



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>

45. a. 10



G e s c h i c h t e
d e r
P h i l o s o p h i e

v o n

D. Wilhelm Gottlieb Tennemann

ordentlichem öffentlichen Professor der Philosophie auf der Univer-
sität zu Marburg, der Academie nützlicher Wissenschaften
zu Erfurt, der lateinischen und mineralogischen
Gesellschaft zu Jena Ehrenmitgliede.

Sechster Band.

Leipzig, 1807.

bei Johann Ambrosius Gottf.

© 1917

1917

© 1917

1917

© 1917

© 1917

© 1917

© 1917

© 1917

V o r r e d e .

Dieser sechste Band enthält die Geschichte der Schwärmeren der Alexandriner und Neuplatoniker mit welcher die Laufbahn der eigenthlich griechischen Philosophie beschloffen wird. Der griechische Geist schien noch einmal, nachdem er eine Zeitlang geschlummert hatte, eine neue Lebenskraft zu erhalten, und das große Ziel, wornach er so lange gestungen hatte, eine in sich geschlossene, durchaus gewisse, allen Zweifel ausschließende, vollendete Wissenschaft, mit einmal zu Stande bringen zu wollen. Weis, es war nicht mehr der reine, unverdorbene griechische, sondern der durch den Einfluß des Orientalen verdorbene Geist, welcher dieses Werk begann, und die schöpferische Phantasie trat an die Stelle der ruhig forschenden Vernunft. Das Absolute, welches dem menschlichen Geiste immerfort in gleicher Ferne vorschweben wird, um den Forschungsgeist in stets reger Thätigkeit zu erhalten, wurde auf einmal durch die Zauberkrast der Phantasie ein wirkliches Object, welches der menschliche Geist durch unmittelbare Anschauung erfassen wollte.

wollte. Die Geisterwelt verpflanzte die Phantasie in die wirkliche Welt, und die Natur wurde durch die Willkür selbstgeschaffener Wesen verdrängt. Der menschliche Geist wollte alles, was sich nur denken, glauben, ahnden läßt, zu einem Objecte der Anschauung machen, und vergaß, geblendet von Begeisterung, daß die Phantasie mit den durch die Bilder der Phantasie verschmolzenen Ideen und Begriffen ein Sautspiel trieb.

Der Hauptgesichtspunct, welchen ich mir bei der Bearbeitung dieses Theiles der Geschichte vorhielt, war darauf gerichtet, die Entstehung dieser Art zu philosophiren nach innern und äußern Gründen in das Licht zu setzen, und den ganzen Ideengang, durch welchen der erste Erfinder darauf geführt wurde, die Zwecke, welche er erreichen wollte, so treu als nur möglich nach dessen eigenen Ansichten zu entwickeln, und dann ein treues Gemälde von ihr selbst nach ihrem wesentlichen Geistescharakter in den Hauptpuncten und in Beziehung auf die vorgesezten Zwecke zu geben, mit einem Worte, ich wollte den Punct, von welchem diese Philosophie ausging, das Ziel, welches sie zu erreichen suchte, und den Weg, den sie dazu wählte, mit historischer Treue darstellen. Ein anderer Hauptpunct war, die vornehmsten Modificationen anzugeben, welche

welche diese Philosophie annahm, so wie auch die Hauptwirkungen zu schildern, welche sie hervorbrachte.

Eine vollständige Darstellung aller Ideen, aller Träume und Schwärmereien, welche aus dem ungezügelt, auf ein unmögliches Ziel gerichteten Speculationsgeiste entsprangen, oder aller mit mehr oder weniger blendenden Scheingründen vorgetragenen Behauptungen über Gott, die Welt und Seele, über die Emanation aller Dinge aus einem Realgrunde, über die Dämonen, über die Gemeinschaft der Dämonen und Menschen, über die innige Vereinigung mit Gott u. s. w. lag außer meinem Plane, welcher nur auf die historische Darstellung des Geistes dieser Philosophie im Allgemeinen ging. Eine ins Spectakle gehende Dogmengeschichte dieses Zeitalters erfordert außerdem eine zu große Ausführlichkeit, welche zu der Anlage dieses Werkes in keinem Verhältnisse steht.

Ich habe meinen Lesern gesagt, was und in welchem Umfange ich es habe leisten wollen. Die Achtung, welche ein Schriftsteller seinem Publicum schuldig ist, erfordert aber das aufrichtige Geständniß, daß ich nicht im Stande gewesen bin, diesen Gegenstand auf eine auch nur mir selbst genügende Weise zu bearbeiten. Wie viel mehr werden einsichtsvolle Forscher
und

und Gelehrte vermissen, was noch hätte geschehen können; wie viel Mängel werden sie nicht in dem, was ich zu geben vermochte, finden? Denn ich muß aufrichtig gestehen, daß ich mit den Werken, welche als Quellen für diesen Theil der Geschichte zu betrachten sind, vorher wenig Bekanntschaft gemacht hatte. Es kam noch der ungünstige Umstand hinzu, daß ich nicht so glücklich war; alle jene Quellschriften, weil sie zum Theil selten sind, wenigstens nicht alle in der Originalsprache aufstreiben zu können. Hierdurch konnten Lücken entstanden, und manche Züge, welche zu dem ganzen Gemälde hätten hinzukommen müssen, mir entgangen seyn. Doch weit nachtheiliger als dieses war die Geistesstimmung, in welcher ich den größten Theil dieses Bandes ansarbeiten mußte. Die gewaltsamen Veränderungen des deutschen Vaterlandes, das Kriegsgeldse in der Ferne, unaufhörliche Durchmärsche vor Augen, häufige Einquartierungen in dem Hause; außerdem noch der schmerzliche Verlust eines einzigen hoffnungsvollen Kindes; neben diesen Scenen einer traurigen Gegenwart noch die beunruhigenden Aussichten auf eine nicht erfreuliche Zukunft — Dieses ist in wenigen Worten die Lage, in der ich diesen ganzen Winter hindurch arbeiten mußte. Ich war nicht stark genug, so vielen starken Gefühlen, die das Herz bestürmten, die zu Geistesarbeiten nöthige Ruhe und Hei-

Hei-

Heiterkeit abzukämpfen; es stand nicht in meiner Gewalt, eine Menge von Zerstreungen und Störungen, welche für den geglücklichen Fortgang wissenschaftlicher Untersuchungen so nachtheilig sind, abzuwenden. Ich befürchte daher mit Recht, daß die Leser nur zu viele Spuren von dem Einflusse dieser unglücklichen Umstände finden werden, und muß es ihrer Bittigkeit überlassen, in wiefern sie dem Verfasser einige Nachsicht wollen zu Gute kommen lassen.

Ich war erst Willens, mit diesem Bande das ganze Werk wenigstens vor der Hand zu schließen; denn je weiter ich in meinem Plan fortrückte, desto mehr fand ich Schwierigkeiten, zu deren Ueberwindung ich mir nicht genug Kräfte zutraute. Da ich indessen aus den öffentlichen Beurtheilungen, vorzüglich in der Leipziger, Jenaer und Hallischen Literaturzeitung, deren Verfasser durch ihre mit Geist, Einsicht und liebenswürdiger Humanität abgefaßte Critik, so wie durch ihr lebhaftes Interesse für die Vervollkommnung dieser Wissenschaft meine innige Hochachtung gewonnen haben, nicht weniger auch aus den Privaturtheilen anderer mit Recht geschätzten Gelehrten sehe, daß man meine Bearbeitung der Geschichte der Philosophie nicht ganz für fruchtlos hält, und von mir die Fortsetzung erwartet; so will ich aus Achtung für

für diese gewichtigen Stimmen und überhaupt aus Achtung für den Beifall des gelehrten Publicums meine übrige Muße gerne der Fortsetzung derselben widmen. Wenn übrigens der folgende Band, welcher über die Geschichte durch die Zeiten des Scholastik fortführen wird, erscheinen werde; dieses kann ich jetzt noch nicht bestimmen.

Marburg, in dem Monat März 1807.

Der Verfasser.

Inhalt des sechsten Theiles.

Viertes Hauptstück Vierter Abschnitt.

Schwärmerische Philosophie der Alexandriner.	Seite	1
Erstes Capitel. Plotins Philosopheme.		19
Zweites Capitel. Fortgang und Ausbreitung der Neuplatonischen Philosophie.		187
Porphyrus		202
Jamblichus		247
Proclus		284
Isidorus		359
Damascius		361
Drittes Capitel. Uebersicht dieses Zeitraums.		376
Anhang von dem Betrüge mit unterge- schobenen Büchern		438
Viertes Capitel. Beschluß des vierten Haupt- stücks.		480

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
DIVISION OF THE PHYSICAL SCIENCES
DEPARTMENT OF CHEMISTRY
5708 SOUTH CAMPUS DRIVE
CHICAGO, ILLINOIS 60637
TEL: 773-936-5000
FAX: 773-936-5000
WWW.CHEM.UCHICAGO.EDU

Geschichte der Philosophie.

Sechster Theil.

Elektrischer, synthetischer und mystischer Geist der
Philosophie.

Geschichte der Philosophie.

Fortsetzung der vierten Periode.

Eklektischer, synkretistischer und mystischer Geist der Philosophie.

Des vierten Hauptstücks vierter Abschnitt.

Schwärmerische Philosophie der Alexandriner.

Der Kampf des Skepticismus mit dem Dogmatismus war geendiget. Man war zwar in keinem Problem, welches den Grund, den Ursprung, die Realität und Gewißheit, den Umfang und die Gränze der menschlichen Erkenntniß betrifft, um einen Schritt weiter gekommen, und der eigentliche Streitpunkt, der beide trennte, noch gar nicht gehoben: allein die Entfernung von einer gemeinschaftlichen Communication, und die Uebertreibung des Skepticismus, wodurch er aufhörte, den Dogmatismus in Schranken zu halten, vielmehr selbst ein negativer, alles zerstörender Dogmatismus wurde, zernichtete alles Interesse, welches den Streit allein unterhalten könnte. Dazu kam noch der Umstand, daß gerade in dem Zeitpunkt, wo der Skepticismus durch Sextus die höchste Stufe erreicht hatte, die dogmatische Philosophie eine andere Richtung und Gestalt erhielt, welche sie nach dem ersten Anblick den Angriffen der Sceptiker völlig zu entrücken schien. Durch Raisonnement hatte der Skepticismus bis

hieber die dogmatisirenden Philosophen geneckt, beannthigt, bestritten; er hatte die Schlüsse der speculirenden Vernunft analysirt und gezeigt, daß sie in einen leeren Dunst sich auflöseten; daß sie auf keinen letzten realen Grund der Erkenntniß durch Begriffe gelangen könne, und das Absolute, welches sie erhascht zu haben vermeine, immer von neuem entwische. Jetzt aber verbreitete sich immer mehr die Ueberzeugung, daß sich das Absolute, wonach die Vernunft unaufhörlich krebt, nicht sowohl durch das Denken, als durch unmittelbares Anschauen und Betrachten finden lasse. Hier mußte der Scepticismus bescheiden zurücktreten; denn noch nie hatte irgend ein fühner Zweifler die subjektive Wahrheit der innern Empfindungen, Anschauungen und Wahrnehmungen angetastet, und mit welchem Rechte wollte er die Wahrheit eines philosophischen Sehers in Anspruch nehmen, der mit einem freien, von dem Jüdischen abgezogenen Blick das Wesen der Wesen, der Wesenheit erste Urquelle erschähet zu haben vermeinte? Hier also, wo die Vernunft auf dem schlüpfrigen Weg ungemainer Gedanken, aber auch nicht gemeiner Täuschungen und Verirrungen sich empor geschwungen hatte, wo die Arcesilans, Carneades, Aenesimone und Sextus eine so reiche Ernte und so vielfache Veranlassung für Einwendungen, Prüfungen und Rügen, gefunden hätten, gerade in dem Zeitpunkte, wo der Zweifelsgeist am dringendsten aufgefordert war, da verstummte er.

Noch dieses ist das einzige Beispiel in der gesammten Geschichte der Wissenschaft, wo wir ein Gegengewicht vermissen, um die aus ihren Bahnen tretenden Kräfte zurück zu halten. Wahrscheinlich würde der Scepticismus, wenn er auch noch so stark und kräftig seine Stimme erhoben hätte, doch nicht in den höhern Regionen, zu welchen sich der philosophische Geist auf den Flügeln einer dichtenden Phantasie erhoben hatte, gehört, oder vielleicht
nur

nur verlacht worden seyn. Die prüfende Vernunft hatte den Zügel, eingewiegt in die Träumereien der Phantasie, fallen lassen; ehe sie erwachte, und sich wieder ermannete, mußte eine lange Zeit verfließen, eben darum, weil sie sich verriegeln, und alle Punkte aus dem Gesicht verloren hatte, an welchen sie sich orientiren konnte.

Der Gang der Geschichte führt uns also jetzt auf den merkwürdigen Zeitraum, wo die Philosophie durch die Concurrenz aller verschiedenen bisher beschriebenen Bestrebungen und Richtungen einen pur speculativen Charakter erhielt, und ohne die geringste Bedenklichkeit zu äußern an dem Zeitfaden der in Anschauungen verwandelten Begriffe sich in die überstunliche Welt erhob, um in dieser die letzten Gründe und Befehle der sinnlichen Welt zu fassen; wir kommen, mit einem Worte, in den Zeitraum, wo der Gang der Vernunft in dem überstunlichen Reiche sich anzubauen mit Hilfe einer lebhaften und üppigen Phantasie in völlige Schwärmerci andartete.

Aber indem wir noch an dem Eingange dieses begaberten Landes stehen, fragen wir uns wohl mit Recht, ob es sich wohl der Mühe verlohne, unsere Wanderung in demselben fortzusetzen, oder ob es nicht besser gethan sey, sogleich umzukehren, und denen Zeiten zuweichen, wo die Vernunft, beschreibener in ihren Erwartungen und Bestrebungen, sich in der Sphäre wirklicher Erkenntniß erhielt? Allein wie können, ohne den Zusammenhang der Geschichte zu unterbrechen, keinen Sprung machen. Die besseren Versuche philosophischer Forschungen sind mit den Verirrungen, auf welche die Vernunft gerieth, zu enge verknüpft; als daß wir jene aus den Annalen der philosophirenden Vernunft verbannen könnten. Und so wenig anziehend auch die Geschichte menschlicher Verirrungen an sich ist, so fehlt es ihr doch auch auf der andern Seite nicht an allem Interesse. Es gibt keinen absoluten Irrthum; immer ist mit demselben etwas Wahres verbunden.

Die

Die größte Energie des menschlichen Geistes in Erweiterung der Sphäre der Erkenntniß ist die hauptsächlichste Quelle der Verirrungen. Die Geschichte derselben, wenn sie nicht den falschen Weg, sondern auch den Schein, der dazu verleitet, ins Licht setzt, ist allezeit belehrend, indem sie die falsche Richtung des Triebes nach Erkenntniß, den falschen Gebrauch der Verstandesvermögen nicht aufdecken kann, ohne zugleich auch Licht über den rechtmäßigen Gebrauch derselben zu verbreiten. Vielleicht aber erblicken wir neben dem Schatten noch manchen Lichtstrahl, der diese Periode der Träumereien der Vernunft erleuchtet; vielleicht stoßen wir auf einige Wahrheiten, welche in der schwärmerischen Richtung der Vernunft vorzüglich beleuchtet, erörtert, befestiget und aufgekläret worden sind. Denn wie ließe sich sonst die lange Herrschaft dieser Verirrungen denken?

In keinem Zeitalter, seitdem Philosophie ohne Anlegenheit der griechischen Denker worden war, ist das Streben der Vernunft nach systematischer Einheit, nach Erweiterung und zugleich Begrenzung der menschlichen Erkenntniß, also das Streben nach Localität und Dabeydung so sichtbar und einflußreich gewesen; in keinem Zeitalter überließ sich die Vernunft so uneingeschränkt der Hoffnung, dieses Ziel erreichen zu können, und dem Entzücken über das Gelingen ihres Wagnisses. Daraus entsprang der Enthusiasmus, der je weiter er sich von seinem Ursprunge entfernte, desto leichtet und oberflächlicher wurde; dahin das Schwelgen mit den eingebildeten Reichthümern ohne Aufwand von Kraft, welches je länger je mehr alle Energie des Geistes einschlämmerte, und an die Stelle eines wirksamen Handelns ein müßiges Beschaufsetzte. Daher die allgemeine Erschlaffung, Trägheit und Bequamslichkeit; der Verfall aller Wissenschaften und Künste, und zuletzt die Verberbung aller Tugendern zu großen und edlen Thaten und Unternehmungen.

Alles

Alles dieses wirkte die Philosophie, welche sich für eine Nachfolgerin des Pythagorismus und Platonismus ausgab, alles Erle und Vortrefliche der vorhandenen Systeme in sich vereinigt, Religion und Theologie mit der Wissenschaft, das Handeln mit der Speculation, das Irdische mit dem Himmlischen, das Endliche mit dem Unendlichen in Zusammenhang und Harmonie gebracht zu haben glaubte. Ihr Einfluß dauerte noch lange Zeit fort, sie fand Eingang und unvollkommene Aufnahme in manchen kirchlichen Systemen; ihr Geist verbreitete sich durch dieses Behältniß über den größten Theil des Erdobens, ging in mannigfaltigen Gestalten, Modificationen und Mischungen in manches neuere System über, und wirkte in manchen andern mittelbar durch die Richtung des Geistes.

Eine Philosophie, welche diesen Ursprung, diese Folgen hat, verdienet in jeder Rücksicht unsere Aufmerksamkeit, und fodert uns um so mehr zu einer sorgfältigen Erforschung ihrer Entstehungsart, begünstigenden Umstände, Fortschritte, Modificationen und Gestalten auf, je mehr die öftere Wiederkehr derselben Erscheinungen zu verschiedenen Zeiten beweist, wie tief der Grund derselben in dem menschlichen Geiste liege; je mehr die Betrachtung derselben Phänomene in ältern Zeiten das Blendwerk manches neuern glänzenden Meteors, welches man nur darum anstaunt, weil es uns zu nahe ist, zerstreuen, und einige diätetische Regeln für die Erhaltung der Gesundheit des Verstandes, so wie zur Verwahrung vor ähnlichen Krankheiten einschärfen kann.

Die nähern und entferntern Veranlassungen und Gründe, welche dem menschlichen Geiste diese merkwürdige Richtung gaben, sind in dem Vorhergehenden, so wie sie sich durch mannigfaltige Erscheinungen, Bestrebungen, Handlungen und Speculationen offenbarten, dargestellt wor-

3 Viertes Hauptstück. Viertes Abschnitt.

worden ¹⁾. Eine kurze Uebersicht derselben nebst einer vorläufigen Charakterisirung des Geistes dieser Philosophie wird hier als Einleitung zur Geschichte derselben nicht un Zweckmäßig seyn, und dazu dienen, die zusammengesetzten Phänomene, in welchen sich jener Geist ausspricht, und die lange verwickelte Reihe von Begebenheiten, welche er bewirkte, in der Folge besser zu fassen und zu begreifen.

Die innern und äußern Schicksale der Philosophie von Sokrates an bis auf Ciceros Zeiten, wo sie ein größeres Interesse bei den Römern fand, und nach und nach eine Angelegenheit mehrerer Köpfe aus verschiedenen in Verbindung mit einander getretenen Nationen geworden war, enthalten den Keim der künftigen Begebenheiten. Das Steigen und Fallen von der errungenen Höhe sind zwei sehr in die Augen fallende Epochen ihrer Geschichte. Dort erhebt sie sich mit männlicher Kraft über den blinden Glauben der Volksreligion, und strebt ein von menschlicher und übermenschlicher Auctorität unabhängiges Gebiet des Wissens zu erringen, zuvörderst gewisse Grundsätze der Erkenntniß zu erlangen, und dann erst zu bestimmen, was man von dem Inhalte der Volksreligion annehmen, was man vernünftiger Weise glauben oder verwerfen müsse; hier werden die getrennten Gebiete des Glaubens und Wissens immer mehr mit einander vermengt, ein Gegenstand des Volksglaubens nach dem andern in die Philosophie aufgenommen, und als erkennbarer Gegenstand behandelt. So wie sich auf der einen Seite der Umfang der Philosophie in unbestimmbare Weite ausdehnte, so wurden auf der andern die Forderungen an Gründlichkeit und wissenschaftlichem Charakter herabgestimmt. Die Philosophie, bestimmt die wichtigsten Geistesbedürfnisse des Menschen als eines endlichen und beschränkten Wesens

1) Man sehe den fünften Band S. 19 ff. S. 227 ff.

fiend zu befriedigen, ihn über das Irdische zu erheben, ohne ihn aus den Verhältnissen seines Daseyns zu reißen, sein ganzes Wesen zu veredeln, nicht durch erdumtete Vollkommenheiten, sondern durch Erkenntniß seiner wahren Bestimmung, nicht durch chymrische Mittel, sondern durch harmonische Anwendung aller seiner Kräfte auf den großen Zweck seines Daseyns, ihn auf den Weg der Weisheit zu führen, wurde jetzt ein thätliches Streben, sich durch eingebildete Anschauung des Unendlichen wie durch einen Sprung auf eine höhere Stufe des Daseyns zu erheben, und in erdumteten Gefilden zu schwärmen; so öffnete hiermit nicht allein dem Aberglauben, der Mystik und geheimen Weisheitskultureret Thüre und Thor, sondern suchte auch alles dieses in ein systematisches Ganze zu bringen, Amphilosophie in Philosophie zu verwandeln.

Religiöser Aberglaube und Unglaube, falsche Religiosität, welche die wahre Gottesverehrung zu einem ängstlichen Cerimonienwesen und äußerem mechanischen Werke macht, und Irreligion, die das Richtige dieses Gottesdienstes ansieht und verwirft, aber ohne reines Triebfedern zum Handeln Naturtriebe zu ihren Söhnen macht, waren die beiden Extreme, die in diesen Zeiten die Menschheit größtentheils beherrschten — Extreme, die sich gewöhnlich neben einander einfinden, oft in einander übergehen, und aus einer gemeinschaftlichen Quelle entspringen. Beide machten die Religion und ihr Objekt, Gott und Gottesverehrung, zu einem der wichtigsten Gegenstände, welche das Denken beschäftigen. So klein die Zahl der theoretisch Ungläubigen in Verhältnis zu den Fanatikern ist, so beunruhigend ist doch in der Regel der geringste Schein von Unglauben, Zweifel, Gleichgültigkeit und Geringschätzung des Kultus für die Letztern; desto größer die Aufforderung, ihren Glauben zu schützen, zu vertheidigen, und ihm den Schein der Vernunftmäßigkeit zu geben. Wer suchte diesen nicht? Ist es es doch allein,

allein, der dem Irrthum seinen Reiz und Reizen geben konnte.

Das Christenthum, — dieses göttliche Geschenk des reinen kindlichen Herzens, was nicht lange unter Menschen verweilen konnte ohne hier und da etwas von seiner Reinheit zu verlieren, und dafür eine falsche Zwische zu bekommen — das Christenthum, das sich immer mehr ausbreitete, drohete dem bisher üblich gewesenen Kultus, an welchem überdem das Herz nur selten nach einigen Antheil nahm, den völligen Untergang. Eine neue Aufforderung für alle diejenigen, welche sich für die Lehren und Sagen der heidnischen Religion aus irgend einem Grunde interessirten, alle Kräfte aufzubieten, das menschliche Geschlecht zu stützen, und seine Verwundbarkeit allen zweifelnden und fast sinnigen Freunden, vorübergegangenen und offenkundigen Gegnern, socialen Leuten, als nur immer möglich, vor Augen zu legen.

Alle aufgeklärte Denker hatten seit Sokratis Zeiten vor Sokratis thaten es nur einige Einzelne — mehr als eine aufstrebende Seite an dem weltlichen Aufgange ihres Landes gefunden. Einige hatten sich begnügt die Mängel im dem Lehrsystem, wo es gerinigen Einflüssen widerspricht, auseinander zu setzen; andere hatten gesucht den gerinigen Inhalt der Volkreligion ihrem philosophischen Systeme anzupassen, und sich zu diesem Zwecke vorzüglich der Allegorie bedient. Man konnte mit dem buchstäblichen Sinne nicht anfangen, sondern mußte erst einen andern Sinn hinein legen, ehe man in die religiösen Mythen und Meinungen eine Art von Philosophie hineinbringen konnte. Das Christenthum, welches so wenig Lehren enthielt, aber durchgängig auf reine Verehrung Gottes durch stilles Handeln drang, mußte durch jede Vergleichung mit dem Religionstaktus der Heiden gewonnen, und die Fortdauer des letztern sehr problematisch machen. Es hatte noch außerdem für sinnliche

Men-

Menschen, welche immer weniger nach dem innern Gehalt einer Sache als nach ihrem äußern Gepetage fragen, einen mächtigen Empfehlungsbrief, die göttliche unmittelbare Abstammung, und zur Beglaubigung derselben die Wunder, die Prophezeihungen:

Dieses waren die Stützen, auf welche man auch das Gebäude der heidnischen Religion zu gründen suchen mußte, wenn es bei der immer weitern Ausbreitung des Christenthums sich behaupten, und bei dem immer sicherer werdenden Extremen des Aberglaubens und Unglaubens nicht in sich selbst zerfallen sollte. Es ist hier nicht der Ort zu zeigen, was in dieser Rücksicht alles geschehen sey, noch die Aehnlichkeit zwischen dem Verfahren der Apologeten und den Versuchen der Heiden, ihre Religion zu erhalten, ins Licht zu setzen, wiewohl es sehr unwichtiger Beitrag zur Schilderung der in diesen Zeiten herrschenden Denkart und zur Geschichte der Religion seyn würde.

Dieser Conflict des Christenthums und des Heidenthums, des Aberglaubens und des Unglaubens, scheint uns bei dem schon in vorigen Zeiten verbreiteten Samen der Schwärmerci und dem ausgezeichneten Gange der Orientalen zu denselben, weßt der nähern Verstäißung derselben mit den Westländern, die nächste Veranlassung zu der Entstehung der Neuplatonischen oder Alexandrinißchen Philosophie zu seyn, in sofern nämlich der natürliche Hang der Vernunft zum Dogmatismus durch diesen Zeitgeist und die Lage des Religionsystems eine bestimmte Richtung erhielt²⁾.

Wenn

2) Rosheim in seiner Dissertation *de turbata per Platonicos ecclesia* erklärt die Entstehung der Neuplatonischen Philosophie aus dem Haße des abtrünnigen Ammonius gegen das Christenthum. Meiners hat das Ungewöhnliche dieser Hypothese in seinem Beitrage zur Geschichte

Wenn wir mit forschendem Blicke die gleichzeitigen Begebenheiten, den Zustand der Wissenschaften, die Beschaffenheit der Speculationen, welche in diesem Zeitraum die meisten Köpfe beschäftigten, erwägen, so finden wir durchgängig eine dem Geiste der vorigen Zeiten ganz entgegengesetzte Richtung. Die äktern Denker gingen von der Natur aus, forschten nach den Gründen derselben, und verloren sich zuweilen in das Feld der Hyperphysik. Jetzt hingegen fing man umgekehrt mit der Hyperphysik an, und erklärte daraus die Natur, wenn nicht durch jenen Flug der Speculation die Natur überhaupt in Unnatur verwandelt worden, oder der Sinn für das Natürliche nicht überhaupt verdunkelt und verdrängt war. Bei den meisten Denkern Griechenlands war die Erkenntniß Gottes als des letzten denkbaren Grundes der Natur, das Ziel aller ihrer Metaphysik; sie glaubten aber, daß diese Erkenntniß nur das Resultat aus Schlüssen über die Gesetze der Natur seyn könne, und daher ihre metaphysischen

schichte der Denkart der ersten zwei Jahrhunderte befriedigend in das Licht gesetzt. So sehr uns dessen Meiners die Wahrheit auf seiner Seite hat, wenn er Rosheim widerlegt, so gibt doch seine eigene Erklärung von dem Ursprunge dieser Philosophie eben so wenig vollständige Befriedigung. Er findet die Ursache in dem Verfall der Wissenschaften und der Sitten, welcher schon in frühern Zeiten angefangen, von der Regierung der Antonine an aber merklicher worden sey. Seine dahin gehörigen Bemerkungen sind wahr und treffend, aber sie klären nicht das Faktum auf, wie aus dem Verfall der Wissenschaften eine speculative Schwärmeret, welche einen lebendigen und regern, nur irrefolleten Geist verräth, entsstand. Warum erfolgte nicht mit dem zunehmenden Verfall eine völlige Barbarei, in welcher auch die höhere Regsamkeit der Vernunft verschwindet? Muß man nicht in dem vorhergehenden Zustande gewisse Gründe auffuchern, aus welchen sich erklären läßt, warum der Forschungsgeist diese und keine andere Richtung erhielt?

sehen Speculationen beschließen, aber nicht anfangen mußte. Jetzt aber fing man dieselbe Erkenntniß aus dem entgegengesetzten Verhältniße als das Erste und Letzte zu betrachten an; man glaubte erst den Urgrund der Natur erkennen zu müssen, ehe die Natur ein Gegenstand der Erkenntniß werden könne, oder man glaubte noch späteres und allgemeiner, daß durch den Urgrund der Natur auch die Erkenntniß der Natur gegeben sey. Dieses ist die merkwürdige und auffallende Veränderung in der Speculation, daß sie die Natur vorbeiging, und sich unmittelbar und ausschließlich in den lustigen Feldern des Ueberfinnlichen auszubreiten und zu befestigen suchte, deren Ursache in dem Streben der Vernunft nach dem Absoluten; deren nähere Veranlassung aber nach unserm Dafürhalten in dem Verhältniße der Religion, und insbesondere in dem Verhältniße der christlichen zur heidnischen Religion zu finden ist.

Dem die Religion ist das Band, welches den Menschen mit dem Ueberfinnlichen verbindet. Die Verehrung eines höchsten, über die Natur waltenden Wesens, die Befolgung seines Willens als eines Gebots für die Vernunft, die Erwartung eines andern Lebens, ist es nicht eine Ahndung einer andern Ordnung der Dinge, einer andern Welt, als deren Glieder wir uns auch schon in dieser betrachten? Bietet also die Religion nicht dem Menschen eine Gemeinschaft mit dem Ueberfinnlichen dar, welche sich aber nur auf das Praktische bezieht, keine theoretische Erkenntniß gründet? Wird nun der echte religiöse Sinn verfälscht, so entsteht entweder ein Unglaube, oder das praktische Interesse, welches der Mensch an den Religionswahrheiten nimmt, verwandelt sich in ein theoretisches. Der Mensch begnügt sich nicht mehr mit dem Glauben an eine überfinnliche Welt, sondern er will sie erkennen; er will nicht seinen Glauben an das Ueberfinnliche

liche Befähigen, um seinem praktischen Streben mehr Wirksamkeit zu geben, sondern er wird durch das Interesse des theoretischen Wissens getrieben, das Glauben in Schauen zu verwandeln; er will nicht sich durch sein vernünftiges Handeln als ein Glied eines Reichs vernünftiger Wesen, einer intelligiblen Welt denken, sondern in unmittelbare Gemeinschaft mit dem Geisterreiche treten.

Da das Interesse der heidnischen sinnlichen Religion durch den unvermeidlichen Gang der fortschreitenden theoretischen Aufklärung gesunken, durch die Erscheinung des Christenthums als einer moralischen Religion, welche sittliche Gesinnung zur unerlässlichen Bedingung eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels machte, ein neues lebendigeres Interesse für Religion wieder geweckt worden war, so konnte und mußte allerdings auch auf die Bekenner des heidnischen Religionskultus sich der Einfluß eines regern Sinnes für die religiöse Angelegenheit des Menschen erstrecken. Denn das rein praktische Interesse der Vernunft kann zwar geschwächt, verdunkelt, auch selbst verstimmt und verfälscht, aber es kann nie ausgerottet werden. Auch in den Zeiten der Sittenverdorbenheit behalten die Vernunftideen, welche durch die ewige Gesetzgebung der Vernunft ihren Werth erhalten, noch eine Wichtigkeit, wenn sie auch durch die verfälschte Denkart in einem falschen Lichte betrachtet worden. Da die bisherigen Schicksale der Philosophie Gleichgültigkeit gegen die Ideen von Freiheit, Immaterialität, Unsterblichkeit der Seele, der besten Welt und Gott herbeigeführt hatten, so konnte um so eher durch die Sensation, welche die christliche Religion erweckte, durch das lebendige Interesse, was sie für sittliche Gesinnungen hervorbrachte, auch das Interesse für jene Ideen wieder von neuem geweckt werden. Aber alle bisherige Arten der Philosophie waren außer Kredit gekommen, alle versuchten Wege, um es in

Un-

Aufhebung der Gegenstände bloßer Ideen zum Wissen zu bringen, hätten der Vernunft keine Befriedigung gewährt. Man mußte einen neuen, bisher noch nicht betretenen Weg versuchen, und auch dazu bot die christliche Religion und der Glaube an ihrem göttlichen Ursprung die Hand. Auf einem natürlichen Wege suchte man übernatürliche Belehrungen, und durch unmittelbare Anschauungen das Wissen zu erreichen, welches durch Begriffe nicht möglich gewesen war. Die christliche Religion und die Denkungsart ihrer Bekenner leitete höchst wahrscheinlich auf diese Idee; der Nationalstolz der Griechen, der es nicht vertragen konnte, daß einer wenig geachteten und aufgeklärten Nation sich die Gottheit allein auf eine so unmittelbare Weise offenbaret haben sollte²⁾, und die herrschende Denkart half dazu, ihr Eingang zu verschaffen.

Auf diese Art entstand eine neue Art zu philosophiren, welche man nach ihrem Geburtsorte die Alexandrinische, nach ihrer nächsten Quelle und Ähnlichkeit die Neuplatonische, nennt; ihrem Wesen und Geiste nach aber die supernaturalistische und schwärmerische nennen kann; weil sie das Fundament aller vernünftigen Erkenntniß außer der Vernunft in einem höhern Principe sucht. Da diese Idee eines übervernünftigen Grundes der Erkenntniß viele Berührungspunkte mit dem

- 2) Merkwürdig ist in dieser Hinsicht eine Stelle des Plotinus En. II. L. IX. c. 6., wo er die Gnostiker bestriftet, und schon aus dem Grunde mit ihnen sehr unzufrieden ist, daß sie den alten Weisen, vorzüglich dem Plato, den Ruhm Wahrheit entdeckt zu haben, streitig machen wollen. *Και ὅλας τῶν τροπῶν τῆς θυμικῆς καὶ ἀλλὰ παρὰ κατὰ ψευδοῦσαι αὐτὰ (Πλατωνος), καὶ πρὸς τὸ χεῖρον ἴλασαι τὰς δοξὰς τὰ ἀνδρῶν, ὡς αὐτοὶ μὲν τὴν νοητὴν Φύσιν κατανοήσαντες, ἐκείνων δὲ καὶ τῶν ἀλλῶν μυστηρίων ἀρῶν μῆ.*

dem Glauben an einen göttlichen Ursprung des Christenthums hat, so läßt sich eben sowohl die Entstehung dieser Art zu philosophiren in den ersten Zeiten des Christenthums, als die schnelle Ausbreitung derselben selbst unter denkenden Christen auf die eben angegebene Art begreifen.

Die Vernunft schien jetzt eine neue Quelle reiner Erkenntnisse, welche eben so große Ausbeute als Zuverlässigkeit und Gewißheit versprach, gefunden, sie schien die Philosophie auf ein unerschütterliches Fundament gegründet zu haben, welches über allen Zweifel erhoben, keines Beweises fähig noch bedürftig war. Wo sollte noch reine unverfälschte Wahrheit gefunden werden, als in der Gottheit, der letzten Quelle aller Erkenntniß und alles Daseyns? Konnte die Philosophie eine größere Beglaubigung, eine sichrere Gewährleistung für die Wahrheit ihrer Aussprüche erhalten, als eine unmittelbare Anschauung des Göttlichen, und eine Erleuchtung, welche der Vernunft zu gleicher Zeit Erkenntniß und das Objekt der Erkenntniß gibt? Wurde dadurch nicht allen zudringlichen Fragen der zweifelnden Vernunft nach dem Zusammenhange der Vorstellungen und des Vorgestellten alle Befugniß abgeschnitten?

Die Vernunft sah sich also auf einmal an dem Ziele ihrer großen, bisher immer mißlungenen und vereitelten Bestrebungen. Sie sah nicht allein die Möglichkeit, das Absolute zu erkennen, sondern wurde auch durch die große Entdeckung überrascht, daß sie sich selbst unbewußt in dem unmittelbaren Besitze des Absoluten befunden habe, indem der Akt ihres Denkens sich unmittelbar auf eine reinvernünftige Anschauung beziehe, nichts anders sey, als eine Wiederholung und Verdeutlichung des in der Anschauung undeutlich Vorgestellten und die Vernunft ohne das Absolute nichts, mit und durch das Absolute alles

im

im Klaren nicht sahe, und konnte also ihrem Wunsch, das reine Seyn vollständig zu erfassen, in der größten Eiferheit erreichen, ohne daß es dem Skeptiker einfallen durfte, ihre Freude über den gemachten Fund zu zerknicken.

Außer diesem großen Vortheil, welcher dieser Philosophie den Vorzug vor allen andern zuscherte, und theil bei allen lebhaften Köpfen eine willige Aufnahme, was freudiges Entgegenkommen verschaffte; theilte sie noch eine große Empfehlung dadurch, daß sie so leicht war, weil sie das Denken in ein Anschauen, die Anstrengung der Vernunft in ein Spiel der Phantasie verwandelte, die Forderungen an systematische Einsicht und Vollständigkeit, Müdigkeit und Konsequenz erließ. Was sie dagegen von ihren Anhängern forderte, die Enthaltsamkeit und Zurückziehung aus dem Leben, die Losreißung von dem Irdischen, und die Abstraktion von allem materialen Stoffe der Gedanken, ist gegen das, was man von dem wissenschaftlichen Genie erwartet, nicht sehr in Anschlag zu bringen. Die Philosophie wurde in eine Art von Dichtung verwandelt, welche auch der nicht außerordentlich von der Natur begünstigte in seiner Gewalt hat.

Dazu kam noch ein anderer Vorzug, daß diese Art zu philosophiren sich unmittelbar an die Religion angeschlossen, alle darauf sich beziehenden Ideen, Vorstellungen, Erwartungen und Wünsche mit dem philosophischen Lehrezugängen in Verbindung brachte, und dem ganzen Religionsystem eine feste Haltung und Einheit gab. Die Poesie, auf welcher die Philosophie beruhete, verleihte auch eine allegorische Deutung der religiösen Mythen und Cerimonien. Was die Stoiker ehemals durch Naturphilosophie versucht hatten, das leistete dem Griechen jetzt diese transcendente Geisteslehre, und er hatte den Vortheil voraus, daß es sich auf eine unzugängliche Anschauung

Quaem. Gesch. d. Philos. VI. Th. B des

des Absoluten führen, und doch einen festen Uebergangsgrund seines ganzen Systemes finden konnte.

Endlich war diese Philosophie ein so mannigfaltig zusammengesetztes Ganze, daß Menschen von ganz verschiedenem Charakter, Denk- und Sinnesart eine Stütze in demselben finden konnten, die sie ergötzte und fesselte. Dichterische und philosophische Köpfe, sinnliche und geistige Menschen, Menschen von religiösem Sinn, von edlen Grundsätzen wurden, alle auf ihre Art durch dieselbe beschäftigt und interessiert. Sie hatte keine so festen und scharf gezogenen Umriss, keine so bestimmte Form, daß sie sich nicht auf mehr als eine Art gestalten und modificiren ließ, und die Aufnahme mancherlei Sätze aus andern Systemen gestattete. Sie gleicht darin, am meisten der Philosophie des griechischen Platon, für dessen rechten Abstammung sie sich auch erklärte.

Aus allen diesen Gründen ist der Welsch begreiflich, den sie bei ihrem Erscheinen und eine lange Zeit hindurch erhielt.

Im Allgemeinen können zwei Perioden für die Geschichte dieser Philosophie angenommen werden. In der ersten macht das Streben, diese hyperphysischen Speculationen durch ein Princip zu begreifen und in ein System zu bringen, den bemerkenswertheften Punkt aus. Diesen Ruhm erwarb sich Plotin. Da aber diese Philosophie darauf ausgeht, Vorstellungen zu Objecten zu machen, und das Dichten an die Stelle des Denkens zu setzen, so macht das Streben auf Glaublichkeit eine Nothwendigkeit aus, was wir finden die meisten Anhänger derselben mehr damit beschäftigt, der dichterischen Phantasie vollen Spielraum in vermeinter Erweiterung der reinen Erkenntniß des Absoluten zu verschaffen, als sie zu folgen, und ihre Entdeckungen an ein festliches Princip anzuschließen. Die zweite Periode begreift daher die wah-

teren Speculationen und Dichtungen und Erdume der auf den Plotin folgenden philosophischen Schwärmer, welche immer regelloser werden, und durch ihre Mißthelligkeit gar bald den Schein dieser vermeintlichen göttlichen Weisheit hätten aufdecken müssen, wenn nicht der Geist strenger Prüfung in einen zu tiefen Schlummer verfallen wäre, und die allgemeine Ausbreitung des Christenthums dieser Philosophie unter einem andern Namen einen mächtigen Schutz gegeben hätte. Wir werden daher die Geschichte dieser Philosophie in zwei Kapiteln vortragen, in dem ersten die Grundlegung des Systems durch Plotin, in dem zweiten aber die fernere Fortbildung desselben bis an den Zeitpunkt, da es mit der christlichen Theologie verschmolzen wurde, darstellen.

Erstes Kapitel.

Plotin's Philosopheme.

Der Grund zu der schwärmerischen mystischen Philosophie war gelegt; die meisten und wichtigsten Bestandtheile derselben waren schon gefunden, gesammelt; für die noch fehlenden waren die einmal geöffneten Quellen noch ergiebig genug. Es fehlte nur noch an einem Manne, der die Energie der Einbildungskraft, und des Verstandes besäße, um ein Ganzes daraus zu machen, es in einer blendenden und hinreißenden Gestalt hinzustellen vor das große Publikum, um es auszubreiten, durch mündlichen und schriftlichen Vortrag geltend zu machen, und so auf lange Zeit die Richtung und den Wirkungskreis für den menschlichen Verstand zu bestimmen. Dieser Mann war Ammonius, der Sackträger, und kein größerer Schüler Plotin's. Es ist notwendig, daß wir beide Männer et-

was genauer kennen lernen, wenn wir ihr Wirken begreifen wollen.

Ammonius lebte gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts zu Alexandrien. Ungeachtet seine Armuth ihn zu den niedrigen Diensten eines Trägers oder Markthelfers nöthigte, wovon er seinen Namen erhielt, besaß er doch einen Geist, der ihn zu etwas Besserm als zu diesen Handarbeiten bestimmte, und der auch durch die unangünstigste äußere Lage nicht unterdrückt werden konnte. Einem wißbegierigen Jünglinge, wie er war, konnte es in einer Stadt, wie Alexandrien, nicht an Mitteln fehlen, den höhern Trieb seines Geistes nach Kenntnissen zu befriedigen. Er stiftete in der Folge eine philosophische Schule in dieser berühmten Stadt, zog darin einige vortreffliche Köpfe, erweckte ein mehr als gewöhnliches Interesse für Philosophie, und legte den Grund zu dem Systeme des Alexandrinischen Platonismus. Porphyrius versichert in dem Leben des Plotin, daß dieser Mann alle Schulen in Alexandrien besucht hatte, ohne die Befriedigung zu finden, welche sein Geist nach dunkeln Ideen sich wünschte, und daß er darüber in eine stille Traurigkeit und Tiefstimmigkeit verfiel, bis ihn einer seiner Bekannten zum Ammonius führte, wo er sogleich freudig ausrief: an diesem Manne habe ich gefunden, wanaoh ich mich längst sehete ¹⁾.

Wie es kam, daß Ammonius den philosophischen Studien ein neues Leben gab, erfahren wir zum Theil aus einem Briefe des Longinus, wovon Porphyrius einen Theil seiner Lebensbeschreibung des Plotin aus einverleibt hat. In seinen frühern Jahren, sagt er, sey die Anzahl berühmter Philosophen weit größer gewesen, als zur Zeit seines höhern Alters. Er zählt diese nach den Schulen auf, und theilt sie in zwei Klassen. Einige

1) Porphyrius vita Plotini.

Einige begnügten sich mit dem mündlichen Vortrage der Philosophie, und wenn sie auch etwas schrieben, so waren es doch nur unbedeutende Sachen, auch wohl nicht für das größere Publikum bestimmt. Die Philosophen der andern Klasse waren meistens Compilatoren; ohne eignen philosophischen Geist sammelten sie die Meinungen der ältern Denker, und man konnte aus ihnen nichts anders lernen, als was jene gedacht hatten, oder sie wendeten weit mehr Sorgfalt auf die Schreibart, als auf die abzuhandelnden Gegenstände. Unter die erste Klasse gehört nun auch Ammonius, der aber nebst Origenes alle Philosophen seines Zeitalters an Verstand und Einsicht weit übertraf²⁾, und wie wir sogleich aus einem andern Zeugnisse hören werden, einen ungemeinen Enthusiasmus für die Philosophie besaß, und die Sprache in seiner Gewalt hatte, daß er nicht allein das Interesse, wovon er befeelt war, andern mittheilen, sondern auch seine Gedanken auf eine beredte Art vortragen konnte³⁾.

Aus diesem Charakter seines Geistes entsprang auch ein anderer Zweck und Plan seiner Vorträge. Vereini- gung des Plato und Aristoteles war ein Haupt- punkt, auf welchen sein Vortrag der Philosophie ab- zweckte. Dieß erforderte der Zeitgeist, und mehrere wa- ren ihm darin vorangegangen. Allein er faßte diesen Zweck auf eine ihm eigenthümliche Art auf, und dadurch bestimmte er der Philosophie einen neuen Gesichtspunkt, eine neue Form und Methode. Die Philosophie dieser beiden Männer hatte bisher mehr den Verstand und das Gedächtniß einseitig beschäftigt, durch Erklärung oder

Ers

2) Porphyrius *vita Plotini*, τὸ δεῦτερον (γενναίον) Πλατωνικοῦ καὶ Ἀμμωνίου καὶ Οὐργενοῦ, οἷς ἡμεῖς τὸ πλά- σοι τὸ χροῖε προσεποιήσαμεν, ἀδελφῶν, καὶ οὐλοῦ τῶν κατ' αὐτοὺς καὶ συνῶν διειρηναῖοι.

3) Eusebius *Histor. Ecclesiast.* VI. c. 19.

Erläuterung ihrer Schriften, durch Auszüge ihrer Lehrensätze, durch Auffuchung der übereinstimmenden, noch mehr aber durch ängstliche und grüblerische Hervorziehung der abweichenden Punkte in ihren beiderseitigen Lehrsystemen. Es war hieraus oft eine förmliche Fehde zwischen beiden Parteien entstanden, und jede hatte durch allerlei Mittel, selbst durch willkürliche Wachsprüche über die Echtheit oder Unechtheit der beiderseitigen Schriften den Sieg zu erkämpfen gesucht. Diese ebliden Streitigkeiten mit Parteilust und Hize geführt, meistentheils über kleine, unbedeutende Punkte mit ängstlicher Anhänglichkeit an den Worten ohne philosophischen Sinn, konnten nicht das reine Interesse für Wahrheit erhalten und befördern, noch der Vernunftthätigkeit in ihrem praktischen und theoretischen Streben Nahrung geben. Das Bemühen dieser Sektensphilosophen, welches auf nichts anderes abzwecte, als die Uneinigkeit in der Philosophie zu verewigen, hatte der Philosophie selbst sehr großen Schaden gebracht; ihre Würde war gesunken, und Kaltfinn an die Stelle des Interesse für sie getreten. Ammonius hatte Sinn für Wahrheit; er konnte sich nicht überzeugen, daß Plato und Aristoteles, beides so ausgezeichnete Denker, denen die Erforschung der Wahrheit die wichtigste Angelegenheit gewesen war, auf ganz entgegengesetzte Resultate gekommen seien. Es ist nur eine Wahrheit, und wer sie ernstlich sucht, wird sie gewiß finden. In dieser Ueberzeugung studirte er beide philosophischen Systeme, um das Wahre, das sie beide gemeinschaftlich entdeckt hatten, von den scheinbaren Abweichungen abzusondern, und dadurch beide mit einander zu vereinigen 4).

Das

4) Hieroclea de providentia, bei Photius Cod. 251.
 ότι πολλοί τινι απο Πλατωνος και Αριστοτελους συγγινοται αλληλοισ τινι εφωι διδασκαλις κατα τα καιρια τινι διαματων
 σπαδην

Das Uebereinstimmen Platons und Aristoteles Philosophie in Harmonie zu bringen, war übrigens nicht dasjenige, was dem Hieronymus so berühmt machte, sondern das Verföhren, welches er dabei beobachtete. Es war ein neues System, wozu Plato und Aristoteles die Bestandtheile hergegeben hatten, es war wahrscheinlich eine Metaphysik des Uebersinnlichen, welche weiter ging, als Plato und Aristoteles sich gewagt hatten, an welche sich aber die metaphysischen Speculationen beider Denker anschließen ließen, so daß es schien, als wenn beide in ihren Resultaten einstimmig wären. Wir schließen dieses aus des Hierokles Bericht, wo er sagt, er habe mit Verwerfung aller unnützen Speculationen die Harmonie beider Häupter der griechischen Philosophie in den vornehmsten und nothwendigsten Dogmen ins Licht gesetzt⁵⁾. Denn nach

σπουδή και μελέτη αστηνοχάτη μέχρι τούτου φιλοσοφίας και
τολμης ηλασσαι, ως και τα συγγραμματα των οικιακων νοση-
σαι διδασκαλων, ως το μαλλοι επιδιδασκαι των ανδρων αθηνοίς
μαχομενός. και διεκρινε αυτο το παθος του φιλοσοφου διε-
κριβαια επικηψην, ισος Αρμονικη εν Θεοδιδασκτω. υτος γαρ
πρωτος ενδυσιασας προς το της φιλοσοφίας αληθινον, και
τας εναι πολλας δοξας υπερβαν, τας πλεον οιαδος φιλοσο-
φια προετριβομεναις, υδε καλας τα εκατερα, και συνηγαγε εν
ενα και τοι αυτοι εν, και ατασιατοι εν φιλοσοφιαν παρε-
δεδωκε πασι τας αυτα γνωριμων, μαλιτα δε τρις αριστοι
των αυτω συγγουωτων Πλατων και Οργυστα, και τοις εχου
απο τωτων.

5) Hierocles de providentia, bei Photius Cod. 214.
όσοι δε τας ανδρας (Platon und Aristoteles) ως διαφορας
εσησαι, τωτων ως τα μαλιτα πεπλαησθαι τε της εναι αν-
δρων προδισιας, και επικεινι εν αληθια αποκριμειται τας με-
εκοτας εριδι και απονοια εφωσ αυτας προαναδειται, τας δε
και προληψια και αμαθια δεδωλωμενός. και πολλοι τας εμ-
προσθεν εσησαι χορον, μεχρις ους η Αρμονικη σοφια διελαμ-
ψη, ους και Θεοδιδασκτοι επικαλωσθαι υμην. τωτων γαρ τας
ται παλαιω ανδρων διακαθαρωντα δοξας, και των εκατερω-

nach dem herrschenden Charakter jener Zeit; und selbst nach den Bedürfnissen einer noch nicht zur Selbsterkenntnis gelangten Vernunft können diese wichtigsten und notwendigsten Dogmen keine andern gewesen seyn, als die Speculationen über Gott und dessen Verhältniß zur Welt, und über die Substantialität der Seele. Die in dem vorhergehenden Theile angeführten Bruchstücke von der Denkart der vornehmsten Platoniker und dem Ziele ihrer Speculationen führen uns auf dieses Resultat ⁶⁾.

Allerdings war hierbei auch ein gewisses Religionsinteresse nicht ohne Einfluß. Die Ausbreitung der christlichen Religion, die gesunkene Achtung des heidnischen Kultus, die von Tag zu Tag stärker werdende Besorgniß, daß dieser zuletzt selbst völlig verdrängt werden könne; die Angriffe der Kirchenväter auf die Theologie und Mythologie der Heiden; die Vertheidigung der letztern: alles dieses richtete die allgemeine Aufmerksamkeit auf die Metaphysik, als die Wissenschaft, woraus die Angriffe und Vertheidigungswaffen genommen wurden. Der Ekklecticismus, welcher bei christlichen und heidnischen Denkern herrschend worden war, begünstigte das Unternehmen, aus allen vorhandenen Systemen ein übereinstimmiges System von Gott, Welt und Seele zusammen zu setzen. Ammonius wurde durch alles dieses und durch ein allgemeines Interesse der Zeit auf seinen Vereiningungsversuch geführt, dem er ein eigenthümliches Gepräge durch seinen Geist zu geben wußte.

Ob übrigens Ammonius ein Christ oder ein Heide war, wissen wir nicht mit Gewißheit, und kann auch bei unserm nächsten Zwecke unentschieden bleiben. Denn

es

Ἰνὲ ἀναφορῆς ἀποσπινόμενοι λέγει, συμφῶν ἐν τοῖς ἐπιπέτοις τε καὶ ἀναγκαστάτοις τῶν δογμάτων Πλάτωνος τε καὶ Ἀριστοτέλους τῆς μωμῆς ἀποφῆμης.

6) Fünfter Band, S. 224 f.

es ist einleuchtend, das Ammonius, er mochte zu der einen oder zu der andern Religionspartei gehören, ein Interesse haben konnte, eine nicht mehr streitige, sondern ausgemachte Metaphysik als Grund der Religionsphilosophie aufzustellen. Aber in anderer Rücksicht ist die Frage über die Religion des Ammonius nicht gleichgültig, obgleich nicht leicht zu entscheiden ?).

Am

7) Man hat über diesen Gegenstand hin und her gestritten, und vorzüglich den Punkt, ob Ammonius von dem Christenthum abgefallen sey, historisch untersucht. Porphyrius behauptet es, Eusebius verneinet es; und man ist geneigt, dem Ansehen des letztern ein größeres Gewicht beizulegen, weil man von der Hypothese ausgehet, Porphyrius habe als Feind des Christenthums ein Faktum läugnen müssen, was demselben günstig war. Allein es scheint mir, als-wenn ein anderer Ausweg möglich sey, bei welchem wir solche Hypothesen gänzlich entbehren können. Es gab mehrere Ammonius. Longin erwähnt in dem angeführten Briefe eines Ammonius unter den Peripatetikern seiner Zeit. So kann es nun noch mehrere Männer dieses Namens gegeben haben, die wir gar nicht oder nicht bestimmt genug kennen. Es ist also wohl möglich, daß Porphyr von einem Ammonius spricht, der vom Christenthume zum Heidenthume, und Eusebius von einem Ammonius, der von dem Heidenthume zum Christenthume überging, und demselben treu blieb, den er aber fälschlich für jenen Mann hielt, von dem Porphyr spricht. Was dieser Vermuthung einiges Gewicht zu geben scheint, ist dieses, daß der Christliche Ammonius ein Schriftsteller war †), von dem Heiden aber Longin, der ihn aus einem langen Umgange kannte,

ver:

†) Hieronymus de Scriptoribus Ecclesiasticis, Ammonius vir disertus et eruditus in Philosophia eodem tempore Alexandriae clarus habitus est, qui inter multa ingenii sui praeclara monumenta, etiam de consonantia Moysis et Iesu elegans opus composuit et Evangelicos canones excogitavit, quos postea secutus est Eusebius Caesariensis.

Ammonius hat nach Longin's Recherche nichts geschrieben. Seine drei berühmtesten Schüler, Herennius, Origenes und Plotinus hatten aus hoher Achtung für ihres Lehrers System unter einander den sonderbaren Vertrag gemacht, seine Lehren nicht durch Schriften bekannt zu machen, sondern nur durch mündlichen Vortrag vertrauten Freunden mitzutheilen. Herennius brach aber zuerst das gegebene Wort; ihm folgte Origenes, und dann endlich Plotinus. Auf die Art wissen wir, im Allgemeinen, von welcher Art Ammonius Philosophie gewesen. Sie mußte, in Ansehung des Zwecks und Inhalts, denselben Charakter und Geist haben, welchen wir in Plotinus Enneaden wieder finden, welche aus seinen Vorträgen geschöpft waren, und in denen er Ammonius Lehrsätze entwickelt 3). Die Ähnlichkeit zwischen Ammonius und

versichert, er habe nichts geschrieben, womit auch die Verabredung seiner beiden Schüler, Plotinus und Origenes, die Lehren des Ammonius nicht durch Schriften profan zu machen, zusammen stimmt. Zu jenem Irrthume verleitete den Eusebius wahrscheinlich der Name des Origenes, den er für den berühmten Kirchenvater hielt, der aber ebenfalls eine von demselben verschiedene Person zu seyn scheint; da Longin ebenfalls nur eine einzige, nicht bedeutende Schrift desselben von den Dämonen, und außerdem noch eine von dem Demiurg anführt. Palestus (ad Eusebii Histor. eccles. VI. c. 19.) und Rhunken Dissert. de vita et scriptis Longini, s. V.) behaupten ebenfalls diesen Unterschied. Uebrigens ist der Platoniker Ammonius mit dem Peripatetiker oft genug verwechselt worden. Welches auch gewiß mit andern Männern dieses Namens noch leichter geschehen konnte.

3) Porphyrius de vita Plotini. Πλωτίνου δε αὐτοῦ πολλὰ γραφαί, ἅδαι διέτελεσε. ἐκ δὲ τῆς Ἀμμωνίου ἑνωσιακῆς ποιήσεως τὰς διὰ τριβὰς καὶ ἕτας ὅλων ἕταν δεκά διέτελεσε αὐτοῖς μὲν τισὶ γραφαί δὲ ἅδαι. Weiter unten: ἂν ἰδίως ἢ καὶ ἐξηλαγμένως ἐν τῇ θεωρίᾳ καὶ τοῖς Ἀμμωνίου φησὶν ἢ ἐν τῶν ἑτασέσσιν.

und Plotinus System kann ferner auch aus dem Titel zweier Schriften des Origenes geschlossen werden; wovon eine von den Dämonen handelte, die andere den Satz zum Gegenstande hatte: der König ist aller Schöpfer oder Deming 9).

Ungeachtet Ammonius auf eine Vereinigung des Plato mit dem Aristoteles ausging, so kann man doch aus dem Angeführten schließen, daß die Hauptbestandtheile desselben Platonische Ideen waren, in dem Sinne nämlich, wie man damals Platos Philosophie verstand. Daher zählt ihn auch Longin mit Recht unter die Platoniker 10).

Unter seinen Schülern zeichneten sich Herennius, Origenes und Plotin, und Dionysius Casius Longinus aus. Der letzte ist der berühmte Verfasser der Abhandlung von dem Erhabenen und mehrerer trefflicher Schriften, deren Verlust wir beklagen. Sein durch das Studium der griechischen Schriftsteller aus den bessern Zeiten genährter und gebildeter Geist hielt sich durch die Kraft des Selbstdenkens und den guten Geschmack von den Modesehlern seiner Zeit ziemlich frei, und

9) Porphyrius de vita Plotini. *Εξεντις δε πρώτης των ενδημιου παραβατορ, Οριγενος μην ηκολυθα το φασαντι Εξεντιω· εγραψε δε υβεν, πλην το περι των δαιμονων συγγραμμα, και επι Γαλιου, οτι μοις ποιητας ο βασιλευς.* Die erste Schrift führt auch Longin in dem hernach eingerückten Briefe an. Der Inhalt der zweiten kann aus dem kurzen Titel nicht mit völliger Bestimmtheit angegeben werden. Valerius (ad Eusebii Histor. ecclesiast. l. VI. c. 19.) hält sie für eine Lobschrift auf den Kaiser Gallienus, der ein Liebhaber der Poesie war. Indessen ist es mir doch wahrscheinlicher, daß er darin das Thema von der ersten Ursache aller Dinge nach Platonischen Ideen ausgeführt hat.

10) Porphyrius vita Plotini. Man sehe Note 2)

und widerstand den schwärmerischen Versuchungen, von welchen die meisten Denker sich hinreißen ließen. Darum wurde er auch von dem Plotin aus dem Register der Philosophen ausgestrichen, und für einen bloßen Philologen erklärt. Longin dagegen, ob er gleich ganz andern Grundsätzen folgte, ließ dennoch Plotinus philosophischem Geiste Gerechtigkeit wiederfahren. Es offenbaret sich in den wenigen Fragmenten seiner Schriften ein heller und richtiger Blick, und eine gesunde Beurtheilung¹¹⁾. So erkannte er die Unhaltbarkeit des psychologischen Materialismus, weil die Erscheinungen der Körperwelt und des Selbstbewußtseyns so heterogen sind, daß sie durch keine physische Hypothese, von welcher Art sie auch sey, verständlich werden¹²⁾. Wie sehr ist es nicht zu bedauern, daß uns das launigste Schicksal, welches über die Geistesprodukte des Alterthums gewaltet hat, den Besitz seiner übrigen Schriften nicht gönnte, welche nicht nur wegen des angegebenen Charakters, sondern auch wegen der großen Kenntniß der Literatur der ältern und neuern Zeiten, seiner Ansichten und Urtheile von so vie-

11) Porphyrius *vita Plotini*: αναγκασθέντος δε αυτου τα [τα] περι αεχων Λογγινου [και] τα φιλαρχου φιλολογου μιν, εφη, ο Λογγινος, φιλοσοφος δε υδαμασ. Longinus in dem angeführten Briefe: οι δε και πληθει προβλημάτων, α μεταχρησασατο, την σπαδη του γραφου αποδεικνυμενοι (αποδεικνυμενοι), και τροπον θεωριασ ιδιω χρησασατοι, Πλωτιουσ ωσιν και Γερτιλιαουσ Αμαλιασ.

12) Eusebius *Praeparatio Evangelica*, l. XV. p. 822. των δε περι ψυχησ εχουσ υδει υδη τεκμηριοσ ει τοισ σαμασισ υρακνεται, και η φιλοτιμοιτοσ τι, οσ Επιπυροσ και Χρυσιπποσ απαντα λιθοσ αιμασ και πανασ ενδυναμιασ σωματοσ κ γινεσισ των περι ψυχησ πραξεισ. Τι γαρ η τοσ πνευματοσ ημισ λεπτοτασ προ εργασ γινειτ' αν κσ φατασιασ και λογισμοσ. Τι δε των ατομοσ σχημασ τουσσωντησ παρα τα αλλασ εχησ δυναμιασ και τροπησ (ζωπησ), ωσιν φροσησιν γινεσιν, οτωσ κσ ετερασ πληθεισ σματαμιχθουσ σωματοσ.

len Männern, welche damals eine Rolle spielten, für uns ein sehr interessantes und belehrendes Studium seyn müßten.

Weit vollständiger kennen wir den Plotinus, den berühmtesten Philosophen jener Zeit, der in so vieler Rücksicht für seine Zeitgenossen und für uns so merkwürdig ist, sowohl durch seine noch vorhandenen philosophischen Betrachtungen, als auch durch die Lebensbeschreibung, welche sein Schüler denselben vorgelegt hat. Wir müssen nothwendig diesen Mann nach seinem Leben und Charakter kennen lernen, ehe wir zur Darstellung seines Philosophirens übergehen.

Porphyrus Lebensbeschreibung ist die vorzüglichste Quelle, aus welcher wir den Plotin kennen lernen. Die Glaubwürdigkeit dieses Mannes ist zwar von sehr Vielen in Anspruch genommen worden, man hat ihn leichtgläubigkeit, Mangel an Beurtheilung, Parteilichkeit, und sogar eine absichtliche Lügenhaftigkeit zur Worumwurfe gemacht: allein diese Beschuldigungen sind offenbar übertrieben, und zum Theil hart und ungerecht. Daß er absichtlich die Thatsachen hat entstellen, und Erfindungen seinen Lesern als Wahrheiten aufstellen wollen, kann mit keinem gültigen Beweise oder Zeugnisse bestätigt werden. Dagegen ist er von Leichtgläubigkeit und Mangel an Beurtheilungskraft nicht auf gleiche Art frei zu sprechen. Bei allen Mährchen erscheint er aber als ein ehrlicher Mann, der kein Mißtrauen in ihre Wahrheit setzte. Er ist für Plotin zingenommen, und möchte ihn gern als den größten Philosophen, ja selbst als ein mehr als menschliches Wesen darstellen; aber er verschweigt doch auch kleine Flecken und Schwächen nicht, vorzüglich, wo er seine eignen Vorzüge vortheilhaft ins Licht setzen kann. Er gab mit einem Worte diesen Mann, so wie er ihn nach seiner individuellen Ansicht, und nach den damals

mal's herrschenden, schwärmerischen Ideen sich vorstellte, und so wenig seine Lebensbeschreibung in Rücksicht auf Ordnung, Plan, und pragmatischen Geist sehr empfehlungswürdig ist, so müssen wir doch bedauern, daß er ihr nicht mehr Ausführlichkeit gegeben hat¹³⁾. Wir werden also keine Nachrichten bemerken, und vorzüglich diejenigen betonen, welche aus dem Geistescharakter des alexandrischen Philosophen einigermaßen enthalten.

Plotin schätzte sich seiner Menschheit so sehr, und betrachtete sein irdisches Leben so weit, daß er seinen Freunden als den Ort, den Tag und das Jahr seiner Geburt bekannt machte¹⁴⁾. Dessen ungeachtet wissen wir, daß er, in Aegypten, in der Stadt, Lykopolis, in dem dreizehnten Jahre der Regierung des Kaisers Alexander Severus, oder in dem Jahr, nach Christus Geburt 205, geboren worden¹⁵⁾. Seine Kindheit versprach wenig oder gar nichts von besondern Geistesgaben. Als achtjähriger Knabe, da er schon in die Schule ging, krank er noch an der Brust seiner Amme. Erst in seinem acht und zwanzigsten Lebensjahre trieb ihn ein innerer Trieb nach Erkenntniß in die Schulen der Philosophen zu Alexandria. Da er aber in keiner die gewünschte Befriedigung erhielt, und ein unbehagliches Gefühl eines gewissen ihm selbst

13) Ein treffendes Urtheil über den Porphyrius, als Philosophen und Geschichtschreiber, doch vorzüglich in der letzten Rücksicht findet man in Meiners Geschichte der Wissenschaften bei den Griechen und Römern. I. B. S. 268.

14) Porphyrius vita Plotini, p. 1. Πλωτίνος δὲ καὶ ἡμεῖς γενομένου φιλοσόφου ἔφη καὶ αὐτοχρονεῖναι, ὅτι ἐν σωματι ἦν. ἀπὸ δὲ τῆς ποταμῆος διαδεδωκένον ἤτε παρὰ τῆς γενέσεως αὐτοῦ διηγουμένου ἐπαχέτο, ἤτε παρὰ τῆς γένεσός, ἤτε παρὰ τῆς πατρῆδος.

15) Porphyrius vita Plotini, p. 2. Suidas.

selbst unbekanntem Sehnsucht blieb, verfiel er in eine Art von melancholischem Liebsinn, von welchem er erst dann befreiet wurde, als ihn ein Freund, dem er seinen Zustand entdeckt hatte, in die Schule des Ammonius führte. Hier hatte er seinen Namen gefunden, sein unruhiges Sehnen wurde gestillt. Begierig genoss er die geistige Nahrung, welche in diesem geistigen Laboratorium zubereitet wurde, und er war nach elf Jahren so wenig übersättiget, daß er nichts schuldiger wünschte, als auch in die Weisheit der Perfer und Juden, nach welcher wahrscheinlich Plotinus seinen Hochschüler erzog hatte, eingeweiht zu werden. Constantius Feldzug hob ihn dazu eine glückliche Geldentzwei dar; allein das unglückliche Ende dieses Hofers nöthigte ihn, seinen Plan aufzugeben 15).

Er ging hierauf in seinem vierzigsten Jahre nach Rom, und hielt sich daselbst sechs und zwanzig Jahre bis zu seinem Tode auf. Die ersten zehn Jahre hielt er die Lehren des Ammonius noch immer geheim; nur in Gesprächen und Unterhaltungen theilte er sie seinen Freunden mit. Dieses war eigentlich nichts anders, als eine philosophische Schule, die aber wahrscheinlich eine Nachahmung der alten Akademie seyn sollte. Denn Plotin selbst kein logisch verbundenes System seiner Philosophie vor, sondern verstattete jedem Theilnehmer eine beliebige Frage vorzulegen, worüber dann disputirt wurde. Amelius, ein enthusiastischer Verehrer und Schüler des Plotin, macht aber eben keine sehr vortheilhafte Vorstellung von dieser philosophischen Schule, wenn

15) Porphyrius vita Plotini, p. 2. *οτι εν' ενδιαιτη ταυτην ημερας συνηχοι το Αμμονη παραμεινωτα τοσ αυτην εξει εν φιλοσοφια ητησασθαι, ως και της παρα τοις Περσαις επιτηνουσμεν και λαβαι σπουσαι, και της παρ' Ινδου και τοσδμουσται.*

wenn er sagt, die höchste Unordnung und unnützes Geschwätz sey hier an der Tagesordnung gewesen ¹⁷⁾.

Plotin wurde nicht eher als in seinem neun und vierzigsten Jahre Schriftsteller. Die Fragen und Beantwortungen, Einwurfe, Zweifel und Untersuchungen, welche in seiner Schule über mannigfaltige Gegenstände swakamen, gaben ihm Stoff zu einzelnen Abhandlungen. Diese Abhandlungen wurden nicht jedem ohne Unterschied, sondern nur ausgesuchten Fremden von gereiften Einsichten mitgetheilt. In dieser Zeit hatte er das Projekt, eine Stadt zu gründen, in welcher Platos idealisches Staats realisirt werden, und die nach seinem Roman *Plotonopolis* heißen sollte, — ein Projekt, welches der Kaiser Valianus begünstigte, von seinen Ministern aber hintertrieben wurde. Zehn Jahre später kam Porphyrius nach Rom, und trat in eine sehr enge Verbindung mit unserm Philosophen. Von dieser Zeit an nahmen die philosophischen Unterredungen mit noch größerem Interesse und Eifer fortgesetzt worden zu seyn. Auf das Anrathen des Porphyrius und Amelius fuhr Plotin auch in seiner schriftstellerischen Thätigkeit fort, und schrieb in den siebenzehn letzten Jahren die 54 Abhandlungen, welche hernach Porphyrius feilte und ordnete.

Plotin besaß eine lebhaftere Einbildungskraft, und sich jeden beliebigen Gegenstand gegenwärtig zu halten; einen ungemein feinen Verstand, um die Beziehungen und Verhältnisse desselben aufzufassen, einen hohen Grad von Abstraktionsvermögen, und besonders eine ausgezeichnete Selbstmacht über die Aufmerksamkeit, daß er sie nach Belieben vertheilen, und auf einen Punkt sammeln konnte. Wenn er über einen Gegenstand nachdachte oder schrieb, konnte

17) Porphyrius vita Plotini: *η δὲ ἡ διατριβὴ, ὡς αὐτὸς ἑταίρις περιεπεποιεὶ τὰς ἐπινοίας, ἀταξίας πλήρη καὶ πολλῆς φλυαρίας, ὡς Ἀμελίου ἡμῶν διηγεῖται.*

konnte er zu gleicher Zeit auch sich mit Andern über andere Gegenstände unterhalten, ohne den Hauptpunkt seines Nachdenkens aus dem Gesichte zu verlieren. War er im Schreiben unterbrochen worden, so knüpfte er seine Gedanken unmittelbar wieder da an, wo er aufgehört hatte, ohne das Geschriebene erst vorher wieder zu übersehen. Ueberhaupt pflegte er einen Gegenstand, der ihn einmal interessirte, beständig bei sich herum zu tragen, und die Anstrengung, mit welcher er auf diese Art sich seinen Betrachtungen hingab, erhielt seinen Geist in solcher Spannung, daß sie den Schlaf unterbrach oder abfürzte 18).

Uebrigens war Deutlichkeit nicht der Vorzug, durch welchen sich seine Schriften auszeichneten. Sein Biograph findet die Ursache, blos in äußern Ursachen. Er schrieb nämlich sehr rasch, las nie etwas durch, was er aufgesetzt hatte; seine Gedanken strömten ihm gleichsam unwillkürlich zu. Indem er seine Aufmerksamkeit auf die Sache allein richtete, vernachlässigte er die Sprachfeinheiten, durch welche er sie mittheilte. Er suchte und wählte daher,

- 18) Porphyrius *vita Plotini*: συντελειαν γαρ και ταυτην ακ' αρχης αρχη τελους το σκεμμα, εκτατα η γραφη παραδειδω ε εκκεπητο συνρει εταρ γραφωι, α ει τε ψυχη συνδιδηκει, οτ απο βιβλιε ορατω μεταβαλλωι ετα γρηγορωια ετα και διαλεγωιας: ηροτ τινα και συνρειν ταρ ομιλιασ προς το σκεμματι η, ηε, ομα τε αποκληρω γρηγορηωιασ τησ ομιλιασ και τωι ει σκεψη προκωμειωι ωδωκοποι. τηρω τη διανοιαι. αποκαιτω γη το προδιαλεγωιασ, εδ' επαυλαβωι τα γγραμματα, δια το μη επικρησι αυτω προς διαλαψη, δε κρηκαμει, τησ ερωσι, τα εζησ αν (κν) επικουρηση, οσ μηδενω διασησασ χρωσι μεταξω, οτε τησ ομιλιασ εκωικτω. σωρη ει και ταυτω ομα και τωι αλλωι, και τησ γη προς ταυτωι προσοχη ει αι ποτε ασχολαται, η μωσι' ει τωιν υπωι, δε αι απλησεν ητε της τροφης ολιγοταρ (ωδα γαρ αρτε πολλωικ αι ηψατο) και ε προς τωι ην αυτω διαγραφησ επικροφη.

haben nicht nur die Worte nicht, sondern selbst sie nicht einmal orthographisch richtig, und wegen seines bloßen Gesichts lassen die Worte in einander ¹⁹⁾. Allein bei dem hohen Grad von Nachdenken und der Freiheit der Aufmerksamkeit, die ihm zu Gebote stand, hätten diese äußern Hindernisse noch keinen Mangel an Klarheit und Deutlichkeit begründen können, wenn dieser nicht in gewissen innern Ursachen, in seinem ganzen Geistescharakter gegründet gewesen wäre. Die Einbildungskraft war bei ihm das hervorragende und herrschende Geistesvermögen, mit welchem er jeden Gegenstand auffaßte. Seine Abstraktionen und Combinationen erhielten in seinem Geiste sogleich ein geistiges Bild, ein Schema; an diesem, nicht an den deutlich entwickelten Merkmalen hielt er die Objecte seines Denkens fest. Daher kam es auch, daß er sich in seinen Ansichten und Meinungen gar nicht gleich blieb ²⁰⁾. Es war nicht sowohl ein tiefes Denken, als ein tiefer Blick, der sein Philosophiren auszeichnet, und dieser stimmte auch mit dem ganzen Zweck seiner Philosophie zusammen, welche keine vollkommene Entwicklung der Begriffe, kein strenges Raisonnement vertritt, sondern ein gewisses Hell Dunkel erfordert ²¹⁾.

