, und wenn dies kommt, so ist es erfüllt und ruhig, und dies ist das wirklich gewollte Leben (βούλητος). Daß aber etwas Nothwendiges da sei, ist nicht Wille (βούλησις), wenn man das Wort im eigentlichen Sinne, nicht mißbräuchlich nimmt, sondern wir wünschen dies, indem wir dem Bösen ausweichen, ein solches Ausweichen aber ist nichts Gewolltes oder Wünschenswerthes, sondern vielmehr, daß man das Ausweichen gar nicht nöthig habe. Es zeigt sich dies auch darin, daß Gesundheit, Schmerzlosigkeit, wenn sie da sind, gar nichts Anziehendes haben, zur Glückseligkeit nichts beitragen, sie sind also nur Nothwendiges, nichts Gutes *). Der Glückselige kann also dergleichen wünschen oder wegwünschen, nicht, weil es zur Glückseligkeit etwas beiträgt, sondern nur zum Sein, und im entgegengesetzten Falle zum Nichtsein, oder weil es den, welcher am Ziele ist, stört, nicht so, daß es ihn von demselben losrisse, sondern weil der, welcher das Beste hat, dieses allein haben will. Es wird durchaus nicht, wenn etwas da ist, was der Glückselige nicht will, etwas von der Glückseligkeit entrissen, denn so fiele er täglich aus seiner Glückseligkeit, wie wenn er ein Kind verliert, oder ein Besitzthum, und tausenderlei Dinge giebt es, die nicht nach seinem Wunsche erfolgen, und ihn doch nicht von dem ihm gegenwärtigen höchsten Ziel abbringen: denn was wäre noch von menschlichen Dingen so groß, daß es nicht erreicht würde von demjenigen, der emporgestiegen ist zu dem, was über alles dieses erhaben ist, und von Keinem dieser

*) Eun. I. l. 4. c. 6. p. 33.

Niederen mehr abhängt? Denn wie sollte er, der die Glücksumstände, wie sie auch sein mögen, wie Königreiche, Herrschaften, Städte, Völker, Wohnungen, auch wenn sie ihm angehören, nicht für groß achtet, den Verfall der Herrschaften und die Zerstörung seines Staats für etwas Großes achten? Wenn er es aber für ein großes Uebel hält, oder überhaupt nur für ein Uebel, so ist er lächerlich um seiner Ansicht willen, und kein tüchtiger Mann, der Holz und Steine, und, beim Zeus! das Sterben der Sterblichen für etwas Großes hält, da er doch, nach unserer Behauptung, die Meinung von dem Tode haben müßte, daß er besser sei, als das Leben mit dem Leibe; und er wird es wohl selbst wenn er geopfert wird für ein Uebel halten, daß er am Altare stirbt? oder, wenn er nicht begraben wird, ob der Leib auf der Erde oder unter der Erde verwese? das wäre Kleinigkeitskrämerei! Wenn er aber gefangen geführt wird, so giebt es ja jedenfalls einen Weg zu entkommen, wenn es nicht möglich ist, glücklich zu sein *). Wenn ihm aber Verwandte, wie Schwiegertöchter und Töchter, gefangen

*) ὁδὸς ἐξιέναι, es kann darunter doch nichts anderes verstanden werden, als unter dem Katonischen: Cato quo exeat habet. Das könnte freilich im Widerspruch zu stehen scheinen gegen die obige Warnung wider den Selbstmord (s. S. 109.); es wäre dies wohl nicht der einzige, der sich bei Plotin findet, allein es lassen sich beide Aeußerungen auch vereinigen; dort warnt er vor dem Irrthum, als könne man durch Selbstmord sich zu einem höheren, rein geistigen Leben erheben, indem er darauf aufmerksam macht, daß, wenn man nicht innerlich abgelöst ist von dem Körperlichen, man nur erwarten darf, in einen ähnlichen leiblichen Zustand wieder zu kommen; hier aber handelt es sich nicht um jene Erhebung und Verklärung, sondern nur darum, die Möglichkeit zu erweisen, sich unabhängig von bestimmten äußerlichen Leiden zu machen, was durch den Selbstmord erreicht werden kann, indem man hoffen darf, durch denselben in einen anderen neuen, auch wieder körperlichen, doch von diesem bestimmten Leiden nicht gedrückten Zustand zu gelangen.

weggeführt werden, was ist dazu zu sagen? Wenn er nun stürbe ohne dergleichen erlebt zu haben, so würde er nicht in der Meinung scheiden, daß alles dies nicht habe geschehen können, denn das wäre thöricht; glaubt er nun aber, daß es möglich ist, daß die Seinigen solche Zufälle treffen, wird er nun wegen dieser Meinung nicht glückselig sein können? Ist er nun aber, auch wenn er dies glaubt, glücklich, so wird er es auch sein, wenn es geschieht, denn er wird erwägen, wie die Natur dieses Universums von der Art ist, daß sie solches mit sich bringt, und daß man folgen müsse. Viele werden auch, wenn sie gefangen sind, sich wohlbefinden, und es steht ja bei ihnen, wenn es ihnen lästig wird, von dannen zu gehen; und wenn sie bleiben, werden sie entweder aus vernünftigen Gründen bleiben, und dann ist es nichts Schlimmes, oder ohne Vernunft, so sind sie selbst schuld, und er wird doch nicht wegen des Unverstandes anderer Angehörigen sich übel befinden und von den Glücks- und Unglücksfällen anderer abhangen *). Wenn Jemand sagt, daß wir doch einmal so geartet sind, daß wir bei dem Unglück der Unsrigen Schmerz empfinden, der wisse, daß nicht alle so sind, und daß es der Tugend geziemt, das Gemeine der Natur zum Bessern zu erheben, und zu dem was schöner ist, als die Menge zu fassen vermag; dazu gehört es aber, nicht dem nachzugeben, was nach der gemeinen Natur für schlimm gehalten wird, und wie ein großer Kämpfer die Schläge des Schicksals abzuwehren, der weiß, daß wohl einer gewissen Natur solches nicht gefällt, daß es aber für die seinige zu ertragen ist und nur für Knaben furchtbar **). Es ist ein

*) Enn. I. l. 4. c. 7. p. 34.

**) Enn. I. l. 4. c. 8. p. 35.

solcher Mann darum nicht ohne Freundschaft und Erkenntlichkeit, er ist eben so, wie gegen sich selbst, gegen die Seinigen; indem er also das, was er sich selbst gewährt, auch seinen Freunden gewährt, so ist er am meisten Freund dabei, daß er den νοῦς hat *). Ja er möchte wohl, daß auch alle Menschen sich wohlbefinden, und daß bei Keinem etwas Uebles sei, aber wenn dies nicht geschieht, so ist er dennoch glücklich, sein Wille ist auf das Innere gerichtet **). Er sucht nicht das Glück in äußerlichen Dingen; er wird, wenn er Reichthum und körperliches Wohlbefinden besitzt, dasselbe vielmehr verringern, wenn er für sich selbst besorgt ist; er wird die Ueberlegenheit des Körpers durch Vernachlässigung schwächen, um die Herrschaft desselben zu beseitigen, und zu zeigen, daß der wahre Mensch ein anderer sei, als der äußere, er wird nicht ganz unerfahren in Krankheit und Schmerzen sein wollen, um zu lernen, wie nicht Schmerzen, noch sonst etwas ihn beunruhigen können, so daß er weder in der Gesundheit eine Vermehrung, noch im Mangel derselben eine Verminderung seines Glücks wahrnimmt ***). So ist er in sich glücklich und sein innerer Glanz leuchtet ruhig, wie das Licht in einem Leuchtthurme, auch wenn von Außen Wind und Wetter stürmen; er ist nicht jämmerlich in seinen Schmerzen, die er trägt, so lange er kann, und wenn sie darüber hinausgehen, so tragen sie ihn hinaus †). Seine Glückseligkeit ist verborgen, wie sein Leben ††). —

Der Weise ist immer glückselig, auch wenn er selbst

*) Enn. I. l. 4. c. 15. p. 38.

**) Enn. I. l. 4. c. 11. p. 37.

***) Enn. I. l. 4. c. 14. p. 37. 38.

†) Enn. I. l. 4. c. 8. p. 34.

††) ib. c. 11. p. 36.

keine Empfindung davon hat, denn die Weisheit besteht nicht in etwas von Außen Hinzukommendem, sondern in dem sich immer gleichbleibenden Wesen; wie man gesund und schön sein kann, ohne daß man es weiß, wie man tapfer handeln kann, ohne zu erkennen, daß man tapfer handelt; im Gegentheil bringt die Empfindung und Reflexion in Gefahr, daß die Thätigkeit, welche von ihr begleitet ist, schwächer werde, wenn dieselbe aber allein ist, ist sie reiner und kräftiger und lebendiger *). Darum kann auch die Glückseligkeit nicht nach der Zeit gemessen werden, sie wächst nicht mit der Zeit, denn sie ist in dem inneren über die Zeit erhabenen Wesen ewig gegenwärtig. Die Ausdehnung, die Mehrheit der Zeit strebt nach der Zerstreuung eines Einigen, welches in dem Gegenwärtigen ist; darum wird sie auch mit Recht ein Bild der Ewigkeit genannt, welches das Bleibende jener in ihrem zerstreuten Wesen verwischen will; wenn es von der Ewigkeit wegnimmt was in ihr bleibend war, und es zu dem seinigen macht, so hebt es dasselbe auf, welches nur erhalten wird, sofern es einigermaßen in jenem bleibt, ganz verloren geht aber, wenn es diesem ganz anheimfällt. Wenn nun die Glückseligkeit in dem guten Leben besteht, so muß man dieselbe in das Leben des Seienden setzen, denn dieses ist das Beste, sie wird also nicht nach der Zeit zu messen sein, sondern nach der Ewigkeit, das ist aber, weder mehr noch weniger, noch in einer Länge, sondern eben dasselbe und ohne Zwischenraum und nicht zeitlich sein. Man muß also nicht das Seiende mit dem Nichtseienden zusammen bringen, noch das Zeitliche, wenn auch Immerwährende, mit der Ewigkeit, noch ausdehnen das nicht Auseinandergetretene, sou-

*) ib. c. 9. 10. p. 36. 37.

dern das Ganze in seiner Gesammtheit fassen, nicht als das ungetrennte der Zeit, sondern als das Leben der Ewigkeit, welche nicht aus vielen Zeiten, sondern als Ganzes zugleich besteht *). Die Glückseligkeit kann daher nicht durch die Länge der Zeit gewonnen werden, selbst nicht in sofern, als die Zeit Gelegenheit zu vielen schönen Handlungen giebt; denn man wird nicht durch diese glückselig; es kann jemand der nicht Handlungen verrichtet glückselig sein, und mehr als ein anderer der thätig ist, denn die Handlungen gewähren nicht durch sich das Wohlbefinden, sondern die inneren Zustände machen vielmehr die Handlungen schön. Der Weise genießt das Gute, auch wenn er handelt, nicht weil er handelt, nicht aus dem Zufälligen, sondern daher, weil er es hat; denn die Rettung des Vaterlandes z. B. kann auch ein Schlechter vollbringen und das Süße, was in der Rettung des Vaterlandes liegt, kann dem Weisen zu Theil werden, auch wenn sie ein Anderer vollbringt, die Glückseligkeit in die Handlungen setzen heißt sie außerhalb der Tugend und der Seele setzen, denn Energie der Seele besteht in dem Denken und in dem in sich selbst Thätigsein, und das ist Glückseligsein **).

So erhoben in den νοῦς, ganz ihm sich vertrauend und in ihm gegründet darf die Seele nichts von der sinnlichen Empfindung hinzusetzen, keine Wirkung derselben und der aus ihr folgenden Meinung in sich aufnehmen, sondern sie muß von dem νοῦς die Verkündigung dessen was in seiner Macht ist empfangen, der νοῦς aber vermag zu schauen entweder was vor ihm ist, oder was in ihm ist,

---

*) Enn. I. l. 4. c. 7. p. 44. 45.

