Die zwiefache Sicht in der Philosophie Plotins

Autor(en): **Schwyzer, Hans-Rudolf**

Objekttyp: **Article**

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

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

Heft 2

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-1283

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Die zwiefache Sicht in der Philosophie Plotins

Von *Hans-Rudolf Schwyzer*

Vorbemerkung. Der nachstehende Aufsatz ist ein völlig umgearbeiteter und mit Belegstellen versehener Vortrag, den ich am 4. und 5. Mai 1942 in den Philosophischen Gesellschaften Basel und Zürich gehalten hatte. Seither konnte ich noch zwei um das Verständnis Plotins verdiente Publikationen benutzen, nämlich: A.H. Armstrong, The architecture of the intelligible universe in the philosophy of Plotinus, Cambridge 1940, und: Franz Josef Brecht, Plotin und das Grundproblem der griechischen Philosophie, Antike 18, 1942, 81. – Plotin zitiere ich nach Enneaden, Büchern, Kapiteln und Zeilen der Ausgabe von Bréhier, Paris 1924–38 und nach den Paragraphen der Übersetzung von Harder, Leipzig 1930–37.

Die Bezeichnung Neuplatonismus für die mit Plotin einsetzende philosophische Richtung ist nicht antik. Jene Philosophen wollten nicht Neuplatoniker, sondern einfach Platoniker sein. Denn sie erstrebten nichts anderes als in Platons Geist zu philosophieren, und zwar nicht etwa weiterzuphilosophieren, sondern lediglich den Meister zu interpretieren. Plotin sagt das deutlich: *καὶ εἶναι τοὺς λόγους τούσδε μὴ καινούς, μηδὲ νῦν ἀλλὰ πάλαι μὲν εἰρῆσθαι μὴ ἀναπεπταμένως, τοὺς δὲ νῦν λόγους ἐξηγητὰς ἐκείνων γεγονέναι μαρτυρίοις πιστωσαμένους τὰς δόξας ταύτας παλαιὰς εἶναι τοῖς αὐτοῦ τοῦ Πλάτωνος γράμμασιν* (V 1,8,10 § 47). Von Platon hat Plotin die wichtigsten Begriffe seiner Philosophie übernommen. Gleich ihm unterscheidet er eine sinnliche und eine geistige Welt, einen *κόσμος αἰσθητός* und einen *κόσμος νοητός* (Der Ausdruck *κόσμος νοητός* kommt zwar bei Platon nicht vor; doch spricht er im selben Sinne vom *νοητὸς τόπος* resp. 517b.) Auch die Unterscheidung von *νοῦς* und *ψυχή* ist platonisch, obschon Plotin dem bei Platon nirgends festgelegten Begriff *νοῦς* einen genauen Platz zuweist, wie wir noch sehen werden. Platonisch sind ferner die Schilderung des Glanzes der geistigen Welt gegenüber der Hinfälligkeit der Sinnenwelt, und platonisch ist das Aufzeigen des Weges zur Befreiung der Seele aus den Fesseln dieser Welt.

Für platonisch gibt Plotin schließlich auch seine berühmte Hypostasentrias aus, die aus der Seele (*ψυχή*), dem Geist (*νοῦς*) und dem Einen (*ἕν*) besteht. Dies ging freilich nicht ohne Gewaltsamkeit ab; den Beweis für den platonischen Ursprung dieser Dreiheit lieferte ihm seine Interpretation des rätselhaften platonischen Dialoges Parmenides. Und zwar sind es die drei ersten Hypothesen im zweiten Teile dieses Werkes, in denen Plotin seine drei obersten Hypostasen geschildert sieht. In der ersten Hypothesis (Parm. 137c) werden die Folgerungen aus dem Satze *εἰ ἕν ἐστιν* gezogen, wobei der Ton völlig auf *ἕν* liegt. Dem Einen werden dort nacheinander die Vielheit, die Teile, die Ganzheit, die Grenzen, Gestalt, Ort, Ruhe, Bewegung, Wechsel, Veränderung, Verschiedenheit und Identität mit anderen und mit sich selbst und schließlich auch das Sein abgesprochen, so daß 141e festgestellt

werden kann: *οὐδαμῶς ἄρα ἔστι τὸ ἕν ... οὐδ' ἄρα οὕτως ἔστιν ὥστε ἓν εἶναι.* – Die zweite Hypothesis geht von dem leicht modifizierten Satze aus: *ἓν εἰ ἔστιν,* wobei jetzt der Ton auf *ἔστιν* gesetzt ist (142b). Hier werden dem Einen alle Prädikate zugesprochen, die ihm vorher genommen worden waren, und die Position schließt mit dem Satze: *ἦν ἄρα τὸ ἓν καὶ ἔστι καὶ ἔσται καὶ ἐγίγνετο καὶ γίγνεται καὶ γενήσεται ... καὶ ἐπιστήμη δὴ εἴη ἂν αὐτοῦ καὶ δόξα καὶ αἴσθησις* (155d). In dieser zweiten Hypothesis, dem seienden Eins, sieht nun Plotin seinen *κόσμος νοητός,* die Summe der Ideen, in der Geist, Denken, Sein, Leben zusammenfallen, eine Welt, die Eines und zugleich Vieles, besser: die ein vielgestaltiges Eines ist. Hier die wichtigsten Parallelstellen:

Plot.	Plat. Parm.
VI 6, 13, 52 § 95 *ἐν μὲν γὰρ τῷ ὂν καὶ ἓν πολλὰ ἂν εἴη*	144e *τὸ ὂν ἓν πολλά ἐστιν*
II 2, 3, 20 § 15 *ὁ δὲ νοῦς ... ἕστηκε ... καὶ κινεῖται*	145e *τὸ ἓν ἄρ' οὐκ ἀνάγκη καὶ κινεῖσθαι καὶ ἑστάναι;*
VI 2, 10, 11 § 82 *ἐπείπερ καὶ τὸ ἓν ὂν οὐ μᾶλλον ἓν ἢ πολλά*	145a *τὸ ἓν ἄρα ὂν ἕν τέ ἐστί που καὶ πολλά*
VI 4–5 (Titel) *περὶ τοῦ τὸ ὂν ἓν καὶ ταὐτὸν ὂν ἅμα πανταχοῦ εἶναι ὅλον*	144c *ἄρα οὖν ἓν ὂν πολλαχοῦ ἅμα ὅλον ἐστί;*
VI 2, 22, 14 § 167 *ὁ Πλάτων εἰς ἄπειρά φησι κατακερματίζεσθαι τὴν οὐσίαν*	144e *τὸ ἓν ἄρα αὐτὸ κεκερματισμένον ὑπὸ τῆς οὐσίας πολλά τε καὶ ἄπειρα τὸ πλῆθός ἐστιν*