Die

19) Porphyrius *vita Plotini* für; vorher. Longin, der des Plotinus Schreibart nicht kannte, glaubte, seine Abschriften wären durch unwissende oder nachlässige Abschreiber verdorben.

20) Porphyrius *vita Plotini*. Amelius sagt in einem Briefe: αλλοι τε και τα βιβλια του εναυτου προς ημας εμολογουν υπαρχουσι προς τινα αυτου η μαλα προχουσι ελαυ υπαρχουσι δια του αλλοι αλλοι και τον αυτου, ος αν δοξαι, φερει.

21) Porphyrius *vita Plotini*: ον δε τα γραφει συντομος γεροντιου κελους, βραχυι τε και ισημασι πλεοναζου η λεγει, τα πολλα ειδωσιαι και απαντα φραζου, και το συμπαιδια η κηρυτταται.

Dieses ist die Hauptursache der in seinen Schriften befindlichen Dunkelheit, welche daher auch durch die Sorgfalt des Herausgebers auf richtige Abtheilung der Worte und Rechtschreibung nicht ganz verschwinden konnte. Uebrigens ist ein solcher Ausdruck, der, wie in genialischen Produkten des dichterischen Geistes, weit mehr zu enthalten scheint, als sich in bestimmten Worten auffassen läßt, und daher die Einbildungskraft immer in reger Thätigkeit erhält, beliebig etwas hinzu zu setzen, für gewisse Klassen von Menschen unstreitig sehr anziehend.

Plotin hatte eine offene Schule. Der Zutritt war allen und jeden gestattet. Ungeachtet er ein strenges Leben führte, auf alle Annehmlichkeiten Verzicht that, und eben diese Strenge auch von seinen Schülern forderte, so fand er doch sehr viele Anhänger und Bekenner seines Systems; Männer aus dem höchsten Stande, römische Senatoren, ja selbst vornehme Damen, hörten nicht allein seine Vorträge, sondern suchten auch in der Geringschätzung des menschlichen Daseyns, in freiwilliger Aufopferung aller Bequemlichkeiten und Freuden des Lebens, aller Vorzüge und Verhältnisse, womit das Glück sie begünstiget hatte, ihm gleich zu werden. Unter andern war da ein gewisser Rogatianus, ein Senator und erwählter Prætor, der auf einmal sein ganzes Vermögen verließ, alle seine Sklaven fortschickte, auch nicht einmal sein Haus mehr bewohnen wollte, sondern von einem Freund und Bekannten zum andern wanderte, bei ihnen aß und schlief, und sich im geringsten nicht um die Pflichten seines Amtes bekümmerte. Plotin stellte diesen Mann als Muster für alle Philosophirende vor ²²⁾. Frömmerei ist eine gewöhnliche Erscheinung in den Zeiten der höchsten Verfeinerung und Weichlichkeit. Diese philosophische Andacht, wie man diese Schwärmerei nennen kann, welche durch

22) Porphyrius vita Plotini.

Unthätigkeit und Ruhe die höchsten Zwecke des Lebens erreichen läßt, ist daher bei Personen von erhöhter Einbildungskraft und geschwächter Willenskraft immer willkommen.

Und wie hätte Plotin diese gewöhnliche Geisteskrankheit seines Zeitalters nicht aus allen Kräften nähren und befördern sollen, da er selbst in allen seinen Handlungen, so wie in seinem Denken einen unverkennbaren Hang zur Schwärmerei offenbarte. Er wollte kein Bildniß von sich verfertigen lassen, es sey schon genug, die körperliche Gestalt zu ertragen, mit welcher die Natur den Geist umgeben habe, als daß man darauf denken sollte, von dem Bilde noch ein Bild zu machen, das dem erstern noch eine längere Dauer gebe, als wenn es ein so sehenswürdiger Gegenstand wäre²³⁾. Aus eben der Quelle floß seine Vernachlässigung des Körpers, die wenige Sorgfalt für seine Gesundheit, wodurch er sich zuletzt eine bössartige Bräune und den Tod zuzog.

Nichts beweist aber seine schwärmerische Geistesstimmung mehr, als der wahr sagende und das Verborgene schauende Blick, und seine Erhasen und Anschauungen Gottes, deren er sich rühmte. Wenn wir auch, wie billig, etwas auf die Bewunderung und Phantasie des Biographen rechnen, so bleibt doch immer noch genug als Faktum übrig. Da diese Chimären einer überspannten Einbildungskraft zur Charakterisirung unsers Philosophen, und seines größten Schülers, und überhaupt der damals herrschenden Denkart gehören, so sey es uns erlaubt, diese Begebenheiten nach den Worten des Porphyrius mit buchstäblicher Treue zu erzählen.

Ein gewisser Olympius aus Alexandria, der nur auf kurze Zeit Ammonius Schüler gewesen war, suchte den

23) Porphyrius vita Plotini.

den Plotin verächtlich zu machen, weil er selbst nach der Ehre, der erste Philosoph zu seyn, strebte. Durch magische Künste suchte er seinen Verstand zu fesseln. Bald aber merkte er, daß sein Beginnen vergeblich sey. Er sagte zu seinen Bekannten: „was für eine machtvolle Seele besitzt nicht Plotin. Alle Kräfte, die auf sie gerichtet werden, prallen an ihr ab, und treffen diejenigen, welche sie angreifen wollen.“ Plotin entgingen diese geheimen magischen Künste nicht. Er empfand ihre Wirkungen, aber nicht an der Seele, sondern an seinem Leibe. Sein Leib, sagte er, werde dann zusammengezogen, und jedes Glied zusammengeschnürt, wie ein lebernerbeutel. Da Olympius wahrnahm, daß seine Zauberei ihm selbst mehr schade, als dem Plotin, so ließ er endlich davon ab²⁴⁾.

Porphyrus folgert daraus, daß Plotin von Geburt an etwas Vorzügliches vor andern Menschen bekommen habe. Folgende Begebenheit beweist dieses ihm handgreiflich. Ein ägyptischer Priester kam nach Rom, und wurde mit Plotin bekannt. Um eine Probe von seinen Künsten zu geben, versprach er, den Genius des Plotin zu citiren, und diesem in sichtbarer Gestalt erscheinen zu lassen. Plotin wurde zu diesem Schauspiele eingeladen. Die Beschwörung ging in dem Tempel der Isis vor, dem einzigen reinen Orte, dem er nach seinem Vorgeben in Rom gefunden hatte. Der Geist erschien. Wie erkaunte aber der Priester, als er keinen Geist aus der Ordnung der Dämonen, sondern einen Gott erblickte. Wie selig bist du Plotin, rief er aus, der du keinen Geist aus der Klasse niederer Geister erhalten hast. Ein unglücklicher Zufall machte, daß dieser selige Anblick von sehr kurzer Dauer war, und von dem erschienenen Gotte nichts erfragt werden konnte, denn der Freund des Priesters, der

36-

24) Porphyrius vita Plotini.

gewisse Vögel zu feiner Sicherheit in der Hand halten mußte, hatte sie, man weiß nicht, ob aus Furcht, oder aus Neid, erdrückt. Plotin hatte also ein höheres geistiges Wesen zur beständigen Begleitung bei sich, und hielt sein göttliches Auge immer auf dieses gerichtet. Darum schrieb er auch eine Abhandlung von den dem Menschen zugesellten Dämonen, und den Ursachen, warum diese von so verschiedener Art sind ²⁵⁾.

Als Amelius, der ein Freund von Opfern war, einst ein feierliches Opfer veranstaltete, und nebst andern Freunden auch den Plotin dazu eingeladen hatte, so sagte dieser: „Diese müssen wohl zu mir kommen, ich bedarf nicht zu ihnen zu gehen.“ Porphyrius setzt hinzu: Was diese hohe Rede für einen Sinn haben sollte, konnten wir nicht einsehen, wagten es auch nicht, ihn darum zu fragen ²⁶⁾. Diese Einfalt des Porphyrius und seiner Mitgenossen ist auffallend. Wie? Er sollte nicht begriffen haben, daß Plotin dadurch den höhern Rang seines Spiritus familiaris kund that, welchem

25) Porphyrius *vita Plotini*: γινεται μοι ει τω Ιερω η κλησι. — κληθειςτα δε ει αυτοψιας τοι δαίμονα, θεον ελθον, και μη τε δαίμονων αιων γινω. οδει τοι Αιγυπτου αιων μακαριος η, θεοι εχου σοι δαίμονα, και η τε εφημερη γινω τοι σινοτα. μητι δε ερασια τι εκρησεσαι, ματι επικλεος ιθαι παροτα, τε ευθροωτασ φιλε τας ορας, οι καταχε φυλακη ειεκα, πηξαιτοσ, ατε δια φθοροι, ατε και δια φοβοι τινα, τωι ει Ισοτασ δαίμονων εχαι τοι σινοτα, και αυτοσ διατελει αιωσαι αυτω το Ιωσι ομασ προσ πασιον.

26) Φιλοδοτυ δε γεγοτασ τη Αμελιου και τα Ιερα πατω κλησιασ και τας ιορτασ υπερλοτοσ, και ποτε αξιωτοσ τοι Πλάτωνι τη αυτω παραβαλαν, εφη' εμικε δε προσ εμοσ ερχισθαι, εκ εμοσ προσ εμικεσ, τυτω δε ει ποιασ διακριασ ητασ ομμεγαλυροτασ ει' αυταισ σινοτασ δεδωμεθα, ει' αυτωσ ερεσθαι στελεμηκαμεσ.

Wahr die Naturgöttheiten, denen die Menschen Opfer bring-
gen, unterthan seyn müssen? Der göttliche Plotin erreich-
te auch durch diese unbegreifliche Gesellschaft eine Seligkeit,
deren aus wehliche Menschen in diesem Leben theilhaftig
worden. Er gelangte zu dem unmittelbaren Anschauen
des höchsten Gottes, welcher über alle Besinnung, Denken,
Sehn und Wesen unendlich erhaben ist, der keine eigen-
thümliche Form und Gestalt hat. Unmittelbare Vereinig-
ung mit diesem unaussprechlichen Wesen war sein einzi-
ges Streben, das Ziel seiner ganzen Philosophie; er
suchte sie auf dem Wege, welche Plato in seinem Symposi-
um beschrieben hat. Auch wurde ihm dieses heiligungsw-
erthe Loos in der Zeit, als Porphyrius mit ihm umging,
viernmal zu Theil, nicht etwa blos in der Möglichkeit oder
Einbildung, sondern in der Wirklichkeit, obgleich auf eine
unaussprechliche Weise. — Es wäre daher auch unbe-
scheiden, wenn man etwas Weiteres von dieser Vereinig-
ung zu wissen begehrte, als daß sie wirklich vor sich ge-
gangen. Und wir können dem Porphyrius darin um so
eher glauben, da er selbst versichert, einmal, nur einmal,
und zwar in dem acht und sechszigsten Jahre, dieser Gnade
gewürdiget worden zu seyn 27). Uebrigens erinnere Por-
phyrius noch, daß aus eben dieser Quelle Plotins göttliche
Schriften gestossen sind, und daß er durch Erleuchtung
von Oben Dinge entdeckt habe, welche noch keinem Philoso-
phen

27) Porphyrius vita Plotini: εως δε μάλιστα ταυτη τω
δαιμονι. φασι πολλαν ανωρειν εαυτου, ας το κροτον και
σπουδην θειν εαυτη σπουδαν, και κατα των εν τη υπερτατη
σφηνικων οδων το Ηλιακων, εφωρη σπουδης ο μιντα μορφη
μιντα τωα ιδαν, εχων, επερ δε νη και και το κροτον ιδου-
μασθ. α δε και εγω ο Πορφυριος εικαζ λεγω πλησιασαν και
επιδημια, εως αγω εζηωτο, τε και γυδοσι. εφωρη γαρ το
Πλατωνι εαυτωσ ανωρειν καιων σπουδης γαρ αυτω και σπουδης
η το εινδημια και πλησιασ το επι κροτι θειω. ετοχε δε τε-
τρακις και, οτι σφηνικων αυτω, τε σπουδης ταυτη εαυτωσ ας
εταυ και η δυναμη.

spähen nur in den Sinn gekommen sind. Denk menschliche Betrachtung kann sich zu sehr verschiedenen Graden empor heben; allein in Vergleichung zur göttlichen Betrachtung erscheint sie als etwas unendlich Geringses, und sie kann nicht die Tiefe der letzten erreichen²⁸⁾. Diese Beweise der göttlichen Natur des göttlichen Mannes sind wohl sprechend genug. Zum Ueberflus beruft sich Porphyrius noch auf einen Orakelspruch des Pythischen Apollo, welchen sich Amelius geben ließ, in welchem der Seher ausdrücklich sagt, daß Plotinus eine göttliche Seele empfangen habe, und in den Chor der Götter zuzugegangen sey²⁹⁾.

Es wäre indessen ungerecht, wenn man über dieser excentrischen Richtung seines Geistes die schönen und lobenswürdigen Seiten seiner Seele und seines Charakters vergessen, oder im Schatten stellen wollte. Ein lebendiger Sinn für alles Große und Erhabene der menschlichen Natur, Liebe des Guten um sein selbst willen, Achtung für Gerechtigkeit, Wahrheitsliebe; eine unaussprechliche Milde und Sanftheit bei allem Feuer der Phantasie — dieses sind die Züge, welche uns Porphyre von Plotinus Charakter gibt, welchen auch das wenige, was von ihm als

28) Porphyrius vita Plotini: και ότι λόγων φηρομένοι πολλοίαι αι θείαι κατηθυσίαι, θάρσιον φάσκω αντίνα πορωτός, ως επικνεψα τυ κατ' εναντων και επιβλεψα γραφηναι τα γραφηναι, αρηται. εν δε τη αγροτικη εκεινι (ισοθει) και εκεινι θειαι εδρακει, φησι, οστωι πολλα τα και χαριεντα, τα και ρεα υπε ιδοιτο αιθροπαι και φιλοσοφια προσεχοται. η γαρ δη ται αιθροπαι θειαιαι αιθροπικη μεν αν γενοιτο ακαιων' ως δε προς τη θειαι γινωσι, χαρισσα μεν αν αν, η μη' ως το βαδερ ιδαν αν δυναθροπαι, οίπορ (οίπορ) αίρουν οι θειαι.

29) Porphyrius vita Plotini,

als Menschen ausgeübt wird, und der Geist seiner Schriften vollkommen entspricht ³⁰⁾).

Er lebte sehr frugal, und fastete so oft, daß er sich schlaflose Nächte zuzog. Ueberhaupt entbehrte er oft des Schlafes durch absichtliche Anstrengung des Nachdenkens. Aller Speisen von zahmen Thieren enthielt er sich, vielleicht aus Nachahmung des Pythagoras, oder weil er, wie Apollonius von Tyana, glaubte, daß die vegetabilischen Nahrungsmittel für die freie Thätigkeit des Geistes untrüglicher seyn. Durch Vernachlässigung der Reibungen, deren er sich anstatt der Bäder bediente, zog er sich eine bössartige Bräune zu, an welcher er, in dem sechs und sechzigsten Jahre seines Lebens (J. Chr. 270) starb ³¹⁾). Als ihn kurz vor seinem letzten Augenblicke Eustochius, sein Arzt und keifiger Schüler, besuchte, sagte er: Auf dich wartete ich noch. Ich suche jetzt den Gott in uns zu der in dem Universum befindlichen Gottheit hinzuführen. Mit diesen Worten gab er seinen Geist auf. Zu gleicher Zeit aber kam eine Schlange unter dem Bette, wo er lag, hervor, und schlüpfte durch ein in der Wand befindliches Loch ³²⁾). Wahrscheinlich war die Schlange die sichtbare Gestalt des göttlichen Wesens, welches sich dem Körper des Plotins entwandte.

30) Porphyrius vita Plotini.

31) Porphyrius vita Plotini.

32) Porphyrius vita Plotini: πολλοί δε τελευταίως, ὃ Ἐυστοχίος ἡμῖν διηγεῖται, ἔπειθ' ἢ Ποτιολοῦ κατοικῶν ὁ Εὐστοχίος βραδύως πρὸς αὐτὸν ἀφικετο, ἀπαι, ὅτι σὺ σὺ περιεμῶν, καὶ φησας παρασθῆαι τοῖς ἐν ἡμῖν (ἡμῖν) θεοῖς ἀνάγω πρὸς τὸ ἐν καρτίῳ θεοῖς, δραστικὸς ὄντο τῆν αἰσῖν διαδύστωρ, ἐν ἡ κατοικῶντο, καὶ ἐν σπῆν ἐν τῷ τοῦτοῦ ἀπαρῶνται ὑποδύστωρ, ἀφῆν το περιεμῶν.

So starb der Mann, der bei seinem Leben von seinen Schülern angebetet, und fast göttlich verehret, von andern Zeitgenossen zum Theil bewundert und angestaunt, theils ziemlich verächtlich behandelt worden war. Es gab manche, die ihn für einen Mann hielten, der sich die Bemühungen anderer Denker zu eigen gemacht, und durch fremdes Eigenthum sich einen unverdienten Namen erworben habe; Einige hielten ihn für einen leeren Schwärmer. Zwischen diesen entgegengesetzten Urtheilen des übertriebenen Lobes und Tadels vernahm man selten die Stimme eines einsichtsvollen von Parteilichkeit für und wider gleich weit entfernten Beurtheilers, der die Talente des Mannes und den Gebrauch derselben nach richtigen Grundsätzen unterschied. Es war unsern Zeiten vorbehalten, das Urtheil über diesen sonderbaren Mann von beiden Extremen gleich weit entfernt zu halten.

Er vereinigte unstreitig viele vorzügliche Tugenden in sich, durch welche er bei zweckmäßiger Uebung und Ausbildung, bei einer richtigen durch gesunde Bemerkung geleiteten Anwendung, und vorzüglich in einem weniger verdorbenen Zeitalter unter einer nicht schon fast ganz verschrobenen Generation ein großer Mann hätte werden müssen. Allein er war von allen Vorurtheilen und Aberglauben seiner Zeit angesteckt, und er besaß zu wenig Geist, um dieser gleichsam epidemischen Krankheit zu widerstehen, obgleich auf der andern viel zu viel Geist, um diese Thorheiten auf dem gewöhnlichen Wege nachzumachen. Wenn andere ins Welte schwärmten, so schwärmte er mit einer gewissen Methode, er schloß die Träumereien der Phantasie an gewisse philosophische Probleme, und gab dadurch jenen Thorheiten eine Art von Würde, den Schein von wissenschaftlichem Werth, als wenn die Philosophie auf diese Weise einen Grad von Ausdehnung und Gewisshalt erhalten könne, dessen sie bis hieher entbehret hätte. Dieser

Dieser Wahre war um so nöthlicher, da seine Schwermerei von einem philosophischen Bedürfnis und einem selbstthätigen Fortschreiten bei ihm ausgegangen war. Das Streben nach Erkenntnis um ihrer selbst willen; ein Streben des innern Geistes, nicht dieses über jenes zu erkennen, womit sich Menschen von gewöhnlicher Art begnügen, sondern das Ganze in seiner Unzerstörbarkeit zu umfassen, weil innige feste Ueberzeugung nur dahin Statt finden kann, wenn man im Besitz des Ganzen ist; dieses Streben war es, welches sich zuerst in dem Mißvergnügen äußerte, das Plotin empfand, als er die gewöhnlichen Vorträge der Schulphilosophie hörte. Es war ein quälendes Gefühl seines nicht befriedigten Strebens, ein Sehnen nach etwas Besserem, das er sich selbst nicht zu erklären vermochte. Daher empfand er das innigste Vergnügen, als der lebendige Vortrag einer Philosophie, die auf das Absolute ausging, seinen Geist zum ersten Male in der Schule des Ammonius ergriß.

Einem jungen Manne, in welchem sich dieser lebendige Geist der Erkenntnis regte, und mit den Anlagen zum Denken ein hoher Grad von lebendiger Einbildungskraft sich vereinigte, mußte unstreitig die Platonische Philosophie am meisten zusagen, und ihn durch die Hoffnung, seines sehnlichsten Wunsches theilhaftig zu werden, an sich fesseln. Keine Philosophie begünstigte in dem Grade das Streben der Vernunft nach dem Absoluten; keine schwang sich so über alles Irdische und Endliche empor, setzte einen so großen Abstand zwischen dem Endlichen und Unendlichen, erfüllte die Vernunft mit solchen Hoffnungen, diese Lust zu übersteigen, und in dem Unendlichen den Aufschluß über alles, was die Vernunft in Ansehung des Seyns und Wesens der endlichen Dinge und ihres vollständigen Jubegriffs zu wissen wünscht, zu finden, als die Platonische. Sie demüthigte den Menschen nicht durch diesen

desen Abstand, sondern erhob ihn zu dem Gefühl seiner ganzen Würde und Erhabenheit, daß er durch Vernunft den Unendlichen erkennen, wenigstens denken, und ihm durch sittliches Streben nach diesem unerreichtbaren Ideal ähnlich werden könne. In Platos System liegen so herrliche Ideen, welche zur Bewunderung hinreissen, so viele unentwickelte Ideen, die das Forschen aufreizen; es ist in ihm ein systematisches Ganzes angedeutet, aber nicht durchgeführt; es verschleßt in sich einen so hohen Sinn, der aber wegen der fehlenden Bestimmtheit auf mehr als eine Art aufgefaßt, gedeutet, und daher leicht mit andern Systemen in Verbindung gebracht werden kann; es liegt in ihm ein so fruchtbarer Keim des Enthusiasmus und der Schwärmerci, daß man sich nicht wundern darf, wenn ein Mann wie Plotin in jenen Zeiten sich so innig an diese Philosophie angeschlossen, und während er glaubte nichts als des göttlichen Plato Ideen mehr zu entwickeln, und zu einem Ganzen zu verbinden, ein philosophisches System von ganz anderm Geist, von ganz anderer Tendenz aufstellte.

Plato stellte einen rationalen Dogmatismus auf, der sich vermittelst reiner Begriffe durch das Denken zu der Urquelle alles Seyns und Denkens erhob. Das realste Wesen ist der Schlussstein seines ganzen Systems; nimmt man dieses weg, so ist keine Antwort möglich auf die Frage, wie es möglich sey, daß der Mensch durch Ideen, die er doch nicht aus der Erfahrung genommen, eine reale Erkenntniß von den Objecten ihrem objectiven Seyn nach erhalte. Diese hyperphysische Ableitung der Ideen abgerechnet, behandelt er sie ganz als menschliche Begriffe, raisonniret mit ihnen nach den Regeln der Logik. Dialektik und Metaphysik ist ihm eins. Es ist ihm der erste Grundsatz alles Philosophirens, daß man das Uebersinnliche, das wahre Seyn,

so wie auch den letzten Realgrund alles Seyns nur durch Denken, durch logischen Gebrauch der Ideen finden könne. Mit einem Worte, der Mensch hat ein höheres Erkenntnisvermögen, und dieses ist die reine Vernunft. — Allein dieses Vermögen war theils durch die verschiedenen, von einander so sehr abweichenden Antworten, welche eben dieses Vermögen über speculative Fragen gegeben hatte, theils durch die scharfsinnigen Raisonnements der Sceptiker ziemlich verdächtig geworden. Man traute der Vernunft nicht mehr recht. Denn wenn man auch noch so folgericht aus Begriffen geschlossen hatte, so mußte sich doch noch die Bedenklichkeit äußern, ob dem Gedachten auch wirklich etwas Reales entspreche³³⁾. Dazu kam noch dieses. Das Daseyn der Gottheit war zwar scheinbar durch Schlüsse erwiesen; aber aus denselben ging auch die Einsicht hervor, daß kein Gegenstand sey, welchen die menschliche Vernunft nicht erfassen könne, daß kein Begriff von demselben möglich sey, und daß jedes Prädikat, das man zur Bestimmung desselben gebrauchen möchte, nur von dem Endlichen abgezogen, und dem Unendlichen nicht mehr angemessen sey. So verlor sich die große Entdeckung in Nichts, und selbst der Beweis für das Daseyn eines solchen Wesens, dessen Begriff leer war, mußte zweifelhaft werden.

Da die Sache der Vernunft so beschaffen war, da sich das Interesse, welches Entdeckungen bei ihrem ersten Erscheinen zu begleiten pflegt, verloren, dagegen Gleichgültigkeit gegen alle Speculationen verbreitet hatte; da sich indessen die christliche Religion mit einer ehrwürdigen Sittenlehre und dem Glauben an eine unmittelbare göttliche Offenbarung immer größeres Ansehen erhielt: so schien auch die heidnische Welt mit einer übernatürlichen Erkenntnisquelle des Ueberflinnlichen nicht zurück

33) Plotinus Ennead. V. l. V. c. 1.

Wegem zu öffnen. Dieser Weg einer unmittelbaren Gemeinschaft mit dem Geistesreiche durch einen besondern innern Sinn, oder durch einen ungemeinen Grad der Erhöhung der Vernunftkraft steht auch außerdem mit der überhand nehmenden Weichlichkeit und Schwäche des Verstandes in einem sehr natürlichen Zusammenhang. Beide Ursachen nebst dem allgemeinen Gange des menschlichen Geistes zum Dogmatismus, welcher sich nicht leicht einer Disciplin unterwirft, erklären hinlänglich, wie ein Mann, der auf der einen Seite von jener fast allgemeinen Krankheit des Zeitalters angesteckt war, auf der andern aber doch einen gewissen Grad von eigenthümlicher Geisteskraft besaß, den Versuch wagen konnte, die Ehre der Vernunft und der Philosophie zu retten durch die Einbildung eines höhern Erkenntnisvermögens, welches sich über den wissenschaftlichen Gebrauch der gemeinen Vernunft erhebe 24). Dieses thut nun Plotin wirklich, indem er die Dialektik nur als Vorbereitung für die Philosophie betrachtet, von denen jene es nur mit Urtheilen, Schlüssen und Worten, diese aber mit Objecten, und zwar mit Dingen an sich und dem allerrealsten Wesen zu thun habe, wobei sie zwar die Hilfe der Dialektik nicht entbehren, aber von ihr doch nicht die Principien annehmen könne. Erst nachdem die Dialektik diese in Besitz genommen, fänge sie ihr Geschäft durch Analysiren, Zusammensetzen und Erörtern, Vergleichen und Unterscheiden an. Die Principien erhalte die Philosophie vom der Vernunft, und diese durch Erleuchtung von Oben 25).

Die-

24) Spuren von diesem innern Lichte, wodurch das Auge des Geistes erst sehend wird, findet man schon bei dem Juden Philo und bei Plutarch. Man sehe 5 B. S. 239. 258.

25) Plotinus *Ennead.* V. l. III. c. 8. *αλλοι οτι αλ-*

Dieses ist die erste und wichtigste Verschiedenheit zwischen der Platonischen und Plotinischen Philosophie. Es ist von dem entschiedensten Einflusse auf den ganzen Inhalt, und vorzüglich auf die Form der Philosophie, weil dadurch das reine Denken in eine intellektuelle Anschauung verwandelt wird.

Ein Philosoph, welcher in unmittelbarer Gemeinschaft mit der Urquelle alles Seyns und aller Weisheit steht, weiß natürlicher Weise weit mehr von diesem höchsten Ideale der Vernunft, als jeder andere Dogmatiker, der sich nur durch das Raisonnement der überzeugenden Erkenntniß von der Existenz und dem Verhältniß der Gottheit zur Welt bemächtigen kann. Nun ist zwar auch Platon's Philosophie transcendent; aber doch mit großer Zurückhaltung und Nüchternheit, das Verhältniß des endlichen Geistes zu dem Unendlichen: nie aus den Augen verlierend.

Nach Plato ist Gott der Urheber der Form der Welt; durch Ideen ist die Welt ihrem Wesen nach gebildet. Aber die Materie ist nicht von Gott hervorgebracht, sondern nur gebildet worden. Plato ist Dualist.

λο φως δευ (σ. ψυχη) ε ε' αλλω, φως αρα φως αλλω ορα. αυτο αρα αυτο ορα. το δε φως τωτο ε ψυχη μεν εδλαμψαν εφωτισε, τωτο δ' εστι, ιοερεν εποιησε, τωτο δ' εστι ομοιωσ ε αυτω το αρα φωτι. οιοι εν εστι το ιχθυε τι εν χωρησει εν φωτι ε ψυχη, τωτωδεν και ετι παλλεισ αυτω ημισα και εαρχεσεροι εγγυσ αν γερωτο φωτεσ εν και ιωχη, και γαρ αν και επιλαμψθη, τωτο ζων εδωκε τη ψυχη εαρχεσερει. Enn. V. l. V. c. 7.

Oben so sagt auch der Verfasser des Buchs de mysteriis Aegyptiorum, Sect. I. c. 13. συναρχα γαρ ημων αυτη τη υσια η περι θειου εμφοτος γινωσι, κρισεω τε πασησ εστ κριτων και προαιρεσεωσ, λογου τε και αποδωκεωσ περωναρχησ συμποτω τε εαρχησ αρεωσ του οικουσ αυτησ, και τησ αρεωσ τ' αγαθωσ οσιωδα τησ ψυχησ εφωτωσ συνωφισηται.

138. Er nahm den Unterschied des gemeinen Vorstandes zwischen den innern und äußern Anschauungen als objectiv real an, und da er nicht den vergeblichen Versuch machte, das Vorstellen aus der Materie noch die Materie aus dem Vorstellen zu deduciren, so blieb er bei dem Dualismus stehen, und ließ die Welt aus zweierlei, ihrem Wesen nach verschiedenen Substanzen, den ausgedehnten und vorstellenden, bestehen. Nach Plotin ist Gott der Ursprung aller Dinge ihrer Materie und Form nach, und es gibt nur eine Art von Substanzen, nämlich vorstellende; Raum und Materie ist nichts als Schein des Realen, der Schatten der Geister.

So sehr dieses System dadurch an Einheit gewinne; so sehr wird es auf der andern Seite in unauf löbliche Schwierigkeiten verwickelt, welche noch weit mehr in die Augen fallen würden, wenn es dem Urheber derselben gefallen hätte, auf eine methodische Weise die so mannigfaltigen Erscheinungen der Natur aus seinen Principien zu erklären. Da die Materie nichts Positives ist, sondern nur etwas Negatives, so ist die ganze Welt ein Ausfluß aus der Gottheit, die nie in der Zeit ihren Anfang genommen hat, auch nie aufhören wird. Die Welt ist ewig wie Gott. Plotin nähert sich in diesem Punkte dem Aristoteles, und geht von dem Plato ab.

Plato lehret, der Mensch habe die Bestimmung, Gott ähnlich zu werden; er könne dieses Ziel aber nur durch stetliche Bestrebungen erreichen. So weis er in seinem ganzen System das theoretische und praktische Interesse der Vernunft sehr wohl mit einander zu vereinigen. Das letzte ist nun zwar in dem Plotinischen Systeme nicht ganz vergessen, aber das speculative Interesse ist doch das höchste, und diesem nach unterscheidet er eine gemeine und eine höhere Tugend, welche letztere nichts anders ist, als eine innige hyperphysische

Gemüthschäfte mit Gott, ein müßiges und ruhiges Anschauen des Unendlichen, wodurch die Moral in leere Schwärmerei verwandelt wird.

Plato nimmt den Menschen und die Natur, wie sie sich dem gemeinen Verstande darstellt, und suchet dann die letzten Principien der Erkenntniß und des Handelns in der Vernunft, in gewissen Ideen auf; er erhebet sich freilich zuletzt auch über die Natur, weil sein Forschen innerhalb der Sphäre des Gegebenen keinen letzten, die Vernunft befriedigenden Grund findet. Aber er geht doch nicht die Natur vorbei, er dichtet keine Principien, sondern nimmt nur solche an, als das praktische und theoretische Interesse zu fordern scheint. Er führet durch die Vernunft zu Gott, als dem letzten, denkbaren Gegenstande und Realgrund der physischen und moralischen Ordnung. Aber Plotin vermengt Natur und Uebernatur, und verwebt sie so mit einander, daß zuletzt die Natur verschwindet. Er führet nicht den Menschen zu Gott, sondern Gott zu dem Menschen. Sein letzter Zweck ist Versenkung in das Unendliche, ein saustes Entschlummern der Vernunft in leere Träumereien.

Da die intellektuelle Anschauung des Göttlichen die Seele dieser ganzen Philosophie ist, so kann man schon daraus auf die formelle Beschaffenheit dieser Philosophie schließen. Sie geht von einem Punkte aus, und auf denselben zurück, wo das vernünftige Denken ein Ende hat, wo nur die Phantasie ihr Gaukelspiel treiben kann. Die intellektuelle Anschauung, eine unmittelbare Erleuchtung durch die göttliche Intelligenz ist ein Faktum, welches nicht bewiesen werden kann. Die Nachfrage nach einem obersten Grundlag der Erkenntniß ist vergeblich und unnothig; denn das Faktum selbst ist so beschaffen, daß es die Vernunft dieser Nachforschung

Roman. Gesch. d. Philos. VI. Th. D über

überhebt. Es muß ihr genügen, daß sie in Gatt und durch Gott alles erkennet, durch Schauen erkennet, was ist; warum es ist, worauf sich die Ueberzeugung von dem Erkannten gründe, ist eine überflüssige Frage; sie ist unstatthaft, eben weil durch das göttliche Licht, dem Letzten in der Reihe des Möglichen und Wirklichen, alles Seyn der menschlichen Vernunft aufgeschlossen wird.

Plotin hat daher auch so viel als nichts gethan; um sein philosophisches System zu begründen; einen Grundsatz an die Spitze zu stellen, und aus demselben nach den Gesetzen des Denkens die Elemente desselben abzuleiten, oder sie nur wenigstens in einer gewissen Ordnung anzuknüpfen. Zwar dürfte es scheinen, als treffe dieser Vorwurf eines Mangels an Ordnung nicht Plotins Philosophie, sondern nur seine Schriften. Hier ist ungeachtet der Ordnung, welche Porphyrius in die Reihe der einzelnen Abhandlungen gebracht hat, doch von einer streng wissenschaftlichen wenig Spur vorhanden; aber darum dürfe man doch nicht von der äußern Unordnung seiner Schriften auf den innern Charakter seines Gedankensystems schließen. Wir haben aber schon oben gesehen, daß dieselbe Unordnung auch in Plotins philosophischer Schule herrschte. Hieraus können wir schließen, daß überhaupt der Mangel an systematischer Einheit ein wesentlicher Charakter dieser Philosophie war, der schon in ihrem ersten Keime lag. Wir läugnen damit gar nicht, daß nicht in seiner Philosophie eine gewisse Einheit liege, welche durch den transcendenten Gesichtspunkt, oder besser durch den hyperphysischen Blick bestimmt wird. Die meisten Ideen dieses Mannes beziehen sich auf diesen einen Punkt, und vereinigen sich wie Strahlen in diesem allgemeinen Brennpunkt: aber nach allem, was wir von ihm wissen, war er nicht der systematische Denker, der im

Stande

Stande gesehen worden, die hyperphysikalische Metaphysik, welche seinem Gedankensystem zum Grunde liegt, in systematischer Einheit zu entwickeln, wiewohl ein schærffsinniger Kopf der Ane Idee, für welche er sich einmal interessirt, so leicht nicht wieder fahren läßt, sondern sie so weit, als uns möglich ist, verfolgt, und oft glücklicher ist in Aufzuehlung gewisser Beziehungen, wodurch sein Hauptgedanke Licht erhält, als in der consequenten, systematischen und erschöpfenden Durchführung einer philosophischen Idee. Und aus solchen einzelnen Funken und hellen Stellen besteht eigentlich seine ganze Philosophie.

In dem in dem Geiste dieser Philosophie selbst enthaltenen Grunde kam noch ein äußerer hinzu. Plotin bekannte sich an Wesentlichen für den Platonismus. Ungeachtet er einen andern Geist in denselben hinein brachte, so betrachtete er doch diese Veränderungen für nichts weiter als Entwicklungen, Bestimmungen und Erweiterungen, welche durch das Platonische System selbst gegeben und gerechtfertiget wurden. Er nahm aber selbst den Platonismus nicht mehr in seiner reinen Gestalt an, sondern wie er durch mehrere phantastische Vorstellungsarten, durch Anknüpfungen mehrerer schwärmerischen Ideen schon entstellt war. Wenn auch der Vorwurf, welcher dem Plotin von Zeitgenossen gemacht wurde, er habe den Numenius ausgeschrieben ³⁶⁾, im Ganzen ungegründet ist; so findet man doch wenigstens eine große Aehnlichkeit in ihren beiderseitigen Philosophemen, woraus man schließen kann, daß Plotin bei gleicher Richtung

D 2

des

36) Plotinus Ennead. V. L. I. c. 8. ὁ δὲ Πλάτων αἰδέομαι ἐν μὲν τῷ ἀγαθῷ τοῖς νοῦς, τῆς ἰδέας ἐκ δὲ τοῦ νοῦ, τῆς ψυχῆς; καὶ εἶναι τὸν λόγον τῶνδε μὴ κινήσεως, μὴδὲ νοῦ, ἀλλὰ καλῶς μὲν εἰρησθῶν μὴ ἀτακτοῦ τῆς δὲ τοῦ λόγου ἀκινήσεως ἐκείνῳ γενομένης, μαρτυροῦσι πικροτάτως τὰς δοξὰς ταύτας καλῶς εἶναι τοῖς αὐτοῖς τῷ Πλάτωνος γράμμασι.

des Geistes eine große Empfänglichkeit für die analogen Ansichten haben mußte. Plotin bekennet selbst, daß zu seiner Zeit die Annahme von drei göttlichen Principien eine gewöhnliche Meinung war ³⁷⁾. Und man siehet dort aus, wie leicht er sich an solche fremde Ideen anschmieget, und sie mit dem Platonismus vereinigte. Für ihn war also schon ein Ganzes philosophischer Erkenntnisse da, welches er nicht in ein System zu verwandeln, sondern nur zu erklären und zu entwickeln brauchte. Da er nicht sein eigenes, sondern ein fremdes System aufzuklären suchte, so kam es nicht so viel auf einen strengen Zusammenhang und feste Verknüpfung der einzelnen Ideen an; es war genug, daß sie sich alle auf einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt bezogen. So entstand also dieses eccentriche System, dessen Einheit nicht in ihm selbst, sondern außer ihm lag ³⁸⁾.

Wenn wir einen Blick in das Innere dieses Systems thun, so finden wir im Ganzen zwar eine und dieselbe Hauptidee, die Intelligenz durchdringt als Lichtwesen alle Dinge, alle Dinge sind durch die Intelligenz, und alle Dinge erkennen, oder vielmehr schauen wir in der Intelligenz an, aber in Ansehung der übrigen Ideen herrscht eine große Unbestimmtheit. Dieses konnte auch nicht anders seyn, weil es lauter leere Begriffe enthält, denen die Einbildungskraft ein Bild unterschiebt, wodurch sie den Schein von realer Objectivität erhalten. Die Einbildungskraft ist aber ein freies, an keine solche bestimmte Gesetze gebundenes Vermögen als der Verstand. Daher haben alle ihre Bildungen keine feste unveränderliche Norm. Wir überdein in dem Verfolg auf mehrere Beispiele von dieser schwankenden Unbeständigkeit stoßen.

Auf

37) Porphyrii *vita Plotini*.

38) Plotinus *Ennead. III. L. V. c. 6.*

Auf der andern Seite finden wir in Plotins Philosophie ein ziemlich vollständiges System der Hyperphysik; eine Metaphysik, welche die abergläubischen Vorstellungen, welche zu seiner Zeit den Verstand umnebeln hatten; die Astrologie, die Mantik, die Magie, auf scheinbare Vernunftgrundsätze zurück zu führen scheint; eine Art von philosophischer Dogmatik für den rohen Religionsglauben. So vereinigt jetzt die Philosophie auf eine sonderbare Art zwei weit aus einander stehende Zeitpunkte, ihrer Rindheit und ihrer Entwicklung.

Plotins Philosopheme müssen also aus einem dreifachen Gesichtspunkte betrachtet werden. Erstlich als Erklärung und Erweiterung der geistreichen Ideen des Plato; zweitens als eigenes metaphysisches System; drittens als Dogmatik des heidnischen Religionsglaubens. Eine Darstellung des Plotinischen Systems ist wegen der besondern Beschaffenheit desselben keine leichte Arbeit. Denn wo man auch anfangen will, befindet man sich immer in dem Mittelpunkte des ganzen Systems; und dlesentgen Betrachtungen, welche der höhern Speculation den Weg zu bahnen, und auf das oberste Princip zu leiten scheinen, setzen dieses jedesmal schon voraus. Das System gleicht daher einem Kreise; das Princip beruhet auf den Folgesätzen, und diese wieder auf dem Princip; die Beweise gelten nur dann, wenn man stillschweigend das Princip; zu dessen Bewährung sie dienen sollen, voraussetzt. Man mag daher nach der analytischen oder synthetischen Methode die Darstellung des Systems versuchen, so erblickt man sich immer im Mittelpunkte desselben, und findet keinen Anfangspunkt. Dieser liegt nämlich nicht in dem Systeme, sondern außer demselben; er ist eine Voraussetzung, welche allen Sätzen desselben Bedeutung gibt. Diese
Vor-

Voraussetzung finden wir, wenn wir den Zweck, welchen Plotin durch sein Philosophiren erreichen wollte, deutlich einsehen; wir werden dadurch auch zugleich den Schlüssel zu allen den überschwenklichen Philosophemen und dem Maßstab zur Beurtheilung derselben erhalten.

Der Zweck der Plotinischen Philosophie ist gedoppelt, praktisch und theoretisch. Wir fangen mit dem ersten an, weil er dem zweiten untergeordnet ist.

Der praktische Zweck ist an sich sehr edel, und zeiget von einer echt sittlichen und religiösen Bestimmung. Plotin betrubte sich in seinem Geiste, wenn er auf das gewöhnliche Streben der meisten Menschen hinblickte, und sah, wie sie an niedrigen Neigungen hängen, auf nichtswürdige Dinge ihre ganze Thätigkeit richten, und darüber ganz ihre höhern Bestimmung, ihrer Würde vergessen, nicht ahnden, daß ihr unsterblicher Geist zu etwas höherem bestimmt ist, als in dem Vergänglichen sich eingebildete ewige Hütten zu bauen.

Was ist die Ursache, fragte er sich, daß die Seelen ganz ihres Gottes und ihrer himmlischen Ausstattungen vergessen, sich und Gott verkennen? Die Ursache dieses Nebels ist eine gewisse Kühnheit, ihre Endlichkeit und Verschiedenheit von dem Urheber aller Dinge und das Streben nach freier Unabhängigkeit. Das innere Gefühl des eigenmächtigen Wollens und Handelns erfüllte sie mit Lust; sie gingen auf dieser entgegengesetzten Laufbahn immer weiter fort, entfernten sich immer mehr, bis sich ihre höhere Abstammung ganz aus ihrem Bewußtseyn verlor. So wie Kinder, welche seit ihrer Geburt von ihren Aeltern gerissen und groß gezogen worden, sich und ihre Aeltern zuletzt nicht mehr kennen, verkennen auch die Seelen sich selbst, ihre göttliche Abstammung und ihre Würde; schätzen und bewundern alles andern mehr als sich selbst; ge-

blen-

Stücker von irdischen Dingen, hängen sie sich an diese. Denn was man bewundert, das strebt man auch zu besitz'n; und wer etwas bewundert und nach demselben strebt, geräth auch eben dadurch in einen geringern Werth an. Die Seele setzt sich also selbst unter die entstehenden und vergänglichsten Dinge, und will sie sich für das schlechteste und vergänglichste unter allen Dingen, denen sie einen Werth beilegt, hält, so verliert sie auch sich den Gedanken an Gottes Wesen und Kraft 39).

Es gibt zwei Wege, um die Menschen, wo möglich, von dieser verkehrten Richtung, und zu dem Ewigen, dem Ersten und Höchsten hinzuführen. Der erste: man muß die Ursache zeigen, warum die Seele jetzt solche Dinge schätze. Der zweite, man muß sie über ihren Ursprung und ihre Würde belehren. Mit diesem letzten muß man anfangen; denn es gehet daraus auch die erste Belehrung hervor. Er bringt uns auch dem Ziele aller Nachforschung nahe, und führt uns auf dieser Laufbahn eine beachtliche Strecke weiter. Denn das Forschende ist die Seele. Was für ein Ding sie erforsche, muß sie erst vor Allem erkennen, damit sie sich selbst zuerst erkenne; ob sie das Vermögen

39) Plotinus *Ennead.* V. L. I. c. 1. τι ποτε αρα ου το πεποιητος τας ψυχας προς θεου επιλαθισθαι και μοιρασθαι κρηνην και οδωσ εκεινη, αγνοησαι και ιαυτας και εκεινοσ; κρηνη μιν εν αυταισ τυ κακου η τολμη και η γενεισ και η προτι ετεροτη και το βηληθηναι δε ιαυτων ειωσ τωδε αυτεγνωστω. — οτι συμβαινω τη καρτελασ αγνοιασ κρηνη η τωδε τιμη, και η ιαυτων ατιμια ειωσ αιτια. αιμα θαρδισκοτασ αλλω και θανατωζεταισ και το θανατωζεισ και δικαιοσ ομολογη χειροσ ειωσ χειροσ δε αυτο τωδετοισ γιγνωσταισ και αποκλυσταισ, ατιμωτατοι τε και δηλοτατοι καρτεσ, οι υψηλοσ θεολαμβανουσ, οτι σιδ φωνησ, οτι δυναμισ αι ποτε οι θυμησ βαλοιστο.

gen habe; jenes zu erforschen, und das Auge besitze, welches jenes anzuschauen vermöge, und ob ihr diese Untersuchung zukomme. Denn sollte es ein für sie fremder Gegenstand seyn, wozu sollte ihr diese Untersuchung? Ist aber der Gegenstand mit ihr verwandt, gleichsam einheimisch, so ist offenbar, daß ihr die Untersuchung zukommt, und daß sie den Gegenstand finden kann ⁴⁰).

Man siehet hier schon, welche verkehrte Richtung die Speculation des Plotinus nahm. Um zu erforschen, was die Seele erkennen kann, wie weit ihr natürliches Vermögen reiche, fängt er nicht mit der Untersuchung des Erkenntnisvermögens an, sondern geht von einer Hypothese aus über den metaphysischen Grund und Ursprung der Seele. Es ist nun nicht mehr die Frage: Hat die Seele das Vermögen, das Absolute, das Unwesen als den Realgrund, alles Realen, zu erkennen; sondern: Ist das Wesen der Seele mit dem Wesen des absoluten Wesens gewissermaßen identisch; steht die Seele mit diesem in einem idealen Causalverhältnisse? Durch eine metaphysische Hypothese soll also die Frage nach der Befugniß und dem Umfang der Vernunftserkenntniß beantwortet werden.

Diese

40) Plotinus *Ennead.* V. I. I. c. 1. το γαρ ζήτην ου ψυχη και τι ο ζήτην, γνωστον αυτη, ου αυτην προτερο μαθη, η δυναμις εχει το τοιαυτα ζήτην και η ομμα, τοιουτο εχει οια ιδειν, και η τερατα ζήτην, η μη γαρ αλλα τρια, τι δε; η δε συγγενη, και προσημι, και δυναμις αυτη.

Diese dem Dogmatismus eigenthümliche Richtung zeigt sich auch wieder bei dem theoretischen Zwecke. Aus dem, was wir eben angeführt haben, erhellt schon, daß Plotin den Gedanken aufgefaßt hatte, die Vernunftserkenntniß, oder, welches eben so viel ist, Philosophie, sey nur dann möglich, wenn das Objekt und Subjekt, das Erkennen und das Erkennende, gewissermaßen identisch sey. Er glaubte hierdurch die philosophische Erkenntniß, die Wissenschaft, fest begründet, und alle Angriffe der Skeptiker, wodurch sie dieselbe in Anspruch genommen hatten, mit einem Streich abgewiesen zu haben. Denn die große Frage, welche den Philosophen so viel zu schaffen machte, ob den Vorstellungen etwas Reales entspreche, und ob die Objekte mit den Vorstellungen übereinstimmen; diese Frage fällt von selbst hinweg, wenn Gegenstand und Begriff, Sache und Vorstellung, das Reale und Ideale, in Gedanken durch Abstraction wohl unterschieden werden können, an sich aber ein und dasselbe sind. Dieses mußte er zu erweisen suchen; denn sein ganzes System stütze sich auf diese Identität des Objekts und der Idee. Allein unglücklicherweise ist dieser Beweis ihm nicht gelungen, weil er schon voraussetzt, was erst bewiesen werden sollte. Hier ist sein Raisonnement:

Die Vernunft muß die Dinge erkennen, und darf nie täuschen, denn sonst wäre die Vernunft unvernünftig, was sich widerspricht. Daraus folgt, die Vernunft muß abgezelt im Zustande des Wissens seyn; darf nie etwas vergessen; ihr Wissen kann nicht etwa ein ungewisses und schwankendes Meinen oder Ruthmaßen seyn. Sie kann Nie-
 Wis-

Wissen nicht von etwas Andern haben, wie einer der etwas vom Hörensagen erfährt; folglich auch nicht durch Demonstration. Denn wenn Jemand auch das letzte behaupten wollte, so muß doch wenigstens für die Vernunft Etwas unmittelbar gewiß seyn. Dann sagt aber die Vernunft: alles ist unmittelbar gewiß, denn wie wollte man das unmittelbar Gewisse von dem nicht unmittelbar Gewissen unterscheiden 41)?

Das unmittelbar Gewisse nun, was man einräumen muß, woher wird es die Vernunft empfangen haben; woher wird die Ueberzeugung werden, daß es so und nicht anders ist 42)? Bei den Wahrnehmungen durch die Sinne, welche die höchste Ueberzeugung und Evidenz zu begleiten scheint, ist man doch noch im Zweifel, ob auch das Vorgefakte in den Objecten, oder in den Empfindungen seine scheinbare Realität habe, und die Vernunft oder der Verstand muß dabei als Richter den Ausspruch thun. Kömmt man aber auch die Realität des sinnlich Vorgefakten ein; so ist das auf die Art Erkennnte

41) Plotinus Ennead. V. L. V. c. 1. τὸν μὲν τὸν αἴσθησιν ἢ τὴν καὶ οὐτως ἀλλ' αἰ τὴν φωνὴν ψευδοῦσθαι ποτε, καὶ μὴ τὰ αὐτὰ δεῖξασθαι; ἡ δὲ καὶ ποτὶ γὰρ αἰ εἰσι μὴ ἀποητῆσαι εἶναι; οὐ γὰρ αὐτοὶ αἰ εἶδον, καὶ μὴ αἰ ἐπιλαθεῖσθαι ὡς τὸ, τὴ δὲ εἶδον αὐτῶ μὴ εἰκάζειν τι οὐκ ἔστι μὴ ἀμφιβολίας· μὴ αἰ καὶ ἀλλὰ οἷον ἀκρίβητος κινητοῦ καὶ δὲ αὐτοῦ εἶδον καὶ γὰρ αἰ τινὰ τὴ φωνὴν δὲ ἀποδείξει· ἀλλ' οὐ αὐτοῦ αὐτῶ (δὲ) ἐκείνη τινὰ εἶναι, καὶ τοὶ ὁ λόγος φησὶ αἰ κατὰ ποτὶ γὰρ καὶ διαστὰ τὴ τὰ, τὴ αὐτοῦ, τὰ, τὴ μὴ.

42) Plotinus, ebendas. Ἀλλ' οὐ εἰ συγκαταστήσῃ αὐτοῦ, οὐδὲν φησὶ τῶν τοῦ κινήσῃ αὐτῶ ἀκρίβητος; καὶ δὲ αὐτῶ τὴ ποτὶ, οὐ γὰρ οὐκ εἶναι, παραστῆται;

kannte nicht das Objekt selbst, sondern ein Objekt desselben; denn das Objekt selbst ist außerhalb dem Vorstellenden 43). Sollte nun das, was die Vernunft erkennt — sie erkennt aber das Intelligible — ein außen ihr befindliches Objekt seyn, wie könnte sie dasselbe erfassen? Denn es wäre wohl möglich, daß sie es nicht träfe, also auch möglich, daß sie es nicht erkennte. Oder erkennt sie es nur dann, wenn sie mit demselben zusammenstößt? Dann würde sie nicht immer diese Erkenntniß haben. Würde man etwa annehmen, das Intelligible sey mit der Vernunft unzertrennlich verbunden; so muß man fragen, worin besteht diese Verbindung? Dann werden auch die Vernunftideen gewiß Formeln und von außen erworben seyn, und es muß Eindrücke von den Gegenständen geben. Wie soll aber die Vernunft geformet (d. h. durch Eindrücke modificirt) werden? Welche Gestaltung läßt sich denken? Dann gehet die Vernunfterkennung auf das Äußere wie die sinnliche Vorstellung. Wie werden dann beide sich unterscheiden? Etwa durch die Auffassung des Kleinern, des Feinern? Wie wird die Vernunft erkennen, daß sie den Gegenstand wirklich ergriffen? Wie, daß er gut, schön, gerecht ist? Denn jedes von diesen ist ja real verschieden von der Vernunft; in ihr liegen nicht die Principe dieses Urtheils, denen sie glauben wird, sondern auch diese sind außer ihr, und die Wahrheit ist in den äußern Objekten.

Ferner, werden diese Objekte entweder des Lebens und Denkens beraubt seyn, oder ebenfalls Vernunft haben? Ist das letzte, so wird

43) Plotinus, *Enneades*, Kap. *συνεχόμενα ἐν τῷ ὁμοιωμένῳ ἀλλὰ ἀνεπίστατα*, ἐν ἀνεπίστατον ἐκ ἀνομιῶν ἀνεπίστατον, τὰ ἴσα γινώσκόμενα ἐκ ἀνομιῶν οὐκ ἐπιγνωστέα ἀλλὰ ἐστὶν, καὶ οὐκ ἀποφθεγόμενα ἐκ ἀνομιῶν ἀνεπίστατα καὶ ἀνεπίστατα.

22 Viertes Hauptstück. Dritter Abschnitt.

Wird beides; sowohl das Wahre als die Vernunft hier anzutreffen seyn, und wir werden hier fragen; wie die Wahrheit beschaffen ist; ob das Denkbare und die Vernunft in einem und demselben zugleich, oder ob sie beide getrennt und verschieden, oder wie sonst, sind? Sind sie aber vernunft- und leblos, was sind sie? Doch nicht Axiome und Sätze? Denn dann sagten sie von andern Dingen etwas aus, und wären nicht selbst die Objekte. Wollte man sagen, sie wären einfach, und z. B. das Gerechte besonders, und das Schöne besonders, so würde das Denkbare keine Einheit haben, sondern zerstückelt, irgendwo und in gewissen Räumen zerstückelt seyn. Wie wird die Vernunft, wenn sie nach ihnen herumblickt, sie treffen; wie bei ihnen ruhen? wie in einem und demselben ruhen? Was werden diese Objekte überhaupt für eine Form und Gestalt haben? Etwas wie goldne; von einem Bildner oder Maler gemachte; und in einem Behälter verwahrt? Bildnisse? Da wir wäre aber die speculirende Vernunft ein Empfangen. Und warum wäre das Eine von ihnen Be- rechtigkeit, das Andere aber etwas Anderes?

Die Hauptsache ist aber diese: Zugegeben, daß die Objekte der Vernunft außer ihr sind, und daß sie die Vernunft auf die Art erforscht, so folgt notwendig, daß die Vernunft nicht das wahre Original derselben in sich selbst besitzt, und daher in allen ihren Forschungen

44) Plotinus, ebendaf. *Εἶτα μακρὰ ἀνεῖδτα καὶ ἀμοι-
 ρῆτα ζῆσι καὶ νῦ, ἢ νῦν ἔχει, καὶ ἢ νῦν ἔχει, ἀμὰ εἰταυθα
 ἀμφο, καὶ τὸ ἀληθεὶς οὐδὲ καὶ ὁ πρῶτος νῦν ὄτος, καὶ ἐπε
 τῆσι φησιν, καὶ ἔχει ἢ εἰταυθα ἀληθία καὶ τὸ νοη-
 σοὶ καὶ ὁ νῦν ἢ τῶ νῦν μισοῦσθαι ἀμὰ, δυο δὲ καὶ ἕτερα,
 καὶ πῶς ἢ δ' αἰσῆτα καὶ ἀμφο ζῆσι τὶ οὐτα; ἢ γὰρ δὲ
 πρῶτα οὐτῶ ἀμφοζῆσι, οὐδὲ δὲ οὐτα. ἀμὰ γὰρ ἢ αὐτὸ αὐτῶ
 πρῶ ἕτερον λεγοί, καὶ ἐκ αὐτῶ τῶ ἀμφοζῆσι*

getäuscht wird. Denn die wahren Originale werden jene Objekte seyn; die Vernunft wird sie betrachten, ohne sie selbst zu haben, und also bei dieser Erkenntniß Nichts von ihnen empfangen. Also wird sie nicht das Wahre, sondern das Falsche haben. Ist sie sich dessen bewußt, so wird sie gestehen, sie sey der Wahrheit nicht theilhaftig. Weiß sie dieses nicht; und glaubt, das Wahre zu besitzen, ohne daß sie es besitzt, so wird ihre Täuschung verdoppelt, und sie noch weiter von der Wahrheit entfernt. Eben-Deswegen, glaube ich, ist in den sinnlichen Vorstellungen keine Wahrheit, sondern nur Schein (δόξα), weil die Vorstellung etwas empfängt, was etwas anders ist, als das, von dem sie es empfängt. Ist nun keine Wahrheit in der Vernunft; so ist keine solche Vernunft weder Wahrheit, noch Wahrheit die Vernunft; es ist überhaupt keine Vernunft, noch irgendwo anders Wahrheit zu finden 45).

Man darf also die Dinge an sich nicht außer der Vernunft suchen, noch gewisse Abdrücke von

- 45) Plotinus, ebendas. *η γαρ και οτι μαλιστα δειν τα ταυτα ειναι ειναι, και το ουκ εστιν εχοντα θεωρειν, αναγκαστος αυτω, μητε το αληθες αυτου εχειν διαψευδων τε η ελπισου ος θεωρει. τα μιν γαρ αληθια αι ειναι εναια. θεωρησιν τοιουτ αυτα ως εχον αυτα, ειδωλα δε αυτου ει τη γινωσει ποιαντη λαβων. το τοιουτ αληθινω εν εχων, ειδωλα δε τα αληθια παρ αυτω λαβων, τα ψευδη ειναι, και ουκ αληθια. ει μιν η ειδωλα εναι τα ψευδη εχων, δηλολογησιν ακριβοσ αληθιασ εναι. η δε και τυτω αγνωσθη, και οησεται το αληθια εχων, ως εχων, διπλασιοι η αυτω το ψευδοσ γενημιοσ πολυ της αληθιασ αυτου αποσσει. η η μη αληθια ει τη ηω, εστιν ο μιν τοιουτω ως εστιν αληθια εναι, ετι αληθια ηω, ετι ελωσ ηω εναι, αλλ' ουκ αλλοθι ηω η αληθια εναι.*

von denselben in der Vernunft annehmen. Man darf die Vernunft nicht der Wahrheit berauben, welches so viel wäre, als die Erkennbarkeit und die Realität der Dinge an sich, und dazu selbst die Vernunft aufheben. Soll Erkenntniß und Wahrheit sicher gestellt werden, so müssen auch die Dinge an sich ihre Realität behaupten. — Man muß der wahren Vernunft alles Reale geben. Denn nur dann kann sie erkennen, wahrhaftig erkennen, ohne etwas zu vergessen, ohne abhängig zu haben, außer ihren Objecten herum zu laufen; dann ist in der Vernunft die Wahrheit, und die Dinge an sich haben einen festen Grund; sie leben und denken — ungetrennliche Eigenschaften der selbigen Natur. Und wo wäre sonst noch etwas Höheres und Erhabenes 46). Auch bedarf es dann keiner Demonstration, keines Überzeugungsgrundes, daß es so sey. Denn die Vernunft ist selbst so; sie wird von ihr selbst durchschauen. Ist etwas noch über die Vernunft, so weiß sie, daß es aus ihr selbst ist; ist etwas nach der Vernunft, so weiß sie, daß sie es selbst ist. Nichts kann bei der Vernunft mehr Glauben verdienen, als sie selbst, wenn sie von sich selbst zeuget, und daß

46) Plotinus, ebendaf. c. 2. u. ποιοῦν δὲ, ὅτι τὸ τοῦτο ζητῶν, καὶ ποῦν αὐτὸ, ἢ τὸ τοῦτο λέγειν καὶ, ὅτι τὸ ἀληθινὸν ἀποκαθάρσει αὐτὸν, ἀγνοῦν δὲ τὸν ἰσχυρὸν καὶ ἀκαταμάχητον, καὶ εἰ αὐτοὶ ποιοῦν αὐτῶν: ἀλλ' αὐτῶν καὶ γινώσκον δὲ καὶ ἀληθινὰ καὶ ἀκαταμάχητα τῶν — ἢ ἀληθινὰ καὶ ὁμοῦσα ταῖς καίτοι. ὅτι γὰρ καὶ οὐδὲν, καὶ ἀληθινὰ ἀδύνατον, καὶ ἐκπλαστοῦ, ὅδ' αὖ ἀκαταμάχητον ζητῶν. καὶ ἡ ἀληθινὰ αὐτῶν, καὶ ἴδεν ὅτι τοῦ ὅτι, καὶ ζητῶν καὶ ἰσχυρῶν: ἃ δὲ παρὰ τῆς μεταφυσικῆς φωνῆς ὑπάρχουσιν, ἢ πῶς τὸ τοῦτο καὶ σμικρὸν ἔστιν.

daß dieses wahr und wahrhaftig ist. Daher ist die wahre Wahrheit nicht Uebereinstimmung mit einem Andern, sondern mit sich selbst. Sie sagt nichts andres, als was sie selbst ist, und was ist, das sagt sie auch. Wer will also die Vernunft widerlegen, und woher will er einen Widerlegungsgrund gegen sie hernehmen? Denn was er sagt, kommt immer auf dasselbe zurück, und gehet in das allgemeine Princip ein, wenn es auch noch so verschieden scheinen sollte. Alles ist Einheit. Es läßt sich nichts finden, was noch wahrer wäre als das Wahre 47).

In dem ganzen Raisonnement wird vorausgesetzt, was bewiesen werden sollte. Es beruht auf dem Schluß: Ist die Vernunft ein Erkenntnißvermögen, und zwar ein absolutes Erkenntnißvermögen, wodurch wir alles, was an sich ist, untrüglich erkennen, so erkennen, daß kein Vergessen, kein Irren in Ansehung desselben Statt finden kann; so müssen die Vernunftobjekte mit der Vernunft identisch, und von ihr unzertrennlich seyn, nicht außer

47) Plotinus, ebendas. και γαρ αυ υτας υδ αποδεικνυται, ουδ πιστως, οτι υτας. αυτος γαρ υτας, και ουτως αυτος αυτα, και η τι προ αυτη, οτι εε ουτα, και η τι μετ ουτων, οτι αυτος. και ουτως πιστωτερος αυτη περι αυτα, και οτι αυτα ουτα και ουτως. οςε και η ουτως αληθια η συμφωνια αληθ, αλλ' αυτη. και ουδ, παρ αυτη αλλο λεγει και ου, και ο ου, ουτο και λεγει. τις η η ελεγχου, και ουδ ου ου τοι ελεγχου; ηε γαρ ταυτοι ο φερομενος αληθου τη προκπουτι, και ουμιαυ ου αλλο, φερομαι ηε τοι εε αρχη, ουκουτα. και η ου' η γαρ αλλο αληθετεροι η ουου ου αληθου.

außer ihr, sondern in ihr vorhanden seyn, und objektive Realität haben. In diesem Schlusse ist die Consequenz gar nicht bewiesen, sie kann nicht bewiesen werden, und enthält sogar einen versteckten Widerspruch. Und was thut er um die Hypothese in eine These zu verwandeln. Gar nichts, als daß er, was bedingt angenommen ist, für unbedingt wahr annimmt. Was er sagt, beweiset nicht den hypothetischen Obersatz, sondern die Folgerung, und die Folgerung nur in Beziehung auf die vorausgesetzte Wahrheit des Obersatzes. Eben darum täuschte sich Plotin um so mehr mit der Wahrheit des Schlusses, weil er immer die Wahrheit des hypothetisch Angenommenen schon mit dem Schlusse voraus setzte. Plotin fragt nicht, was können wir durch die Vernunft erkennen; worin besteht die Funktion dieses Vermögens, welchen Gesetzen ist es seiner Natur nach unterworfen, und an welche Bedingungen ist es gebunden, wie weit reicht es; sondern er setzt voraus, die Vernunft sey ein absolutes Erkenntnißvermögen, und fragt nur: wie ist unter dieser Voraussetzung die Erkenntniß der Vernunft beschaffen? Die Vernunft erhebt sich über das Bedingte; sie strebt nach dem Absoluten und Unbedingten; darum macht sie dieses in allen Schlüssen zu dem Obersatz, unter welche sie das Besondere der Erkenntniß ordnet. Ohne gründliche Untersuchung des Vernunftvermögens ist es fast unvermeidlich, die Ideen, welche nichts anders als Regeln des Vernunftgebrauchs sind, für Erkenntnisse zu halten, und das Absolute, welches nur Aufgabe der Vernunft ist, für etwas Reales zu nehmen, und man scheint selbst durch die Theorie der Schlüsse darauf geführt zu werden; denn wie könnte man durch Schlüsse etwas Wahres erkennen, wenn der Vernunft nicht etwas unmittelbar Gewisses gegeben wäre?

Dieses ist nun unstreitig nicht der Weg zu sichern Grundsätzen über die menschliche Erkenntniß zu gelangen, und vielmehr ein zuverlässiges Mittel, sich Täuschungen und leeren Chimären hinzugeben. Der Philosoph, wenn er nicht mit der Vernunft schwärmen, und bloßen Dichtungen den Werth von Entdeckungen beilegen will, muß immer einen festen Punkt haben, auf welchen sich sein Forschen stützt, einen bestimmten Anfangspunkt, von dem er ausgehen, sichere Grundsätze, die sein Verfahren leiten können. Hier ist aber ein bloßer Wunsch, der sich auf das verkannte Streben der Vernunft nach dem Unbedingten gründet, eine bloße Täuschung die ganzes Baustück, welche das ganze sehr hoch aufgethürmte Gebäude der philosophischen Erkenntnisse tragen soll. Die Voraussetzung, daß die Elemente dieses Gebäudes unmittelbare Erkenntnisse sind, welche keines Beweises, keiner Rectification weder bedürftig noch empfänglich sind, beraubt diese Art zu philosophiren vollends aller leitenden Grundsätze. Denn wie man diese unmittelbaren Erkenntnisse erkennen, von andern, die es nicht sind, unterscheiden, nach einem Princip aufsuchen, und sie in systematischer Einheit verbinden könne, davon enthält diese Voraussetzung nicht nur keinen Wink, sondern sie schneidet auch aller Nachforschung darnach die Möglichkeit ab. Nur die Willkür bleibt übrig, welche auf eine ungewisse und unbestimmte Aussicht auf das Absolute hin den Bau des ganzen Systemes leitet; aber auch eben dieses nicht verhindern kann, daß diejenigen, welche denselben Weg im Philosophiren befolgen, nicht sogleich bei den ersten und wichtigsten Begriffen, wo sich die Evidenz der unmittelbaren Anschauung am unzweideutigsten offenbaren sollte, auf ganz verschiedene Abwege gefahren.

Es ist ein einziger Punkt, in welchem alle Anhänger dieser Philosophie einstimmig sind, und der auch gewissermaßen

maßen einen bestimmten Grundsatz für die forschende Vernunft darbietet, dieses ist nämlich die Behauptung, daß die Philosophie eine nicht sinnliche Erkenntniß ist, und daher nichts aufnimmt, was zunächst auf Wahrnehmung beruhet. Allein da der Charakter des Uebernütlichen höchst unbestimmt und schwankend war, so daß es der Einbildungskraft leicht wurde, nach Belieben Vorstellungen und Bilder unter dieser Form aufzuführen, so verlor auch von dieser Seite diese Philosophie das einzige noch übrige Mittel, sich zu orientiren, und etwas Festes und Allgemeingültiges aufzustellen. Innere unmittelbare Erkenntniß oder Anschauung der Vernunft wurde der Grundpfeiler der Philosophie, welche, in so ferne sie der sinnlichen Anschauung entgegengesetzt ist, als eine intellektuelle gedacht wurde. Da aber hierdurch nur ein negatives Merkmal gefunden war, so begnügte man sich mit der Analogie der empirischen Anschauung, als wenn man dadurch den negativen Begriff in einen positiven verwandelt hätte. Hier ist der höchste Punkt der Speculation, aber auch der einleuchtendste Beweis ihrer Schwäche, und eines schwärmerischen Charakters, daß sie nur durch Erdichtung des Realen, oder durch Uebertragung des Empirischen in die Region des reinen Denkens den Schein von Erkenntniß erschleicht, der aber verschwindet, wenn man nach Grund und Inhalt der vermeinten hohen Weisheit fragt. Leere Begriffe, oder zu reinen Begriffen erhobene empirische Anschauungen, ein Gewebe von inhaltsleeren und einander selbst aufhebenden Ideenverbindungen ist das Resultat, welches man durch eine schärfere Prüfung hier erhält.

Bei dem Allen enthält Plotins Philosophie große und herrliche Gedanken, und nicht selten ist er auf der Spur, welche unsere größten und berühmtesten Denker, nur meistentheils mit größerer Bündigkeit und strengerer Methode, befolgt haben.

Jene

Die Ideen-Begründung ist die Grundlage, und zugleich der Schlüssel dieser neuen Philosophie. Die Vernunft ist das Vermögen der reinen und unmittelbaren Erkenntniß des Absoluten und Realen. Also wird den Ideen als den eigenthümlichen Begriffen der Vernunft eine unmittelbare Realität beigelegt werden. Die Ideen sind Vorstellungen, durch welche wir Objekte, die nicht in dem Kreise der Erfahrung liegen, auf eine eben so unmittelbare Art wahrnehmen, als wir die Erfahrungsobjekte anschauen. Das Denken wird in Anschauen verwandelt. Zweitens. Da das Streben nach systematischer Einheit wesentlich in der Vernunft liegt, so wird nach derselben Tendenz das Ziel, wonach die Vernunft ringt, in ein reales Objekt verwandelt werden. Die Vernunft schaut die einzelnen Verstandeswesen nicht nur, sondern auch ihre Verbindung zu einem Ganzen, ihr System an. Drittens. Da die Idee der Gottheit das Ideal der reinen Vernunft ist, um an dem Leitfaden dieser Idee alle denkbare Objekte, wie in dem logischen Denken durch Eintheilung eines obersten Begriffs, in eine systematische Verbindung zu bringen, so wird diese Idee ebenfalls hypostatirt. Gott als Realgrund alles Wirklichen und alles Reale in seiner Dependenz von Gott ist ein reales Objekt. Das System der Wesen, die Stufenleiter der Dinge bis an die höchste Stufe des Seyns, ist nicht etwas, das etwa bloß erschlossen worden; denn dann wäre immer noch die Frage, ob unsern Schlüssen auch objektive Wahrheit zukomme, sondern es liegt unmittelbar in der Anschauung, wodurch die Vernunft Gott unmittelbar ergreift. Viertens. Da die Vernunft den Urgrund der Realität und alles Reale unmittelbar und rein ohne alle Beimischung erlangt, und ihre Ideen die Objekte an sich sind, so wird in dem reinen Vorstellen die objektive Realität

lität, die Wesenheit alles Seyns bestehen; und selbst sinnliche Objekte, in so ferne sie als etwas Reales zu betrachten sind, als Vorstellkräfte existiren. Das Seyn des Ausgedehnten, Raum, Materie, ist nur ein abgeleitetes Seyn, oder gar nur ein Schein von dem Seyn. Es wird also auch in diesem Systeme die Materie und die ganze Körperwelt aus dem Idealen abgeleitet, und dadurch die vollkommene Einheit hergestellt, wenn es nämlich mit der Voraussetzung, worauf sich das Ganze gründet, seine Wichtigkeit hätte.