**) Enn. I. l. 4. c. 10. p. 45.

oder was von ihm ist, rein ist auch das was in ihm ist, reiner aber noch und einfacher das was vor ihm ist; so muß die Seele erweckt in ihm schauen, was er schaut, das Eine *). Sie muß sich zu dem Ersten vollkommen können erheben, dahin geht ihr wahres Streben, das ist wie der letzte Grund, von dem sie ausgegangen, so ihr letztes und höchstes Ziel, der νοῦς selbst mit den Ideen und dem Realen kann das nicht sein, denn er ist nicht das Erste, weil er nicht das Eine ist, sein Wesen ist, zu denken, und das setzt, wenn er auch nicht nach Außen schaut, und Denken und Gedachtes in ihm eins ist, doch eine Duplicität voraus; er ist mannichfaltig und empfängt das Gute und Schöne erst von dem Einen, welches die Güte und Schönheit selbst, die Ursache desselben ist **). Die Erhebung in den νοῦς ist nur die Vorbereitung zu dem Höchsten, der Anschauung des Einen, denn das Schauende muß dem Geschauten verwandt und ähnlich werden, um zur Anschauung zu kommen, das Auge würde nimmer die Sonne sehen, wenn es nicht sonnenhaft wäre (ἡλιοειδὴς), so muß ein jeder ganz gotthaft (θεοειδὴς) und schön werden, um Gott und das Schöne zu schauen, und darum muß er in den νοῦς aufsteigen, der gleichsam die Wohnstätte des von der Quelle, dem Guten ausströmenden Guten und Schönen ist ***). Wenn die Seele in den νοῦς sich erhebt und mit ihm vereint ist, so geht sie nicht verloren, sondern beides ist eins und zwei zugleich, unwandelbar am Denken festhaltend, behält sie doch zugleich das Bewußtsein (Gefühl συναίσθησις) ihrer selbst †). — Um

*) Enn. VI. l. 9. c. 3. p. 760. C.

**) Enn. VI. l. 9. c. 2. p. 759. Enn. I. l. 6. c. 6. p. 55. E.

***) Enn. I. l. 6. c. 9. p. 57. G. H.

†) Enn. IV. l. 4. c. 2.

nun aber zu jenem Ziel zu gelangen, muß man über die Wissenschaft hinausgehen, von ihr und allen Gegenständen des Wissens und jedem andern sich losmacheu; denn es kann nicht geschrieben noch ausgesprochen werden, wie Platon sagt. Die Wissenschaft und die Disputation vermag nur zur Anschauung zu wecken, gleichsam den Weg zu zeigen dem, der etwas schauen will (λόγος, Unterricht, Raisonnement erzieht und führt zum Glauben an das Eine. p. 762. B.). Die Anschauung selbst aber ist das Werk dessen, der anschauen will. Wenn aber jemand nicht zur Anschauung kommt, so hat er in sich nicht gleichsam die durch das Sehen erregte Liebesleidenschaft, — nach welcher der Liebende nur in dem, was er liebt, Ruhe findet, welche das wahrhafte Licht aufnimmt, das die ganze Seele umleuchtet — indem er noch beladen ist und zurückgezogen durch das, was die Anschauung hindert, und noch nicht zusammengezogen (gesammelt συναχθεὶς) in das Eine: denn dies ist von keinem fern, es ist bei allen; es liegt nicht irgendwo, indem es das Andere von sich leer sein läßt, es ist aber nur da für den, der es berühren kann, für den anderen, der es nicht kann, nicht; es ist gegenwärtig nicht gegenwärtig, als nur dem der dafür bereit ist, so daß er es gleichsam berührt durch die Aehnlichkeit und die in ihm wohnende Kraft, welche verwandt ist dem, was über ihm ist, wenn er sich so verhält, wie er sich verhielt als er von ihm ausging, so kann er es schauen, wie es von Natur zu schauen ist *). Wir sind nicht losgerissen von ihm, wenn auch die körperliche Natur uns zu sehr hinabzieht, sondern wir athmen in ihm und werden erhalten von ihm, indem es nicht einmal giebt und dann wieder sich entfernt, son-

*) Enn. VI. l. 9. c. 4. p. 761. 62.

dern immer darreicht, so lange ist, was da ist; wir sind mehr, wenn wir zu ihm neigen, und weniger nur, wenn wir von ihm entfernt sind *). Wie man nicht etwas denken kann, wenn man zugleich mit dem Gedanken bei etwas anderem ist, so darf kein Bild von einem Anderen in der Seele sein und wirken, sondern die Seele muß vielmehr ganz formlos werden, indem sie Sorge trägt, daß ihr nichts anhaftet, was ihr hinderlich ist zur Erfüllung und Erleuchtung von der ersten Natur, von allem Aeußerlichen losgemacht, muß sie ganz in ihr Inneres zurückkehren, Alles zu denken aufgeben, sich selbst nicht wissend muß sie in die Anschauung desselben eingehen **). So gelangt die Seele, die in ihrem Centrum mit Gott, welcher gleichsam das Centrum von Allem ist, verbunden ist, zur Anschauung desselben und zur Einheit mit ihm, indem sie ganz in dieses ihr Centrum sich vereinfacht (ἅπλωσις) und also nicht nur von dem Streben nach Außen und den Bildern, die sie von Außen empfängt, sondern auch von den Formen, in welchen sich das intellectuelle Leben in ihr ausprägt, abstrahirt und begrifflos wird. Durch andere Kräfte als die, welche das Denkende mit dem Gedachten verbinden, muß die Vereinigung mit dem was über die Intelligenz erhaben ist, geschehen, und enger muß sie sein durch Aehnlichkeit oder Identität. Körper werden durch andere Körper an der Gemeinschaft gehindert, das Körperlose natürlich nicht durch Körper auseinander gehalten, nicht im Raume von einander getrennt, sondern durch die Anderheit und den Unterschied (ἑτερότης und διαφορά), und wenn also das Anderssein aufgehoben ist, so ist das nicht Verschiedene ein-

*) a. a. O. c. 9.

**) Enn. VI. l. 9. c. 7. p. 765.

ander gegenwärtig. Jenes nun, da es keine ἑτερότης in sich hat, ist immer gegenwärtig, wir aber nur, wenn wir keine Differenz haben, und jenes strebt nicht nach uns, so daß es um uns sein müßte, sondern wir nach ihm, so daß wir um dasselbe sind, und wir sind wohl immer um dasselbe, aber wir schauen nicht immer auf dasselbe; wenn wir auf dasselbe schauen, dann kommen wir zum Heil und zur Ruhe *). Da schaut die Seele, die Quelle des Lebens, die Quelle der Intelligenz, das Princip des Seienden, die Ursache des Guten, die Wurzel der Seele; dort ruhet die Seele und hat das wahre Leben, von welchem das Leben hienieden nur ein Schattenbild ist, dort leben ist Wirksamkeit (ἐνεργεία) der Intelligenz, eine Wirksamkeit, welche auch Götter durch die ruhige Berührung mit jenem erzeugt und die Schönheit, und Gerechtigkeit und Tugend, denn das gebiert die Seele, erfüllt von Gott, dort hat sie ihr Prinzip und Ziel, hier ist nur Fall und Flucht und Sinken der Flügel; in jenem Zustande aber, wo sie an nichts gebunden, nichts hat, womit sie nicht Gott berührt, schaut sie ihn und sich selbst, wie es recht ist; sich selbst erleuchtet und vom intelligiblen Lichte voll, oder vielmehr selbst das reine Licht, leicht und ohne Schwere, Gott geworden, oder vielmehr an sich seiend, dann aber nur offenbaret (ἀναφανέντα) **).

Es könnte vielleicht scheinen, als trete Plotin, indem er jene Einigung als eine ἐνέργεια des νοῦς oder auf ähnliche Weise bezeichnet, mit sich selbst in Widerspruch, da ja in der Einigung der νοῦς eben aufhören soll zu wirken, sofern in seinem νοεῖν noch eine Duplicität ist. Es

*) Enn. VI. l. 9. c. 8. p. 766. E. p. 767.

**) Enn. VI. l. 9. c. 9. p. 768. 69.

würde nicht eben zu verwundern sein, wenn sich ein Widerspruch der Art bei Plotinus fände, denn das Wesen dieser Einigung ist seiner Natur nach schwer, ja unmöglich, in Worten auszudrücken *); dennoch macht Plotin die Forderung, daß, wenn man in der Anschauung gleichsam genügend mit dem Einen verkehrt habe, man dann die Gemeinschaft (συνουσία) mit ihm auch anderen verkündigen solle **), und er giebt sich demnach in wiederholten Versuchen Mühe, dieser Forderung zu genügen; es wäre nun sehr erklärlich, wenn er, indem er das Unaussprechliche auf positive Weise schildern will, in Züge aus den nächstverwandten Zuständen des intellectuellen Lebens, aus welchen sich jene Einigung herausarbeiten soll, wieder überschwankte; daß dies leicht geschehe, verkennt er selbst nicht ***), allein es ist doch in der That hier gerade nicht der Fall. Man muß nur die verschiedenen Seiten von der Natur des νοῦς sich vergegenwärtigen, auf welche rücksichtlich der Einigung, von welcher wir sprechen, schon oben hingewiesen wurde †). Der νοῦς hat eine doppelte Kraft, die eine zu denken, in welcher er das schaut, was in ihm ist, die andere, welche das was über ihm ist in Hingabe und Aufnahme (ἐπιβολῇ καὶ παραδοχῇ) schaut, welcher gemäß er zuerst allein

*) Enn. VI. l. 9. c. 10. p. 769. δύσφραστον τὸ θέαμα, πῶς γὰρ ἂν ἀπαγγείλειέ τις ὡς ἕτερον, οὐκ ἰδὼν ἐκεῖνο, ὅτε ἐθεᾶτο, ἕτερον ἀλλὰ ἓν πρὸς ἑαυτόν; dies deuten auch die Mysterien an, in dem Verbote, den Uneingeweihten etwas mitzutheilen; als etwas, was nicht mittheilbar sei, verbieten sie, das Göttliche einem Anderen zu offenbaren, der noch nicht selbst so glücklich gewesen, es zu sehen. ib. c. 11. p. 770.

**) Enn. VI. l. 9. c. 7. p. 765. F. er erinnert dabei an das Beispiel des Minos, der so vielleicht ein Vertrauter des Zeus genannt worden sei.

***) Enn. V. l. 3. c. 14.

†) s. S. 123.

schaute und danach der in die Vielheit der Begriffe sich zertheilende νοῦς, der dennoch zugleich einig ist, wurde; der νοῦς erzeugt eben, indem er das, was er in der formlosen Anschauung des Einen empfängt, festhalten, sich zu eigen machen will, die Vielheit der Ideen in sich *). Jedoch sind dies bei dem νοῦς selbst nicht zeitlich auseinander tretende Momente. Der νοῦς hat das Denken und das Nichtdenken, d. h. das über das Denken erhabene Schauen des Einen immer, indem er auf dasselbe schaut, hat er die Erzeugnisse in sich und empfindet sie, und indem diese in ihm sind, und er sie sieht, sagt man, daß er denke **). So kann also Plotin diese Einigung eine ἐνεργεία des νοῦς nennen, denn es ist die reinste und ursprünglichste desselben, und doch zugleich sagen, daß die Seele alle Gestalten, auch die intelligiblen die sie hat, in diesem Zustande ablege, daß sie selbst das Denken, als jene zweite Kraft des νοῦς, verachte, was sie zu anderer Zeit hochhielt, da das Denken eine Bewegung ist, sie aber auch nicht bewegt werden will ***). Sie hebt den in ihr bleibenden νοῦς auf, verwischt ihn gleichsam, und der erste nach oben gerichtete νοῦς schaut viel mehr, als sie selbst. — So entspricht also genau die Einigung, die Rückkehr in das Eine der Ordnung des Ausgangs aus demselben; so wie umgekehrt die Seele, wenn sie aus dieser Einigung wieder heraustritt (denn bei ihr ist dieser Zustand keineswegs ein fortwährender, nur durch Abstraction zu scheidender, sondern vielmehr nur ein einzelner, zeitlich sich vom übrigen Leben sondernder Moment, wie wir weiter unten sehen werden), zuerst in dieses intellectuelle Leben kommen muß. Sie er-

*) S. o. S. 56.