Weitere Stellen bei E.R. Dodds, The classical quarterly 22, 1928, 133, der zuerst darauf hingewiesen hat, daß der plotinischen Hypostasentrias der platonische Parmenides zugrunde liegt. – In der ersten Hypothesis dagegen findet Plotin sein absolutes Eines, das jenseits des Denkens, jenseits des Lebens, jenseits des Seins gelegen ist, von dem es weder Begriff noch Erkenntnis noch Wissen gibt; ja streng genommen darf ihm nicht einmal die Bezeichnung «Eines» oder «Gutes» beigelegt werden. Die wichtigsten Parallelstellen dafür sind:

Plot.	Plat. Parm.
V 3, 14, 2 § 128 *οὐδὲ γνῶσιν οὐδὲ νόησιν ἔχομεν αὐτοῦ*	142a *οὐδὲ γιγνώσκεται*
V 4, 1, 9 § 2 *οὔ μὴ λόγος μηδὲ ἐπιστήμη* und V 5, 6, 12 § 40 *οὐδὲ ὄνομα αὐτοῦ λέγει* und VI 7, 41, 37 § 323 *οὔτε λόγος οὔτε αἴσθησις οὔτε ἐπιστήμη*	142a *οὐδ' ἄρα ὄνομά ἐστιν αὐτῷ οὐδὲ λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις*
V 5, 10, 16 § 69 *(τὸ ἓν) οὐ γὰρ κινεῖται οὐδ' ἕστηκεν*	139b *τὸ ἓν ... οὔτε ἕστηκεν οὔτε κινεῖται*
VI 7, 38, 1 § 290 *ἔστι δὲ οὐδὲ τὸ ἔστιν*	141e *οὐδαμῶς ἄρα ἔστι τὸ ἕν*

Weitere Stellen bei Dodds ebd. 132. – Die obersten zwei Hypostasen findet Plotin also zweifellos im «Parmenides». Doch übergeht er bei seiner Auslegung, was sich seiner Deutung nicht fügt. Am Schluß der ersten Hypothesis (142a) fragt nämlich der Gesprächsleiter: *ἦ δυνατὸν οὖν περὶ τὸ ἓν ταῦτα οὕτως ἔχειν;* und wie der Mitunterredner antwortet *οὔκουν ἔμοιγε δοκεῖ,* fragt er ihn weiter (142b)

βούλει οὖν ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν πάλιν ἐξ ἀρχῆς ἐπανέλθωμεν; Das heißt deutlich: die erste Hypothese wird verworfen, weil sie zu unmöglichen Ergebnissen geführt hat, und soll nun durch eine neue Antwort ersetzt werden. Für Plotin aber gelten beide Hypothesen nebeneinander. Die zweite hebt die erste keineswegs auf, sondern meint etwas Neues, etwas von der ersten Hypothesis gänzlich Verschiedenes. Und überdies enthält der platonische Dialog für ihn keine Hypothesen, sondern Fakten.

Wenn Platons Text schon bisher nicht ohne weiteres auf die ersten beiden Hypostasen der plotinischen Trinität gedeutet werden konnte, so kann aus der nächsten Hypothesis nur mit der größten Mühe Plotins dritte Hypostase, die Seele, herausgeholt werden. In dieser Hypothesis (155e–157b) wird irgendwie zwischen dem nichtseienden und dem seienden *ἕν* vermittelt. Sie setzt mit der Feststellung ein, daß das *ἕν* einerseits sowohl Eines als auch Vieles ist und anderseits weder Eines noch Vieles ist (155e). Plotin greift hier nur die Worte *ἕν τε ὂν καὶ πολλά* heraus, die nach seiner Meinung der Seele zukommen. Und zwar gibt es eine einzige (von Dodds übersehene) Stelle, an der er ausdrücklich alle drei Hypostasen bei Platon wiederfindet. Nachdem er von den Einsichten des historischen Parmenides gesprochen hatte, heißt es (V 1, 8, 23 § 49): *ὁ δὲ παρὰ Πλάτωνι Παρμενίδης ἀκριβέστερον λέγων διαιρεῖ ἀπ' ἀλλήλων τὸ πρῶτον ἕν, ὃ κυριώτερον ἕν, καὶ δεύτερον ἕν πολλὰ λέγων, καὶ τρίτον ἕν καὶ πολλά.* Daß er die ersten zwei Hypostasen so oft, die dritte aber nur dieses einzige Mal aus dem «Parmenides» herleitet, liegt zweifellos daran, daß die letzte Gleichung auf besonders tönernen Füßen steht.

Da Plotin nur Interpret Platons sein will, ist er genötigt, seine Lehrstücke bei Platon zu finden oder sie in ihn hineinzudeuten. Wenn er sich also aufmacht, seine Hypostasenlehre um jeden Preis bei Platon zu finden, so hat sie in seinem System jedenfalls die Bedeutung eines zentralen Lehrstückes. Diese Bedeutung wollen wir nun betrachten und wechseln damit von der philosophiegeschichtlichen Frage nach der Herkunft der Hypostasenlehre hinüber zu einem systematischen Problem. Die Beantwortung dieses Problems macht darum etwelche Schwierigkeiten, weil in Plotins Philosophie zwei gänzlich voneinander verschiedene Strebungen miteinander verbunden sind, nämlich die Frage nach dem Aufbau der sinnlichen Welt einerseits, anderseits aber das Problem, wie wir Menschen dieser sinnlichen Welt entrinnen können. Diese zwiefache Sicht in Plotins Philosophie ist längst gesehen worden. Eduard Zeller (die Philosophie der Griechen III 2³, 473) unterscheidet eine objektive und eine subjektive Grundlage der plotinischen Philosophie. Jene ist die Unterscheidung der übersinnlichen und der Erscheinungswelt, diese die Sehnsucht nach Einigung mit der Gottheit. Emile Bréhier, dem wir das klarste Buch über Plotin verdanken (La philosophie de Plotin, Paris 1928) spricht (S. 23) vom problème philosophique und vom problème religieux. Ich wähle im folgenden die Ausdrücke «gegenständlich» und «aktual», die Paul Oskar Kristeller, ein Schüler Ernst Hoffmanns, in seiner Schrift «Der Begriff der Seele in der Ethik des Plotin» (Tübingen 1929, 5) eingeführt hat. «Gegenständlich» ist die eine Sicht, weil sie sich mit dem im plotinischen Sinne Realen, nämlich mit den allen sinnlichen Dingen

innewohnenden geistigen Gehalten befaßt. «Aktual» (ein Wort, das von 'actus' = *ἐνέργεια* abgeleitet ist) ist die andere Sicht, weil sich dabei im Bewußtsein eine innere Steigerung, eine Aktualisierung, vollzieht. Diese doppelte Problematik bringt es mit sich, daß alle Wesenheiten bei Plotin eine doppelte Meinung bekommen. Dies gilt nun besonders für die Lehre von den drei Hypostasen, die ein anderes Gesicht zeigen, wenn wir sie in gegenständlicher, ein anderes, wenn wir sie in aktualer Beleuchtung betrachten. Im folgenden will ich die drei Hypostasen zunächst im gegenständlichen Sinne beschreiben und nachher die aktuale Seite ihres Wesens aufzeigen.