Hieraus ergibt sich, daß die Kenntniß dieses Systems vorzüglich auf folgenden Punkten beruhet: 1) Gottes Seyn und Wesen; 2) wie alles aus Gott entspringen ist; alles durch Gott besteht, und Gott in allem ist; 3) das Verhältniß der besondern vorstellenden Wesen zur Gottheit; 4) das Verhältniß der materiellen Wesen zur Gottheit; 5) Folgerungen aus diesem System für das theoretische und praktische Interesse der Vernunft. Wir glauben auf diese Art die Hauptsätze der Plotinischen Philosophie in einer bestimmteren Ordnung darstellen zu können, als sie aus der unsystematischen Aneinanderreihung der einzelnen Abhandlungen, woraus seine Schriften bestehen, erkannt werden können.

I. Alles Objektive und Reale ist durch das Eine, sowohl das ursprüngliche Reale, als was auch immer auf, irgend eine Weise als etwas Wirkliches gedacht wird. Denn was wäre es auch, wenn es nicht Einheit hätte? Hebt man diese auf, so ist es nicht mehr dasselbe Objekt, welches man sich dachte. Ein Heer, eine Gesellschaft, eine Herde, ein Haus und Schiff würde nicht mehr das seyn, was es ist, wenn die Einheit aufgehoben würde 48).

Stetige

48) Plotinus *Ennead.* VI. L. IX, c. 1. *κατα τα οντα*

Stetige Größen Körper nicht seyn, wenn Einheit nicht vorhanden ist; werden sie getrennt, so verändern sie ihr Seyn, in so fern sie die Einheit verlieren. Jeder Pflanzen- und Thierkörper ist Eins; schiebet die Einheit, und wird er in eine Vielheit zerstreuet, so verliert er das Wesen, das er hatte, und ist nicht mehr, was er gewesen war, sondern wird etwas anders, in so fern es wieder Einheit hat. Gesundheit des Körpers ist dann vorhanden, wenn er zur Einheit verbunden ist, und Schönheit, wenn die Kraft des Einen alle Theile umfaßt; Tugend der Seele, wenn in ihr alles zur Einheit und in eine Harmonie vereinigt wird.

II. Alles, was ist, ist also Eins, und hat Einheit; doch nicht alles in gleichem Grade, sondern nach dem Grade seiner Realität. Realität und Einheit stehen in gleichem Verhältnisse. Je mehr oder weniger etwas real ist, desto mehr oder weniger Einheit hat es. Ein getrennter Körper als ein Heer ist am weitesten entfernt von dem Einen, weniger ein zusammenhängender Naturkörper; am engsten verbunden ist die Seele mit der Einheit 49).

III. Indessen ist Seele und Einheit doch nicht identisch. Einheit ist ein Prädicat, ohne welches die Seele zwar nicht Seele ist, welches aber doch nicht ihr Wesen aus-

τα ἐστὶν ἑνὸν οὐτὰ, ὅσα τε πρότερον ἑνὸν οὐτὰ, καὶ ἰσὺ δὲ ἑκασ-
τῶ λέγεται ἐν τοῖς ἑνὸν οὐτὰς τε γὰρ αὐτῶ καὶ πᾶσι, ἢ καὶ ἐν
αὐτῶ; ἑνὸν πᾶσι ἀφαιρούμενα τε ἐν (ὅσῳ), ὁ λέγεται, αὐτῶ ἑνὸν
οὐτὰ.

49) Plotinus *Ennead. VI. L. IX. c. 1.* ταὶ γὰρ ἐν
λογισμῶν ἀπὸ ἑκαστοῦ ἑνὸν ἐν, ὅτ' ἔχει καὶ ὁ ἑνὸν. ὅσα τε
μὴ ἕτερον οὐτὰ ἄλλοι ἔχει το ἐν. τα δὲ πολλοὶ, πολλοὶ
καὶ ἴα καὶ ψυχή, ἕτεροι αὐτὰ τε ἑνὸν, πολλοὶ ἔχει κατὰ
τοὺ λόγῳ τε πολλοὶ καὶ οὐτὰς οὐτὰς το πολλοὶ ἐν.

ausdrückt. Seele und Einheit sind zwei wesentlich verschiedene Dinge ⁵⁰). Denn die Seele enthält zwar Einheit, aber auch Vielheit in sich, zwar nicht der Theile, aber doch der Vermögen und Thätigkeiten, welche durch die Einheit als ein Band vereinigt worden; sie ist also selbst nicht das Eine, sondern ist selbst durch ein Anderes zu Einem geworden ⁵¹).

IV. Wenn die Seele alle Dinge bildet, gestaltet, zusammen ordnet, so bringt sie zwar eine Einheit hervor, sie gibt diese Einheit, so wie Gestalt und Form den Körpern; aber doch nicht als etwas, das sie selbst ist, sondern als etwas von ihr selbst verschiedenes ⁵²).

V. Es fragt sich, ist bei den einzelnen Wesen ihr Wesen und ihre Einheit wesentlich und ursprünglich ein und dasselbe, so, daß wer das Wesen eines Dinges gefunden hat, auch das Eine gefunden hat? Gesezt z. B. die Vernunft wäre das Wesen, wäre dann die Vernunft auch die Einheit, und also beides, das ursprüngliche Wesen und das ursprüngliche Eine? und theilte sie dann den Andern das Seyn, und damit zugleich auch die Einheit mit ⁵³)? Was läßt sich auch noch außer der Vernunft und

50) Plotinus, ebendaf. *ἢ μὴ αὐτὸ τὸ ἐν ψυχῇ γὰρ μίαν καὶ συμβεβηκὸς καὶ τὸ ἐν καὶ διὰ ταῦτα, ψυχὴ καὶ ἐν, ἴσχυε κομῆσαι καὶ ἐν*

51) Plotinus, ebendaf. *ἐκείνου δὲ πολλὰ ἢ ψυχῇ καὶ ἢ μίαν καὶ ἢ μὴ ἐν μέρῳ. κληθεῖται γὰρ δυναμικὸν ἐν αὐτῇ, λογιζομέναι, οργεσθῆναι, ἀντιλαμβάνεσθαι, ἃ τῷ ἐν ἄσπερ δισμῶ συνιχθῆναι*

52) Plotinus, ebendaf. *ἐπαγαγε μοι δὲ ψυχῇ τὸ ἐν, ἐν ἑστὶ καὶ αὐτῇ, ἀλλῶ παρὰ δὲ τούτῳ καὶ αὐτῇ ἐν ἄλλῃ.*

53) Plotinus, *Ennead. VI. L. IX. c. 2. αἰ' ἢ ἐκαστῶ*

und der Realität wohl denken, welches das ursprüngliche Eins seyn könnte? Es ist nämlich entweder identisch mit dem Seyn, so wie ein Mensch und ein Mensch seyn identisch ist; oder es ist gleichsam die Zahl eines jeden Dinges; denkt man z. B. zwei einzelne Dinge, so ist jedes Einzelne derselben eins. Gehört nun die Zahl zu den realen Dingen, so gehört auch die Einheit dazu, und man muß nun nachforschen, was es denn eigentlich ist; ist aber das Zählen eine Thätigkeit der Seele, indem sie von einem zum andern geht, so ist das Eine nicht Etwas in den Dingen angutreffendes. Allein die Vernunft sagt, es werde überhaupt nichtk seyn, wenn jedes die Einheit verliere. Wir müssen also nachforschen, ob jedes Seyn des Einzelnen und der Einheit, ob überhaupt das absolute Seyn und das absolute Eins identisch ist.

VI. Das Objekt und die Einheit sind nicht Ein und dasselbe, denn das Seyn jedes Dinges begreift eine Vielheit; das Eine kann aber unmöglich eine Vielheit seyn. Der Mensch ist ein lebendes und vernünftiges Wesen; er hat viele Theile, welche alle durch die Einheit zusammenhängen. Der Mensch ist also von der Einheit selbst verschieden. Auch der Inbegriff aller Dinge ist mehr Vielheit als Einheit, weil es alle Dinge begreift, wahl es ferner nicht leblos ist, sondern Leben und Intelligenz in sich hat. -- Es hat zwar auch Einheit; aber es ist nicht selbst

μεν τω κατα μέρος εν. η τ' αυτοι η υσια αυτου και το εν, ολας δε τω οτι και τη υσια τ' αυτοι η υσια αυτου και το ον και το εν, οτε τω εξουριτα το ον, εξουρηκειαι και το εν, και αυτην τη υσια αυτου ειναι το εν. δεοι η ως η υσια, ον και το εν ειναι, πρωτα οντα ον, και πρωτα μεταδιδουσα δε των αλλων ον ειναι, υσα και κατα τούτων και τα εσα.

selbst die Einheit, sondern hat sie erst selbst durch Mittheilung bekommen⁵⁴⁾.

VII. Vernunft und Einheit sind nicht ein und dasselbe; denn sonst wäre die Einheit Vielheit. Denn die Vernunft enthält die Ideen; jede Idee aber, sowohl als der ganze Inbegriff derselben, ist nicht die absolute Einheit, sondern vielmehr eine Zahl, oder so eine Einheit, wie auch der ganzen Welt zukommt⁵⁵⁾.

VIII. Ueberhaupt ist das Eine das Erste, das Urseyn; aber weder Vernunft, noch Idee, noch das Objectiv ist das Ursprüngliche, sondern das Abgeleitete⁵⁶⁾. Denn jede Idee ist aus Vielem zusammengesetzt. Das Viele, woraus sie besteht, ist aber eher als das Zusammengesetzte. Die Vernunft ist nur dadurch, daß sie auf intellektuelle Weise anschäuet. Die vollkommenste Vernunft schäuet nun nicht das Aeußere, sondern sich selbst an, indem sie zu sich selbst, als dem Principe zurück lehet. In dieser Rücksicht ist sie nun das Angeschauete und Anschauende zu gleicher Zeit; also nicht einfach sondern zweifach; also nicht das Ei-

ne

54) Plotinus, ebendas. αὐτὸ ἢ τὸ οὐ τὸ ἑαυτοῦ κληθεὶς ἔστι, τὸ δὲ ἢ ἀδυνατὸν κληθεὶς οὐκ, ἕτερον αὖ ἐστὶ ἑαυτοῦ — καὶ δὴ καὶ τὸ ἅλοῦ οὐ, πάντα τὸ μὲν ἔχει τὰ οὐκ, πολλὰ μάλλον τὰ οὐκ αὖ ἐστὶ καὶ ἕτερον τὸ ἑαυτὸ μεταληψὶς δὲ ἔχει καὶ μέγα τὸ ἐν. ἔχει δὲ καὶ ζῆν καὶ καὶ τὸ οὐ ἢ γὰρ δὴ κερὸν. πολλὰ αὖ τὸ οὐ.

55) Plotinus, ebendas. αὐτὸ μὲν οὐτὸ οὐ, καὶ οὐτὸ πολλὰ αἰαγὴ οὐκ, καὶ ἐστὶ μάλλον, οὐ τὰ οὐκ περιεχὸν. οὐδὲ γὰρ ἡ ἰδέα ἐν, ἀλλ' ἀριθμὸς μάλλον, καὶ ἑαυτὸ καὶ ἡ οὐκ π. οὐ, καὶ ἕτερον ἐν, ἕτερον αὖ ἢ ὁ καὶ οὐκ ἐν.

56) Plotinus, ebendas. ἅλοῦ δὲ τὸ μὲν ἐν τὸ κερτὸν ἢ δὲ οὐ καὶ τὰ οὐκ καὶ τὸ οὐ ἢ κερτὸν.

ne 77). Blickt sie aber auf etwas Anderes, hin, so ist dieses unstreitig etwas Vollkommneres und Höheres; und sie darun etwas Niederes, Abgeleitetes 58). Man muß sich also die Vernunft so denken, daß sie dem Guten und Ersten gegenwärtig ist, und auf dasselbe hinblickt; sich aber auch selbst gegenwärtig ist, und sich anschauet als das Seyn aller Dinge. Wegen dieser Mannigfaltigkeit kann nun das Eine unmöglich die Vernunft seyn; denn da wäre es alle Dinge, da die Vernunft der Inbegriff aller Dinge ist; aber auch nicht das Objektive, denn dieses begreift ebenfalls wieder alles 59).

IX. Da das Eine nun weder etwas Objektives ist, noch ein Begriff, wofere Erkenntniß wirklicher Dinge sich aber auf Begriffe stützt, so ist es schwer zu erkennen, was das Eine ist, und worin sein Wesen besteht. Denn die Seele soll etwas erkennen, was keine Form hat, nicht durch das Mannigfaltige gestaltet und beschränkt wird; aus Furcht, sie

57) Plotinus, ebendas. *αὐτὸ το γὰρ ἑαυτοῦ τι πᾶσι, καὶ συνδοτοῦ καὶ ὑπεροῦ· εἰ δὲ γὰρ οὐκ ἑαυτοῦ, προτέρου οὐκ ἔστι.*

58) Plotinus, ebendas. *οὐκ ἔστι ἀσχημὴ αὐτῷ τῷ ἑαυτοῦ αὐτῷ, καὶ τοῖς γε ἀρετοῖς καὶ τοῖς ὑπὲρ το εἶν βλέποντα, ἡμεῖς ἀπὸ πρὸς αὐτῷ. αὐτῷ ἑαυτοῦ γὰρ ἐπιγρηθῶν, εἰς ἀρχὴν ἐπιγρηθῆι. καὶ μὴ μὲν αὐτοῦ το ἰοῦ καὶ το ἰουμαῖος, διπλῶς ἐκαί καὶ ὑχ ἀπλῶς, ὑδὲ το εἶν. αὐτῷ δὲ πρὸς ἑτέροι βλέπον, πάντας πρὸς το πρῶτον καὶ πρὸ αὐτῷ. αὐτῷ δὲ πρὸς αὐτοῦ καὶ ἀπὸς το κρείττον, καὶ ὑπὲρ δευτέρου.*

59) Plotinus, ebendas. *καὶ χερ τῶν ἡμῶν τοῖσιν τιθεῖσθαι, οἷον παρῶσαι μὲν τῷ αγαθῷ καὶ τῷ πρῶτῷ, καὶ βλέπειν εἰς οὐκ ἔστι· οὐκ ἔστι καὶ ἑαυτοῦ, ἡμεῖς τε καὶ ἑαυτοῦ, καὶ ἡμεῖς ἑαυτοῦ οὐκ ἔστι καὶ πάντα. πολλὰ ἀρετὰ δὲ τῷ εἶν οὐκ ἔστι, ποικίλων ἀρετῶν. αὐτῷ τῷ ὑδὲ το εἶν τα πάντα ἐκαί· ὑπὲρ γὰρ αὐτῷ εἶν εἶν· ὑδὲ ἡμῶν· ὑδὲ ἡμῶν· καὶ γὰρ αὐτῷ ὑπὲρ εἶν τα πάντα, καὶ ἡμῶν τα πάντα οὐκ ἔστι· ὑδὲ το εἶν, το γὰρ οὐκ ἔστι ἀσχημὴ.*

Beimöchte ein leeres Nichts ergreifen, wendet sie sich lieber zu dem Sinnlichen, um hier auf einen festen Grunde ausruhen zu können. Es gehet ihr hier eben so, als wenn sie durch die Betrachtung zu kleiner Gegenstände ermüdet, ihren Blick davon ab, und auf größere Objekte wendet. Will die Seele von allem abstrahiren, und sich selbst als eine Einheit anschauen, so meint sie das Gesuchte nicht gefunden zu haben, weil sie von dem Angeschauten nicht verschieden ist. Es ist indessen doch kein anderer Weg für den, der über das Eine philosophiren will ⁶⁰).

X. Das Eine ist es, was wir suchen: wir wollen das Princip aller Dinge, das Gute und das Beste betrachten. Dazu ist erforderlich, daß man sich nicht zu weit von dem entferne, was in der Reihe der Dinge das Erste und Höchste ist, nicht bei den sinnlichen Dingen, welche die unterste Stelle einnehmen, verweile, sich von aller Unvollkommenheit rein erhalte, weil man nach dem Vollkommensten strebe; daß man sich zu dem inneren Princip seines eignen Selbst erhebe, von der Vielheit in sich abstrahire, und so mit sich selbst eins werde, um des Einigen und des Urprincips Beschauer zu werden; man muß ganz Vernunft werden, seine Seele der Vernunft überliefern und hingeben, damit die Seele, was die Vernunft sieht, wachend empfangt, und dadurch das Eine anschaut; nicht etwa eine sinnliche Vorstellung hinzubringen, und etwas Sinnliches in jene Anschauung aufnehmen, als Größe, Gestalt, Ausdehnung; denn dieses ist kein Object der Vernunftanschauung, sondern des Sinnes und der Einbildungskraft; viel-

mehr

60) Plotinus *Ennead.* VI. L. IX. c. 3. καὶ ταύτην δεῖ τὴν ψυχὴν, ὅταν ἰδῆται ἀπὸ τοῦ νοῦ, ὅσον τὸ ἀσώματον, καὶ ἐν αὐτῇ, τὸ ἐν αὐτῇ αὐτῷ (αὐτῷ), ἢ οὐκ αὐτῷ καὶ ἑαυτῷ ὁ ζῆλον, ὅτι οὐκ ἔστιν ἕτερον αὐτῷ. ὁμοίως δὲ καὶ ἡ ψυχὴ αὐτῷ ποιεῖται τοῦ μελλόντος ἕνεκα τῷ ἐν φιλοσοφίᾳ.

mehr mit der reinen Vernunft, und ihrer obersten Kraft das Reinste anschauen ⁶¹).

XI. Was kann die Vernunft erkennen? Dieses müssen wir von der Vernunft selbst vernehmen. Die Vernunft kann anschauen, entweder was vor und über der Vernunft ist, oder was in ihr ist, oder was von ihr ist. Keins ist zwar auch das, was in ihr ist; aber reiner und einfacher ist doch das, was vor ihr ist, am reinsten und einfachsten aber das Eine und Höchste ⁶²). Dieses ist nun nicht selbst Vernunft, sondern das Uebervernünftige. Denn die Vernunft ist eines von den Objekten; jenes aber nicht Etwas, sondern höher als jedes Etwas; nicht ein Ding, welches gleichsam die Form jedes Dinges hat, sondern Form (ϕσ, auch in Ansehung jeder intelligiblen Form ⁶³).

XII. Die

61) Plotinus, ebendas. *οσα τοιαυτα εσθ' ο ζητωμεν, και την αρχην των παντων επισημομεν το αγαθον και το κρητον, οτε πορευομεν δια γινωσκειν ταις περι τα κρητα, και τα ισχυατα των παντων πισωτα, αλλ' εμμεν ουκ ετα κρητα εργαζομεν· εαντοις απο των αισθητων ισχυατων οντων, και οτις τε πασης απηλλαχυμενοι νηαι, ατε προ το αγαθον σπειρομεντα γινωσκειν, επι τε την ει αυτων αρχην αναβιβησμεναι, και δι αυ πολλοι γινωσκειν, αρχης, και ειναι θεατην εσομενοι. και τοιουτην χρη γινωσκουσιν, και νην ψυχην νην αυτου οω κειτωσασα και υφιδουσαντα, ενα ε ορα εκεινισ, ευρηγομεν δεχομεν, ταυτη θεασθαι το ει, ο προσιθεντα αισθησι υδμεναι, οψε τι, και αυτου ουκ εμμεν δεχομενοι, αλλα καθαρων τα οω το καθαρωντατων θεασθαι, και τα οω τα κρητα.*

62) Plotinus, ebendas. *αλλα δε λαβειν χωρα ουκ εστιν επισημομεναι ον δυναται. δυναται δε ορα ο ουκ η τα προ αυτου, η τα αυτου, η τα και αυτου καθαρα δε και ουκ ει αυτου· ετι δε καθαρωτερα και απλωτερα τα προ αυτου· μαλλον δε ου προ αυτου.*

63) Plotinus, ebendas. *ουδεν ουκ τοιουτον, αλλα προ ουκ τι και αυτου ονται οσι ε ουκ, και ουκ δε ουκ, αλλα προ εικασου. ουδεν οω ουκ*

XII. Die Natur des Einen ist die Zeugungskraft aller Dinge. - Darum ist sie keines von diesen Dingen. Das Eine ist also weder Etwas, noch hat es etwa eine Qualität oder Quantität; es hat weder Vernunft noch Seele, ist weder in Bewegung noch in Ruhe, weder in Raum noch in Zeit; sondern es ist das an sich Einfache und Begrifflose, höher als jeder Begriff, Bewegung und Ruhe. Dieses sind nur Bestimmungen des Dinges, wodurch es zu Vielen gestaltet wird. Aber warum kann es nicht als beweglos gedacht werden, wenn es nicht in Bewegung ist? Das Eine von Beiden, oder Beides gehört zur Bestimmung des Dinges, und das Beweglose ist es durch die Ruhe, und kann daher nicht mehr als einfach gedacht werden, weil Ruhe und das Ruhende nicht identisch ist, und daher das Erste für das Zweite etwas Accidentelles ist. Dieses ist aber nicht der Fall, wenn wir sagen, das Eine sey Ursache; denn wir drücken dadurch nicht Etwas aus, das zu dem Einen, sondern obel-mehr, was zu uns hinzu kommt. Wir haben Etwas von dem Einen, während dieses immer in sich unveränderlich bleibt (64).

XIII. 3 ff

και γαρ το οι, οίον μαρτυρῶν τῆν τε οὐρανὸν ἔχον ἀκρόφον δε
σπασο και μαρτυρῶν τῆν γῆν.

64) Plotinus, ebendas. γενητικὴ γὰρ ἢ τὸ εἶναι οὐκ ἔστιν ἑαυτοῦ πάντα ἕξει ἐπὶ αὐτῶν ὅτι οὐ τί, ὅτι ποιοῦν, ὅτι ποιοῦν, ὅτι πῶς, ὅτι ψυχῆ, ἕξει κινήσεις, ὅτ' αὖ ἔσται, ἀπ' ἐπὶ οὐρα, ἢ οὐ χροῖον, ἀλλὰ τὸ καθ' αὐτὸ μοιραῖον, μάλιστ' ὅτι αὐτῶν, προοίσιον οἱ πάντα, πρὸ κινήσεως, πρὸ εἴσεως. ταῦτα γὰρ ἔστιν το οι, ἃ πολλὰ αὐτὸ ποιοῦν. διὰ τί οὐ μὴ κινήσεως, ἔχ' ἔσται; ὅτι περὶ μὲν το οι τῶν ἰσχυρῶν ἢ ἀμφοτέρων ἀναγκῆ; το τε ἔσται τῶν ἰσχυρῶν, καὶ ἢ ταῦτα τῆ εἴσεως. ὅτι συμβεβηκός αὐτῶν καὶ ἢ ἐπὶ ἀπλῶν μὲν. ἐπὶ καὶ ταῦτα αὐτῶν λόγων, ἢ κατηγορῶν ἐπὶ συμβεβηκός τε αὐτῶν, ἀλλ' ἡμῶν, ὅτι ἔχομεν τι παρ' αὐτῶν, ἕκαστος οὐκ ἔστιν ἑαυτοῦ.

XIII. Ist denn dieses Eine aber erkennbar? Dieser Zweifel entsteht natürlich, weil wir das Eine nicht auf dem Wege der Wissenschaft, nicht durch reines Denken auf dieselbe Art, wie wir irgend etwas anderes Intelligibles denken, sondern durch Gegenwart erkennen, die höher als alle Wissenschaft ist. In dem Wissen entfernt sich die Seele von dem Einen, weil es durch Denken geschieht, und Denken ist eine Vielheit; sie gehet dann das Eine vorbei, und in Zahl und Vielheit über. Man muß sich daher über das Wissen erheben, von Wissenschaft, wissenschaftlichen und anschaulichen Gegenständen abstrahiren, und sich nie von dem, daß es die Einheit ist, entfernen ⁶⁵). Wenn man sagt, daß man durch schriftliche und mündliche Lehre zur Erkenntniß desselben erwecke, so ist das nur so zu verstehen: Alle Lehre gehet nur dahin, den Weg und den Gang zu zeigen, wodurch man zur Anschauung des Einen gelangen kann. Das Anschauen selbst kann nicht gelehrt und gegeben, sondern von jedem, der darnach strebt, selbst zu Stande gebracht werden. Gelangt einer nicht zu dieser Anschauung, so empfängt er auch nicht das wahre Licht, welches die ganze Seele erleuchtet, er wird nicht davon afficirt, und hat gleichsam nicht das Gefühl der Liebe, durch welches der Liebende in dem Anblick des Geliebten sich verliert. Zwar ist das Eine von Keinem entfernt; es ist jedem gegenwärtig, und auch wieder nicht gegenwärtig. Es ist nur denen

65) Plotinus, ebendas. c. 4. γίνεται δε ή απορία μάλιστα, ότι μηδε κατά επισήμη ή συνείση εκών, μηδε κατά ισητη, άπει τα άλλα ιοντα, αλλά κατά παρυσιαί, επισήμης κρητοτα. πασχου δε ή ψυχη τα εν αιωσ αποσσαι, και ε πατη εστω εν, όταν επισήμη τα λαμβανη λογος γαρ ή επισήμη, κωδω δε ο λογος. περιερχεται εν το εν, ως αριθμος και πληθος πινουσα. υπερ επισήμη τοιων δυ δεσμων, και μηδαμη εσβαται τα εν αιωσ, αλλά αποσθισαι δεσ και επισήμης και ενεστηται.

demer gegenwärtig, welche fähig und vorbereitete sind, es zu empfangen, zu berühren, und zu umfassen durch die Ähnlichkeit und die Verwandtschaft des von ihm empfangenen Vermögens. Ist die Seele, mit einem Worte, so beschaffen, wie damals, als sie von dem Einen entsprossen ist, dann kann sie das Eine in der Art anschauen, als es seiner Natur nach angeschauet werden kann. Ist einer wegen der anlebenden, die Seele belastenden Hindernisse, oder weil die Vernunft nicht gehörig den Weg zeigt, und die Ueberzeugung von jenem Wesen hervorbringt, noch nicht dahin gelangt, der messe sich selbst die Schuld bei, und suche sich von allem loszureißen, und völlig Eins zu seyn ⁶⁶).

XIV. Diese Einheit darf nicht als eine Zahleneinheit, oder als ein Punkt gedacht werden. Denn wenn sich die Seele eine Zahleneinheit, oder einen Punkt denkt, so abstrahirt sie von Größe und numerischer Vielheit, bis sie auf ein Kleinstes kommt; sie stößt sich dann zwar auf ein Untheilbares, welches aber in einem Andern und in dem Theilbaren ist ⁶⁷).

Allein

66) Plotinus, ebendas. *μεχρι γαρ της οδου και της πορευσεως η διδαξις. η δε θεα αυτη, ερχοι ηδη τα ιδια βιβλημενα. ο δε μη ηλθε τις επι το θεαμα, μηδε επαδει. μηδε εσχεν ει αυτη, οιοι ερωτικοι παθημα, εκ τα ιδια. ερχεν ει η ερα ανακαθυσταμενη. — ο γαρ δε απειν υδενος εκανο, και παντων δε, οσε παρον μη παρυσια, αλλ η τοις δεχεσθαι δυναμενοις και παρεσκευασμενοις, οσε εφορμουσαι και οιοι εφασκασθαι και θιγαι ομοιοτητι και τη ει αυτη οδωμα συγγενη τα απ' αυτη. εται υτωσ εχου, οσ εχεν, οσε ηλθε απ' αυτη, ηδη δυναται ιδια, οσ πιφουκει ενωπιος θεατος οντα.*

67) Plotinus *Ennead. VI. L. IX. c. 6.* *πρωσ εν λεγομενι δε και πως τη ιωση εφορμουσοι, η πλησιοσ τηθεμενον εν, οσ μοιασ και εημοιοι ενιζεται. οταντα μεν γαρ μεγαλοσ*

Alein jene Einheit ist nicht in einem Andern, auch nicht in dem Theilbaren; auch nicht so untheilbar wie das Kleinste. Denn es ist das Größeste unter allen Dingen, nicht durch seine Größe, sondern durch seine Möglichkeit. Dabei auch das Größenlose nur in der Kraft ist. Auch die Wesen, die nach ihm sind, sind untheilbar und einfach, nicht ihrer Masse, sondern ihren Kräften nach⁶⁸⁾. Man muß das Eine auch als das Unendliche denken, nicht als eine unendliche Größe oder Zahl, welche man nicht durchgehen kann, sondern wegen seiner unermesslichen Macht⁶⁹⁾. Wenn man es auch als Vernunft, oder als Gott denken, oder eine Intelligenz seiner Unendlichkeit gleich setzen wollte, so ist es doch immer noch etwas höheres, und übersteigt die Einheit deines Gedankens⁷⁰⁾.

XV. Es ist ein reines Seyn ohne alle Accidenz, dessen Einheit man sich auch durch seine Allgenugsamkeit begreiflich machen kann. Alles was ein Vieles, oder aus Vielen erst Eins worden ist, ist mangelhaft; denn dessen Wesen bedarf der Einheit, es bedarf alles dessen, woraus es besteht, und jedes Mannigfaltige seines Wesens ist eben
darum,

γαδος ἢ ψυχή ἀφύλακτα καὶ κερδύμε πληθος, καταλήγουσι
το σμικροτάτοι, καὶ ἐκερυδεται τις ἀμερῆ μῆνι, ἀλλὰ ὁ πρὸς
εἰ μερῶν καὶ ὁ εἶναι εἰ ἄλλω.

68) Plotinus, ebendas. τοὺς ὅτε εἰ ἄλλω, ὅτε εἰ μερῶν,
ὅτε ὅτε ἀμερῆ, ὅτε το σμικροτάτοι. μέγιστοι γὰρ ἀπαρ-
τῶν ἔμεγεθω, ἀλλὰ δυνάμει. ὅτε καὶ το ἀμεγεθῶς δυνάμει.

69) Plotinus, ebendas. ληπτῶν δὲ καὶ ἀπυρῶν αὐτοῦ, ἔτε
ἀδιεξήτητῶ ἢ τε μεγεθῶς ἢ τε ἀριθμῶ, ἀλλὰ τῶ ἀπεριληπτῶ
τῶ δυνάμει.

70) Plotinus, ebendas. ὅταν γὰρ αἰ αὐτοῦ ἰουστῶ οἷον πῶς
ἢ θεῶν, πῶς εἶναι καὶ αὐ ὅταν αὐτοῦ ἐπισηῶ τῶ δικαιοῦ, καὶ
εἰταυδα πῶς εἶναι, ἢ θεῶν αὐ ὅταν εἰφαντασθῶς, ὅτε το
ἐκκατεροῦ εἶναι εἶναι ἰουστῶ αὐτοῦ.

Darum, weil es nur mit und neben andern ist, abhängig von andern und bedürftig. Jenes Eine aber bedarf seiner selbst nicht, denn es ist, was es ist; es ist nicht abhängig von sich und andern; es sucht weder zu seyn; noch anzu-
nehmen zu seyn, noch irgend wo zu seyn. Denn als Ursache von dem Seyn alles Uebrigem, kann es nicht von Andern das Seyn oder das Wohlseyn haben, sondern es ist beides selbst. Und was wäre wohl außer ihm? Es hat keinen Raum, und bedarf keiner besondern Stellung in demselben, alles ist vielmehr durch das Eine, und hat durch dieses seine Stelle in dem Raume erhalten. Ueberdem ist auch alles, was eine Stelle im Raume sucht, bedürftig ⁷¹⁾. Alles was bedürftig ist, strebt nach seinem Principe. Wäre das Eine nun auch bedürftig, so müßte es darnach streben, nicht Eins zu seyn. Das heißt, es müßte nach seinem Zerstörungsgrunde streben ⁷²⁾. Das Bedürftige verlangt nach dem, was ihm gut ist, und was es erhalten kann. Es gibt also nichts, was für das Eine gut seyn, oder was es wol-

71) Plotinus, ebendas. εφ' ἑαυτοῦ γὰρ ἐστὶ κενός· αὐτὸ συμβεβηκός. τῷ αὐταρχῷ δ' αἰ τις καὶ τὸ ἐν αὐτῷ εἶναι καὶ μὴ θῆναι (ἐθουμῆθῆναι). ὅτι μὲν γὰρ ἰκαριώτατος ἀπαιτῶν καὶ ἀνταρχεσάτος καὶ ἀνεδέεσάτος οὐκ. πάντες δὲ πολὺ καὶ μὴ εἶναι, εἰδῆς, μὴ εἶναι πολλὰν γινόμενοι, δάται εἰ αὐτῷ ἢ ἕσσια εἶναι οὐκ. τὸ δὲ εἰ δάται ἑαυτῷ αὐτὸ γὰρ ἐστὶ — καὶ γὰρ τί (θῆ) ζῆται, ἰα ἢ, ὑδ' ἰα εἶ ἢ, εἰ δὲ ἰα ἐκὼ ἰδρυθῆναι τοῦ γὰρ ἀλλοίως αἰτίου οἶ, καὶ παρ' ἄλλων εἶναι ὁ ἐστὶ, τὸ τε εἶ, τί εἰναι μὴ αὐτῷ εἶναι αὐτῷ. ὅτι καὶ κατὰ συμβεβηκός αὐτῷ τὸ εἶναι αὐτῷ γὰρ ἐστὶ. — τόπος τε κενός αὐτῷ καὶ γὰρ δάται ἰδρυθῆναι — ἰδρυθῆναι δὲ καὶ τὰ ἄλλα δια τῶν, δι' οἷς ὑπεστῆ ἄλλα, καὶ ἄρχῃ, καὶ οἷς ἐταχθῆναι τόποι. εἰδῆς δὲ καὶ τὸ τόπος ζῆται, ἀρχῇ δὲ καὶ εἰδῆς τῶν μετ' αὐτῷ.

72) Plotinus, ebendas. εἶναι γὰρ εἰδῆς ἐπιμετῶν ἀρχῆς, εἰδῆς. καὶ δὲ τοῦ εἶναι εἰδῆς, τῶν ζῆται ἀλλοίως τὸ μὴ οὐκ εἶναι. ὅτι εἰδῆς ἐστὶ τὸ ἀδερῶν.

wollen könnte. Es ist über alles Gute erhaben; es ist das Gute selbst, aber nicht für sich, sondern für andere Wesen, die desselben theilhaftig werden können 73). Dem Einen kommt kein Denken und keine Bewegung zu. Es ist höher als alles Denken und alle Bewegung. Kame ihm ein Denken zu, so besäße es in sich eine Verschiedenheit. Und was sollte es denken? Sich selbst? So würde es also vor dem Denken von sich selbst nichts gewußt haben, und das Selbstgenugsame hätte ein Bedürfniß sich selbst zu erkennen. Ob es aber gleich weder denkt noch erkennt, so ist es doch zugleich auch nicht unwissend. Unwissenheit findet nur bei einem Dinge Statt, welches ein anderes Objekt nicht kennt; aber nicht bei dem Einen und Einzigen, dem es an allem Objekte des Wissens so wie des Nichtwissens fehlt. Das Eine mit sich selbst auf das innigste vereinigt, bedarf keiner Selbsterkenntniß 74). Doch auch dieses mit sich Vereintseyn muß man von dem Einen, um seine Einfachheit zu erhalten, wegdenken, so wie das Denken, Verstehen, des sich selbst und etwas anderes Denken. Ueberhaupt muß man sich das Eine nicht sowohl als ein

Denk

73) Plotinus, ebendas. και δ' ο αν λεηται ειδεις τε εν και τε σπονοτος εν ειδεις. ασε τω εν υδεν αγαδου ενι, υδε βυλησις τοιων υδεις· αλλ' ενι υπεραγαδου, και αυτα υχ εαυτω, τοις δ' αλλοις αγαδου, α τι αυτε δυνατου μεταλαμβανι.

74) Plotinus, ebendas. υδε ιωσησι, ινα μη ετεροτη, υδε κηησις. περ γαρ κηησεωσ και περ ιωσησεωσ. τι γαρ και ιωσησ' εαυτου; περ ιωσησεωσ τοιων αγιωσι εναι και ιωσησεωσ δεησεωσ, ινα γιω εαυτου ο αυταρησ εαυτω' ε τοιων, ατι μη γιωρησκι εαυτου. αγιωια περι αυτου εναι. η γαρ αγιωια ετεροσ ορτοσ γιωται, οταν εατεροσ αγιωσ εατεροσ. τα δε μοιων ετερε τι γιωρησκι, ετερε εχη, ο αγιωσ' εν δε οι αυται αυτω, ε δε ταε ιωσησεωσ εαυτω.

Denkendes, als vielmehr ein Denken vorstellen. Das Denken (der Akt des Denkens) denkt nicht selbst, sondern ist für ein Anderes Ursache des Denkens. Ursache und das Verursachte ist aber nicht identisch ⁷⁵⁾.

XVI. Bergmeisse darum, weil das Eine nicht von dem Endlichen ist, nicht an seiner Erkenntniß, sondern beste keinen Geist auf das Identische, und von diesem gehe über zu Gott; aber suche Gott nicht außer dir; er ist an keinem Orte, so daß er von andern sich zurückgezogen hätte; er ist allenthalben, wo ihn etwas anderes berühren kann, und wo dieses fehlt, ist er nicht zugegen. Willst du ihn aber durch dein Denken finden, so mußt du vor allem andern außer dir sein Denken abstrahiren, weil er kein Merkmal mit irgend einem Gegenstande gemein hat. Soll die Seele ihn ganz und rein auffassen, so muß sie sich von allen Eindrücken, Figuren, Gestalten und Formen gereinigt haben, sie muß nichts, auch sich selbst nicht denken. Gott ist allen zugegen, auch die ihn nicht erkennen. Aber sie fliehen ihn, sie treten aus Gott, oder vielmehr aus sich selbst heraus. Sie können also den nicht erfassen, den sie fliehen; sie suchen nach einem andern, nachdem sie sich selbst verloren haben ⁷⁶⁾.

XVII.

75) Plotinus, ebendaf. *ἐπι ὕδα το συνεισι δα προακταν, ινα τηρη το εν, αλλα και το ιον, και το συνεισι αφηρησι και ιαυτε ιουσι και ται αλων. ε γαρ κατα το ιον δα ταυτην αυτο, αλλα μαλλον κατα την ιουσι. ιουσι δε ε ιον, αλλ αυτια τε ιον αλλω, το δε αυτιον ε ταυτοι τω αυτιατω.*

76) Plotinus, *Ennead. VI. L. IX. c. 7. u d' ότι μη δει ταυτων εστι, πορισω, τη γιωμη ησει σαυτοι ηε ταυτα και απο αυτων τω θεω. θεω δε μη εξω ριπτοι την διανοιαν. u γαρ κατατι πυ, ερημωσαν αυτη τα αλλα. αλλ' εστι τω δυναμειω*

XVII. Das Eine ist der gemeinschaftliche Mittelpunkt, um welchen sich alle lebende Wesen in ihren Kreisen drehen und bewegen. Was unmittelbar den Mittelpunkt berührt, ist Gott; was am weitesten entfernt ist, ist der Mensch und das Thier. Auch die Seelen sind Kreise nicht im eigentlichen Sinne, sondern nur analogisch, weil in ihnen und um sie die ursprüngliche Natur ist. Wären die Seelenkreise körperlich, so würden sie den großen Mittelpunkt im Raume berühren, und um denselben seyn; weil aber die Seelen geistige Wesen sind, und das Eine noch über die Vernunft erhoben ist, so geschieht die Berührung und Vereinigung nur durch Ähnlichkeit und Identität; und die Trennung nicht durch Raum, sondern durch Verschiedenheit und Unähnlichkeit. Wo diese Nichtidentität nicht vorhanden ist, da ist das Identische dem Identischen immer gegenwärtig. Nur begehret nicht das Eine unserer, daß es um uns sey, sondern wir begehren seiner, daß wir um dasselbe sind, und wir sind zwar immer um dasselbe, doch blicken wir nicht immer darauf 77).

§. 2

XVIII.

μὴν θῆναι εἰς παρὸν· τῷ δ' ἀδυνατεῖν ἢ παρεῖν — ὅτι καὶ πολὺ μᾶλλον ἀνεῖδον τὴν ψυχὴν (δεῖ) γενέσθαι, ἢ μὲν λα μὴδεν ἐμποδοῦν ἐγκαταήμεν ἑσσεῖσθαι πρὸς πληρωσὶν καὶ εὐλαμψίᾳ αὐτῆ τῆς φύσεως τῆς πρώτης. ἢ δὲ τὸ τοῦτο παῖται τῶν ἐξω ἀφεμένην δὲ ἐπιστραφῆναι πρὸς τὸ εἶναι παῖται, μὴ πρὸς τί τῶν ἐξω κεκλιθεῖσθαι, ἀλλὰ ἀποστραφῆναι τὰ παῖται. καὶ πρὶ τῷ μὲν, τῷ διαδρασεῖ. τὸ τε δὲ καὶ ὡς εἶδον, ἀποστραφῆναι ἢ καὶ αὐτὸν ἐν τῇ θεῷ ἐκείνῳ γενέσθαι. κακείνῳ συγγενομένοι καὶ ἰκάνως οἰοὶ ὀμίλησαντες ἢ καὶ ἀγγελλοῖσθαι, ἢ δοκίμοι καὶ ἀλλῶ τῆ ἐκῆ συμψύχαι.

27) Plotinus, *Ennead.* VI. L. IX. c. 8. οὐκ ἔστι δὲ αὐτῶν τε αἱ ψυχαὶ ἰσότης, ἔπερ ἰσ τε ἐκείνῳ, διαμείβου ἀλλὰ καὶ ἢ πεφύκε το ἰσὴν πρὸς τὸ κατακινῆσαι ἐναπταῖ, αἰσ-

7809

XVIII. Hier erblickt der Geist die Quelle des Lebens und der Vernunft, den Anfang alles Seyns, die Ursache des Guten, die Wurzel der Seele. Alles dieses fließet von dem Einen aus, doch so, daß es nichts an seinem Seyn verlieret. Denn es ist keine Materienmasse, sonst würde alles dieses vergänglich seyn. Nun ist aber das Eine das Princip von diesen Dingen, und zwar das ewige Princip, das sich nicht in diese Dinge vertheilt hat, sondern ganz bleibt; darum bleiben auch jene Dinge, so wie das Licht so lange als die Sonne fortbauert. Die Verbindung ist ewig. Auch wir Menschen sind nicht von ihm losgerissen, oder leben als isolirte Dinge, obgleich die körperliche Natur dazwischen tritt, und uns an sich zieht. Wir athmen das Eine, und leben durch dasselbe fort; nicht als wenn es einmal gäbe, und dann sich zurückzöge, sondern es gibt beständig, so lange als es ist, was es ist. In der Neigung zu ihm bestehet unser Wohl, und die Entfernung von ihm ist Verringerung 78). Hier findet auch
nur

τοις τῆν συνάφην γινώσκει, καὶ πλεον ὡς το νοῦν παρῆναι, ὁμοιοτητι, καὶ συναπτῆν τῷ συγγενῶ, ὑδατος διμετροτος. σωμασι μὲν γὰρ σωματῶν καλεῖται κοινῶν ἀλλήλοις. τὰ δὲ ἀσώματα σωματῶν ἢ διμετροται. ὑδ' ἀφῆρηκε τοῖνυ ἀλλήλων τυπῶ, ἑτεροτητι δὲ καὶ διαφορῶ. ὅταν ἢ ἢ ἑτεροτης μὴ παρῆν, ἀλλήλοις τὰ μὴ ἑτερῶ παρῆν. ἐκῆνο μὲν ἢ μὴ εχον ἑτεροτητα, αὐ παρῆν. ἡμῶς δὲ, ὅταν μὴ εχῶμεν, κακῆνο μὲν ἡμῶν ἢ εφίεται, ὡς περὶ ἡμῶς ἢναι, ἡμῶς δὲ ἐκῆν, ὡς ἡμῶς περὶ ἐκῆνο. καὶ αὐ μὲν περὶ αὐτο, ἢ αὐ δὲ ὡς αὐτο βλέπομεν.

78) Plotinus, *Ennead.* VI. L. IX. c. 9. ἢ γὰρ ἀποστῆματῶν, ὑδὲ χωρὶς εἶμεν, ἢ καὶ παρεμπέσθησιν ἢ σωματῶν φύσις, πρὸς αὐτῆν ἡμῶς εἰλκυσεν· ἀλλ' εἰ πινομεν καὶ σωζόμεθα, ἢ δοντος, ἢ ἀπογαίτος ἐκῆν, ἀλλ' αὐ χωρηγῆτος,
ἢ

nur allein die Seele Ruhe, und Befreiung von dem Bösen. Sie schwingt sich in die Region, wo kein Böses anzutreffen ist; hier denkt sie, hier ist sie von Leidenschaften befreit, und erhält das wahre Leben. Auch das irdische Leben ohne Gott ist nur ein Schatten, eine Nachahmung jenes Lebens. Dort ist das Leben und Thätigkeit der Vernunft, welche in dem stillen Berühren mit dem Einen Götter, Schönheit, Gerechtigkeit, Tugend erzeugt. Denn dieses gebietet die Seele von Gott erfüllt. Und dieses ist ihr Anfang und Ziel. Anfang, weil sie von dort ist; Ziel, weil das Gute, Vollkommenne dort ist; von dort stammt sie, und sie wird, was sie war, 79). Daher die Liebe, das Streben nach inniger Vereinigung mit Gott, die nicht wie die Liebe zu irdischen Dingen veränderlich und wandelbar ist. Denn Gott ist allein das selbstständige wahre Gut, dessen Vereinigung mit uns wir nach unserm wahren Wesen und Seyn zu erringen streben. Schreitet die Seele auf diesem Wege fort, daß sie desselben theilhaftig wird, und erkennt, sie habe die wahre Urquelle des Lebens, und bedürfe keines Dinges mehr, sie müsse vielmehr alles andere von sich legen, und nur allein in ihm seyn und leben, und seyn,

ἕως αἰ ἢ ὅπερ ἐστὶ μάλλον μὲν τοῖς ἔσμεν νεύοντες πρὸς αὐτό, καὶ τὸ εὖ εἰσάουδα, τὸ πορρὸν ἕως μοῖον καὶ ἦτοι ἄ-
 τρωσι

79) Plotinus, ebendas. εἰσαυδα καὶ ἀποκινεῖται ψυχῇ, καὶ ζακὰ ἕως αἰ τοῦ τῶν κακῶν καθαρῶν τῆπος ἀπαρκαμύ-
 σα καὶ ἰου εἰσάουδα, καὶ ἀπαθῆς εἰσαυδα, καὶ τοῦ ἀληθινῆ
 ζῆ εἰσαυδα. το γὰρ ἰνὶ καὶ το αἰου θεῶ, ἰχίος ζῆς ἐκαστῆ
 μιμνημενοι. το δε ἐκῆ ζῆν ἕνεργια μὲν ἰσ' εἰνεργια δε, καὶ
 γεννα θεῶ, εἰ ἦσυχῶ τῆ πρὸς ἐκαστῆ ἐκαστῆ. γεννα δε καλ-
 λος, γεννα δικαιοσύνη, γεννα ἀρετῆ ταυτα γὰρ καὶ ψυχῆ
 πληρωθῆσα θεῶ. καὶ τῆτο αὐτῆ ἀρχῆ καὶ τέλος ἀρχῆ μὲν,
 ἐστὶ ἐκῆζῆν τέλος δε, ἐστὶ το ἀγαθῶν ἐκῆ, καὶ ἐκῆ γῆρομῆ,
 γῆρομῆ αὐτῆ καὶ ὅπερ ἦ.

seyn, was das Eine ist, strebt sie aus diesem irdischen Seyn zu entfliehen, um Gott ganz und mit jedem Theile zu umfassen; dann kann sie sich und ihn schauen, so weit als dieses Schauen möglich ist; sich nämlich als verklärt, erfüllt mit dem übersinnlichen Lichte; oder vielmehr als das reine, schwerlose, leichte Licht selbst, als einen gewordenen, oder vielmehr seyenden Gott, der jetzt hervorstrahle, aber dann verdunkelt werde, wenn es wieder Schwere erhält 80). Warum bleibt die Seele aber nicht das? Weil sie noch nicht ganz aus dem Irdischen herausgegangen ist. Doch ist ihr auch zuweilen ein ununterbrochenes Anschauen vergönnt, wenn sie gar keine Störungen mehr von dem Körper erhält. Nicht das Subjekt der Anschauung, sondern das Andere ist, was stört; denn das Anschauende ist bei dem Anschauen ganz unthätig; Denken und Schließen ruhen. Das Anschauen und das Anschauende sind nicht mehr Vernunft, sondern stehen vor and über Vernunft, so wie auch das Angeschauete. Schaut sich die Seele so an, so wird sie inne werden, daß sie mit dem Angeschaueten eins, und völlig einfach geworden ist. Denn das Objekt und Subjekt sind jetzt nicht mehr zwei, auch unterscheidet sie die Seele nicht; die Seele ist auch nicht mehr sie selbst, sondern sie wird etwas anderes, das nämlich, was sie anschaut; sie gehet in das Objekt über, so wie ein Punkt in Berührung mit einem Punkte ein Punkt ist, und nicht zwei, sondern nur in der Getrenntheit zwei entstehen.

Dar-

80) Plotinus, ebenas. *ὅρα δὲ ἐν ἑαυτῷ καὶ αὐτὸν καὶ ἑαυτὸν, ὡς ὅρα θεῶν· αὐτὸν μὲν ἀγλαῖσμενον, φῶτος πληρῆ ἰοντά, πολλοὶ δὲ φασ αὐτὸ κατὰ τὸν ἀβυσσὸν, καὶ φοῖ, θεῶν γενομένον, πολλοὶ δὲ οὔτα, ἀναφανταῖ μὲν τότε· ἢ δὲ κατὰ τὸν βαρυνοῖτο ἀσπερ μαρμαριμένον*

Warum ist auch dieser Zustand etwas Unbegreifliches. Denn wie soll man dem Andern das Angesehene als etwas Verschiedenes verständlich machen, da es, als man es anschauete, nicht verschieden, sondern mit dem Subjekte identisch war ⁸¹⁾? Daher kam das Verbot bei Errichtung der Mysterien, den Uneingeweihten nichts mitzutheilen, weil es nicht mittheilbar ist, das heißt, keinem das Göttliche zu offenbaren, dem es nicht aus eigener Anschauung zu Theil geworden ist ⁸²⁾. In so fern nun die Seele in sanfter Bereinigung das Eine angeschauet hat, trägt sie selbst das Bild des Einen in sich, wenn sie wieder zu sich selbst kommt. Sie war aber auch selbst das Eins, und fand nicht die geringste Differenz in Beziehung auf sich und andere Dinge. Denn in ihr war keine Bewegung, kein Gefühl, keine Begierde nach etwas Andern, indem sie in diesem Zustande der Erhöhung war; auch kein Denken und Begreifen; sie war nicht mehr sie selbst, wenn man so sagen darf, sondern aus sich gerissen, entzückt, in einem bewegungslosen Zustande, in ihrem eignen Wesen ruhend, zu nichts sich hin-

neio

81) Plotinus. *Ennead.* VI. L. IX. c. 10. το τε ιδιον και το εωρανον εστιν εν επι λογος. αλλα μαζου λογος, και προ λογος, και επι λογος, απαρ και το ερωμενον· αυτον μιν εν ιδιον τατε, ετε ορα, τοις τε οφεται,· ολλοον δε αυτη τοις τε συνεται, και τοις τε αισθησεται· αίσθη γωρατων. ταχα δε, οδε οφεται λευτοι, τοδε οφθα, απαρ δε δυδ ταυτα λεγαι, το, τε ορα και το ερωμενον, αλλα μη εν κρη. ολλομενος μιν ο λογος. τατε μιν εν ετε ορα υπε διακρισησιν, ετε φαιταζεται δυο, αλλ' οιοσ αλλοσ γωραμενος, και εν αυτος εν αυτη, ενιτελη δια, καθαινη γωραμενος, εν σση, απαρ κερτησ κερτησ συνιαψας. και γαρ εκκαυδα συνιθουσα εν ενι, τατε δυο εταμ, χωρικ. ετα και ημεις ενι λογομει εταμ. δυο και δυο φερον, το δεκαμ. παρτασ αι απαγγελου ενι ος εταμ, φα ιδον ενιμο, ορα εδαμτο, εταμ, αλλα εν προ εν-

82) Plotinus. *Ennead.* VI. L. IX. c. 11.

neigend, sondern völlig ruhend, und gleichsam die Ruhe selbst; nicht mehr selbst etwas von dem Schönen, sondern das Schöne schon übersteigend, auch schon über dem Ehor der Tugenden hinaus, so wie Einer, der in das Allerheiligste eingegangen, und die Statuen des Tempels hinter sich gelassen hat, welche, wenn er wieder herausgeht, die ersten Anschauungen sind, die sich darstellen. Dieses sind der Ordnung nach die zweiten Anschauungen, nach der ersten innigsten Anschauung und Vereinigung, deren Gegenstand kein Bild ist. Doch vielleicht ist dieses nicht einmal Anschauung, sondern eine andere Art des Sehens, ein Heraustreten aus sich selbst, eine Vereinfachung und Erhöhung seiner selbst, ein Ringen nach Berührung und Ruhe 23). Indem aber die Seele aus sich selbst herausgeht, geht sie nicht etwa in das Nicht reale über. Wenn sie sich erniedriget, fällt sie in das Böse; das ist in das Nicht reale; aber in der entgegengesetzten Richtung kommt sie nicht in etwas Anderes, sondern in sich selbst, und ist nur in sich selbst; sie ist gewissermaßen

23) Plotinus, ebendas. ην δε εν και αυτος, διαφορας εν αυτω υδριας προς αυτον εχων, ετε κατα αλλα ε γαρ τι ακριβοτα παρ αυτω. η θυμος, εκ επιθυμιας αλλ η παρη αυτου ανεβληκατι, αλλ υδε λογος, υδε τις ιουσις; εδ ολας αυτος, η δα και τυτο λεγυν. αλλ υδπερ ερπασθη η ειδασιασεν ησυχη εν ερηια καταστα γρηθηται κτημα αυτου οικια, υδριας αποκλιαν, υδε περι αυτου ερηφομιος, εσος παιτη και αιος εσσις γενομιος, υδε τιν καλων, αλλα το καλον ηδη υπερθεον, υπερθεον ηδη και τιν τιν αρετων χορον, ωστερ ειν εν το πωσ τυ αυτου ειδου, εκ τυκισα καταλιπον τα τι το και αγαλματα, ε ελθοντι τυ αυτου καλι γινεται κρητα, μετα το ειδον θεαματα και τιν εκι συνισιαν, προς εκ αγαλμα εδ οικια, αλλ αυτος, ε δη γινεται δευτερα θεαματα. το δε εσος ην η θεαμα; αλλω αλλω ερηκος τυ ιδου, εκσσις, και απλασις, και επιδοσις αυτου, και εφασις προς εφην και εσσις, και εφασις προς εφασις.

maßen nicht mehr die Wesenheit, sondern noch über die Wesenheit erhaben⁸⁴⁾.

XIX. Wie erhielt aber aus dem Einen, welches das Princip aller Dinge ist, in dem jedes Ding und Seyn ist, ohne daß es et. was von diesem ist, Alles, jede Zahl und Vielheit sein Daseyn? Warum blieb es nicht in sich selbst? Warum flog aus ihm eine solche Vielheit aus, die wir in den Dingen erblicken, und was wir auf das Eine zurück führen wollen⁸⁵⁾?

Wir dürfen hier an keine Entstehung in der Zeit denken, da wir von dem Ewigen sprechen, sondern nur den reinen Begriff von Ursache und Ordnung festhalten.

Alles was sich bewegt, muß etwas haben, um welches es sich beweget. Das Eine hat keinen solchen Mittelpunkt. Es kann sich also nicht bewegen. Und dann würde aus demselben nicht das Zweite, sondern das Dritte entstehen, wenn es durch Bewegung oder Veränderung etwas hervorbrächte. Denn die Veränderung würde

84) Plotinus, ebendas. *ε γαρ δη ως το πάντα μη ου ηεν η ψυχη φυσικη, αλλα κατα μεν βασις ως κακοι ηεν, και εως ως μηοι, εκ ως το πάντελει μηοι. τμη εναντιαι δε δραμασα, ηεν εκ' ως αλλο, αλλ' ως εαυτη. και εως εκ εν αλλω υσα, εν υδην εστι, αλλ' εν αυτη το δ' εν αυτη μοτη, και εκ εν τω ορι, εν εκωω. γινεται γαρ και αυτος τις εκ υσια, αλλ' επεκωω υσιας.*

85) Plotinus *Ennead. V. L. I. c. 6.* *πως εξ ενος τοιαυτα ουσια, οιοι λεγομεν το εν μια, υποσκειν εσχει οτιω, αυτη πληθος, αυτε δυαδ, αυτη αριθμοι, αλλ' εκ ενιαυτη ενιαυτη εφ' εαυτη, ενομοιωσεν δε πληθος, ελεγεθη, ο ερωτησεν με εν ποσ αυτη, απωγων δε αυτο προς ενιαυτη αδιαμεν.*

würde das Zweite seyn, und aus dieser erst das Produkt hervorgehen. Das Zweite muß also aus dem Ersten hervorgehen, ohne daß in diesem eine Neigung, ein Wollen, oder überhaupt eine Bewegung oder Veränderung vorgehet; das Erste muß unveränderlich seyn, und beharren, was es ist⁸⁶).

Alle Dinge, so lange sie fortbauern, geben aus ihrer innern Kraft einem Außern Daseyn, welches von ihnen abhängt, und das Nachbild von ihnen als dem Urbilde ist. So gehet aus dem beharrlichen Wesen der Sonne das Licht hervor, ohne daß diese verändert wird. So müssen wir auch bei dem Einen eine Umstrahlung denken, die aus ihm ohne Veränderung hervorgehet, und es umgibt, wie das Licht die Sonne. Auch die duffenden Dinge beweisen dieses⁸⁷).

Das Vollkommene erzeuget Etwas. Das immer Vollkommene und Vollendete, erzeugt Etwas Ewiges, das aber dem Range nach geringer ist. Das Vollkommenste erzeugt entweder Nichts, oder nur das, was nach ihm das Vollkommenste ist⁸⁸).

Das

86) Plotinus, ebendas. *εμποδαν δη ημιν εσα γειναι η τι χρονω, τον λογον περι των απ οισων προημεριον. τω δε λογω της γειναι προσακτοιτας αυτοις, αιτιας και ταξιας αυτοις αποδωσαν. το ην γινομενον εκινει η κινηθειτος φαιτοι γινεσθαι. η γαρ κινηθειτος αυτη τι γιγνιτο, τριτοι απ εκινει το γινομενον μετα την κινει ην γιγνιτο, και η δευτερον. δη ην ακινητη οισος, η τι δευτερον μετ αυτω η προημεριον, ηδε βληθειτος, ηδε ολος κινηθειτος υποτακται αυτω.*

87) Plotinus, ebendas. *πωρ ην και τι δη τωσων περι εκεινο μειον, περιλαμψεν εξ αυτη μεν, εξ αυτη δε μειοιτος, οιοσ ηλιω το περι αυτου λαμπερι, οσπερ περιθιον.*

88) Plotinus, ebendas. *και παντα δε, οσα ηδη εσθαι. γειναι*

Das Vollkommenste nach dem Einen ist die Intelligenz. Denn diese schauet jedes an, und ist dessen nur allein bedürftig. Das Eine aber bedarf der Intelligenz nicht. Das Produkt des über die Intelligenz Erhabenen ist die Intelligenz, und sie ist vortrefflicher als alle andere Dinge, denn diese sind nur nach der Intelligenz, und selbst die Seele ist ein Gedanke (λογος) und Thätigkeit ein Bild der Intelligenz, deren Thätigkeit auch ein Denken, aber ein undeutlicheres Denken ist 89).

XX. Das Eine, die Intelligenz und die Seele machen die übersinnliche Welt aus, und sind die Principe aller Dinge, deren Wirkksamkeit sich auch auf die sinnliche Welt erstreckt. Denn Seyn, bestimmtes Seyn, Wesen, Leben, Kraft, alles ist nur Ausfluß aus dem Einen, welches alles in sich der Möglichkeit nach enthält, ohne ein bestimmtes Seyn zu seyn. Allein wie kann aus dem Einen, welches einfach ist, in welchem keine Mannigfaltigkeit noch irgend eine Zweifelt vorhanden ist, Alles entspringen. Eben-darum, weil Nichts von dem Wirklichen in ihm ist, ist alles aus ihm;

γεννη· το δε μη τελειον, και και μηδισι γεννη, και ελαττω· δε εκυτα γεννη· τα ην· χρα· περι τα τελειοτατα λεγειν, μηδεν απ· αυτω, η τα μεγαλα μετ· αυτω.

89) Plotinus, ebendas. μεγαλο· δε μετ· αυτω μη, και δευτερον, και γαρ ορα· ο ην· εκεινοι και δειται αυτη μομη· εκεινο· δε ταυτη· μηδεν· και το γεννημενοι· απο κριττοιου η ην· ειπα· και κριττωι· απαιτων· ο ην·, οτι· ταλλα μετ· αυτου, υιο· και η ψυχη, λογος η· και ενεργεια· τις· ωσπερ αυτου· εκεινη· αλλα ψυχη μετ· κλυδου· ο λογος· ην· γαρ· ειδωλο· τα, ταυτη· και ην· μη· βλεπειν· δει.

ihm; und damit ein bestimmtes Ding werde, ist es kein Ding, sondern nur der Erzeuger, oder die erste Erzeugung desselben. Denn das Vollkommenste bedarf keines Dinges, und strebt nicht etwas zu haben; darum floß es gleichsam über, und das Uebervolle desselben machte Etwas Anderes. Dieses auf die Art gewordene, kehrte sich auf das Eine, wurde von ihm erfüllt, blickte auf dasselbe hin. Und so wurde die Intelligenz⁹⁰⁾.

XXI. Die Intelligenz ist ein Bild des Einen. Denn als Erzeugtes muß es viele Aehnlichkeiten von dem Erzeugenden empfangen und behalten, und die Intelligenz ist nur dadurch geworden, daß sie das Eine schauete. Daher ist auch in der Intelligenz Einheit, und die Einheit ist die Möglichkeit aller Dinge. Alles Mögliche schauet nun die sich gleichsam theilende Intelligenz durch die Möglichkeit, sonst wäre sie nicht Intelligenz. Von dieser Möglichkeit, welche so viel ist als Wesen, hat sie von dem Einen selbst gleichsam ein Mitgefühl erhalten, und bestimmt sich selbst ihr Seyn durch die von dem Einen empfangene Möglichkeit; sie erkennet, daß sie gleichsam einer von den
Thei-

90) Plotinus *Ennead.* V. L. II. c. 1. το ἐν πάντα, και υδὲ ἐν ἀρχῇ γὰρ πάντων ἔκαστα, ἀλλ' ἐκεῖνο πάντα. ἐμὴ γὰρ οἷον ἐνδραμεῖ, μαλλίον δὲ ὑπὸ ἑνὶ, ἀλλ' ἕκαστος κῶς ἐξ ἀπλῆς ἑνός, υδὲ μίας ἐν ταύτῃ φαινομένης ποικιλίας, ἔκαστος ἕνός ὅταν; ἢ ὅτι υδὲ ἢ ἐν αὐτῷ, διὰ τὸτο ἔκαστα πάντα, και ἕκαστος οἷον ἢ, διὰ τὸτο αὐτὸς ἢ οἷον γεινήτης δὲ αὐτῆς, και πρώτη οἷον γεινήσις αὐτῆς. οἷον γὰρ τέλειος τῷ μηδὲν ζητεῖν, μηδὲ εχειν, μηδὲ διαδοῦναι, οἷον ὑπερρεῖσθαι, και τὸ ὑπερπληρεῖ αὐτὴ πεποιθῆκεν ἄλλο. τὸ δὲ γενομένου ἐκ αὐτοῦ ἐπεσφραγῆ και ἐπληρωθῆ, και ἐγένετο πρὸς αὐτὸ βλέπον. και ἕκαστος ἑνός. *Enn.* V. L. I. c. 7. *Enn.* V. L. III. c. 15!

Eheilen desselben ist, und daß sie aus demselben ihr Wesen hat; sie wird durch dasselbe gestärkt und vollendet zur Wesenheit 91).

Die Intelligenz ist die Urquelle des Erkennens und des bestimmten Seyns der Dinge. Denn das Erkennen setzt ein Objekt voraus, welches erkannt wird. Daher kann das Erkennen keine Eigenschaft des Einen seyn, wegen der höchsten Einfachheit. Aber die Intelligenz schauet auf das Eine; es ist ihr dadurch ein Objekt des Erkennens gegeben; es ist die zum Erkennen erforderliche Duplicität, Objekt, Subjekt, vorhanden. So wie aber die Intelligenz das Anschauungsvermögen von dem Einen erhalten hat, so ergießet sich diese Kraft wieder aus der Intelligenz, und sie erzeuget andere ihr ähnliche, nur weniger vollkommene Intelligenzen 92).

Da indessen die Intelligenz das Erkennen nicht von sich, sondern von dem Einen hat, so muß auch in dem Einem

91) Plotinus *Ennead.* V. L. I. c. 7. παρ εἰ τοῦ γινώσκου ἢ ὅτι τῆ ἐπιστροφῆ πρὸς αὐτὸ εἶσα. ἢ δὲ ὁρατικὴ αὐτῆ ἴσῃ. τὸ γὰρ καταλαμβάνουσι ἄλλο, ἢ αἰσθητικὴ ἢ ἴσῃ — ἢ καμεινομένη ἐἴμεν ἄλλα τὸ εἶναι, δυναμὶς παύται. ὡς ἐν εἰς δυναμὶς, ταῦτα ἀπο τῆς δυναμὸς οἷον σχιζομένη ἢ κλητικὴ καθόρου ἢ ἐκ αὐτῆ ἴσῃ. σκι καὶ παρ' αὐτῆ εἴη ἡδὴ οἷον αἰσθητικὴ τῆς δυναμὸς, ἐπὶ δυνατὸν ἴσῃ. αὐτὸς γ' ἐν, δι' αὐτοῖ, καὶ ὁρίζῃ τὸ εἶναι αὐτῆ, τῆ παρ' ἐκείνῃ δυναμὶς. καὶ ὅτι οἷον μέρος ἐν τῆ τῆ ἀπειρῆ; καὶ ἐξ ἐκείνῃ ἢ ἴσῃ, καὶ ἐπινοῦται παρ' ἐκείνῃ, καὶ τελειοῦται εἰς ἴσῃ παρ' ἐκείνῃ καὶ ἐξ ἐκείνῃ.

92) Plotinus *Ennead.* V. L. II. c. 1. καὶ ἡ μὲν πρὸς ἐκείνῃ ἴσῃ αὐτῆ, τὸ οἰ ἐποίησεν, ἢ δὲ πρὸς αὐτὸ θεία, τοῦ ἴσῃ, ἐπεὶ εἰ εἰς πρὸς αὐτὸ, ἴσῃ ἴσῃ, ὅμῃ ἴσῃ γινέται καὶ οἰ ἴσῃ ἐν οἰ οἷον ἐκείνῃ (ἐκείνῃ) τὰ ὁμοίῃ ποιεῖ, δυναμὶς προχέου πολλῆ. εἶδος δὲ καὶ τῆ αὐτῆ, ὡσπερ αὐτὸ αὐτῆ προτεροῖ προχέου. *Enn.* VI. L. VII. c. 39. 40. *Enn.* VI. L. VIII. c. 16. *Enn.* V. L. VI. c. 2.

nem, als der Quelle alles Erkennens, zwar nicht Erkenntniß, — denn sonst würde die Einfachheit aufgehoben, — aber doch etwas Aehnliches seyn, gleichsam ein Schauen und Wissen ohne Duplicität. Das eine sieht nicht auf andere Dinge außerhalb, sondern auf sich selbst. Es liebt in sich den reinen Klang, das reine Licht, was es selbst ist, das heißt, es macht durch eine fortwährende, stetige, beharrliche Thätigkeit, daß es selbst und das Liebenswürdigste, das heißt, die Intelligenz ist; die Intelligenz ist also das Produkt des Einen, und das Eine ist sein eignes Produkt 93).

So ist also das Licht die ursprüngliche, ruhige, stetige, unveränderliche Thätigkeit des Urwesens, das, was aus ihm unmittelbar und unaufhörlich ausströmet, ein Lichtkreis, von dem alles erleuchtet wird, und dadurch seine Form erhält. Dieser Lichtkreis, der das Eine umgibt, ist nun die Intelligenz 94).

Wenn

93) Plotinus *Ennead.* VI. L. VIII. c. 16. ὁ δ' οὖν τὸ εἶναι οἷον φερεται αὐτῷ, οἷον ἑαυτοῦ ἀγαπήσας αὐτῷ καθ' αὐτὸν ὡς τὰτο ὅπερ ἠγάπησεν. τὰτο δ' ἐστὶν, ὑπόδησας αὐτοῦ εἴπερ ἐνεργησία μείψα, καὶ τὸ ἀγαπήτοτατοῦ οἷου κατὰ τὸ εἶναι ἐνεργησία, ὅσα ἐνεργησία αὐτοῦ, ἀλλὰ ἀλλὰ μὲν ὑδενος, ἑαυτοῦ ἀρκ' ἐνεργησία αὐτοῦ. *Enn.* VI. L. VII. c. 39. *Enn.* V. E. III. c. 11.

94) Plotinus *Ennead.* IV. L. III. c. 17. ἐστὶ γὰρ τὸ οἷον κεντροῦ, ἐπὶ δὲ τῷ κυκλῷ ἀπ' αὐτῆς ἐκλαμπῶν ἐπὶ δὲ τῷ αὐτῷ ἄλλοι, φῶς ἐν φῶτι. εἰδῶν τε τῷ αὐτῷ ἐκτὸς φῶτος κυκλῷ ἄλλοι, ἀλλὰ δεικνύσας ἕως οὐκ ἐκ φῶτος ἀπορίας, αὐτῆς ἀλλοτριῆς. — τὸ μὲν ἐν μείψα φῶς μείψα ἐκλαμπῶν, καὶ δίκην καταλόγου εἰς αὐτῆς αὐτῆς. *Enn.* V. L. V. c. 7. VI. L. VII. c. 41. L. VIII. c. 18.

Wenn nun die Intelligenz als Produkt des Einen, auf das Eine als das intelligible Objekt hinschaut, so gelangt sie zu dem Wesen, in welchem Duplicität ist, das ist, das Anschauende sich von dem Angeschaueten unterscheidet 95).

Das Eine ist der reine Akt, durch welchen alles Wirkliche wirklich wird. Alles Wirkliche ist in dem Einen enthalten; aber das Eine ist nicht dieses oder jenes Wirkliche, sondern nur die reine Möglichkeit desselben. Indem aber diese Möglichkeit Objekt der Intelligenz wird, wird das Mögliche bestimmt, und wird nun das Wirkliche oder Reale (96), es erhält nun seine Begrenzung und Gestalt, und geht aus der Unbestimmtheit heraus, in welcher es in dem Einen enthalten war. Die Intelligenz ist das erste Reale, und der Grund alles Realen, aller Wesen 96).

Die Intelligenz und das reale Seyn sind unzertrennlich miteinander verbunden. Denn dadurch, daß die Intelligenz denkt, ist sie ein Reales; und das Reale gibt der Intelligenz dadurch, daß es gedacht wird, das Seyn und
das

95) Plotinus *Ennead.* VI. L. VII. c. 59. διο και δε-
ξιας ετεροτητα λαμβανει, οπου ως και νους. δε γαρ τω νου
αι ετεροτητα και ταυτοτητα λαμβανει, υπερ νοησι. c. 40.
Enn. V. L. I. c. 4.

96) Plotinus *Ennead.* VI. L. VIII. c. 16. *Enn.* V.
L. I. c. 7. δια τουτο επαινω υδαι μεν των εν τω νου· ε αυ-
τη δε παντα εν τοις νοι αι η· διο και νους ταυτα, ορισται
γαρ ηδη, και οιοι μορφη επαισον εχη. το δε εν δε κα εν
νορις οιοι θεωρησθαι, αλλ' ορη πεπηχθαι και εασαι· εα-
σι δε τωι νοητοι ορισμος και μορφη, ος και τη υποστα-
σει λαμβανει.

das Denken⁹⁷⁾. Das Reale und das Denken sind also „wei“; aber beides, die Intelligenz und das Reale, das Denkende und das Gedachte, ist wieder eins, Intelligenz in Rücksicht auf das Denken, das Reale in Rücksicht auf das Gedachte. Denn Denken ist nicht möglich ohne Verschiedenheit und Einerleiheit. Die ersten Dinge sind also die Intelligenz, das Reale, Verschiedenheit, Einerleiheit. Hier muß aber noch Bewegung und Ruhe hinzukommen. Bewegung, wenn die Intelligenz denkt; Ruhe, damit sie dasselbe denke; Verschiedenheit, damit ein Denkendes und Gedachtes sei. Würde man die Verschiedenheit aufheben, so würde alles Eins werden, und verstummen. Auch müssen die gedachten Objekte in Rücksicht auf einander verschieden seyn; identisch aber, weil sie in derselben Intelligenz sind. Auch kommt ihnen allem etwas gemeinschaftliches, die Einheit, und eine Verschiedenheit, wodurch jedes etwas anderes ist, zu. Werden diese mehrmals wiederholt, so konstituiren sie die Zahl und die Größe, als Quantum. Die Individualität eines Jeden von diesen macht die Qualitäten. Aus diesen als Principien fließen die andern Dinge⁹⁸⁾.