**) Enn. VI. l. 7. c. 35. p. 727. A. B.

***) Enn. VI. l. 7. p. 725. c. 34. A. p. 726. c. 35. A.

hebt sich über das Schöne selbst und den Chor der Tugenden, wie Jemand der in das Innere des Adyton eingeht, hinter sich läßt die Bilder im Tempel *), welche ihm wiederum, wenn er heraustritt, die ersten sind, nach der nun im Innern gehabten Anschauung und Gemeinschaft (συνουσία) **).

Diese mystische Vereinigung sucht nun Plotin auf verschiedene Weise lebendig anschaulich zu machen, und durch die Schilderung ihrer Herrlichkeit das Verlangen danach zu erregen ***). Die Seele fühlt sich da ganz einfach geworden, ja sie sieht nicht einmal, denn beim Schauen ist ja zu unterscheiden das Sehende und Gesehene, sie unterscheidet aber nicht, sondern sie ist gleichsam eine andere geworden, und nicht mehr sie selbst, sondern sie gehört jenem, ist in ihm — oder ist eins mit ihm —, indem sie mit dem Centrum das Centrum berührt †). So gereinigt hat sie keinen Unterschied in sich, weder gegen sich selbst, noch gegen Anderes, es wird nichts bei ihr bewegt, kein Zorn, keine Begierde, kein verständiger, kein intellectueller Gedanke, gleichsam fortgerissen und in Enthusiasmus ist sie in ruhiger Einsamkeit, unbeweglich aus ihrem Wesen nicht heraustretend, noch auf sich selbst sich wendend in Reflexion, gleichsam ganz und gar Stillstand. Sie ist nicht in einem

---

*) Die Randlesart der Basler Ausgabe τὰ ἐν τῷ ναῷ ἀγάλματα scheint hier gegen die im Texte befindliche τὰ ἐν τῷ νῷ ἀγάλματα, welche wohl den Sinn des Vergleiches ausdrückt, aber nicht dem Zusammenhange der Worte entspricht, aufzunehmen, eben so im f. ἐξελθόντι für ἐξελθόντα.

**) Enn. VI. l. 9. c. 2. p. 770. C.

***) Enn. I. l. 6. c. 8. πάντα ἀφεῖναι δεῖ καὶ μὴ βλέπειν ἀλλ' οἷον μύσαντα ὄψιν ἄλλην ἀλλάξασθαι καὶ ἀνεγείρεσθαι ἣν ἔχει μὲν πᾶς, χρῶνται δὲ ὀλίγοι.

†) Enn. VI. l. 9. c. 10. p. 769.

Seienden, sie ist selbst nicht Wesen, sondern über dem Wesen erhaben, sie ist in sich selbst allein, und damit ganz in Gott *). Das Denken ist die Anschauung der besonneneren, nüchternen Intelligenz, so aber ist sie die liebende; wenn sie thöricht (ἄφρων) wird, trunken von dem Nectar, dann wird sie von Liebe ergriffen, sie zergehet in der Sättigung in süßen Empfindungen, und es ist ihr das Trunkensein besser, als zu ehrbar zu sein für solche Trunkenheit **). Wenn sie von angespanntester Liebe zu ihm ergriffen, alle Gestalt, die sie hat, ablegt, weder etwas Böses noch etwas Gutes mehr um sich hat, um allein, ihn allein zu empfangen, wenn sie so allem ausgewichen ist, aufs Schönste sich bereitet und geschmückt hat, — die Bereitung und der Schmuck aber ist denen bekannt, die sich schon bereitet haben, — so kommt er zu ihr, sie sieht ihn in ihr plötzlich erscheinend (φανέντα), denn es ist nichts dazwischen, sie sind nicht mehr zwei, sondern beide Eins, denn man kann sie nicht mehr unterscheiden, so lange er da ist, — wie dies hienieden Liebende und Geliebte, die ganz mit einander vereinigt sein wollen, nachahmen, — und sie fühlt nicht mehr den Körper, daß sie in ihm ist, noch sich selbst, sondern daß sie sich nicht Mensch, nicht Thier, nicht Seiendes, nicht All nennen kann; denn die Anschauung von diesem ist ungleich und sie hat keine Muße für dasselbe und will sie nicht haben. Sie mag in diesem Zustande nichts von allem dafür eintauschen, und wenn ihr Jemand den ganzen Himmel überließe, denn es giebt nichts Vortrefflicheres, nichts was mehr gut ist; sie kann nicht höher hinauf-

*) Enn. VI. l. 9. c. 11. p. 770. 771. vgl. Enn. V. l. 3. c. 14. p. 512. der Zustand heißt: ἔκστασις, ἐνθουσιασμὸς, ἁπλωσις, ἕνωσις.

**) Enn. VI. l. 7. c. 35. p. 727.

steigen, alles Andere, auch wenn es erhaben ist, wird ihr nur, wenn sie herabsteigt. Sie hat dann das richtige Urtheil und die Erkenntniß, daß sie das ist, wonach sie hinstrebt, indem sie behauptet, daß nichts besser ist als dies. Denn dort ist keine Täuschung; denn wie könnte etwas wahrer sein, als die Wahrheit? Was sie sagt, das ist sie, sie sagt es aber schweigend, und in ihrem Wohlsein lügt sie nicht, weil sie eben wohl ist (εὐπαθεῖ, d. h. nur im Guten ist, von nichts Bösem afficirt); sie sagt es, indem nicht der Körper sie bewältigt *), sondern indem sie das geworden ist, was sie vorher war, als sie glücklich war, und indem sie alles andere, dessen sie früher sich erfreute, Herrschaft, Macht, Reichthum, Schönheit, Wissenschaft verachtet. Wenn sie mit jenem ist, fürchtet sie nicht etwas zu leiden, selbst nicht, wenn sie sähe, daß alles um sie her zu Grunde ginge, ja sie wünscht dies vielmehr sehr, damit sie allein bei ihm sei; in so großes Wohlsein ist sie gekommen **).

Wir müssen jedoch schon den Vorwurf fürchten, daß wir uns durch die Darstellungsweise unseres Philosophen zu Wiederholungen haben verführen lassen; wir enthalten uns daher weiterer Mittheilungen über diesen Höhepunkt der Seligkeit, welche die Götter und göttlichen Menschen genießen ***). Nur darauf machen wir noch aufmerksam, daß Plotin selbst keineswegs verkennt, wie er bei der Schil-

*) μαλιζομένου, vielleicht μαλακιζομένου, verweichlicht von der schmeichelnden, verführerischen Gewalt mit Bezug auf εὐπαθεία, oder μαλεριζομένου nach Analogie von φοβερίζω, bewältigt; am Rande der Basler Ausg. ist die Lesart γαλιζομένου; jedenfalls ist der Sinn klar.

**) Enn. VI. l. 7. c. 34. p. 725. vgl. Enn. V. l. 8. c. 11. u. s. w.

***) Enn. VI. l. 9. c. 11. p. 771. Enn. V. l. 8. c. 10. p. 551. 552.

derung dieser seligen Einigung nothwendig in Conflict gerathen muß mit inadäquaten Bezeichnungen, in denen er der Seele ein Bewußtsein und einen Ausdruck desselben beilegt, worüber sie doch hinaus sein soll. Er selbst gesteht dies auch ein: da wir das Eine wohl haben können, ohne es jedoch auszusprechen, so können wir nur aus den daraus folgenden Zuständen darüber reden; wir tragen, wenn wir aus der Einigung heraustreten, ein Bild bei uns in der Erinnerung davon, indem wir bei dem Heraustreten in die Zweiheit doch ihm zunächst bleiben, und so aus dem, was wir haben, die Größe des Früheren erkennen können *). Er würde der unläugbaren Wahrnehmung und seiner eigenen Erfahrung zu offenbar widersprochen haben, hätte er behaupten wollen, dieser Zustand der Einigung könnte für die Seele hienieden ein permanenter werden. Obgleich es durch die Offenbarung eines Geisterbannenden ägyptischen Priesters erwiesen war, daß die Seele des Plotin nicht einem Dämon, sondern dem höchsten Gott selbst angehöre **), und obgleich er oft dieser seligen Anschauung des Einen theilhaftig wurde ***), so leugnet er doch selbst nicht, daß dies nur einzelne Lichtblicke seien, daß es unvermeidlich sei, aus jener Höhe wieder herabzusteigen; aber er bekennt auch, wenn er wieder in den Zustand des verständigen Denkens herabgestiegen sei, müsse er sich wundern und zweifeln, wie es möglich sei, aus einer solchen Seligkeit herabzukommen? wie überhaupt die Seele, die so ist, wie sie, da sie allein war, erschien, habe in den Körper

---

*) Enn. V. l. 3. c. 14. p. 511. Enn. VI. l. 9. c. 11. p. 770 A. Enn. V. l. 8. c. 11.

**) Porph. vita Plotini p. 7. F. ed. Ficin.

***) Id. ib. p. 16. A. B. Plotin. Enn. IV. l. 8. c. 1. p. 468.

kommen können *)? Die Antwort auf jene erste Frage war schon in dieser letzteren enthalten. Es ist ja vielmehr schwerer zu begreifen, wie die Seele, die einmal auf die von Plotin angenommene Weise in diesen niederen Zustand hinabgestoßen oder gefallen ist, sich überhaupt wieder aus eigener Macht in den höheren erheben könne; unmöglich ist es ihr gewiß, so lange nur die alten Kräfte in ihr bleiben, die ja überdies geschwächt sind, und nicht neue Lebenspotenzen auf sie wirkend eintreten, zu einem Zustande zu gelangen, in welchem sie auf festere, dauerndere, unverlierbarere Weise, denn vorher, die Seligkeit wiedergewinnen und besitzen könnte, die sie schon einmal verloren hat. Plotinus erklärt selbst diesen Rückfall aus der sinnlichen Schwäche, und er läßt nicht ohne Aussicht auf eine bessere Zukunft; die Seele, wenn sie in das ganz Form- und Begrifflose eingeht, gleitet, da sie nicht im Stande ist, es zu fassen, indem sie dort keine Bestimmung, nicht ein Bild, welches ihr eingeprägt würde, findet, wieder heraus und fürchtet, gar nichts zu haben, und abfallend steigt sie wieder hinunter, bis sie wieder in das Sinnliche kommt, wo sie gleichsam auf einem festen Grunde ruht. Wenn die Seele das Eine zu schauen begehrt für sich, so glaubt sie, indem sie, eins seiend mit ihm, es schaut, nicht zu besitzen, was sie sucht, eben weil sie eins ist mit ihm, nicht verschieden von dem Gedachten **). Die Seele bleibt nicht ganz dort, weil sie noch nicht ganz von hinnen geschieden ist; es wird aber auch kommen, daß die Anschauung ohne Unterbrechung Statt findet, wenn nämlich der Körper auch nicht eine Beunruhigung mehr hervorbringt ***). Doch ist nicht zu

*) Enn. IV. l. 8. c. 1. p. 468.

**) Enn. VI. l. 9. c. 3. p. 759. 760.

***) Enn. VI. l. 9. c. 10. p. 769.

vergessen, daß die Seelen auch vor ihrem Gebundensein an den Körper durch eine Schwäche, oder wie man sonst es nennen mag, in die Sinnlichkeit herabgezogen würden *), und daß sie ebenso, auch wenn sie die andere Natur ganz verlassen, doch das in ihnen zum vergänglichen Werden geneigte Wesen, und somit die Möglichkeit wieder herabzukommen mit hinaufnehmen **).