Die Seele ist im gegenständlichen Sinne das Organisationsprinzip des lebenden Organismus. Sie belebt den Körper; sie ist die Ursache der Wahrnehmungen durch die fünf Sinne. Jedes Lebewesen hat eine Seele; es gibt also nicht nur eine menschliche, sondern auch eine Tier- und Pflanzenseele (IV 4, 18, 6 § 80). Doch auch die Erde, die alle Lebewesen nährt, ist selbst ein Lebewesen (IV 4, 22, 16 § 101), und das ganze Weltall ist als Lebewesen anzusprechen (IV 4, 32, 4 § 168). Es gibt also entsprechend eine Erdseele und eine Weltseele; wir haben es mit einem radikalen Panpsychismus zu tun. Die Seele ist für jedes Wesen die Verbindung zur geistigen Welt. Als niedrigste der drei Hypostasen vermittelt sie der sinnlichen Welt die Herrlichkeiten der geistigen Welt, ohne sich aber völlig in die Sinnenwelt zu verlieren. Sie bleibt vielmehr unkörperlich, obschon sie in die Körperwelt hinabsteigt. Denn nur so ist es verständlich, daß sie jederzeit ganz in jedem Körperteil sein kann, wodurch wir einzig zu einer befriedigenden Theorie der Wahrnehmung, d. h. der sinnlichen Gegenstandsauffassung kommen können (IV 7, 6, 1 §29). Die Seele ist zugleich das letzte Prinzip der geistigen und das oberste Prinzip in der sinnlichen Welt. Sie befindet sich sozusagen auf der Grenzscheide der beiden Welten, oder, wie Plotin sagt, sie ist ein Amphibium, ein beiden Welten verhaftetes Wesen (IV 8, 4, 31 §24). Dabei ist die geistige Welt, als vom Einen herrührend, eine geschlossene Einheit. Die sinnliche Welt, als ihr Abbild, ist in die Vielheit verzettelt. Wenn die Seele von der geistigen Welt herabsteigt, muß sie die Zerstreuung in die Vielheit mitmachen. Sie ist also zugleich teillos und teilbar (IV 1, 19 §4). Innerhalb der sinnlichen Welt stehen die einzelnen Teile miteinander in zahlreichen Beziehungen. Wie die Glieder jedes einzelnen Organismus in mannigfachen Wechselwirkungen zueinander stehen, so gilt das auch für *den* beseelten Organismus, der die ganze Welt darstellt. So wie beim einzelnen Organismus die Ursache der Einheitlichkeit – heute würden wir sagen: der Ganzheitlichkeit – die Seele ist, so ist es beim Weltall-Organismus die Weltseele. Die Einwirkungen der einzelnen Teile der Welt aufeinander – Einwirkungen, die von der Ortsbewegung über das Wahrgenommen- und Erkanntwerden bis zu den magischen Wirkungen reichen –, alle diese sind aber nicht etwa dadurch zu erklären, daß die Einzelseelen Teile der Weltseele wären, sondern vielmehr in der innern Verwandtschaft aller Seelen untereinander. Die Welt hat dank der Seele eine innere *συμπάθεια*, ein Miteinanderfühlen aller ihrer Teile (IV 4, 32, 13 §170).

Über der Seele steht der Geist, der nichts anderes ist als die Wissenschaft der sinnlichen Welt. Der Geist ist identisch mit dem Seienden. Plotin beruft sich dafür auf Parmenides fr. 3 *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι* (V 1, 8, 17 §48). *νοῦς, νοητά, ὄν, οὐσία* fallen zusammen (II 6, 1, 1 § 1; V 4, 2, 45 § 16). Bei Platon ist die Gleichung *νοῦς* = *οὐσία* nicht zu finden, doch läßt sie sich ohne Schwierigkeiten aus resp. 507 b herauslesen. Da das wahrhaft Seiende die Ideen sind, ist der *νοῦς* auch mit der Summe der Ideen identisch (I 6, 9, 34 § 44; V 8, 5, 24 § 38). Die Summe der Ideen aber bildet die geistige Welt, die das ewig seiende Vorbild der ewigwerdenden Sinnenwelt ist (V 9, 10, 1 § 37; VI 7, 12, 2 § 99). Da die geistige Welt mit dem Sein völlig zusammenfällt, gibt es außerhalb von ihr nichts, dem man das Prädikat «es ist» im eigentlichen Sinne beilegen könnte. Die geistige Welt oder der Geist ist folglich alles. Er allein hat Vollkommenheit, Schönheit, erfülltes Leben und Seligkeit (VI 6, 18, 12 § 141). Freilich involviert die Tätigkeit Denken eine Zweiheit von Denkendem und Gedachtem oder sogar eine Vielheit, insofern es eine Unzahl Denkobjekte gibt. Aber diese Zweiheit bzw. Vielheit ist doch eine Einheit; denn Denksubjekt und Denkobjekt fallen zusammen. Indem der Geist die Ideen oder *νοητά* denkt, denkt er sich selbst (V 3, 5, 43 § 43). Die *νοητά* können nicht außer ihm sein, denn sonst könnte es geschehen, daß der Geist bald denkt, bald nicht denkt. Einen geistlosen Geist aber kann es nicht geben (II 9, 1, 50 § 12; VI 7, 9, 28 § 75). Der Geist muß immer Geist sein; er kann sich nicht wandeln; denn jede Änderung müßte ihn in das Nichtseiende führen. Er ist daher unwandelbar, ja die Ewigkeit selbst (III 7, 2, 9 § 7). Zeit gibt es bei ihm nicht (VI 5, 11, 14 § 70); denn ein Früher oder Später verträgt sich nicht mit seiner Unwandelbarkeit. Auch ist er an keinem Ort (VI 4, 3, 23 § 27); er ist vielmehr überall und nirgends. Seine Existenz kann man nicht beweisen; denn er trägt seinen Grund in sich: er ist aus sich selbst evident. Sein und Warum-Sein fällt bei ihm zusammen (VI 7, 2, 45 § 25).