In

97) Plotinus *Ennead. V. L. I. c. 4.* και το συμπαι-
 πιας ως και και οι. ο̄ μιν εν ως κατα το τον̄ ἴφισας το
 οῑ το δε οι, τη̄ νοησθαι, τη̄ εν̄ διδοι το̄ νοεῑ και το̄ α-
 νω. *Ennead. V. L. IX. c. 2. L. IX. c. 7.*

98) Plotinus *Ennead. V. L. I. c. 4.* γινεται εν̄ το
 πρωτᾱ ως, οι, ἑτεροτη̄, ταυτοτη̄. δε δε και κινήσεῑ λα-
 βαῑ καῑ στασῑ καῑ κινήσεῑ. μιν̄ τον̄ στασῑ δε, ἵνα το̄ αν-
 τοτη̄ δε ἑτεροτητᾱ, ἐν̄ γ̄ τον̄ καῑ νοησθαι. η̄ καῑ ἀφελεῑ
 τη̄ ἑτεροτητᾱ, ἐν̄ γενομενοῑ στασησεταῑ. δε δε καῑ τοῑς πο-
 θησιν̄ ἑτεροῑ προς̄ ἀλληλᾱ κινεῑ. ταυτοῑ δε̄ εκ̄ εν̄ ἐαυτη̄, καῑ

In der Intelligenz ist das Denken, das Gedachte und das Denkende identisch. Denn diese Intelligenz ist keine bloße Möglichkeit, sondern eine Wirklichkeit. Denken ist eine Thätigkeit, und zwar die wesentliche Thätigkeit, die nichts anders ist als das Denkende selbst. Wollte man dieses beides unterscheiden, so wäre das Denken ihm nicht wesentlich, es könnte denken oder nicht denken. Ist nun das Denken als reine Thätigkeit das Wesen des Denkenden; so ist auch das Gedachte, das Objekt identisch mit dem Denken. Wollte man das Gegenteil annehmen, so käme der Intelligenz ein Denken, aber kein wahres Erkennen zu, in wie fern das gedachte Objekt nur ein Bild des wirklichen Objekts seyn würde. Das Denken ist also eben so viel als das Seyn, und was die Intelligenz ausspricht, das hat auch objektive Wirklichkeit. Die Intelligenz denkt als wahrhaft seiend; was sie daher denkt, das setzt sie auch. Und alles Objektive, was nicht mit Materie verbunden ist, hat sein Seyn und Wesen in dem Denkenden 99).

In

και ποιου δε τι, ει κασι' και η διαφορα ετεροτου, ταυτα δε
 κλεια γενηματα αριθμου και το ποσοι ποιω και το ποιου δε,
 η εναυε τυτων ιδιοτης. εζ ει αι αρχαι τ' αλλα Enn. VI
 L. II. c. 8.

99) Plotinus, Ennead. V. L. III. c. 5. α' αυτο, δε ση
 διακρισι τ' αυτου μιας τη διακριτω και τη μη τ' αυτου μιας τη
 σηση. και γαρ η μη τ' αυτου, εκ αληθια εστι. τοποι γαρ
 ειναι ο εχει τα οντα, ετεροι ταν ειτω' οπερ εκ εστιν αληθια.
 τη ακα αληθιας εχ' ετερου δε μιας, αλλ' ο λεγω, τυτο και
 μιας. η ακα υτω ως και το ισητος και τη. οι. — η αν εισ-
 γρησι, και η πρωτη εισρησι, και καθις η δη ισησι αν μη, και
 υσιωδης ισησι και γαρ αληθεσστη ισησι δη ται αυτη και πρωτη υσα
 και πρωτου, ως και αν ο πρωτου. υδα γαρ ο ως υτω δυνιαμω, εδ'
 ετερος βει αυτου, η δε ισησι αλλο. υτω γαρ αν καλι το
 υσιωδες αυτη δυνιαμω. αν υι εισρησι, και η αυτη αυτη εισρησι,

Leuenem. Gesch. d. Philos. VI. 2b.

Indem also die Intelligenz das Ge-
bächte denkt und anschauet, schauet sie sich
selbst an ¹⁰⁰⁾, und umgekehrt.

Die Intelligenz denkt unaufhaltsam,
weil das Denken ihr Wesen ist ¹⁰¹⁾.

Die Intelligenz denkt alle mögliche Ob-
jekte. Denn nur auf diese Art kann sie immer denken
und wahrhaftig denken; nur auf diese Art ist sie frei von
Bergeßlichkeit; nur unter dieser Bedingung ist sie der
Sitz der Wahrheit und die Quelle alles Wesens ¹⁰²⁾.
Die Intelligenz ist unaufhörlich in Bewegung, und erzeu-
get immer zwar auf dieselbe identische und ähni-
che Weise, aber doch nicht immer Ein und dasselbe, son-
dern immer Etwas anderes. Was für eine Herrlichkeit
wäre auch eine durchgängige Einsformigkeit nicht allein in
der Thätigkeit, sondern auch in dem Objekte? Und wäre
keine Verschiedenheit da, welche zum Leben (welches
nichts anders ist als die Thätigkeit) reizte, so würde gar
keine Thätigkeit vorhanden, oder der Zustand doch gar
nicht von dem Zustand der Unthätigkeit verschieden seyn.
Die Intelligenz ist daher in beständiger Thätigkeit und
Bewegung. Sie gehet von etwas aus, und zu etwas
hin, und was in der Mitte ist, ist unendlich mannigfal-
tig. Die Intelligenz schauet daher immer
das Ganze, aber wie dasselbe Ganze, son-
dern immer ein anderes; und bringt aus
dem

*ἡ καὶ τὰ αὐτὰ ἐν αὐτῷ αὐτὴν, ἡ δὲ τῷ αὐτῷ τὸ οὐ
καὶ τὸ ἑαυτῆς ἡ αὐτὴ κατὰ ἑαυτὴν, καὶ, καὶ, καὶ. Enn.
VI. L. II. c. 3.*

100) Plotinus, *Ennead.* V. L. III. c. 5. 7.

101) Plotinus, *Ennead.* V. L. IX. c. 5.

102) Plotinus, *Ennead.* V. L. V. c. 2.

Die Intelligenz enthält alle möglichen Objekte, das heißt, die ganze Bestandeswelt in sich, oder vielmehr, sie ist die Bestandeswelt selbst. Intelligenz und Realität umfassen alles Seyn, alles Leben. Alle mögliche Wesen sind aus dem Einen durch die Intelligenz hervorgegangen, sie sind in der Intelligenz, ungetrennt, verbunden, vollständig, vollkommen, sie machen ein vollständiges Ganze aus, welchem nichts fehlt, keine Veränderung begegnen kann; in welchem alles in vollkommener Eintracht und Harmonie lebt. Warum sollte hier ein Wesen auf das andere wirken? Warum sollte ein Gedanke einen andern, oder eine Intelligenz eine andere hervorbringen? Etwas darum, weil die Intelligenz das Vermögen hat, etwas zu machen? Das würde aber nur in so fern Statt finden können, als die Intelligenz in keinem ganz vollkommenen Zustande sich befände. Allein die Intelligenz ist vollkommen ohne Mangel und Fehl in sich selbst, und was selbst ist, gebet nicht aus sich heraus, sondern lebt und ruhet in sich (105).

Die

παντα, ἢ καὶ παρὰ αὐτὸν αἰετὸν αὐτῶν· αἰετὸν δὲ καὶ ἐν αὐτῷ, ἕως τοῦ
 πάντα ὄντων, καὶ ἄλλοι δὲ τὰ πάντα ἢ. εἰ ἐστὶν ἀρα τὰ οὐ-
 τα εἶναι, μὴ ἴσ' ἐνεργεταῖοι. ἐνεργεταῖοι δὲ, ἀλλ' ἄλλο μετ'
 ἄλλο, καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλο πλάττειν πάντα πλάττειν καὶ ἐν αὐτῷ πλά-
 ττειν, οἷα γὰρ ἢ αὐτῷ ὁ ἀληθὺς πεφικὸς πλάττειν, πε-
 φικὸς δ' ἐν αὐτῷ πλάττειν, διδόντων τὸν εἶναι τὰς
 αὐτὰ πλάττειν. πάντα δ' αὐτῶν ἐστὶ, μόνον ἢ ἐξ αὐτῶν
 πλάττειν. ἢ δὲ πλάττειν αὐτῶν, ἢ τῶν τῆς ἀληθείας πεφικὸς, ἢ ἐν
 αὐτῶν. ἔχει δὲ κίβητα καὶ, καὶ αὐτῶν ποιητῶν ὡς τὸ
 ποιητῶν οὐκ ἔστιν· καὶ ὁ τοιοῦτος ὁ αὐτῶν ὡς ὁ τοιοῦτος. ποι-
 ητῶν δὲ ἐστὶ τὸ πεφικὸς γὰρ, ἢ καὶ διδοῖν· αἰετὸν δὲ κατὰ
 καὶ καὶ αὐτῶν ποιητῶν, ἀλλ' ὅσον μὴ αὐτῶν, ἔχει, αἰετὸν ἐν
 αὐτῶν ὡς ὁ αὐτῶν καὶ αἰετὸν, ἢ αὐτῶν. ἢ δὲ αὐτῶν ὡς ὁ αὐτῶν,
 ἐστὶ ἐν αὐτῶν ἢ δὲ αὐτῶν καὶ αὐτῶν αὐτῶν αὐτῶν, καὶ ἢ
 καὶ αὐτῶν αὐτῶν καὶ ἢ πεφικὸς αὐτῶν.

105) Plotinus, Ennead. III. L. II. c. 1. ἢ τὰ αὐτῶν

72

Die Verstandeswelt begreift alle ban-
fende Wesen, alle Götter, alle Seelen; aber alle in
ewiger Ruhe, ohne Veränderung.¹⁰⁶⁾

Seyn und wahres Seyn ist dem Begriff
se nach eins. Ein unveränderliches Seyn,
das ist, welches nie angefangen hat, nie aufhören wird,
welches in sich vollendet ist, und nie sich verzebrt, ist
Ewigkeit. Dieses ewige Seyn kommt der In-
telligenz und der Verstandeswelt, und jede
wesentlich zu, und ist nichts anders als das un-
endliche, unerschöpfliche Leben in seiner Eo-
talität. Alles Accidens, ein zufälliges Seyn und Wer-
den, ein Vergänglichseyn und Künstigseyn, ein Anders-
seyn, ist aus demselben ausgeschlossen.¹⁰⁷⁾

Die Intelligenz und die Verstandes-
welt sind Eins. Alles Gedachte ist ein Ding, und
jedes Ding ist etwas Gedachtes, in so fern wir bloß bei
den immateriellen Dingen stehen bleiben, deren Seyn in
dem

τα οὗτος φησὶ κίνησις ἐστὶν ὁ ἀλλοιωτὸς καὶ πρῶτος, ἡ δὲ κί-
νησις αὐτῆς ἐαυτῆς, εἰς ἀσθενεῖα τῆς μερῆς, εἰς ἀλλοιωτῆ, εἰς
τρεῖς μέρη, γνησίως, αἴτις ἐκαστὴ μὴ ἀποσπασθῆναι τῆς ἅλης.
ἀλλ' ἡ κίνησις ζῆσι αὐτῆς καὶ κατὰ τὴν ἐν ζῴῳ, καὶ ἐν ἀν-
θρώπῳ, καὶ τὸ μέρος παρεχόμενον ὅλοι, καὶ καὶ αὐτῶ φίλον, ἡ
χαρισθῆναι ἀλλο ἀπ' ἀλλῆ, εἰς ἑτέροις γενησόμενοι μοῖροι καὶ
τῶν ἀλλῶν ἀπεχθόμενοι. — πάντα γὰρ δεῖ εἶναι καὶ τελῶν
ὄψεσιν, εἴτις τὸ καὶ ἀλλοιωτῆ ἐν εὐχῆ. εἰς γὰρ πρῶτον ἄλλο
καὶ ἄλλο. τίς γὰρ αἰ ἐνεκα ποιοῖ, ἄλλοι ἐδῆν. τί δ' αὖ
λόγος λόγος ἐργασίαι, καὶ κατὰ ἄλλοι; ἀλλὰ τὸ δ' αὐτῆς δε-
σπασθῆναι τί ποιοῖ, καὶ ἀπὸ ἐν εὐχίταις πάντα, ἀλλὰ ταύτη
ποιοῖται καὶ κίνησις, καὶ ὁ, τί καὶ χαροῖ ἐστὶ. τῶν δὲ
πάντα μακαρίους ἐν αὐτοῖς, καὶ ταῦτο αἰαί, ὅτις αὐτῶ, μοῖροι
αὐτῶ. *Enn. V. L. I. c. 4.*

106) Plotinus, *Ennead. V. L. I. c. 4.* πάντα γὰρ ἐν
αὐτῶ τῶ ἀθάνατῶ περιεχῆ, καὶ πάντα, ὅτις πάντα, ψυχῆ
κίνησις, ἐκαστὴ αἰ.

107) Plotinus, *Ennead. III. L. VII. c. 2—5.*

dem Denkenden ist. Es sind also in der Intelligenz vorhanden Begriffe, oder Ideen von den Dingen, und diese Ideen sind selbst nichts andres als die Dinge an sich selbst. Jedes Ding ist ein Akt des Denkens, und in so fern wieder eine Intelligenz; aber nicht die allgemeine, sondern eine besondere Intelligenz. Die oberste Intelligenz ist aber die ganze ungetrennte Totalität aller Ideen ¹⁰⁸). Von anderer Beschaffenheit ist aber unser Verstand, welcher nur durch Trennung des Untrennlichen denkt; die ursprüngliche Intelligenz aber ist untheilbar, und ohne Absonderung denkend; das Denken und Seyn in ungetrennter Einheit und Localität ¹⁰⁹).

Die Verstandeswelt ist das Vorbild und das Muster der Sinnenwelt. Alles was in dieser wirklich ist, muß daher auch in der Verstandeswelt enthalten seyn, doch nur der Form und dem Wesen nach. In der Verstandeswelt ist daher auch ein Himmel mit Sternen besetzt, eine Erde, mit allen möglichen Pflanzen und Thieren; Wasser und Meer in bleibendem Flusse und Leben; mit allen Wasserthieren; die Luft mit allen ihren lebenden Wesen. Denn was aus der Intelligenz kommt, ist

108) Plotinus, *Ennead.* V. L. IX. c. 8. α α η νοη-
 τῶν ἰσχυρῶν, ἐν τῷ τοῦ εἶδος τοῦ ἐν οἱ καὶ ἡ ἰδέα αὐτῆ. τὴ ἐν
 τῷ τῷ, καὶ καὶ ἡ νοητὴ νοητῶν, οὐκ ἔστιν τῷ ἐν ἰδέα ἰδέα,
 ἀλλ' ἰδέα ἰδέα καὶ ἰδέα μὴ ἔστι τῷ παρὰ εἶδος, ἰδέα
 ἐν εἶδος καὶ ἰδέα.

109) Plotinus, *ebendas.* μὴ μὴ ἐν οὐκ, τῷ τῷ οἱ, ὁ,
 τῷ τῷ, διὰ καὶ τῷ οὐκ, καὶ ἡ τῷ οὐκ ἐνεργεῖα καὶ ὁ τῷ
 ὁ τῷ καὶ αὐτῷ νοητῶν τοῦ εἶδος καὶ ἡ μορφή τῷ οὐ-
 κῶν καὶ ἡ ἐνεργεῖα ἐκινῶνται γὰρ μὴ μερίζονται ἢ ἢ ἢ
 ἰδέα καὶ τῷ οὐκ, ἰδέα καὶ ὁ μερίζονται καὶ ὁ δὲ ἀμα-
 ρητῶν καὶ μὴ μερίζονται, τῷ οἱ καὶ τῷ παρὰ.

ist Leben; die Verstandeswelt ist daher auch ein lebendes Wesen, ein Weltthier. 110).

Über alles ist in der Verstandeswelt in der vollkommensten Reinheit und Vollkommenheit. Hier fließt das Leben leicht dahin. Wahrheit ist die Erzeugerin, Amme, Nahrung und Wesen aller Wesen. Die Verstandesdinge sehen alles, nicht in wie fern ihnen ein Werden anklebt, sondern in wie fern sie das Wesen selbst haben; sie schauen sich in allen andern; denn alles ist hier durchsichtig; nichts Finsteres, nichts Widerstehendes. Alles ist Allem durchaus und bis in das Innere offenbar. Denn Alles ist Licht und schauet wieder Licht. Denn Alles hat Alles in sich, und siehet wiederum in einem Andern Alles; so daß Alles allenthalben, Alles nicht nur Alles, sondern auch jedes Einzelne Alles ist. Aus dem Ganzen gehet das Einzelne hervor, und das Einzelne ist das Ganze. Jedes ist groß, und auch das Kleine ist groß. Unausprechlich ist der Glanz. Denn auch hier ist die Sonne und alle Sterne, und jeder Stern ist eine Sonne. In jedem tritt etwas Anderes am ausgezeichnetsten hervor; Jedes aber offenbart das All an sich. Auch hier ist reine Bewegung; denn die fortschreitende Bewegung vertritt kein von der Bewegung verschiedenes Bewegen; die Ruhe ist rein und ungemischt mit dem Unruhigen. Das Schöne ist schön an sich, weil es nicht in dem Schönen ist. Jedes gehet nicht etwa, so zu sagen, auf einem fremden Boden, sondern der Raum, worin es ist, ist nichts anders als das Wesen eines jeden selbst, und sein Subjekt ist die Intelligenz. Jedes ist auch verbunden mit dem, woher es stammt. Jeder Blick auf einen Theil umfaßt auch das Ganze. Das Schauen ermattet nie, und wird auch nie übersättiget; Leerheit und Ueberfüllung fehlen gänzlich. Jedes

110) Plotinus, *Ennead.* V. L. IX. c. 9. *Ennead.* VI. L. VII. c. 12.

Jedes erblicket sich in seiner Unendlichkeit mit den angeschaueten Objecten, und folget seiner Natur. Hier ist reines Leben, das durch nichts gestört wird. Was sollte dem vollkommnern Leben widerstehen. Das Leben ist Weisheit, aber keine durch Schlüsse herbeigeführte Weisheit. Denn die Weisheit ist zu aller Zeit allumfassend, ohne allen Mangel; es bedarf keines Suchens. Es ist die ursprüngliche Weisheit, und keine wo anders her abgeleitete. Das Seyn ist selbst die Weisheit. Es ist hier kein Wesen, welches erst weise werden müßte, sondern jedes ist es schon dadurch, daß es ist. Daher ist auch keine Weisheit größer als die andere. Die Wissenschaft an sich wohnet wesentlch in dem Verstande, beide gehen zugleich mit einander hervor. Man stelle sich alles in der Intelligenz vor wie ein Bildwerk, welches durch sich selbst geschauet wird; daher ist es ein Schauspiel für überfelige Schauer. Die Größe und Würde dieser Weisheit kann man daraus sehen, daß sie in sich alle Dinge begreift, alle Dinge hervorgebracht hat, daß sie die Dinge selbst ist, daß sie mit ihr zugleich entstanden, und beide Eins sind, und daß das Seyn die Weisheit ist. Wir aber kommen nie zu Verstande, weil wir glauben, die Wissenschaften beständen aus Sätzen und deren Verbindung; welches nicht einmal bei unsern Wissenschaften der Fall ist ¹¹¹⁾.

Alle die Verstandeswesen, welche die Verstandeswelt ausmachen, müssen etwas Gemein-schaftliches und etwas Eigenes besonderes haben. Denn da sie in der Intelligenz existiren, ohne durch den Raum getrennt zu seyn, so können sie allein durch das ihnen Eigenthümliche unterschieden seyn, wodurch sie allein zu besondern Dingen konstituirt werden. Dieses ist die Form, die Gestalt. Wo nun Gestalt ist, da gibt es auch etwas Gestaltetes, das ist, durch die

111) Plotinus, *Ennead.* V. L. VIII. c. 4.

die Form Bestimmtes und Bestimmbares. Dieses ist Materie, nicht eine sinnliche, sondern übersinnliche. Denn auch dieses hat die Verstandeswelt mit der Sinnenwelt gemein, daß sie aus Form und Materie besteht. Abstrahirt man in Gedanken von den Formen, Gestalten, Gedanken, wodurch die Verstandeswelt ein mannigfaltig gestaltetes Ganze geworden ist, so bleibt nichts übrig, als das Gestaltlose und Unbestimmte, welches die Gestalt annimmt, auch gleichsam trägt ¹¹²).

Es entsteht also durch die Thätigkeit, durch die schöpferische Kraft der Intelligenz die Verstandeswelt; aber diese hat nirgends anders als in der Intelligenz selbst ihre Existenz. Die ganze Thätigkeit, wodurch sie wirklich geworden, ist also eine innere und auf das Innere gehende Thätigkeit. Soll nun auch eine äußere Welt entstehen, welche sich auf die Verstandeswelt als auf ihr Muster beziehet, so muß außer dem Einen und der Intelligenz noch ein drittes Princip vorhanden seyn, dessen Thätigkeit nicht nach Innen, sondern nach Außen gerichtet ist. Dieses ist die Seele ¹¹³).

XXII.

112) Plotinus, *Ennead.* II. L. IV. c. 4. α εἰ πολλά τα εἶδη, κοῖτοι μὲν τι εἰ αυτοῖς αἰαγή εἶναι, καὶ δὴ καὶ ἴδιοι, ἢ διαφεροῦν ἄλλο ἄλλω. ταῦτο δὴ τὸ ἴδιον καὶ ἡ διαφορὰ ἢ χωρίζουσα, ἢ οἰκεία εἰς μορφήν. α δὲ μορφή, εἰς καὶ τὸ μορφοῦμενον, περὶ ὃ ἡ διαφορὰ. εἰς ἀεὶ καὶ ἡ ὄλη, ἢ τὴν μορφήν δεχομένη, καὶ αὐτὸ ὑποκειμένη. — α γὰρ τῶ ἰσῶ ἀφελοῖς τὴν ποικίλειαν καὶ τὰς μορφὰς καὶ τὰς λόγους καὶ τὰ ἰσηματα, τὸ πρὸ τῶν ὑποκειμένων καὶ μορφῶν. καὶ ταῦτο ἀδὲν τῶν ἐπ' αὐτῶν καὶ εἰ αὐτῶν.

113) Plotinus, *Ennead.* III. L. V. c. 3. *Enn.* V. L. I. c. 6. 10. *Enn.* V. L. II. c. 1.

XXII. Die Seele ist ein Produkt der Intelligenz, so wie die Intelligenz ein Produkt des Einen. Nach dem Grundsatz, daß Alles Reale aus sich selbst ein anderes Reale erzeugt, was dem Grade der Vollkommenheit nach dem Erzeugenden am nächsten, aber doch nicht ganz gleich kommt, bringt auch die Intelligenz etwas hervor, was ihr am nächsten kommt. Die Seele ist ein Gedanke (*λογος*), eine Thätigkeit der Intelligenz ¹¹⁴).

Die Seele steht in dem dritten Grade von dem Einen, und ist daher unvollkommener als die Intelligenz. Sie ist auch ein Leben und Denken und Thätigseyn, wie die Intelligenz, aber in einem niedern Grade. Erstens gehet die Seele nicht ohne Veränderung, wie die Intelligenz, sondern mit Veränderung hervor. Zweitens ist ihr Denken und Schauen dunkler; denn sie erblickt die Objekte nicht in sich, sondern in einem andern, in der Intelligenz. Drittens ist ihr Wirken nicht ein Inneres, sondern eine nach außen gerichtete Thätigkeit; sie bringt etwas außer sich hervor, was nun nicht mehr reines, sondern schon vermishtes und getrübtet Seyn hat ¹¹⁵).

Auch die Seele ist eine Art von Licht, aber nicht ein selbstleuchtendes, sondern von einem andern erleuchtetes. Das Eine ist das reine ein-

114) Plotinus, *Ennead.* V. L. I. c. 6. και το γονομη-
τοι απο κριττανοσ. α, ιαη ειπαι, και κριτταιν απκωταη ο ιαη,
οτι τ'αλλα μοτ' αυτοι, οιοι και η ψυχη λογος α και ενε-
ργεια τωσ, απερ αυτοσ εκειω. αλλα ψυχη μεν αμυδροσ ο λο-
γοσ. C. 3. ειπαι τωσ ιαη τε α, οιοι λογος ο εν προφορα λο-
γωσ τε εν ψυχη, απω τοι και αυτη λογος α, και η παωω
ενεργεια, και η κριτται ζωη ου αλλα υποσταιν.

115) Plotinus, *Ennead.* V. L. I. c. 7. L. II. c. 1. 2.
L. VI. c. 4. *Enn.* VI. L. II, c. 22.

einfache Licht selbst, welches sich in die Intelligenz ergießt, so daß sie nicht allein Licht, sondern auch das in ihrem Wesen Erleuchtete ist. Die Seele empfängt das Licht von der Intelligenz, aber nicht als ihr eignes, sondern als ein entlehntes Licht ¹¹⁶).

Indem die Seele wirkt, entstehen andere Seelen als Arten der einen. Die Kräfte derselben sind von doppelter Art. Einige sind auf das Obere gerichtet, Vernunft; andere auf das Niedere, vernunftgemäße Kräfte. Die unterste ist die auf die Materie gerichtete und sie bildende Kraft, Empfindung und Vegetation ¹¹⁷).

Die Seele soll als drittes Princip die Ursache der Bewegung seyn. Wie aber aus der Intelligenz, dem Denkenden ein sich und Anderes Bewegendes hervorgehen muß, dieß scheint Plotin nicht nachgewiesen zu haben. Allein nach seinem Gesichtspunkte konnte diese Frage gar nicht Statt finden, sie war durch das zweite Princip schon gehoben. Denn der Intelligenz hatte er schon ein inneres Leben, eine nach innen gehende Bewegung beigelegt. Daher war der Uebergang von der Intelligenz zur Seele,

116) Plotinus, *Ennead.* V. L. VI. c. 4. ψυχῆ μὲν γὰρ σπᾶντοι τῆν ἔχῃ, ἐπιχρῶντοσθα αὐτῶν ποσῶσν ἄσῃ. καὶ ἂν αὐτῶ οὐκ αὐτῶ ἔχῃ, ἢ φῶσ αὐ μῶσ, ἀλλ' ἂ ἐστὶ πεφῶσισμῶσθ ἂν τῷ αὐτῶ κῶσ, ἢ δὲ κῶσχοι τῶσ το φῶσ, κα ἀλλῶ κῶ, φῶσ ἐστὶ ἀπλῶ, κῶσχοι τῆν δὐασμῶ οὐκ αὐτῶ τῶ αὐτῶ ἂ ἐστὶ.

117) Plotinus, *Ennead.* VI. L. II. c. 23. ψυχῆ δὲ σῶσῃσθ ὡσ γῶσ ἢ αὐτῶ, αὐ ἀλλῶ ψυχῶσ ὡσ αὐτῶ καὶ τῶ σῶσ αὐ σῶσῃσθ δῆτῶσ ἢ μῶσ πῶσ το αὐτῶ, καὶ ἢ δὲ πῶσ το κατῶ, αὐ ἀλλῶ δὐασμῶσ κατῶ ἀρῶσ. ἢ δὲ σῶσῃσθ ἄλλῶ αὐτῶ σῶσῃσθ καὶ μῶσσῶσθ. *Enn.* V. L. II. c. 1. ἢ δὲ (ψυχῆ) ἢ μῶσσῶσθ κῶσ, ἀλλῶ κῶσσῶσθ σῶσῃσθ αὐτῶσ. καὶ μῶσ ἢ βλεπῶσ, ὡσ σῶσῃσθ, κῶσσῶσθ. πῶσσῶσθ δὲ ἢ κῶσσῃσθ ἀλλῶ καὶ σῶσῃσθ, γῶσσῶσθ αὐτῶσ, αὐτῶσσῶσθ καὶ φῶσσῶσθ ἢ τῶσ φῶσσῶσθ.

Seele, als einem Wesen, dessen Leben und Bewegung nicht auf sich selbst, sondern auf das Aeußere gehet, zwar nicht der Vernunft, doch der Einbildungskraft annehmlich gemacht.

Eine andere Frage aber entsteht jetzt: woher das Aeußere, was die Seele bildet, entstanden sey; was es sey, und wie es gebildet werde? Denn alles Wirkliche (ov), lehrte Plotin, habe seine Quelle in der Intelligenz; alles aber, was aus der Intelligenz kommt, ist Form, ist Leben, ist ein Mannigfaltiges mit Einheit. Es bedarf also keine Form, weil es schon geformt ist. Als Gegensatz des Wirklichen bleibt nichts übrig als das Nichtwirkliche — ein Uding, welches daher auch keiner Form, empfänglich ist. Woher soll also die Seele einen Stoff erhalten, um an demselben ihre nach außen gehende Bildungskraft zu äußern. Sollte es wirklich Etwas geben, welches Daseyn hätte, aber nicht in dem Denkenden und durch das Denken, so würde Plotin dem Hauptfundamente seiner Philosophie, wie wir es oben angegeben haben, widersprechen. Er mußte vielmehr den Versuch machen, alles Seyn auch der materiellen Dinge aus dem Denken abzuleiten, und so einen vollständigen Idealismus aufzustellen. Er schwankt nur noch zuweilen zwischen diesem und dem Realismus, und scheint eine von dem Denken unabhängige Materie anzunehmen — vielleicht weil ihm der hohe Flug seiner Phantasie selbst verdächtig vorkam¹¹⁸⁾. Doch ist es Idealismus, zu welchem er am meisten hineilt.

Um diesen Idealismus verständlicher zu machen, müssen wir Plotins Lehre von der Anschauung und der Kraft derselben, an welcher Phantasie und Vernunft gleichen Antheil haben, etwas sorgfältiger erwägen.

XXIII.

118) Plotinus, *Ennead.* III. I. VIII. c. 1.

XXIII. Es geschieht in der ganzen Natur alles durch Anschauung und um der Anschauung willen. Es ist aber hier nicht die sinnliche Anschauung zu verstehen, bei welcher das Objekt außer dem Anschauenden gegeben ist, und dann die Anschauung erfolgt; sondern eine reinere intellektuelle Anschauung, wo das Objekt derselben innerlich mit einem Denken verbunden ist, und die Anschauung selbst wieder ein Objekt hervorbringt (Sagan) ¹¹⁹.

Alles Wirken der Natur hat die Erkenntnis zum Endzweck. Denn was in der Natur hervorgebracht wird, hat eine Form (εἶδος), wodurch die Natur, die Materie eine Gestalt erhält, daß es ein Objekt der Erkenntnis werde. So bringt eine Pflanze wieder eine Pflanze, ein Thier wieder ein Thier hervor. Die Natur ist selbst nichts anders als Form; sie bringt zur Materie, welche formlos, und daher unerkennbar ist, Form und Leben hinzu, und macht sie dadurch zu einem Gegenstande der Erkenntnis. Denn Form (εἶδος, μορφή) und Begriff, Gedanke (Λόγος) ist eines und dasselbe. Die Natur ist also eine anschauende bewegende Kraft, deren Wirkung wieder eine Anschauung, oder Erkenntnis ist, und man kann daher mit Recht sagen, daß es ihr bei allem ihren Wirken um Erkenntnis, um Anschauung ihrer Handlung und ihres Produktes — beides ist eins — zu thun ist ¹²⁰.

Die

119) Plotinus, *Ennead.* III. L. VIII. c. 1.

120) Plotinus, *Ennead.* III. L. VIII. c. 2. *τι γὰρ δὲ αὐτῆ (φύσιν) ἔστιν ἕξις ἢ ψυχῆς; ἢ γὰρ ἀνθρώπων καὶ ἀνιμαργαμῶν ἢ ἢ καὶ αὐτὸ φέρουσα, ἢ γινώσκουσα τοιαύτη, ἢ μὴ ποιότητος εἶδος λογισμῶν. ἢ γὰρ πῶς δὲ προσέλθῃ, ἢ αὐτῆ ἢ ἄλλῃ γινώσκουσα, ἀλλὰ λόγῳ ἢ καὶ ὁμοίῳ ἢ μικροῦ*

Die Erzeugung ist ein Produkt der Anschauung und der Reflexion des Angeschaueten¹²¹⁾. Jeder, der etwas Neues hervorbringt, wirkt nach einer Vorstellg. Das Hervorgebrachte ist nicht die Vorstellung, aber ein Produkt der Vorstellg., welche das Hervorbringen leitet. Also ist auch das Wirken nichts anders, als ein Anschauen und Erkennen. Daher machen auch diejenigen Menschen, welche zu dem innern Denken und Anschauen eine zu schwache Kraft haben, ein Werk, welches nichts anders als ein Schattenbild des Anschauens und Denkens ist, um das, was sie mit Verlangen in sich selbst anzuschauen zu schwach sind, außer sich anzuschauen. Jeder, der etwas gemacht hat, hat wenigstens das Verlangen, es zu betrachten, und will, daß es auch von andern betrachtet werde. Eben so machen es die Knaben, welche zu wissenschaftlichen Studien zu träge sind, und sich daher auf Künste und Handwerke legen. So ist also das Wirken, Thun, Hervorbringen immer nichts anders, als entweder ein schwächeres Anschauen, oder ein Resultat und Produkt eines stärkeren Anschauens¹²²⁾.

Die

22 εἰ τοὺς ζῶντας καὶ ἐν τοῖς φητοῖς τὰς λόγους εἶναι τὰς ποιήσας, καὶ τὴν φύσιν εἶναι λόγον, ἢ ποιῶν λόγους ἄλλοι, γεννητὰ αὐτῶν δὲ τὰ μὲν τὴν ὑποκειμένην, μετὰ δ' αὐτῶν, c. 6.

121) Plotinus, *Ennead.* III. L. VII. c. 3. καὶ μὲν τὸ πρῶτον καὶ τὸν γεννητὸν ὑπάρχει καὶ ἄρα, καὶ γὰρ οὐκ οὐκ εἶναι ἐν θεωρίας, καὶ ἡ γενεὴ ἢ ἐμῆ, ἐπειδὴ ἡδὲ πρῶτον, ἀλλ' ὅταν μείζων λόγος καὶ θεωρητὸν αὐτῶν, ἢ γεννητὸν, c. 6.

122) Plotinus, *Ennead.* III. L. VIII. c. 2. 3. οὐκ οὐκ ἀδύνατον, ὅτι ἀδύνατον ἐν τῷ θεωρητῶν, οὐκ οὐκ θεωρίας καὶ λόγος τῆς πρῶτης ποιήσας. ὅτι γὰρ μὴ ἴκανον αὐτῶν τὸ τῆς θεωρίας, ἢ ἀδύνατον ψυχῆς λαβεῖν ἢ δυνατὸν τὸ θεωρητὸν εἶναι

Die thätigen Menschen suchen also durch Umschwelfe zu erhalten, was die Denkenden auf einem unmittelbaren Wege gewinnen. Zudem haben sie doch dabei Einen Zweck, das Gute. Dieses ist aber gerade von der Art, daß sie wünschen, es werde nicht bloß erkannt, sondern auch als gegenwärtig in ihrer Seele angeschauet, und die Seele zum Beschauer desselben gemacht. So gehet also das Wirken immer wieder in die Anschauung zurück, denn was kam in der Seele, welche selbst nichts anders als ein Gedanke (λογος) ist, anders als ein stiller ruhender Gedanke seyn ¹²³⁾?

Der Trieb der Seele zum Denken, Forschen, aus dem Erkannten Neues zu gebären, alles dieses macht die Seele zu einem Angechauneten (Γεωρημα), um daraus ein neues Objekt der Anschauung hervorzubringen, so wie eine Kunst, wenn sie vollkommen ist, ihres Gleichen im Kleinen in dem lernenden Knaben hervorzubringen strebt, der ein Bild von allem zur Kunst gehörigen hat, doch ohne Deutlichkeit. So quillt in der Seele unaufhörlich Leben aus Leben, und fortschreitende Thätigkeit, welche keine Gränze hat; jede Anschauung erzeuget eine neue
und

ίκαριος, και δια τото ο πληρωμενος, εφισμενος δε αυτο ιδειν, ος πραξιν φροσιτω, ινα ιδωσι, ο μη ην ιδουαιτο. — παιταχυ δη αιρενησομαι την ποιησει και την πραξιν η ασθενειαν θρασιος η παρακολαθημα. και κοθνησαι μεν, ο μηδεν τι εχει μετα το πραχθειν παρακολαθημα δε, ο εχει αλλο προ τото κρηττο; το ποιηθαιτος θρασιου.

123) Plotinus, *Ennead.* III. L. VIII. c. 5. επι και αγαθου χαριν κρηττωσι. τото δε, εχ ινα ειν αυτοι, εδ' ινα μη εχουσι, αλλ' ινα εχουσι το εν της πραξιος αγαθου. τото δε πα; ο ψυχη. αικαμψει η παλι η πραξις οε θρασιαι. ο γαρ ο ψυχη λαμβανει λογου οση, τι οε αλλο η ο λογος οιαπων ηη;

und ein Angeschauetes ein neues Objekt der Anschauung ohne Ende. Denn in jeder Seele ist dasselbe Princip, und sie ist durch keine Größe beschränkt. Indessen gehet doch diese Thätigkeit des Anschauens in jeder Seele, und in allen Theilen der Seele nicht auf gleiche Weise vor sich ¹²⁴).

Die Natur ist also nichts anders als eine Seele, welche wiederum ein Produkt einer höhern und mächtigeren Seele ist, welche in sich in stiller Betrachtung lebt, und weder auf das Obere noch auf das Niedere blickt, sondern in ihrer Unbeweglichkeit und ihrem Selbstbewußtseyn ruhet; in diesem Denken und Anschauen ihrer selbst schauet sie, was nach ihr ist; ohne es zu suchen, findet sie es schon in sich, indem sie ein schönes, glanzvolles, vollkommnes Produkt der Anschauung vollendet. Man kann ihr Empfindung und Bewußtseyn, wenn man will, beilegen. Doch ist dieses nicht von der Art, wie bei andern Objecten, sondern wirkt so, wie bei dem Erwachenden das Bewußtseyn des Schlafes ist ¹²⁵).

Sie

124) Plotinus, *Ennead.* III. L. VIII. c. 4. ἡ ταυτη (ψυχη) θεωρια και το φιλομαθες και το ζητητικον, και η εἰς ὃ γνωσις οδου και το πληρες ποιοιηται αυτην θεωρημα και γινομενη, αλλο θεωρημα ποιησαι — και θεωρια την θεωριαν ποιει. και γαρ μη εχει περας η θεωρια, εδε το θεωρημα. δια τουτο δε η και δια τουτο καταχει. πυ γαρ υχει; ετα και ο παση ψυχη το αυτο. ο γαρ περιγεγραπται μεγαλει. ο μη ασαντας ο παση, ος εδε ο παση μερα ψυχης ομοιας.

125) Plotinus, *Ennead.* III. L. VIII. c. 3. ος μεν η λεγομενη φους ψυχη οσα γινημα ψυχης προτερης δυνατοτητος, ζωνη ηουχη ο αυτη, θεωριαν εχουσα ο προς το αυτη εδαν οτι προς το κατα, εασα δε ο ο εστιν, ο τη αυτη εασα και οιοι συνειδησει. τη συνειση ταυτη και συναισθησασα το μετ' αυτην οιδει ος οφει τε αυτη, και αυτη οζητησει, αλλος

Sie schauet das Produkt das in ihr aus dem, was in ihr ist, geworden ist, und freuet sich, daß dieses Produkt als ein Spiegel ihrer stillen, aber dunkeln und schwächern Anschauung mit ihr fortbaueret.¹²⁶⁾ Sie ist aber eine unabhangliche fortschreitende Kraft, die immer etwas Neues bildet und belebt, so daß das Spätere immer etwas anderes ist, abgleich es aus Anschauung entsprossen, und wieder zu einem neuen Objekte der Anschauung wird.¹²⁷⁾ Alles Denken, Bilden, Zeugen, Wirken, kommt aus derselben Quelle, und hat denselben Zweck. Anschauen ist die Ursache alles Werdens, Anschauen der Zweck alles Strebens und Wirkens. Die Natur ist in einem endlosen Anschauen begriffen; sie bildet und formt unaufhörlich; nicht die Produkte, die sie hervorbringt, sind ihr Werk, sondern die Anschauung derselben; ihre Produkte sind nicht ohne Leben, und sie bringen wieder neue Produkte hervor, die wieder das Anschauen derselben zum Gegenstande haben. Selbst die Fehlgriffe der Natur, die Mißgeburten, die fehlerhaften Gestaltungen kommen daher, daß die Natur einen Fehlgriff in dem Objekte der Anschauung thut.¹²⁸⁾

In

αλλὰ θεωρημα αποτελεσασθαι κυλινδρος και χαρις. και ειτε τις βλεπει συνισει τινα η αισθησει αυτη διδουσαι, εκ εισι λεγομαι επι των αλλων την αισθησει η την συνισει, αλλ' οιοι ει τις την τε υπεν τε ευρηγοροτος προσεικασει.

126) Plotinus, ebendaf. θεωρησα γαρ θεωρημα αυτης, απηκανεται, γονομοιοι αυτη εκ τε ει αυτη, και συν αυτη μενει, και θεωρημα ειμαι, και θεωρια αψοφες, αμυδροτερα δε' ετερα γαρ αυτης εις θεαι εισαγεσεται. η δε ειδωλον θεωρημασ αλλης.

127) Plotinus, Ennead. III. L. VIII. c. 4. προεισι γαρ ακ ζωη εκ ζωης. ενεργεια γαρ πανταχυ φθαια, και αν ειεν οτα αποσασθαι.

128) Plotinus, Ennead. III. L. VIII. c. 6. και αι γεννησενν. Gesch. d. Philos. VI. Bb. 5

ησασ

In der ganzen Natur ist nun eine der Qualität nach identische Kraft, wirksam, Seele, Vorstellungskraft, nur eine und dieselbe Wirkungsart, Bilden und Anschauen. Also derselbe Proceß in der Natur außer uns, wie in der Natur in uns¹²⁹⁾.

Der oberste Ring, gleichsam die Wurzel des Lebens, ist das Eine, die Quelle aller Realität, ohne selbst etwas Reales zu seyn. Das Eine wird in der Intelligenz zur Duplicirät und Vielheit. Die Intelligenz schauet das Eine als den Grund alles Realen und das höchste Gute, und gründet das bestimmte Denken und Seyn. Die Intelligenz ist das Object, welches die Weltseele anschauet, und aus diesen Anschauungen neue Objecte bildet¹³⁰⁾.

In der Intelligenz ist das Denken und Seyn identisch. Alle Anschauungen erheben sich von der Natur zur Seele, und von der Seele zur Intelligenz; sie werden einander immer näher gerückt, und mit den anschauenden Subjekten vereinigt; je höher sie aufsteigen, einen desto höhern Grad des Lebens besitzen sie, je niedriger sie werden,

ησως απο θεωριας, ως αποτελευτησι ειδος και θεωρηματα
 αλλα και ολος μνηματα οντα εκαστη των ποιητων θεωρη
 ματα ποιη και ειδη και αι γιομεται υποσκασι, μνησεις
 οτων εσαι, ποιητα δηκισι, τελος ποιημετα υ τας ποιησεις,
 αδε τας κραξεις, αλλα τα αποτελεσματα, εια θεωρηθη. και
 τυτο και αι διανοησις ιδων εδελαισι, και ετι περτερον αι
 αιωθησις, αις τελος η γιοσι, και ετι προ τυτων η φουσι
 το θεωρημα το εν αυτη και τον λογον ποιη, αλλοι λογον
 αποτελασα. — ετι και οταν τα ζωα γερα, οι λογοι ειδου
 οτες κισσι, και εστι ενεργια θεωριας τυτο και οδισ τυ πολ
 λα ποιησι πδη και πολλα θεωρηματα, και λογον πληρωσι
 παττα, και οιον και θεωρησι το γακ ποιω βικα τι, ειδος ετι
 ποιησι τυτο δε εσι, παττα πληρωσαι θεωριας.

129) Plotinus, *Ennead.* III. L. VIII. c. 2.

130) Plotinus, *Ennead.* VI. L. VIII. c. 4. 8. 9. 10.

sch, desto weniger Leben haben sie. Denn Leben ist so viel als Denken und Anschauen. Je wahrer ein Gedanke ist, desto mehr Einheit und Leben besitzt er; desto mehr wird, das Lebende und das Leben, das Seyn und Denken eins ¹³¹⁾).

Dieses Leben hat also mehrere Grade, und jeder Grad bestimmt eine andere Art des Lebens, je nachdem, das Denken und Anschauen deutlicher und klarer ist. Dunkler ist es in der Pflanze, als in dem Thiere; dunkler ist das empfindende als das denkende Leben. Der unterste Grad des Denkens ist auch der unterste Grad des Lebens. Einige Gedanken leben und bringen wieder lebende Gedanken hervor; andere bringen nur todtte Gedanken, Schattenbilder (*eidwla*) des wahren Seyns hervor. Einige Gedanken leben nicht allein, sondern sie haben auch die Kraft sich selbst anzuschauen. Wie anders ist kein solches Anschauen und Bewußtseyn verbunden. Indessen sind dieses doch nur Arten eines und desselben Lebens, welches im Denken besteht ¹³²⁾).

§ 2

Aber,

131.) Plotinus, *Ennead.* III. L. VIII. c. 5. 7. τῆς δὲ θεωρίας ἀναβῶντος ἐκ τῆς φύσεως ἐπὶ τῆς ψυχῆς καὶ ἀποταύτης ὡς ἰσῆς, καὶ ἀνοικιστοῦ τῶν θεωριῶν γινόμενης καὶ ἡμεῖς τῶν θεωριῶν — ἐπὶ τούτῳ (καὶ) δηλοῦσι ἤδη ἐν ἀμφῶν, ἐν δικαιοσύνῃ, ὡς ἐπὶ τῆς ψυχῆς τῆς ἀρετῆς, ἀλλ' ἕστι καὶ τῶν τ' αὐτῶν τὸ μίον καὶ τὸ ἰσῆς ἰσῆς — ὅτι καὶ τούτῳ ἰσῆς ἐν οὐτῶν ἀρετῶν, τούτῳ δὲ ἐστὶ θεωρία ζῶσης, ἢ θεωρημα. οἶον τὸ ἐν ἀλλῷ τὸ γὰρ ἐν ἀλλῷ ζῶν, τὸ ἐκείνῳ, ἐν αὐτῷ ζῶν. — ἢ τριῶν ἢ ζῶν ἀληθεστάτῃ ἰσῆσι ζῶν ἐστὶ, αὐτῆ δὲ τ' αὐτῶν τῆ ἀληθεστάτῃ ἰσῆσι, ἢ ἀληθεστάτῃ ἰσῆσι ζῶν. καὶ ἢ θεωρία καὶ τὸ θεωρημα τὸ τοιοῦτό ζῶν καὶ ζῶν, καὶ ἐν ἑμῶν τα δύο.

132.) Plotinus, *Ennead.* III. L. VIII. c. 3. 7. ἢ ἐν ζῶσιν τὴν θεωρημα καὶ ἰσῆσι, ὅτι αὐτῷ ζῶσιν καὶ ἐν φύσει, ἢ ἐν ἀληθεστάτῃ, ἢ ἐν ψυχικῆσιν ἀλλῆσι. ἰσῆσι μὲν γὰρ ποσ καὶ ἀλλῆσι, ἀλλ' ἢ μὲν φύσει ἰσῆσι, ἢ δὲ ἀληθεστάτῃ, ἢ δὲ ψυχικῆσιν. ποσ ἐν

132-

Aber, wird man sagen, wenn alles Leben Thätigkeit der Intelligenz, und in dieser Subjekt und Objekt identisch ist, wie kam es denn, daß aus dem Einen eine Vielheit wurde? Wenn die Intelligenz das Eine anschauet, so schauet sie es doch nicht als Eins an, denn sonst würde nie ein Denken daraus. Sie fing als Einheit an, blieb aber nicht so wie sie anfing, sondern wurde sich selbst unbewußt eine Vielheit; als wenn sie sich einer drückenden Last entledigen wollte, entwickelte sie sich, weil sie alle Objekte haben wollte. Besser wäre es ihr gewesen, sie hätte dieses nicht gewollt. Denn nun wurde sie aus der ersten eine zweite Intelligenz. So entwickelt sich ein Kreis, er wird nun eine Sphäre und Fläche mit Umkreis, Mittelpunkt, Linien, an denen man Unten und Oben unterscheidet; er hat nun ein anderes Seyn als sein ursprüngliches vollkommeneres Seyn war. So entwickelt sich auch die Intelligenz, in welcher ursprünglich kein bestimmtes und unterschiedenes Seyn und Denken war, in mehrere einzelne Intelligenzen, welche aber alle in unendlicher Stufenfolge Theile der ersten ursprünglichen Intelligenz sind und bleiben 133).

XXIV.

νοησις; ὅτι λόγος καὶ πᾶσα ζῶη νοησις τις· ἀλλὰ ἀλλή ἀλλῆ ἀμυδρότερα, ὡσπερ καὶ ζῶη ἢ δε ἐπαγγερέρα αὐτῆ καὶ πρώτη ζῶη καὶ πρώτη καὶ εἰς, νοησις ἢ ἡ πρώτη ζῶη, καὶ ζῶη δευτέρα, νοησις δευτέρα, καὶ ἡ ἐσχάτη ζῶη, ἐσχάτη νοησις. Ο; 1. ὁ μὲν ἢ λόγος, ὁ κατὰ τῆν μορφήν τῆν ὀραμένην ἐσχάτος ἢ καὶ ἰσχυρὸς, καὶ ἀεὶ ποιεῖ δυνατόν ἄλλοι· ὁ δὲ ζῶη ἔχει, ὁ τὰ κοινῶν τῆν μορφήν ἀδελφὸς ἢ, καὶ αὐτοὶ τῆν αὐτὴν δύναμιν ἔχει, ποιεῖ ἢ τῷ γενομένῳ.

133) Plotinus, *Ennead.* III. I. VIII. c. 7. πως αὐτὰ πολλα τὸτο ἐν; ἢ ὅτι ἔχ ἢ θωρη; ἐκπ καὶ ὅταν το ἐν θωρη, ἔχ ὅς ἐν· κ δε μὴ, ἢ γίνταται τῶν. ἀλλὰ ἀξέλαμειος ὅς ἐν, ἔχ ὅς ἢ ἡλίτο, ἐμαρει, ἀλλ' ἐλαδῆι ἑαυτοὶ πόλος γενομενος, οἷον βαβαρημενος, καὶ ἐξελίξει αὐτοί, παρτα ἔχει ἢ θρ.

XXIV. Bei welchem Proceß, in welchem aus der Einen untheilbaren unendlichen Intelligenz, die nichts als ekle lebende Anschauung ist, das theilbare Seyn entwickelt und abgefordert wird, unterscheiden wir Form und Materie. Die Form ist das, wovon das bestimmte Seyn und Leben abhängt, was das Viele zu Einem macht, und Gestalt gibt. Wenn denkt sich die Form mit Gedanken, Anschauungen, überhaupt mit Vorstellungen als identisch, und in so fern ist die Weltseele, und über diese die Intelligenz die Quelle aller Form. Was ist aber die Materie, und woher entspringt sie? Kommt der Materie ein wirkliches Seyn zu, so muß sie mit der Form aus einer Quelle entspringen. Kommt ihr aber kein Seyn zu, so kann sie auch nichts Reales seyn. Indessen bedarf die Form einer Materie; das Bestimmende und Gestaltende ist nur dann als Realität denkbar, wenn etwas vorhanden ist, was die Form annimmt, was noch nicht bestimmt, aber bestimmbar ist ³⁴⁾. Es entsteht also immer wieder von neuem die Frage: was ist, wird woher ist die Materie.

XXV. Seele und Körper, Form und Materie sind eigentlich unzerrennlich, und es gibt keinen Zeitpunkt, in welchem das Ganze nicht beselet wurde. Aber man kann doch beides in Gedanken unterscheiden, und der Deutlichkeit wegen absondern; die Vernunft kann alles Zusammengesetzte analysiren ³⁵⁾.

Gibt

ἄελλοι. οἱ βελτίον αὐτῶ, μὴ ἐδηλοῦται αὐτοῦ· δευτέρου γὰρ ὄραται.

134) Plotinus, *Ennead.* II. L. IV. c. 4. *Enn.* III. L. VI. c. 7.

135) Plotinus, *Ennead.* III. L. IV. c. 9.

Gibt es keinen Körper, so kann auch die Seele nicht fortschreiten. Indem sie aber fortschreitet, wird sie sich selbst einen Raum, also auch einen Körper erzeugen. Ist ihr Stand in der Ruhe selbst befestiget, so leuchtet viel Licht aus ihr aus, und an dem äußersten Ende des Lichts entsteht Finsterniß. Die Seele erblickt und formt diese Finsterniß, denn in ihrer Nähe darf nichts Gedankenloses sich finden. So bauete sich die Seele aus dem Dunklen an dem dunklen Orte gleichsam ein buntes und schönes Haus, welches von der hervorbringenden Ursache nicht getrennt ist ¹³⁶).

Das Eine, Gute, Vollkommne, bleibt nicht das einzige Wesen; denn es strömt, vermöge seiner Güte aus, und erzeuget andere Objekte. Jedes Produkt ist aber seiner Natur nach nicht so vollkommen, als das erzeugende Princip. Gehet also das Eine aus sich heraus, so ist durch dieses Fortschreiten auch ein Letztes gesetzt, nach welchem nichts weiter möglich ist. Dieses ist nun die Materie, welche nichts mehr von dem Einen und Vollkommenen an sich hat, ein völlig Unbestimmtes, in welchem alle Realität aufgehoben ist ¹³⁷).

Die

136) Plotinus, *Ennead.* III. L. IV. c. 9. γομαίος μετρητός, ἂν εἰ προελθοὶ ψυχῆ· ἐπεὶ οὐδὲ κοίτος ἄλλος ἐστὶν, ὅσα πεφυκεὶ κινῆ. προίτιας δὲ αὐ μὲλλοι, γεννησάμεναι αὐτῆς, ὡς καὶ αἶμα τῆς δὴ σαρκὸς αὐτῆς εἰ αὐτῆ. τῆ σαρκὸς οἷον ζωννυμένη, οἷον πολὺ φῶς ἐκλαμψαν, ἐκ ἀκροῦ τοῦ εὐχαιτοῦ τοῦ πύρος ἔκτοτος ἐγενετο ὅπερ ἰδύσα ἡ ψυχῆ. ἐπεὶ περ ὑπερῆ, ἐμορφῶσεν αὐτοῦ· ἢ γὰρ ἡ θεμίτοι, γατοῖα· τῆ αὐτῆ λογῆ ἀμοίρον κινῆ.

137) Plotinus, *Ennead.* I. L. VIII. c. 7. ἐπεὶ γὰρ αὐ

Die Materie ist also eine notwendige Folge der fortschreitenden Produktion der Utkraft und der allgemeinen Lebenskraft, deren Produkte in einer unendlichen Progression immer geringere und unvollkommenere Produkte liefern, bis zuletzt Produkte zum Vorschein kommen, welche sich verhalten wie Schatten zu Licht, wie Bild zu Gegenstand, welche also der reine Gegensatz des Guten und Vollkommenen sind ³⁸).

Die Materie ist nicht etwa ein Nichts, ein inhaltsleerer Begriff von Etwas, sondern sie ist wirklich etwas Wirkliches, dem aber die Form fehlt, um es als ein bestimmtes Ding, als ein Reales zu denken. Ich denke mir also bei Materie eines Theils Beraubung aller Form, eine völlige Unbestimmtheit, aber zweitens auch etwas, welches der Form empfänglich werden, durch Ideen gebildet und gestaltet, und dadurch etwas Bestimmtes werden kann ³⁹). Auch ist die Materie in dem Intelligiblen nichts anders als die Unbestimmtheit, und sie entstehet aus der Grenzenlosigkeit, oder Kraft oder Ewigkeit des Einen, so daß die Un-

b c.

μοιοι το αγαθον, αναγκη τη ευβασει τη παρ' αυτο υποτασθαι, η α ετα της εθελου λεγων, τη αι υποβασει και αποσασει το σσχατο, και μετ' ε μη η επι γεινεσθαι οτιν, τητο αιαι το καιρο, ες αναγκη δε αιαι το μετα το πρωτο, οτε και το σσχατο, τητο δε η υλη, μηδεν επι σσχεση αυτη.

138) Plotinus, *Ennead.* II. L. III. c. 17. 18.

139) Plotinus, *Ennead.* II. L. IV. c. 12. εσται τοινοι αναγκαστοι η ολη και τη ποιητητι και το μεγαλη, οτε και τοις σσμασι, και η κειου ονομα, αλλ' οτε η υποκαμειου και πορισου υπαρχου και αμεγεθα. C. 14. ολλα αλλο το ταττομενοι και το ταττο. ταττι δε το περιου και ορα και λογος. αναγκη δε το ταττομενοι και οριζομενη το απηρον ειναι. ταττιται δε η υλη — αναγκη τοινοι την υλην το απηρον αιαι εχ' ετα δε απηρον, οε κατα συμβεβηκος — αυ τοινοι το απηρον.

Bestimmtheit nicht in dem Einen ist, sondern daß sie durch das Eine gemacht wird. Es gibt nun ein zweifaches Unendliche in der Verstandeswelt und in der Sinnenwelt, so daß jenes das Urbild, dieses das Nachbild ist, die Unbestimmtheit in diesem größer, in jenem kleiner ist. Denn je weiter sich etwas von dem wahren Seyn entfernt, desto unbestimmter ist es. Größer ist also die Unbestimmtheit in der sinnlichen, als in der intelligiblen Materie; und jene ist mehr in dem Unvollkommenen, und weniger in dem Vollkommenen ¹⁴⁰⁾.

So leitet Plotin offenbar auch die Materie der Sinnenwelt, als ein bloßes Bild der übersinnlichen Materie, zuletzt aus dem Urprincip, dem Urverstande und der Urseele ab. Wahrscheinlich würde er diese Produktion des Unbestimmten aber Bestimmbaren noch deutlicher ausgesprochen haben, wenn die Materie nicht so unbedeutend und inhaltsleer geworden wäre, daß sie wirklich als ein Un Ding erscheint ^{140 b)}.

Er trennt von der Materie alle Qualität und Quantität. Die Materie ist nicht Etwas, das durch das Gesicht, Gehör, Gefühl, oder irgend einen Sinn wahrgenommen werden kann; denn Ausdehnung, Widerstand, GröÙe,

140) Plotinus, *Ennead.* II. L. IV. c. 15. *ἐκὴν καὶ ἐν τοῖς ἰσχυρίσιν ἢ ἄλλοτε ἀπὸ τοῦ καὶ ἢ ἐν αὐτῷ χεῖρῳ, ἢ ἐν τῷ ἔργῳ ἀπὸ τοῦ ἀπὸ τοῦ, ἢ δυνάμει, ἢ τῷ καὶ ἢ ἐκ τῆς ἐν ἐκείνῳ ἀπὸ τοῦ, ἢ ἀλλὰ κοινῶς ποῦ ἐν ἐκείνῳ, καὶ ἐστὶν αὐτῷ, ἢ διττῶν καὶ ἀπὸ τοῦ καὶ τῷ διαφῆρα; ὡς ἀρχετύποι καὶ ἰδέαι. ἔλαττονος ἐν ἀπὸ τοῦ τῷ ἢ μαλλοῖ; ὅσα γὰρ ἰδέαι παρὰ τοῦ τοῦ καὶ τῷ ἀληθῆς μαλλοῖ ἀπὸ τοῦ. ἢ γὰρ ἀπὸ τοῦ ἐν τῷ ἢ τοῦ ὁμοῦ ἐντὶ μαλλοῖ τοῦ γὰρ ἢ τοῦ ἐν τῷ ἀγαθῷ, μαλλοῖ ἐν τῷ καὶ.*

140 b) Plotinus, *Ennead.* III. L. V. c. 6. *ἄλλοτε δὲ τῷ ἐν τῷ ὑποθέσει, ἢ τῷ κοινῶς ἐκείνῳ γὰρ καὶ ἐν τῷ τῷ τῷ τῷ τῷ σωματῶν δι' αὐτῆς.*

Größe, Gestalt, Farbe, alles dieses gehört zur Form. Man muß sich alles bestimmte Mannigfaltige wegdenken, so daß nur ein Etwas, ein leerer Begriff übrig bleibe ¹⁴¹). Die Ausdehnung, und überhaupt das Reale der Empfindung rechnet Plotin nicht zur Materie, sondern zur Form, und sie ist ein Produkt der Seele, indem sie die Materie begränzt. Wenn die Seele sich an die Materie wendet, so hat sie noch nichts, was zu begränzen wäre, sondern sie ergießt sich in das Gränzenlose, sie beschreibt weder Gränzen, noch kann sie sich in einen Punkt zusammen ziehen. Und dieses Gränzenlose ist weder groß noch klein, kein Aggregat von Masse, keine Größe, sondern nur der Stoff einer Masse. Indem sie aber sich aus dem Kleinen ins Große ausdehnt, und aus dem Großen ins Kleine zusammen zieht, so durchläuft sie gleichsam eine Masse. Dieser Mangel an Gränzen, diese Ausdehnung ist nun die Empfänglichkeit für Größe. Da aber die Materie unbegränzt ist, und noch nicht alle bei einander ist, zu jeder Form dahin und dorthin bewegt wird, und durchaus leicht bildsam ist, so wird sie durch diese durchgängige Bildung, und dieses Werden Vieles, und erhält auf diese Art die Natur einer ausgedehnten Masse ¹⁴²). So ist auch die Construction geometrischer

Figuren

141) Plotinus, *Ennead.* II. L. IV. c. 10. 11. 12. 13.
ὅτι τὸ τοῦ ἀμεγέθους ὕλης ὄνομα κενὸν αἰεταί.

142) Plotinus, *Ennead.* II. L. IV. c. 11. ὅτι καὶ ἡ ψυχὴ ὡς ἐχούσα ἄπειρα, ὅταν τὴν ὕλην προσομιλῇ, ὡς αὐρισία καὶ ἑαυτῇ, ὡς περιγραφήσας, ὡς ὡς σημεῖον ἰεσοῦ δυναμικῆ ἢ ἤδη γὰρ ὄρισιν. διὸ ὡς μέγα λεπτὸι χωρίσ, ὡς μικροί αὐ, ἀλλὰ μέγα καὶ μικροί. καὶ ἦτοι οὐκός καὶ ἀμεγέθους ἔτος, ὅτι ὕλη οὐκὴ καὶ συλλελλόμετοι ἐκ τῶν μεγάλων ἐπὶ τὸ μικροί, καὶ ἐκ τῶν μικρῶν ἐπὶ τὸ μέγα, οἷος οὐκός διασφίχσ. καὶ ἡ αὐρισία αὐτῆς, ὁ τοῦτοσ οὐκός, ὕποδοχη μεγέθους ἢ αὐτῆς. ἢ δε φαίνεται αἰεταί, καὶ γὰρ τὰς με-
αλ-

Figuren eine Art von Erzeugung; auf ähnliche Art construirt die Seele die Größen und Qualitäten, wodurch die Materie selbst erzeugt und gebildet wird ¹⁴³).

Nach allem diesem ist die Materie das Entgegengesetzte der Form, und Beraubung derselben; nicht etwas, welchem zufällig die Form entzogen worden, sondern dasjenige, dem wesentlich die Form nicht zukommt, das Formlose, ein Schattenbild des Seyns. Da die Form dasjenige ist, wovon Seyn, Wesen, Leben, Maß, Gränze abhängt; so wird die Materie das Seyn und Wesenlose, das Leblose, das Unbegränzte, Nohe, Maßlose seyn. Sie ist positiver Mangel und Finsterniß; zwar ein Produkt eines realen Wesens der Seele, aber doch die Folge eines Mangels in der Seele. Denn die vollkommene, der Intelligenz unverwandt anhängende Seele ist immer rein, und hält von sich alle Materie weit entfernt, sie siehet nichts Unbestimmtes, nichts Unmäßiges, nichts Böses. Sie bleibt daher rein, und wird immer nur durch Vernunft und Intelligenz bestimmt. Diejenige Seele aber, welche dieses nicht bleibt, sondern aus sich herausgeht, sich entfernt von dem Ersten und Vollkommenen, wird, in so weit sie nicht von dem Einen (dem Urlichte) erfüllt ist, mit der Unbestimmtheit angefüllet, sie blicket hin auf das, was sie nicht schauet, schauet die

Fin-

αλλ' οτι αμεγεθειον, δεσιν μηδ, ορισται εκαστοι' ος μινδανη εν
νοικ ογκη. η δε ακρισος υσα, και μη και πασα παρ' αυτη,
επι καιν υδος φερομενη, δευρο καικασε, και παντη εναργυως
υσα, πολλη τε γινεται τη επι παρτα αυγουη, και γενεσα, και
εσχε τιστοι τον τροποι φυσιν ογκη. *Επιμ. V. L. II. c.*
1. 2.

¹⁴³) Plotinus, *Ennead.* III. L. VIII. c. 3. *Επιμ. V.*
L. I. c. 4.

Finsterniß an, und hat nun schon Materie (44).

XXVI. Die Welt ist der Inbegriff alles Wirklichen, aller Wesen, welche aus Form und Materie bestehen, und ein Leben haben; sie ist also selbst ein mit dem Leben begabtes großes Ganze, oder ein Weltthier (45). Sie besteht aus dem Princip alles Lebens und Seyns, dem Einen, dem Uelichte, welches alles durchdringt, und den Grund der Möglichkeit von allem enthält; der ursprünglichen Intelligenz, dem Princip des Denkens und des wirklichen Seyns, der Urquelle des innern geistigen Lebens; der Seele, dem Princip des äußern Lebens, und den Produkten dieser in unendlichen Graden sich äuffernden und ergießenden Urkraft (46).

Es gibt eine Verstandeswelt und eine Sinnenwelt. Die Verstandeswelt ist der Inbegriff aller wirklichen Wesen, in höchster Vollkommenheit und Unveränderlichkeit; die Sinnenwelt ein Nachbild der erstern, der Inbegriff aller wirklichen veränderlichen Wesen (47). Die Verstandeswelt ist ein unveränder-

144) Plotinus, *Ennead.* I. L. VIII. c. 3. 4. ἡ μὲν οὖν
 γελμα αὐτὸς πρὸς αὐτὴν οὐρανὴν ψυχῆν, αὐτὴ καθάρσα, καὶ ὑλὴν ἀπε-
 φρατταί, καὶ τὸ κορίσιον ἀπὸ καὶ τὸ ἀμύτρον καὶ κακοῦ
 οὐκ ὄρα, ἢ πελάζω. καθάρσα οὖν μὲν ὀρισθῆσα ἢ πατε-
 λαί. ἢ δὲ μὴ μίμῃσα τὸ, ἀλλ' εἰς αὐτὰς προελθῆσα τῷ
 καὶ τὸ καὶ μὴδὲ πρῶτῳ, οἷον ἰδαλμα ἐκμῆς, τῷ ἐλλαμμά-
 σι, καθόσον ἐπιπέτι, κορίσιος πληρωθῆσα, σκοτὸν ὄρα, καὶ
 ἀχῆ ἢ ὑλὴν, βλεπῆσα αὐτὸ μὴ βλεπῆ, οἷον λεγομένη ὄρα
 καὶ τῷ σκοτῷ. *Enn.* IV. L. III. c. 9. 10.

145) Plotinus, *Ennead.* IV. L. IV. c. 22.

146) Plotinus, *Ennead.* III. L. VIII. c. 4. 8. 9. 10.
Enn. VI. L. VII. c. 8, *Enn.* V. L. I. c. 4.

147) Plotinus, *Ennead.* VI. L. IV. c. 2. οὐκ ὄρα τὸ
 μὲν

berliches absolutes lebendes Ganze, in welchem keine Trennung durch den Raum, kein Wechsel in der Zeit Statt findet. Sie enthält alles, was ist; aber kein Werden noch Vergangenseyn. Sie ist in keinem Raume, und bedarf keines Raumes; denn sie ist in sich vollständig, sich durchaus gleich, und erfüllt sich selbst. Wenn man sagt, die Verstandeswelt ist allenthalben, so heißt das nichts anders als, sie ist in dem Seyn, und daher in sich selbst (48).

XXVII. Die Verstandeswelt ist nichts anders als das Geisterreich. Es gibt erstlich eine höchste Intelligenz, diese enthält in sich alle mögliche Intelligenzen und alle mögliche Objekte der Möglichkeit nach; der Wirklichkeit nach gibt es eben so viele einzelne Intelligenzen, als in der höchsten Intelligenz der Möglichkeit nach enthalten sind. So wie es eine höchste Intelligenz gibt, so gibt es auch eine höchste Weltseele und viele einzelne Seelen, und jene verhält sich zu den vielen, wie die Gattung zu den Arten. Die Arten unterscheiden sich untereinander, und von der Gattung, ob sie gleich alle aus

μει αληθινῶν παν, το δε τῶ παντος μιμημα ἢ τῶδε τῆ ὄρα-
 τῆ ὄρασι. το, μει ἢ οἷος και ἐν ἕδρῃ ἐστίν. ἕδρῃ γὰρ ἐστὶ
 προ αὐτοῦ. ὁ δ' ἐν μετα τῆτο ἢ, τῆτο ἠδὲ ἀκατακτῆ ἐν τῶ
 παντὶ εἶναι, ἀπερ ἔσται, και μαλιστα ἐξ ἐκείνῃ ἡρημεῖον, και
 ἢ δυναμῆον αἰεὶ ἐκείνῃ ἢτε μῆνῃ ἢτε κινῆσθαι.

148) Plotinus, *Ennead. VI. L. IV. c. 2.* το παν ἐκεί-
 νο και πρῶτον και οἱ ἢ ζῆτω τοποι, ἢδ' ὅλας ἐν τῆν, και δὴ
 το και ἢ ἐστὶ ὄρατῃ ἀπολειπτικῆ ἐαυτοῦ, ἀλλ' ἐστὶ κεκληρω-
 κος ἐαυτοῦ και οἱ ἴσον ἐαυτῶ και ἦτο το και ἐκείνο αὐτο-
 το γὰρ και αὐτο ἐστὶ. — ἢ γὰρ ἢ ἀποστασθαι αὐτοῦ ἢφ'
 ἐαυτοῦ, και το πανταχῆ δε λεγεσθαι εἶναι; εἶναι αὐτοῦ δηλο-
 σι: ἐν τῶ οἷο, ἢς ἐν αὐτοῦ. *Enn. V. L. I. c. 4. Enn.*
VI. L. V. c. 2.

aus der Sattung entspringen; es muß also zu der Sattung noch etwas hinzu kommen, wodurch sie näher bestimmt werden. Eben so muß auch zur Intelligenz etwas hinzu kommen, das daraus die Weltseele entspringe, und die einzelnen Seelen müssen vollkommener und unvollkommener in Rücksicht auf das Denkvermögen seyn, sonst würden es nicht verschiedene Arten der Seele seyn (49).

Die einzelnen Intelligenzen stimmen mit einander dem Begriffe nach zusammen, und eben so die einzelnen Seelen; sie sind Arten einer Sattung. In jeder Art ist also die Sattung als eine Einheit, also in den vielen einzelnen Intelligenzen eine generelle Intelligenz, und in den einzelnen Seelen eine generelle Seele. Aber nun muß noch eine Intelligenz und eine Seele gedacht werden, welche nicht in den Individuen ist, von welcher aber die individuellen Intelligenzen und Seelen entsprungen sind, und woher sie die Sattungseinheit erhalten haben; gleichsam ein Bild jener Grundseele, das an Vielen dargestellt worden, so wie von einem Siegelring viele Wachsmassen ein und dasselbe Gepräge erhalten (50).

Es

149) Plotinus, *Ennead.* IV. L. VIII. c. 3. οὗτος τοῦν (τῆ) πάντος ἢ ἐν τῷ τῆς ἰουσιεως τοκῆ, ὅλις τε καὶ πάντος, οἱ δὲ κοσμοὶ ἰουσιεως τιθῆμεθα, αὐτοὶ δὲ καὶ τῶν ἐν τῷ περιεχομένῳ ἰουσιεως δυναμένων καὶ ἰουσιεως κατ' ἕκαστα ἢ γὰρ εἰς ἕνα μοῖος, ἀλλὰ εἰς καὶ πολλοὶ· πολλὰς εἰς καὶ ψυχὰς καὶ μίαν εἶται, καὶ ἐκ τῆς μίας τὰς πολλὰς διαφορῶν ὡσπερ γὰρ ἐκ γυνῆς ἕνος εἶδ' ἅ μιν ἀμεινω, τὰ δὲ χεῖρα καὶ τὰ μιν ἰουσιεωτερα, τὰ δὲ ἦτοιο ἐνεργεῖα τοιαυτά, καὶ γὰρ ἐκεῖ ἐν τῷ ἦν τὸ μὲν ἰουσιεως περιεχὸν δυναμει τ' ἄλλα, οἷον ζῶνι μίγα· τὰ δὲ, ἐνεργεῖα ἕκαστος, ἢ δυναμει περιεχέεθατερον.

150) Plotinus, *Ennead.* IV. L. IX. c. 4. λεγομεν ποσὸν ἀλληλοῦσιν ἡμῶν γενεῖσθαι θεοὺς παρακαλεσάμενοι, ἢ δει
μει

Es könnte gegen diese Einhalt aller Seelen eingewendet werden: 1) daß was ein anderer Mensch empfindet, auch Gegenstand meiner Empfindung seyn; und wenn mein Charakter gut wäre, auch der andere einen guten Charakter haben, kurz daß jeder Mensch mit dem andern in seinen Empfindungen einstimmig, und bei jeder Empfindung des Einzelnen das Ganze mit empfinden müßte. 2) Gäbe es Eine Seele, so könnte es nicht wesentlich verschiedene Seelen, als vernünftige, unvernünftige, Thier- und Pflanzenseelen geben ¹⁵¹).