So ist das letzte Ziel alles sittlichen Strebens, (ganz entsprechend dem Begriffe von Gott und Weltentwickelung, von welchem Plotinus ausgeht), eine Vereinigung mit Gott, die in einem bewußt- und thatenlosen Zustande des Gemüths, in einer Abstraction von allem Leben besteht, das als bedingt durch die Mischung mit der Materie nur den reinen Genuß des absoluten Gottes hemmt und trübt; nicht jene Einheit mit dem lebendig persönlichen Gott, die durch den Glauben als eine freie That des inneren Lebens gewonnen wird und in der vollkommenen Entfaltung aller von Gott verliehenen Kräfte nach seinem Willen sich offenbart! Und so zeigt sich auch in diesem Schlusse des Systems insbesondere die wesentliche Differenz, die zwischen Plotins Lehre und dem Christenthume statt findet trotz aller Verwandtschaft, die man zwischen beiden entdecken mag, und die man in Rücksicht auf die Zustände, aus denen der Neoplatonismus hervorging, und das Bedürfniß, dem er entgegen kommen wollte, aus dem tiefen Abfall von Gott die Rückkehr zu eröffnen, von vorn herein voraussetzen darf.

---

*) S. oben S. 64 ff.

**) S. die S. 86 in der Anmerkung angeführte Stelle.

Wer wollte leugnen, daß in der Dreiheit der Principien, in welcher die Einheit und das lebendige Walten Gottes in der Welt begriffen werden soll, in dem Eifer, mit welchem die Weisheit der Vorsehung verherrlicht und dem Menschen ein höherer Beruf vorgehalten wird, in der Forderung, der irdischen sinnlichen Lust abzusagen, in dem Streben nach dem Besitz eines ewigen Guts, dem Leben in Gott, welches über den Wechsel und Unfrieden der Zeiten erheben und innerlich gerecht machen soll, wofür hier Anregung und Anweisung gegeben wird, dem Christenthum verwandte Elemente sich entfalten? dennoch bleibt Plotins Denkweise ihrem innersten Kern nach heidnisch, sofern es die Eigenthümlichkeit des Heidenthums ist, das göttliche Wesen nicht als den in sittlicher Persönlichkeit frei schaffenden Urheber der Welt zu erkennen, wie überhaupt das Bewußtsein von der Erhabenheit einer solchen über die Natur auf diesem Standpunkt geschwunden ist. So sehr Plotin Gott über die Welt zu setzen sucht, so gewinnt er von demselben doch nur den Begriff der abstracten Einheit, welche als Grund der Welt und ihres Entwickelungsprozesses vorausgesetzt werden muß, und so weit er ihn eben über die Natur erheben will, so weit schwinden von demselben alle die übrigen Bestimmungen, in welchen er als der Lebendige und Bewußte sich darzustellen schien, denn er ist in allen diesen durch die Materie bedingt und gebunden. Durch das Ueberströmen dieses Einen Urgrunds in die Materie entsteht das Universum; die Mannichfaltigkeit der geistigen und sinnlichen Wesen in der Welt erzeugt sich durch die verschiedenen Abstufungen dieser Emanation, mit jedem weiteren Fortschritte derselben wird in dem Producte das Wesen des Einen durch die Materie immer mehr gebrochen und verhüllt. Es ist aber dennoch ein durch das All

hindurchgehendes Leben, und wie ein Jedes durch die Vermittelung der vorhergehenden Stufe geworden ist, was es ist, so kann es umgekehrt auf demselben Wege allein zur Vollendung gelangen, indem es immer mehr und mehr von den materiellen Verwickelungen sich lösend, durch dieselben verschiedenen Stufen des Seins in das Eine, den Urgrund, zurückkehrte.

So ist das Böse, dessen Dasein in der Welt nicht geleugnet werden kann, wesentliches Moment der Weltentwickelung; es ist aber auf gleich ewige und wesentliche Weise in diesem Prozeß des Ausgehens und der Rückkehr zugleich die Erlösung von demselben für das einzelne Individuum, das sich dazu erheben will und kann, gegeben. Ein solche That Gottes, wie die Offenbarung in Christo zur Erlösung der Welt, ist demnach weder nöthig noch möglich. Weder kann der Gott, der nicht durch die freie That seines Willens die Welt setzt, sondern in seiner schöpferischen Thätigkeit an die Materie gebunden ist, überhaupt das von derselben herrührende Böse in der Welt durch einen freien Act der Gnade aufheben; noch ist insbesondere die menschliche Natur als solche fähig, die reine Offenbarung des Einen oder des νοῦς in der Gesammtheit ihres Wesens aufzunehmen und darzustellen; es kann eine solche Offenbarung nur statt finden, wenn diese letztere aufgehoben wird, weil eben die Beschränktheit und das Böse, welche sie von dem νοῦς entfernt, nicht ihr zuwider ist, sondern als wesentliche Eigenthümlichkeit der Stufe, die sie in der Reihe der Wesen bildet, angehört. Endlich ist ein Fortschreiten der Menschheit im Ganzen in geschichtlicher Entwickelung zum vollkommenen Ziele, was mit dem Glauben an die geschichtliche Erscheinung des Erlösers nothwendig gesetzt werden muß, hier nicht denkbar, denn damit würde dieser

nothwendig ewig sich selbst gleiche Weltentwickelungsprozeß verändert werden, und das Walten Gottes in demselben als wandelbar und unvollkommen erscheinen.

Der Begriff des die Welt überwindenden Gottesreiches, welches durch den Mensch gewordenen Sohn Gottes auf Erden verwirklicht werden soll, ist ihm daher durchaus widerwärtig; der Trost, den er giebt, — und es ist unverkennbar, daß er solchen im Hinblick auf den Verfall des gesammten Lebens in seiner Zeit zu geben sich bemüht, — liegt nicht in Hoffnung des Zukünftigen, sondern in Resignation. Wohl weiset er auf ein Reich, in welchem Trost und Vollendung gefunden werden soll, es ist die Idealwelt, die er so herrlich und lieblich schildert; allein jenem Reiche ist es, abgesehen von anderen Differenzen, eben eigenthümlich, nicht auf die Erde zu kommen, hier nie dargestellt werden zu können, immer nur trübe Schattenbilder zu haben. In dem Verhältniß des νοῦς zu dem κόσμος νοητὸς, seinem Reiche, ist ja eine Verwandtschaft mit dem ewigen Sohne Gottes, der das Wesen des Vaters offenbart, und der König des Gottesreichs ist nicht zu verkennen; allein der Philosoph, der sich, und seinem Systeme gemäß mit Recht, schämte *), in die menschliche Natur gekommen zu sein, konnte eine Menschwerdung dieses Sohnes Gottes, eine Uebernahme menschlicher Schwäche und Noth von dem Vollkommenen und Leidenslosen, nicht denken.

Wie dieses Verhältniß Plotinischer Denkweise zum Christenthum sich aus den allgemeinen Principien derselben von selbst ergiebt, so scheinen sich auch dem entsprechende polemische Andeutungen über das Christenthum in einzelnen Stellen seiner Schriften zu finden. Wir sind solchen viel-

*) Porphyr. Vita Plotini ed. Ficin. p. 1.

leicht schon in den vorhergehenden Mittheilungen begegnet; in den Zurechtweisungen derer, welche das Heil gewinnen wollen anders, als durch eigene Thätigkeit, in Verwerfung des Glaubens, daß andere, sich selbst dahin gebend, die Retter der Schlechtgewordenen werden können *), dürften solche Beziehungen wohl zu suchen sein. Mehrere und bestimmtere aber sind in einer Abhandlung zu finden, die sich über ein Gebiet erstreckt, auf welchem die Berührung mit dem Christenthum ganz nahe lag, ja fast unvermeidlich war; wir meinen das Buch πρὸς τοὺς Γνωστικοὺς **). Wir können hier unmöglich dem Ficinus beistimmen, und wohl Niemand möchte ihm folgen, der nicht durch ähnliche Rücksichten wie er sich bewogen sähe, die jetzt jedoch schwerlich genommen werden dürften. Er meint, daß Plotinus hier von jeder polemischen Beziehung auf das Christenthum sich frei halte ***). Zwar wird des Christenthums nirgends na-

*) S. oben S. 82 u. 83.

**) Enn. II. l. 9.

***) In der Einleitung zu diesem Buche p. 191. Ab haereticis multis, Platonem suum partim depravantibus, partim etiam contemnentibus frequentius irritatus, respondit quidem latissime: nihil tamen in respondendo commune Christianis inseruit, sed propria duntaxat ad haeresim, cum alioquin impune in Christianos invehi ea tempestate liceret et offeretur occasio. Ja er behauptet auch, daß der Sinn des Plotin vom Christenthum nicht ganz fern gewesen sei, könne man daraus abnehmen, daß Plotin ein treuer Schüler des Ammonius, der immer Christ war, und immer ein Freund des ganz christlichen Origenes gewesen. Beide Gründe beruhen auf der bekannten Verwechselung des Ammonius Saccas mit einem christlichen Ammonius, und des Kirchenvaters Origenes mit einem heidnischen Origenes, der Mitschüler des Plotinus und Herennius war. S. Valesius und Heynichen zu Euseb. Hist. Eccl. VI., 19. Neanders Kirchengesch. I. S. 1183. Eine andere damit zusammenhängende Frage ist, ob Plotinus (wie noch neuerlich Steinhardt Quaest. de dialectica Plotini ratione Fascicu-

mentliche Erwähnung gethan, allein man wird daraus nicht schließen wollen, daß deshalb auch nicht an das Christenthum gedacht sein könne, wenn man erwägt, daß Plotinus in dem ganzen Buche auch den Namen der Gnostiker nicht gebraucht; wer aber möchte deshalb zweifelhaft sein, daß in dem Buche Polemik gegen die Gnostiker sich finde, und daß Porphyrius mit Recht ihm diese Ueberschrift gegeben? Nur schließt die Richtung gegen die christliche Secte die Beziehung auf das Christenthum selbst keineswegs aus, da im Gnosticismus nicht nur das, was ihn vom Christenthum unterscheidet, sondern auch das, was von christlichen Ideen ihm zu Grunde liegt, bekämpft werden kann. Und daß in der That dem Plotin so der Gnosticismus als eine Species des Christenthums erschien, bei dem ihm der Zusammenhang mit dem Genus, dem er angehörte, nicht aus den Augen schwand, möchte schon aus der Art, wie Porphyrius die Entstehung dieser Schrift erzählt, zu vermuthen sein. „Es waren zu seiner (Plotin's Zeit) unter vielen an-

---

lus I. Progr. Portense. 1829. p. 30. angenommen hat) einige Funken des Christenthums aus dem Unterrichte des Ammonius empfangen habe? Sie scheint jedoch schwerlich bejaht werden zu können. Wollen wir auch dem bekannten Zeugniß des Porphyrius bei Eusebius a. a. O., nach welchem Ammonius eine christliche Erziehung erhalten haben, und später durch die Philosophie zum Heidenthume zurückgeführt worden sein soll, nicht in demselben Grade das historische Gewicht absprechen, wie Ritter, Gesch. der Philos. Th. IV. S. 540, zu thun scheint, so fragt sich doch jedenfalls sehr, wieviel hatte Ammonius selbst rechte christliche Erkenntniß empfangen, und dann, wiefern lag es in seinem Interesse, von dem, was er gehört hatte, seinen Schülern mitzutheilen? Wir haben wohl nicht nöthig zu wiederholen, wie wir keineswegs leugnen, Plotin habe der christlichen Wahrheit sich genähert, er sei von christlichen Ideen berührt worden, allein daß er auf dem angegebenen Wege dazu gelangte, dürfte mehr als zweifelhaft sein.

deren Christen auch Häretiker *), die sich von der alten Philosophie herleiteten, — Anhänger des Adelphius und Aquilinus, die Offenbarungen des Zoroaster u. s. w. vorbrachten, und viele täuschten, selbst getäuscht, als ob Platon nicht in die Tiefe des intelligiblen Wesens eingedrungen sei. Weshalb er in den Zusammenkünften viele Widerlegungen aufstellte, auch ein Buch schrieb, — dem ich die Aufschrift wider die Gnostiker gegeben habe, — uns aber das Uebrige zu beurtheilen überließ." — Porphyrius schrieb, wie er weiter berichtet, auf diese Veranlassung eine Widerlegung, in welcher er die Unechtheit der zoroastrischen Schriften bewies, und derselbe hat vielleicht nicht weniger im Sinne seines Meisters gehandelt, wenn er zu einer anderen Zeit ähnlichen Fleiß gegen die Christen wendete **).