Da der Geist aber keine schlechthinnige Einheit, sondern Eines und zugleich Vieles ist, muß er auf eine absolute Einheit zurückgeführt werden, die für den Geist Ursache, Quell, Ursprung, Seinsgrund ist. Dieser Urgrund kann nicht seiend sein; denn alles Seiende fällt ja ausnahmslos mit dem Geist zusammen. Er ist also ein Nichtseiendes, freilich nicht wie die Dinge der Sinnenwelt, die noch einen Schein von Sein besitzen, und auch nicht so wie die Materie, die das schlechthin Nichtseiende ist. Vielmehr ist dieser Urgrund ein Überseiendes. Und da das Sein gänzlich mit dem Denken zusammenfällt, ist dieser Urgrund weder Denken noch denkbar, sondern jenseits des Denkens belegen (V 6, 6, 30 § 27). Und da der Geist das einzig Lebende ist, ist der Urgrund auch jenseits des Lebens (III 8, 10, 30 § 75). Die Vollkommenheit des Geistes läßt die Unergründlichkeit und Unermeßlichkeit jener unfaßbaren Gottheit, eben des Einen, nur erahnen. Aussagen können wir nichts von ihm, nicht einmal, daß es das Eine ist (V 5, 6, 34 § 45). Es kann höchstens gesagt werden, was es alles nicht ist: über das Eine ist nur eine negative Theologie möglich.

Die Annahme dieses auch den transzendenten Geist noch transzendierenden unsagbaren Wesens wird von Plotin nirgends schlüssig als notwendig erhärtet. Höchstens kann man sagen, er gelange dazu von dem Satze aus: «alles Ursprüngliche ist einfach», der für ihn axiomatischen Charakter hat. Und Zusätze zu diesem Einfachen bedeuten in jedem Falle eine Wertminderung (III 8, 11, 11 § 78). Das Allerursprünglichste muß daher das denkbar Einfachste sein, oder besser so einfach, daß es auch nicht mehr gedacht werden kann. Es ist an dieser Stelle darauf hinzuweisen, daß Plotin die Schwierigkeit nicht darin sieht, die Existenz der Ideenwelt zu beweisen, sondern das Problem stellte sich für ihn vielmehr, wie schon für Platon, umgekehrt: wie erkläre und rechtfertige ich die Sinnenwelt vor dem Denken: *σώζειν τὰ φαινόμενα*. Entsprechend handelte es sich für ihn nicht darum, die Notwendigkeit des überseienden Einen für den Geist und die Welt der Ideen evident zu machen, sondern die Frage stellte sich umgekehrt: wie kam es, daß das Eine nicht für sich blieb? Diese Frage dürfte man mit Fug die quaestio vexata der plotinischen Philosophie nennen. Das Eine hatte nämlich die Dinge nach ihm nicht erschaffen, jedenfalls nicht so, daß es von seiner unermeßlichen Kraft das Geringste eingebüßt hätte. Die Dinge nach dem Einen entstanden vielmehr, ohne daß es irgend etwas dazu tat (V 5, 12, 40 § 83). Anderseits war seine Kraft so gewaltig (II 9, 8, 26 § 69), daß einfach etwas als Ausstrahlung oder Abglanz dieser Kraft entstehen mußte. Diesen zeugungslosen Zeugungsprozeß versucht Plotin in zahlreichen Bildern aufzuhellen. Da dabei das Bild von der unausgesetzt strömenden Quelle vorkommt (III 8, 10, 5 § 70), hat man seine Philosophie ein Emanationssystem genannt. Doch darf das Bild keineswegs im eigentlichen Verstande genommen werden. Wesentlich ist nämlich dabei, daß die Quelle sich nie mindert. Das Bild trifft nur insofern zu, als das fließende Wasser ohne die Quelle versiegen müßte; der Bach verliert also den Zusammenhang mit seinem Ursprung nie. Insofern aber die Quelle Wasser sprudeln läßt oder gar sich von irgendwoher regeneriert, wäre das Bild falsch. In ähnlicher Weise wird das Eine mit einer wohlriechenden Essenz verglichen (V 1, 6, 35 § 35). Die Dinge nach ihm sind wie der Duft, der unausgesetzt aus der Essenz strömt. Doch dürfte die Essenz dabei nicht die geringste Minderung erfahren. Oder Plotin sagt: das Eine wirkt so, wie das Feuer Wärme oder der Schnee Kälte verbreitet, ohne daß das Feuer an Wärme, der Schnee an Kälte irgend etwas verlöre (ebenda). Ein häufig herangezogener Vergleich ist der vom Mittelpunkt eines Kreises einerseits, von den Radien und der Peripherie anderseits (I 7, 1, 24 § 6; VI 8, 18, 8ff. § 160–64). Radien und Peripherie sind ohne den Mittelpunkt nicht denkbar; sie verdanken ihm ihr Wesen und ihre Existenz; der Mittelpunkt dagegen ist völlig selbstgenugsam; er bedarf, um Punkt zu sein, weder der Radien noch der Peripherie. Es ist für ihn völlig gleichgültig, wie lange die Radien sind, die von ihm ausgehen, oder ob überhaupt welche von ihm ausgehen. Ein schönes Bild ist auch das vom Lebenslauf: jeder spätere Abschnitt eines Lebens setzt den früheren voraus, der frühere jedoch nicht den späteren. Es ist ja unsicher, ob der spätere überhaupt gelebt wird. Ebenso

setzt jede untere Hypostase jede obere voraus, die erste und oberste Hypostase aber bedarf in keiner Weise der unteren (V 2, 2, 27 § 12). Noch treffender ist der Vergleich des Einen mit einem gelehrten Manne, der Schülern seine Kenntnisse vermittelt, ohne daß die Kenntnisse in ihm die geringste Einbuße erlitten: er hat die genau gleichen Kenntnisse auch nachher; die Schüler aber haben sie nach Maßgabe ihrer Aufnahmefähigkeit. Das häufigste und zugleich adäquateste Bild aber ist das von der Sonne und dem nach Plotins Theorie unkörperlichen Lichte (IV 3, 17, 12 § 90; V 3, 12, 40 § 115). Das Sonnenlicht wird nämlich nicht von der Sonne hervorgebracht, sondern entsteht nur als Abglanz um sie herum, ohne daß die Sonne das Geringste von ihrer Kraft einbüßte, ohne daß sie sich überhaupt irgendwie mit der Entstehung dieses Strahlenkranzes befaßt hätte oder noch befaßte. Trotzdem aber verdankt das Licht der Sonne seine Entstehung, dieses Licht, das seinerseits die ganze Welt erleuchtet. Ebenso entsteht aus dem Einen der Geist, und dieser wiederum ist Vater der Seele, wobei die oberen Stufen sich um die nachfolgenden nicht sorgen.

Wir haben bis hieher die drei Hypostasen im gegenständlichen Sinne betrachtet und dabei feststellen können, daß sie scharf voneinander geschieden sind. Der Hervorgang der untern Hypostasen aus den obern ist kein zeitliches Geschehen, sondern wird nur zur Verdeutlichung unter dem Bilde eines zeitlichen Nacheinander gefaßt. In Wahrheit bleiben die Hypostasen zeitlos und unwandelbar. Die Welt ist so, wie sie ist, nach ewiger Notwendigkeit und ist ewig gleich. Die vom Einen abhängigen Stufen haben um so weniger Intensität, je weiter sie von ihm entfernt sind, aber sie bleiben positive Werte. Die ganze Welt ist von *εἴδη* zusammengehalten, und selbst die letzte aller Wesenheiten, die Materie, die bloßer Schein und so gut wie ein Nichts ist, ist ein letztes *εἶδος* und versucht, wenn auch vergeblich, der obern Wesenheiten habhaft zu werden (V 8, 7, 22 § 45). Plotins Welt ist daher monistisch und statisch; aber nur in der gegenständlichen Sicht.