Diese Einwürfe lassen sich leicht heben. Denn wenn meine und deine Seele auch dem Begriffe nach identisch ist, so ist sie doch darum noch nicht auch der Existenz nach identisch; noch weniger, folgt, daß der mit deiner Seele verbundene Körper auch der meinige sey. Hieraus ist schon hinreichend die Verschiedenheit der Empfindungen und die Verschiedenheit des Bewußtseyns erklärbar. Es ist nicht notwendig, daß alle Veränderungen in den Individuen von der Weltseele in bestimmter Gestalt vorgestellt werden, aber nicht ungereimt, daß

μειν μιαν μιαν προτερον, απερ πολλας, και εκ ταυτης τω πολλας μιαν, η μιν εν σωμα αν, αιμαχη μεριζομενη ταυτης τας πολλας γινεσθαι αλλη πατη εσαι, την δε αλλη γινομενη, και εμοιομερες ετης, ομοιους πασας γινεσθαι, ηδος εν ταυτοι φερεσας ολοι, τοις δε ογκοις ετερας. και η μιν κατα τας ογκας ηχοι τας υποκειμενης το ψυχα μιαν αλλας αλλων μιαν η δε κατα το εδος, μιαν τα εδη ψυχας μιαν. ταυτο δε εστι το μιαν και την αυτην εν πολλοις σωμασι ψυχην υπερχη, και ης ταυτης της μιαν της η πολλοις αλλη αυ μιαν μη εν πολλοις, αφ ης η εν πολλοις μια, εσπερ εδωλον κτα φερομενοι της εν εν μιαν, οιο εκ δακτυλυ εως πολλοι κηροι τοι αυτον τυποι απομαζαμενοι φερεση.

151) Plotinus, *Ennead.* IV. L. IX. c. 1.

daß sie dieselben mit empfindet. Man erzählt von großen Wallfischen, daß sie eine Veränderung in den Schellen wegen der Kleinheit der Bewegung nicht empfinden. Dies selb kann auch von der Weltseele gelten. Daß in dem einen Individuum Tugend, in dem andern Laster sey, ist nicht ungereimt, da ja ein und dasselbe Ding von der einen Seite sich bewegen, und von der andern ruhen kann. Aber überhaupt schließen wir bei der Einheit der Seele gar nicht die Mehrheit aus; nur allein das vollkommenste Wesen ist Einheit ohne alle Mehrheit¹⁵²⁾. Vielmehr kann man daraus, daß wir mit einander sympathisiren, durch den Anblick eines Andern zur Mißfreude und zum Mitleiden bestimmt werden; daß eine leise ausgesprochene Rede auch Entfernteren vernehmlich wird; daß Beschwörungen und magische Mittel Reizung und Zusammenstimmung zwischen Menschen in großer Ferne bewirken können, schließen, daß alle diese Wirkungen nur durch die Einheit der Seele möglich sind¹⁵³⁾. Was den zweiten Einwurf betrifft, so wird er in dem XXVIII. Absatz beantwortet. So führet uns also alles auf die Einheit einer Seele, ungeachtet der Mehrheit derselben. Alle sind aus einer Seele entsprungen. Aber wie? Ist die eine Seele, woraus alle entsprungen sind, zertheilt und zerstückelt worden, oder nicht, so daß die Seele unverändert gelieben ist, aber außer ihr noch mehrere gemacht hat? Und wie kann sie ohne Verminderung ihres Wesens viele Seelen aus sich machen? Wäre die Seele ein Körper, so könnte sie freilich nur durch Zertheilung eine Mehrheit werden. Da sie aber unkörperlich ist, so ist erstlich eine Theilung nicht möglich, und sie kann
in

152) Plotinus, *Ennead.* IV. L. IX. c. 2.

153) Plotinus, *Ennead.* IV. L. IX. c. 3.

in vielen zugleich ungetheilt und ohne Veränderung ihres Wesens mehrere Wesen ihrer Art aus sich hervorbringen. Es gibt eine Seele, es gibt eine Mehrheit von Seelen, und von diesen Individuen ist die Grundseele doch nicht entfernt, noch gesondert, sondern in jeder einzelnen ganz ungetheilt. Ein und dasselbe ist in Vielen. So ist die Wissenschaft ein Ganzes, ungeachtet ihrer Theile, und wenn auch die Theile aus der Wissenschaft als dem Ganzen sind, so bleibt sie selbst doch ganz. Und in dem Theile sind wieder alle Theile, der Möglichkeit nach, und können aus demselben entwickelt werden, so daß ein Satz alle Sätze enthält, die vor ihm vorausgehen; durch welche die Analyse geschieht, und wieder alle folgende, welche aus ihm abgeleitet werden. So ist der Keim etwas Ganzes, und aus ihm entwickeln sich alle Theile, in welche das Ganze pflegt getheilt zu werden; und jeder Theil ist wieder ein Ganzes. Das Ganze bleibt ohne alle Verriegerung, alle Theile sind Eins, und nur die Materie hat sie zertheilet. Dieses wahr zu finden, fällt uns schwer wegen unserer Schwäche, und der Körper verdunkelt den Gedanken. Dort wird aber alles und auch das Einzelne klar werden ¹⁵⁴).

XXVIII. Die Sinnenwelt ist in der Verstandswelt enthalten; ganz der gemelnen Vorstellungart entgegen, nach welcher man alles Wirkliche in der Sinnenwelt seht. Die Sinnenwelt ist etwas Kleines in Ver-

154) Plotinus, *Ennead.* IV. L. IX. c. 4. 5. και εν
 οσια μια εν πολλοις; η γαρ η μια εν πασει ελη, η απο ολης
 και μιας αι πολλαι, εκεινης μειωσις. εκεινη μεν εν μια, αι δε
 πολλαι εις ταυτην εσ μιαι, δεσται εαυτην εις πληθος και υ
 δεσται. εκεινη γαρ και παρασχει εαυτην και μενει μια. εδ
 ιαται γαρ εις παντα ομοι και εκαστη εν αποκροτηματι και
 τη. το αυτο εν εν πολλοις.

Weisheit gegen die Verstandeswelt, welche der Jubelgriff alles Objectiven (ov) ist, und ohne in einem bestimmten Raume zu seyn, jedweden Einzelnen in seiner Lokalität gegenwärtig ist, und daher immer das absolute Ganze bleibt. Es ist keine räumliche Gegenwart, sondern eine dynamische. Alles was ist, ist Produkt des Ganzen, und jedem Einzelnen gibt das Absolute Kräfte zum Leben und Seyn, so viel als es davon fassen kann. Wo aber alle Kräfte des absoluten Ganzen vorhanden sind, obgleich kein Individuum Empfänglichkeit für alle hat, da ist auch das absolute Ganze selbst vorhanden, und von dem Einzelnen geschieden ¹⁵⁵).

Was in der Sinnenwelt vorkommt, das ist auch in der Verstandeswelt enthalten. Denn diese ist das Vorbild von jener. So ist also auch in der Verstandeswelt ein Himmel, aber ein lebender Himmel, der also auch nicht der Sterne beraubt ist; Erde, aber keine leblose, sondern die Behälterin aller Landthiere und Pflanzen; Meere und Wasser, mit allen Wasserthieren, in einem bleibenden Leben und Flusse; Luft, und alle in der Luft lebende Thiere. Denn wie wäre es möglich, daß das in einem Lebenden befindliche, nicht auch selbst lebend seyn sollte ¹⁵⁶)?

155) Plotinus, *Ennead. VI. L. IV. c. 3.* ἀρ' αὐτοφθόρον παρῶναι, ἢ αὐτοῦ καὶ ἐφ' ἑαυτὰ εἶναι, δυναμικὸς δὲ ἀπ' αὐτῶν εἶναι καὶ πᾶσι πάντα, καὶ ἕως αὐτοῦ πάντα χρ' ἰσχυροῦναι εἶναι; — ἐπεὶ καὶ τὸτὸ ἐκ ἀποτελεσμάτων ἐκείνου τῆς δυναμικῆς αὐτῆς, ἢ οὐκ εἶναι. ἀλλ' ὁ λαβεῖν, τὰς αὐτῶν εὐδυνῆσαι λαβεῖν, πάντες ἀποροῦσι. ἢ ὅτι παρῶν αἱ δυνάμεις, αὐτὸ σαφὲς παρῶναι λέγουσι ἡμῶν οἱ. — ὡς δὲ φησὶ ὁ λόγος, ὅτι ἀπαρτῆς αὐτῶν τῶν ὅλων ἐκ ἡλλήλων, ἢ παρῶν, τὰ ὅλα παρῶναι πάντες οὐ παρῶν, ὅτι καὶ ἕκαστος ὅλος παρῶναι, ἢ εἶναι αὐτὰ τὸ μετ' ἑαυτοῦ, τὸ δὲ ἄλλοθεν, ὅσοι μέρητοι εἶναι καὶ ὅσῳ εἶναι.

156) Plotinus, *Ennead. VI. L. VII. c. 12.* δεῖ καὶ καὶ πρὸς τὸ πᾶν ζῶναι, καὶ ἢ πάντων τὸ εἶναι αὐτῶν, πάντων εἶναι;
 Rannem. Gesch. d. Philos. VI. Th. 3 καὶ

Hier entsteht aber die Frage: wie können Pflanzen, Erde, Steine als lebend betrachtet werden? Wie kann aus der Verstandeswelt, welche nichts anders als das reine Seyn und Leben der Vernunft ist, ein Leben hervorgehen, welches nicht vernünftig ist. Denn der Unterschied zwischen Thieren mit Vernunft und ohne Vernunft ist einmal in der Sinnenwelt vorhanden, und es muß also erklärt werden, wie aus der Vernunftthätigkeit etwas Vernunftloses hat entstehen können.

Die Pflanze in der Sinnenwelt ist nichts anders als eine in das Leben gesetzte Idee. Das Wesen, was da macht, daß etwas eine Pflanze ist, ist ein Leben, eine Seele, ein in der Materie dargestellter Vernunftbegriff, welcher in allen Pflanzen eine Einheit ist. Diese Idee als Einheit ist nun entweder die erste Pflanze, die Mutterpflanze, von welcher alle übrige kommen, oder nicht, und es ist vor dieser noch etwas Höheres als erste Pflanze. In beiden Fällen muß aber die erste Pflanze, das Vorbild der ganzen Pflanzenwelt, von welcher alle übrigen abstammen, selbst auch ein Leben haben, weil auch die abgeleiteten Pflanzen leben (157).

Was

και κραταιὸν δὴ ἐκὼς εἶναι, καὶ οὐ κρημνὸν τοῖσι ἀερί-
ταιν ἐκταυθα λεγόμενοι κραταιὸν· καὶ τὸ κραταῖον οὕτως· ἐπει-
σε δὲ ἐκὼς δὴλον, ὅτι καὶ γῆ οὐ κρημνός, ἀλλὰ πολὺ μάλ-
λον ἐξωμεινῆ, καὶ εἶναι ἐν αὐτῇ ζωὰ ζυμπεκταῖα, ὅσα περὶ
καὶ χερσαία λέγεται ἐκταυθα, καὶ φυτὰ δηλοῦσι ἐν τῷ ζῆ-
ϊθρυμναίᾳ. καὶ θαλάσσια δὲ εἶναι ἐκὼς, καὶ πᾶν ὕδωρ ἐν ζωῇ
καὶ ῥῆν μείνουσιν· καὶ τὰ ἐν ὕδατι ζωὰ πάντα, αἴρος τε φθ-
σις τῷ ἐκὼς πάντοσ μοίρα, καὶ ζωὰ αἴρια ἐν αὐτῷ, ἀναλογί-
αυτῷ τῷ αἴρι.

157) Plotinus, *Ennead.* VI. L. VII. c. 11. καὶ τῶν-
τα τὰ μὲν εἰς φυτὰ ὄντας· αἰ τῷ λόγῳ οὐκ ἐκταυθαί, ἐκὼς καὶ
το

Was die Erde betrifft, so muß auch unsere Erde eine gewisse Form und Idee haben. Bei den Pflanzen lebte die Idee derselben in der Verstandeswelt, und in dieser Sinnenwelt. Dasselbe muß auch der Fall bei der Erde seyn, wie sogleich einleuchtet, wenn wir die vorzüglichsten Gebilde aus Erde betrachten. Das Wachsthum der Steine, ihre Bildungen und Gestaltungen von innen heraus, können wir uns nicht anders vorstellen, als daß sie das Produkt einer von innen bildenden und gestaltenden beseelten Idee sind, und daß dieses die producirende Form der Erde ist, so wie die vegetative Kraft in den Bäumen. Da nun die Erde in dieser Welt lebt, so müssen wir denken, die Erde in jener Welt habe noch mehr Leben, von welcher diese herrührt (158) *).

§ 2

Auf

το τῆδε φυτοῦ λογος οτι εν ζῳη κειμενος. κ̄ δη ὁ εἶδος ἀρ-
χὴν ὁ τοῦ φυτοῦ, καὶ ὅτι τοῦ φυτοῦ ἐστὶ, ζῳη τις ἐστὶ τοιαυτὴ
καὶ ψυχὴ τις, καὶ ὁ λογος ἐν τῇ ἡρώ τοῦ πρώτου φυτοῦ
ἐστὶν ἡρώ, κ̄ ἡ ἀλλὰ πρὸ αὐτοῦ φυτοῦ τοῦ πρώτου, ἀφ' ἧ καὶ
ταῦτο, καὶ γὰρ αὐτὸ ἐν ταῦτα δε πολλα καὶ ἀφ' ἑνὸς ἐξ αἰαγ-
κας. κ̄ δε ταῦτο δε πολὺ πρότερον ἐκείνου ζῳη, καὶ αὐτὸ ταῦτο
φυτοῦ αἰαγ, ἀπ' ἐκείνου δε ταῦτα δευτέρως καὶ τρίτως καὶ κατ'
ἕξιν ἐκείνου ζῳη.

158) Plotinus, *Ennead.* VI. L. VII. c. 11. λέγει τοῦ-
τοι αὐτῆσαν τε καὶ πλαστικὴ καὶ ἑρῶν αἰαφρομενῶν εἶδος μερ-
φωσῆς καίτις τε λογος ἐμψυχῆ δημιουργητοῦ εἶδος καὶ α-
δεποιεῖτοσ χρεῖ νομαζῆν γινώσκων, καὶ ταῦτα αἰαγ τοῦ ἡρώ τῆ
γῆ τοῦ ποιῆ, ὡπείρ ἐν τοῖς δευτέροις τῆν λαγομενῆ φου.

*) Aehnliche schwärmerische Ideen von dem Leben der Ma-
terie sind durch den neuesten Idealismus verbreitet wor-
den. Doch ist alles, was Plotin darüber sagt, nicht so
abenteuerlich, als was man in Görres's Expositi-
on der Physiologie von der Persönlichkeit,
Sittlichkeit, und Göttlichkeit der Erde findet.

Auf eben die Art müssen wir uns auch das Feuer, die Luft, das Wasser als lebend denken, denn das Feuer ist ebenfalls eine gewisse Idee (*λογος*) in der Materie. Woher ist das Feuer? Gewiß nicht aus dem zufälligen Reiben gewisser Materien an einander; denn da müßten diese Materien schon Feuer in sich enthalten. Auch enthält die Materie nicht so der Möglichkeit nach das Feuer in sich, daß es aus ihr entstehen könnte. Das Feuer kann also nur in der Materie der Form nach seyn. Was ist denn aber die Form anders als das schaffende und bildende Princip, die Seele? Also ist das Feuer ein Leben und eine Idee, und beide sind eins. Daher sagt auch Plato mit Recht, in dem Feuer sey eine Seele, welche das sinnliche Feuer mache¹⁵⁹). Erde, Feuer, Luft, Wasser sind also Theile des ganzen Weltthieres, Leben und lebende Seelen; nicht nur, daß in ihnen lebende Wesen existiren, sondern so, daß sie auch selbst leben. Nur ist ihr Leben nicht äußerlich wahrnehmbar, sondern kann nur geschlossen werden. Das erste darum: Jedes Feuer, das entsteht, verlöscht schnell wieder, und dauert nicht so lange, daß es eine feste Gestalt annähme, um die in ihm befindliche Seele zu äußern, sondern geht nur vor der in dem Ganzen befindlichen Seele vorüber. Gewiß würde es aber, wenn es starr würde, seine Seele offenbaren. Da es aber in der Natur flüchtig und zerstreut seyn mußte, so entstehe

der

159) Plotinus, *Ennead.* VI. L. VII. c. 11. *ὅτι γὰρ ἡ ὅλη ὕλη δύναμις, ὡς ἐκαστὴ αὐτῆς. καὶ ἐν ταῖς λογῆσι, δὲ τὸ ποιεῖν αἰὼν ὡς μορφήν. τίς αἰτιῆς; ἡ ψυχὴ ποιεῖν πρὸς δύναμιν. τὸτο δὲ ἐστὶ ζῆν καὶ λόγος, ἐν αὐτῇ ταῦτον ἀμφὶ. δὲ καὶ Πλάτων ἐν ἑκάστῳ τούτων ψυχῆς φησὶ αἰὼν, καὶ ἄλλοι, καὶ ὡς ποιεῖται τὸτο δὲ τὸ αἰσθητὸν πρὸς. Es ist mir keine Stelle bekannt, wo Plato dieses behauptete, welches er auch nach seinen Grundsätzen ohne die größte Inconsequenz nicht behaupten konnte.*

der Gein, als wäre es leb- und seelenlos, so wie es bei den flüssigen Theilen unsers Körpers, als dem Blute; derselbe Fall ist, welche doch ebenfalls wie alle Theile des Körpers Leben und Empfindung haben müssen ¹⁶⁰).

Es gibt nichts durchaus Vernunftloses in der Natur. Auch die Thiere, welche wir als unvernünftige betrachten, scheinen nur vernunftlos zu seyn. Denn Vernunft ist ja dasjenige, in welchem oder aus welchem alles ist. Wie sollte etwas der Vernunft gänzlich Entgegengesetztes existiren können. Wir stoßen uns nur daran, daß die Thiere ihre Vernunft auf eine andere Art äußern, als die Menschen; und wollen ihnen daher gar keine Vernunft andeuten, weil sie nicht die unsrige ist. Es gibt unzählig viele Arten des Lebens, der Thätigkeit und der Vernunft, welche untereinander verschieden sind. Und kann darf man auch nicht vergessen, daß auch der sichtbare Mensch nicht so leb- und auf dieselbe Art vernünftig ist, als es der Mensch in der Verstandeswelt ist. Wir rechnen zum Wesen der Vernunft das Schließen und Raisonniren: dort ist aber die Vernunft ein anderer und über das Schließen weit erhabener Akt, nämlich ein unmittelbares Anschauen in vollkommenster Deutlichkeit ¹⁶¹). Wer sich ein Thier denkt, ist Intelligenz, und

160) Plotinus, *Ennead.* VI. L. VII. c. 11. γινόμενοι δε το πρῶ ἐνάσκον καὶ κατὰ σθένος ἐθετυμένοι τῆς ἐν τῷ ὄντι ψυχῆς παρρηχέται, καὶ το σθένος ἔχειται μίσην, ἵνα εἰδῆται τῆς ἐν αὐτῇ ψυχῆς. ἀπὸ τοῦ καὶ ἕως ἡμετέρων. ἐπεὶ καὶ ἡ παρῆχη κατὰ φύσιν, διζήμεναι, ἀλλ' ὅτι εἰς αὐτὴν κεχόμεθα, ἢ ἐχθρὸς ἐδύναται.

161) Plotinus, *Ennead.* III. L. VII. c. 9. καὶ σοὶ πᾶς λογισμὸς ἢ ἀλογος, ἐπισημαίνω, ἐπὶ τῆς ἐνάσκῃς ἢ ἐξ ἑ — ὁ ἀλόγος δ' ἀπῶντα ἢ τοῦτο. τίτι, οἷον αὐτοῦ, εἴτε καὶ ταῦτα ἀλλὰ

und das Denken eines Thieres ist Intelligenz. Da nun das Denken und das gedachte Objekt identisch ist, wie könnte denn das Gedachte etwas Vernunftloses seyn? Müßte sich die Intelligenz nicht selbst zu einem Vernunftlosen machen? Nein jedes Leben ist eine Art von Vernunftthätigkeit und von der Intelligenz nicht zu trennen ¹⁶²). Das Letzte, der Endpunkt der Vernunftthätigkeit, ist der äußere Gegenstand, z. B. ein einzelnes Thier. Denn wenn sich die Kräfte entfalten, und in ihrer Entfaltung fortschreiten, verlieren sie immer etwas, und werden niedriger; es entstehen unvollkommnere Produkte; aber selbst aus dem, was diesen fehlt, wissen sie noch etwas hinzu zu setzen, um das Fehlende zu ergänzen. Weil z. B. das bloße Seyn noch nicht hinlänglich ist zum Leben, so kommen Krallen, Schnäbel, Hörner, Zähne zum Vorschein. Auf diese Art hebt sich die im Herabsteigen unvollkommener gewordene Vernunft wieder durch Zulänglichkeit der Natur empor ¹⁶³).

αλλα ζων δι' ειν τα σωματα κινουα, αλλα μαθους δι' ειναι λαμβανουα. κτι κτι το λογικον εκη, ταδε γαρ ισως λογικα, ειναι δε η προ το λογιζεσθαι. — c. 7. οτε ουκ εστι αυτην τας ταυτας αμυδρας ιονουα, τας δε εκη ιονουα εισαγωγαι αυθηνου. — c. 9. ειναι δε και το αλογοι λογομοιοι λογος η και το κτι κτι κτι.

162) Plotinus, *Ennead.* VI. L. VII. c. 9. ειναι και ειναι ιπποι, ης εστι, και η ιονουα απκς ης ηι. αλλ' α μη ιονουα κωδου, αυτηναι εδου, την ιονουα αυτην ιονουα εσται αυτηναι κωδου. η δ' α ταυτοι η κωδου ην προωματα, και η μη ιονουα, αυτηναι δε το προωμα; ετα γαρ αν ης αυτηναι ειναι τοιουα, η κη αυτηναι, αλλα ης τοιουαδε, ζων γαρ τοιουαδε.

163) Plotinus, *Ennead.* VI. L. VII. c. 9. εζειλττομοιοι γαρ αι δυναμεις καταλαπυσι; αυ κη το κωδου, προιασι δε κη ειναι, και αν τα ειναι δε αλλα. αλλα διαι τα ειναι τα ζων θωκιστες, κη τα αλλακωκιστες ειναι. ειναι κωδου κωδου κη. ειναι κη αν ειναι, ετι τα ειναι τα ζων, κωδου κη και

Man darf sich nicht die Sache so vorstellen, als wenn die Intelligenz, um alle Objekte der Sinnenwelt zu machen, diese zum Vorbilde genommen, und um sie hervorzubringen, sie sich vorgestellt habe. Denn das Hervorbringenwollen setzt schon das Denken des Objekts voraus. Es war also schon in der Intelligenz das Objekt, das werden sollte, und ging dem Denken vorher, und das Objekt der Sinnenwelt folgte daraus nothwendig. Denn die schöpferische Kraft durfte nicht Stillstand machen bei den Objekten der Verstandeswelt. Was hätte eine Kraft, die eben sowohl stille stehen, als weiter fortschreiten konnte, zum Stillstehen nöthigen können ¹⁶⁴⁾?

XXIX. Doch warum war überhaupt eine Vielheit der Dinge nothwendig? Warum mußten diese lebenden Wesen seyn? Und was sollen sie in der Gottheit? Wir finden zwar keinen Anstoß an den vernünftigen Wesen; aber welchen Werth hat die Menge der Vernunftlosen? — Allein es mußte so seyn. Denn es ist einleuchtend, daß das Eine (die göttliche Intelligenz), welches nach

και το γαμψοσχοιν, και το παρχαροδον η κερτασ φυσικ. δεσ η κατηληθη ο ιωε, ταυτη καιλι αι το αυταρα της φυσικσ απκνυσαι, και ενρει οι αυτα τα ελληποιτοσ καιρατω ιασιν.

164) Plotinus, Ennead. VI. I. VII. c. 8. καιτοι πασ θεσ τε η βολομενοι ιπποι ποιησαι, ιωσται ιπποι. αδη γαρ δηλοσ, οτι υπαρχει ιππου ιωσησ, σικεσ ηβυλαδη ιπποι ποιησαι. οςε ει ενι ιωσ ποιησ, ιωσησ, αλλα προτεροι ενωται μη γεωμενωσ ιπποι, κεσ τε μετα ταυτα εσομενωσ η ει προ της γεωσασ ησ, και ηχ. ιωσ γενηται, σινηδη, η προς τα τυδε βλοποι ενχε και ενωτη, δε ενχε τον ενω ιπποσ ηδ ιωσ τα ερδη ποιησ, αχσ ταυτοι τε και τα αλλα, αλλα η μη σικετωσ, ταυτα δε σπηρολαδη ελ σιαγχε σικετωσ. η γαρ η σικετωσ μεχε τον ενωσ τις γαρ αι εχασ δυναμει μαρτυρι τε και προλειται δυναμεισ;

nach dem Absolut Einen ist, ein Vieles seyn mußte. Denn sonst wäre es nicht nach demselben, sondern die absolute Einheit selbst. Da nun die Einheit das Vollkommenste ist, so mußte es als das Zweite dem Range nach, ein Mehreres als Einheit seyn. Denn die Vielheit ist mangelhaft. Gesezt nun, es war eine Zweiheit, so konnte doch das Eine und Andere die Zweiheit constituirende nicht vollkommene Einheit, sondern jedes mußte wiederum eine Zweiheit seyn, und so weiter bei jedem Bestandtheile jedes Bestandtheils. So war also in der ersten Zweiheit Bewegung und Ruhe, Intelligenz und Sehen, und zwar vollkommene Intelligenz und vollkommenes Sehen. Sie ist daher nicht eine besondere, sondern eine vollständige Intelligenz, welche alle einzelne Intelligenzen in sich begreift, ihnen allen zusammentrogenen gleich, ja noch größer ist; sie lebt nicht als eine Seele, sondern als alle Seelen, und noch mehr als das; sie hat das Vermögen, alle Seelen hervorzubringen; sie ist ein vollständiges lebendes Wesen, welches alle lebende Wesen in sich enthält¹⁶⁵⁾. Die Vollkommenheit der Intelligenz beruhet auf ihrer Vollständigkeit und Einheit. Die vollständige Einheit und Verbindung aller

165) Plotinus, *Ennead. VI. L. VII. c. 3.* ὅτι μοι ἐπι
πολλὰ οὐ ταυτο τὸ εἶναι, οἱ μὲτα τὸ πατρὶ ἐν, ὄλος ἢ
αὐ καὶ ἡ μετ' αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ θεοῦ, ὅτι μοι
ἐκείνῳ ἄλλο τὸ μὲλλον εἶναι γινώσκων, καὶ ἡ δὲ ὀλίγοι δὲ ἐκεῖ
ἐν, τὰ δ' ἄλλα οἴωσθε ὅτι, εὖ κληθὲν ἢ εἶναι, τὰ γὰρ πλη
θὸς εἶναι ἄλλα. ἐπὶ οὐ κληθὲν οὐκ αἶμα, ἢ ἐκαστὸν τῶν ἐν
τῷ θεῷ οὐκ οὐδὲν ἐν ἢ ἐκαστὸν αἶμα, ἀλλὰ καθὼς αὐ
θεῷ τελευχιστὸν εἶναι καὶ ἐκείνῳ αὐτοῦ ὄλουτο. ἐπὶ καὶ με
τὰ τὴν ἢ εἶναι τῷ θεῷ ἐν ἢ πρὸς αὐτὸν ἢ εἶναι αὐτοῦ, καὶ
ζῶν ἢ εἶναι αὐτῶν καὶ τῶν αὐτῶν καὶ ζῶν τελευχιστὸν ἢ τοι
σαῦτα οὐκ ἢ εἶναι αὐτοῦ, ἀλλὰ πρὸς αὐτὸν πατρὸς τῶν θεῶν ἐκαστὸν
αὐτοῦ ἐχοῖ, καὶ τῶν αὐτῶν, θεοῦ πατρὸς, καὶ πλεονῶν καὶ ἐξῆ,
οὐκ ἢ ψυχῆ μὴν ἀλλ' ἢ καθὼς αὐτὸν ὄλουτο, δοκῶν αὐτοῦ τὰ
ποιεῖν ψυχᾶς ἐκαστὸν ἐχοῖ καὶ ζῶν πατρὸς ἢ.

ler Intelligenzen, aller lebenden Wesen, aller Arten des Seyns und Lebens, dieses ist die Vollkommenheit der Intelligenz als des Zweiten nach der absoluten Einheit. Jedes Einzelne des Mannigfaltigen, was die Intelligenz in sich enthält, ist nur als Einzelnes vollkommen; die Intelligenz selbst als Totalität alles Möglichen und Wirklichen. Die Intelligenz enthält also eine Vielheit; diese Vielheit ist aber nicht möglich, wo alles Einzelne identisch ist, denn sonst wäre auch Eins von denselben hinreichend. Das Mannigfaltige der Intelligenz muß also aus immer andern, dem Begriffe nach verschiedenen Bestandtheilen bestehen, so jedoch, daß alle etwas Gemeinsames haben, welches durch eine hinzugekommene Differenz etwas anderes wird ¹⁶⁶).

XXX. Die Verstandeswelt schließt allen Wechsel und Veränderung, alles Werden und Seinordenseyn aus. Sie ist das reine Seyn selbst, welches keinen Abgang und keinen Zuwachs erleidet, und kein anderes Seyn gestattet. Sie ist also ewig, ohne alle Zeitbedingungen. Die Ewigkeit ist nichts anderes als das Wesen, welchem unveränderliches Seyn zukommt. Sie ist also identisch mit Gott, und nichts anderes, als Gott, der sich selbst offenbaret, wie er seinem unwandelbaren

166) Plotinus, *Ennead.* VI. L. VII. c. 9. 10, ὅτι γὰρ ζῷα καὶ τελεία πάντα, καὶ αἱ αἰεὶ δεῖ, τελεία καὶ αἱ ζῷα δε τελεία. ὅτι μὴ τὰ, ἀλλὰ τὰ, καὶ ἡ διαφορά τὰ ἀλλὰ πρὸς ἀλλή, ἵνα ἐκ πάντων μὲν τὸ τελειότερον ζῷον, καὶ ἡ τέλειος καὶ, καὶ ἡ τελειότητα ζῷου. λέγουσι δὲ αἱ ἑκάστη τὸ λῶνον. καὶ πρὸς αὐτὸ πολλὰ δὲ εἶδη αὐτῶν, οὐχ οἷον ἐκ πολλῶν μὲν αἰών, τῶν αὐτῶν δὲ παιδῶν ἢ ἀνταρῶν ἢ αὐτῶν. δὲ τοῖσι αἱ ἑκάστη καὶ κατ' ἕδος ὁμοῦ καὶ αὐτῶν συνδιδόται, καὶ ὁμοίωσιν ἑκάστην, οἷα καὶ αἱ μορφαὶ καὶ αἱ λόγοι.

Seyn nach ist, Gott ist aber eine unendliche Kraft und unendliches Leben in vollkommener Totalität; ein Leben, welches keine Zeitgränzen hat, sich nie erschöpft, und eben deswegen immer ohne Folge und Veränderung dauert¹⁶⁷⁾. Diese Ewigkeit schließt nun nicht Mannigfaltigkeit, Thätigkeit, Vielheit aus, sondern nur die Verschiedenheit des Seyns, und die Folge der Veränderungen. Man denke sich ein Leben mit Mannigfaltigkeit, welche aber immer auf Einheit und Identität zurück kommt, die Uner schöpfligkeit des Lebens mit Identität, so daß Leben und Denken nie von einem zum andern fortgeht, sondern sich von Gleichförmigkeit nie entfernt; und man wird sich die Ewigkeit vorstellen können. Hier bleibt das Leben immer in einem und demselben, ist immer gegenwärtig, umfaßt alles, nicht halb dieses, halb jenes, in verschiedenen Zeittheilen, sondern alles zugleich wie in einem untheilbaren Punkte¹⁶⁸⁾. Diese Ewigkeit ist nicht etwa ein Accidens, eine zufällige Beschaffenheit des ewigen Wesens; sondern sie gehört wesentlich und ungetrenntlich zum Seyn desselben¹⁶⁹⁾. Unser Geist würde aber dieses Ewige nicht fassen, nicht denken können, wörfene es uns nicht unmittelbar gegenwärtig wäre; er würde es nicht an-

167) Plotinus, *Ennead.* III. L. VII. c. 1. 4. 5. αἰὼν δὲ τὸ ὑποκείμενον μετὰ τῆς τοιαύτης κατασκευῆς ἐμφανι-
μενῶ· ὁδὲ σήμερον ὁ αἰὼν καὶ τ' αὐτὸς τῷ θεῷ. — καὶ κα-
λεῖται λεγοῖτο δ' αἰὼν θεὸς ἐμφανῶν καὶ προφανῶν ἑαυτοῦ
οἷος εἶναι τὰ εἶναι αἰς ἀτρέμα καὶ ταῦτα ὑπὸ καὶ βέλαια εἰ
ζῶν — καὶ α. τι ὑπὸ τοῦ αἰῶνα λεγόν, ζῶν ἀκέραιον ἢ
τῷ παρὰ αἰῶνι, καὶ μὴδὲ ἀναλίσκει αὐτῆς, τῷ μὴ παρελ-
θεῖναι, μὴδ' αὖ μάλλιν, ἢ καὶ γὰρ α. αὐ αἰὼν παρὰ εἴρη
αἰ εἰν τῷ ἐξελθεῖν. τὸ γὰρ εἶναι τῷ παρὰ αἰῶνι καὶ μὴδὲ
ἀναλίσκειν, εἰρησικ αἰ εἰν τῷ ἀκέραιον ἢ αἰῶνι.

168) Plotinus, *Ennead.* III. L. VII. c. 2. 5.

169) Plotinus, *Ennead.* III. L. VII. c. 3.

anschauen, wenn er nicht, ob er gleich von einer andern Seite an die Zeit gebunden wäre, an dem Ewigen Theil hätte 170).

Die Zeit ist ein Bild der Ewigkeit, und von derselben ausgeflossen. Wenn wir uns jenes unveränderliche Wesen mit unendlichem Leben in seiner Totalität denken, so war die Zeit noch nicht, und nicht für jene ewigen Wesen vorhanden; aber sie ruhte in denselben, als etwas noch Künftiges, das durch die Idee und die Natur der Folge zur Wirklichkeit kommen würde. Da aber die Natur oder die Weltseele viel geschäftig ist, herrschen, und ihr eigener Herr seyn wollte, und nach Mehrerem strebte, als was sie gegenwärtig hatte, so kam sie und auch die Zeit in Bewegung 171). Die Seele hatte nämlich eine nie ruhende Kraft, sie wollte das dort Angeschauete immer auf ein Anderes übertragen. Aber alles Reale wollte in seiner Totalität ihr nicht zugleich zu Gebote stehen. So wie nun die Idee, indem sie sich aus dem ruhigen Samen entwickelt, sich über vieles verbreitet, aber durch die Theilung das Viele zernichtet, und anstatt des Einen in sich selbst mit Vermehrung der Einheit etwas hervorbringt, das nicht Eins in sich selbst ist, und also in eine schwächere Länge fortschreitet; so machte auch die Seele, die sinnliche Welt, welche sich nach dem Muster der Verstandeswelt bewegte, zwar nicht dieselbe Bewegung, welche in jener Statt findet, aber doch eine

170) Plotinus, *Ennead.* III. L. VII. c. 4. 6.

171) Plotinus, *Ennead.* III. I. VII. c. 10. προτερον περι το προτερον δε ταυτο γεννησει και τα υστερον δεδημιον, εν αυτη εν τα ουρα ανεκαυετο χροιοσ εν αυ, αλλ εν αυτη και αυτος ηουχαι ηγε. Φυσικος δε πολυπεφυμισος και αρχαι αυτη βυδραμεισ και αυαι αυτασ, και το πλεον τυ παριστοις ζηται ελομεισ, αυτηδη μει αυτη, αυτηδη δε και αυτος.

eine ähnliche, und ein Nachbild jener. Sie setzte also sich selbst zuerst in die Zeit, und brachte die sinnliche Welt anstatt der Ewigkeit hervor, unterwarf sie der Zeit, so daß sie alle Bewegungen dieser Welt in der Zeit zusammen faßte. Denn die Welt bewegt sich in der Seele, und sie hat keinen andern Ort als die Seele, und muß sich also auch in der Zeit der Seele bewegen ¹⁷²). Die Seele stellt also eine Thätigkeit, und dann wieder eine andere Thätigkeit nach jener dar, erzeugte dadurch die Aufeinanderfolge, und mit den Gedanken, wo immer ein anderer nach einander folgte, ging zugleich das vorher nicht gewesen seyn hervor. Denn der jetzt hervorgebrachte Gedanke war nicht ähnlich dem vorhergehenden, noch das Leben in dem gegenwärtigen Augenblicke dem vorhergehenden. Zugleich hatte nun auch jedes andere Leben eine andere Zeit, und die Erinnerung des Lebend hatte keine Zeit; die Fortschreitung des Lebens hat immer keine Zeit, und das vergangene Leben hat die vergangene Zeit. Man kann also sagen, die Zeit bestehe in der fortschreitenden Bewegung der Seele aus einem

172) Plotinus, *Ennead.* III. L. VII. c. 10. *επε γαρ ψυχη η τι δυναιμις εχ ησυχος, το ε' ουκ οραμενοι αυ μεταφερι ωσ αλλο βυλομεης, το μεν κηροον αυτη και παρω και εκ ηδωδα. ωσπερ ε' εκ απειρωτου ησυχου εξελικται αυτον ο λογος, διεξοδοι ωσ πολυ αις οειται ποιω, αφαιζει το πολυ τη μερισμω και αιδ' εινος εν αυτω εκ ει αυτω το εν δακταιωι ωσ μικροσ ασθενεσεροι προσιωι' ετω δε και αυτω κοσμον, ποιωσα αισθητοι, μιμησαι εκωσ κινημενοι κωσιωι ε τη εκω, ομοιαι δε τη εκω, και εδωλεσαι ακωσ εκωσ ανωι, κωσ τοι μεν εαυτην εχρωσσει, αυει τε αλωνοσ τωτοι κωσθησασα' επωτα δε και τω γεωμετω ιδωσιν δωλεσωι χρωσ, ει χρωσ κωσ τοι' αυτω ποιωσασα αυωι, τωσ τωσ διεξοδοσ αωσασωι εν αυτω περιλαβησασα' εν εκωτη γαρ κινημενοσ, κωσ πεσ αυτω τω δε τε κωσ τοσ τοπος, η ψυχη, και ει τω εκωσ αν αυτωσ χρωσ.*

einem Leben zum andern, wodurch sich die sichtbare Welt hervorbrachte. Sie ist ein Bild der Ewigkeit. Diese empfängt eine gödgenlose Totalität zugleich; die Zeit in der gödgenlosen Folge des einen nach dem andern. Die Zeit ist nicht außer der Seele, so wie die Ewigkeit nicht außer dem ewigen Wesen; die Zeit ist etwas in der Seele angeschauetes, in ihr Befindliches, mit ihr Zusammenhängendes; so wie auch eben dieses bei der Ewigkeit Statt findet (173). Ursprünglich entstand und ist also die Zeit in der Weltseele, sie ist aber auch in jeder Seele, der menschlichen sowohl als jeder andern; denn alle Seelen sind nur eine Seele, und die Zeit nicht zerstreut worden (174).

XXI. Gut ist für jedes Wesen seine Lebens- thätigkeit nach der Natur, und ist seine Natur zusammengesetzt, die Lebens thätigkeit des Besessenen. Wäre eine Seele, in sich selbst vollkommen ist, nach dem vollkommensten strebend und hinblickend, so wäre das nicht allein für sie beziehungsweise; sondern schlechte hin-gut. Gibt es ein Wesen, welches nicht nach einem

aus

173) Plotinus, *Ennead.* III. L. VII. c. τῶν αὐτῶν καὶ ἀεργίας αὐτῆς κατέχομεν ἀλλή μετ' ἀλλήν, καὶ ὅταν πα- σὶν ἐφεξῆς, ἐγὼ δὲ τε μετὰ τῆς εὐεργίας τοῦ εφεξῆς, αὐτὸ συμ- προσι μετὰ δικαιοῦς ἑτέρω μετ' ἐκείνη τοῦ μη πρότερον οὐ, ὅτι καὶ ἡ διὰ δὴ εὐεργεσία ἢ, καὶ ἡ ἰσὺς ζῆν ὁμοίω-σιν προ- αὐτῆς, ἀλλὰ ἐν ζῆν ἀλλή καὶ ἀλλή χροίω ἀχρῆ ἀλλήν, διασα- σὶ ἐν ζῆν χροίω ἀχρῆ, καὶ τοῦ προσ- αὐτῆς ζῆν χροίω ἔχου ἀν, καὶ ἡ κατὰ ζῆν χροίω ἔχου κατὰ ζῆν οὐδὲνα. ἐν ἀν χροίω τῶν λίγων ψυχῆς ἐν οὐδὲνα μεταβατικῶν ἐξ ἀλλῶ ἐν ἀλλῶν βίω, ἀρ' ἐν ὅσοι τι λίγων; — οὐ δὲ ἐν ἐξῆς τῆς ψυχῆς λαμβάνει τῶν χροίω, ὅσπερ ὅδε τῶν ἡμῶν καὶ ἐξο- τα οὐτὸς καὶ ἐν παρακολοθῆμα καὶ ὅσπερ, ὅσπερ καὶ ἐν ἐκείνῳ ἀλλ' ἐροφῆσι καὶ βίωτα καὶ ἐνοῦτα, ὅσπερ καὶ ἐν ἐκείνῳ. c. 11.

174) Plotinus, *Ennead.* III. L. VIII. c. 12.

andern wirkt, und strebt, weil es das vollkommenste unter allem Realen, und selbst über alle Objekte erhaben ist: streben vielmehr andere Dinge nach ihm, so ist dieses das höchste Gut, durch welches alles Uebrige des Guten nur theilhaftig werden kann, nämlich entweder durch Verähnlichung mit demselben, oder durch das auf dasselbe gerichtete Streben. Dieses vollkommenste Wesen ist über alles Wesen, Wirken und Denken erhaben, von nichts abhängig, aber der Grund von allem; es muß also auf sich selbst gefehert unveränderlich verharren, aber alles übrige Wesen nach sich ziehen, so wie der Umkreis nach dem Mittelpunkte des Kreises, von welchem alle Strahlen ausgehen. Es ist das Objekt, welches alle begehren. Die unbeseelten Wesen werden zur Seele hingezogen; die Seele aber durch die Intelligenz auf den ersten Grund aller Wesen 475).

Das Eine, das Vollkommene ist durch die Intelligenz der Grund und die Quelle alles Realen. Alles Reale ist daher gut. Daher gibt es in der Ideallwelt

175) Plotinus, *Ennead. I. L. VII. c. 1. 2.* α ἢ τι ἄλλο πρὸς ἄλλο ἐνεργῆ ἀριστοὶ οἱ τῶν οὐραίων καὶ ἐπικαιῶν τῶν οὐραίων, πρὸς αὐτὸ δὲ τὰ ἄλλα, δηλοῦν, ὡς τὸ αὐτὸ αἰ μὴ τὸ ἀγαθόν, δὲ ὁ καὶ τῶν ἄλλων ἀγαθὸ μεταλαμβάνει ἐστὶ. τὰ δὲ ἄλλα δὲ ἕως αἰ εἶχει, ὅσα τὰ αὐτὸ ἀγαθόν, καὶ τῶ πρὸς αὐτὸ ὁμοιωθῆναι, καὶ τῶ πρὸς αὐτὸ τῆν ἐνεργεῖαν ποιῆσθαι. καὶ δὲ ἐφῆσι καὶ ἐνεργεῖα πρὸς τῶν ἀριστῶν ἀγαθόν, δὲ τὸ ἀγαθόν μὴ πρὸς ἄλλο βλέπειν, μὴδὲ ἐφῆρμῆται ἄλλῃ, εἰ ἢ ἄρα ἕως αἰ πᾶσι καὶ ἀρχῆν ἐνεργεῖαν πᾶσι φύσει εἶναι, καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθοειδῆ ποιῆσαι, ὡς τῆ πρὸς ἐκεῖνα ἐνεργεῖα, ἐκεῖνα γὰρ πρὸς αὐτὴν, ἀλλ' αὐτὴ μόνῃ τ' ἀγαθόν εἶναι. καὶ γὰρ ὅτι ἐπικαιῶν οὐραίων, ἐπικαιῶν καὶ ἐνεργεῖας, καὶ ἐπικαιῶν ἢ καὶ οὐραίων. καὶ γὰρ αὐ τὸ αὐτὸ δὲ τ' ἀγαθόν εἶδῆσθαι, εἰ ὁ πᾶσι τῶ ἀπερῆται, αὐτὸ δὲ εἰ μὴδὲ, ὅσα γὰρ καὶ ἀληθῆ, τὸ, ὡς πᾶσι ἐφῆται. δὲ αἰ μὴ εἰναι αὐτὸ, πρὸς αὐτὸ δὲ ἐπιστρέφει πᾶσι, ὡς περὶ κυκλῶν πρὸς κέντρον, ἀφ' ὃ πᾶσι γυμῆται.

weil kein Böses, weil hier reines Seyn ist ¹⁷⁶). Das Böse findet sich aber in der Sinnenwelt, und wird gedacht als Gegensatz von dem wahren Seyn und dem Realen, als Gegensatz von dem Urgrunde und Ersten, und von der Form, also als das Letzte und das Formlose durch Beraubung ¹⁷⁷).

Wenn etwas Böses vorhanden ist, so muß es auch etwas ursprünglich Böses geben, welches an sich nicht durch Mittheilung böse ist, durch dessen Theilnahme alles andere böse ist. Das ursprüngliche Böse ist die Formlosigkeit, wodurch etwas des wahren Seyns beraubt ist. Und dieses ist die Materie ¹⁷⁸).

Die Körper sind unvollkommen und böse, weil sie Theil an der Materie haben; aber doch nicht ursprünglich, sondern abgeleitet; denn sie haben zwar eine Form, aber keine wahre, sind des Lebens beraubt, zerstören einander, und ihre unordentliche Bewegung ist der eignen Thätigkeit der Seele hinderlich ¹⁷⁹).

Die Seele ist an sich nicht böse, auch nicht jedes, sondern nur in sofern sie von dem Bösen, das in der Seele Statt finden kann, dem Unvernünftigen, in Sklaverei gesetzt wird. Der Grund davon ist, daß die Seele mit dem Körper und mit der Materie verbunden ist, welche formlos ist, und die Seele hindert auf das Wesen zu sehen, viel.

176) Plotinus, *Ennead.* I. L. VIII. c. 2. 3.

177) Plotinus, *Ennead.* I. L. VIII. c. 1. *Ζητήματα δ' ὁμοῦ καὶ ποτ' ἑσπέρηται ἐν ἀγαθῷ τὸ κακόν, ἢ μὴ ἀπὸ αὐτοῦ τὸ μὲν ἀρχή, τὸ δὲ σέχαστος; ἢ τὸ μὲν αἰεὶ εἶδος, τὸ δὲ αἰεὶ στένωσι.*

178) Plotinus, *Ennead.* I. L. VIII. c. 3. 8.

179) Plotinus, *Ennead.* I. L. VIII. c. 4.

vielmehr sie zur Materie hinabziehet. Eine Seele, welche zur Intelligenz sich hinneigt, ist frei von allen Mängeln, sie ist und bleibet rein, und wird allein durch die Vernunft vollständig bestimmt. Welche Seele aber nicht in diesem Zustande der Reinheit bleibet, sondern hinausgeheth zu dem, was nicht vollkommen und das Erste ist, wird, in sofern in ihr der Mangel des Guten ist, mit Unbestimmtheit erfüllt, erblicket die Finsterniß, und hat die Materie schon in sich, indem sie schauet, was sie nicht schauet, wie man saget, daß man die Finsterniß siehet. Also ist der erste Grund des Bösen nicht in der Materie, sondern noch vor derselben in einem durchgängigen Mangel; das ist in einem Seyn, welches von allem wahren Seyn entblößt ist, gegründet. Was nur beziehungsweise mangelhaft ist, ist nicht böse, sondern nur nicht gut, und es kann in Beziehung auf seine Natur selbst vollkommen seyn. Was aber in einem durchgängigen Mangel besteht, von welcher Art die Materie ist, das ist absolut böse, und hat gar keinen Theil an dem Guten. Die Materie hat kein wahres wirkliches Seyn.¹⁸⁰⁾

Hieraus folgt, daß es falsch ist, wenn man meint, die Menschen wären selbst Ursache des Bösen, indem

180) Plotinus, *Ennead.* I. L. VIII. c. 4. 5. ἀλλ' ἢ ἑλλείψει τὸ ἀγαθὸν αἰτία τὸ ὄρα καὶ συνείηαι τῷ σκοτεινῷ, τὸ κακὸν εἴη αἰ ἐν τῇ ἑλλείψει, ἢ τῷ σκοτεινῷ τῇ ψυχῇ καὶ πρώτοι· δευτεροὶ δὲ ἔσω τὸ σκοτεινὸν καὶ ἡ φωνὴ τῷ κακῷ, καὶ εἰ ἐν τῇ ὕλῃ, ἀλλὰ καὶ πρὸς τῆς ὕλης, ἢ καὶ ἐν τῇ ὄρα καὶ ἑλλείψει, ἀλλ' ἐν τῇ παύσει τὸ κακόν. τὸ γὰρ ἑλλείπει ὀλίγον καὶ ἀγαθόν, οὐ κακόν· δυνατὸν γὰρ καὶ πολλοὶ εἶηαι, ὡς πρὸς φωνὴν καὶ οὐκ. ἀλλ' ὅταν πάντως ἑλλείπη, ὅτι εἴη ἡ ὕλη, τότε τὸ πάντως κακόν, μηδενίαν εἶηαι ἀγαθὸν μοίρα. καὶ γὰρ τὸ εἶηαι εἶηαι ἡ ὕλη, εἶηαι ἀγαθὸν ταυτὴ μετὰ τῆς, ἀλλ' ὁμωνύμοι αὐτῇ τὸ εἶηαι, ὡς ἀληθὲς εἶηαι καὶ γὰρ αὐτῇ καὶ εἶηαι.

indem sie von selbst böse wären; es erhellet vielmehr, daß das Böse noch außer dem Menschen zu suchen ist, daß sie das Böse, welches sie dokket, nicht gerne in sich aufnehmen; daß Menschen dem Bösen entgehen, und dasselbe durch die Kraft, welche nicht in der Materie ist, beherrschen können; aber nur diejenigen, die Kräfte dazu haben, und daß sie es nicht alle vermögen¹⁸¹⁾.

Nothwendig entsteht die Frage nach dem Grunde und der Nothwendigkeit des Bösen. Man darf nicht etwa mit den Gnostikern ein böses Princip, eine aus dem Stande der Vollkommenheit herausgefallene Seele als den Grund des Bösen annehmen. Es gibt keine andere Principe des Universums, als die Einheit, die Intelligenz und die Seele; die Intelligenz ist die Verstandeswelt, und die Seele hat nach dieser aus der Fülle der Anschauung die Sinnenwelt hervorgebracht. Diese Hervorbringung geschieht nicht etwa aus Neigung (*υσουσι*) durch eine Willensbestimmung, sondern ist eine nothwendige Folge der Anschauung des Göttlichen¹⁸²⁾.

Das Böse ist nothwendig, weil die Welt aus Entgegengesetztem, Form und Materie besteht. Zweitens: Das Gute ist das Reale, das Wissen (*γνωσις*). Alles Reale geht nothwendig aus sich her-

181) Plotinus, *Ennead. I. L. VIII. c. 5.* *εἰ δὲ ταῦτα οὐδὲν λέγεται, ἢ θεῶν, ἢ ἡμῶν ἀρχῆν κακῶν εἶναι, κακῶν παρ' αὐτῶν οὐκ, ἀλλὰ πρὸ ἡμῶν ταῦτα· ἃ δ' αὖ ἀνθρώπων κατὰρχοι, κατεχόμενα εἶναι ἐκόντας, ἀλλ' εἶναι μὲν ἀποφυγῆν κακῶν τῶν ἐν ψυχῇ, τῶν ἐνθεῶν, πάντας δὲ ἢ δυνάσθαι.*

182) Plotinus, *Ennead. II. L. IX. c. 2. 4.* *ἡμεῖς δὲ οὐ θεοῖς φημί τὴν ποιεῖν, ἀλλὰ μάλιστ' οὐ θεοῖς. εἰ δὲ εἴπῃς τῷ ἐπιτελεῖσθαι ἐπιλοιοῦσι τῶν ἐκεί, εἰ δὲ ἐπελαθετο, πῶς δημιουργεῖ; πῶς γὰρ ποιῆς, ἢ εἴ ἂν οἶδεν εἶπαι, εἰ δὲ ἐπειὶ μὲν μὴ ποιῆς, εἴ ὅλως εἴπῃς.*

heraus, bringt durch Thätigkeit etwas Anderes hervor, welches dem Grade nach dem Hervorbringenden nachsteht. So entsethet in diesem Fortgange von einem zum andern etwas Letztes, nach welchem nichts weiter entstehen kann, an welchem keine Spur des Realen mehr vorkommt, welches also das Böse ist. Und dieses ist die Materie. Das Böse ist also nothwendig. Denn wenn das Erste ist, so ist auch das Zweite, und so fort bis auf das Letzte nothwendig ¹⁸³⁾.

Man könnte aber dagegen einwenden, die Menschen könnten nicht durch die Materie böse werden, die Materie könne nicht der Grund der Unwissenheit und der bösen Begierden seyn. Denn sollte durch die Beschaffenheit des Körpers die Bosheit der Seele entstehen, so wirke dieses nicht die Materie, sondern die Form; nicht die Materie, welche ohne Beschaffenheiten ist, sondern die mit Beschaffenheiten, Wärme, Kälte, u. s. w. gestaltete Materie. Allein auch dieses zugestanden, ist doch die Materie, nicht die Form die Ursache des Bösen. Denn die Form wirkt nicht allein, sondern in Verbindung mit der Materie, sie ist daher nicht mehr so beschaffen, wie sie an sich abgefordert ist, sondern eine materialisirte, in der Materie verborgene, durch ihre Natur verunreinigte Idee. Die Materie ist Beherrscherin des in ihr abgebildeten, sie verdirbt und zernichtet es, und setzt an dessen Stelle ihre eigne der Idee entgegengesetzte Natur ¹⁸⁴⁾.

Auf

183) Plotinus, *Ennead.* I. L. VIII. c. 8. *αγα γαρ υμοινοι το αγαθοι αιουχη τη ενβαση τη παρ' αυτο υποραση, η α ετα τη εθλια λεγυι, τη κα υποραση και αποραση τι εσχατοι και μηδ' ο εκ ηι ετι γινεσθαι οτινι, τυτο αιου το κακοι' εζ αιουχη δε αιου το μετα το πρώτοι, αρε και το εσχατοι. τυτο δε η υλη, μηδεις ετι εχουα αυτη, και αυτη η αιουχη τη κακα.*

184) Plotinus, *Ennead.* I. L. VIII. c. 8. *ατε γαρ ποι-*

Auf diese Art treibt sich Plotin in einem beständigen Zirkel herum, indem er bald den letzten Grund des Bösen, des physischen, wie des moralischen, in der Materie, außer der Seele sucht, bald wieder die Materie als ein Produkt der Seele betrachtet; und wenn man fragt, warum mußte die Seele eine Materie hervorbringen, bald eine physische Nothwendigkeit aus sich heraus zu gehen und zu wirken; bald wieder einen Mangel an Anschauung des Göttlichen anföhret, wo man bald die Forderung in Anspruch nehmen muß, bald wieder die Frage nach dem Warum? in eben derselben Stärke zurückkehret. Die Fragen, durch welche er die Gnostiker, welche das Böse von einem besondern bösen Princip, oder von der Materie ableiteten, widerlegen wollte, treten daher bei seiner eignen Erklärung mit demselben Rechte und in voller Stärke hervor.

Wenn die Gnostiker das Böse aus einem Mangel an Erleuchtung des Finstern, oder aus der Materie und einer Neigung der Seele zur Materie ableiten, so setzt ihnen Plotin folgendes Raisonnement entgegen. Was soll die Erleuchtung, wenn sie nicht nothwendig, also entweder nach der Natur oder der Natur entgegen erfolgt. Ist sie in der Natur gegründet, so muß sie allezeit so erfolgen; so kann es kein Finsternes geben. Ist sie widernatürlich, so ist das Widernatürliche schon in den höchsten Principien anzutreffen, und das Böse ist nicht in der Welt entsprungen, sondern hat noch vor Entstehung der Welt schon seinen Grund. Kam aber das Böse erst

R 2

durch

αἰ τὴν ἑν ἡλί κοίτην, ἢ χωρὶς ἡμῶν κοίτην ὡς περὶ ἡδὲ το σχημα τὰ ἐκλεκτικῶν πρὸς εἰρησὶ κοίτην. πρὸς τὰ ἐν τῇ ἡλί ἡδὲ ἢ πρὸς τὰ ἐν τῇ αἰτῆρ ἡ, ἢ ἐφ' ἑαυτῶν ὑπάρχει, ἀλλὰ λόγοι ἐπιλοοὶ φθασσῆτε ἐν ἡλί, καὶ τῆς φύσεως τῆς ἐκπῆρ ἀναπληροῦντες. — γενομένη γὰρ κρῆσ τὸ ἐκ αὐτῆν ἐμφαντασθέντος, φθασσῆ αὐτὸ καὶ διόλλυσι τῆν αὐτῆν παρὰ τῶν φύσει αιτιασ ἐπαι.

durch die Materie zum Vorschein, und die Seele, wie die Gnostiker sagen, neigte sich zur Materie, und erblickte die Finsterniß, welche schon vorhanden war, so muß man fragen: woher kam diese Finsterniß. Brachte sie die Seele durch ihre Neigung selbst hervor? So war ja aber zuverlässig vorher noch Nichts, wohin sie sich neigen konnte, und nicht die Finsterniß; sondern die Natur der Seele selbst war der Grund der Neigung. Das Böse hätte also seinen Grund in den vorhergehenden Naturursachen, in den Principien der Welt¹⁸⁵⁾. Durch eine ähnliche Reihe von Schlüssen mußte nun Plotin auch den letzten Grund des Bösen in dem ersten Princip finden, da, wie er lehret, aus demselben alles Wirkliche ausgefloßen ist. Allein diese Ableitung widersprach einem andern Satze, daß das erste Princip das Vollkommene und Absolute schlechthin ist. So lange er daher diesen Satz vor Augen hat, behauptet er, die Sinnenwelt als Ausfluß und Produkt des Absoluten sey selbst vollkommen in ihrer Art, so vollkommen als sie ihrer Natur nach seyn könne; zwar nicht frei vom Unvollkommenen, welches in der Welt, als Inbegriffe alles Wirklichen, das zugleich möglich war, nicht fehlen durfte, wenn die Welt alle Realitäten enthalten sollte; aber als ein Ganzes, welches alle Realitäten und alle Arten des Lebens in sich faßt, die beste und voll-

185) Plotinus, *Ennead.* II. L. IX. c. 12. τι γὰρ ἐλαμπαν ἔδα, ἢ μὴ παύτως ὡς ἔδα. ἢ γὰρ κατὰ φύσιν ἢ κατὰ φύσιν ἢ ἀναγκη. ἀλλ' ἢ μὲν κατὰ φύσιν, αἰ ἔτος, ἢ δὲ παρὰ φύσιν, καὶ ἢ τοῖς ἐκὼ ἐσαι το παρὰ φύσιν, καὶ τα ἐκα προ τῆ κοσμοῦ τῆδε, καὶ ἐχ' ὁ κοσμος αὐτος τῶν κακῶν, ἀλλὰ τ' ἀκὴ τῆτε καὶ τῆ ψυχῆ ἐκ ἐπευθεν, ἀλλὰ παρ' αὐτῆ ἐταυθα. — ἢ δὲ βῆ καὶ ἢ ἔλη, ὄθει φωνῆ. ἢ γὰρ ψυχῆ ἢ νεύσασα ἢ ἢ οἱ το σκοτος, φωνῆ, αἰδε, καὶ μετῆλαμψε' ποθει ἐν τῆτε; ἢ δ' αὐτῆ φησιν ποιησαι ἰδουσαι' ἐκ ἢ ἢ δηλοιοσι, ὅτι κεινσεαι. ἢ δ' αὐτο το σκοτος αὐτοῖς τῆ κεινσεαι, ἀλλ' αὐτῆ ἢ ψυχῆ φωνῆ. τῆτε δὲ τ' αὐτοῖς τῶν προηγησασμεναις ἀναγκαις. ὄθει ἐπὶ το πρῶτα ἢ αὐτια.

vollkommenste Welt. Zwar sey in derselben Mannigfaltigkeit und Trennung, Zwietracht, weil wegen der Schranken der Realität nothwendig eines mit dem andern in Widerstreit gerathe, da hingegen in der Verstandeswelt alles ungetrennt, einstimmig und harmonisch ist; dessen ungeachtet aber, obgleich jedes Wesen sich von dem andern trenne, und sein eignes Interesse mit dem Verderben des andern suche, bewirke doch aus allen diesen Disharmonien die alles durchbringende Intelligenz eine einzige vollständige Harmonie. Und so sey auch die Sinnenwelt, welche aus der vollkommensten Natur ohne Vorstellung und Bewußtseyn eines Zweckes hervorgegangen sey, ihrer Ursache analog die vollkommenste und bestmögliche ¹⁸⁶).

Diesemnach ist das Böse entweder nur scheinbar, oder es ist nothwendig, und als nothwendig hört es auf Böse zu seyn. Hier ist schon eine deutliche Spur von den Ideen, auf welche Leibniz seine Theodicee gegründet hat. Es findet der einzige Unterschied Statt, daß Leibniz seine beste Welt aus metaphysischen Principien beweiset, Plotin aber sie auf eine intellektuelle Anschauung gründet.

Aber Plotin bleibt nicht immer bei diesen Ideen stehen, sondern er räumt auch zuweilen das Daseyn des Bösen, sowohl des physischen als des moralischen, ein, und

186) Plotinus, *Ennead.* III, L. II, c. 2. 3. ἕτα δὴ καὶ εἰ ἕως τε καὶ τὸ ἀπ' αὐτῆς λόγῳ ἀνίστη τὸ καὶ καὶ διαστῆ, καὶ εἰ ἀναγκῆς τὰ μὲν ἐγένετο φίλα καὶ προσῆη, τὰ δὲ οὐχόθεν καὶ πολεμία, καὶ τὰ μὲν ἔκοντα, τὰ δὲ ἀκόντω ἀλλήλοισι ἐπιμνησάτο, καὶ φθισάμενα θάτερα γενέσθαι ἀλλήλοισι κτεράστο. καὶ μίαν ἐπ' αὐτοῖς τοιαῦτα ποιήσει καὶ προσχύσει ὁμοῦ ἀρμονίαι ἐνίστατο φθγγόμενοι μὲν ἕκαστοι τὰ αὐτοῖς τὰ δὲ λόγῳ ἐπ' αὐτοῖς τῆς ἀρμονίας καὶ μίαι τῆς συντάξεως εἰς τὰ ὅλα ποιήσεται.

und sucht es mit der göttlichen Weisheit und Vorsehung in Uebereinstimmung zu bringen. Das Böse, sagt er, hat seinen Nutzen für das Ganze. Armuth und Krankheit sind für den, welchen sie treffen, vortheilhaft; Laster dient zum Beispiel der Gerechtigkeit, wirkt vieles Nützliche, weckt den Verstand, um den Wegen der Bosheit entgegen zu wirken. Dieses ist eben ein Beweis der höchsten Allmacht, daß sie auch das Böse zum Guten zu wenden, und selbst das Verdorbene zu neuen Formen zu gebrauchen versteht, — ein Gedanke, welcher mit der Hauptidee des Ganzen, daß eine Vernunft die Grundursache der Welt ist, nicht wohl zu vereinigen ist¹⁸⁷). Nicht wegen der Unordnung und Gesetzlosigkeit ist Ordnung und Gesetz, damit diese durch den Contrast desto deutlicher erkannt werden, sondern wegen der Ordnung, welche etwas Hinzugekommenes ist, und weil Ordnung da ist, ist auch Unordnung, und wegen des Gesetzes und der Vernunft ist Gesetzlosigkeit und Unvernunft vorhanden. Nicht als wenn das Bessere das Schlechtere gemacht habe, sondern weil Wesen, welche des Bessern empfänglich waren, entweder durch ihre eigne Natur, oder durch ein ungünstiges Geschick, oder durch das Hinderniß eines andern Wesens, das Bessere aufzunehmen gehindert waren¹⁸⁸), wobei also die Schuld des Bösen entweder auf die unvollkommene Natur der vorstellenden Wesen, oder auf eine unvollkommene Verbindung und Regierung des Ganzen, also

am

187) Plotinus, *Ennead.* III. L. II. c. 5.

188) Plotinus, *Ennead.* III. L. II. c. 4. *ετι δε ε δια της αταξιας ταξιν, εδε δια της ανομιαν νομος, ωτ τε οισται, ινα γηνοιτο εκουσε δια τα χυρω, και ινα φαινοιτο· ελλα δια της ταξιν επακτου νομου, και οτι ταξιν αταξια, και δια του νομου και λογου, και οτι λογου παρανομια και απιστια· ε των βελτιωτων τα χυρω πεποιηκωτων, αλλα των δεχεσθαι δυναμεων τα αμεινω, φουσα εν εαυτω η ουτυχηα αλλου δεξασθαι ε δυναμειων.*

am Ende doch wieder auf das erste Princip zurück fällt.

Was das moralische Böse betrifft, so ist der Mensch selbst Urheber desselben, denn er hat Freiheit, und kann sich selbst durch Vernunft zu Handlungen bestimmen. Wäre diese Freiheit nicht, so würde der Mensch weder sündigen, noch recht handeln. Hat daher gleich das Böse seine äußern Ursachen, so haben diese doch seine Freiheit nicht auf. Diese gehört zum Wesen des Menschen, und selbst die Vorsehung kann sie nicht aufheben; sie will nicht die Natur aufheben, sondern sie erhalten. Sie läßt also dem Menschen, was er ist, schreibt ihm aber ein allgemeines Gesetz vor, daß nämlich den Menschen, die gut geworden sind, ein gutes Leben, und den Bösen, ein böses Leben werde zu Theil werden¹⁸⁹). Allein in andern Stellen scheint er den Gedanken, daß dies Böse selbst eine moralische That sey, selbst wieder aufzugeben, und den Grund des moralischen Bösen nicht in der Willkür, sondern außer derselben zu suchen. Ein kleine unmerkliche Neigung werde in dem Fortgang größer, und mache die Vergehung größer, ohne daß es der Wille des Handelnden gewesen sey. Auch die Verbindung des Körpers und die daraus nothwendig entspringende Begierde, so wie mehrere andere Ursachen haben einen bestimmenden Einfluß auf den Willen¹⁹⁰).

Ger

189) Plotinus, *Ennead.* III. L. II. c. 9. 10. *ἀλλὰ το μὲν, ἀνορτίαι, ὅτι ἀμαρτία ἀκασίαι, τὰτο ἐκ αἰμαίης, το αὐ τας τῆς πρακτοῦτας παρ' αὐτῶν αἰμαί, ἀλλ' ὅτι αὐτοὶ ποίησι, διὰ τοῦτο καὶ αὐτοὶ ἀμαρτῆσαι· ἢ εἰδ' αἰ ὅλας ἡμαρτον, μὴ αὐτοὶ οἱ ποίησεν οὐκ.* — *ἢ γὰρ δὴ εἶτα τῆς προνοίας αἰμαί δὴ, ὡς μὴδὲν ἡμᾶς αἰμαί — κἀλλὰ τῆρτα τὸν αἰδρω πον οὐκ· τὰτο δὲ ἐξ ἰομῆς προνοίας ζῶτα. ὁ δὴ ἐστὶ, πρακτοῦτας, ὅτι ὁ ἰομοὶ αὐτοὶ λεγῶν. λεγῶν δὲ τοῖς μὲν ἀγαθοῖς γενομένοισι ἀγαθοὶ βίω εἰσθῆλαι, καὶ κινῶσαι καὶ ἀστυερον· τοῖς δὲ κακῶς, τὰ κακῆτα.*

190) Plotinus, *Ennead.* III. L. II. c. 4. *τὰ δὲ δι' αὐ-*

τα

Gewöhnlich begnügt er sich, um das Daseyn des moralischen Bösen zu erklären, mit dem Gedanken, daß die Seelen verschieden, und daher auch dem Grade der Vollkommenheit nach verschieden seyn müßten, und er scheint daher den Unterschied zwischen Gut und Böse nur als einen Gradunterschied, welches unrichtig ist, betrachtet, und nicht bedacht zu haben, daß Tugend selbst unzählige Grade haben kann. Damit verbindet er den Gedanken, daß die Welt ein großes Drama sey, welches sehr verschiedene Rollen erfordere, und daß Gott als der Dichter des Dramas jeder einzelnen Seele ihre Stelle, ihr Wirken und Handeln genau bestimmt und vorgeschrieben habe.— Ein Gedanke, welcher strenge verfolgt auf Fatalismus führt ¹⁹¹). Endlich verliert er sich, um das Daseyn des moralischen Bösen, und die Disharmonie zwischen dem Physischen und Moralischen zu erklären, neben manchen herrlichen Gedanken, die einer Entwicklung werth waren, z. B. wer nichts der Glückseligkeit Würdiges thut, kann auch keine Ansprüche auf Glückseligkeit machen, in die Hypothese von der Seelenwanderung ¹⁹²).

Wenn man Plotins Betrachtungen über das Böse in der Welt, und die Resultate, welche sie darbieten, mit Aufmerksamkeit erwägt, so dringt sich der Gedanke auf, daß ihnen das Princip seiner Philosophie einen vollständigen, befriedigenden Aufschluß über das Böse in der Welt

τα εχοντα κινουν αυτελευτοι ζωα ζητοι αν ορα μας προς το βελτιον, εκε δε προς τα χαρω, τινι δε προς τα χαρω τροπη παρ' αυτα ζηται, ισακ εν αξιοι. ολιγη γαρ τροπη κατα αρχας γενομενη, προεισα ταυτη, πλεον και μαζον το αμαρτανομενει αν ποισι, και σωμα δε ευισσι και εκ αναγκης επιδουμια.

191) Plotinus, *Ennead.* III. L. II. c. 18.

192) Plotinus, *Ennead.* III. L. II. c. 12. 13.

Welt hätte versprechen müssen. Ein einziges Urprincip alles Seyns, die Urquelle alles Guten und Vollkommenen, nicht etwa durch lange Schlussreihen entdeckt, sondern unmittelbar durch intellektuelle Anschauung vergegenwärtiget, mußte durch das unendliche Licht, welches Gedanken und Welten schafft, alle Räthsel und Dunkelheiten, welche die Körper- und Geisterwelt darbietet, zerstreuen. Die Welt als reiner Abglanz des ursprünglichen Lichtes durfte nichts Unvollkommenes enthalten. Diesem widersprach aber Reflexion und Erfahrung, und der Versuch, das Böse, dessen Daseyn sich nicht wegdisputiren ließ, mit der absoluten Vollkommenheit des Urgrundes in Harmonie zu bringen, dem ganzen System in seiner Grundlage.

XXXII. Bei der Lehre von dem Bösen in der Welt, und der göttlichen Vorsehung erklärt Plotin mit allem Nachdruck, daß kein philosophisches System die Freiheit der menschlichen Seele als Bedingung des moralischen Handelns antasten oder umstoßen dürfe; er erklärt jedes System, welches mit der Freiheit des Menschen streite, eben darum für falsch¹⁹³⁾. Seine Bemerkungen über die fatalistischen Systeme sind sehr fein, scharfsinnig und gründlich; gleichwohl findet man, daß kein eignes System dem Fatalismus nur durch Inconsequenz entgehen konnte. Ist die Verstandeswelt, in welcher alles bestimmt und nothwendig ist, ein Ausfluß des Urwesens; ist die Sinnenwelt wieder ein Ausfluß der Verstandeswelt; ist die Zufälligkeit und Veränderlichkeit der Dinge in derselben eine unvermeidliche Folge ihres Abstandes von dem Urwesen, und dieser Abstand in dem

Grabe

193) Plotinus, *Ennead.* III. L. II. c. 9. *ε γαρ ον
ουκ εστιν απομαρτισμου ον, ος μηδεν ημεωσ αμαρ.* *Enn.* III.
L. I. c. 3. 4. 9. 10.

Grade der Vollkommenheit ein Naturgesetz; ist mit einem Worte die Welt, alles was da ist, nicht ein Werk eines verständigen, nach Zwecken handelnden Wesens, sondern eine betwusstenlose, physische Wirkung der letzten Bedingung alles Seyns ¹⁹⁴); ist das durch die zeitlose Thätigkeit der drei Principien alles Seyns nicht in der Zeit entstandene Weltganze ein großes lebendiges Wesen, in welchem Einheit und Zusammenhang ist, wo auch das Entfernte einander nahe ist, kein Theil wirken kann, ohne daß auch die entfernteren Theile in Miteidenschaft kommen, weil in dem Ganzen eine Seele ist, welche ihre Thätigkeit auf alle einzeln, das große Ganze ausmachende Theile erstreckt ¹⁹⁵); gibt es daher eine natürliche Magie und Mantik, weil alles in einem natürlichen Zusammenhange steht, und das Ganze eine Mannigfaltigkeit von Kräften ist, die einander

194) Plotinus, *Ennead.* III. L. II. c. 1. 2. εὐρισκῶ γὰρ ἐκ τῆς κοσμοῦ ἐν ἀληθείᾳ ἐκείνῃ καὶ ἐν τῷ κοσμῷ ὅτις ἐστὶν ἀληθὴς, πολλοὶ γὰρ καὶ ἐκ πληθὸς μεμερισμένοι, γινώσκουσι δὲ ἢ λογισμῷ τὴν οὐκ ἔχουσαν, ἀλλὰ φύσει δευτέρως αἰσθάνονται. ἢ γὰρ ἢ τοιοῦτο ἐκείνῳ οἷοι εὐρισκῶν ἄλλοι τῶν οὐκ αἰσθάνονται γὰρ οὐκ, καὶ πολλὰ δυνάμει εὐρισκῶν καὶ πᾶσαι καὶ ταῦτα τοιοῦτο τῆς τε ποιῶν ἀλλοῦ, αἰσθάνουσι τὴν ζήτησιν ποιῶν. ἢ γὰρ αἱ αὐτὰρ ἐκ εὐρισκῶν, ἢ ζήτησιν, ἀδ' αἱ ἢ ἐκ τῆς αὐτῆς οὐσίας, ἀλλ' ἢ οἷοι τεχνίτης, ἀφ' αὐτῆς τὸ ποιῶν ἐκ εὐρισκῶν, ἀλλ' ἢ παρὰ τοῦ, ἐκ τῆς μάθης λαβῶν τῆς. *Enn.* IV. L. IV. c. 39.