Es gehörte aber wohl zu den wesentlichen Eigenthümlichkeiten Plotins, sich der genaueren historischen Auffassung und Kritik verschiedener Ansichten zu enthalten; ihm, dem Philosophen, der in allgemeiner Anschauung lebte, und das Besondere überall zum Allgemeinen sublimirte, war das Eingehen in Einzelheiten, in specielle Gründe und Modificationen lästig und geringfügig, ja es erregte ihm in diesem Falle gerade Unmuth und Widerwillen, sich in ausführliche Disputation gegen diejenigen einzulassen, die ihm unfähig erschienen, die großen Geister des Alterthums, die er verehrte, die ihn begeisterten, recht zu würdigen und zu ver-

---

*) Porph. vit. Plotini c. 16. ed Ficin. p. 10. C. D. γεγόνασι δὲ κατ' αὐτὸν τῶν χριστιανῶν πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι, αἱρετικοὶ δὲ ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας ἀνηγμένοι κ. τ. λ.

**) S. Euseb. Hist. Eccl. VI, 19.; wir werden diesen Schriften in der Fortsetzung unserer Untersuchung genauere Aufmerksamkeit schenken müssen.

stehen. Seine eigenen Aeußerungen bezeugen dies *). „Wenn Jemand, sagt er, vieles Andere oder alles dies untersuchen wollte, so mag er reichliche Gelegenheit haben (ἀφθονίαν ἂν ἔχοι), bei einem jeden Satz zu zeigen, wie er sich verhält. Denn uns bewältigt eine gewisse Schaam rücksichtlich einiger Freunde, welche auf diese Ansicht verfielen, ehe sie uns befreundet wurden, und, ich weiß nicht wie, nun bei derselben verharren; doch werden sie nicht müde, ihre Meinungen auszusprechen, indem sie wollen, daß ihre Behauptungen unzweifelhaft wahr erscheinen sollen, oder indem sie auch selbst glauben, daß es sich so verhalte; wir jedoch haben, nicht zu ihnen sprechend, — denn es könnte wohl nichts mehr geschehen, um sie zu überzeugen, — sondern zu den Vertrauten dies gesagt, damit diese nicht von ihnen beunruhigt werden, nicht etwa durch die Beweise, welche sie vorbringen, — denn wie könnten sie das? — sondern durch die Dreistigkeit, mit der sie ihre Behauptungen vortragen. Denn es ist eine andere Weise, nach welcher Jemand schreiben möchte, um diejenigen zu widerlegen, welche wagen zu verlästern, was die göttlichen Männer der Vorzeit schön und der Wahrheit vollkommen gemäß gesagt haben. Wir müssen nun unterlassen, auf jene Art zu untersuchen, und es wird ja auch denen, welche das, was wir jetzt gesagt haben, genau fassen, möglich seyn, auch in Bezug auf alles Uebrige zu erkennen, wie es sich verhält.“ Wir können nun nicht wagen, zu bestimmen, wer die widerwärtigen Freunde seien, auf welche Plotinus hier anspielt **); wir können aber aus der Art, wie er selbst Wesen und Zweck seiner Polemik characterisirt, folgern,

*) Enn. II. l. 9. c. 10. p. 209. A—C.

**) Taylor hat vermuthet, Origenes möge hier gemeint sein; dagegen Kreuzer Theol. Stud. u. Kritik. 1834. H. 2. S. 371.

daß wir berechtigt sind, polemische Seitenblicke auf das Christenthum anzunehmen, auch wenn die christlichen Lehren, gegen welche seine Vorwürfe bezogen werden können, nur allgemein und in unbestimmten Umrissen angedeutet erscheinen sollten. Ja wir möchten in dieser Erklärung, daß er seine Gegner nur unbestimmt bezeichnen wolle, um so mehr eine Hinweisung finden, daß er zu denselben nicht blos Gnostiker, sondern auch kirchliche Christen gerechnet habe, da in dem vorhergehenden Abschnitte, an welchen dieselbe sich unmittelbar anschließt, gerade solche Vorwürfe sich finden, die von Plotins Standpunkt aus am meisten nicht blos gnostische, sondern christliche Lehren überhaupt zu treffen schienen *). Wenn nun aber seine Polemik vorzugsweise gegen die Gnostiker gerichtet, die kirchliche Theologie aber nicht ausdrücklich zum Gegenstand derselben gemacht ist, so kann dies einerseits vielleicht darin seinen Grund haben, daß jene mit ihm und seiner Schule mehr in specielle Beziehungen gekommen waren; sodann aber ist es gewiß auch daher zu erklären, daß der Gnosticismus zum Theil eben dadurch, daß die christlichen Ideen in ihm carrikirt erschienen, weit mehr Stoff und Reiz zu Widerlegung darbot, während die kirchliche Theologie in der wissenschaftlichen Form, zu welcher sie sich damals ausgebildet hatte, und welche am meisten Plotins Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen konnte, seiner Denkweise in manchen Punkten weniger zuwider sein mußte **). Die wesentlichen Differenzpunkte aber, welche auch gegen diese seinen Widerspruch erregen mußten, wer-

*) Wie auch Kreuzer a. a. O. S. 369. dies anerkennt.

**) Doch soll damit keineswegs verkannt werden, daß im tiefsten Grunde und Wesen sich eine größere Verwandtschaft und Einheit zwischen Plotins System und manchen Modificationen des Gnosticismus, wie der Valentinischen Lehre findet. Streift doch Plotin selbst in manchen Darstellungen des Verhältnisses der Materie an gnostische Schilderungen. S. S. 71.

den wir berührt finden, wenn wir mit unserer Betrachtung ins Einzelne gehen *).

Wenn Plotin seine Polemik gegen die Gnostiker damit eröffnet, daß man die Dreiheit der Prinzipien festhalten müsse und dieselben nicht willkührlich vermehren, aber auch nicht verringern dürfe, so bekämpft er freilich eine Seite des Gnosticismus, auf welcher dieser auch von dem christlichen Glauben abwich; wenn er aber dann in Bezug auf die Intelligenz behauptet, daß man nicht eine doppelte annehmen dürfe, die eine gleichsam ruhend, die andere sich bewegend, denn bei ihr könne nicht von Ruhe und Bewegung und Hervorgehen (προφορὰ), nicht von Unthätigkeit und von Thätigkeit auf ein anderes (ἐπὶ ἕτερον oder nach der Randlesart τοῦ ἑτέρου, der andern Intelligenz, im Gegensatz zur Unthätigkeit der ersten) die Rede sein, denn sie sei wie sie sei, immer auf dieselbige Weise, in einer stehenden Thätigkeit befindlich (ἐνεργείᾳ κείμενος ἑστώσῃ), die Bewegung zu ihr und um sie sei schon die Thätigkeit

*) Steinhardt l. 1. p. 14. not. 32. Quod autem ne minimo quidem verbo Christianae doctrinae mentionem facit, quam et Alexandriae et Romae florentem probe poterat cognovisse, hoc ita censeo esse intelligendum, ut dicamus eum in Gnosticorum libris, qui primi in corpus aliquod redegissent religionis dogmata apicem quasi christianae philosophiae quaesivisse, neque accuratius fuisse perscrutatum, cum ubique gnosticos errores invenisset dispersos, quae esset orthodoxorum, quae haereticorum sententia. Eine solche Verwechselung des orthodoxen und häretischen Christenthums, wie hier angenommen zu werden scheint, möchte sich bei Plotin, namentlich, wenn man erwägt, was Porphyrius über die Entstehung des Buchs sagt, kaum voraussetzen lassen (s. Kreuzer a. a. O. S. 350. 351.); wohl aber mochte ihm der Gnosticismus als die ärgste Ausgeburt der im Christenthum enthaltenen Irrthümer erscheinen, und er wollte sich, wie wir oben gesehen haben, nicht die Mühe geben, die verschiedenen Erscheinungsformen derselben einzeln zu untersuchen und zu bekämpfen.

der Seele *), so möchten doch diese allgemeinen Sätze eben so sehr gegen christliche Dogmen zu wenden sein; sie schließen nicht nur die Annahme von dem λόγος ἐνδιάθετος und προφορικὸς bei den älteren Kirchenvätern, sondern die Menschwerdung des ewigen Sohnes Gottes überhaupt aus **). —

Nach diesem Begriff von dem Einen und der Intelligenz, dem gemäß es zu ihrem Wesen gehört, daß sie ewig und unwandelbar in sich selbst bleibend zugleich etwas von sich ausströmend mittheilt, erklärt er sich nun auch gegen gnostische Ansicht von der Schöpfung der Welt und der Vollendung des zeitlichen Weltlaufes; „das Gute würde nicht das Gute ***), die Intelligenz nicht Intelligenz, die Seele nicht Seele sein, wenn nicht nach dem ersten Leben zugleich auch ein zweites wäre, welches dauert, so lange das erste dauert; es ist also nothwendig, daß alles aus einander folge und zwar immer; das übrige ist gewordenes, sofern es von einem andern herrührt, es ist also nicht geworden zu einer bestimmten Zeit, sondern es wurde und wird werden; und es wird auch nicht aufgelöst werden, außer sofern es etwas hat, worin es aufgelöst wird; was ein solches nicht hat, wird auch nicht aufgelöst werden; wenn aber jemand sagt, es soll in die Materie aufgelöst werden, warum nicht auch die Materie selbst? wenn sie aber sagen, auch die Materie, so fragen wir: was war es denn für eine Nothwendigkeit, daß es wurde? wenn

---

*) Enn. II. l. 9. c. 1. p. 200. vergl. auch c. 6. p. 204, wo er sie der Mißverständnisse und Verdrehung platonischer Lehre in diesem Punkte beschuldigt.

**) Sie können z. B. Erörterungen, wie die des Origenes, in Ioann. Tom. X. 4. p. 284 ed. Lommatzsch. treffen.

***) a. a. O. c. 3. p. 203.

sie aber sagen, daß es nothwendig sei, daß dies folge, so behaupten wir, daß es auch jetzt schon nothwendig sei, wenn sie aber allein gelassen wird (nicht durchdrungen vom Göttlichen), so wird ja das Göttliche nicht überall, sondern in einem abgesonderten Ort sein, gleichsam abgepfercht, wenn das aber nicht möglich ist, so wird sie auch immer erleuchtet sein. Wenn die Seele in einer Schwäche, einer Täuschung befangen, die Welt schuf, so fragt sich, zu welcher Zeit that sie dies? that sie es von Ewigkeit her, so wird sie demgemäß auch in diesem Irrthum verbleiben, wenn sie aber zu einer bestimmten Zeit dies angefangen hat, warum geschah es nicht vorher? — Was glaubte sie übrigens, daß aus der Schöpfung der Welt ihr entstehen sollte? Es ist lächerlich zu sagen, sie habe es gethan, damit sie geehrt werde, solches behaupten die, welche das Wesen der Bildhauer hienieden darauf übertragen. Wenn sie nach Ueberlegung geschaffen hat, und es nicht in ihrer Natur liegt, zu schaffen, und doch die schaffende Macht war, wie hat sie diese Welt geschaffen? und wann wird sie dieselbe zerstören? denn wenn es sie gereuet, geschaffen zu haben, warum wartet sie noch? wenn es sie aber noch nicht gereuet, so möchte sie es wohl auch nicht noch bereuen, indem sie sich schon daran gewöhnt und durch die Zeit damit befreundet hat; wenn sie aber die einzelnen Seelen abwartet, so ziemte es sich schon, daß sie nicht mehr wiederum in die Geburt zurückkehrten *).“ — Wenn nun Plotin hierin zunächst solche bekämpft, welche die Entstehung der Welt von einem beschränkten und mangelhaften Princip ableiteten **), und bei denen deshalb die Vorstel-

*) ib. c. 4. p. 202.