Um zur aktualen Seite unseres Problems überzugehen, wollen wir zunächst eine weitere für Plotin äußerst bedeutsame Stelle aus dem platonischen Parmenides betrachten. Diese Stelle steht im ersten Teil des Dialoges 131a ff. Es wird dort über die Frage der *μετάληψις* der Sinnendinge an den Ideen diskutiert. Parmenides gibt Sokrates zu bedenken, daß die *μετάληψις* nur möglich ist, wenn entweder die Sinnendinge die Idee als Ganzes aufnehmen oder dann einen Teil von ihr. Daß die Teilbarkeit der Idee ausgeschlossen ist, weist Parmenides an der Idee der Größe nach. Es ist ein Unding, anzunehmen, daß ein großer Gegenstand groß sei, weil ein Teil der Größe zu ihm kommt, der seinerseits kleiner ist als die ganze Größe. So bleibt nur die erste Möglichkeit, daß nämlich die Sinnendinge die Ideen als Ganzes aufnehmen. Aber dann müßte die einzelne Idee überall zugleich eine sein. Sokrates will diese Möglichkeit retten und bringt den Vergleich vom Tag, der, obzwar er einer und derselbe ist, doch vielerorts zugleich ist. So haben die Athener und die Spartaner denselben Tag, und zwar müssen sie sich nicht in ihn teilen, sondern beide haben ihn ganz. Parmenides findet Sokrates' Vergleich hübsch, aber

doch nicht stichhaltig und überzeugt ihn mit einem andern Beispiel, daß auch diese Möglichkeit die *μετάληψις* nicht zu erklären vermag. Genau diesen Vorschlag des Sokrates eignet sich nun Plotin an. Daß eine und dieselbe Sache zugleich überall sei, ist für ihn ein wesentliches Problem, dem er eine besondere Schrift gewidmet hat, nämlich VI 4–5 *περὶ τοῦ τὸ ὂν ἓν καὶ ταὐτὸν ὂν ἅμα πανταχοῦ εἶναι ὅλον.* Durch mannigfache Vergleiche sucht er dort, die paradoxe Möglichkeit der Allgegenwart einer gleichen Sache glaublich erscheinen zu lassen. Wenn ich mit der Hand eine viele Ellen lange Stange hebe, so genügt es, die Stange an irgend einer Stelle anzufassen. Meine Hand verteilt sich nicht auf die ganze Stange; die Kraft, mit der ich die Stange hebe, erscheint aber in jedem Teil der Stange, und wenn ich am Ende der Stange noch ein Stück ansetze, wirkt sie auch auf dieses Stück. Die Hand bleibt an einem Ort, und trotzdem bekommt jedes Stück der Stange meine Hand in gleicher Weise und ganz zu spüren (VI 4, 7, 10 § 50). Oder wenn ich Wein aus einem großen Gefäß in verschiedene Krüge gieße, bleibt der Wein zwar nicht quantitativ, aber qualitativ in jedem Kruge ganz (IV 3, 2, 48 § 14). Das adäquateste Bild ist wohl das von dem Ton gewordenen Wort, das überall als Ganzes wahrnehmbar ist (VI 4, 12, 14 § 92). Wenn jemand eine Rede hält, teilen sich die einzelnen Wörter nicht unter die Anzahl der Zuhörer auf, sondern jeder Zuhörer hört jedes Wort als ganzes. Den besten Vergleich gäbe heute der Rundfunk ab; wir können dort die kaum meßbare Zeit der Übertragung außer acht lassen; dann kann tatsächlich ein und dasselbe Wort gleichzeitig auf dem ganzen Erdball als Ganzes gehört werden. Als vornehmsten Vergleich zieht Plotin den Götterglauben heran (VI 5, 4, 1 § 21). Alle Menschen, die an Götter glauben, haben bewußt oder unbewußt den Begriff der Allgegenwart der Götter. Und natürlich ist dabei z. B. Zeus dort, wo er erscheint, ein ganzer; die Epiphanie kann aber gleichzeitig überall statthaben.

In der Schrift IV 9 *περὶ τοῦ εἰ πᾶσαι αἱ ψυχαὶ μία* wendet Plotin diesen Satz auf die Seelen an: alle Seelen sind letzten Endes eine. Das ist natürlich nicht möglich, wenn die Seelen auf die Körper verteilt und damit ihnen verhaftet sind. Aber das Verteiltsein auf die Körper und das Geteiltsein durch die Körper ist etwas Nachträgliches. Im eigentlichen Sinne bleibt die Seele unteilbar. So interpretiert Plotin (z. B. IV 2, 1, 71 § 10) die Stelle aus dem platonischen Timaios 35a (es ist dies die von ihm am häufigsten herangezogene Platonstelle), wo von der Bildung der Weltseele durch Gott die Rede ist. Weil nun die Unteilbarkeit nicht nur für die Einzelseele, sondern für die Seele überhaupt gilt, müssen alle Seelen eine sein. Mit dieser Identität aller Seelen gewinnt Plotin nicht bloß eine Erklärung für die schon erwähnte *συμπάθεια*, sondern er erfaßt damit auch das Wesen des Menschen an sich. Daß der Mensch nicht mit dem Leibe gleichzusetzen ist, gilt Plotin als ausgemacht. Der sinnliche Mensch freilich ist aus Leib und Seele zusammengesetzt; aber hinter ihm erscheint der geistige Mensch, das wahre Selbst, das andere Ich. Heute sind diese Ausdrücke abgegriffene Scheidemünze, damals aber waren es noch neugeprägte Stücke (I 4, 15, 13 § 109; V 3, 4, 11 § 29). Der