195) Plotinus, *Ennead.* III. L. II. c. 16. *Enn.* IV. L. IV. c. 31. ἢ ἢ μὴτε σωματικῶς αὐτῶν ἀναδρασκῶν, μὴτε προαιρέσειν, ὅσα εἰσὶν ἐκ ἡμῶν τε καὶ τῶν ἄλλων ζῶν καὶ ὅλας ἐπὶ γῆς ἀφικνῶνται ἐξ ἡμῶν, τίς αἰσθάνουσι λοιπὴ καὶ εὐλογοῦσι αὐτὰ; πρῶτοι τοιοῦτο θείων ζῶν ἐν, πᾶσαι γὰρ ζῶντα ἐν τῷ αὐτῷ περιεχῶν, τοῦτο τὸ πᾶν ἡμῶν, ψυχῆς μίας εὐρισκῶν ἐκ πᾶσαι αὐτῆς μέρη, καὶ ὅσοι ἐστὶν ἕκαστος αὐτῆς μέρος — συμπαθεῖ δὴ πᾶν τῆς τοῦ ἐν, καὶ ὅς ζῶν ἐν, καὶ τὸ πορρὸν δὲ εὐρισκῶν. — ζῶν τε οὐκ καὶ ἐν τῷ τῆς, αἰσθάνουσι ὅτι πορρὸν τοῦ, ὅς μὴ εὐρισκῶν αἰσθάνουσι τῆς τῆς ἐν τῷ ζῶν πρῶν, τὸ συμπαθεῖν φύσει.

ander auf mannigfaltige Weise ansehen und abstoßen, und durch eine Kraft zu einem Leben vereinigt werden¹⁹⁶⁾; so muß man gestehen, daß in einer solchen Verkettung nicht nur der Zufall, sondern auch die Spontaneität des Handelns ausgeschlossen ist.

Zwar bestehet Plotin durchaus darauf, die Freiheit der Seelen nicht mit in diesem allgemeinen Determinismus einzuschließen. Die Seelen, sagt er, sind selbstthätige Wesen, und als solche machen sie keinen Theil des Ganzen aus. Jeder Theil der Sinnenwelt ist dem Körper nach durchaus ein Theil des Ganzen. Was Antheil an der Seele des Ganzen hat, ist auch in sofern ein Theil des Ganzen; was an keiner andern Seele Theil hat, ist ganz und gar ein Theil des Ganzen; was aber noch an einer andern (der vernünftigen, oder der Intelligenz) Antheil hat, ist in sofern kein Theil des Ganzen¹⁹⁷⁾. Allein man sieht wohl, warum Plotin diese Unterscheidung macht, aber nicht, aus welchem Grunde sie abgeleitet ist. Soll nur das Sichtbare, was die Sinnenwelt ausmacht, und ein Produkt von intelligiblen Kräften

196) Plotinus, *Ennead.* IV. L. IV. c. 40. τὰς δὲ γοῦ-
τας πῶς; ἢ τῇ συνεκτικῇ καὶ τῷ πεφυκόσιν συμφωνίᾳ
ἀνά ὁμοίῳ, καὶ ἰσότητι ἀνομοίῳ καὶ τῇ τοῦ δυναμῶ-
τος πολλῶν ποικιλίᾳ, ὥς ἐῖ ζωὴ συνελευγῆται, καὶ γὰρ μηδὲ-
ὶς μὴ χακωμεῖ ἀλλὰ, πολλὰ ἔλκεται καὶ γοητεύεται. καὶ ἡ
ἀληθινὴ μαγικῆ, ἢ ἐν τῷ παντὶ φιλία καὶ το ἰσως.
Enn. II. L. III. c. 7. *Enn.* IV. L. III. c. 12. L. IV.
c. 39.

197) Plotinus; *Ennead.* IV. L. IV. c. 32. μέρος δὲ
ἐκαστοῦ οὐκ ἐστὶ τὸ ἐν τῷ παντὶ ἀεθλῶς, κατὰ μὲν τὸ σῶμα,
καὶ παντὶ. ὅσοι δὲ καὶ ψυχῆ τὰ παντὸς μετεχούτων, κατὰ
τοῦτον καὶ ταύτῃ καὶ τὰ μὲν μᾶλλον ταυτῆς μετεχούτων,
κατὰ πᾶσι ἐστὶ μᾶλλον. ὅσα δὲ καὶ ἀλλῶς, ταύτῃ μὴ μᾶλλον πα-
ρῆσι αἰσῶν. πᾶσι δὲ οὐδὲ ἕτεροι παρὰ τοῖς ἀλλοῖς, καὶ ὅσοι
αὐτὰ τὰ ἔχουσι, καὶ κατ' ἑκάστην, αἰ ἔχουσι.

Kräften ist, das Weltganze ausmachen, oder auch diese Kräfte mit dahin gehören, so würde in dem ersten Falle keine Seele ein Theil des Weltganzen seyn; in dem zweiten Falle aber höchst willkürlich eine Gränzlinie zwischen den sinnlichen und vernünftigen Seelen gezogen, da er selbst an andern Orten diesen Unterschied so gut als aufhebt. Es würde dann überhaupt von keinem Weltganzen mehr die Rede seyn können, wenn es Wesen gäbe, welche nicht in demselben begriffen wären. Auch kann selbst diese Unterscheidung nicht einmal angenommen werden, wenn wir den Geist seines Systems nicht aus den Augen verlieren, denn behauptet er nicht eine Allgegenwart des Ersten aller Wesen, eine reale Gegenwart Gottes, durch welche jedes Naturwesen entstanden ist, und in seinem Daseyn erhalten wird ¹⁹⁸? Alles ist in dem Universum lebend und beseelt; alles ist Produkt einer allgemeinen Lebenskraft, und das Producirende ist nie von seinem Produkte getrennt. Hierauf gründet sich eben die reale Gegenwart des Göttlichen in der Welt ¹⁹⁹. Ist also die Gottheit nicht nothwendig ein integrierender Theil der Welt, und eben das, was man Form und Wesen derselben nennt? Ueberhaupt ist ja nach Plotin in der göttlichen Intelligenz die ganze Welt nur nicht getrennt in Raum und Zeit enthalten; und die Entfaltung und Ausdehnung dieser gleichsam in einem Punkt concentrirten Totalität des Seyns ist die sichtbare Welt, in welcher wir Eins nach dem

198) Plotinus, *Enn.* VI. L. IX. c. 7. 8. L. VII. c. 22. 23. ἐποίησε γὰρ τὴν, ἐποίησε ζῶν, ψυχὰς ἐν τούτῳ, καὶ τὰς ἄλλας ὅσας λέγουσιν, ἢ τὴν, ἢ ζῶν ματῆρα, ὃ δὴ τούτων πηγή καὶ ἀρχὴ, τὴν αὐτὴν ἀποῖ, ὅπως ἀγαθοὶ καὶ ἴσοι· ἄλλα τί τὴν ποιεῖ; ἢ καὶ τὴν τὰς αἰσθησίων, καὶ τὴν ποιεῖ τὰ νοεῖα, καὶ ζῶν τὰ ζῶντα, ἐμπροσθὶ τὴν, ἐμπροσθὶ ζῶν; ἢ δὲ τί μὴ δύναται ζῶν, καὶ.

199) Plotinus, *Ennead.* IV. L. IV. c. 4. 5.

dem Andern und neben einander erblickten ²⁰⁰).

Die Freiheit besteht darin, daß die Vernunft selbstthätig zu Handlungen bestimme, und den Zweck ihres Daseyns nicht in dem Irdischen und Vergänglichem, sondern in der Anschauung des höchsten Gutes und der Vereinigung mit demselben setze ²⁰¹). Allein Einsicht, Erkenntniß, Liebe zum Guten, und Thätigkeit kommt selbst von Oben, aus der Quelle der absoluten Vollkommenheit. Kein Object kann ohne diesen Einfluß eines höheren Lichtes ein Interesse erwecken, und Gegenstand des Begehrens werden. Die Vernunft ist ohne Reiz, und die Seele an sich träge: jene muß erst durch die himmlische Schönheit Liebreiz erhalten, und diese durch das himmlische Feuer erwärmt werden ²⁰²). Da also das Gute, was die Seele thut, eigent-

200) Plotinus, *Ennead.* VI. L. VII. c. 1. *παντα αρα ηδη ην, και αυ ηι, και υτας ην, ως απαν υστερον τοδε μετα τοδα· επιταμιενοι μιν γαρ και οιοι απλαμεινοι ειναι, δικιυνταε τοδε μετα τοδε, ομν δεοι, παν τοδε, τατα δε εσιν εχει εν εαυτω και την αιτιαν.*

201) Plotinus, *Ennead.* III. L. I. c. 9. *λογον δε οταν ηγμενοια καθαροι και απωδη τον οικον εχουσα ορμα, τωσ την μοιοι την ορμη φαιτοι μιναι εφ. ομιν και ενεσιος, και τυτο μιναι το ημετεροι εργοι, ο μη αλλοθει ηλθει, αλλ' ευδοθει απο καθαροι της ψυχης, απ' αρχης πρωτης ηγμενοης και κυριας.*

202) Plotinus, *Ennead.* VI. L. VII. c. 22. *εσιν γαρ εικασοι, ο επι εφ αυτε. εφισοι δε ρινεται επιχερωσικτοσ αυτω τυ αγαθη, απερ χαριτωσ δοντοσ αυτοισ, και ως τα εφισεμετα ερωτασ. και τοιυν ψυχη λπβουσα ως αυτην εναιτεσ απορροησ κινετασ, και απσβουκεντετασ, και οισρωσ πιμπλατασ και ερωσ ρινεται. προ ταδε υδα προσ τον υν κινετασ, και περ καλοσ οτα, αργοι τε γαρ το παλλοσ κωτοσ, και τυ αγαθη*

eigentlich von Oben gewirkt wird, das Böse aber theils eine Folge der nothwendigen Schranken, theils der mit der Seele verbundenen Materie ist, so ist keine Handlung denkbar, deren freie Ursache der Mensch genannt werden könnte.

Es ist vielmehr in dem ganzen System nur für Ein Wesen Raum, welches in dem eigentlichen Sinne frei genannt zu werden verdient. Nur das absolute selbstständige unendliche Wesen, das heißt, die Gottheit, kann absolute Ursache seyn. Diese Folgerung, welche sich aus dem ganzen Systeme ergibt, gesteht Plotin selbst zuweilen offenberzig ein (293). In dessen beruhet diese Freiheit Gottes nur auf einer

αγαθὸς φῶς λαβῆ, ὅντιν τε ἀνακρίπτωκε ἡ ψυχὴ κατ' αὐτὴν, καὶ πρὸς καὶ ἀγῶς ἔχει, καὶ παροῖτος ἐστί, ἐστὶ πρὸς αὐτὸν ἰσθῆς, ἐπὶ δὲ ἡκοί αὐτῶν ὅσπερ θερμοανία, ἐκείνη ῥοιῦται τὴ καὶ ἔχεται καὶ οὐκ ἔχει πτερυγία — καὶ ἐστὶν τὴ ἐστὶν ἀντιπρὸς τὴ παροῖτος, αὐρεται φῶς αὐτῶν, αὐρομὴ ἢ ὑπὸ τὴ δότος τοῦ ἐστὶν.

292) Plotinus, Ennead. VI. L. VIII. c. 21. προσημασία ἢ βύλησι αὐτὸς καὶ τὸ ὅτι ἐβύλητο αὐτῶν, καὶ αἰὼν ἐβύλητο, καὶ τὸ τὴ βύλησι ἐπομείνῃ, ὃ ἢ τοιαύτη βύλησι ἐστὶν ἐκείνη δὲ εἶναι ἐπὶ ἐν αὐτῶν, τὸ γὰρ εἶναι ἢ, τὸ δὲ ἐν ἔχει ἑαυτῶν, ὅτι ληπτῶν ἰσθῆς, ἢ τὴ αὐτὸ οὐκ ἔχει φθῶν το, ὅτι τὴ μὴ ἀλλὰ καί, ὅσα ἐστὶ, κατὰ τὰτε συνήθεια. μετασῆσι γὰρ τὴ αὐτῶν ἐστὶ, καὶ ἢ τὸ ἡαυαυγῆ καί. αὐτῶν δὲ ἡδὴ κατ' αὐτῶν, ὅτι συνήθεια ὅτι μετασῆσι δὲ μείνῃ, ἀλλὰ καί. μαλλοῖ δὲ εἶναι, εἶναι τὴ καί. δὲ μείνῃ ἐκ αὐτῶν. ἀλλ' ὅτι αὐτῶν ἢ ἢ ἢ, τὴ ἀλλὰ καί. αὐτῶν, αὐτῶν καί, καταλίποι δὲ μείνῃ αὐτῶν, μὴ πρὸς τὴν ζῆτι. ἀλλὰ μὴ πρὸς ἢ αὐτῶν ἀπ' αὐτῶν ἐπὶ τὴ γῶμῃ τὴ ἐπὶ. ἐστὶ γὰρ τὴν ἐπὶ καὶ ἐπὶ, πρὸς ἢ ἐπὶ ἐστὶ ἀλλὰ εἶναι ἐπὶ λέγειν, ἐπὶ λαβῆσι. ἀλλ' ὑπὸ αὐτῶν μείνῃ μείνῃ, τὸ αληθῆσι εἶναι ἐπὶ, ὅτι μὴ δὲ αὐτῶν ἐπὶ ἐπὶ, ἀλλὰ μείνῃ αὐτῶν, καὶ αὐτῶν αὐτῶν, ὅτι τὴ ἀλλὰ ἐπὶ αὐτῶν καὶ ἀλλο.

Inconsequenz. Er legt Gott, gegen seine Behauptung, da das Urwesen nichts anders ist, als das reine Seyn, die reine Form, und da ihm kein Prädikat zukommen kann, einen Willen, und wegen der Unabhängigkeit des Willens Freiheit bei.

So offenbaret sich also in dem Systeme des Platin ein zwiefaches entgegengesetztes Interesse. Das eine ist das theoretische, welches auf die größtmögliche Einheit aller Erkenntniß gehet; das andere ist praktisch, und gehet auf die Harmonie der Erkenntniß mit dem praktischen Gesetze der Vernunft. Das erste führt ihn auf die Idee eines Urwesens, welches die Allheit aller Realitäten ist, von welchem alles Reale entspringt und abhängt, so daß jedes einzelne Wesen nichts als die Modification, die nähere Bestimmung des Urwesens ist; diese Idee verschlingt aber die Substantialität und die freie Causalität jedes von dem Urwesen verschiedenen Wesens. Das zweite nöthiget ihn, die Selbstständigkeit und Freiheit der vernünftigen Wesen, um als solche handeln zu können, dem ersten Interesse entgegen zu behaupten, und also mit sich selbst uneins zu werden.

Das theoretische Interesse ist indessen doch das stärkere, und es gründet allein die Haupttendenz und die ganze Eigenthümlichkeit dieses Systemes. Der Einfluß desselben ist selbst noch in den wenigen Sätzen sichtbar, welche sich auf die Tugendlehre beziehen. Das Geseß der Vernunft und der bestimmende Einfluß derselben auf die Willkür schien ihm zwar in Vergleichung mit dem bloßen Spiele der Willkür oder der Gewalt des Naturtriebes etwas Edles zu seyn, und dem Menschen eine gewisse Würde zu geben. Allein auf der andern Seite glaubte er, dieses Streben vernünftig zu handeln ziehe den

den Menschen noch nicht ganz von dem Irdischen ab, und es gebe noch eine höhere Stufe der Vollkommenheit, welche der Mensch erringen könne, und müsse: daß er sich nämlich in die Anschauung des Unwesens des Göttlichen versenke, und ganz Einheit werde.

Zugend ist Ähnlichkeit mit Gott, nach dem Ausspruche des Plato. Daraus aber folgt nicht, daß wir uns Gott auch als im Besitz der Tugend denken müssen. Gott ist vielmehr das Muster, dem wir durch Tugend ähnlich zu werden streben ²⁰⁴).

Die Beherrschung und Mäßigung der Begierden und Leidenschaften, die Verbannung der falschen Meinungen ist die gemeine (πολιτική) Tugend, welche allerdings den Menschen zieret und vollkommener macht, in sofern sie das Unbestimmte und Formlose, worin das Wesen der Materie besteht, bestimmt, begränzt, einer Form unterwirft, und dadurch den Menschen dem Vollkommensten ohne Form ähnlicher macht ²⁰⁵).

204) Plotinus, *Ennead.* I. L. II. c. 1.

205) Plotinus, *Ennead.* I. L. II. c. 2. αἱ μὲν τοῖσι πολιτικαῖς ἀρεταῖς κατακοσμοῦσι μὲν οὕτως καὶ ἀμυδρὰ κοῖσι, ὄρεσθαι καὶ μετρεῖσθαι τὰς ἐπιθυμίας καὶ ὅλας τὰ πάθη μετρεῖσθαι, καὶ ψευδῶς δοξᾶς ἀφαιρῆσθαι, τῶν ὅλων ἀμύρῃ καὶ τῶν ὀρίσθαι, καὶ τῶν ἀμετρῶν καὶ ἀορίστων εἶδη εἶναι, καὶ τὸ μὲν μετρημένον καὶ αὐτὰ ὀρίσθαι, ἢ μετρεῖσθαι ἐν τῇ ψυχῇ, ὁμοιωταὶ τῶν ἐκ μέρους, καὶ εἰς οὐκ ἔχουσιν ἰσότητος τὰ ἐκ ἀριστεῖ τοῦ μὲν γὰρ πάθη ἀμετρῶν ὅλα εἰ, πάθη ἀομοιωταὶ. παρὰ τοῖς δὲ λαμβάνειν αἰδῶς, ποτὲ τούτων ὁμοιωταὶ ἀμυδρὰ ἐκινῶ οὐτι.

Diese Tugend besteht ihrem Wesen nach in einer Reinigung der Seele von dem ihr anhängenden Bösen. Denn da sie mit dem Körper verbunden ist, so hat dieses einen Einfluß auf ihren Zustand und ihre Thätigkeit. Sie ist aber dann gut und tugendhaft, wenn sie in dem Denken und Entschließen nicht von dem Körper abhängig ist, sondern allein durch Bestand und Vernunft bestimmt wirkt. Diesen Zustand der Seele, wo sie frei von körperlichen Einflüssen denkt, kann man mit Recht Ähnlichkeit mit Gott nennen; denn Gott ist etwas Reines ²⁰⁶).

Die Reinigung ist aber nicht das Ziel, sondern das Mittel, und der vollkommene Zustand der Seele fängt erstlich dann an, wenn sie gereinigt, das ist, wenn alles Fremdartige aus ihr entfernt ist. Es gibt also auch eine zweiseitige Tugend, die Tugend der sich reinigenden, und die Tugend der gereinigten Seele. Jene ist unvollkommener, diese vollkommener und höher. Denn der Mensch strebt nicht dahin, frei von Fehlern, sondern Gott zu seyn. Diese Tugend und Vollkommenheit bestehet nun in der Vereinigung mit der gleichen Natur, das ist, mit Gott. In der gereinigten Seele ist eine Umwandlung vorgegangen, eine Hinführung zu dem Lichte, das sie erleuchtet, und was auch schon in der Seele, aber schlummernd und verflüstert lag und durch die Reinigung von dem Fremdartigen erst leuchtend wurde ²⁰⁷).

Durch

206) Plotinus, *Ennead.* I. L. II. c. 3. την δὴ τοιαύτην διαθεσιν ψυχῆς, καθ' ἣν νοεῖ τε καὶ ἀπαθῆς ὕστατος ἐστίν, εἰ τις ὁμοιωσὶν λόγοι πρὸς θεόν, οὐκ αἰ ἀμαρτάνοι. καθάρου γὰρ το θείου, καὶ ἡ ἐνεργεῖα τοιαύτη, ὡς το μίμηται εἶναι φρονεῖν.

207) Plotinus, *Ennead.* I. L. II. c. 4. ζητητοῦν δὲ, εἰ ἡ καθάρσις ταυτοῦ τῆ τοιαύτη ἀρετῆ; ἢ προηγουμένη μὲν ἢ κα-

Durch diese Richtung der Seele zu Gott wird die Tugend erst etwas Gutes und Schönes. Denn das absolute Gute und Schöne ist Gott, und durch die Gemeinschaft mit Gott wird alles andere, also auch die Tugend gut und schön ²⁰⁸).

In dieser Hinföhrung und Einföhrung bei Gott erblickt die Seele die reine Quelle des Lebens, die reine Quelle der ersten Intelligenz, die Ursache des Guten, die Wurzel der Seele. Alles dieses fließt aus dem Unwesen aus, ohne daß die Quelle verstopft oder verringert wird. Das Ausfließende ist nicht etwa eine körperliche Masse, ein vergängliches Wesen, sondern es ist ewig, es dauert fort wie das Princip. Wir sind nicht von ihm getrennt und abgerissen, wenn auch gleich die körperliche Natur dazwischen tritt, und uns an sich zieht. Wir athmen und leben durch dasselbe fort; es gibt sich uns, ohne je zurück zu treten, immer theilet es sich uns mit so lange es ist, was es ist. Aber wir neigen uns weit mehr zu ihm hin. Daher entspringt unser Wohl. Von ihm nur fern seyn, ist schon so viel als weniger seyn. Hier findet die Seele ihre Ruhe, und entfernt von dem Bösen erhebt sie sich in eine von allem Bösen gereinigte Region.

καθαρισμῶ, ἐπιταί δε ἡ ἀρετὴ, καὶ ποτεροὶ ἐν τῷ καθαρισμῷ
ἡ ἀρετὴ, ἢ ἐν τῷ κενκαθαρισμῷ; ἀτελέστερα τῆς ἐν τῷ κενκαθαρισμῷ
οἰοὶ τέλος ἦδη, ἀλλὰ τὸ κενκαθαρισμῷ ἀφαιρέσει ἀλλοτρῶν πατηῶν
τὸ δε ἀγαθοὶ ἐπείγει αὐτῷ. — C. 6. ἀλλ' ἡ σκαδὴ καὶ ἐν
ἀμαρτίας εἶναι, ἀλλὰ θεοὶ εἶναι. — C. 4. δεῖ ἐν καθαρισμῷ
συνεῖναι (τῷ συγγενεῖ). συνεῖναι δε ἐπιστραφεῖν. ἀρ' ἐν μετα τῷ
καθαρισμῷ ἐπιστραφεῖται; ἢ μετα τῷ καθαρισμῷ ἐπιστραφεῖται; τὸ
ἐν ἡ ἀρετὴ αὐτῆς, ἢ τὸ γινόμενοι αὐτῆ ἐν τῆς ἐπιστροφῆς; τί ἐν
τῷ; θεα καὶ τυποὶ τῆ οὐδαίτος ἐπιδείξει καὶ ἐπείγει, ἀρ' ἡ
ὄψις περὶ τὸ ὄρωμοι.

208) Plotinus, *Ennead. I. L. VIII. c. 13.* εἴφαται δε
τῆ ἀρετῆ ἐκ αὐτο καλοὶ, ἀρ' αὐταγαθοὶ, ἐπὶ περ αὐτῆ καὶ
ἐπεκείνη αὐτῆ αυτοκαλοὶ καὶ αὐταγαθοὶ, καὶ μεταληψῆ
πος ἀγαθοὶ καὶ καλοὶ.

sie denkt hier frei von allen sinnlichen Einflüssen und findet hier das wahre Leben, wovon das Leben hienieden und ohne Gott nur ein Schattenbild ist. Denn das Leben dort ist nichts als reine Thätigkeit der Intelligenz, welche in dem stillen Berühren des Einen auch Götter, Schönheit, Gerechtigkeit, Tugend erzeuget. Denn dieses bringt die von Gott erfüllte Seele hervor. Dieses ist ihr Princip und ihr Ziel; ihr Princip, denn sie ist von jenem entsprungen; ihr Ziel, denn das Gute, wonach sie strebt, ist dort. Erhebt sie sich dorthin, so findet sie sich selbst in ihrer ursprünglichen Reinheit, und ist, was sie ursprünglich war. Daher gehet auch die ursprüngliche himmlische Liebe der Seele auf das ihr homogene Gut, auf das Eine, und die irdische Liebe ist nur eine Verirrung in Ansehung des Gegenstandes, darum auch vergänglich. Nur in dem Ueberfinnlichen ist der wahre Gegenstand der Liebe, dessen Vereinigung möglich ist ohne Berührung des Fleisches. Sehet die Seele auf dem Wege zur Vereinigung mit diesem Gegenstande fort, tritt sie demselben näher und in wirkliche Gemeinschaft mit demselben, so empfindet sie in sich ein ganz anderes Leben und weiß, daß sie in einem ganz andern Zustande ist, denn der Gebär des wahren Lebens ist ihr gegenwärtig; sie ist nicht mehr einer Sache bedürftig. Sie muß im Gegentheil alles andere ablegen, was uns anhängt und umgibt, und uns an andere Dinge fesselt, nur in ihm allein seyn und beharren, um dorthin zu eilen, um das Urwesen mit ihrem ganzen Wesen zu umfassen, und keinen Theil mehr an sich zu haben, der nicht Gott berührte. Dann schauet sie dieses Urwesen und sich, wie es zu schauen möglich ist; sich selbst als verklärt, erfüllt mit einem intelligiblen Lichte, oder vielmehr als das reine, leichte, schwerlose Licht selbst, als einen gewordenen, oder

vielmehr seienden Gott, der jetzt zum Vorschein kommt, dann aber, wenn die Seele wieder beschweret wird, verläßt (209).

So ist das Anschauende und das Angeschauete nicht mehr Zwei, sondern durch die Vereinigung Eins. Auch die Seele ist jetzt Eins, und alle Differenz ist in ihr vertilgt. Kein Gefühl, keine Begierde regt sich in ihr; selbst das Denken ruhet jetzt, sie ist, wenn man so sagen darf, nicht mehr sie selbst, sondern gleichsam entzückt und begeistert, in stiller Einsamkeit steht ihr ganzes Wesen gleichsam stille in sich gekehrt, und ist gleichsam die Ruhe selbst geworden, nicht mehr etwas Schönes, sondern über das Schöne und den Chor der Tugendlichen schon hinaus geschritten (210).

Man siehet wohl, daß Plotin nicht bei dem Materiellen der Tugendhandlung stehen blieb, und in demselben das Wesentliche der Tugend suchte. Eben darum that ihm die so genannte bürgerliche oder gemeine Tugend nicht Genüge. Er dachte sich etwas Höheres als Ziel, welches allen Tugendhandlungen zum Grunde liege, einen Zweck, auf welchen sich alle einzelne beziehen. Anstatt aber in der praktischen Vernunft das For-

mal

209) Plotinus, *Ennead.* VI. L. IX. c. 10. τῷ αὐτῷ
 δε ἀποδιδῶναι τὰ ἄλλα δεῖ, καὶ εἰ μὴ οὕτως εἶναι τὰτα, καὶ τὰτα
 γίνεσθαι μοῖον, περικοψάμενα τὰ λοιπὰ, ὅσα περιέχονται, ὅτι
 ἐκλήθει σπινδῆν ἰστέουθαι, καὶ ἀγαπᾶντιν ἐπὶ ταύτην διδ-
 μένως, ἵνα τῷ ὅλῳ αὐτῶν περιπτύξαμεθα, καὶ μηδὲν μὲν
 εἴχομεν, ὃ μὴ εὐφαπτομεθα δεῖ. ὅρα δὴ ἔστιν ἐπ' αὐτῶν κακίαν
 καὶ ἑαυτοῦ, ὡς ὅρα θεμῖς ἑαυτοῦ μὲν, ἡλιθίστους, φῶτος
 πληρῆ ἰσῆτα, πολλοὶ δὲ φῶς αὐτοῦ καθαροὶ, ἀβερῆ, κρυφῶ
 θεοὶ γεινομένοι, πολλοὶ δὲ οὐτα, ἀναφαιεῖται μὲν τότε, εἰ δὲ
 καλῶν βαρυνοῖτο, ὡς περ μαρτυροῦμεν.

210) Plotinus, *Ennead.* VI. L. IX. c. 11.

als Princip der Tugend zu suchen, wandte er sich vielmehr an die theoretische, welche schon im Voraus in der Gottheit das Ideal aller Vollkommenheit aufgestellt hatte. So wurde eine praktische Untersuchung in eine theoretische, Tugend und Sittlichkeit als Zustand moralischer Vollkommenheit in einen Zustand physischer Vollkommenheit verwandelt, und die Erlangung des höchsten Guts nicht durch freie Willenshätigkeit in Angemessenheit des Vernunftgesetzes, sondern in einer durch mystische Gefühle schwärmerisch gesuchten innigen und physischen Vereinigung mit dem Urwesen gesucht. Hier hatte alle gesunde Moral ein Ende. Das Ziel, welches dem Vernunftwesen als das letzte Ziel vorgeschrieben wurde, war erträumet, nicht durch die Vernunft geboten, sondern beruhete auf einer fälschlich angenommenen phantastischen Reizung und Tendenz der Seele zur Vereinigung mit dem Urwesen ²¹¹⁾, und diese Vereinigung, deren Möglichkeit selbst nicht einmal erkannt werden kann, wurde selbst wieder als eine Wirkung des Urwesens, durch höhere Erleuchtung und Erwärmung vorgestellt, wobei der Vernunft kein anderes Geschäft blieb, als die Hindernisse der Vereinigung aus dem Wege zu räumen. Das
höchste

211) Plotinus, *Ennead.* VI. L. IX. c. 9. δηλοι δε, ότι το αγαθον εκεινο, και ο ερωσ ο της ψυχης, ο συμφυτος, και το και συνιζενεται ερωσ ταις ψυχαις και ει γραφαις και ει μυθοις. επει γαρ ετερον θεσ εκεινο, εξ εκεινο δε, ερωσ αυτη εξ αναγκης, και ησα εκει, του ηρανοσ ερωτα εχει. επταυδα δε παιδημοσ γινεται. και γαρ εστι ταισ αφροδιτη ηρανησ. επταυδα δε γινεται παιδημοσ, ειδη εταιριαθηισα, και εστι πασα ψυχη αφροδιτη. και τυτο αιτιττεται και τα της αφροδιτης γενεθλια, και ο ερωσ ο μετ αυτοισ γενομειοσ. ερωσ εν κατα φυσιν εχουσα ψυχη θεσ, ενωθησαι θελησα, ως περ παρθενοσ καλεσ προς καλοσ ερωτα. οταν δε εις γαστρι ελθουσα, οιοσ μετασειωσ ακατηθη, αλλοσ αρχικμεται θητοσ ερωτα, ερημιασ πατρσοσ υβριζεται. μισησασα δε καλλι τασ επταυδα υβρεισ, αγιουσασα τον τυδη, προς τον πατερα αυδισ ειλλομετη, ευκαθει.

höchste Gut ist die Seligkeit der Anschauung des Urwesens, in welcher alles Bewußtseyn der Seele bis auf den einfachen und höchst leeren Gedanken von Etwas, die leere Form eines Objects überhaupt, gleichsam einen Gedankenpunkt schwindet — ein Zustand, worin die Seele die größte Einheit, aber auch zugleich die größte Leerheit erreicht, und alle edlen Kräfte, versunken in die entzückende Anschauung, entschlummern. Diese Schwärmerei, wo man durch bloßes müßiges Beschauen die Würde der menschlichen Natur, die unausgesetzte Anstrengung, Bildung und Kampf fodert, zu erreichen hofft, und der menschlichen Natur ein erträumtes Ziel anstatt, des Vernunftzwecks vorhält, muß nothwendig von schädlichem Einflusse seyn, die moralische Erkenntniß und Beurtheilung verkehren, Stolz und Eitelkeit begünstigen, und das echte Streben nach sittlicher Vollkommenheit lähmen — Folgen, die nur durch die Kraft älterer Ueberzeugungen und Grundsätze etwas modificirt und verdeckt werden können.

So endet diese Philosophie wie sie angefangen hätte. Sie ging aus von einer erdichteten Möglichkeit einer Erkenntniß des Ueberfinnlichen, nicht durch Denken, sondern durch unmittelbare Anschauung, und beschließt ihren Lauf mit einer erträumten Vereinigung mit dem Realgrunde alles Seyns, als dem höchsten und letzten Ziele des Menschen. Die ganze Philosophie des Plotinus ist Schwärmerei in ein System gebracht. Ihre Tendenz ist durchaus eine Ueberschreitung der Gränzen der Erkennbarkeit. Das Ueberfinnliche, was außerhalb des Gebiets der Erfahrung liegt, nie ein Object der Erkenntniß werden kann, nicht etwa als etwas Mögliches zu denken, sondern zu erkennen, als das einzige Reale, als den erkennbaren Grund des Erfahrungsmaßigen zu erkennen, das ist ihr Zweck, und das Ziel ihres ganzen Stre-

Strebens. Sie setzt über die Vernunft ein höheres Erkenntnißprincip, die Anschauung; dieser ist die Vernunft unterworfen; sie muß durch jene erleuchtet und geleitet werden. Sie hat keine andere Function als das in Begriffe zu bringen und zu denken, was durch die intellectuelle Anschauung erkannt worden ist. So treibt sich hier die Vernunft in dem Kreise ihrer Ideen herum, welche die Einbildungskraft erst in wirkliche Objecte verandelt, und sie unterwirft sich Principien, die sie erst selbst gemacht hat, und wird ein Spiel ihrer eignen Vorstellungen, wie der Verstand in dem Zustande des Traums ein Spiel der Vorstellungen der Einbildungskraft ist, doch mit dem Unterschiede, daß der Verstand bey dem Erwachen die Täuschung des Traumbildes einseheth, die Vernunft aber in dieser Schwärmerei nie zum Erwachen kommt. Dasselbe Spiel herrscht in dem Theoretischen wie in dem Praktischen.

Das ganze System beruhet auf einer gedoppelten Hypothese, welche durchgängig als erwiesen, oder vielmehr als unmittelbar gewiß betrachtet wird, ohne die geringste Prüfung anzustellen, ob sie nur möglich und den Gesetzen des Erkenntnißvermögens angemessen sey. Diese Hypothese ist: das Uebersinnliche ist der Grund des Sinnlichen; und: das Uebersinnliche wird unmittelbar durch eine intellectuelle Anschauung, welche noch vor dem Denken hergeht, erkannt.

Den einen Punkt, worin die Skeptiker die speculirende Vernunft mit siegreichen Waffen bekämpfen, hatte Plotin richtig eingesehen, dieser betrifft die Nachfrage nach der Realität und Objectivität der vermeintlichen übersinnlichen Erkenntnisse. In dem Gebiete der Erfahrung, wo die Objecte durch Anschauung gegeben werden, kann man mit Sicherheit

Fort.

fortschreiten, und seine Erkenntniß erweitern, berücksichtigen. Aber wo soll die Vernunft für das Ueberfinnliche die Ueberzeugung hernehmen, daß sie nicht mit leeren Begriffen spiele, und aus ihnen Kartenhäuser aufbaue, welche bei dem geringsten Hauche wieder zusammenfallen? Wie soll die Gewißheit entstehen, daß ihren Ideen ein wirkliches Object entspreche, welches diejenige Art von Seyn hat, die an demselben vorgestellt wird? Indem er auf der einen Seite diesen mißlichen Stand der Vernunft wahrnahm, auf der andern Seite aber schon im Voraus für die Gewißheit der Vernunftserkenntniß entschieden hatte, glaubte er, der einzige feste Grund, worauf die Vernunft in ihren Speculationen fußen könnte, sey kein anderer, als daß sie wie der Verstand in dem empirischen Denken, von einer Anschauung, nur aber keiner Finnlischen, sondern intellectuellen ausgehe. Hierin lag der ganze Keim des schwärmerischen Systems, denn er setzte schon die Realität einer Verstandeswelt voraus, deren objective Realität eben in Frage gewesen war. Anstatt vorher zu untersuchen, was sich durch die Vernunft erkennen lasse, nimmt Plotin im Voraus Objecte außer der Sinnenwelt an, nimmt dogmatisch an, diese Objecte ständen in demselben Verhältniß zur Vernunft, wie die anschaulichen Gegenstände zum empirischen Erkenntnißvermögen. Er setzt also gewisse Principe über die Vernunft. Nach dieser Voraussetzung mußten also die übersinnlichen Objecte der Vernunft unmittelbar vor allem Denken durch die intellectuelle Anschauung gegeben seyn; sie mußte sie erkennen vor aller vorgängigen discursiven Thätigkeit. Indessen läßt sich erweisen, daß diese vermeintlichen Objecte nichts anders sind, als gewisse hypostasirte, durch die Einbildungskraft schematisirte Begriffe der Vernunft.

Wenn wir in einem Begriffe eines wirklichen Objectes alles Empirische weglassen, so bleibt noch die Form der

der Anschauung und der Verknüpfung durch den Verstand übrig. So denken wir uns ein Object als die Einheit des Verknüpften, und wir können uns die Einheit in abstracto vorstellen. Eben so, wenn wir bei einer Vorstellung von allem Stoffe wegsehen, so bleibt noch die Einheit derselben, die Beziehung auf das Vorstellende, das Bewußtseyn und die Form der Vorstellung übrig.

Plotin denkt sich nun diese Begriffe als wirkliche reale Objecte; er verwandelt das, was bloß Bedingung ist, um ein Object denken zu können, in ein Object. Er hypostasirt die Begriffe.

Da aber diese Begriffe doch ganz von allem Inhalte leer sind, so kommt die Einbildungskraft dazu, und legt ihnen ein Schema, Raum und Zeit, oder auch eine empirische Anschauung z. B. Licht, nachdem diese intellectualisirt und vergeistigt worden, unter. So wird die Einheit als etwas Reales, welches in Vielem ist, ohne räumliche Gegenwart, oder Raumerfüllung, was zu allen Zeiten ist, ohne allen Wechsel, als das Licht, welches alles erleuchtet und beleuchtet, ohne räumliche Gegenwart, was also allem und keinem gegenwärtig ist, gedacht.

Die productive Einbildungskraft ist daher das herrschende Vermögen, welches in diesem Systeme die vorzüglichste Rolle spielt. Die speculirende Vernunft bestimmte die Richtung, der Verstand die Regel, und nach dieser construirte die Einbildungskraft die Vorstellungen von den übersinnlichen Objecten. Da diese Begriffe zum Theil durch die Natur des Erkenntnißvermögens bestimmt sind, so war der Vernunft die Täuschung um so leichter, sie für Begriffe von wirklichen, nicht

nicht sinnlichen Objecten zu halten, und sie abhete um so weniger, daß sie somit das Spiel ihrer eignen Vorstellungen wurde.

Die Phantasie wurde also von der Vernunft nicht beanruhiget, ja sogar von derselben begünstiget, ihr Spiel ungestört zu treiben. Sie trug daher ihre eignen Gebilde in eine übersinnliche Region über, und construirte daraus eine ganze Verstandeswelt. Um diese Verstandeswelt zu bevölkern, hatte sie aus der Sinnenwelt ihre Gebilde vergeistigt, und machte nun daraus selbige Bewohner jener Gegend. Bald trug sie aber jene übersinnlichen Gebilde wieder in die niedere Sphäre dieser Welt herab, legte sie den wahrnehmbaren Dingen zum Grunde, und glaubte nun an diesen nichts als einen Wiederschein, einen Abglanz der Noumena selbst durch die Anschauung wahrgenommen zu haben.

Indessen ist dieses Spiel der vernünftelnden Vernunft und der dichtenden Einbildungskraft keinesweges ganz regellos. Nachdem sie einmal den Sprung über die Erfahrungswelt hinaus gethan hatte, befolgte sie die Gesetze ihrer Thätigkeit und unterwarf sich denselben, nachdem sie einmal dieselben übertreten hat. Doch ist dieser Gehorsam nur scheinbar, denn mit jedem Schritte, den sie vorwärts thut, erneuert sie den ersten Fehltritt wieder. So analysirt sie Begriffe und unterscheidet in denselben das Mannigfaltige, aber zu gleicher Zeit macht sie daraus eben so viele Verstandeswesen, denen sie aus Gutherzigkeit objective Realität verleiht. Der Verstand unterscheidet an den Vorstellungen Materie und Form. Plotin hypostasirt sogleich diese Begriffe. Die Vernunft denkt sich die Gottheit als ein Wesen mit dem vollkommensten Verstand und Willen. Plotin zerspaltet die Gottheit sogleich in zwei reale, von einander verschiedene Hypo-

postasen, die Intelligenz und die Seele, und macht auf ähnliche Art die Einheit zu einer von jenen beiden verschiedenen Hypostasen.

Auf diese Verstandeswelt trägt die Vernunft die Befehle des Verstandes über, welche die nothwendigen Bedingungen der Erkenntniß der Erfahrungsobjecte sind, nachdem sie dieselben von den sinnlichen Beschränkungen abgesondert hat. So entsteht also ein vollständiges geschlossenes System von Verstandeswesen, welche coexistiren, nicht dadurch, daß sie im Raum sich befinden, sondern dadurch, daß sie durch eine Differenz von einander geschieden sind. Sie stehen unter einander im Causalzusammenhange, nicht, daß eins auf das andere in der Zeit folgte, sondern bloß der Ordnung ihres Daseyns nach.

Ein anderes Befehl der Vernunft, durch welches die Erkenntniß systematische Einheit erhält, wird hier ebenfalls in ein Befehl der Dinge verwandelt. Daher die Idee des Einen, als des Realgrundes alles Wirklichen, daher die Emanation aller Dinge aus dem Einen, daher der Spiritualismus und transcendente Idealismus dieses Systems. Denken und Vorstellen ist die einzige Realität, und alle reale Wesen, auch selbst die in Raum ausgedehnten sind vorstellende Wesen; alle Causalität in der Natur ist die Causalität durch Vorstellungen. Denken und Seyn ist identisch. Mit einem Worte, Plotin geht darauf hinaus, alles Denken in Erkennen, alles Vorstellen in Seyn, und alle Dinge in Vorstellungen zu verwandeln, alle Dinge daher als homogen darzustellen.

Eben darin lieget der Schein, den dieses System hervorbringt. Es entspricht dem Bedürfniß der menschlichen

lichen Vernunft, Einheit in die Erkenntniß zu bringen, sich in dem Systeme desselben des Ersten Unbedingten zu bemächtigen, welches nichts weiter voraussetzt, aber die Bedingung alles Wirklichen ist. Es bringt alles auf ein Princip zurück, welches bei der größten Einfachheit die größte Mannigfaltigkeit enthält, den Grund alles zu Erklärenden in sich enthält. Es vermeidet die große Schwierigkeit, welche jedes dogmatische System drückt, daß es keine Rechenschaft von dem Zusammenhange des Denkens und des Seyns und von der Möglichkeit des Uebergangs von dem ersten zu dem letzten zu geben braucht, denn es stellt das Denken und das Seyn als identisch dar.

Allein am Ende kehret doch nothwendig die Frage zurück, ob dieses System Wahrheit enthalte, ob das Princip und der Zusammenhang des Abgeleiteten mit demselben mehr als Vorstellung sey, ob die Sätze, welche es enthält, in einer nothwendigen Beziehung zu realen Objecten stehen, oder ob diese Beziehung selbst nur Einbildung und Wahn ist. Zwar beruft sich dieses System auf eine intellectuelle Anschauung, welche bei dem Denken voraus gehet, demselben Stoff und Objecte gibt und dadurch die Beziehung auf dieselbe möglich macht. Allein diese Berufung auf eine intellectuelle Anschauung, wodurch dem Denken Objecte unabhängig von aller sinnlichen Anschauung gegeben werden sollen, ist selbst eine bloße Hypothese, die sich mit nichts rechtfertigen läßt, als mit der Voraussetzung: das Denken gehe an sich auf Objecte, wie sie an sich sind — eine Voraussetzung, welche mit der Hypothese identisch ist, keinen Grund und keine Gültigkeit hat, und der Willkür zu dichten allen Spielraum öffnet. Diese Folgerung ist in dem ganzen Systeme augenscheinlich, und sie vollendet die Ueberzeugung von der Unhaltbarkeit des Ganzen, die Ueberzeugung,

gung, daß es auf gewissen Ideen beruhe, welche zwar subjectiv nothwendig und in der Vernunft selbst gegründet sind, die aber kein Wissen, keine Einsicht in die Natur der Dinge an sich gewähren. Der Schein, welcher durch die Ungemessenheit der Ideen zur Vernunft entstand, verschwindet wieder, weil das System keine apodiktische Gewißheit von der objectiven Realität der Objecte, worauf die Ideen und Gesetze der Vernunft angewendet worden sind, gewähren kann. Stehet man daher von der subjectiven Gültigkeit der Vernunftideen weg, so beruhet das Ganze auf einer Vernunfttäuschung, die Vorstellung zu einem Objectiven zu machen, auf einem Spiel der Einbildungskraft, Objecte nach gewissen Ideen zu dichten, und auf der Abhängigkeit der Vernunft von dieser transcendente Dichtung.

Ungeachtet daher Plotin mit mehreren Philosophen vor und nach ihm den vergeblichen Versuch gemacht hat, durch das reine Denken die Gränzen der Erkenntniß zu erweitern, so darf man doch sein System nicht als ein System des reinen Denkens betrachten, weil er dem Denken die intellectuelle Anschauung voraus setzt, in dieser schon im Voraus der Vernunft die Resultate ihres Forschens vorzeichnet und diese daher auch nicht hündig aus Principien ableiten kann. Auch ist das Denken von der Sinnlichkeit gar nicht gehörig getrennt, vielmehr manche reine und empirische Anschauung als Idee und Form der Dinge betrachtet worden. Eine scharfe Scheidung des Sinnlichen von dem Intellectuellen war schon aus dem Grunde nicht zu erwarten, weil beides in dem Begriffe einer das reine Denken bestimmenden Anschauung schon vermischt worden war, und diese Beschaffenheit des Fundaments dieser Philosophie das Streben der Vernunft nach strengen Beweisen überflüssig machte.

Will man daher Plotins Philosophie nach strengen Regeln beurtheilen, so wird man sagen müssen, daß sie weit weniger ein aus Principien abgeleitetes, strenge verbundenes und vollständig entwickeltes System philosophischer Erkenntnisse, oder dafür gehaltenes Sätze, als vielmehr ein Aggregat von einzelnen Speculationen, Betrachtungen, Winken und Einfällen ist, welche jedoch durch die allgemeine Tendenz und den herrschenden Geist Einheit und Zusammenhang haben.

Keine Philosophie hat indessen der dogmatischen Metaphysik und vorzüglich der transcendenten Speculation über den Urgrund der Natur so viel Stoff und Nahrung gegeben, als diese Philosophie. Sie hat daher bis in die spätesten Zeiten großen Einfluß auf den Gang der Speculation gehabt, und wegen des stolzen und sichern Einbertretens als auf der Straße gebahnter Wahrheit, vermittelst der Täuschung einer übersinnlichen Anschauung, als eines Spiegels, in welchem man übernatürliche Erkenntnisse so klar lesen könne, als in der ungetrübten Quelle des Bewußtseyns, und wobei es keiner Anstrengung bedürft, als nur den Spiegel rein und empfänglich für die himmlischen Lichtstrahlen zu erhalten und dieselben rein aufzufassen, ist sie eine geraume Zeit für die Fundgrube und das Organon der höhern Erkenntniß gehalten worden. Es würde nicht schwer fallen, aus den unsystematisch aneinander gereihten Betrachtungen Plotins eine ziemlich vollständige Ontologie, Pneumatologie, Kosmologie und Theologie in systematischerer Form heraus zu ziehen, als sie in den einzelnen Abhandlungen des Plotins vorkommen. Ueberall findet man tiefe Blicke, kühne Ideen und unentwickelte Keime von Systemen, deren Entwicklung neueren Denkern nicht gemeinen Ruhm gemacht hat. Spinozas Pantheismus, Leibnizens Monadologie und Theodicee und die

die neueste transcendente Naturphilosophie finden mehrere Berührungspunkte in Plotins Philosophie ²¹²).

Er ist der erste, welcher über Aristoteles zehn Kategorien einige nicht ungegründete Bemerkungen machte, doch hauptsächlich das an ihnen aussetzte, daß sie nicht die ersten ontologischen Begriffe sind. Aristoteles ging nämlich von dem Begriff eines Erfahrungsgegenstandes aus, und suchte in den äußeren Anschauungen die höchsten nicht weiter abzuleitenden allgemeinen Bestimmungen der Objecte zu finden. Plotin dagegen

212) So ist zum Beispiel der Gedanke, die sinnlichen Vorstellungen des Menschen seyen nichts anders als dunklere Gedanken, und die Gedanken einer reason Intelligenz nichts anders als klarere Anschauungen, ein kleines Vorpiel von Leibnizens Theorie der Sinnlichkeit und des Verstandes. *Ennead. VI. L. VII. c. 7.* — Ungeachtet das ganze System auf einen versteckten Spinozismus hinausläuft, wiewohl Plotin sich dagegen aus dem praktischen Interesse sträubte, so findet sich doch eine merkwürdige Stelle *Ennead. VII. L. II. c. 3.* worin der Pantheismus ziemlich deutlich ausgesprochen ist. *ὅλος δε ἴσος*, sagt er, *ὅτι τὸ ἐν φαινομένοις αἰτίοι τοῖς ἀλλοῖς εἶναι, ἀλλ' οἷοι μέρη αὐτῆς, καὶ οἷοι κοίτην αὐτῆς, καὶ πάντα μίαν φύσιν μεριζομένην ταῖς ἡμῶν ἐπινοαῖς, αὐτὸ δὲ τὸ εἶναι ὑποδυναμίας θαυμαστῆς ἐν οἷς πάντα, καὶ φαινομένοι πολλὰ καὶ γινόμενοι πολλὰ, οἷος ὅταν κινήσῃ, καὶ τὸ πολὺ χεῖν τῆς φύσεως ποιεῖν τὸ ἐν μὴ ἐν εἶναι, ἡμᾶς τε οἷοι μοίρας αὐτῆς προφερόντας, ταύτας ἐν ἑαυτοῖς τιθεσθαι καὶ γένος λεγῆναι, ἀγνοῦντας, ὅτι μὴ ὅλοι εἶμα εἶδομεν, ἀλλὰ κατὰ μέρος προφερόντας, καὶ αὐτὰ συνεκπομένον, καὶ δυναμικοὶ ἐπὶ πολλῶν χροῶν αὐτὰ κατεχῆναι, σκευδοῦντας πρὸς αὐτὰ. διὸ καὶ μὲν οἷοι οἷς τὸ ὅλον, καὶ εἶναι ἐν γένεσθαι, καὶ ὅλοι δὲ, ἐν εἶναι.* — Wer kann hier die natura naturans und naturata verkennen: Auch verwies Plotin, so wie Spinoza, die Endursachen.

gen hielt dafür, daß ein Object der Erfahrung ein durch noch andere Bestimmungen eingeschränktes Nomenon, ein Ding an sich sey, in welchem das Seyn nicht rein und unbeschränkt erscheint, und daß man daher um die allgemeinen Merkmale der Dinge zu erkennen, nicht von den Sinnenobjecten, sondern von den Dingen an sich, oder eigentlich von dem Ding an sich, als dem Allgemeinen anfangen müsse. Auf diese Art suchte er die Stamm-begriffe aller objektiven Erkenntniß, die Grundbegriffe von Objecten aufzusuchen. Er verstand unter diesen ($\gamma\omega\mu$) einfache, nicht weiter abzuleitende Begriffe von Merkmalen, welche in allen Objecten vorkommen, und die constitutiven Principien nicht der Erkenntniß, sondern der Objecte selbst sind ²¹³). Er betrachtete aber den Begriff von Object und Seyn als dem Verstande gegeben; suchte also die Principe alles Seyns nicht in dem Verstande, sondern in dem Objecte des Denkens; da er indessen das Seyn rein aufzufassen und von allen zufälligen Bestimmungen abzusondern strebte, so blieb nichts übrig, als der bloße Verstandesbegriff von einem Objecte überhaupt, welcher ganz inhaltsleer ist, und er glaubte nun entdeckt zu haben, daß das reine Denken mit dem reinen Seyn zusammenfalle und identisch sey. Dieser vermeinten Identität wegen nahm er aus der Idee des vorstellenden Wesens als eines immateriellen Dinges ohne weiteres Bedenken Merkmale in den

Be-

213) Plotinus, *Enn.* VI. L. II. c. 16. το δε γενος ει
 δει ειαι, ε συνδρασει. C. 2. ει δε ττρο, ε μοιον γενη ταυτα
 ειαι, αλλα και αρχας τε εντος αμα υπαρχειν, γενη μιν, οτι
 υπ' αυτα αλλα γενη ελαττω, και ειδη μετα ττρο και ατομα
 αρχας δε, ει το οι υτως εκ πολλων, και εκ τωτων το ολον υπαρ-
 χει. C. 14. ει δε τοις πρωτοις γενεσι την διαιρεσει ε συνδρασει
 δει προϊσθαι, αλλ' επλων, και ται την ησαι συμπληρητοι,
 ε την τικα ησαι — αυτην δε την ησαι, ε εγω ησιωδη εχο.

Begriff eines Dinges überhaupt auf ²¹⁴). Auf diese Art konnte er weder die letzten Stammbegriffe des Verstandes erforschen, noch ihren wahren Werth erkennen. Dazu kam noch ein anderer Umstand, der ihm den freien Gesichtspunct gar sehr verrückte. Plato wollte in dem Sophisten zeigen, wie Begriffe, welche nicht identisch sind, mit einander verbunden werden können, ungeachtet sie nach dem Gesetz der Identität wieder von einander unterschieden werden, mit einem Worte, die logische Verjahung und Verneinung an einem Beispiele klar machen, und er wählte dazu die Begriffe, Ding, Bewegung, Ruhe, Identität, Verschiedenheit ²¹⁵). Plotin nimmt nun diese gegebenen Beispiele von Gattungsbegriffen als die obersten Stammbegriffe von Dingen überhaupt, ohne sich weiter um den Zweck und die Beziehung jener Beispiele zu bekümmern.

Diese fünf ontologischen Stammbegriffe beweist er nun auf folgende Weise. Wenn wir uns eine Intelligenz denken, so entdecken wir in derselben ein Lebendes Licht, ein beharrliches Leben und ein nicht auf das Künftige, sondern auf das Gegenwärtige, auf das, was jetzt und immer ist, hingewandtes Denken. Was aber die Intelligenz denkt, das denkt sie als in sich, nicht außer sich. In dem Denken ist nun Thätigkeit und Bewegung; in dem sich selbst Denken aber das Wesen und das Ding, denn dadurch, daß die Intelligenz ist, denkt sie und

214) Plotinus, *Ennead.* VI. L. II. c. 8. ἀλλὰ χεῖν τῆν ταύτην τιθεσθαι, εἰπερ ὁ τῶν χωρῶν ἕκαστος ἰστέ. ἀ μὲν δὲ ἰστέ καὶ τὶ θῆσι, εἰπερ ἰενοῦνται· οἷς μὲν γὰρ το εἶναι μετα ὄλης ἐστὶ, τῶν αὖ ἐν τῇ ἰστέ εἶναι, ἀλλ' ἐστὶ αὐλῆ. αὖ δὲ ἐστὶ αὐλῆ; εἰ ἰενοῦνται, τὰτ' ἐστὶ αὐτοῖς το εἶναι. ἰδε δὲ τῶν καὶ καθάροι καὶ βλαψῶν εἰς αὐτοὺς πτεπσας, μῆ οὐμοῖσι τῶν δεδορκας; ὄρας δὲ ἡσῖας ἐστῖαι.

215) Plato, *Sophista* Zweiter Band, S. 279. 280.
 Kennem. Gesch. d. Philos. VI. Eb. M

und sie denkt sich als sehend, und das worauf sie gleichsam fußt, ist das Ding. Die Thätigkeit ist nicht das Ding, sondern das, worauf sie gerichtet und wovon sie abhängt; nicht das Schauen selbst, sondern das Geschaute. Doch hat auch diese Thätigkeit selbst auch ein Seyn, weil es das Ding, das Object ist, wovon und worauf sie geht ²¹⁶).

Da aber die Intelligenz nicht in der Möglichkeit, sondern in der Wirklichkeit existirt, so trennt sie nicht diese beiden, sondern verbindet sie wiederum; sie macht das Object zum Ich und das Ich zum Objecte (Duplicität des Denkens). Das Object ist aber die festeste Grundlage, auf welcher alles übrige ruhet, die Intelligenz hat dasselbe nicht von außen, sondern aus sich und in sich, und es ist dasjenige, in welchem das Denken seine Endschafft erreicht; es ist eine nicht angefangene, nicht aus Bewegung entstandene Ruhe (στασις). Die Idee ist in Ruhe, als das Ziel der Intelligenz, und das Denken derselben ist die Bewegung ²¹⁷).

S:

216) Plotinus, *Ennead.* VI. L. II. c. 8. *εἰ μὲν ὅτι το
ροῦν, ἢ ἐνεργεῖα καὶ ἢ κίνησις· αἱ δὲ τῶ ἑαυτοῦ, ἢ ἕστιν καὶ το
ον· αἱ γὰρ ἰσὲς, καὶ ὅσα ἑαυτοῦ, καὶ εἰς ὃ οἷον ἐπερείδεται, οἱ
ἢ μὲν γὰρ ἐνεργεῖα ἢ εἰς αὐτοῦ, ἢκ ἰσῶν. εἰς ὃ δὲ καὶ αὐτὸ ἢ
το οἱ. το γὰρ βλέπομενοι το οἱ, ἢχ ἢ βλέψῃς. εἴχει δὲ καὶ
αὐτὴ το εἶναι, ὅτι αὐτὸ ἢ καὶ εἰς ὃ οἱ.*

217) Plotinus, *Ennead.* VI. L. II. c. 8. *ἐνεργεῖα δὲ
ον, ἢ διαιρεῖται, ἀνακταὶ πάλιν αὐτὰ δύο, καὶ ἀχωρεῖται, ἀλλὰ
πρὸς ἑαυτοῦ ἐκείνη, κακῆσι ἑαυτοῦ. οἱ δὲ, το παντῶν ἰδρω
τατοῦ, καὶ περὶ ὃ ἀλλὰ τῆς σασις ὑπερῆσαστο, καὶ εἴχει ἢκ
ἐπακτοῦ, ἀλλ' ἐξ αὐτῆ καὶ ἐν αὐτῶ. εἰς δὲ καὶ εἰς ὃ ληγεῖ ἢ
ἰσησις, ἢχ ὀρησῆσασα σασις, καὶ αὐτὸ ἢ ὀρησῆται, ἢχ ὀρησῆσασα
σασις· ἢ γὰρ ἐκ κινήσεως ἰσησις, ἢ εἰς κίνησιν. ἐπὶ δὲ ἢ μὲν ἰδω
εἰ σασις, περὶ σασις. ὃ δὲ ἰσὲς αὐτῆς ἢ κινήσις.*

Bewegung und Ruhe und das Ding, alles ist Eins.

Insafern aber die drei unterschieden werden, und jedes als eins und von dem andern verschieden betrachtet wird, erblickt die Intelligenz in dem Dinge Verschiedenheit, und setzt diese zu den drei übrigen Grundeigenschaften als die vierte hinzu. Indem sie aber alle drei wieder in Einheit bringt und in eine Einheit setzt, so macht sie dieselben wieder einstimmig, und siehet also die Einerleiheit, Identität als die fünfte Grundeigenschaft entspringen ²¹⁸).

²¹⁷ Diese fünf Grundeigenschaften kommen in allen Dingen vor; und alles was ist, ist entweder ein bestimmtes Ding, oder eine bestimmte Bewegung, oder Ruhe; es ist entweder identisch oder verschieden; sie machen, daß ein Ding ein bestimmtes Etwas mit diesen und keinen andern Eigenschaften ist. Jedes vorstellende Wesen erkennt das Seyende durch das in ihm befindliche Seyn und auf gleiche Weise die Bewegung und Ruhe durch die Bewegung und Ruhe in ihm. Die in der Intelligenz vorhandene Identität und Verschiedenheit gibt den andern Dingen dieses Prädicat, daß sie identisch oder verschieden sind ²¹⁹).

M 2

Diese

218) Plotinus, *Ennead.* VI. L. II. c. 8. οἷον δε ολιγοῦ διακρησας και επισχων και διακριτας, εισιδων ον και εσσει και αιτησιν τρια ταυτα και εκασον εν, αχ' εχ' ετερα αλληλων ειρηκε, και διεσσησει εν ετεροτητι, και ειδη τη εν τω οντι ετεροτητα, τρια τιθεις και εν εκασον; πλιν δε ταυτα εις εν και εν ενι, και παντα εις εν, εις ταυτοι αυ συνγων και β' επον, ταυτοτητα ειδη γενομενη και υσαν.

219) Plotinus, *Ennead.* VI. L. II. c. 8. τρια δε ταυτα ιδων τω, εν προςβολη της τω οντος φυσικως γεγενημενος, και τω και αυτω οντι, και το ον και τω αλλω' ιδων τα αλλα τη
πλην-

Diese fünf Prädicate sind die allgemeinen Bestimmungen eines Dinges überhaupt, hinreichend um das Seyn überhaupt vorzustellen, aber nicht um ein bestimmtes, dieses oder jenes Seyn zu denken. Denn dann müssen noch andere Bestimmungen hinzukommen, und wir denken uns nun nicht mehr ein Ding in seiner höchsten Allgemeinheit, sondern mit Prädicaten, wodurch die Allgemeinheit näher bestimmt wird. Jetzt erst erhält ein Ding Quantität, Qualität und Relation. Und hier ist es, wo die Categorien des Aristoteles erst ihre Anwendung finden ²²⁰).

Ungeachtet hier bei diesem zweiten Versuch einer Ontologie manche Dunkelheit und Verwirrung herrscht, auch manche Verirrung wegen des einmal angewendeten transscendenten Princips vorkommt, daß z. B. Identität und Verschiedenheit, die doch nichts als Reflexionsbegriffe sind, zu realen Prädicaten des Seyns gemacht werden, daß die Einheit des Objects als abgeleitetes Prädicat, ein Seyn von der absoluten Einheit; daß das Denken bald als ein Prädicat, das ursprünglich zum Seyn und zum Wesen eines Dinges gehöre, bald wieder als ein hinzugekommenes Prädicat, wodurch ein Ding näher bestimmt und zum Denkenden werde, betrachtet wird ²²¹): so muß man doch gestehen, daß zugleich auch

κίνησι τῆ ἐν ἑαυτῷ τῆ ἐν αὐτῷ κίνησι, καὶ τῆ ἐκαστῆ τῆ ἐκαστῆ
ὡς τὰ πάντα γεν γίγνεται περὶ πᾶσι, καὶ ταῦτα δὴ οὐρα
τοῖς μετὰ ταῦτα το ἑτέροις καὶ ταυτοῦ εἶναι. καὶ τί γὰρ τῶν
τοῖ καὶ τί ἑτέροις ἕκαστοι.

220) Plotinus, *Ennead.* VI. L. II. c. 13. 15. 16.

221) Plotinus, *Ennead.* VI. L. II. c. 11. 17. Plotin
siehet das Letzte selbst als eine schwer aufzulösende Schwierig
keit an c. 19. ἐπεὶ δὲ ἐφάμεν το ἐκ πάντων τῶν οὐραῖν ἵνα
εἶναι ἕκαστοι, προ δε πάντων ὡς εἶδαι καὶ μερῶν το οἶ, καὶ τῶ

auch viele Beweise von Scharfsinn, und viele glückliche Blicke angetroffen werden: Der Versuch selbst, diese Stammbegriffe, wenn auch in den Objecten aufzusuchen, die Sinnenwelt und die Verstandeswelt, das reine und angewandte Denken zu unterscheiden, ist, wenn er auch nicht gelungen ist, doch immer der Aufmerksamkeit werth und man trifft oft auf seine Bemerkungen über den Inhalt und Gebrauch der Kategorien und Prädicabilien, wodurch er der Metaphysik wenigstens durch die Analyse vorarbeitete. Er machte den großen Reichthum ihres Stoffes nächst Aristoteles unter den Alten am meisten sichtbar, und trug eben dadurch aus Mangel eines sichern Princips für den wissenschaftlichen Gebrauch, zur Befestigung des Wahns von der Realität einer transcendenten Metaphysik mächtig bei.

Kein Theil der Metaphysik hatte für Plotin aber mehr Interesse, als die Psychologie und Theologie, und diese haben daher auch durch ihn den reichlichsten Zuwachs erhalten. Die Seele stand ihm in der Mitte zwischen der Verstandeswelt und der Sinnenwelt, als das Lebensprincip der Körper, welches wieder von höheren Principien abhängt; in dieser Rücksicht und als Etwas, an welchem die Idee von reinen körperlosen Wesen seine objective Realität erhalte, mußte sie für seine Betrachtung ein sehr wichtiger Gegenstand werden. Da überhaupt unser Geist ein natürliches Streben zur Erkennt-

σιαι τὸ ὅμοιον ἢ εἶναι, τοῖς ἤδη ἢ ὑστεροῖ λεγομένοις εἶναι καὶ ἢ ταῦτα (ταῦτα) ἀπορῆναι χρεῖσι μοι πρὸς τὸ ζητημένον ποιῆσθαι. Er versuchet die Lösung durch den Unterschied der allgemeinen und einer besondern Intelligenz; die allgemeine enthält nur das Allgemeine, nichts Individuelles, der Möglichkeit nach aber alle individuellen Intelligenzen, so wie diese wieder der Möglichkeit nach die allgemeine Intelligenz.

kenntniß hat, und alles zu erforschen sucht, muß da nicht auch selbst das erkennende und forschende Princip in uns ein Gegenstand unseres Forschens werden²²²⁾? Wenn auch die Erkenntniß des letzten denkbaren Grundes alles Seyns der absoluten Einheit das letzte und höchste Ziel der dogmatistrenden Metaphysik ist, so ist doch die Seele das Medium, wodurch wir die erste Abndung eines solchen Wesens erhalten, und, wie Plotin glaubte, diese Abndung durch Erkenntniß der absoluten Identität in Wissen verwandeln können. Die Erkenntniß der Seele war also das einzige Mittel, wodurch jenes letzte Ziel erreicht werden konnte.

Plotin betrachtet die Seele als eine erkennbare Substanz, und daher ist ihm die Natur des Wesens derselben ein Hauptpunct der Untersuchung. Er ist der Erste, welcher die Immaterialität derselben als das Wesen, wodurch sich die Seele von dem Körper unterscheidet, noch bestimmter entwickelte und durch mehrere Gründe zu beweisen suchte, als es vom Plato geschehen war. Jedes Object ist nach ihm die Einheit eines Mannigfaltigen; in dem Körper ist dieses aber im Raume theilbar und trennbar, bei der Seele aber weder theilbar noch trennbar, in keinem Raume. Der Körper ist eine ausgedehnte Größe, welche aus Theilen besteht, wovon jeder von dem andern dadurch verschieden ist, daß er einen andern Theil des Raums einnimmt; die Seele ist gar keiner Theilung fähig, und eine unräumliche Substanz, die weder in einem Orte, noch in irgend einem andern Dinge ist und seyn kann.

Hier wird also die Ausdehnung als das Wesen der Körper und die Geistigkeit als das Wesen der Seele zum erstenmal in deutlichen Begriffen einander

222) Plotinus, *Ennead.* IV. L. II. c. 1. L. I. c. 1.

ander entgegengesetzt ²²³). Dieser Begriff der Geistigkeit oder Immaterialität ist aber ein negativer und leerer Begriff. Plotin betrachtet ihn gleichwohl als einen positiven Begriff, weil er sogleich einige andere Merkmale mit jenen negativen verbindet, durch welche der wahre Gehalt jener verdeckt würde. Die Seele, sagte er, ist ein einfaches Wesen, welches über alle Wesen, welche nach ihr und durch sie sind, waltet, nicht, daß sie eine Stelle in denselben erhalte, sondern weil die letzten nicht ohne Seele seyn können, noch seyn wollen; gleichsam der Mittelpunkt in dem Kreise, aus welchem alle Linien zum Umkreise ausgehen, ungeachtet dadurch der Mittelpunkt seine Untheilbarkeit nicht verliert. So ist auch das Einfache die Seele, der Grund des Zusammengesetzten ²²⁴).

Seele ist ein Begriff, welcher von dem Plotin in weiterer und engerer Bedeutung genommen wird. Er denkt sich darunter sowohl einfache Wesen ohne Körper, wie alle Substanzen der Verstandeswelt, Intelligenzen (v85), als auch einfache Substanzen in Verbindung mit einem Körper, wie Pflanzen- Thier- Menschenseelen. Diese Seelen im engern Sinne sind

223) Plotinus, *Ennead.* IV. L. II. c. 1.

224) Plotinus, *Ebendas.* ἡ δὲ ἐστὶν ἀπαιτητάγημη ταυτη ἡσια, ἔδαμη μερισμοι δεχομενη, ἀμερης τε καὶ ἀμεριστος, διασημα τε ἔδειν ἄδρ δια ἐπίνοιας δεχομενη, ἔ τοπις δεομενη, ἔδ' ἐν τινι τῶν οὐτῶν γινομενη, ἔτε κατὰ μερη, ἔτε κατὰ ὅλα, οἷος πασι ὁμῶ τοις ἡσιν ἐποχημενη ἔχ' ἵνα ἐν αὐτοῖς ἰδρῶθῃ, ἀλλ' ὅτι μὴ δυναται τα ἀλλα αἰνευ αὐτης εἶναι μηδε θελει, ἀεὶ κατὰ τα αὐτὰ ἔχῃσα ἡσια, κοῖνοι ἀπαντῶν τῶν ἐφεξῆς οἷος κεντροῖ ἐν κυκλω, ἀλλ' ἔ πασαι αὶ πρὸς τῆν περιφερειαν γραμμαὶ ἐξημειται, ἔδειν ἥττοι ἔσθιν αὐτο ἐφ' ἑκῆυτε μεινι, ἔχῃσαι παρ' αὐτῆ τῆν γενεσι καὶ το εἶναι, καὶ μετεχῃσιν μὲν τῆσῃμειν, καὶ ἀρχῆ το ἀμερης αὐταις, προηλθοῖ γε μὴν ἐξῃψαμειν αὐτῶς ἐκει.

sind zwar ihrem Wesen nach auch immateriell und untheilbar, denn sie stammen aus der Verstandeswelt, in welcher alles immateriell ist. Da sie aber doch mit den Körpern verbunden werden, und also wenigstens zum Theil sich von der Verstandeswelt entfernen können, so haben sie eine der Theilung fähige Natur, oder eine doppelte Natur, eine untheilbare, obere, und eine theilbare, welche zwar auch von oben stammt und von jener abhängt, aber doch auch zugleich nach unten zu sich hinneigt, wie eine aus dem Mittelpuncte des Kreises ausgehende Linie ²²⁵).

Man sieht, welche unauf löbliche Schwierigkeiten diese Vorstellung von der Seele und ihrer doppelten Natur herbeiführen müßte. Theilbarkeit und Untheilbarkeit widersprechen einander, und doch sollen sie in einem Wesen vereinigt werden, sie sollen so vereinigt

225) Plotinus, *Ennead.* IV. L. I. c. 1. *ἐν τῷ κόσμῳ τῷ ἰσθῶ ἢ ἀληθινῆς οὐσίας ὡς τὸ ἀριστὸν αὐτῷ ψυχῆς δὲ παρκεῖ. ἐκεῖθεν γὰρ καὶ εἰταυθὰ παρκεῖται ὁ κόσμος ψυχῆς ἀνευ σώματων ἔχει· ἄτος δὲ τὰς εἰς σώμασι γινομένης καὶ μεριζούσης τοῖς σώμασι, ἐκεῖ δὲ ὅμῃ μὲν ὡς πᾶς καὶ ἡ διακεκριμένος οὐδὲ μεμερισμένος, ὅμῃ δὲ πᾶσαι ψυχῆς ἐν ἐν τῷ κόσμῳ καὶ εἰ διασπᾶται τοπικῆ, ὡς μὲν ἢ καὶ ἀδιακριτος καὶ ἀμεριστος. ψυχῆς δὲ ἐκεῖ ἀδιακριτος καὶ ἀμεριστος, ἔχει δὲ φύσιν μεριζοῦσθαι· καὶ γὰρ ὁ μερισμος αὐτῆς τὸ ἀποσθῆναι καὶ εἰς σώμασι γίνεσθαι, μεριστῆ ἢ εἰκοτῶς περὶ τὰ σώματα λέγεται εἶναι, ὅτι ἄτος ἀφίσταται καὶ μεμερισται. πᾶς ἢ καὶ ἀμεριστος; ἢ γὰρ ὕλη ἀπέστη, ἀλλ' ἐστὶ τί αὐτῆς καὶ ἐληλυθός, ὃ ἢ πεφύκε μεριζοῦσθαι. τὸ ἐν ἐκ τῆς ἀμεριστῆ καὶ τῆς περὶ τὰ σώματα μεριστῆ τ' αὐτοῖς τῶ ἐκ τῆς ἀνω καὶ κάτω οὐσίας, καὶ τῆς ἐκεῖθεν ἐξέρμενης, ἔνευσεν δὲ μεχρὶ τῶνδε, οἷον γραμμῆς ἐκ κέντρῳ· ἐλθῆσα δὲ εἰσάδει, τῶν τῶ μερὶ ὄρα, ὡς καὶ αὐτῶ τῶ μερὶ οὐρεῖ τῆς φύσιν τῆ ὄλῃ. οὐδὲ γὰρ εἰταυθὰ μοῖον μεριστῆ, ἀλλὰ καὶ ἀμεριστῆ τὸ γὰρ μεριζοῦμενοι αὐτῆς, ἀμεριστῶς μεριζοῦται. εἰς ὅλον γὰρ τὸ σῶμα δῶσα αὐτῆς, καὶ μὴ μεριζοῦσθαι, τῶ ὅλῃ εἰς ὅλον εἰ καίτι εἶναι, μεμερισται.*

niget werden, daß die Untheilbarkeit, als das wesentliche Prädicat der Seele, nicht dadurch zernichtet wird. Wenn Plotin sagt, das Theilbare der Seele wird auf eine untheilbare Weise getheilt, so heißt das nichts anderes, als einen Widerspruch durch einen neuen erklären. Wenn er hinzusetzt: die Theilbarkeit ist kein Prädicat der Seele, sondern des Körpers, mit welchem sie verbunden wird, weil dieser seiner theilbaren Natur wegen die Seele nicht auf eine untheilbare Weise empfangen kann²²⁶), so ist dieses ein Ausweg, der nicht weit führen will, und wenn er die Theilbarkeit von der Seele ganz ausschließt, und dem Körper zueignet, so gehet er auf der andern Seite die Hauptfrage: wie ist die Verbindung eines materiellen Wesens mit einem immateriellen möglich, mit Stillschweigen vorbei. Vielleicht ahndete Plotin diese Unbegreiflichkeit, und wollte sie einigermaßen dadurch heben, daß er annahm, jede Seele schreite nur stufenweise aus der übersinnlichen Welt in die sinnliche fort, und nehme zuerst einen himmlischen oder ätherischen Lichtkörper an, welcher wegen seiner Feinheit und wegen der bittweise angenommenen Immaterialität und Göttlichkeit des Lichts sich mit der einfachen Substanz verbinden lasse²²⁷). Diese Vorstellung, welche in der Folge von den Neuplatonikern weiter ausgebildet wurde, und die Lehre von einem feinern Körper als dem Behälter der Seele, wodurch sie gleichsam ein Theil der sichtbaren Welt wurde,

de,

226) Plotinus, *Ennead.* IV. L. II. περι δε τα σωματα εις μεμερισματι, τωι σωματι τω οικειω μερισω ε δυναμειωι αυτηι αμερισωι δεξωδαι' οτι ειπαι τωι σωματι παθημα τωι μερισμωι, εκ αυτου.