**) Wie dies als Hauptgegenstand der Polemik schon durch die andere Ueberschrift des Buches bezeichnet wird: πρὸς τοὺς κα-

lung von der Weltschöpfung und dem Weltende mit einer geringschätzigen Ansicht von der Welt zusammenhing, so sind doch seine Vorwürfe von der Art, daß sie jede Annahme von einer Weltschöpfung und einem die Vollendung des Gottesreiches bedingenden Weltende, auch wenn sie, wie die christliche, nicht auf dualistischen Irrthümern beruhete, gelten müssen. Eben so, wenn er die Meinung seiner Gegner mißbilligt, daß sie von hinnen zu einer neuen Erde übergehen würden, welche das Vorbild dieser sei, so hält er ihnen nicht blos die Inconsequenz, welche sie sich damit von ihrem Standpunkte aus zu Schulden kommen lassen, vor, indem er sie fragt, was sie doch von einer solchen neuen Erde für sich erwarten könnten, da sie die Welt, deren Vorbild dieselbe sein soll, verachteten und haßten; sondern er sucht auch die Ungereimtheit und Undankbarkeit einer solchen Meinung in Beziehung auf den Schöpfer nachzuweisen, indem er fragt: wenn der Schöpfer schon vor der Welt darauf sann, eine andere zu schaffen, warum that er es? wohl damit die Seelen bewahrt werden sollten? warum sind sie denn aber nicht bewahrt worden? So ist sie also vergeblich gemacht; wenn er sie aber nach der Welt macht, sie aus der Welt entnehmend, indem er nur der Materie die Form entzieht, so genügte ja für die Seelen, die es erfahren haben, die Erfahrung, um bewahrt zu werden *). Es ist wohl einzusehen, wie leicht diese Fragen auch gegen die christliche Hoffnung eines neuen Himmels und einer neuen Erde gewendet werden konnten, wenn wir auch fern sind, zu meinen, daß dieselben dadurch in That widerlegt oder nur getroffen würden.

κὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου καὶ τὸν κόσμον κακὸν εἶναι λέγοντας ſ. Porph. vita Plotini ed. Fic. p. 17. F.

*) ib. c. 5. p. 203.

Bei den Vorwürfen, die Plotin im Folgenden seinen Gegnern insbesondere wegen ihrer sittlichen und religiösen Denkweise macht, möchten wir nicht gern gerade glauben, daß Plotin, etwa die Vorurtheile einer verblendeten und beschränkten Menge theilend, sittliche Ausschweifungen, deren ja viele Gnostiker mit Recht beschuldigt werden konnten, den Christen überhaupt Schuld gegeben habe *), allein wohl mochte das üble Gefolge ein ungünstiges Licht auf die ganze Sache werfen; es dürfte doch zu unverkennbar im Geiste der heidnischen Opposition gegen das, alles Physische unterordnende, Christenthum liegen, daß er den Keim dazu in dem Mangel der Pietät gegen den Glauben und das Wissen der Alten, den ja auch die Christen theilten, fand, und daß er eben so gut Christen im Auge hatte, wenn er seine Gegner beschuldigt, daß sie sich und die menschliche Natur überhaupt hoffährtig über die sichtbaren Götter der Welt und über die Natur erheben, und lieber mit dem schlechtesten Menschen als mit jenen gleich und verwandt zu sein bekennen, daß sie ein unfruchtbares Schauen auf Gott ohne Streben nach Tugend empfehlen, und durch ihre Meinungen besser und Gott wohlgefälliger als alle übrigen zu sein äußern. Und wenn er seinen Gegnern vorhält, daß nicht die Beschränkung des Göttlichen auf Eins, sondern das Aufzeigen der Vielfältigkeit desselben denen gezieme, welche die Macht Gottes kennen, möchte man da nicht vielmehr denken, es habe ihm dabei nur der kirchliche Glaube, und viel weniger der Gnosticismus vorgeschwebt, dem er ja eben im Anfang die Ver-

*) Etwa so böswillig alles untereinanderwerfend, wie Celsus, dessen Vorwürfe gegen das Christenthum mit den Aussprüchen Plotins über seine Gegner zu vergleichen, jedoch lehrreich ist. S. was bei Neander, Kirchengesch. Th. I. S. 257. ff., von jenem mitgetheilt ist.

vielfältigung der intelligiblen Prinzipien und Naturen selbst zum Vorwurf gemacht hat *).

Die nachfolgenden Stellen mögen dem Leser selbst zur Entscheidung Stoff geben.

Indem er den Gnostikern vorwirft, daß sie die Lehren der Alten, namentlich des Platon benutzen und verdrehen, da, was sie als ihre eigene Philosophie Neues hinzuthun, Irrthümer sind, giebt er zugleich die allgemeine Lehre und Mahnung, man dürfe die göttlichen, seligen (μακάριοι) Männer nicht verlästern, sondern müsse wohlwollend das Ihrige aufnehmen, als die älter sind, und was sie schön gesagt haben, von ihnen annehmen, und wenn man etwas gegen ihre Meinung zu sagen habe, auf wohlwollende und philosophische Weise seine Meinung dagegenstellen, und gerecht auf die Wahrheit sehen, nicht durch Verkleinerung der (hellenischen) Männer, die von Alters her von nicht schlechten Männern werth geachtet sind, Beifall zu erjagen suchen, und behaupten, daß man besser sei, als jene **). Ebenso eifert er nun wider die anmaßliche Erhebung gegen die alten Götter.

Es ist verkehrt, die Kräfte der Menschen, die mit Leidenschaften aller Art angethan sind, nicht gering zu achten, und zu sagen, daß sie das Intellectuelle berühren können, daß aber in der Sonne nicht eine leidenschaftslosere Seele sei, die mehr in Ordnung und Wandellosigkeit beharrt, daß sie nicht eine bessere Ueberlegung habe, als die unsere, die wir jüngst erst geworden und durch so viel Täuschendes gehindert sind, zur Wahrheit zu gelangen. Es ist nicht

*) Vgl. außer c. 1. auch c. 6. p. 204. B. C.

**) c. 6. p. 204. Wie die philosophischen Lehren nicht neu, sondern schon alt, wenn auch nicht entwickelt seien, und die Neuen nur die Ausleger der Alten, bemerkt er Enn. V. l. 1. c. 8. p. 489.

zu behaupten, daß unsere eigene Seele göttlich und unsterblich sei und selbst die der schlechtesten Menschen, daß aber der ganze Himmel und die Gestirne an demselben nicht an dem Unsterblichen Theil haben, da sie doch aus viel Schönerem und Reinerem bestehen *). Die ganze Erde ist voll von mannichfaltigen Thieren, auch unsterblichen, warum sollten doch die Sterne in den unteren Sphären und in den obersten nicht Götter sein, die doch in Ordnung sich bewegen; warum sollten sie nicht Tugend haben, und was könnte sie am Besitz derselben hindern? Dort ist ja nicht, was die, welche hier sind, schlecht macht, nicht die beunruhigende und beunruhigte Schlechtigkeit des Körpers; warum sollen sie nicht bei ihrer Ruhe verstehen und immer auch im Geiste Gott und die anderen intelligiblen Götter fassen, und unsere Weisheit sollte besser sein, als die ihrige **)? Wollen sie lieber auch die schlechtesten Menschen ihre Brüder nennen, die Sonne aber und die himmlischen würdigen sie nicht, Brüder zu nennen ***)?"

Man dürfe, sagt er, nicht anklagen eine Welt, in welcher die Götter, von oben herab Alles überschauend, einem jeden sein Loos ertheilen, wie ihm nach der Gerechtigkeit gebührt; wer dies nicht erkenne, urtheile roh und vorwitzig über göttliche Dinge; man müsse vielmehr streben, selbst so viel als möglich der Beste zu werden, jedoch nicht glauben, daß man selbst allein der Beste werden könne — denn so ist man noch nicht der Beste — sondern daß auch andere Menschen vortrefflich, überdies auch die Dämonen gut seien; weit mehr aber die Götter, die in dieser

*) ib. c. 5. p. 202. F.

**) ib. c. 8. p. 206. E. F.

***) c. 18. p. 217. D.

Welt sind und dorthin (nach der obern) blicken; am meisten aber der Führer dieses Alls, die seligste Seele. Weiter aber müsse man die intelligiblen Götter preisen, bei allen aber den großen König, der dort ist und in der Menge der Götter am meisten seine Größe zeigt; denn nicht das Zusammenziehen in Eins, sondern das Zeigen der Vielheit des Göttlichen, wie er es gezeigt hat, das ist die Sache derer, welche die Kraft Gottes kennen; wenn er, bleibend wie er ist, viele hervorbringt, die alle von ihm abhängen, so ist diese Welt um seinetwillen und schauet dorthin, die ganze und ein jeder der Götter, und sie verkündigen (προφητεύουσι) den Menschen, was dort ist, und erklären in Orakelsprüchen (χρῶσιν), was jenen lieb ist. Wenn sie nun nicht dasselbe sind, was jener ist, so ist dies ganz naturgemäß. Wenn du sie aber geringschätzen willst und ehrest dich selbst als nicht geringer, so ist zu bedenken: je besser einer ist, um so mehr ist er wohlgesinnt gegen alle, auch die Menschen; sodann: es geziemt sich, würdig, mit Maaß und ohne Rohheit so weit zu gehen, als unsere Natur sich erheben kann, und zu glauben, daß auch die anderen eine Stelle bei Gott finden; nicht aber, indem man sich allein neben jenem stellen will, gleichsam im Traume zu fliegen, wodurch man sich selbst des Vermögens, auch so weit es der Seele des Menschen gegeben ist, Gott zu werden, beraubt; sie kann aber sich erheben, so weit der νοῦς sie führt, das über den νοῦς hinausgehen ist schon aus dem νοῦς herausfallen *). Es glauben aber unver-

*) Neander Kirchengesch. Th. I. Abth. 2. S. 668. Anm., sagt von diesem Satze, daß es im Sinne Plotins wohl geschehen konnte, daß er auch dem Christenthum überhaupt entgegengehalten würde, welches eine über die menschliche Vernunft erhabene objective Erkenntnißquelle göttlicher Dinge in einer Offenbarung Got-

ständige Menschen solchen Reden, wenn sie plötzlich hören, du wirst besser sein als alle, nicht nur Menschen, sondern auch Götter, denn groß ist bei den Menschen die Selbstgefälligkeit, und der früher demüthige, mäßige und einfache Mann achtet wohl darauf, wenn man ihm sagt: du bist ein Sohn Gottes, die andern aber, welche du bewundert hast, sind es nicht, noch was sie verehren, wie sie es von Alters her empfangen haben; du aber bist erhabener als der Himmel ohne Mühe und Anstrengung. — Ein Mann, der Gott befreundet ist, legt es nicht sich allein bei, daß er selig werden kann; nicht sofern jemand verkündigt, etwas zu besitzen, hat er auch schon, was er sagt, sondern viele, auch wenn sie wissen, daß sie nicht haben, sagen doch, daß sie haben, oder glauben zu haben, da sie doch nicht haben, und allein zu haben, was sie doch nicht allein haben *).