sinnliche Mensch hat die Aufgabe, sich zum geistigen Menschen zu erheben. Das geschieht dadurch, daß er seine Seele von den Schlacken des Leibes reinigt, mit einem Ausdruck der modernen Chemie: er muß versuchen, die Seele «rein darzustellen». Dies ist darum möglich, weil die Seele wesensmäßig in die obere Welt gehört. Vom Geist unterscheidet sie sich nur dadurch, daß sie sich in der Fürsorge für den Leib zu weit nach unten gewagt hat. Die Leibeswelt hat sie erfaßt und damit verunreinigt und verzettelt. Das völlige Verfallen an die Leibeswelt ist ihr Tod (I 8, 13, 21 § 89), das Besinnen auf sich selbst läßt sie wiederauferstehen. Zu einem gänzlichen Eingehen in die Leibeswelt wird es aber nicht kommen. Das Vernünftige an ihr bleibt immer oben (II 9, 2, 9 § 17); lediglich das Muthafte und besonders das Begehrende an ihr läßt sich verführen. Wenn wir uns nun fragen, wo denn die reine Seele ist, so müssen wir antworten: in der geistigen Welt, wo die Ideen sind, wo der Geist ist, und wo alle «Geiste» einer sind; denn nicht bloß sind alle Seelen eine einzige Seele, sondern auch die vielen Geiste sind einer (VI 4, 4, 1 § 31, wo Plotin den auch im Griechischen ungewöhnlichen Plural von *νοῦς* verwendet). Darüber hinaus besteht aber auch kein Unterschied mehr zwischen Seele und Geist. Wenn die Seele ihren Reinigungsprozeß vollendet hat, ist die Grenze zwischen den beiden Hypostasen verschwunden: *νοῦς γενόμενος αὐτὴ (ἡ ψυχή) θεωρεῖ οἷον νοωθεῖσα* (VI 7, 35, 4 § 268; vgl. VI 8, 5, 35 § 43). Jeder von uns ist dann eine geistige Welt *(καί ἐσμεν ἕκαστος κόσμος νοητός* III 4, 3, 23 § 13).

Für den Menschen ist die Seele zugleich Träger der Erkenntnis. Die Ideen und der Geist können vom Menschen nur darum erkannt werden, weil die Seele letztlich mit dieser Hypostase identisch ist. Hier erhebt sich die Frage, ob die Seele denn nicht auch das hinter dem Geiste, hinter dem Seienden Belegene erkennen könne. Nun, eigentliche Erkenntnis gibt es von dem schlechthin unsagbaren Einen nicht. Aber irgend eine Art Wissen um eine solche Wesenheit ist uns doch gegeben. Und das läßt sich nicht anders begreifen, als daß wir zuallerletzt mit dem Einen identisch sind (VI 7, 35, 44 § 277). Hier haben wir die berühmte Mystik Plotins, eine Mystik, die nichts mit Ekstase, Überschwang, Verzückung zu tun hat, sondern die rational gewonnen ist. Freilich endigt der rationale Weg beim Geist; denn in ihm wird die Stufe des Denkens überschritten. Das Eingehen der Seele ins Eine ist daher kein rationaler Vorgang, aber auch kein irrationaler im Sinne von unvernünftig, sondern ein überrationales Geschehen. Der Weg, wie wir zum Einen gelangen können, wird nach dem Vorgange Platons im Symposion 210a ff. geschildert (I 6, 8, 1ff. § 37): der Mensch soll von dem Schönen ausgehen, wie es in der Leibeswelt auftritt. Er soll dann die Schönheit in den Beschäftigungen, Taten, Handlungen erkennen lernen und einsehen, daß das Schöne hier schon reiner erscheint. Doch selbst hier soll er von allen Zufälligkeiten abstrahieren; dann wird er das Schöne an sich erfassen und zugleich die Schönheit der Geisteswelt entdecken und erkennen, woher er selbst stammt. Lächerlich wird ihm dann die Schönheit in der Sinnenwelt vorkommen (VI 6, 18, 34 § 145). Hat er sich aber mit dem Anblick der Geisteswelt ersättigt, dann soll er nach dem Schöpfer dieser herr-

lichen Welt fragen (V 8, 1, 3 § 1). So wird er zu dem Einen gelangen, das er zwar im Denken nicht mehr erfassen kann. Vielmehr muß er auch alles Geistige wegtun (V 5, 6, 20 § 42); denn bei dem Einen gibt es höchstens eine Art Berührung, eine Art Schau, ein Sich-Auflösen in ihm. Und der Weg, der dazu führt, ist völlige Abstraktion (V 3, 17, 37 § 162). Und wo muß man das Eine suchen ? Nicht draußen irgendwo, denn Es ist ja nirgends, sondern in sich muß man Es suchen. Vielmehr: man muß Es nicht suchen, man muß Es haben. Doch ist auch das nicht ganz richtig gesagt; denn du hast Es nicht, Es hat vielmehr dich, und Es hat dich auch wieder nicht; denn Es bedarf deiner nicht, sondern du bedarfst Seiner. Solange wir aber Seiner bedürfen, sind wir noch nicht bei Ihm. Wir müssen die innere Steigerung unseres Bewußtseins so weit treiben, daß es nicht nur mit dem Selbstbewußtsein des Geistes zusammenfällt, sondern darüber hinaus müssen wir jeglichen Rest von Selbstbewußtsein abtun. Nur so ist die völlige Einswerdung möglich. Die Seele ist also in aktualer Sicht die große Reisende in der Welt: sie ist immer gerade die Stufe, auf der sie angelangt ist (V 2, 2, 3 § 7): Auf der Stufe der Pflanze ist sie unbewußtes dumpfes Vegetieren; auf der Stufe des Tieres ist sie Wahrnehmung ohne Überlegung; auf der Stufe des Menschen insgemein ist sie Räsonnieren; auf der Stufe des durch Philosophie geläuterten Menschen ist sie Denken, freilich ein Denken, das sich bald auf dies, bald auf jenes richtet, ein Denken, das durch das Hintereinander des Denkprozesses charakterisiert ist. Auf der Stufe des Geistes ist sie Geist, reines Denken, Sich-selbst-Denken. Auf der Stufe des Einen schließlich ist die Seele vom Einen nicht einmal durch bloße Andersheit unterschieden. Die Seele durchpulst also nicht bloß die gesamte sinnliche Welt bis in alle Verästelungen hinein, sie steigt auch durch die geistige Welt hindurch bis zur höchsten Wesenheit empor. Aufstieg und Abstieg sind ihre Schicksale. Dies macht das Leben der Seele aus, dem gegenüber alles andere gleichgültig ist. Die innere Steigerung des Bewußtseins führt also die Seele zur völligen Selbstaufgabe. Wenn sie ihr Ziel erreicht hat, ist nicht bloß die Grenze zwischen ihr und dem Geiste verschwunden, sondern auch die zwischen ihr und dem Einen. Ziel des aktualen Prozesses ist das Ausgelöschtsein der untern Hypostasen im Einen.