227) Plotinus, *Ennead.* IV. L. III. c. 15. ειπαι δε (αι ψυχαι) εκκυψουσαι τε ιωητε εις μεγαυι μει πρωτοι, και σωμα εκει προλαβουσαι, δι' αυτη ηδη χωρυσι και επι τα γεωδευτερα σωματα, εις οσοι αι εις μεγαυι εκταθουσι.

de, löst die Schwierigkeit nicht auf, sondern schiebt sie nur weiter zurück.

Ohne weiter an diese Schwierigkeiten zu denken, behauptet er, daß die Seele ohne Ausdehnung mit allem Ausgedehnten verbunden werden kann; daß sie in allen Theilen des mit ihr verbundenen ausgedehnten Körpers, und in sofern getheilt, aber in demselben und in jedem Theile desselben wiederum ganz und in dieser Hinsicht untheilbar ist; und daß sie als ein und dasselbe Wesen zugleich hier und auch wo anders seyn könne ²²⁸).

Indessen machte doch dieser Begriff der Seele, durch welchen entweder nichts oder etwas Widersprechendes gedacht wird, daß Plotin auf weitere Gründe für die Immaterialität der Seele dachte. Er hat die meisten nachher in der Metaphysik gewöhnlichen Gründe, die sich alle auf die Einheit und Identität des Selbstbewußtseyns bei allem veränderlichen Bewußtseyn, und auf die Unmöglichkeit, daß ein ausgedehntes und zusammengesetztes Wesen das Einfache denken könne, stützen, aufgestellt. Aus der Immaterialität wird auch die Unsterblichkeit hergeleitet ²²⁹).

Die Ableitung der Seelenkräfte aus der doppelten Natur und die Betrachtung des Empfindungsvermögens, der

228) Plotinus, *Ennead.* IV. L. II. ἡ δὲ ἐμὴ μὲν τε καὶ ἀμεριστὸς φύσις, ἢ ἢ δὴ ψυχὴν εἶναι φασκεῖ, εἴ τι ἄς τὸ συνεχὲς μίαν, μέρος ἄλλο, τὸ δ' ἄλλο εἶχοντα, ἀλλὰ μὲν μὲν, ὅτι ἐν πᾶσι μέρει τὸ ἐν ᾧ ἐστὶν ἀμεριστὸς δὲ, ὅτι ὅλη ἢ πᾶσι καὶ ἐν ὅτῳ αὐτὴ ὅλη — μεγεθὸς ἐν εἴχοντα πᾶσι μεγεθὲν συνεσι, καὶ ἂν καὶ κατὰ, ἂν κατὰ αὐτὴν (ἐκ) ἐστὶν, ἐν ἄλλῳ, ἀλλὰ τὸ αὐτῷ. *Ennead.* III. L. IX. c. 2. *Ennead.* IV. L. III. c. 20. seq.

229) Plotinus, *Ennead.* IV. L. VII. c. 2 — 12.

der Einbildungskraft, des Gedächtnisses, und der Denkkraft, der Gefühle und Begehrungen, ist ein Gegenstand, wo sich Plotins Scharfsinn, oft ein feiner Beobachtungsgeist, zugleich aber auch der Hang zur Mystik und aus erdichteten Principien die Erscheinungen zu erklären, auf eine ausgezeichnete Weise offenbaret. Es würde uns aber zu weit führen, wenn wir hier in das Detail eingehen wollten.

Auch die speculative Theologie verdankt Plotin sehr viel. Wenn er gleich nach dem schwärmerischen Princip seiner Philosophie, die Idee der Gottheit in eine Dreieit von Wesen, der absoluten Einheit, der ersten Intelligenz und ersten Seeleerspaltete, so hat er doch nicht wenig beigetragen, um die Idee eines übersinnlichen Grundes der Welt deutlich zu machen, und das Verhältniß des Unendlichen zu dem Endlichen ins Licht zu setzen. Wir haben diesen Theil seines Systems schon oben nach seiner charakteristischen Beschaffenheit kenntlich zu machen gesucht, und können hier in kein weiteres Detail uns einlassen.

Zweites Kapitel.

Fortgang und Ausbreitung der Neuplatonischen Philosophie.

Plotins Philosophie vereinigte in ungleichem Verhältniß Licht und Finsterniß; herrliche und große Gedanken, aber auch eine Menge von schimmernden Gedanken, welche wie die Zerlichter die Augen auf sich ziehen, und eben dadurch von dem rechten Wege abführen. Keine von wichtigen Untersuchungen, aber eben so viele falsche Grundsätze. Sie sprach eben so sehr zu dem Verstande,
als

als zur Einbildungskraft. Zu nachgiebig gegen den Hang zum Speculiren nahm sie Grundsätze ohne strenge Prüfung an, und verwandelte das Denken oft in ein Dichten. Sie zeigte sich sehr gefällig gegen den herrschenden Zeitgeist, und anstatt dem Aberglauben, welcher so sehr um sich gegriffen hatte, Einhalt zu thun, that sie ihm durch Schwärmerei nur allzuviel Vorschub. Sie konnte aus diesem Grunde sehr wohlthätig, aber auch sehr nachtheilig für die Nachwelt wirken, je nachdem sich Köpfe fanden, welche, durch die hingelegeten Winke, Ansichten und Ideen veranlaßt, aus reinem Interesse für die Wahrheit das Richtige und Wahre von dem Irrigen zu scheiden, und vorzüglich durch die Vergleichung der Resultate mit den Grundsätzen das Täuschende derselben zu erforschen, und das Gebiet der Vernunft von der Sphäre der Einbildungskraft genau zu scheiden strebten, oder Köpfe von mehr lebhafter Phantasie als nüchternen Vernunft, die von den Vorurtheilen ihrer Zeit geblendet, und von der Zauberei der Einbildungskraft verführt, die ganze Natur zu einem Geisterspiele machten. Leider war letzteres der Fall, und nach dem Gange der Dinge, nach der Denkart und dem Charakter der Zeitgenossen nichts anders zu erwarten. Die versprochenen Köpfe fanden in Plotins Schule nur Nahrung für ihre nach mehr als menschlicher Weisheit begierigen Seelen; sie betraten seinen Weg, da aber keiner sich des tiefen Sinnes und des Forschungsgeistes rühmen konnte, welcher dem Plotin nicht abgesprochen werden kann; da sich alle mit jedem Schritte von der Natur noch weiter entfernten, so verloren sie sich in die abenteuerlichsten Chimären, die nur darin einstimmen, daß sie die Tendenz der Vernunft, den einzigen festen Boden der sichern Erkenntniß zu überfliegen, aber zugleich auch das Unvermögen derselben, einen festen Schritt über denselben hinaus zu thun, verrathen.

Plotin hatte, wie wir in dem ersten Kapitel gesehen haben, doch ein wissenschaftliches Bedürfnis, und suchte sich von dem Streben der Vernunft nach dem Absoluten Rechenschaft zu geben, und zugleich die Möglichkeit einer Erkenntnis des Absoluten zu deduciren. Obgleich er sich dabei täuschte, und diese Deduction nicht gelingen konnte, so zeigt es doch eine Achtung für Vernunft, ein Streben, in dem, was für die Erkenntnis gehört, keinen Schritt ohne Vernunft zu thun. Seine Nachfolger sind nicht von diesem lebendigen Interesse für Wissenschaft befelet; sie bekümmern sich weit weniger darum, ihre Schritte durch Vernunft, wäre es auch nur eine vernünftelnde, zu rechtfertigen. Sie bauen auf dem vom Plotin gelegten Grunde weiter fort, und betrachten die Region des Ueberfinnlichen schon als das eigenthümliche fest begründete Gebiet der Vernunft. Weniger bekümmert um die Wahrheit der Principien, gingen sie nur hauptsächlich darauf aus, diese Philosophie auf die gangbaren Religionsmeinungen anzuwenden, und dadurch dem herrschenden Cultus eine feste Stütze zu geben. Höchst selten regt sich bei ihnen ein Zweifel über die Gültigkeit und Realität ihrer vermeinten überfinnlichen Erkenntnisse; die Denkbarkeit ist ihnen schon ein hinlänglicher Grund für die Erkennbarkeit. Wenn wir daher auch zuweilen Zweifel und Einwürfe antreffen, so beziehen sie sich nicht auf die Nachfrage eines Principis für die Möglichkeit der Erkenntnis, sondern auf gewisse Folgerungen und ihre Vereinbarkeit mit andern Erkenntnissen, wobei die Objectivität schon vorausgesetzt wurde.

Plotins Philosophie erhielt daher ein Ansehen, welches der Vernunft gleich gesetzt wurde, nicht sowohl in Ansehung des Materialen, was man behauptete oder nicht behauptete, auch nicht in Ansehung des Formalen, wie man Behauptungen an einander knüpfte oder coordinirte

nirke und subordinirte — denn darin findet man wenig Einheitigkeit, — sondern nur in Ansehung des Grundes überflüsslicher Erkenntnisse überhaupt. Diesen, glaubte man, habe Plotin einmal für allemal gelegt, und man baute nun darauf ohne alle weitere Prüfung fort. Nachdem z. B. Plotin zuerst drei Prinzipie alles Seyns aufgestellt hatte, so dachte keiner von den Anhängern der Neuplatonischen Philosophie darauf, die Möglichkeit dieser rationalen Erkenntniß und ihre objective Realität nach Prinzipien der Vernunft zu untersuchen, alle setzten vielmehr diese voraus, und suchten nur diese Trinität und ihr Verhältniß zu einander und zu der Welt in das Licht zu setzen, auch wohl noch mehrere Trinitäten außer jener zu erkennen, und sie einander unter zu ordnen.

Da aber Plotin selbst sein System als einen Commentar der Platonischen Philosophie betrachtete, und auch von andern die vollkommene Identität zwischen beiden anerkannt wurde, so galt eigentlich nicht Plotin, sondern Plato, als die höchste Instanz in den Angelegenheiten der Philosophie, wiewohl dieser nur seinen Namen hergeben mußte, um dem neuen System Ansehen zu verschaffen. Plato war der Philosoph, welcher die tiefsten Blicke in die Geheimnisse der göttlichen Weisheit gerhan hatte, und Plotin hatte nur durch die Ähnlichkeit seines Geistes den hohen tiefen Sinn aufgefaßt, und mit mehr Klarheit der Welt vorgelegt, daß sie ebenfalls die Tausende dieser überschwenglichen Weisheit erlangen konnte¹⁾.

Hierdurch wurde nun natürlich diese für Platonisch gehaltene Philosophie in Beziehung mit den Lehrsystemen gebracht, welche aus Platos Philosophie entsprungen waren,

1) Procli *Theologia Platonis*. 1. B. 1. Cap.

waren, und aus welchen selbst Plato nach gewissen ohne historische und kritische Prüfung angenommenen Traditionen geschöpft haben sollte. Aristoteles Philosophie wurde als der erste Grad der Einweihung betrachtet, wodurch die Schüler erst vorbereitet werden mußten, die höheren Lehren zu verstehen und sich zu eignen zu machen ²⁾. Plato sollte, wie Pythagoras, seine Philosophie aus der Weisheit der Aegyptier, vorzüglich aus den Schriften des Hermes geschöpft haben; natürlich mußte nun auch eine gewisse Uebereinstimmung zwischen der neuen Philosophie, als Erklärung des Platonischen Systems, und zwischen den Quellen, woraus das Letzte gestossen war, angenommen und behauptet werden. Wie hätte man sich sonst von der unverfälschten Echtheit der Platonischen Philosophie überzeugen können, wenn sie nicht mit ihren Quellen harmoniret hätte? Und etliche andere Philosophie als die Platonische wollte man nicht haben, weil man glaubte, daß Plato ein Götterleuchteter Mann gewesen sey, dessen Aussprüche man als Offenbarungen der göttlichen Weisheit betrachteten könne ³⁾.

Die

2) *Marini vita Procli.* Syriannus las mit dem jüngeren Proclus alle Bücher des Aristoteles in einem Zeitraum von zehn Jahren durch. *αχθεται δε δια τωτων ικατως ὅσπερ δια τινων προτελειων και μικρων μυστηριων, εις την Πλατωνικην ημετερον μυσταγωγικων.*

3) *Proclus Theologia Platonis, L. I. c. 1.* *διαφοριτως δε οίμαι την περι αυτων των θεων μυσταγωγικαι ει ἀγια βαθρω καθαρως ιδρυμενη, και παρ' αυτοις τοις θεοις διαιωνιος ὑφεστηκυια εκειθεν τοις κατα χρονον αυτης απολαυσαι δυιαμενοις ενφανασιαι δι' ενος ανδρος, ὃν κη αι ἀμαρτοιοι των κληθινων τελων, ὡς τελωνται χωρισθειςαι των περι γην τοπων αι ψοχαι, και των ολοκληρων και ατρεμων φαντασματων, ὃν μεταλαμβανουσιν αι της ευδαιμονος και μακαριας ζωης γησιας ατεχομενοι, προηγεμοια και ἐνφανατη αποκαλων.* Jamblichus

Dieses ist ein merkwürdiger Umstand und bezeichnet eine wichtige Veränderung in der ganzen Denkart der damaligen Zeit. Plotin hatte allerdings, den Grund zu dem Glauben gelegt, daß Plato alle Tiefen der übernatürlichen Erkenntniß erschöpft habe; und er bestritt daher die Enostiker, welche dieses läugneten, den Zoroaster und andere Männer in Rücksicht auf die ihnen mitgetheilten göttlichen Offenbarungen vorzogen 4). Allein dieses war doch kein blinder Glaube, weil Plotin selbst immer damit die Bemühung verband, durch Principien der Vernunft die Behauptungen des Plato zu rechtfertigen und zu deduciren. Er traute der Vernunft zu viel zu, und darum hielt er die Philosophie des Plato für wahr, weil sie dem Streben seiner Vernunft nach dem Absoluten zusagte. Es lief freilich hierbei eine große Täuschung mit unter, daß er das, was er aus Platos Ideen nach einem andern Princip geschlossen hatte, auch für ursprünglich Platonisch hielt, und sich die Identität zwischen ihm und dem Plato weit größer vorstellte, als sie in der Wahrheit war. Seine Nachfolger gingen aber in der Verehrung des Plato viel weiter, sie schenkten ihm ein blindes Zutrauen; was Plato behauptet hatte, oder was er behauptet zu haben schien, war so viel als ein unmittelbarer Ausspruch der göttlichen Vernunft selbst, an dessen Wahrheit zu zweifeln eine Sünde sey. Die Untersuchung der Gründe der Behauptungen war eine Nebensache. Weil Plotin einmal für allemal das schwärmerische System des entstellten Platonismus aus einem noch höhern Princip ab-

gelei-

chus de mysteriis Aegypt. Sect. 1. c. 2.

φιλοσοφοι δ' εἰ τι προβαλλουσιν ἐρωτηματα, διακρινουμεν σοι καὶ
 τὸτο κατὰ τὰς Ἑρμῆ παλαιῆς σήλας, εἰς Πλάτωνη ἢ προεθε
 καὶ Ποδαγορας διαγινωσκες, φιλοσοφίαν συνιενησαιτο. c. 1.

4) Porphyrius vita Plotini. Plotinus, Enn. II. L. IX. c. 6.

geleitet hatte, so schien die Nachfrage nach Vernunftgründen der Behauptungen überflüssig. Denn Plato war durch Offenbarung mittelbar oder unmittelbar erleuchtet worden, darum waren seine Aussprüche Göttersprüche.

Je weniger die Vernunft das Princip des Wissens und der vernünftigen Ueberzeugung war, desto mehr gewann der Auctoritätsglaube Eingang und Herrschaft. Weil Plato durch das unmittelbare Licht Gottes erleuchtet worden, oder weil er so glücklich gewesen war, von den ägyptischen Priestern in des Hermes Trismegistus überirdischer Weisheit unterrichtet zu werden, darum war er der göttliche Philosoph, dessen Ansehen dem Ansehen der Vernunft gleich gesetzt wurde. Wenn die Philosophie nach der Ansicht dieser Männer zuletzt auf Offenbarung beruht, und alles Wissen aus dem Glauben eines solchen übernatürlichen Factums hervorgehet, so hat jeder Mensch, der aus einer solchen übernatürlichen Quelle schöpft, gleiche Ansprüche auf Auctorität. Die Gottheit kann sich noch immer offenbaren, und mehrmals einzelnen Menschen geheimnißvolle Lehren mitgetheilt haben. Eine Offenbarung kann einer andern nicht widersprechen; sie müssen, als aus Einer Quelle entsprungen, einstimmig seyn, und darum auch alle gleiche Achtung erhalten. Die Vernunft hat kein Recht, über die Wahrheit der Offenbarung zu entscheiden, oder sie nach ihren Principien zu beurtheilen; denn es sind Wahrheiten, die ihr gegeben werden, die sie annehmen muß wie sie ihr gegeben werden. Es würde thöricht seyn, etwas an solchen Offenbarungen meckern zu wollen. Es ist daher gar nicht zu verwundern, daß nachdem die Vernunft einen untergeordneten Rang hatte einnehmen müssen, die Anzahl der Offenbarungen und Offenbarungsquellen sich vermehrte. Jede Nation rühmt sich vor dem Eintritte

der Epoche der Aufklärung gewisser göttlichen Ueberlieferungen und Offenbarungen. Alle diese von der gebildeten Menschheit bis hierher nur als Reliquien einer frühern Culturperiode der Menschen geachteten Ueberlieferungen erhielten jetzt einen neuen Schwung, sie wurden den Ideen der wissenschaftlichen Vernunft an die Seite gesetzt, und ihnen noch vorgezogen. Zoroaster, Hermes Trismegistus, Plato und Pythagoras traten jetzt in brüderliche Eintracht zusammen, als unmittelbare Ueberlieferer und Ausleger der göttlichen Offenbarungen 5).

Wir stoßen hier ebenfalls auf einen merkwürdigen Umstand, welcher den rückgängigen Gang der philosophischen Cultur auf eine ausgezeichnete Weise bekräftiget. Plotin hatte zu dem schwärmerischen Supernaturalismus den Grund gelegt, durch die Annahme einer intellectuellen Anschauung, welche nichts anders war als ein höheres Licht, welches erst die Vernunft erleuchten muß, um reine Wahrheit und reines Seyn zu erkennen. Aber so wie dieses supernaturalistische Princip aus einer Vernunfttäuschung hervorgegangen war, so suchte Plotin auch das Interesse der Vernunft mit demselben in Uebereinstimmung zu setzen. Dazu diente auch die Voraussetzung, daß dieses innere Licht mit jeder Vernunft unzertrennlich verbunden sey, wiewohl nicht in einerlei Grad der Reinheit und Kraft. Gott ist keinem Menschen, und überhaupt keinem Wesen ferne. Das reine urwesentliche Licht macht die Basis alles Seyns und Denkens aus; es ist die Einheit, welche jedem Denken vorausgeheth, und demselben das Object

5) Jamblichus de mysteriis Aegyptiorum, Sect. 1. c. 1. 2

ject gibt 6). Daß er aber diese Quelle höherer Erkenntniß nicht einzelnen Individuen oder einer besondern Classe von privilegierten Menschen in Besitz gibt, sondern als ein allgemeines Gut aller vernünftigen Wesen betrachtet, — welches man den Universalismus, im Gegensatz des Particularismus der Offenbarungsquelle nennen könnte, — daß er ferner durch seine Hypothese genöthiget, das innere Licht in seinem Innern zu suchen, und auf sich selbst zu reflectiren, darin offenbaret sich noch eine Achtung für die Vernunft und für ihr wiewohl falsch verstandenes Interesse; die Vernunft blieb immer noch das Organ der Wahrheit, und behielt das Recht, die Wahrheit zu prüfen.

Unter seinen Nachfolgern trat sehr bald und häufig an die Stelle des Universalismus der Particularismus der Offenbarung. Man nahm an, daß sich die Gottheit ausschließlich gewissen Individuen geoffenbaret, und diesen die Summe der höhern Weisheit mitgetheilt habe, von welchen als Depositärs alle übrigen Menschen sie nur aus der zweiten Hand erhalten könnten. Dieses war ein Grundsatz, welcher die Vernunft weit mehr herabwürdigte, ihr selbst nicht das Recht ließ, die aus einer höhern Quelle geschöpften Erkenntnisse unter ihre eignen Principien zu ordnen und sie nach ihren Gründen zu prüfen. Es wurde ihr damit das Vermögen, das Princip von Erkenntnissen zu seyn, abgesprochen und sie mußte sich als eine Unmündige gefallen lassen, etwas Anderes zu ihrer Richtschnur zu nehmen. Um etwas für wahr zu halten,

R 2

lam

6) Plotinus, *Ennead. V. L. V. c. 7.* ἕτω τοιῶν καὶ ἡ τὴν οὐσίαν ὄρα μὲν καὶ αὐτὴ δι' ἄλλης φωτός/ τὰ πεφωτισμένα ἐκείνη τῆ πρώτῃ φύσει, καὶ ἐν ἐκείνοισι ὄρα ὄρα. κενύσα μὲν τοι πρὸς τῆ τῶν καταλαμπόμενῶν φύσιν, ἥτοι αὐτὸ ὄρα. ἐξ ἴαφῆσαι τὰ ὄραμενα, καὶ δι' ἴα εἶδεν, εἰς αὐτὸ βλέπει, φῶς αἰ καὶ φῶτος ἀρχὴν αἰ βλέπει. *Ennead. V. L. VIII. c. 5. 6. 7.*

kam es nun nicht mehr auf Gründe an, sondern auf die Quelle der Erkenntniß. Die ungereimtesten Meinungen, die grundlosesten Behauptungen, Märchen aus einer erträumten Welt, erhielten gleiches Recht mit der heiligen Wahrheit, so bald sie durch eine vermeinte Offenbarungsquelle documentirt waren. Wir finden diesen particularen Offenbarungsglauben in dem Schriftsteller von den Mystereien der Aegyptier. Die Sagen des Hermes, die alten Traditionen der ägyptischen und chaldäischen Priester werden als Normen des Wissens und Glaubens dargestellt. Nebenher fand sich auch die Meinung von der Unentbehrlichkeit gewisser authentischer Ausleger der geheimnißvollen Lehren ein 7).

Alle diese Maximen gehörten zusammen, um das abenteuerliche Gebäude der Hyperphysik auszuführen, welches in diesen Zeiten als die höchste Weisheit angestaunt wurde; der letzte Grund desselben ist das ungerregelte Streben der Vernunft nach Erkenntniß der absoluten Wahrheit. Sie wollte durchaus, es koste was es wolle, sich in den Besitz der Erkenntniß der Dinge an sich setzen, und sich ein Wissen von demjenigen verschaffen, was nicht in dem Kreise der Erfahrung liegt. Sie glaubte, nur darin könne ihre Würde liegen, wenn sie sich über die Welt der Erscheinungen zu dem ewigen und

7) Jamblichus de mysteriis Aegyptiorum. Sect. I. c. 1. 2. X. c. 1. *ει γαρ ει τοις θεοις η υσια των αγαθων ολων και τελειοτης περιεχεται και η πρωτη δυναμις αυτων και αρχαια παρα μονοις ημιν (d. i. ιερασι) και τοις ομοιοις οχηματι τοις των κρείττοισιν, γησιαι τε της προς αυτας ευσθεας απιλαμβανομετοις, η των αγαθων ολων αρχη και τελευτη σπαδαιω επιτηδευεται' ειναιθα δη ει και η της αληθειας παρορσι θεα, και η της υσεωσ επισημησ' και μετα της των θεων γνωστας η προς αυτων επιστροφη, και η γνωσις αυτων ονιοπεται.*

und unveränderlichen Seyn erheben könne. Allein dieses ziellose Streben enthielt schon einen Beweis von Schwäche und Passivität der Vernunft. Anstatt in eine gründliche Untersuchung ihres Vermögens und Unvermögens einzugehen, und sich die Gränzen ihres Gebrauchs nach Grundsätzen vorzuzeichnen, wozu Anstrengung des Denkens und ein reines Interesse für Wahrheit gehört, nahm sie lieber ohne Untersuchung und ohne Grund die Möglichkeit einer überflüssigen speculativen Erkenntniß an, fing ihren ersten Ausflug mit einer Dichtung und Selbsttäuschung an, und setzte, gleich einem Verauschten, eine Dichtung und Täuschung nach der andern hinzu, die den Uebergang in den Zustand der Nüchternheit sich absichtlich unmöglich macht. Erst wurde die Möglichkeit einer speculativen Erkenntniß erdichtet, dann gewisse Ideen hypostasirt, und Vorstellungen in überflüssige Wesen verwandelt, dann diesen erdichteten Wesen ein realer Einfluß auf die Vernunft, eine Erleuchtung angedichtet, welche die Erkenntniß der Dinge an sich möglich mache. Bei allen diesen willkürlichen an einander gereiheten Hypothesen schien auch die leiseste Ahndung, daß man sich mit jedem Schritt weiter verirrte, die Vernunft immer mehr in den Schlummer der Passivität versetze, immer mehr einen festen Punct und einen sicherern Grund für die vernünftige Ueberzeugung in einen größern Abstand hinausrücke, keinen Raum zu gewinnen.

Wenn die Vernunft sich einmal so herabgewürdiget hat, daß sie selbst auf das Recht, alle Wahrheit nach eignen Principien zu prüfen, Verzicht leistet, so kann sie doch nicht so tief fallen, daß sie die Nachfrage nach den Gründen ganz und gar aufgeben sollte, sie will Gründe haben für ihre Ueberzeugungen, aber nicht in sich selbst, sondern außerhalb sucht sie dieselben; sie begnügt sich mit äußern und läßt die innern fahren. Wie finden

finden daher, daß je passiver die Vernunft war, desto mehr wurde die Wahrheit auf Auctorität, wo nicht menschliche doch göttliche gegründet, der Offenbarungsglaube nahm überhand, die Quellen der Offenbarungen vermehrten sich. Je älter die Quelle der Offenbarung war, desto tauglicher schien sie, die Vernunft in Ruhe zu setzen, denn desto weniger war eine Untersuchung in Aufsehung der Entstehung der offenbarten Lehren möglich, desto eher konnten sie für göttlich offenbarte Lehren gehalten werden. Das Alter erfreuet sich außerdem einer besondern Achtung, das Ehrwürdige des Alterthums kann leicht ein Gegenstand einer blinden Verehrung werden⁸⁾.

Es ist daher ganz natürlich, daß man in solchen Zeiten der Schwäche der Vernunft, vorzüglich alte Urkunden aufsuchet, um aus diesen ohne Selbstprüfung der Vernunft schöpfen zu können. Eine andere eben so natürliche Folge ist, daß man sich nach mehreren Auctoritäten umsiehet. In je mehreren alten Urkunden und Ueberlieferungen eine Behauptung vorkommt, desto mehr

- 8) Plato und Aristoteles äußerten schon zuvellen die Vermuthung, daß das Alterthum im Besiße gewisser Erkenntnisse gewesen sey, welche durch Tradition fortgepflanzt worden. Philebus, p. 219. οἱ μὲν παλαιοὶ κρείττονος ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκεῖτες ταυτὴν φημὶ παρεῖναι, ἢ ἐξ ἑνὸς καὶ πολλῶν οἴων, τῶν καὶ λεγομένων εἰσῶν, περὶ δὲ καὶ ἀπειρίας ἐν ἑαυτοῖς συμφορῶν εἶχοντων. Aristoteles *Metaphysicor.* XI. c. 8. παραδεδοται δὲ ὑπο τῶν ἀρχαίων καὶ παλαιῶν ἐν μὲν σχηματι καταλειμμένα τοῖς ἕτεροις, ὅτι θεοὶ τε εἰσὶν ἄνθρωποι, καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν. — καὶ κατὰ τὸ εἶδος πολλὰς εὐρηματίας εἰς τὸ δυνατὸν ἕκαστης καὶ τέχνης καὶ φιλοσοφίας, καὶ καλῶν φειρομένων, καὶ ταύτας τὰς δόξας ἐκείνων οἷον λειψῶσα περισσεύσθαι μέχρι τῶν νῦν. Allen Plato und Aristoteles waren viel zu vernünftig, als daß sie in den alten Ueberlieferungen selbst einen Grund hätten finden sollen, das Forschen nach vernünftigen Gründen einzuschränken oder gar einzustellen.

Gewicht scheint sie zu bekommen, desto weniger an ihrer Wahrheit zu zweifeln zu seyn.

Der blinde Glaube kann bald mehr, bald weniger ehrlich seyn. Es ist immer eine Selbsttäuschung damit verbunden; man kann aber dabei ehrlich zu Werke gehen, wenn es nicht Absicht und Vorsatz ist, sich und Andere durch den erborgten Schein von Gründen zu täuschen. Je mehr aber die Wahrheit und zwar speculative Erkenntnisse von äußern Gründen abhängig gemacht werden, desto größer ist die Möglichkeit der unfreiwilligen und vorsätzlichen Täuschung. Man ist z. B. aus subjectiven Gründen für eine gewisse Meinung eingenommen; man möchte sie aber doch gerne auch für eine objective Erkenntniß ansehen, und wünscht sie daher in alten Urkunden zu finden. Und oft findet man sie wirklich darin, weil man sie hat finden wollen, nach einer bekannten Vorspiegelung der Einbildungskraft. Und nun erst hinterdrein ist man bemühet, Gründe aufzusuchen, um den Fund sich und andern glaublich zu machen, ja nicht selten erdichtet man Gründe dazu, man erfindet eigne Auslegungsregeln, nimmt einen allegorischen Sinn an, weil sonst die Identität oder Aehnlichkeit seiner Meinungen mit den Urkunden, denen man ein höheres Ansehen, als der Vernunft beilegt, nicht einleuchten will. Schlaue Köpfe, welche sich gern ein größeres Gewicht geben möchten, als sie durch ihre eignen Talente besitzen, oder über andere durch Meinungen herrschen wollen, finden in diesem Hange der Vernunft zum blinden Glauben ein vortrefliches Mittel zur Erreichung ihrer Absicht. Sie dürfen nur Urkunden und alte Denkmäler erdichten, welche ihren eignen Meinungen das Gepräge des hohen Alterthums oder einen höhern Ursprung geben. Wir finden diese Täuschungen in keiner Schule so häufig und von so mannigfaltiger Art, als in der Neuplatonischen. Schon

Plo.

Plotin erlaubt sich mehrere allegorische Deutungen und hermeneutische Kunstgriffe, durch welche er den Schein erregen will, als wären seine Behauptungen nichts anders, als was auch Plato gelehrt habe. Dieses sind aber noch kleine Fehler gegen diejenigen, welche bei seinen Nachfolgern vorkommen. Je mehr diese Pythagoras, Plato und Aristoteles, und mit diesen Vätern der griechischen Philosophie den Inhalt der ägyptischen und chaldäischen alten Traditionen in Uebereinstimmung bringen wollen, desto mehr hermeneutische Fiktionen haben sie nöthig. Porphyrius erzählt in dem Leben des Plotin, daß die Gnostiker, um ihren Meinungen das Ansehen des Alterthums zu geben, dem Zoroaster ein Buch angedichtet, welches sie selbst verfertigt hatten 9). Die Schriften des Hermes Trismegistus gehören in dieselbe Classe, und wahrscheinlich ist ein großer Theil der den Pythagoreern beigelegten Schriften aus demselben Zeitalter.

Derselbe Charakter der Grundlosigkeit, welcher diese Schule in Rücksicht auf die Principe der Erkenntnis auszeichnete, findet sich auch in den Philosophemen, welche

9) Porphyrius vita Plotini. γεγοισι δε κατ' αυτοι τοι Χριστιανωι πολλοι μεν και αλλοι αιρετικοι δε εκ της παλαιας φιλοσοφιας ανηγγεμενοι, οι περι τοι Αδελφωι και Ακυλιωι, οι τε Αλεξανδρα τε Διβωο και Φιλοκωμα, και Δημοκρατα και Λυδα συγγραμματα πλειστα κεκτημενοι, αποκαλυψαι τε προφηετοιτε Ζωροαστη και Ζωροαστη και Νικοδη και Αλογωις (?) και Μεσα και αλλωι τοιςτωι, πολλωι εξηκατοι και αυτοι ηπάτημενοι, ως δη τε Πλατωνωι εις το βαθος της νοσησιας η πελασσαιτος — Αμελιωι δε αχρι τεσσαρακωοτα βιβλιωι προκειχωρηκε, περι το Ζωροαστη βιβλιωι αντιγραφωι. Παρφηριωι δε ευη περι το Ζωροαστη συχιας πεποιημαι ελεγχωι, ουκ ισοδοι τε και ιεοι το βιβλιωι παραδεικνωι, πεπλάσμενοι δε ύπο των τη αιρεσει συνησμενων, εις δοξαν, ειναι τε παλαιωι Ζωροαστη τα δογματα, ε αυτοι ειλοθιτο προβενειι.

die sich auf die Natur bezogen. Die Natur in ihrer Regelmäßigkeit war zu gemein; man strebte nur nach dem Ungemeinen. Man setzte daher an die Stelle der Natur eine Unnatur, an die Stelle des Naturganges Wunder der Magie und Mantik; man gab den Pflanzen und Thieren vernünftige Seelen; ließ eine unendliche Menge von sichtbaren und unsichtbaren Geistern alle Körper beselen, und nach Willkür den Gang der Natur stören und unterbrechen; man träumte über die Natur der Seele, des Geistes und der Gottheit und häufte die abenteuerlichsten Dichtungen darüber. Die spätern Neuplatoniker schienen mit einander darin zu wetteifern, wer es dem andern in den kühnsten, ungereimtesten Meinungen in der Theologie und Theurgie zuvor thun könnte. Je mehr sich die Scheinwissenschaft der Theologie und Theurgie erweiterte, desto größer wird das Chaos von unzusammenhängenden, ohne Grundsätze angenommenen willkürlichen und abenteuerlichen für göttliche Weisheit ausgegebenen Träumereien.

Mit einem Worte, diese Art von Philosophie kann zum Beweise dienen, wie nothwendig der Vernunft eine Disciplin sey, welche sie zügelt, und nicht über ihre Gränzen ausschweifen läßt; sie kann den Unterschied zwischen Philosophiren und Dichten anschaulich machen, und dadurch eine stete Wachsamkeit auf sich selbst, und eine unablässige Sorgfalt für die Erhaltung des Zustandes der Nüchternheit dringend empfehlen.

Wir werden nun den Fortgang und die Ausbreitung dieser Philosophie historisch darstellen, nachdem wir ihre Eigenthümlichkeiten im Allgemeinen betrachtet haben.

Die schwärmerische Philosophie, welche Plotin hauptsächlich als System begründet hatte, breitete sich schnell aus, und fand in allen kultivirten Nationen zahlreiche

reiche Anhänger. Es bildete sich aus denselben eine Schule, welche nach und nach alle übrigen verschlang, oder verdunkelte, und sie genoß eine Zeitlang das größte Ansehen als Inhaberin der einzig wahren Philosophie. Dieses Glück läßt sich ganz natürlich aus der herrschenden Denkart und aus dem eigenthümlichen Geiste dieser Philosophie erklären. Die Schwärmerel ist, wie man schon längst bemerkt hat, ansteckend; und sie konnte dieses Erfolgs um so weniger verfehlen, da Mysticismus, Fanaticismus, Aberglaube und Wunderglaube jeder Art überdem schon sehr ausgebreitet waren. Dazu kam noch, daß diese Philosophie die Religionsmeinungen auf eine Metaphysik gründete, und als Stütze des den Einsturz drohenden Gebäudes des öffentlichen Cultus betrachtet wurde, und daß sie zugleich eine Vereinigung zwischen der Denkart der Orientalen und Occidentalen darbot. Vor allem ist aber eine Philosophie um so willkommener, je mehr Aussichten sie auf eine Erweiterung der Erkenntniß in dem Uebersinnlichen verspricht, und je leichter sie diesen Erwerb durch die Einmischung des Spiels der Phantasie in das Geschäfte der Vernunft macht.

Unter den vielen Schülern, welche Plotin hatte, zeichneten sich hauptsächlich zwei, Porphyrius und Amelius, und unter den Schülern des Porphyrius Jamblichus aus. Unter den zahlreichen Schülern des Jamblichus erhielten Sopater ein Syrer, Andesius und Eustathius, dessen Gattin und Sohn Sosipatra und Antoninus aus Cappadocien, Theodorus und Euphrasius aus Griechenland den meisten Ruhm. Unter den Nachfolgern des Andesius sind: Eusebius Myndius, Maximus von Ephesus, Priscus und Chrysanthius von Sardes und der Kaiser Julian zu nennen. Zu Athen lehrten diese Philosophie mit großem Beifall: Plutarchus,
Nesso-

Nestorius Sohn, Syrianus, Hermias Alexandrinus, Proclus, Heliodorus und Ammonius, Hermias Söhne, Zenodotus, Severianus, Ulpianus, Aeneas von Gaza, Marinus, Isidorus von Gaza, Damascius Damascenus. Und außer diesen sind noch Hierokles, Macrobius, Chalcidius, Olympiodorus, Simplicius u. s. w. zu nennen. Alle diese und so viele andere können unmöglich eine Stelle in einer Geschichte der Philosophie erhalten, weil sie meistens nur den Vorgängern nachsprachen, den bearbeiteten Stoff noch mehr ausbildeten, oder als Ausleger der Aristotelischen Schriften nur Gebrauch von der vorausgesetzten Harmonie des Platonischen und Aristotelischen Systems machten. Wir müssen nur diejenigen aufnehmen, die sich entweder von einer Seite auszeichneten, oder an denen die Eigenthümlichkeit, der Fortgang und die Ausbildung der Neuplatonischen Philosophie sich am bemerklichsten darstellen läßt.

1. P o r p h y r.

Porphyrus war in Batanea, einer Colonie der Syrier in Syrien, im Jahr Ehr. 233 geboren, und hieß eigentlich Malchus, welches in der phöniciſchen Sprache so viel als König hieß. Daher wurde er von den gelehrten Griechen, mit denen er in Verbindung stand, König oder Porphyrus von Purpur als dem Zeichen der königlichen Würde genannt ¹⁰⁾. Dieser Nichtgriecher erhielt seine erste Bildung von Griechen, vorzüglich vom Origenes und Longin, und machte in der griechischen Gelehrsamkeit solche Fortschritte, daß er in der Folge als Gelehrter und Philosoph eine bedeutende Rolle spielte. In dem dreißigsten Jahre seines Alters kam er nach Rom, wahr-

10) Porphyrus vita Plotini.

wahrscheinlich durch Plotinus Ruhm bewogen, und sich an seine Schule zu begeben. Da er einen großen Eifer für Philosophie und einen durch mannigfaltige Kenntnisse gebildeten Geist hatte, so wurde es ihm um so leichter, die Freundschaft des Plotinus in höherem Grade zu gewinnen, je mehr er anfänglich Einwürfe machte, deren Widerlegung nicht wenig das Urtheil von dem Werthe dieser Philosophie vermehren mußte. Porphyrius bestritt Plotinus undeutlich vorgetragene Behauptung von den Ideen oder Noumenen, daß sie nämlich nur in der Intelligenz existiren, in einer eignen Schrift, welche Plotinus sehr human aufnahm, und dem Amelius die Widerlegung derselben auftrug. Hieraus entstand zwischen beiden Schülern ein Schriftwechsel, welcher die völlige Ueberzeugung des Porphyrius von Plotins Ansicht zur Folge hatte ¹¹⁾. Was Porphyrius behauptete, die Vernunftbegriffe hätten äußere Objectivität, war Longinus seines Lehrers Ueberzeugung, welche dieser auch nachher noch gegen den Porphyrius zu vertheidigen suchte ¹²⁾. Natürlich mußte durch die Widerlegung derselben die Anhäng-

11) Porphyrius vita Plotini. επαφοι δ' εν δημοια εγω Πορφυριος, οτι πρωτοι αυτω ηκουσασαμη. διο και αντιγραψας προσηγαγοι δεικνυια πειρωμειος, οτι εγω τε ιε υφεσνηε το νοημα. Noch in seiner Einleitung zu Aristoteles logischen Schriften erwähnt er dieses, wie er sagt, allerschwierigsten Problems, ohne einen Wink zu geben, auf welche Seite er sich neigte;

12) Porphyrius vita Plotini, aus einem Briefe des Longinus: απερ και τω μει Γετιλιανω περι της κατα Πλατωνα δικαιοσυνης αυτεικοιτες, τε δε Πλωτινω το περι ιδεων επισκεψαμενοι. τοι μιν γαρ κοινοι ημιν τε κακειων εταυροι οσα βασικα τοι Τυριοι, εδ' αυτοι ολιγα πεπραγματευμενοι κατα την εν Πλωτινω μιμησει, ον αποδειξασινοσ μαλλοι της παρ' ημιν αγωγη, επεχειρησε δια συγγραμματος αποδειξειν βελτιω δοξασ περι των ιδεων της ημιν αρεσκουσ ηχοντα, μετριοσ αντιγραψθ διελαγειν δοκμει, εκ εν παλιωδασατα.

hänglichkeit an das Lehrsystem des Plotinus vermehrt werden, da ihn Plotinus so sehr achtete, daß er ihm das Geschäft, seine Schriften zu verwahren und zu ordnen, übertrug.

Diese Verbindung dauerte sechs Jahr; eine tiefe Melancholie des Porphyrus unterbrach sie. Da seine Gesundheit wahrscheinlich durch zu große Geistesanstrengung geschwächt war, und die Schwärmerei, welche in Plotins Philosophie lag, leicht auf Ueberdruß und Verachtung des Lebens führte, so faßte er den Entschluß, sich selbst zu entleiben. Plotin verhinderte die Ausführung, indem er ihm das Unvernünftige des Selbstmordes zeigte, und ihn nöthigte, Rom zu verlassen und sich nach Sicilien zu begeben, wo er durch die Zerstreung der Reise, durch die gesündere Luft und durch den Umgang mit einem Philosophen Probus von seiner Gemüthskrankheit geheilt wurde ¹³⁾. Uebrigens benutzte er diesen, wie es scheint, nicht kurzen Aufenthalt in Sicilien zur Verrichtung einiger philosophischen Schriften, worunter auch die sieben Bücher gegen die Christen waren. Er kehrte nachher nach Rom zurück, hielt daselbst öffentliche philosophische Reden, wodurch er bei dem Volke und dem Senate großen Beifall erwarb, und die hohe Meinung von Plotins Philosophie nicht wenig verstärkte ¹⁴⁾. In seinem acht und sechszigsten Jahre wurde er, wie er selbst schreibt, der unmittelbaren Anschauung Gottes gewürdiget ^{15a)}, schrieb darauf Plotins Leben, und starb bald darauf im Jahre 304.

Por.

13) Porphyrus vita Plotini. Eunapius vita Plotini.

14) Eunapius vita Porphyrii.

15a) Porphyrus vita Plotini. εἰς δὲ (τῶ πρώτῳ καὶ ἐπιπέμῳ βιβλίῳ) καὶ ἑν ὃ Πορφύριος ἀπαξ λέγει ἀληθεύσαι καὶ ἐπιθεῖναι, ἑτοίματοι ἱεῖρας τοῦ καὶ οὐδοί.

Porphyrius, herrschende Leidenschaft scheint Ruhmbegierde gewesen zu seyn. Unverkennbare Beweise derselben enthält seine Lebensbeschreibung des Plotinus, in welcher er sorgfältig alle Umstände und Verhältnisse erzählt, welche zu seinem eignen Ruhme und Lobe abzwecken, und selbst die Art und Weise, wie er davon spricht, verräth das Streben, sich in dem vortheilhaftesten Lichte zu zeigen, und sich ein großes Gewicht zu geben, daher die pomphaste Bezeichnung seiner Person: ich Porphyrius. Diese Leidenschaft scheint auch nicht ohne Einfluß auf das System seiner Ueberzeugungen gewesen zu seyn. Eine gewisse Ostentation der Gelehrsamkeit, ein gewisses Haschen nach Bewunderung über die großen Schätze von Kenntnissen, wobei die Kritik, die Prüfung und Bearbeitung der Materialien sehr zurück blieb, scheint der Hauptfehler seiner meisten Schriften zu seyn, wo er mehr den Sammler als den Denker zeigt. Ohne Zweifel hatte eben diese Ruhmsucht Antheil an der Partei, die er an dem Plotinischen System nahm. Longin macht ihm schon den Vorwurf, daß er etwas zu leichtsinnig ohne strenge Prüfung von seinen ältern Ueberzeugungen abgegangen sey. Ein gewisses Schwanken in seinen Behauptungen, daß er das einmal bezweifelte, was er das anderemal fest behauptete, läßt sich ebenfalls daraus erklären, daß er das System, was eben jetzt größere Sensation zu machen anfing, wodurch er sich selbst einen größeren Namen verschaffen konnte, dem herrschenden Zeitgeist zu Liebe, zu dem seinigen machte.

Er besaß eine ausgebreitete Gelehrsamkeit, eine lebhafteste Einbildungskraft, einen gebildeten Verstand, einen gewandten Geist, einen ziemlichen Grad von Scharfsinn, auch das Talent, seine Vorstellungen in ein System zu bringen; aber das Talent der Gründlichkeit in Beziehung auf die letzten Principe, einer reifen Beurtheilung und

schar-

scharfen Abwägung der Gründe für und gegen, dieses besaß er in einem weit geringern Grade; daher war seine Vernunft der Masse von erworbenen Erkenntnissen nicht gewachsen; daher die erneuerten Zweifel über die Wahrheit und Möglichkeit dieser oder jener Behauptungen, welche gar nicht Statt hätten finden können, wenn er mit reinem Interesse für Wahrheit die letzten Principien seines Systemes geprüft hätte. Sein Brief an den Priester Anebo enthält Zweifel gegen die hyperphysischen Vorstellungsarten des Neuplatonismus, und doch finden wir in andern Schriften dieselben mit solcher Ueberzeugung vorgetragen, als ließe sich an ihrer Wahrheit gar nicht zweifeln. Selbst die Zweifel scheinen keinen Antrieß für ihn enthalten zu haben, das Fürwahrhalten noch so lange aufzuschieben, bis er mit den Gründen und Gegengründen auf das Reine gekommen. Sie scheinen sein Selbstdenken nicht weiter angereizt zu haben, als vielleicht aus Ruhmsucht, gegen eine Lehre, die allgemeinen Eingang fand, Schwierigkeiten zu erheben, aus welchen die Ueberlegenheit seiner Denkkraft hervorleuchtete. Daher läßt es sich auch erklären, daß mit dem zunehmenden Alter Bedachtsamkeit, Nüchternheit, Kälte der Ueberlegung nicht in gleichem Grade zu, sondern vielmehr abnahm, und daß er sich noch wenige Jahre vor seinem Alter mit der Anschauung der Gottheit täuschen konnte^{15b)}.

An Originalität steht Porphyrius dem Plotin sehr weit nach. Er kann eigentlich nur als gelehrter Commentator des Plotinischen Systems betrachtet werden.
der

15b) Schon Eunapius bemerkte die Veränderlichkeit seiner Denkart p. 18. edit. Commelin. φαίνεται δε αφικόμενος εις γηρας βαδου. πολλας γυν τοις ηδη προπεπραγματευμένοις βιβλίοις θεωρίας εναντίας καταλιπε, περι ων εκ εστιν ετεραι τε δοξαζειν, η οτι προίων ετερα εδοξασεν.

der vorzüglich seine Kenntnisse in der ältern Philosophie benutzte, um das neue System zu erklären; aber auch gar oft durch das neue System die ältern Philosopheme in einem ganz andern Lichte sah, als sie in dem Systeme ihrer Urheber beschaffen gewesen waren. Er suchte schon in dem Homer die Keime der neuen Philosophie, und sah daher nichts als Allegorien in diesem Dichter, wie er in seiner Schrift von der Höle der Nymphen und von dem Styr ausführlich zeigte. Doch darin trat er nur in die Fußtapfen des Plotins¹⁶⁾ und der meisten platonisirenden Denker, auch älterer Philosophen, welche sich dieses Spiel des Witzes erlauben hatten. Die Identität der Hauptsysteme der griechischen Philosophie war ebenfalls eine Idee, welche er mit andern gemein hatte, und er schrieb daher sieben Bücher von der Einheit der Platonischen und Aristotelischen Secte¹⁷⁾. Indessen ließ er sich doch durch den blinden Eifer beide zu vereinigen nicht so sehr hinreißen, wie es vielen begegnet war, daß er die Verschiedenheit gelaugnet hätte; auch erhielt er sich noch die Freiheit des Urtheils, Fehler oder Mängel an denselben zu tadeln. So ging er von Plato in der Lehre von der Seelenwanderung ab, und gegen Aristoteles schrieb er eine eigne Schrift, worin er dessen Vorfelungssatz von der Seele bestritt.

Was er insbesondere für das Plotinische System geleistet that, bestehet darin, daß er eines Theils die metaphysischen Grundsätze, auf welchen jenes beruhet, und hauptsächlich den Unterschied des Seyns eines materiellen und immateriellen Dinges betreffen, mit ziemlicher Deutlichkeit und Bestimmtheit und in einem leichtüberschaubaren Zusammenhange darstellt, und zweitens einzelne Leh-

16) Plotinus, *Ennead.* V. L. I. c. 7.

17) Suidas. Porphyrius.

Lehren mehr entwickelt, mit andern Gründen unterstützt, und durch die Fälle seiner Gelehrsamkeit erläutert hat.

Durch das erste leistete er dieser Philosophie einen großen Dienst. Er entzog ihr nicht allein den Vorwurf der Dunkelheit, welche Plotin durch seinen Vortrag begründet hatte, sondern er stellte auch die Grundbegriffe, worauf das Ganze beruhete, wie es schien, unabhängig von der intellectuellen Anschauung, welche Plotin als das Fundament betrachtet hatte, auf, und veranlaßte dadurch den Schein, als könnten jene Speculationen durch bloße Analyse der Begriffe gewonnen werden. Er legte also mit einem Worte wieder von neuem den Grund zu dem dogmatischen Verfahren, aus bloßen Begriffen das Gebiet der Erkenntniß zu erweitern, dessen Hauptfehler Plotin eingesehen, aber durch eine erdichtete intellectuelle Anschauung nicht hatte heilen können, und stellte diesem zu Folge eine Art von höherer Metaphysik, oder eigentlich Hyperphysik auf, welche aus Begriffen Objecte, welche außer dem Kreise der gesammten Erfahrung liegen, ihrem objectiven Seyn nach zu erkennen vorgibt, aber im Grunde nichts anders ist, als eine Hypostasirung von Begriffen der Vernunft und des Verstandes, und eine Verwechslung der Denkbarkeit mit der Erkennbarkeit. Wir wollen die Hauptsätze dieser Metaphysik hier darstellen ¹⁸⁾.

I. Jeder

18) Wir finden dieselbe in seiner Schrift: *περὶ τῶν ἰσχυρῶν ἀπορροῶν*, welche ich in dem Original nicht habe habhaft werden können. Ich war daher genöthiget, mich an die Uebersetzung oder vielmehr an den Auszug zu halten, welchen Ficin als Anhang zu seiner ebenfalls abgefürzten Uebersetzung des Jamblichus de mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum davon gegeben hat. Einzelne Bruchstücke davon finden sich auch in Stobäus Eclogon.

I. Jeder Körper ist in einem Orte. Was an sich unkörperlich, oder von einer solchen Beschaffenheit ist, ist in keinem Orte.

II. Was an sich unkörperlich ist, ist eben darum, weil es vollkommener ist, als jeder Körper und als der Raum, allenthalben, und zwar als Individuum, nicht so, daß ein Theil an diesem, ein Theil an einem andern Orte sey ¹⁹⁾.

III. Ein unkörperliches Wesen ist nicht durch seine Substanz und Natur den Körpern gegenwärtig, weil es sich mit den Körpern nicht vermischt, also überhaupt nicht als etwas Räumliches.

IV. Die Natur des Körpers kann das Unkörperliche nicht einschränken. So wie der Körper nicht in sich fassen kann, was nicht selbst eine Ausdehnung hat, so kann auch das Ausgedehnte das Unkörperliche nicht hindern, noch einschränken. Der Ort ist mit dem Ausgedehnten, welches darin ist, zugleich vorhanden. Das Ausgedehnte kann nur in einen engeren Raum zusammengedrückt werden und eine Veränderung in dem Raume erleiden. Beides ist von dem Unkörperlichen ausgeschlossen.

V. Das Unkörperliche ist daher allenthalben, ohne in einem Raume eingeschlossen zu seyn; und wo es hingestellt wird in dem Universum, da ist es nur durch eine gewisse innere Beschaffenheit und Disposition, wenn es gleich da nicht mit Augen wahrgenommen wird, sondern sich nur durch seine Wirkungen kund thut ²⁰⁾.

VI. Nicht

19) Porphyrius *de occasionibus*, p. 281. non distanti quidem, sed individua quadam conditione.

20) Ebendas. p. 292. Igitur quali quadam, certaquo dispositione reperitur ibi, ubicunque disponitur, loco interea

VI. Nicht jedes Ding, was auf ein anderes wirkt, wirkt durch Berührung und in der Nähe, sondern auch in der Entfernung.

VII. Sollte das Unkörperliche in einem Körper enthalten seyn, so kann es doch nicht so von demselben eingeschlossen werden, wie ein Bild von dem Thiergarten, oder wie eine Flüssigkeit von einem Schlauche, sondern es muß selbst gewisse aus der innern Verbindung mit sich selbst fließende Kräfte darstellen, wodurch es aus sich selbst herausgeht, und sich durch eine unaussprechliche Ausspannung seiner selbst mit einem Körper vereinigt. Es bindet und löset sich also selbst von der Vereinigung, wenn es Neigung zum Körper faßt, oder dieselbe vernichtet ²¹⁾.

VIII. Das Unkörperliche kann keine Veränderung leiden. Denn was leidet, ist so beschaffen, daß es verändert werden, eine Qualität erhalten kann, die es vorher nicht hatte. Nichts kann leiden, als was auch untergehen kann. Der Weg zum Untergang ist das Leiden. Kein unkörperliches Wesen kann aber untergehen. Es findet daher in Ansehung des Unkörperlichen ein Seyn oder Nichtseyn, aber kein Andersseyn Statt.

IX. Der Intelligenz kommt allein ein absolut untheilbares Wesen zu. Die Körper sind theilbar.

D 2

Die

intersa tum ubique, tum nusquam simul existens. —
Quandq̄ vero in aliqua mundi parte tenetur, non oculis quidem aspicitur, sed ex operibus ejus praesentia sua fit hominibus manifesta.

21) Porphyrius *de occasionibus*, p. 293. sed oportet ipsum substituere vires ab ipsa in seipsum unione extra manantes, quibus descendens corpori applicatur. Copula itaque ejus ad corpus per ineffabilem quandam sui ipsius impletur extensionem.

Die Qualitäten und materialen Formen sind an sich untheilbar, aber an den Körpern theilbar. Die Seele steht ihrem Wesen nach zwischen der Intelligenz und den Qualitäten in der Mitte.

X. Alles Unkörperliche hat ein Leben, und zwar ein inneres wesentliches Leben ohne alle Veränderung; es hat Beharrlichkeit. Da aber das Leben in einem Fortgange von Thätigkeit zu Thätigkeit besteht, so muß dieser Fortschritt so geschehen, daß die vorhergehende Thätigkeit in sich selbst fest fort besteht und beharrt. Die unkörperlichen Dinge, wenn sie auch andere erzeugen, verlieren doch nichts von sich selbst, oder geben von ihrer Substanz etwas zur Entstehung eines andern Dinges her. Sie erzeugen also, ohne verändert zu werden ²²).

XI. Jedes Ding, was ein anderes erzeugt, bringt etwas Geringeres hervor.

XII. Alles Erzeugte wird durch seine Natur auf das Erzeugende hingeführt.

XIII. Die Dinge, welche erzeugen, richten sich entweder auf das Erzeugte, oder nicht, oder zum Theil und zum Theil nicht.

XIV. Die unkörperlichen Dinge können ohne Widerspruch als verschiedenartig gedacht werden. Einige können durch ihr Wesen seyn, einige nicht; einige von den Körpern, andere zugleich mit den Körpern; einige von

22) Porphyrius *de occasionibus*, p. 288. Sed ea, quorum esse in vita consistit passionis experte, necessarium est permanere secundum vitam. p. 290. in vitis incorporeis processus manentibus prioribus in se firmis efficiuntur, dum nihil sui perdunt, neque permutant ad substantiam inferioribus exhibendam.

von den Körpern getrennt, andere nicht getrennt seyn; einige für sich bestehen, andere von andern abhängig seyn; einige in ihren auf einander folgenden, aus sich entspringenden Thätigkeiten identisch, andere in denselben in gewisser Rücksicht veränderlich seyn²³⁾.

XV. Indem die unkörperlichen Substanzen herabsteigen, werden sie durch Mangel an Kraft in Individuen vervielfältiget, indem sie aber hinaufsteigen, durch die Fülle der Kraft mit der Einheit wieder vereiniget.

XVI. Alle vollkommene Substanzen kehren sich nach ihren Principien. Der Weltkörper zu der Weltseele — daher die Kreisbewegung; — die Weltseele zu der Intelligenz, die Intelligenz zu dem urensten Princip. So nähert sich alles diesem Urwesen nach dem Maße der Kraft eines jeden durch Erhebung. Die vollkommenen und allgemeinen Substanzen begehren nicht allein Gott, sondern erreichen ihn auch nach Kräften, aber nicht so die besondern Substanzen, welche eine Neigung zu dem Erzeugten und Vielen haben. Von diesen, sagt man, ist ein Sündenfall wirklich worden, die Materie besleckt sie, weil sie sich zu dieser hinneigen können, da sie doch das Vermögen haben, sich zu Gott zu erheben.

XVII.

23) Porphyrius de occasionibus, p. 286. Quamobrem nihil prohibet, inter illa alia quidem esse essentia, alia vero non essentia; et alia rursus ante corpora, alia vero una cum corporibus; item alia a corporibus separata, alia vero non separata. Praeterea alia secundum se subsistentia, alia vero aliis ut sint indigentia; alia denique actionibus vitisque ex eo se mobilibus eadem, sed alia vitis et qualibus actionibus quodammodo permutata; nempe secundum negationem eorum, quae ipsa non sunt, non secundum assistentiam eorum, quae sunt, appellantur.

XVII. Gott ist allenthalben, weil er nirgends Intelligenz und Seele ist; er ist allenthalben, weil er nirgends ist. Gott ist das Allenthalben und Nirgends aller der Dinge, welche nach ihm sind. Für sich ist er selbstständig, wie er ist und will. Die Intelligenz ist in Gott allenthalben, aber in den Dingen, welche nach ihm sind, allenthalben und nirgends zugleich. Die Seele ist gleichgestalt in Gott und in der Intelligenz allenthalben, in dem Körper aber allenthalben und nirgends. Der Körper ist in der Seele, in der Intelligenz und in Gott. Alle Dinge und Undinge (*non entia*) sind aus Gott, aber er ist weder ein Ding, noch ein Unding, und existirt auch nicht in ihnen; denn wenn er allenthalben wäre, so wäre er alles und in allem; weil er aber ist, und nirgends ist, so wird alles durch ihn und in ihm, in sofern er allenthalben ist; alles ist aber von ihm verschieden, weil er nirgends ist. Die Intelligenz, welche allenthalben und nirgends existirt, ist die Ursache der Seelen, und alles dessen, was durch die Seelen ist, doch ist sie weder das Eine noch das Andere, auch nicht in demselben. Die Seele ist weder Körper, noch in dem Körper, sondern die Ursache des Körpers, denn in sofern sie allenthalben ist, ist der Körper durch sie, in sofern sie nirgends ist, ist sie nicht in dem Körper; die Fortschreitung des Universums höret endlich bei demjenigen auf, was weder allenthalben noch nirgends zugleich seyn kann, sondern wechselseitig des Einen und des Andern theilhaftig wird ²⁴).

Man siehet, wie Porphyry bemühet war, aus den Speculationen seines Lehrers und Freundes gewisse Sätze

²⁴) Porphyrius *de occasionibus*, p. 294. 295. processus denique universi in illud definit, quod neque ubique simul, neque nusquam esse valet, sed alternis quibusdam vicibus utriusque fit particeps.

Sätze auszuziehen, die, weil sie ohne Beweise da stehen, bald als Resultate, bald als Grundsätze, betrachtet werden können; wie er eine Metaphysik zu geben suchte, welche theils den Inhalt der in der Vereinigung des menschlichen Geistes mit Gott geschöpften hohen Ansichten und Anschauungen, das Ueberfinnliche in die Denkformen des discursiven Verstandes fassen, theils manche überschwengliche Erkenntnisse durch gewisse Grundsätze erklären sollte. Wie z. B. die Behauptung einer actio in distans auch für unkörperliche Wesen in dem Systeme, welches so vieles von dem Einflusse und Zusammenhange des Geisterreichs weiß, nothwendig war. Porphyr scheint sie mit Recht aus der Immaterialität herzuleiten, wenn nur diese erst im Reinen wäre.

Es ist überhaupt in diesem Abriss einer Hyperphysik die eigentliche Tendenz nicht so klar ausgesprochen, als bei dem Plotin; und Porphyr gehet auch über den Erkenntnisgrund stillschweigend hin. Die Erkenntnis des Ueberfinnlichen überhaupt und des Urwesens insbesondere, war aber doch der Hauptzweck. Daß sich von diesem vieles sagen und behaupten lasse, was zu beweisen unmöglich sey, das fühlte auch Porphyr, und daher nahm er mit Plotin ebenfalls ein höheres Erkenntnisvermögen an, welches kein Denken sey²⁵⁾.

Die

25) Porphyrius *de occasionibus*, p. 290. de illo, quod est mente superius, per intelligentiam quidem multa dicuntur, considerantur autem vacuitate quadam intelligentiae intelligentia meliora, quemadmodum de dormiente per vigilantiam multa dicuntur, sed per somnum ipsum cognitio ejus peritiaeque habetur. Simili namque simile cognosci solet, quoniam omnis cognitio assimilatio quaedam est ad hoc ipsum, quod cognoscitur.

Die Seelenlehre ist auch dem Porphyrius ein Gegenstand von großem Interesse, doch weit mehr die metaphysische als die empirische. Die Seele, als vorstellende Substanz, ihre Verbindung mit dem Körper und mit dem gesammten Geisterreiche, suchte man nach der einmal herrschend gewordenen Richtung des menschlichen Geistes ihrer Möglichkeit nach zu erforschen. Die Erfahrungsseelenlehre ging dabei auch nicht ganz leer aus, aber sie gewann doch unbedeutende Vortheile. Und wie hätte man auch die erfahrungsmäßige Kenntniß der innern Natur nach gesunden Grundsätzen befördern oder erweitern können, da man die ganze Natur in Wunder verwandelte, welche nur wegen ihrer zu großen Menge aufhörten als Wunder betrachtet zu werden. Man that lieber Streifzüge in das Geisterreich, als daß man den Gesetzen und Bedingungen der innern Erfahrung nachgeforscht hätte; man fand nichts Bedenkliches dabei, weil auch die ganze Sinnenwelt mit Geistern angefüllt war, und die Vernunft fand mehr Rechnung bei diesen Speculationen, als bei der ausgebreitetsten Erfahrungserkenntniß, welche doch keine Einsicht über das vorstellende Wesen selbst gewährt.

Mit Plotin behauptete Porphyrius die Immateri-
 lität der Seelensubstanz, eine gänzliche Geschiedenheit
 von der Materie, Mangel an Ausdehnung und Untheil-
 barkeit. Zwar spricht man auch von Theilen der Seele,
 aber dieses sind keine Theile außer und neben einander,
 welche die Ausdehnung machen, sondern nur Kräfte,
 Vermögen, Thätigkeiten. Die Seele ist ursprüngliche
 Lebenskraft. So wie der Körper ins Unendliche getheilt
 werden kann, ohne je auf unkörperliche Theile zu kom-
 men, so daß diese sich nur in Ansehung des Umfangs der
 Ausdehnung unterscheiden, so ist die Seele eine Kraft
 von unendlichen Vermögen, aber jedes einzelne Vermö-
 gen ist wieder Seele, so wie alle zusammen eine Seele.

Als unendliche Lebenskraft verbreitet sie sich in mehrere Arten und Zweige, die von einander nur der Form nach verschieden sind, und sie ist mit und ohne diese Art unterschieden, eine Totalität. Viele Seelen machen also nicht eine Seele als ein Aggregat aus, auch sind die einzelnen Seelen nicht durch Gränzen in dem Raum unterschieden, sondern das Verhältniß ist nur wie das Unendliche zu dem Endlichen, eine Grundkraft zu untergeordneten Kräften ²⁶).

In den Körpern ist mehr Verschiedenheit als Identität, und ihre Einheit rührt von den Seelen her. In den Seelen ist mehr Identität als Verschiedenheit, und jene beherrscht diese. Ein mit der Seele verbundener Körper kann wohl die Thätigkeit derselben vielfältig einschränken, aber nicht ihre Einheit aufheben. Wegen der wesentlichen Einheit kann die Seele vermöge ihrer Identität durch die ins Unendliche gehende einartige Thätige alles bewirken, alles erfinden. Daher auch selbst eine individuele Seele, wenn sie vom Körper gereinigt wird, alles vermag ²⁷).

Doro

26) Stobaeus, *Eclóg. physic.* T. II. p. 820. 822.

διεσπασαι γαρ, εκ αποκοπεισσαι, εδε αποκερματισσασαι εις εαυτας την ολην, και παρεισινι αλληλαις ε συγκεχυμεναι, εδε ομοιον ποιησαι την ολην: ετε γαρ περασιν εισι διειλημμεναι, ετε καιλι αλληλαις συγκεχυμεναι, οτιπερ εδε επισημαι συνεχυθησαι αι πολλαι ει ψυχη μια, και καιλι εκ ευκειιται, ος τα σωματα τη ψυχη ετερευσιω, αλλα της ψυχης ποιησαι ησαν ενεργεια. απειροδυναμος γαρ η της ψυχης φυσικη, και καθ' εασον το τυχοι αυτης ψυχη, και πασαι, μια, και καιλι η ολη αλλη παρα πασας. ος γαρ τα σωματα επ' απειρον τεμνομενα ε καταληγει εις ασωματα, κατ' ομοιον λαμβανονται: την τμηματων την διαφοραν, ετως ψυχη, εσα ζωτικοι επ' απειρον, κατα τα ειδη συνειληπται, παραλλαγας εχουσα ειδητικας, και ολη συν ταυταις εσα, και αιεν τετων.

27) Stobaeus, *Eclóg. physic.* T. II. p. 822. 824. τι

χη ηπαυται, επι της ειδικης κωσματος ζωης, εφ' ης η ταυτοτης
μολι

Porphyrus blieb mit Plotin noch bei der Entgegensetzung des Körpers und der Seele stehen, ohne über die Möglichkeit einer Verbindung zwischen beiden zu speculiren. Wir finden bei ihm noch keine feste Spur, daß er einer jeden Seele einen feinern gleichsam geistigen Körper beigelegt, welcher die Verbindung zwischen dem Materiellen und Immateriellen möglich machte, wovon bei den späteren Neuplatonikern so vieles vorkommt²⁸⁾. Wenn man indessen findet, daß er von einem gewissen πνευμα, oder Luftkörper, an welchen die Seele der Dämonen gebunden ist, und der zu ihrem Wesen gehöre, spricht, so wird es wahrscheinlich, daß diese Hypothese schon dem Porphyr, vielleicht auch schon dem Plotin vorgeschwebt habe, ob sie gleich erst in der Folge bestimmter entwickelt worden ist.

Aus der wesentlichen Identität aller Seelen folgt, daß auch die Thierseelen von den Menschenseelen nicht wesentlich verschieden seyn können. Plotin scheint indessen doch einen Gradunterschied zwischen beiden anzunehmen, und aus demselben die Vernünftigkeit als den Vorzug der Menschenseelen abzuleiten. Porphyrus
hin

μαλλον κενωτικη της υπερουτου, και υδει υποκειται αλλοι
παρα το ειδος, αφ ης και τρις σωματιν η ενουτη, υδε ουκ
συμπεσον αποκοπτει την ενουτην, και περ προς τας ενεργιας η
πολλοις εμποδιζει αυτη. Δι αυτη η ταυτοτης παντα ποιη
και ενεργει, δια της επ' απειρον ειδητικης ενεργιας τη τ'
χουτος μερεσ παντα δυναμει, οται σωματων καθαρευη.

- 28) Was Porphyrus de abstinentia I. p. 62. von ge-
wissen äußeren und inneren Hüllen der Seele sagt, scheint
nur in einem metaphorischen Sinne zu verstehen zu seyn,
nämlich von der Gemeinschaft mit dem organischen Körper
und gewissen in der Seele dadurch entstehenden sinnlichen
Begierden und Denkart, wodurch die reine geistige Thä-
tigkeit der Seele gehindert wird.

hingegen bemühe sich zu zeigen, daß auch den Thierseelen Vernunft, obgleich in einem niedern Grade zukomme. Er schließt nämlich so: Man kann keinem Wesen eine Seele beilegen, ohne ihm zugleich die Grundkraft und die aus derselben abgeleiteten Kräfte beizulegen. Da wir nun den Thieren eine Seele beilegen, so muß diesen Seelen auch Vernunft als eine wesentliche Kraft der Seele zukommen. Diesen Gedanken sucht Porphyr durch Gründe a posteriori zu beweisen, er beweiset aber dabei mehr Wiß als Scharfsinn, und nimmt zum Theil selbst erdichtete Thatsachen zu Hülfe. Sein erster Grund ist: Die Thiere haben eine Sprache; Sprache kann nicht seyn ohne Verstand und Vernunft, also haben sie auch diese Vermögen. Die Thiere haben ihre besondern Töne, wenn sie sich fürchten, wenn sie anders rufen oder herausfordern; und diese verschiedenen Töne werden von gleichartigen Thieren verstanden. Sie lernen unsere Sprache nicht allein aussprechen, sondern auch verstehen. Zwar können dieses nicht alle, und bringen es auch nicht sehr weit darin; aber auch nicht alle Menschen haben eine große Geschicklichkeit fremde Sprachen zu lernen. Sie lernen von einander und von Menschen, ihre Sprache ist also einer größeren Cultur empfänglich. Daß wir ihre Sprache nicht verstehen, ist kein Einwand; denn fremde Sprachlaute verstehen die Menschen auch nicht. Und dann hat es wirklich Menschen gegeben, wie Tiresias, Melampus, Apollonius von Tyana, welche die Thiersprache wirklich verstanden. — Zweiter Grund. Die Thiere sind in allen Stücken uns so ähnlich. Sollten sie nun nicht auch darin ähnlich seyn, daß sie gleich uns einen Verstand haben, da sie selbst einige Sinne in einem höhern Grade von Vollkommenheit besitzen? — Dritter Grund. Die Thiere kennen ihre Schwäche und Stärke, wie die Menschen. Die Starken wehren sich, die Schwachen fliehen. Die Starken entfernen sich von den Woh-

nun-

nungen der Menschen, die Schwachen von dem Aufenthaltsorte der Stäcker. Einige Thiere verändern ihre Wohnplätze zu bestimmten Jahreszeiten. Sie sorgen für bequeme Orte zur Fortpflanzung des Geschlechts und Unterhaltung der Jungen. Sie bewyisen Vorsicht darin, daß sie in die gelegten Fallen nicht blindlings sich Färzen; Kunstfähigkeit darin, daß sie von den Menschen manche Kunststücke lernen. Manche Thiere sind sogar auf ihre Weibchen eifersüchtig. Vierter Grund. Wir legen den Thieren ein sinnliches Vorstellungsvermögen bei. Kann nun gezeigt werden, daß selbst das sinnliche Vorstellungsvermögen entweder nicht ohne Verstand möglich, oder ohne denselben zwecklos sey, so sind wir genöthiget, auch den Thieren Vernunftfähigkeit einzuräumen. *Strato* der *Physiker* hat schon die Meinung geäußert, daß der Sinn ohne Verstand nichts wahrnehmen könne, weil wir das den Sinnen gegenwärtige nicht wahrnehmen, wenn unsere Aufmerksamkeit auf einen andern Gedanken gerichtet ist. Doch, wenn wir auch dieses dahin gestellt seyn lassen, so ist doch so viel eipleuchtend, daß die Natur, welche nichts umsonst macht, und bei allen ihren Veranstellungen einen Zweck hat, die Sinne den Thieren nicht einzig dazu gegeben hat, daß sie Objecte empfinden und sich ganz leidend dabei verhalten, sondern damit sie das für sie Nützliche und Schädliche wahrnehmen, jenes begehren und dieses verabscheuen. Die Erkenntniß von Weiden gibt nun der Sinn den Thieren; was aber darauf folgt, das Begehren und Verabscheuen, -das ist nur in den Wesen möglich, welche die Fähigkeit zu behalten, zu urtheilen und zu schließen haben ²⁹⁾. Die Thiere sind also beseelte Wesen mit Vernunft, wenn gleich ihre Vernunft größtentheils noch sehr unvollkommen ist, und der menschlichen

29) *Porphyrius de abstinentia. L. II.*

sichen weit nächstehet³⁰⁾. An diese mehr Schein als Gründlichkeit habende Gründe schließt Porphyrius einige Folgerungen, welche zum Theil seiner aufgeklärten Denkart und Menschlichkeit Ehre machen, zum Theil nur im Geiste seines Systems wahr sind, z. B. es sey unftillich, Thiere zu tödten und sie zu Nahrungsmitteln zu gebrauchen; die Thieropfer könnten nie der Gottheit, sondern nur gewissen bösen Dämonen gefallen.