Wenn man auch schwerlich sich veranlaßt fühlen möchte, auf Christen zu beziehen, was Plotin von den magischen Gesängen und Formeln sagt, durch welche die Gnostiker Gewalt über das Höhere zu üben suchten und vorgaben, so möchte doch in der Entwickelung einer natürlichern Ansicht von Krankheiten und Heilung derselben eine Antithese gegen christliche Meinungen gefunden werden können, wenn wir daran denken, daß nicht nur z. B. Justinus, der Märtyrer, von wunderbaren Heilungen und Austreibungen der Dämonen, die zu seiner Zeit von Christen

---

tes gab, aus der die Vernunft als Organ unter der Erleuchtung eines höheren Geistes schöpfen sollte.

*) c. 9. p. 207. 208. Die Mühe, welche sich Ficin in der Einleitung zu diesem Abschnitt (p. 196.) giebt, den Verdacht von Plotin abzuwälzen, als habe er an die Christen gedacht, verräth, daß es ihm wohl wahrscheinlich erscheinen mußte, man könne dies vermuthen.

vollbracht wurden, erzählt *), sondern daß auch Origenes noch ähnliches von der seinigen berichtet **). „Sie behaupten," sagt Plotin, „von Krankheiten zu befreien; wenn sie meinten, daß sie dies durch Mäßigkeit und eine wohlgeordnete Diät bewirkten, so würden sie richtig sprechen, wie die Philosophie auch; nun aber behaupten sie, daß die Krankheiten böse Geister seien, und sagen, daß sie diese durch das Wort vertreiben können, und indem sie dies von sich rühmen, mögen sie wohl bei der Menge verehrungswürdiger erscheinen, welche die Kräfte der Magie bewundert; die Verständigen aber möchten sie schwerlich überzeugen, daß die Krankheiten nicht ihre Ursachen haben in großen Anstrengungen oder Ueberfüllung, Mangel, Fäulniß und überhaupt Veränderungen, die von Außen oder Innen ihren Ursprung haben, wie auch die Heilung zeigt; denn durch Oeffnung, Arzenei, Blutentziehen, Hungern u. dgl. pflegt die Krankheit zu weichen; sollte etwa der Dämon hungern, oder die Arzenei bewirken, daß er hinschwindet? u. s. w. Wie und warum sie solches behaupten, ist leicht einzusehen; es ist überall zu beachten, daß die von uns befolgte Art der Philosophie außer allen den anderen Gütern, auch die Einfachheit der Sitte neben dem reinen Denken zeigt, indem sie nach dem Ehrwürdigen ohne Selbstgefälligkeit (αὐδαδὲς) trachtet ***)."

Hieran schließt sich eine sehr eindringliche und gegen die dualistische Weltverachtung der Gnostiker sehr treffende Erinnerung an den verderblichen Einfluß, welchen die Lehren derer, welche die Welt und was in ihr ist geringschäz-

---

*) Justin. Mart. apol. I. p. 45. ed. Col.

**) Orig. c. Cels. 1. p. 7. ed. Spencer. l. III. p. 124.

***) c. 14. p. 212. 213.

zen lehren, auf die Seelen der Zuhörer haben müssen; Epikur, da er die Vorsehung geläugnet, habe nur die Lust als Ziel des Strebens aufstellen können, diese Lehre aber, die noch weit vorwitziger den Herrn der Vorsehung und die Vorsehung selbst tadele, mache alle Gesetze, und was zu aller Zeit als Tugend anerkannt worden sei, zu Spott, damit hier gar nichts Schönes zu sein scheine; sie hebe die mit den Sitten verwachsene Gerechtigkeit auf, die durch Vernunft nnd Uebung vollendet wird, und überhaupt Alles, wonach ein Mensch tugendhaft wird, — so daß ihnen nichts übrig bleibe, als die Lust, und was sie selbst angeht, und die Absonderung von anderen Menschen und ihr eigener Nutzen, wenn nicht jemand von Natur besser ist, als diese Lehren; denn von dem, was sonst unter den Menschen für schön geachtet wird, ist ihnen nichts schön, sondern etwas anderes, welchem sie nachstreben; — dafür zeugt auch dies, daß von der Tugend bei ihnen gar nicht geredet wird, daß überhaupt die Lehre darüber ganz fehlt, und sie weder sagen, was die Tugend ist, noch wie so Vieles und Schönes darüber in der Lehre der Alten beobachtet ist, noch woraus sie gewonnen und angeeignet werden kann, noch wie die Seele gepflegt und gereinigt wird; denn nicht durch das Sagen: „Schaue auf Gott" wird etwas Förderliches bewirkt, wenn man nicht lehrt, wie auch zu schauen ist; denn was hindert, — kann man wohl sagen, — zu schauen, und doch keiner Lust sich zu enthalten und ungebändigten Gemüths zu sein? des Namens Gottes zu gedenken, und doch von allen Leidenschaften gefesselt zu bleiben, ohne den Versuch zu machen, eine derselben auszurotten? Die Tugend, die bis zur Vollendung vorschreitet und sich mit Besonnenheit in die Seele eingewöhnt, zeiget Gott. Gott ohne wahre Tugend ausgesprochen, ist

ein leerer Name. Nicht das Verachten der Welt und der Götter, die in ihr sind, und des übrigen Schönen ist gut werden; denn ein jeder Schlechte möchte vorerst wohl die Götter verachten, und er ist nicht eher ganz schlecht, ehe er sie verachtet, und wenn er noch nicht in allem anderen schlecht wäre, dadurch eben würde er es geworden sein *).

So wandte sich Plotin aus innerer Neigung dem alten Götterglauben zu und fand in den heidnischen Mythen erwünschtere und angemessenere Bilder seiner philosophischen Idee, als in jeder anderen religiösen Vorstellung; wie ja schon bemerkt ist, daß eine ursprüngliche Geistesverwandtschaft zwischen seiner Speculation und dem heidnischen Glauben stattfand. Der Begriff von der Offenbarung des Göttlichen, nach welchem sie nothwendig durch vermittelnde Abstufungen bedingt ist, fand an der großen Reihe hoher und niederer Götter und Dämonen, welche der Volksglaube verehrte, eine Stütze im allgemeinen Bewußtsein und ein bequemes Organ, um sich leichter und allgemeiner faßlich und annehmbar darzustellen. Die Seelen der Götter sind ihm die, welche sich immer um das Centrum (Gott) bewegen, denn eben dadurch sind sie Götter; denn Gott ist, was mit ihm verbunden ist **); doch sind nun unter ihnen wieder verschiedene Classen und Stufen zu unterschei-

*) Man möchte bei jener Zusammenstellung der bekämpften Lehre mit Epikur an das Verbot der Mysterien denken, welches Epikureer und Christen von denselben ausgeschlossen haben soll (**Lucian. Pseudomantis.** 38. vgl. Creuzer Symb. Th. IV. S. 459.). Wir wollen jedoch, wie schon bemerkt, von Plotin nicht annehmen, daß er die Ausschweifungen des Gnosticismus allen Christen beigemessen und gnostischen Dualismus mit der Weltverachtung, welche das Christenthum lehrte, schlechtweg vermischt habe; allein eine ungenauere und abgeneigte Betrachtung der christlichen Sittenlehre, wie wir von ihm erwarten dürfen, konnte doch ähnliche Vorwürfe und Consequenzen, wie die obigen, auch wider diese machen, wenn sie in derselben die Sätze fand, daß nicht die Ausbildung der natürlichen (σύμφυτος δικαιοσύνη) Gerechtigkeit und dessen, was von Alters her unter den Menschen für Tugend geachtet werde, durch Vernunft und Uebung zum Ziele der Gemeinschaft mit Gott führe, sondern daß dies allein durch ein neues umgestaltendes Princip, und zwar den Glauben, geschähe. Wollen wir also auch nicht sagen, daß Plotin in dieser Erklärung bestimmt die Christen überhaupt gemeint habe, so finden wir doch darin angedeutet, was er gegen sie in dieser Beziehung gesagt haben würde, hätte er seine Polemik ausdrücklich gegen sie gerichtet.

) **Enn. VI. l. 9. c. 8. p. 766.

den, das ganz leidenlose, rein intelligible Geschlecht der Götter und das der Dämonen, denen Leidenschaften beizulegen sind, die den Menschen schon näher stehen, die nicht in der intelligiblen, sondern nur in dieser Welt sich befinden; ja vielleicht sind auch hier Götter, und die Welt, wie man zu sagen pflegt, der dritte Gott, und bis auf den Mond ist auch in dem Sinnlichen (ἐν τῷ αἰσθητῷ) ein Jeglicher Gott; das sind die sichtbaren Götter, die Götter zweiter Ordnung; sie sind nach den intelligiblen und hängen von jenen ab, wie der Glanz von einem jeden Stern, den er umgiebt; dann folgen eben die Dämonen; sie sind die Spuren (ἴχνη) der Seele, die schon in der Welt ist, ihr angehört, während die reine die Götter erzeugt *). So findet er in Kronos den νοῦς, der zwischen seinem größeren Vater (dem Einen) und seinem geringeren Sohn, dem Zeus, welcher die Weltseele ist, mitten inne steht; die Mysterien und Mythen von den Göttern deuten (αἰνιττονται) in der Erzählung von dem Kronos, der, ehe Zeus geboren wurde, alle seine Kinder wieder verschlingt, an wie der νοῦς die Fülle und Schönheit der von ihm erzeugten Ideen, der intelligiblen Götter, in sich hält und bewahrt, während dann die Weltseele nach außen wirkt und offenbart **). So, sagt er, werde die Seele, der Geist der Erde, Vesta, Ceres benannt von den Menschen, die, mit göttlicher Natur erspähend, solches in Göttersprüchen verkündigen ***). Wichtig ist, was er am Schlusse der Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele in dieser Beziehung sagt †): „Hiemit ist nun gesagt, was denen, welche des Beweises bedürfen, zu sagen war; was aber denen zu sagen ist, die eines mehr sinnlichen Glaubens bedürfen (πίστεως αἰσθήσει κεκρατημένης), das ist aus der Geschichte, die an Solchem reich ist, auszuwählen; aus den Befehlen der Götter, den Zorn der beleidigten Seelen zu sühnen, den Gestorbenen Ehrenbezeugungen darzubringen,

*) Enn. III. l. 5. c. 7. p. 296. 297.

**) Siehe dies und Aehnliches Enn. V. l. 1. c. 7. p. 489; Enn. V. l. 8. c. 12. 13. p. 553. 54.

***) Enn. IV. l. 4. c. 27. p. 419. So deutet er die Fabel von Hercules, der in der Unterwelt und doch auch bei den Göttern ist, Enn. I. l. 1. c. 12. p. 7. Die vom Heimkehren des Ulysses 1, 6. p. 57. Von Lynceus V, 8, 4. p. 545. Und vieles Andere.

†) Enn. IV. l. 7. c. 15. p. 467.

als hätten sie Empfindung, wie auch alle Menschen gegen die Abgeschiedenen dies thun; viele Seelen auch, die früher unter den Menschen lebten, haben, nachdem sie von dem Körper sich getrennt haben, doch nicht aufgehört, den Menschen wohlzuthun, welche außer anderem Gewinn, den sie bringen, durch sich selbst bezeugen, daß auch die anderen Seelen nicht verloren seien." So weiß er auch, um alles Heidnische zu rechtfertigen, obgleich er, wie wir sahen, den Gnostikern ihre magischen Künste vorwirft, aus der Einheit des das All durchdringenden Lebens die Annehmbarkeit magischer Wirkungen darzuthun und die Art derselben zu erklären *), während er andererseits die Kunst der Mantik auf die Erkenntniß des Gesetzes der Analogie, welches im Universum waltet, zurückführt **). Allem diesem jedoch legt er, der allein der Selbstgenügsamkeit speculativer Erkenntniß vertraut, keinen selbstständigen Werth bei; es erscheint überall mehr als eine beiläufige wohlwollende Herablassung, wenn er solche Meinungen berücksichtigt; keineswegs ist die Beziehung seiner Ideen darauf überall ein wesentliches Moment, er will Wahrheit in diesen Vorstellungen viel mehr nachweisen, als Wahrheit aus ihnen erkennen lernen; es möchte daher fast schon zu viel gesagt erscheinen, daß Plotins Darstellungsweise sich von unten an durchaus an dem Faden der griechischen Mythologie hinaufreihet bis zu der Höhe, wo die Erkenntniß des Absoluten (das Schauen des Guten selbst) diese mythologischen Gerüste als nun nicht mehr nöthig freithätig zertrümmert, wenn gleich es gewiß sehr treffend ist, „daß diese Philosophen die Personalitäten der polytheistischen Nationalreligion als nothwendige Formen ihrer philosophischen Propädeutik kaum entbehren konnten ***)."