Hier stellt sich nun die Frage von neuem, wieso der Geist aus dem Einen überhaupt entstanden ist. Auf die zahlreichen Vergleiche, die dieses Wunder begreiflich machen sollen, wurde oben S. 92 hingewiesen. Hier will ich lediglich nochmals auf den Lichtvergleich zurückkommen. Das Licht verdankt der Sonne seine Entstehung, ohne daß die Sonne etwas dazu getan hätte. Da das Licht aber nie von seiner Lichtquelle getrennt werden kann, bleibt es in gewissem Sinne die Lichtquelle selbst. Ebenso bleibt auch der Geist in gewissem Sinne das Eine. Bevor er dachte, schaute er bloß, und zwar nicht auf geistige Weise, sondern *ἐπιβολῇ τινι καὶ παραδοχῇ* (VI 7, 35, 21 § 272). Er verhielt sich dem Einen gegenüber wie eine *ὄψις οὔπω ἰδοῦσα* (V 3, 11, 5 § 99); er war *ἔφεσις μόνον καὶ ἀτύπωτος ὄψις* (ebd. 12 § 100). Ja, der *νοῦς* sieht das Eine *τῷ ἑαυτοῦ μὴ νῷ* (V 5, 8, 24 § 56). Der Geist, der in gegenständlicher Sicht die Summe der Ideen, Substanz, Leben und erste

Wirksamkeit war, wird also in aktualer Sicht zu einem schwer bestimmbaren Verhalten, zu einem bloßen Drange dem Einen gegenüber, und diese kaum bewußte Schau geht vor sich mit dem, was an ihm Nicht-Geist ist. Nicht nur die Seele, sondern auch der Geist ist damit im Einen ausgelöscht.

Und das Eine selbst? Hier ist es am schwierigsten, einen Unterschied zwischen der gegenständlichen und aktualen Sicht herauszuarbeiten. In der gegenständlichen Sicht erschien es als ein *χωριστόν*, als ein von allem Übrigen völlig Abgetrenntes, über das nur negative Aussagen möglich sind. Aktual ist es das Schaunis des Geistes und die Urheimat der Seele, und dadurch, daß das Eine Geist und Seele in sich aufnehmen kann, ist es nicht bloß Eines, sondern Alles (V 2, 1, 1 § 1). So daß man in der Tat das Eine in gegenständlicher Sicht eher als negativ, in der aktualen eher als positiv bezeichnen kann. (Armstrong unterscheidet in seinem eingangs zitierten Werk zwischen dem 'One negative' und dem 'One positive'.) Und wenn die bereits herangezogenen Vergleiche die Entstehung der untern Hypostasen aus dem allereinsamsten, allerselbstgenügsamsten und allerunbedürftigsten Wesen, eben aus dem Einen verständlich machen sollen, so zeigen diese Vergleiche umgekehrt, daß zum Einen das Andere eben doch auch gehört. Eine Quelle bleibt zwar eine Quelle, ob der Bach nach kurzer Strecke versiege oder bis an ein fernes Meer eile; ein Mittelpunkt bleibt zwar ein Mittelpunkt, ob nun die Radien kurz oder lang seien. Aber damit die Quelle Quelle sei, muß etwas aus ihr herausfließen; damit ein Punkt Mittelpunkt sei, muß ein Kreis um ihn herum gezogen sein. Das Eine ist also zwar durchaus unbedürftig, aber zu seiner Vollkommenheit sind die andern Dinge irgendwie doch auch nötig. Vielmehr: sie sind dann eben nicht mehr die andern Dinge, sondern sie sind das Eine selbst. Und das Eine ist ebensogut es selbst wie alle Dinge. Jede höhere Stufe in Plotins System ist die Möglichkeit zu der je niedereren Stufe; umgekehrt aber wird die Verwirklichung der je niedereren Stufe auf der je höheren dadurch erreicht, daß jene mit dieser identisch wird. Oder mit moderner Terminologie ausgedrückt: Das Eine ist gegenüber dem Geiste transzendent, dieser gegenüber der Seele, die Seele gegenüber der sinnlichen Welt; aber gleichzeitig ist die sinnliche Welt immanent in der Seele, diese im Geiste und der Geist im Einen. Immanenz bedeutet hier: Geborgenheit der niedereren Stufen in den höheren. Die ganze Welt vom Geist herab bis zur Materie ist irgendwie einsartig, und das Eines-Sein macht den substanziellen Gehalt der Welt aus. Die Vielheit und Unterschiedlichkeit dagegen rührt daher, daß nicht alle Dinge im selben Grade Eines sind: die mehr oder minder große Fähigkeit, das Eine aufzunehmen, ist der Grund für die Differenzierung. Bildlich gesprochen: der Schall aus einer Tonquelle kommt an alle Ohren in gleicher Weise; der Gehörsinn ist jedoch nicht überall gleich entwickelt. Oder mit dem schon verwendeten Vergleich: die Ätherwellen aus dem Radiosender treffen wohl überall ein; wenn aber das Empfangsgerät nicht auf die richtige Wellenlänge eingestellt ist, vernimmt es nichts davon, und auch bei richtiger Einstellung gibt der eine Empfänger die Sendung klarer wieder, der andere nur mit Störungen. Der Sender ist daran völlig unschuldig.

Umgekehrt gehört freilich zu seinem Sender-Sein das Vorhandensein von Empfängern, sonst wäre es nur eine zwecklose Vergeudung seiner Sendekraft. Das Eine durfte nicht allein existieren; die gesamte geistige und sinnliche Welt entstand notwendigerweise, war vielmehr schon immer im Einen. Oder mit Plotins eigenen Worten: *καὶ γὰρ ἕν ἐστι καὶ ἄπειρον αὖ καὶ πάντα ὁμοῦ καὶ ἕκαστον ἔχει διακεκριμένον καὶ αὖ οὐ διακριθὲν χωρίς· πῶς γὰρ ἂν καὶ ἄπειρον; ἢ οὕτω γέγοιτο, ὅτι ὁμοῦ πάντα ἔχει, πᾶσαν ζωὴν καὶ πᾶσαν ψυχὴν και νοῦν ἅπαντα. ἕκαστον δὲ αὐτῶν οὐ πέρασιν ἀφώρισται· διὰ τοῦτο αὖ καὶ ἕν* (VI 4, 14, 3 § 106). Fast beschwörend klingen einige Stellen, an denen Plotin zögernd zugibt, daß das Eine nicht allein bleiben konnte: *πῶς οὖν τὸ τελειότατον καὶ τὸ πρῶτον ἀγαθὸν ἐν αὑτῷ σταίη ὥσπερ φθονῆσαν ἑαυτοῦ ἢ ἀδυνατῆσαν, ἡ πάντων δύναμις; πῶς δ' ἂν ἔτι ἀρχὴ εἴη; δεῖ δή τι καὶ ἀπ' αὐτοῦ γενέσθαι* (V 4, 1, 34 § 7 in Anlehnung an den Gedanken aus Plat. Tim. 29e, daß sich die Güte des Weltenschöpfers nicht mit Neid vertrage). Vgl. auch: *τίς γὰρ ἂν ἔστησε δύναμιν μένειν τε καὶ προιέναι δυναμένην;* (VI 7, 8, 13 § 64) und ähnlich: *ὅταν δὲ δυνάμεις μὴ μετρηθεῖσαι μὴ ἐκ τῶν ὄντων ὦσιν ἀνῃρημέναι, πῶς οἷόν τε εἶναι μέν, μηδὲν δὲ αὐτῶν μεταλαμβάνειν;* (II 9, 3, 5 § 21). Auf dieses kaum zugestandene Angewiesensein des Einen auf die untern Stufen hat besonders August Faust in seinem für das Plotinverständnis so bedeutsamen Werke «Der Möglichkeitsgedanke» (Heidelberg 1931–32, Band I 378ff., besonders 385, 1) aufmerksam gemacht. Am stärksten betont die Schrift IV 8 die Notwendigkeit der spätern Stufen bis herab zur Sinnenwelt: *εἴπερ οὖν δεῖ μὴ ἓν μόνον εἶναι — ἐκέκρυπτο γὰρ ἂν πάντα μορφὴν ἐν ἐκείνῳ οὐκ ἔχοντα οὐδ' ἂν ὑπῆρχέ τι τῶν ὄντων στάντος ἐν αὑτῷ ἐκείνου οὐδ' ἂν τὸ πλῆθος ἦν ἂν τῶν ὄντων τούτων τῶν ἀπὸ τοῦ ἑνὸς γεννηθέντων μὴ τῶν μετ' αὐτὰ τὴν πρόοδον λαβόντων* (c. 6, 1 § 31). Die unlösbare Verbundenheit nicht bloß der Hypostasen untereinander, sondern auch der sinnlichen mit der geistigen Welt wird nirgends so betont wie in dieser Schrift: *δεῖξις οὖν τῶν ἀρίστων ἐν νοητοῖς τὸ ἐν αἰσθητῷ κάλλιστον τῆς τε δυνάμεως τῆς τε ἀγαθότητος αὐτῶν, καὶ συνέχεται πάντα εἰς ἀεὶ τά τε νοητῶς τά τε αἰσθητῶς ὄντα, τὰ μὲν παρ' αὐτῶν ὄντα, τὰ δὲ μετοχῇ τούτων τὸ εἶναι εἰς ἀεὶ λαβόντα, μιμούμενα τὴν νοητὴν καθ' ὅσον δύναται φύσιν* (c. 6, 23 § 35).