*) S. Enn. IV. l. 4. von c. 30. an, namentlich auch 40. 41. Enn. IV. l. 9. c. 3. p. 479.

**) Enn. III. l. 6. p. 276.

***) Creuzer a. a. O. p. 352. Einen Unterschied aber, von welchem Cr. spricht, zwischen esoterischen und exoterischen Büchern, von denen jene erklären, was in diesen verdeckt bliebe, daß nämlich die Anwendung des Mythischen und Allegorischen nur Einkleidung sei, vermögen wir nicht wahrzunehmen.

Gedruckt bei Brandes u. Klewert in Berlin, Roßstr. No. 8.

Verbesserungen.

S. 74. vorletzte Zeile, vor Vorsehung hinzuzufügen: Freiheit und
= 80. Z. 7 v. U. nach: des Universums hinzuzusetzen: von der Vorsehung
= 81. Z. 9 für: dieser l. jener
= 87. Z. 7 v. U. streiche: sc. σπερματικὸς
= 89. Anm. *) l. Enn. IV. l. 3. c. 13. p. 382.
= 97. Anm. letzte Zeile vor: citirten l. u. Seite 55 Anm. *)
= 112. Z. 19 statt: Platon l. Plotin
eb. Z. 21 vor: Tugenden l. darauf bezüglichen
eb. eb. st. zu der l. zu den

In demselben Verlage sind erschienen und durch alle Buchhandlungen zu haben:

Friedrich Schleiermacher's

Literarischer Nachlaß.

Predigten 1r und 2r Theil. Auch unter dem Titel: Predigten über das Evangelium Marci und den Brief Pauli an die Kolosser, herausgegeben von Friedrich Zabel. 2 Bände. gr. 8. 1835. weiß Druckpapier $3\frac{2}{3}$ Rthlr. Velinpapier $4\frac{2}{3}$ Rthlr.

Es erscheinen diese Predigten mit Genehmigung der Schleiermacherschen Erben und des, von dem Verewigten zur Edition seines literarischen Nachlasses beauftragten Prediger Jonas.

„Was dieselben nach einer öffentlichen Beurtheilung im Allgemeinen charakterisirt, ist, daß sie in fortlaufender Reihe ihren Text homiletisch behandeln, auf die Erklärung des Textes mit besonderer Gründlichkeit eingehen und dadurch auch für die neutestamentliche Exegese höchst schätzbare Beiträge liefern." — Sie tragen ein Gepräge an sich, aus welchem sich Schleiermachers Erklärungs- und praktische Behandlungsweise der heiligen Schrift am besten erkennen und seine so anziehende und großartige Eigenthümlichkeit von einer neuen Seite zur Anschauung bringen läßt.

Wanderungen eines sächsischen Edelmanns
zur Entdeckung

der wahren Religion.

Ein Seitenstück zu den Wanderungen eines irländischen Edelmanns zur Entdeckung einer Religion, von Thomas Moore. Im Verein mit einem Freunde herausgegeben von Dr. G. F. H. Rheinwald. 2 Theile. gr. 8. 1835. $2\frac{1}{6}$ Rthlr.

„Das Leben der katholischen und evangelischen Kirche, in seinem innern und äußeren Wesen und nach seinen äußeren Gestaltungen" — heißt es in der Vorrede — „beschäftigte seit Jahren den Herausgeber, und immer klarer und interessanter entfaltete sich seinem Geiste die Idee einer Darstellung desselben. So manches, was ihm eigene Anschauung geboten, was er aus fremder Erfahrung sich angeeignet hatte, schien hierzu einzuladen und aufzumuntern. Schwerlich dürfte indessen die Sache sobald realisirt worden sein, wäre nicht in der letzten Zeit ein äußerer Antrieb hinzugetreten. — Diesen Antrieb gab die durch mehrere Uebersetzungen auf deutschen Boden verpflanzte Schrift von Thomas Moore, welche nach des Herrn Herausgebers Meinung zwar nicht geeignet ist, in Deutschland eine ernsthafte Widerlegung zu verdienen, indessen die Veranlassung wurde, den gehabten Plan mit einem Freunde zu besprechen. So bildete sich der Entschluß, jene Idee, nach einer dem Buche Moore's verwandten Form, in der Geschichte eines Individuums zur Ausführung zu bringen. In einer Reihe von Bildern, in bunter Mischung von Wahrheit und Wirklichkeit ist — nicht eine Widerlegung — wohl aber ein Seitenstück, mehr in

deutscher Weise, jenem englischen Werke gegenüber gestellt worden." Es dürfte wohlmeinenden Katholiken und aufmerksamen Protestanten als eine Stimme der Belehrung, der Warnung und des Trostes nicht unwillkommen erscheinen, und trägt, gestützt auf die treueste Führerin, die Geschichte, auf jeder Seite den Stempel der Wahrheit. Die Hauptpersonen sind nach dem Leben portraitirt und das Ganze ist in einer musterhaften, einfachen und durchaus leidenschaftlosen Schreibart. — „Nie konnte es uns daher in den Sinn kommen," heißt es am Schluß der Vorrede, — „Böses mit Bösem zu vergelten, jene übermüthige Verachtung gegen die evangelische Kirche, jene Verunglimpfung des Andenkens ihrer in Gott ruhenden Stifter in gleichem Tone zu ewiedern. Vielmehr machten wir es uns zur Angelegenheit, das Wahre und Gute, wo es sich findet, hervorzuheben und dem Erfreulichen in der anderen Kirche die gerechte Anerkennung nicht minder zu sichern. Weit entfernt, den bös- und muthwillig gebrochenen Friedensstab der Kirche aufs neue stören und die Trennung der Gemüther unheilbar machen zu wollen, beseelte uns überall der Wunsch, die Leidenschaften zu besänftigen, die Streitenden zu versöhnen, und durch Aufzeigung des gemeinsamen Grundes, so wie der höheren Einheit, zur Herbeiführung des erwünschten Zieles beiderseitiger Vereinigung, nach unsern Kräften mitzuwirken." —

Auch für 1836 in seinem vierten Jahrgange erscheint das

Allgemeine Repertorium

für die theologische Literatur

und kirchliche Statistik, in Verbindung mit mehreren Gelehrten herausgegeben von Dr. G. F. H. Rheinwald, ordentl. Professor der Theologie ꝛc. Der Jahrgang von 12 Monatsheften oder 4 Bänden zu 6 Rthlr. 5 Sgr.

Die wachsende Theilnahme, welche dieses Unternehmen seit 3 Jahren im In- und Auslande findet, so wie die Urtheile bewährter Männer über dasselbe zeigen, daß dasselbe eine Lücke in der theologischen Journal-Literatur ausgefüllt hat. Das Blatt hat sich die Aufgabe gestellt, welche keine der bestehenden Zeitschriften früher hatte lösen wollen, alle neuen Ereignisse der theologischen Literatur anzuzeigen und zu beurtheilen. Die Hauptabsicht ist hiebei immer diese, daß Inhalt, Darstellungsweise und Eigenthümlichkeit der Werke charakterisirt und durch ein motivirtes, kurzes Urtheil ihr Werth festgestellt werde. Der Uebersichtlichkeit wegen ist die Literatur unter die 5 Hauptrubriken vertheilt: exegetische, historische, systematische, praktische Theologie, kirchliche Literatur. Hieran reihen sich die Referate über die Zeitschriften. Auf diesen ersten (kritischen) folgt der zweite statistische Theil. Da es eine Hauptabsicht dieser Zeitschrift ist, zum Anbau einer so vernachlässigten theologischen Disciplin, wie die kirchliche Statistik, mitzuwirken, so werden hier aus den verschiedenen Ländern umfassendere und detaillirte Berichte über das kirchliche Leben mitgetheilt. Nächstdem Uebersichten über die evangelischen Missionen, die Traktatgesellschaften u. s. w. Sodann Berichte über die theologischen

Fakultäten, theologischen Lehranstalten, Seminarien u. s. w. in und außer Deutschland. Endlich unter der Rubrik Miscellen: kirchliche Personalchronik, Nekrologe, kürzere Nachrichten, die für die Zeitgeschichte dienen, theologische Vorlesungen, bibliographische Mittheilungen, neue literarische Unternehmungen u. s. w. Die drei ersten Jahrgänge kosten $16\frac{2}{3}$ Rthlr., um jedoch die Anschaffung in ganzer Folge zu erleichtern, sollen diese 3 Jahrgänge, wenn sie zusammen genommen werden, so weit der Vorrath reicht, zu 10 Rthlr. abgelassen werden.

Die lebendige Natur.

Von Dr. K. G. Neumann. gr. 8. 1835. $1\frac{5}{6}$ Rthlr.

Der geehrte Verfasser, rühmlichst bekannt durch seine früheren Werke, hat in diesem neuesten die tiefsten Forschungen niedergelegt. Es verdient die Beachtung des Naturforschers wie des Arztes.

Siebente sehr verschönerte Auflage von
K. P. Moritz

Götterlehre

oder mytholologischen Dichtungen der Alten. Mit 65 Abbildungen nach antiken geschnittenen Steinen und anderen Denkmälern des Alterthums, gestochen von L. Meyer. 8. 1832. Auf weißem Druckvelin 1 Rthlr., sauber cartonirt $1\frac{1}{6}$ Rthlr.

Moritz Götterlehre hat ihren ehrenvollen Platz als ein meisterhaftes Werk seit Jahren so fest behauptet, daß trotz des Nachdrucks und mancher Nachahmungen sechs starke Auflagen erforderlich wurden. In immer anmuthigem, geschmackvollem Vortrage gewährt dasselbe eine geistreiche, lebendige Darstellung der geläufigsten Dichterbilder, und entwickelt die mythologischen Dichtungen der Alten in dem Sinne, worin sie von den vorzüglichsten Dichtern und bildenden Künstlern des Alterthums selbst als eine Sprache der Phantasie benutzt und ihren Werken einverleibt worden sind.

Benigna oder das Leben der Natur.

Eine Vorschule der Naturgeschichte, Lesebuch für die Jugend von F. P. Wilmsen. Mit sauber illum. Kupfern. Gut geb. $1\frac{3}{4}$ Rthlr. — ohne Kupfer $27\frac{1}{2}$ Sgr.

Der Jugend wird hier ein Buch geliefert, das das Leben der Natur, wie es in seiner regelmäßigen, nie ruhenden Wirksamkeit in jedem Monat in den wundervollsten Erscheinungen und Veränderungen sich entfaltet, einfach und gründlich beschreibt, so daß derselben ein reicher Stoff zum Nachdenken und eine Pforte zum Eintritt in den großen Tempel der Natur geöffnet wird, — ein Buch, wie es bisher fehlte. Der Name des Verf. bürgt für etwas Gründliches und in der Darstellung Vorzügliches.

n und
kirch-
ir die
Mit-
drei
An-
ese 3
n, so
rden.

heren
elegt.
.

lbbil-
denk-
S32.
:
mei-
lach-
for-
rage
läu-
gem
tern
ache
d.

II.
en
et.

der
eit
in-
r-
n-
h,
de

79. L.