Zusammenfassend kann über die aktuale Sicht gesagt werden, daß die Grenzscheiden zwischen den Hypostasen niedergerissen sind, so daß die je untere in der je oberen aufgehen, umgekehrt aber auch die je obere die je untere wieder ausstrahlen kann. Die Welt ist nicht so, wie sie sein sollte. Zwar wird auch jetzt keine Änderung in der Zeit für möglich gehalten, aber trotzdem ein sich nicht zeitlich abspielender Wandel der untern Hypostasen in die oberen angenommen. Der platonische Eros, das Sehnen nach der Welt der Ideen, ist hier gesteigert zu einer Sehnsucht nach mystischer Einigung mit dem Einen und Guten. Und diese Einigung ist zugleich das ethische Ziel des Menschen; ethische Fragestellungen gibt es nur in der aktualen Sicht. Umgekehrt sind aber die untern Hypostasen immer wieder bestrebt, ein Eigenleben zu führen, und die Seele läßt sich gar durch zu weit getriebene Fürsorge in die Sinnenwelt herabziehen. Während ihre Verbindung

mit dem Leibe in gegenständlicher Sicht eine bloße Feststellung ist, ist sie in aktualer Sicht ein Ärgernis. Die Seele befleckt sich in der Körperwelt mit der Materie, die nicht mehr auf der positiven Seite der Werte steht, sondern als *μὴ ὄν* (III 6, 7, 11 § 50), *στέρησις* (Privation II 4, 14, 24 § 57) und Prinzip des Bösen (I 8, 10, 13 § 77) verlästert wird, und dies, obgleich auch sie für die Vollkommenheit des Einen nicht völlig bedeutungslos ist (IV 8, 6, 18 § 24), und obgleich auch sie noch vom Einen trotz ihrem Nichtsein erleuchtet wird (II 9, 3, 21 § 34). Plotins Welt ist, aktual gesehen, dualistisch und, da sie vom Leben des ständigen Auf- und Abstieges durchpulst ist, dynamisch.

In diesem Aufsatz wurde versucht, die zwiefache Sicht in Plotins Lehre erscheinen zu lassen, in einer Lehre, die ebensosehr Offenbarung wie Philosophie ist. Plotin selbst ist ebensosehr Prophet wie Philosoph, und das Ergebnis seines Bemühens ist eine Verkündigung, die manchmal in messerscharfer Logik fortschreitet, oft aber von religiöser Sehnsucht getragen in Bilder und Paradoxien entgleitet. Streng genommen zerstört die doppelte Verankerung die Einheitlichkeit von Plotins System. Trotzdem gibt es nicht etwa zwei Seelen, zwei Geiste oder gar zwei Eine, sondern es ist dieselbe Hypostase, die bald gegenständlich, bald aktual gefaßt wird. Plotins Hauptproblem ist es, die beiden Sichten, so sehr sie einander auszuschließen scheinen, zur Deckung zu bringen. Bréhier (La philosophie de Plotin, Paris 1928, 35) spricht von der «identité foncière de ces deux représentations» und selbst Armstrong, der in der Analyse von Plotins Begriffen am weitesten geht, betont (S. 26 seines eingangs zitierten Werkes), daß diese Begriffe, historisch gesehen, wohl auf verschiedenen Ursprung zurückgeführt werden können, in Plotins System jedoch weitgehend zusammenfallen. Die Frage, ob Plotin sich der doppelten Anwendung seiner philosophischen Begriffe bewußt gewesen sei, kann bejaht werden, wenn wir sehen, daß er (in IV 8, 1, 27ff. § 5ff.) – übrigens mit vollem Recht – bei Platon einen ähnlichen Zwiespalt aufdeckt. Während nämlich Platon im Phaidon 62b den Leib das Gefängnis der Seele nennt, im Staat 514a unsere Welt mit einer finstern Höhle vergleicht und im Phaidros 246c die Seele ihre Flügel verlieren läßt, wodurch sie in diese Welt herabstürzt, lobt er im Timaios 34b diese unsere von der Seele mit Leben erfüllte Welt und nennt sie einen seligen Gott. Wir entdecken unschwer im Timaios die gegenständliche, an den übrigen Stellen die aktuale Sicht. Der Zwiespalt kann durch die ganze griechische Philosophie hindurch verfolgt werden. Dieser Aufgabe hat sich Brecht in dem eingangs zitierten Aufsatz unterzogen. Er formuliert (S. 84) das Grundproblem der griechischen Philosophie folgendermaßen: «Es galt, das wahre Sein in forschender Denkarbeit zu entdecken; in eins damit aber, diese Arbeit des Geistes als den Weg des Menschen zur Verwirklichung seines eigensten Wesens zu erfahren.» Der Zwiespalt zwischen diesen beiden Aufgaben ist schließlich der zwischen den Grundfragen alles Philosophierens, nämlich der ontologischen Frage nach dem Sein und der ethischen Frage nach dem Sollen. Plotins Philosophie ist das unausgesetzte Bemühen, diese Kluft tunlichst zu schließen.