Nicht leicht wird man ein solches Gemisch von gesunden Urtheilen und abergläubischen Meinungen antreffen, als in dieses Mannes Abhandlung von der Enthaltung von den Thieren. Wir wollen daher einige Gedanken, vorzüglich von den Dämonen ausziehen, theils um die Denkart dieses Mannes zu charakterisiren, theils die Richtung des menschlichen Geistes, welche durch die schwärmerische Philosophie des Plotins entstanden war, und in ihr immer mehr Nahrung fand, an einem Beispiele ins Licht zu setzen.

Seligkeit ist das Ziel vernünftiger Wesen. Dieses wird nicht erreicht durch Anhäufung von Worten und Kenntnissen, sondern durch eine innige Vereinerung mit dem Wesen der Wesen und dem Urgrunde alles Wahren, durch eine Umwandlung des Lebens in die göttliche Natur. Wir müssen werden, was wir waren, ein rein geistiges, von aller Sinnlichkeit und Uvernunft freies Wesen. Jetzt sind wir durch eine Verderbniß der Seele, durch die Unmöglichkeit einer ewigen Verbindung mit dem

30) Porphyrius *de abstinentia*. L. II. ratio quaedam naturaliter inest; ratio vero recta perfectaue ex meditatione fit atque doctrina. Quapropter rationalis facultatis participatio quaedam omnibus competit animalibus; rectitudinem vero sapientiamque neque hominem adeptum reperire licet.

dem Ueberfinnlichen und durch die Neigung zu dem Niedrigen mit einer sinnlichen Natur verbunden. Wir müssen uns von derselben loszumachen, alle Hüllen und Gewänder, welche die Intelligenz in uns angenommen hat, nach und nach abzulegen suchen, — zwar nicht durch gewalthätige Zerbrechung der Bande, welche uns an das irdische Leben fesseln, dann bei einer gewaltsamen Losreißung bleibt, wie die Erfahrung in der materiellen Welt zeigt, immer ein Theil von dem Ganzen an dem abgerissenen Theile hängen, und daher wird die Seele des Selbstmörders immer an dem zurückgelassenen Körper hängen, — sondern durch allmälige Vergessung und Lödtung der Leidenschaften und durch Enthaltung von allem, was die Sittlichkeit verstärkt. Man kann mit Gott nur durch die reinste Enthaltung und Mäßigkeit vereinigt werden. Denn Gott ist einfach, rein, von aller Materie weit entfernt. Die Seele, welche sich ihm nähern und seiner genießen will, muß ebenfalls rein seyn.

Aus drei Ursachen muß man den Göttern opfern, um sie zu verehren, um ihnen zu danken, um das Heilsame und Nothwendige und die Entfernung des Bösen von ihnen zu ersehen. Die Opfer werden aber verschiedenen seyn, je nachdem die Götter verschieden sind, denen wir opfern. Dem höchsten Gott, der alles regieret, werden wir, wie ein Weiser sagt, nichts Sinnliches, also auch kein Rauchopfer darbringen, ihn sogar nicht mit Namen nennen. Denn einem ganz immateriellen Wesen muß alles Materielle unrein seyn; und kein hörbarer Laut kann ihm angemessen seyn. selbst nicht die innere Rede der Seele mit sich selbst, weil sie immer mit einem Leiden der Seele verunreiniget ist. Wir werden ihn also nur mit einem reinen Stillschweigen und richtigen Vorstellungen auf die rechte Art verehren. Menschen, welche mit Gott schon vereiniget, ihm schon ähnlich geworden sind, müs-

sen

sen diese Erhebung ihres Geistes zu Gott, ihm als ein heiliges Opfer darbringen, welches auch zugleich das Lob Gottes und unser Theil ist. In dieser reinen, von allem Leiden gereinigten Beschauung Gottes wird also dieses ganze Opfer vollbracht. . . Den von dem höchsten Gotte erzeugten Göttern können wir dagegen unser Lob mit Worten und die Erstlinge von dem, was sie uns geschenkt haben, als Opfer darbringen, nämlich die Betrachtung ihrer selbst und ihrer Werke, aber kein blutiges Opfer. Nur den Dämonen, sowohl den guten als den bösen, können auch Thiere geopfert werden. Es ist ein allgemeiner Glaube, die Dämonen würden den Menschen schaden, wenn sie darüber erzürnten, daß sie vernachlässiget würden und den schuldigen Dienst nicht erhielten; im Gegentheile, denen Menschen wohlthun, welche sie durch Gelübde, Dank und Opfer sich geneigt machten. Es ist aber ungerheimt, von den guten Dämonen etwas Böses, von den Bösen etwas Gutes zu erwarten, und man wird dadurch zu ungerichten Handlungen verleitet. Es ist daher nothwendig, daß man ihre Natur durch Begriffe bestimme, in wieferne sie böse oder gut sind.

Alle Seelen, welche aus der allgemeinen Seele hervorspringen, große Theile des Weltganzen unter dem Monde regieren, an einen geistigen Körper gebunden sind, aber denselben durch Vernunft beherrschen, müssen für gute Dämonen gehalten werden, das ist für solche, welche zu dem Nutzen dessen, was geschiehet, und was ihrer Aufsicht anvertrauet ist, allein wirksam sind; sie mögen nun über gewisse Thiere, oder Früchte oder über etwas, was für diese abgeweckt, als über Regen, gemäßigte Winde, heitere Luft, ordentliche Folge der Jahreszeiten, oder über gewisse Künste, als Musik, Medicin, Gymnastik gesetzt seyn. Es ist nicht möglich, daß diese Dämonen schädliche Wirkungen hervorbringen.

Alle

Alle Seelen, welche hingegen den mit ihnen verbundenen, geistigen Körper nicht beherrschen, sondern meistens durch ihn bestimmt, zu starken Aufwallungen des Zorns und starken Begierden hingerissen werden, sind Dämonen, aber böse oder bössartige. Sie sind den menschlichen Sinnen nicht gegenwärtig, sondern unsichtbar, weil sie mit keinem dichten Körper bekleidet sind. Sie haben nicht alle einerlei Form, weil sie mannigfaltige Gestalten annehmen können. Die Formen, durch welche ihr Lustkörper modificirt ist, sind bald wahrnehmbar, bald nicht. Die bössartigen Dämonen verändern ihre Formen und Gestalten. Der Geist (*πνευμα*) ist etwas Körperliches, dem Leiden unterworfen und auflösbar; in sofern er durch die Seele gebunden ist, kann er lange Zeit dauern, ohne ewig zu seyn. Es ist vernünftig anzunehmen, daß aus diesem Körper immer etwas ausfließe, und daß er ernährt werde. Der Körper der guten Dämonen ist symmetrisch, wie auch diejenigen wirklich beschaffen sind, welche uns erscheinen; aber die Körper der bösen sind ohne Ebenmaß, häßlich, und nehmen durch leidende Reizung den der Erde nächsten Ort ein.

Diese bösen Dämonen sind zu allem Bösen fähig. Denn sie haben einen sehr unruhigen, gewaltsamen und sittenlosen Charakter, weil er nicht unter dem Einfluß der besseren Dämonen steht. Sie sinnen auf plötzliche und höchstgefährliche Nachstellungen, lauern auf, handeln bald versteckt, bald mit offener Gewalt; sie sind die Urheber von Pest, Hungersnoth, Erdbeben, sengender Sonnenhitze, lieben Handel, Unruhe, Aufruhr, Krieg, entzünden daher die Menschen durch die Leidenschaften nach Reichthum, Herrschaft, Vergnügen und Geschlechtslust, verwickeln uns in neue und fremde Meinungen, aus welchen Aufruhr und Krieg entspringt. Sie

Sie sind die Urheber von der Hexerei, Liebestränken und Vergiftungen. Das größte Unheil, das sie anrichten, ist aber dieses, daß sie in uns die Täuschung erzeugen, als wären nicht sie selbst, sondern vielmehr die guten Dämonen, von welchen alles Gute, Fruchtbarkeit der Erde und unsere Glückseligkeit herkommt, die Urheber dieser unseligen Uebel. Daher fangen sie es so listig an, daß uns ihre Ungerechtigkeit verborgen bleibt, bewegen uns zu Versöhnungs-Opfern, welche nur den guten Göttern zukommen, als wenn diese gegen uns erzürnt wären; sie nehmen die Gestalt der Götter an. Was aber das schlimmste ist, ist, daß sie sogar die Menschen überreden, solche Uebel kämen auch von den Göttern, ja von dem höchsten Gott her, welcher alles drunter und drüber lehre. Solche Anklogen wälzen sie auf ihn. Die Lüge ist daher diesen Dämonen eigen, denn sie wollen für Götter gehalten sehn, und sich als solche geltend machen.

Indessen vergessen die guten Dämonen nie die Dienste, zu welchen sie bestimmt sind. Sie zeigen die bevorstehenden Uebel an, in Träumen, in Eingebungen. Wer ihre Anzeigen unterscheiden könnte, würde alle Ränke der bösen Dämonen entdecken, und ihnen entgehen. Aber nicht Jeder erkennet ihre Anzeigen, so wie keiner etwas Geschriebenes lesen kann, der nicht die Buchstaben vorher gelernt hat. Sie zeigen aber nicht allein die bösen Anschläge an, sondern machen auch das gestiftete Böse wieder gut, wiewohl nur durch langsame Heilung und Verbesserung. Die bösen Dämonen sind es nun allein, welche an dem Geruch und Dunst der geopfertten Thiere Gefallen finden. Ihr Lustkörper pflegt davon zu leben, wird stark und fett durch die Opfer. Daher sind Menschen, deren Seele nicht vollkommen gereinigt ist, sondern von Leidenschaften beherrscht wird, und an äußeren Dingen hängt, eben durch diesen Zustand ihrer Seele gekennzeichnet. Gesch. d. Philos. VI. Th. P zwun-

zungen, durch Thieropfer sich von dem Einfluß der bösen Dämonen zu befreien. Daher geben die Theologen in diesem Falle die Vorschrift, nichts von dem Opfer zu genießen, vor dem Opfern die Seele durch Fasten und Enthaltung von Fleischspeisen zu reinigen, denn sie halten die unbesleckte Reinigkeit der Seele für einen göttlichen Charakter und Symbol, wodurch man gegen alles, auch gegen diejenigen, die man durch das Opfer zu besänftigen sucht, geschützt werde. Daher beobachten auch die Zauberer und Vergifter diese Vorsichtsregel, um sich vor Gefahren zu schützen, ob sie gleich auch dadurch nicht ganz geschützt sind.

Dieses ist also ein Grund gegen die Tödtung der Thiere. Ein zweiter ist davon hergenommen, daß selbst der Genuß der geschlachteten Thiere den bösen Dämonen, einen Einfluß auf die Menschen gebe, und sie der Gewalt derselben unterwerfe, und zwar darum, weil jede Seele, welche mit Gewalt von ihrem Körper getrennt worden, auch nach der Trennung noch den Körper zu lieben und bei demselben zu verweilen fortfahre ³¹⁾.

Ist es nicht auffallend, daß ein übrigens sehr gescheuer Mann solche Träumereien über die Natur und Wirkungen der Geister, über ihren Einfluß auf die Menschen, und die gegenseitige Einwirkung der Menschen auf die Dämonen, als vernünftige Erkenntnisse im Ernst betrachten und behandeln konnte, und daß er sich nie die Frage vorlegte, woher denn der Mensch die Erkenntniß von diesen überfinnlichen Wesen nehmen könne? Daß

31) Porphyrius *de abstinentia*. L. III. Proinde cum omne sensibile corpus defluxus quosdam materialium daemonum nobis afferat, certe una cum impuritate nutrimenti ex carnibus et sanguinibus hausti adeo nobis potestas daemonica huic amica.

er nicht die Widersprüche in dieser ganzen Lehre, und daß dadurch überhaupt alle Natur und Freiheit aufgehoben werde, inne wurde, um wenigstens auf den Gedanken zu kommen, daß es bloße Dichtungen und Verstandesspiele sind. Es ist aber eine nothwendige Folge von dem ganzen Systeme, welches in seinem Princip eine Dichtung enthält, und daher es möglich macht, daß nach dem natürlichen Hange des menschlichen Geistes zur Erkenntniß des Ueberfinnlichen andere Dichtungen sich anschließen, wodurch eine Natur nach subjectiven Gründen gemacht wird, welche nicht objective Einheit mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit verbindet.

Es ist daher kein Wunder, daß eine solche Dämonenlehre nicht allein an sich ohne Grund, sondern auch in sich selbst ohne logische Einheit und Bündigkeit ist. Ja es ist nicht einmal möglich, daß ein Denker diese auf bloßen subjectiven Vorstellungen beruhende Lehre sich immer als objectiv gegründet denken könne. Es werden Augenblicke kommen, wo die subjectiven Gründe ihren objectiven Schein verlieren, und dieses wird um so mehr eintreten, je mehr ein Denker selbst in seinem Denken eine gewisse Veränderlichkeit und launenhaften Wechsel von Grundsätzen äußert, wie dies wirklich der Fall mit Porphyrius gewesen zu seyn scheint.

Wie ganz anders erscheint er in seiner Schrift gegen die Christen, wenn wir diese auch nur nach den wenigen Fragmenten beurtheilen, die davon in einigen Kirchenvätern vorhanden sind. Er hielt die Schriften des alten und neuen Testaments darum nicht von Gott eingegeben, sondern von Menschen verfertigt, weil in denselben Widersprüche vorkommen, welche aus dem Urquell der Wahrheit nicht herkommen können, weil die Lehrer des Christenthums unter einander streiten, und einander

tabeln; er hielt also so viel auf Consequenz des Denkens bei andern, und befolgte doch selbst nicht diese Maxime, er wollte keine Weissagungen gelten lassen, sondern hielt sie für Erzählungen wirklicher Begebenheiten, ungeachtet er behauptet, daß Dämonen, sowohl gute als böse auf den Verstand der Menschen einwirken, und die ersten künftige Dinge voraussagen.

Wirklich ist Porphyrius in dieser ganzen Lehre höchst inconsequent. Das eine Mal schildert er die Ungereimtheiten, auf welchen die Magie beruhete, so einleuchtend, so eindringend, daß man den hellen Verstand des Mannes bewundert, und nichts anders erwarten kann, als er werde die ganze Lehre als eine bloße Erfindung des Aberglaubens und der Sophisterei der Vernunft betrachten; das andere Mal spricht er so entscheidend, als wäre er in alle Geheimnisse des Geisterreichs eingeweiht, und seine Zweifel haben wiederum einen so eignen Charakter, daß sie nicht sowohl aus einer Ahnung der Gränzen des menschlichen Wissens, als aus einem geheimen Wunsche, mehr Licht und Gewißheit in diesen überfämlichen Dingen zu erlangen, entsprungen zu seyn scheinen. Den besten Beweis davon enthält sein Brief an den ägyptischen Priester Anebon, der in Rücksicht auf den Contrast des dogmatischen Dünkels und des hellen eindringenden Scepticismus interessant ist, und hier als ein Denkmal der philosophischen Aufklärung jener Zeiten und der herabgesunkenen Würde der Philosophie in den Annalen der Philosophie eine Stelle verdient.

Ich fange meinen freundschaftlichen Verkehr mit Dir von den Göttern und den guten Dämonen und den sich darauf beziehenden Philosophemen an. Ueber diese Gegenstände ist von den griechischen Philosophen zwar vieles

dieses gesagt worden; aber das meiste beruhet nur auf Vermuthung und Glaubensgründen³²⁾.

Man gibt für das Erste zu, daß es Götter gibt. Ich frage aber, welches sind die eigenthümlichen Merkmale einer jeden Classe dieser höhern Wesen, wodurch sie von einander unterschieden werden? Sollen wir sagen, daß Thätigkeiten oder leidende Veränderungen oder zufällige Umstände, oder das Verhältniß zu verschiedenen Körpern der Grund ihrer Unterscheidung seyen? Daß z. B. die Götter mit ätherischen, die Dämonen mit luftigen, die Seelen mit irdischen Körpern sich verbinden³³⁾?

Da die Götter nur in dem Himmel wohnen, so frage ich, warum citiren die Theurgen auch Erden-Götter, und unter der Erde wohnende Götter? Warum werden einige Wasser-, andere Luft-Götter genannt? Warum haben die Götter verschiedene Derter und gewisse Theile der Körper ausschließungsweise wie durchs Loos bekommen, da doch ihre Macht unendlich, unthellbar und unermesslich ist? Wie ist ihre Verbindung unter einander möglich, da sie durch Gränzen der ihnen angewiesenen Theile, durch Verschiedenheit der Derter und der ihnen untergelegten Körper getrennt sind³⁴⁾.

Wie

32) Porphyrii Epistola ad Anebonem. περι αν ειρηται μεν πλεισα και παρα τοις Ελλησι φιλοσοφοις, ειρηται δε εκ στοχασμου το πλεον τας αρχας εχει της πνευσης.

33) Porphyrius, ebendaselbst. πρωτοι μεν διδοται ειναι θεους τινα δε εσι ιδιωματα ηνασθω τωι κρειττοσιω γειωι, ος κεχωρησαι απ' αλληλων, επιζητω' μητω τας ενεργιας, η παθητικας κινήσεις, η τα παρεπομεις, η την προς τα διαφοροτα σώματα καταταξιν, οίαν θεωι μεν προς τα αιθερια, δαιμονιωι δε προς τα αερια, ψυχωι δε τωι περι γην, αιτιαι ειναι λεγωμεν της εν αυτοις διακρισεως.

34) Porphyrius, ebendaselbst. πανε ενωδριοι τινεσ λεγονται, και κεριοι, τωστω τε διασηλασκει αλλοι αλλωσ, και σωματα μοιρασ

Wie stellen die Theologen die Götter als leidende Wesen dar? Denn hierauf beziehet sich doch, wie sie sagen, der Phallusdienst und andere unanständige Ceremonien. Sind die Götter von allen Leiden frei, so sind ihre Anrufungen, Hervorrufungen, die Versprechungen, sie geneigt zu machen, ihren Zorn zu besänftigen, ihre Veröhnung durch Opfer ganz eitel und vergeblich; noch mehr aber die vergeblichen Mittel, wodurch man sie zwingt (*αναγκάζ.*). Was keinem Leiden unterworfen ist, kann auch nicht gewonnen oder gezwungen werden. Wie vieles geschieht nun nicht in den theurgischen Ceremonien, was die Götter als leidend vorstellt, vorzüglich das Ekstiren? So wären also nicht allein die Dämonen, sondern auch die Götter leidend, wie schon Homer gesungen hat: „selbst die Götter lassen sich bewegen.“ Sind aber die Götter, wie einige sagen, reine Intelligenzen, die Dämonen aber ihrem Wesen nach Seelen und der Vernunft nur theilhaftig, so müssen die Götter um so mehr unbeweglich und außer aller Gemeinschaft mit dem Sinnlichen seyn. Dann ist jedes Gebet ein Widerspruch gegen die Reinheit der Intelligenz und es kann ihnen kein Opfer dargebracht werden, weil dieses nur für besetzte und sinnliche Wesen gehört.

Werden also die Götter von den Dämonen dadurch unterschieden, daß jene unkörperlich, diese mit einem Körper verbunden sind? Sind die Götter aber allein unkörperlich, wie können denn Sonne, Mond und die andern am Himmel sichtbaren Götter, Götter seyn?

☉

τοι διαληροσαστο κστη περιγραφη, και τοι δουμι αυτω
 εχοντε και αμερισοι, και απεριληπτοι; ποσ τα αυτω και
 ε ινωαι προσ αλληλων, μερον μερικαι περιγραφαι διαζομι-
 ων, και καθ' ιδιτητα τωι τοπωι και σωματωι επόκειμαι
 διαληροσων;

Wie werden einige von den sichtbaren Göttern wohlthätig, andere übelwollend genannt? Welches ist das Band, welches die einen sichtbaren Körper am Himmel habenden Götter mit den unkörperlichen Göttern verbindet?

Was unterscheidet die Dämonen von den sichtbaren und unsichtbaren Göttern, da die sichtbaren mit den unsichtbaren verbunden sind?

Sind Dämon, Heros, Seele, durch das Wesen, oder durch das Vermögen, oder durch die Thätigkeit von einander unterschieden?

Woran erkennt man die Erscheinung Gottes, eines Engels, eines Erzengels, eines Dämons, eines Archon und einer Seele? Denn Götter und Dämonen und die höhern Wesen überhaupt haben das mit einander gemein, daß sie von sich selbst sprechen und eine bestimmte Gestalt annehmen. Also hat das Geschlecht der Götter keinen Vorzug vor dem der Dämonen 35).

Was geschieht in der Mantik? Oft stellen wir uns im Schlafe durch Träume das Künftige vor, ohne daß wir in einer Ekstase sind, (denn der Körper liegt

35) Porphyrius, ebendas. *τι το γινωσκμα θεσ παρωσιας, η αγγελω, η αρχαγγελω, η δαιμονω, η τιωσ αρχωτωσ, η ψυχω; το γαρ περιωτολωγει και το ποιω φαντασμα φανταζει, κωιωσ εσ και τοισ θεοισ και δριμοσι και τοισ κριτωσι γινωσι δακτωσ* *ωσ εν ωδεν κριτωσ εσαι το τωι θεωι γιωσ παρω των δαιμωνω.* Wahrscheinlich hatte Porphyrius diese verschiedenen Classen von Intelligenzen aus den heiligen Büchern der Chaldäer. Denn Porphyrius hatte einen Commentar *εω τη τω Ιερατω τω Καλδατω φιλωσοφω Ισοριω εν βιβλιωσ δ.* nach Suidas geschrieben, welche *Ισορια* die Dämonologie zum Gegenstände hatte. Jamdlich verwarf die *Αρχαγγελωσ* der ausländischen Benennung wegen.

liegt ruhig); aber gleichwohl begreifen wir das Künftige nicht so wie in dem wachenden Zustande ³⁶).

Viele sehen das Künftige durch Begeisterung und göttliche Eingebung voraus; sie wachen zwar und ihre Sinne sind thätig, aber sie begreifen sich selbst nicht, oder wenigstens nicht so, wie in einem andern Zustande ³⁷).

Von denen, welche außer sich sind, werden einige begeistert, wenn sie Cimbeln, Pauken, oder gewisse Lieder hören, wie die Korybanten, die in den Mysserien des Bacchus Sabazius und der Göttermutter Eingeweiheten. Andere, wenn sie ein gewisses Wasser trinken, wie die Priester des Apollo Clarius zu Colophon; Andere, wenn sie über den Desnungen gewisser Hölen sitzen, wie die Delphischen Priesterinnen; andere durch Dünste, welche aus dem Wasser aufsteigen, wie die Priesterinnen des Bronchidischen Drakels; Andere, wenn sie auf Charakteren stehen, wie diejenigen, welche Eingebungen erhalten, (*πληρωμένοι απο εισρησιτων*); Andere sind sich ihrer selbst im Uebrigen bewußt, aber ihre Phantasie ist begeistert, wobei bald die Finsterniß, bald gewisse Getränke, bald gewisse Wortformeln und Umstände mitwirken. Einige werden an einem verschlossenen, Andere an einem freien, oder von der Sonne beschienenen Orte begeistert. Einige verschaffen sich durch die Eingeweide der Opfertiere, Andere durch Vögel, Andere

36) Porphyrius, ebendas. *τι το γινωσκοντι εστι εν τη μαρτυκη; ως κειθενδοντες δε' οικειρον τοις μελλουσι πολλοις επιβαλλομεν, ου εν εκτασει μεν γενομενοι πολυκινητω; ψυχαι γαρ κειται το σωμα, αυτοι μενοιγυε, δε' υπαρ, ουτι παρακολυθωτες.*

37) Porphyrius, ebendas. *ως επιβαλλασι και δε' ενδουσιασμε και θεοφοριας πολλοι τω μελλουσι, εγρηγοροτες μεν, ως ενεργων και αισθησι, αυτοι δε καιν η παρακολυθωτες, η σπειγυε δε' προτεροι παρακολυθωτες εαυτοις.*

Andere durch die Kenntniß des Himmels den Blick in die Zukunft.

Ich frage also, wie und wodurch wird die Mantik gewirkt? Alle Wahrsager behaupten, ein Vorherwissen des Künftigen sey nur durch Götter oder Dämonen möglich, und es könne kein Wesen das Künftige wissen, wenn es nicht Urheber desselben sey. Dann wundert mich aber, wie die göttliche Natur sich zum Dienste der Menschen so weit herablassen kann, daß es auch Wahrsager durch das Wehl gibt.

In Rücksicht auf die Ursachen der Mantik ist es ein Problem, ob Gott, ein Engel oder Dämon, oder wer sonst bei den Erscheinungen, Wahrsagungen und allen religiösen Handlungen gegenwärtig ist, durch uns selbst, durch die zwingende Kraft der Anrufung oder des Citirens herbeigezogen wird ³⁸).

Ist es nicht vielleicht die Seele, welche dieses voraussetzt und sich vorstellt, wie einige sagen, so daß es Veränderungen der Seele sind, welche durch kleine Funken erweckt werden ³⁹)?

Vielleicht ist die Wahrsagung eine gemischte Begebenheit, welche zum Theil durch unsere Seele, zum Theil von Außen durch göttliche Eingebung bestimmt ist ⁴⁰).

Ob

38) Porphyrus, ebendas. *περι δε των αιτων της μαντικης απορητοι, ει θεος, η αγγελος, η δαιμων, οςτις ω παρεσι ταις επιφανειαις η μαντικαις η ταις οποιαισιν ιεραις, αεργυραις, ος δε ησαν ελεγομενοι αναγκαις ταις της κλησεως.*

39) Porphyrus, ebendas. *ος η ψυχη ταυσα λεγει τι και φανταζεται, και τει ταυτη παση εν μακραν αιθουρωτων ευενομα, ος νομιζουσι τινεσ.*

40) Porphyrus, ebendas. *ος μικτοι τι γινεται υποκαταστω ειδεσ εδ ημων τε της ψυχης και εχθεν θειασ επινοιασ.*

Ob nicht die Seele durch solche Bewegungen das Vermögen, das Künftige sich vorzustellen, in sich erzeugt; ob nicht das aus der Materie, vorzüglich der Thierwelt in uns Aufgenommene durch seine innern Kräfte Dämonen darstellt und constituirz 41)?

Zu dem Schlafe erhalten wir zuweilen Vorstellungen von dem Künftigen, ohne daß wir daran gedacht, oder darauf ausgegangen sind.

Daß ein gewisser Zustand der Seele Ursache der Mantik ist, erhellet daraus, daß die Sinne gebunden und unterdrückt sind, daß gewisse Dünste und Dämpfe und die Ektrungsformeln gebraucht werden, daß nicht alle Menschen, sondern nur die Einfältigen und die Jüngern zur Mantik am tauglichsten sind 42).

Daß eine gewisse Berrückung des Verstandes Ursache der Mantik ist, beweiset der Wahnsinn und die Berrückung in Krankheiten, das Fassen, die durch Ergießung gewisser Säfte in dem Körper, oder durch krankhafte Bewegungen des Körpers entstandenen Einbildungen. Der Mittelzustand, wo man nicht recht bei sich und auch nicht ganz außer sich ist; die durch die Magie künstlich hervorgebrachten Vorstellungen 43).

Die

41) Porphyrius, ebendas. *είη ψυχή γυμνά δυναμὶ φαντασίην τε μάλλοντος δια τοῦτοι κινήματων, ἢ τὰ προσηγομεία ἀπο τῆς ὑλῆς ὕφισις δια τῶν ἐπινοήτων δυνάμεων δαιμονίας, καὶ μάγισα ἢ ἀπο τῶν ζῶων εἰλημμένη.*

42) Porphyrius, ebendas. *ὅτι δὲ καθὼς ψυχῆς αἰτίαι τῶν μαγικῶν τεκμηρίων, τὸ μὲν δὴ καταλαμβάνεσθαι τὰς αἰσθησεις, καὶ οἱ προσηγορευτικὸν αἶμα, αἱ τ' ἐκκλησεις, καὶ το εἶναι μὴ πάντας, ἀλλὰ τὰς ἀπληροῦς καὶ ἰσὺς ἐπιτηδαιοτέρων πρὸς αὐτὴν.*

43) Porphyrius, ebendas. *ὅτι δὲ ἐκείνη τῆς διανοίας αἰτία εἶναι τῆς μαγικῆς, καὶ ἡ αὖ τῶν νοσημάτων συμπίπτουσα μαγία,*

Die Natur, die Kunst, die natürliche Verbindung der Theile des Universums, daß sie gleichsam ein großes Thier ausmachen, bietet gewisse Vorhersagungen künftiger Begebenheiten und ihrer Folge dar. Es giebt Körper, welche so beschaffen sind, daß der eine die Vorstellung einer künftigen auf einen andern Körper sich beziehenden Begebenheit erweckt. Dieses läßt sich aus gewissen Handlungen (der Magie) beweisen; daß z. B. gewisse Steine und Pflanzen die citirten übersinnlichen Wesen darstellen, daß sie gewisse übersinnliche Bande knüpfen und auflösen, daß sie das Verschlossene öffnen, den Willen der Wesen, worauf sie wirken, ändern, den bösen Willen in Wohlwollen verwandeln. Hieber gehören auch die Verfertiger der wirksamen Bilder (*δραστηρίων ειδωλά*), welche Ähnlichkeit haben mit Göttern und Dämonen, und auf eine ähnliche Weise wirken, als wären sie selbst gegenwärtig. Man beobachtet die Bewegung der Himmelskörper und bestimmt aus der Bewegung derselben an sich und in Beziehung auf andere gleichzeitige Bewegungen, wenn die Vorhersagungen wahr oder falsch, bloß vorbedeutend, oder auch selbst das Künftige wirkend sind.

Einige behaupten, außer uns sey eine Gattung von Wesen, welche unsere Wünsche erhören, von betrüglicher Natur sind, alle Gestalten und Formen annehmen, die Rolle der Götter, der Dämonen, und der abgeschiedenen Seelen spielen, und dadurch alle scheinbare Güter und Uebel hervorbringen können. Denn das wahrhaft Gute, insofern es der Seele zukomme, wästen sie so wenig, als sie es wirklich machen könnten; sie tris-

den

μανα, η παρατροπη, η ψυχη, η υποχουσια τουματος, η αι απο των ποσηματων ποιημενη φαντασμα, η αμφιβολια κατατασει, οιοι μεταξυ ηψυχου και εκουσιου, η αι απη της γουητας τοχηκας κατασκευαζομενη φαντασμα.

ben nur ein Gaukelspiel mit den Menschen, und wären oft denen, welche nach Tugend strebten; ein Hinderniß; sie wären voll Hochmuth und Dünkel, und ließen sich die Opfer und den Weihrauchdunst wohlgefallen 44).

Vielsältig hintergeht uns der Betrüger und Gaukler durch die zu gespannte Erwartung 45).

Mich bringt vorzüglich das in Verwirrung, wie die Götter und Geister, welche als mächtigere Wesen herbeigerufen werden, sich doch als schwächeren befehlen lassen. Sie wollen, wer ihnen dienen wolle, solle gerecht seyn; gleichwohl geben sie sich zur Ausführung einer ungerechten That her, wenn sie ihnen ist befohlen worden. Sie würden keinem Beschwoerer erscheinen, wenn er nicht rein von fleischlicher Vermischung ist; und doch zögern sie nicht, jeden beliebigen Menschen zu unerlaubter Liebe zu bewegen 46). Sie gebieten, die Auslegung ihrer Orakelsprüche sollen sich des Genusses der Thiere enthalten, damit sie nicht durch die Dünste des Fleisches verunreiniget werden; und doch werden sie durch den

Dust

44) Porphyrius, ebendas. οἱ δὲ εἶναι μὲν ἐξωθέν τιθενται τοῦ ὑψηλοῦ γένους ἀπατηλῆς φύσεως, καίτομορφοι τε καὶ κλυτροποι, ὑποκρινόμενοι καὶ θεῶν καὶ δαιμονίας καὶ ψυχῶν τεθνηκότων, καὶ διὰ τούτων πάντα δύνασθαι τῶν δοκούντων ἕσθαι ἢ κακῶν εἶναι. ἐπεὶ εἰς ταύτας οὐδὲν ἀγαθὸν, αἰτέρ εἶναι κατὰ ψυχῆν, μὴδὲν καθαρὰς συμβαλλήσασθαι δεύασθαι, μὴδὲ ἰδεῖν ταῦτα, ἀλλὰ κἀποσχολεῦσθαι καὶ τυφάζειν, καὶ ἐμποδίζεσθαι κατὰ τοὺς εἰς ἀρετὴν ἀφικόμενοις· πληρεῖς τὰ εἶναι τῆς καὶ χαίροντας ἀτμοῖς καὶ θυσιῶν.

45) Porphyrius, ebendas. ὅτι πολλοὶ ὁ ἀγνοεῖν τῶ κενῶ ἵσθαι τῆς προδοκίας ἡμῶν ἐπιτίθεται.

46) Porphyrius, ebendas. πάντες δὲ μεθερῶντες, ποῦ δὲ κρείττους παρακαλυμμένοι ἐπιταττανται ὡς χεῖρους· καὶ δικαιοῦν εἶναι ἀξιῶντες τοῦ θεράποντα, τὰ ἀδικα αὐτοὶ κλυεσθῆναι. δεῖν ὑπομένειν καὶ καθαρῶν μετ' μὴ ὅτι ἐξ ἀφροδισίων ἢ κἀκαλῆντι ὑπακυσίαι, αὐτοὶ δὲ αὐτοὶ εἰς παρανομίαν ἀφροδισίων τῶ τυχοῦντας ἢ οὐκ ἴσθαι.

Duſt der Dyſterthiere am meiſten gelockt. Ferner ſoll ein Seher keinen Todten berühren; und doch werden die meiſten Götterbeſchwörungen durch geſchlachtete Thiere zumege gebracht. Noch weit unvernünftiger, als alles dieſes iſt, daß ein Menſch, der jedem Andern unterlegen iſt, Drohungen, nicht etwa an einen Dämon, oder eine abgeſchiedene Seele, ſondern ſelbſt an die Könige des Himmels, die Sonne und den Mond und jede andere himmliſche Gottheit richtet, durch die Furcht ſie zwinget, damit ſie ihm die Wahrheit ſagen ſollen. Denn es heißt: man werde den Himmel zerſchmettern, die Heimlichkeiten der Isis entdecken, das verbotene Geheimniß in Abydos zeigen, das ägyptiſche Schiff in ſeinem Laufe anhalten, die Glieder des Oſiris dem Typhon hinſtreuen; ſo kann es keinen größeren Unverſtand von Seiten der Drohenden, und keine größere Feigheit von Seiten der Geſchreckten geben; jene drohen Dinge, die ſie nicht wiſſen und die nicht in ihren Kräften ſind. Dieſe laſſen ſich durch ſolche leere und erdichtete Furcht ſchrecken, wie die einfältigſten Kinder. Chäremon, der Schreiber der Prieſter, erzählt, daß dergleichen auch unter den Aegyptiern allgemein gebräuchlich ſey. Solche Drohungen ſollen, wie man ſagt, unter allen die größte Gewalt haben. Was ſollen ferner die Gebete für einen Sinn haben, welche an die aus dem Schlamm hervorgehende, auf dem Lotus ſitzende, auf dem Schiffe fahrende, ſtündlich die Geſtalt wechſelnde und in jedem Zeichen des Thierkreiſes ſich ändernde Sonne gerichtet werden. Man ſpricht in denſelben, als hätte man das alles mit eignen Augen geſehen und denkt nicht daran, daß man der Sonne die Beſchaffenheit ſeiner eignen Vorſtellungsart beilegt. Sollte das alles nur ſymboliſch geſagt ſeyn, die Kräfte der Sonne ſymboliſch zu bezeichnen, ſo mögen ſie doch die Auslegung dieſer Sinnbilder geben. Denn es iſt offenbar, wenn das Veränderungen der Sonne,

ne,

ne, wie die Verfinsterungen derselben, seyn sollten, so müßten sie allen, welche die Sonne anschauen, offenbar werden. Wozu werden ferner die bedeutungsleeren und die ausländischen unverständlichen Worte, vor den gewöhnlichen und verständlichen gewählt? Siehet das Wesen, das sie hören, auf den Sinn und die Bedeutung, so ist ja der Gedanke hinreichend, wie auch das Wort beschaffen sey, durch welches der Gedanke ausgedrückt wird, wenn es nur dasselbe bedeutet. Die angerufene Gottheit ist doch kein Aegyptier von Geburt, und wäre auch dieses, so spricht sie doch nicht die ägyptische Sprache, und überhaupt keine menschliche. Sollten das alles nicht Kunstgriffe der Gaukler und Betrüger seyn, oder gewisse Verschleierungen unserer eignen Zustände, die wir der Gottheit beilegen? Oder haben wir vielleicht ganz andere Vorstellungen von den Göttern, welche mit ihrer Natur in geradem Widerspruche stehen 47)?

Ich wünsche eine Erklärung darüber, wie sich die Aegyptier das erste Wesen denken, ob sie es für eine Intelligenz, oder für etwas Höheres halten, ob es einzig ist, oder mit einem andern, oder mit mehreren andern; ob es unkörperlich, oder körperlich; ob es identisch mit dem Demurg, oder über denselben erhaben ist; ob sie annehmen, daß alles aus Einem oder Vielem entstanden; ob sie eine ursprüngliche Materie anerkennen, oder gewisse erste mit Qualitäten versehene Körper; ob sie die Materie für entstanden, oder für ewig halten. Nach dem Chäremon und Andern kennen die Aegyptier nichts Höheres über der sichtbaren Welt, sie kennen keine andern Götter als die Planeten und die Sterne des Thierkreises, die Abtheilungen in Dekane, Horoskope

47) Porphyrius, ebendas. η (μη) γαρ γινεται η παντα τεχνηματα ταυτα και προκαλυμματα δια των επιφημιζομενων τη θειω των περι ημας γινομενων κεινων η λεληθμενων εναντιωσ ομοιωσ εχοντες περι τη θειω, η (γ) αυτο τη οργη διακενται.

stoffe und die sogenannten starken Heerführer, deren Namen, Verrichtungen, Ausgang und Niedergang und Vorbedeutungen in den Almanachen gefunden werden. Denn er bemerkte, daß Aegyptier die Sonne für den Weltbauweiser hielten, alle Mythen von Osiris und Isis und überhaupt alle heiligen Sagen auf die Sterne, ihren Ausgang und Untergang, ihre Erscheinungen und Bedeckungen, oder auf das Zunehmen und Abnehmen des Mondes, oder auf den Gang der Sonne, oder auf die nördliche oder südliche Hemisphäre, oder auf den Nil bezogen und deuteten. Ueberhaupt beziehen sie alles auf materielle Dinge, und nehmen keine immaterielle lebende Naturen an. Die meisten machen sogar unsere Freiheit von der Bewegung der Sterne abhängig, und verknüpfen alles, ich weiß nicht wie mit einem unauflösliehen Bande der Nothwendigkeit, welche sie das Schicksal nennen. Ja sie unterwerfen endlich sogar die Götter dem Fatum, obgleich sie dieselben auf der andern Seite als die einzigen Befreier von der Gewalt des Schicksals, durch Opfer, Bildnisse u. s. w. verehren 48).

In Ansehung des eignen Genius eines jeden Menschen ist noch die Frage zu untersuchen, ob ihn der Dekodespote, (der in einem Himmelszeichen regierende Stern) gibt, nach welchem Einfluß des Himmels, nach welchem Leben oder welcher Kraft er von demselben in uns herabkommt, ob er eine eigne Substanz ist oder nicht, ob es möglich oder unmöglich ist, den Dekodespoten zu finden. Wäre es möglich, so wäre freilich der Mensch glücklich, der seine Nativität fände, seinen Genius erkannte, und dadurch die Bande des Schicksals lösen könnte.

Die

48) Porphyrius, ebendas. οἱ οὖν πλείους καὶ τὸ εἶναι ἡμῖν ἐκ τῆς τῶν ἀστέρων ἀναψάν κινήσεως, καὶ οἶδ' ὅπως δεισμὸς ἀλογοῖς ἀναγωγῆς, ἢ εἰμαρμένη λεγούσι, πάντα καταδυναστεύει, καὶ πάντα ταῦτοι ἀναψαίτε τοῖς θεοῖς, ὡς ἡμεῖς λυτῆρας τῆς εἰμαρμένης μοῖρας ἐν τε ἑσπεροῖς καὶ ζοαροῖς καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς κενύουσι.

Die Regeln der Nativitätssteller sind unzählig und unbegreiflich; eben so unmöglich ist die wissenschaftliche Erkenntniß der Astrologie; denn es herrscht in derselben viel Uneinigkeit und Châremon und andere haben gegen sie gestritten.

Auch gestehen sie so ziemlich selbst ein, daß es unmöglich sey, das herrschende Gestirn, oder mehrere herrschende Gestirne bei der Geburt eines Menschen zu erkennen, woraus, wie sie wollen, erkannt werde, daß jedem Menschen ein eigener Genius bewohne.

Ich frage ferner, ob einem jeden einzelnen Theile und Vermögen in uns ein eigener Dämon vorgesetzt sey? Denn einigen scheint dieses wirklich, so daß der eine die Gesundheit, der andere die Schönheit, ein Anderer wieder die besondere Beschaffenheit einzelner Theile zu erhalten bestimmt sey, daß aber über alle einzelne Dämonen, der Körpertheile ein Dämon die Oberaufsicht führe. Einige glauben noch weiter, daß ein besonderer Dämon über den Körper, ein besonderer über die Seele, ein besonderer über die Vernunft gesetzt sey, und daß einige von diesen gut, andere böse seyn.

Ich bin noch zweifelhaft, ob nicht der eigene Genius des Menschen eins von den Vermögen des Menschen, nämlich die Vernunft, und daher derjenige glücklich (ευδαιμων) ist, der eine weise Vernunft hat.

Ich sehe auch, daß der eigene Genius auf eine doppelte Art verehret wird; denn bald ist die Verehrung so beschaffen, daß sie zwei, bald wieder so, daß sie drei Dämonen vorauszusetzen scheint. Doch werden sie von allen mit einem gemeinschaftlichen Namen benennet.

Auch frage ich, ob es nicht etwa noch einen anderen nicht gekannten verkorgenen Weg zur Glückseligkeit gebe,
der

der von den Göttern abstrahirt. Ich bin zweifelhaft, ob man in der göttlichen Mantik und Theurgie auf menschliche Meinungen sehen müsse, und ob nicht die Seele aus dem gerade in die Hände fallenden Stoffe große Dinge sich erdichte. Es gibt vielleicht noch andere Methoden, das Künftige vorauszusagen; und vielleicht sind diejenigen, welche die göttliche Mantik besitzen, und die Zukunft voraus sehen, darum nicht glücklich; sie sehen das Künftige voraus, wissen aber keinen guten Gebrauch davon zu machen. Ich wünschte daher, ihr zeigtet mir den Weg zur Glückseligkeit, und worin die Natur derselben besteht. Bei uns ist ein großer Wortstreit darüber, da wir nach menschlichen Schlüssen das Gute zu errathen suchen. Wenn diejenigen, welche eine reale Gemeinschaft mit den höheren Wesen zu Stande gebracht haben, diese Seite ungeprüft lassen, so wenden sie ihre Weisheit vergeblich an, und beunruhigen den göttlichen Verstand mit nichtswürdigen Dingen, als da ist die Auffindung eines entflohenen Sklaven, der Kauf eines Grundstücks, die Vollziehung einer Heirath, oder ein Geschäft des Handels. Ist hingegen jene Seite nicht vernachlässiget von denen, welche in den übrigen Dingen richtige Urtheile von der Glückseligkeit, aber nichts Festes und Ueberzeugendes haben, und nur schwere, aber für die Menschen unnütze Dinge zu erforschen streben, so waren es gewiß weder Götter noch gute Dämonen, mit denen sie in Gemeinschaft standen, sondern es war entweder jener sogenannte Verföhler, oder die ganze Sache eine Erfindung der Menschen und Erdichtung der sinnlichen Natur 49).

Die

49) Porphyrus, ebendaf. *ερωτα δε, μηποτε αλλη τις λανθαι ησεν η προς ευδαιμονιαν οδος, αφισκεμενη των θεων; απορω δε, ει προς δοξας ανθρωπινας ει τη θειω ματικη και θεουργια βλεπειν δει, και ει μη η ψυχη ει τε τυχοιτος αναπλαττει μεγιστα. Αλλα δε και μεθοδοι εισι αλλαι περι τη τε μελ-*
Lennem. Gesch. d. Philos. VI. Th. D hortis

Dieses ist der merkwürdige Brief des Porphyrius an einen ägyptischen Priester, welcher seiner Form, seinem Inhalte und seinem Zwecke nach merkwürdig genug ist. Er scheint wegen der Kürze, der Undeutlichkeit des Ausdrucks, und des offenbaren Mangels an gehöriger Verbindung der Gedanken nur ein roher Entwurf von Zweifel und Bedenklichkeiten zu seyn, welche Porphyr als Resultate seines Nachdenkens und Materialien seines weitern Forschens zu seinem eignen Gebrauche auszeichnete. Diese Zweifel, welche den Inhalt ausmachen, betreffen zwar größtentheils nur den mit der Religion verbundenen Aberglauben, den Opferdienst, den Dämonendienst, die Mantik und Theurgie; allein, wenn man weiter forscht, so gehen sie viel weiter, und greifen die Religion von ihrer theoretischen Seite betrachtet, in ihrer Grundfeste an. Denn gibt es keine Gemeinschaft noch Wechselwirkung zwischen Gott und Menschen, ohne daß nicht durch sie die Idee von dem unendlichen Wesen ganz oder zum Theil verloren geht; kann selbst nicht das Gebet vorgestellt werden, ohne demselben einen Einfluß auf die Gottheit und dieser daher ein Leiden beizulegen; so läßt

λοῖτος προμηθεύσει διατριβασαί. καὶ ἴσως οἱ θεῖαι μαθητικῆ ἐχόντες προορῶσι μὲν, ἡ μὴν εἰσι εὐδαιμονοί, προορῶσι γὰρ τὰ μέλλουσα, χρῆσθαι δὲ αὐτοῖς καλῶς οὐκ ἐπισκάνται. θελω ὡν καὶ ὑμῶν τῆν εἰς εὐδαιμονοῖαν ὁδὸν ἐπιδειξάι μοι, καὶ ἐν τίνι κείτῃ ἢ αὐτῆν νοῖα. παρὰ μὲν γὰρ ἡμῖν λογομαχίαι τίς ἐστὶ πολλῆ αἵτε ἐξ ἀνθρώπων λογισμοῖν εἰκαζόμεθα τὰ ἀγαθὰ· οἷς δὲ μεμνηχαῖνται ἢ πρὸς τὸ κρείττονι συννοῖα, εἰ μὲν παρῆται τὸ μέγιστον εἰς ἐξήτασι, μαθητῶν αὐτοῖς ἢ σοφία ἐξήτανται περὶ θεῶν περὶ εὐρεσεως, ἢ χάρις αὐτῆς, ἢ γὰρ μὲν, εἰ τυχοῖ, ἢ ἐμποροῖ, τὸν θεῶν ἢ ἐνοχλήσασιν· εἰ δ' οὐκ παρῆται μὲν, οἷς δὲ συννοῖα περὶ μὲν τῶν ἀλλῶν τ' ἀληθεστάτα λεγασί, περὶ δὲ εὐδαιμονοῖαν ἀδελφῶν ἀσφαλες, ἢ εὐεγγυοῖ ἐχασί, χαλεπὰ μὲν διαμελετοῦνται, ἀχρηστὰ δὲ τοῖς ἀνθρώποις, οὐκ ἴσασιν ὅτι θεοί, ἢ ἀγαθοὶ δαίμονες, ἀλλ' ἢ ἐκεῖνος ὁ λεγομενός πλάσιος, ἢ καὶ ἀνθρώποις εὐρεμα, καὶ θεῶν φύσεως ἀναπλασμα.

läßt sich überhaupt gar keine Religion denken. Zudem war in der Religionstheorie der Heiden der Dienst der Götter und der Dämonen so innig verbunden, daß wenn man keine bestimmten Unterscheidungsmerkmale angeben konnte, woran die sichtbaren Wirkungen der Götter und Dämonen und besonders ihre Erscheinungen von einander unterschieden werden konnten, die größte Verwirrung entstand, welche die ganze Religion bedrohet.

Es ist nun wohl nicht zu glauben, daß Porphyrius wirklich den Zweck gehabt habe, die Religion selbst ungewiß zu machen, und den religiösen Glauben zu vernichten; denn dazu war er wirklich zu religiös, und sein ganzes Leben hindurch war sein Streben darauf gerichtet, das heidnische Religionsystem gegen die starken Fortschritte des Christenthums zu vertheidigen, zu retten, zu stützen. Es bleibt daher wohl nichts anders übrig, als anzunehmen, daß eben dieser sein gutgemeinter Eifer für das bisher herrschend gewesene Religionsystem und die Art und Weise, wie man es jetzt nicht bloß durch Gründe der Vernunft, sondern noch mehr durch göttliche Auctorität, durch Offenbarungen, Orakel, alte Ueberlieferungen, und die Uebereinstimmung des Cultus der ältesten Völker, zu vertheidigen und zu beweisen suchte, ihn auf gewisse Blößen und schwache Seiten führte, welche er mit seiner Vernunft nicht vereinigen konnte. Die Schwärmerie scheint, wie wir schon oben bemerkt haben, nicht immer die herrschende Stimmung seines Geistes gewesen zu seyn, und zuweilen einer kältern und ruhigern Denkart Platz gemacht zu haben, in welcher Bedenklichkeiten und Zweifel gegen seine sonstigen Ueberzeugungen kräftig hervortraten und Gründe für das verlangten, was er sonst in seinen Erstasen für unmittelbar gewiß hielt. Es ist wahrscheinlich, daß diese Momente des ruhigern Nachdenkens sich gegen das Ende seines Lebens immer mehr

verloren, und bei Abnahme seiner Denkkraft endlich doch die Einbildungskraft den Sieg davon trug, und durch die eingebilddete Anschauung des höchsten Gottes seine Vernunft bethörte. Wir könnten also, ohne viel zu wagen, diesen Brief an den ägyptischen Priester als ein Denkmal von dem Kampfe seiner Vernunft mit der Schwärmerei betrachten, welchen er in seinem mittleren Alter bestanden hatte, und aus diesem Umstande eben die sonderbare Mischung von Vernunft und Schwärmerei erklären, welche auch noch in diesem Briefe sichtbar ist, wo er gegen Schwärmerei und Aberglauben seine Zweifel vorträgt.

Wie läßt sich aber wohl die Einkleidung dieser Zweifel erklären, daß sie an einen ägyptischen Priester gerichtet sind, und mehr die religiöse Dogmatik der Ägyptier als der Griechen zum Gegenstande haben? Gründe mag wohl Porphyrius dazu gehabt haben; sie können aber jetzt nicht mit Gewißheit entdeckt werden, weil wir seine ganze Individualität und alle Zeitumstände zu wenig kennen. Indessen läßt sich doch einiges vermuthen. Wir können annehmen, daß Plotin und Porphyr eine sehr hohe Meinung von der Vernunft hatten, und ihr die überfinnliche Erkenntniß als ihr Eigenthum mit aller Macht zu vindiciren suchten, und daß eben darum Plotin und Porphyr gegen die Enostiker und gegen die Christen stritten. Da aber die überfinnliche Erkenntniß auf keine andere Weise zu retten war, als durch die Hypothese einer intellectuellen Anschauung, wodurch die Vernunft aus sich selbst hinaus ging, und den Grund ihrer Erkenntniße außer sich selbst in einer Fiction suchte, so hatte die Vernunft dadurch schon zur Hälfte ihre Würde, Unabhängigkeit und oberste gesetzgebende Gewalt aufgegeben. Denn ob sie durch eine innere oder äußere Befeharung ihre Erkenntniß des Ueberfinnlichen empfängt,

bist

dies ist nur ein äußerer, kein wesentlicher Unterschied. Daher finden wir auch, daß mit dem Bestreben, den Rationalismus durch eine nichtfinnliche Anschauung zu gründen, sogleich auch das Streben entstand, außer der Vernunft Bestätigung und Erweiterung der Vernunftkenntnis zu finden, und zu der innern Offenbarung, welche der Vernunft wesentlich ist, eine äußere zufällige Offenbarung hinzu zu fügen. Wir finden von dieser Hinneigung zu dieser äußern Offenbarung, nur schon einige, aber noch schwache Spuren bei dem Plotin; sichtbarer wird sie aber schon bei dem Porphyry, der durch seine weit ausgebreitete Gelehrsamkeit und Kenntniß der mancherlei Religionen darauf geführt wurde, eine Uebereinstimmung mit denselben und der Religionsphilosophie zu stiften; der daher aus dem Inhalte der positiven Religionsdogmen sehr vieles in die letzte aufnahm, z. B. eine eigne Classe der Dämonen, die Engel und Erzengel; der auch selbst den Versuch machte, aus den Orakeln eine Religionsphilosophie herzuleiten ⁵⁰). Um so eher konnte dieser Mann, der von Longin und durch das Studium der Platonischen und Aristotelischen Philosophie eine von der Schwärmererei ganz verschiedene Geistesbildung erhalten hatte, die Abwege, auf welche die neue Philosophie führte, lebendiger einsehen, als jeder Andere seiner Zeitgenossen; er mußte irre werden, wenn er nach dem rein logi-

50) Porphyrius schrieb unter andern *περι της εκ λογίων φιλοσοφίας*. Eusebius *Praeparat. Evang* IV. c. 6. Augustinus *de civitate Dei* XIX. c. 23. auch *τα των Χαλδαιων λογια*, nach dem Zeugniß des Aeneas Gazaus. Die letzte Schrift ist vielleicht nur ein Theil der erstern. Die Orakel wurden hier zum Beweisgrunde der Theosophie oder schwärmerischen Theologie gebraucht. Eusebius sagt an dem angeführten Orte: *ως και μαλιστα εκλεξαμενος αυτω ηγησατο ικανως ειπαι εις τε αποδειξιν της των θεολογημενων αρετης, εις τε προτροπη της, ως αυτω φιλονοιομαζειν, θεοσεφίας.*

logischen Geiste, der in jenem System herrschte, die Folgerungen und Resultate der neuern zusammen hielt, und fand, daß so vieles unhaltbar, ohne hinreichende Gründe angenommen, so vieles mit einander nicht zusammen stimmen wollte, oder einander gar aufhob, daß hauptsächlich so vieles dem Geiste der reinen Gesetzgebung der Vernunft widersprach. Er war wenigstens in gewissen Momenten nüchtern genug, um dieses Chaos zu durchblicken, wiewohl er nicht Stärke des Geistes genug besaß, um den Grund von den widersprechenden haltlosen, für wahre Erkenntnisse gehaltenen Träumereien einzusehen, und das ganze Blendwerk in seinem Grunde zu zerstören; er wurde zuweilen wieder von der Phantastie überwältiget. Dieser Zustand des Schwankens, des innern Streites der Vernunft mit der Phantastie war zu peinlich, als daß er nicht auf alle mögliche Weise denselben aufzuheben hätte suchen sollen, und daher selbst in den Augenblicken, wo sich die Vernunft zu stark fühlte, um Dichtungen für Wahrheit anzunehmen, aber zu schwach, um nach festen Principien diesen Widerstreit für immer zu entscheiden, seine Zuflucht zu Gründen der Autorität nahm, und auf diese Art etwas Entscheidendes zu empfangen wünschte. Allein wie kann der Autoritätsglaube geben, was er selbst nicht hat? Anstatt Zweifel zu heben, gibt er für alle, die ihren Verstand nicht gänzlich gefangen genommen haben, nur noch mehr Stoff zu zweifeln.

Ägypten ist immer das Mutterland des Aberglaubens, der Schwärmerei und der Mystik gewesen, weil es mehr als ein anderes Land mit Griechenland und den andern Handel treibenden Ländern in Verbindung stand, weil sich hier alle herrschende Meinungen sammelten und anhäuften, weil die Priester, als Inhaber aller Weisheit immer neuen Nahrungsstoff für ihr Religionsystem erhielten.

hielten, und durch Kenntnisse von der griechischen Philosophie es etwas herauspusen, und für den herrschenden Zeitgeist schmackhaft zurechten konnten. Darum scheint sich Porphyrius mit seinen Zweifeln vorzüglich an einen ägyptischen Priester zu wenden. Und er hatte um so mehr Grund dazu, je mehr eines Theils die unechten hermetischen Schriften und übertriebene Vorstellungen von der alten Weisheit der Ägyptier gerade damals scheinen in Umlauf gekommen zu seyn, andertheils die Schilderung des Religionsystems der Ägyptier von dem ägyptischen Priester Chäremon, der zugleich, wie es scheint, ein Anhänger der stoischen Philosophie war⁵¹⁾, gar nicht mit der hohen Meinung und der vornehmen Mine der ägyptischen Priester übereinstimmte.

So auffallend dieser Brief des Porphyrs in Vergleichung mit seiner ganzen Denkart ist, so auffallend ist auch die Beschaffenheit der unter dem Namen des Jamblichs vorhandenen Beantwortung desselben. Anstatt die Zweifel auf eine gründliche Weise zu heben, verweist der Verfasser der letzten den Porphyr auf sich selbst zurück; er docirt ihm wie vom Rathgeber seine eignen Lehrsätze und Meinungen vor, bis er am Ende auf die ägyptische Weisheit zurück kommt, und aus den Schätzen der hermetischen Bücher seine Wißbegierde befriediget. Freilich wird hier genug aufgetischt, um den Heißhunger nach dem Ueberflüssigen zu befriedigen; aber alles ist nur ein Gesicht einer durch das Anschauen beseligten Seele, welches indessen durch solche unaussprechliche Schauspiele nicht berauscht worden ist, sondern das Geschauete ganz

51) Ob dieser Chäremon, welchen Porphyrius sehr hoch schätzte, eine und dieselbe Person mit dem Chäremon ist, welcher nach Suidas Vortrager der Alexandrinischen Bibliothek und Lehrer des Nero war, ist wohl so ausgemacht noch nicht.

gang nüchtern erzählt; es ist nur die Aussage eines Augenzeugen, gleichsam als wenn die Rede von einem Factum wäre, es ist der Ausspruch eines kecken Geistes, der nicht nöthig findet, Gründe hinzuzufügen. Die Neugierde wird also wohl gesättiget, aber nicht die Wissbegierde befriediget. Es ist mit einem Worte die unphilosophischste Antwort auf einen Brief, welcher Fragen von philosophischer Bedeutung enthält. So viel ist gewiß, daß der Kampf zwischen Vernunft und Auctorität, welcher Veranlassung zu jenem Briefe gab, hier in der Antwort sich zum Vortheil der letztern entschieden hatte. Der Verfasser, es sey nun Jamblich oder ein anderer ⁵²⁾, war.

52) Das Werk de mysteriis Aegyptiorum ist anonym erschienen. Nach einem in vielen Handschriften befindlichen Scholion hielt Proclus den Jamblichus für den Verfasser. Diese Meinung hat sich bis jetzt behauptet, weil, die Echtheit des Porphyrischen Buches vorausgesetzt, wahrscheinlich einer von den nächsten Freunden und Schülern des Porphyrius die Beantwortung übernommen haben wird, und kein anderer als der göttlich schwärmende Jamblich so viel Verstand dazu haben konnte. Herr Meiners hat in einer in dem 4. B. der Denkschriften der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften eingerückten Abhandlung: *judicium de libro, qui de mysteriis Aegyptiorum inscribitur*, diese Meinung bestritten, und zugleich auch den Brief des Porphyrius für unecht erklärt; allein die Gründe scheinen mir nicht ganz bündig. Er sagt: jener Brief sey darum für unecht zu halten, weil sein Inhalt anderweitigen Behauptungen des Porphyrius widerspreche. Allein dieser Grund wird von ihm selbst durch die an einem andern Orte (Geschichte der Wissenschaften 1. B. S. 263.) gemachte Bemerkung von einer gewissen Veränderlichkeit in der Denkart des Porphyrius, die auch von den Alten schon anerkannt worden (Eusebius Praeparat. Evang. IV. c. 10.) völlig entkräftet. Von eben der Beschaffenheit sind die Gründe gegen das Werk von den ägyptischen Geheimnissen. Die Schreibart, sagt er, stimmt mit

würdiget offenbar die Vernunft herab, weist ihr den zweiten Rang an. Dieses erhellt aus folgendem: Erstlich

mit der des Jamblichs nicht überein; die darin vorkommenden Grundsätze freiten mit denen, welche in andern Schriften des Jamblichs herrschen; unter den Dämonen werden auch Engel und Erzengel genannt, welche in der griechischen Philosophie sonst unerbört sind; die Theurgie, oder die Wissenschaft, durch geheimnißvolle Gebräuche, Worte und Opfer die Erscheinungen der Dämonen zu bewirken, wird darin vertheidiget, welche nicht im Geiste der Philosophie des Plotin und Porphyre war. Da nun Plotin dieser Philosophie anhing, so konnte er die Theurgie nicht in Schutz nehmen. — Wir wollen nur einige Gegengründe anführen. Was die Schreibart anlangt, so muß es auf jeden Fall gewagt seyn, daraus einen Beweisgrund herzunehmen, da wir so wenig Schriften des Jamblichs besitzen. Nach dem angeführten Scholion gründete Proclus im Geantheil auf die Aehnlichkeit der Schreibart und der Manier das Urtheil, daß Jamblich der Verfasser dieser Schrift sey. Nach Eunapius Schilderung stand Jamblichus dem Porphyre in Rücksicht auf schriftstellerisches Talent weit nach. Er besaß nicht die ausgebreitete Gelehrsamkeit, den Reichthum an Gedanken, die Deutlichkeit und Klarheit, das Annehmliche und Reizende in der Darstellung, welches den Leser anlockt, ohne ihn zu ermüden. — Eigenschaften, welche man auch größtentheils in diesem Werke vermissen wird. Von den abweichenden Grundsätzen haben wir nichts gefunden. Gewiß würde auch Proclus als ein Eingeweihter diesen Mangel an Einhelligkeit in den Grundsätzen der Schule am ersten entdeckt, und die Schrift nicht dem göttlichen und wundervollen Manne beigelegt haben. Man muß nur immer Grundsätze und Behauptungen unterscheiden und nie vergessen, daß jede Philosophie, welche auf mystische Gefühle, Ekstasen, intellectuelle Anschauungen, unmittelbare Offenbarungen gegründet ist, nicht die Festigkeit, Einheit und innere Harmonie besitzen könne, als eine Philosophie, welche an der Hand unwandelbarer Vernunftprincipien fortschreitet. Wenn Plotin nur die Möglichkeit einer innigen

Ich sucht er die Beantwortung der philosophischen Zweifel nicht in den Principien der Vernunft, sondern in den
Aus.

gen Verbindung mit der Gottheit durch eine intellectu-
Anschauung annahm, ohne sich weiter in die Untersuchung
der Möglichkeit der Magie und Theurgie einzulassen, so
ist es kein Widerspruch gegen den Geist dieser Philosophie,
wenn nun Porphyre und Jamblich auch diese letzte hinzufü-
gen, sondern ganz consequent, die Verbindung mit Dämo-
nen einzuräumen, nachdem man einmal die Möglichkeit
der Verbindung mit dem ganz wesenslosen obersten Gotte
angenommen hat.¹⁴ So verhält es sich auch mit den Epe-
culationen über Engel und Erzengel. Man hatte einmal
angefangen gewisse Classen und Ordnungen unter den Dä-
monen festzusetzen; es kann nun nicht befremden, daß eine
oder etliche neue Ordnungen von einem fremden Volke
angenommen werden, *αγγελος* ist überhaupt ein so sprech-
des Wort für die Dienstverrichtungen gewisser Geister, daß
man sich gar nicht wundern darf, daß es Eingang fand,
da schon der Begriff vorhanden war. Man kann daher nie
aus dem Gebrauche des Wortes *αγγελος* oder *αγγελος*
schließen, daß Jamblich nicht Verfasser der Schrift sey,
worin sie vorkommen. Wir finden wirklich, daß Jam-
blich in einem bei dem Stobäus (*Eclog. physic. p. c. 64.*
ed. Heeren) vorkommenden Fragmente seiner Schrift von
der Seele sich des Wortes *αγγελος* und *αγγελικον ψος* be-
dient. Dessen ungeachtet kann Jamblichus wie Proclus in
seinem Commentar zum Timäus versichert, in einer an-
dern Schrift die Lehre von den Engeln und Erzengeln als
ausländisch verworfen haben, ohne daß darum die andern,
wo er diese wichtige Entdeckung noch nicht gemacht hatte,
für unecht gehalten werden müßte. Es ist zudem noch ein
Ausweg übrig, welchen schon der Kaiser Julian in seiner
vierten Rede anwendet, daß man nämlich behaupte, er
habe dieses *αγγελος* *προσειον*, das ist nur hypothetisch gesagt.
— Ich glaube, es erhellet hieraus hinlänglich, daß diese
Gründe zum Beweise dessen, was sie beweisen sollten,
noch lange nicht hinreichend sind, ob ich gleich auf der
anderen Seite auch gerne einräume, daß die Gründe für
die Behauptung eben so wenig zur historischen Gewisheit
julian

Aussprüchen der chaldäischen und ägyptischen Weisen 53).
 Zweitens: Es war schon eine alte Sage, daß Pythagoras und Plato in Aegypten von dem Priesterorden vieles gelernt haben. Jamblich stellt es als ein Axiom auf, daß beide ihr ganzes philosophisches System, in sofern es sich auf Gott und göttliche Dinge bezieht, aus der Säulenweisheit des Hermes Trismegistus genommen haben, und nur etwa die Zusammenfügung zu einem Ganzen für ihr Eigenthum zu halten sey. Er gehet also ganz unverkennbar darauf hinaus, Philosophie in Geschichte zu verwandeln. Drittens: Er setzt einen Unterschied fest, zwischen Philosophie und Theologie und Theurgie, und, ob er sich gleich nicht die Mühe gibt, diese Begriffe deutlich zu entwickeln, damit man wissen könnte, woran man wäre; so ist doch so viel offenbar, daß er die Theologie und Theurgie eine Stufe höher setzt, als die Philosophie, dieser die Erkenntniß durch Begriffe und Grundsätze, jenen aber die Erkenntniß dessen, was über die menschliche Vernunft gehet, anweist (54). Dieses ist überhaupt der gewöhnliche Gang

zulangen. Aber wahrscheinlich ist es immer, daß Jamblich der Verfasser ist. Wenn übrigens auch der Verfasser dieser Schrift nicht mit historischer Gewißheit zu bestimmen ist, so ist doch, wie Welners sagt, die Zeit der Verrichtung mit Gewißheit zwischen Porphyre und Proclus zu setzen.

53) Jamblichus *de mysteriis Aegypti*. I. c. 2. ἡμεῖς ἐν ταῖς μὲν Ἀσσυρίων πατρίαι δογματὰ παραδασομεν σοὶ μετὰ ἀληθείας τῆν γνῶμην· τα δὲ ἡμετέρα σοὶ σαφῶς ἀποκαλυψομεν. — φιλοσοφῆν δ' εἰ τι προβαλλεῖς ἐρωτῆμα, διακρινεμεν σοὶ καὶ τετο κατὰ τὰς Ἑρμῆ καλαίας ἐγῆλας, ὡς Πλάτων ἠδὲ προφῆται καὶ Πυθαγόρας διαγοῖται, φιλοσοφίαι συνειρησαίτο.

54) Jamblichus, ebendas. τα δ' ἄλλοφυλα ζητηματα ἢ αἰτιολογικα καὶ ὑπερβασίαι τινα ἐμφαινοῦνται πρῶτον καὶ ἐμμελεῶς παρὰ μὲν ἡμῶν, ἢ τῆν ἀτοπίαι, αὐτῶν ἀποδείξομεν· καὶ ὅσα
 προ-

Bang der Dinge; auß einem Extrem gehet man in das andere über. Plotin schien die Vernunft auf die höchste Stufe ihrer Würde gehoben zu haben; sie war die gelstige Kraft, welche durch ihre Identität mit dem Urwesen und durch dieses unmittelbar erleuchtet, in dem reinen Lichte, alles was ist, schauet. Jamblich setzt sie zur Dienerin und leidenden Empfängerin eines ihr fremden Lichts herab; sie hat in den wichtigsten Angelegenheiten nichts mit zusprechen, sondern muß gleichsam nur niederschreiben, was ihr von Oben, aber durch einen einzelnen Canal blirt wird.

Man wird sich daher leicht vorstellen können, wie die Beantwortung jener Zweifel ausgefallen seyn werde. Sie war nicht allein fruchtlos und ohne Gewinn für die wissenschaftliche Cultur der Philosophie, sondern sie hatte noch dazu den Nachtheil, daß sie den Uebergang aus der Philosophie in die Unphilosophie beförderte. Auf der einen Seite ging der Verfasser der Antwort gar nicht tief in

προχωρεί κατά τας κοινάς εποίας, γινώσκω και σαφώς περι-
ρασόμεθα διαλέγεσθαι και τω μιν, εργων θείων πύρας δε-
μια προς ακριβη κατανοησι, δυνατοι μοι δια λογων, τα δε
ιστρας θεουργιας, πληρη τε καθαιρεισθαι. σημεια δε αυτη
αξιολογα δυνατα φραζει, αφ' ων και συ και οι σοι ομοιοι τη
κω περιγεσθαι περι την ασια των οτων. οσα δε τυχα-
ναι δια λογων οια γινωσκα, εγω ει απολειψομαι
ει την τελειαν αποδειξιν. το δ' οικειον επι πασι αποδοσθαι
σοι προσκοιτας και τα μιν θεολογικα θεολογικαι,
θεουργικα δε θεουργικως αποκρινόμεθα φιλοσο-
φως δε τα φιλοσοφα μετα σε συνεξετασομεν. —
Sect. II. c. 11. Die wahre Erkenntniß führt uns zu
Gott hin. Dieser Satz ist wahr, sagt Jamblich, aber
noch nicht zureichend. αλλ' επι ηχ εκανω ειρηται, προσθησθαι
το ελλειπον, και διοτι φιλοσοφως πολλον και λογικως, αλλ'
ηχι κατα την εεργον των ιερων εχηνη του ακολογισμου ποιει-
ται; δια τασο οικειω δει θεουργικωτεροι ειπει τι περι
αυτων.

in den Grund der Zweifel ein, setzte Hypothesen als Axiome fest, oder nahm Autoritäten als gültige Principe der Vernunft an; auf der andern Seite beantwortete er die aufgeworfenen Fragen dogmatisch und gab Dichtungen für Erkenntnisse, Schein für Wissenschaft, und beförderte die Täuschung einer vermeintlichen Wissenschaft des Ueberfinnlichen, welche doch bei schärferer Prüfung in einen leeren Dunst sich verwandelte. Das Ganze scheint nur eine abgeredete Spiegelscherey zu seyn. Denn oft wird Porphyre auf das verwiesen, was er sonst geglaubt und angenommen hatte, als wenn Porphyre nicht eben darum die Fragen aufgestellt hätte, weil er seine ehemaligen dogmatischen Behauptungen nicht mehr für gegründet genug hielt, und neue bündigere Beweise dafür verlangte.

Wir werden nur wenig auszeichnen haben, um Belege dafür anzuführen.

Porphyrius hatte gefragt, worin die unterscheidenden Eigenschaften der Götter, der Dämonen und der Seelen bestehen, ob sie in ihrer innern Natur gegründet sind, oder ob sie sich nur auf Verhältnisse zu andern Naturen beziehen; er läugnete gar nicht, daß die griechischen Philosophen über diesen Punct schon viele Speculationen aufgestellt haben; er vermiste aber an denselben apodictische Gewißheit. Diese zu gewinnen, war der Zweck seines Briefes. Was thut nun der Verfasser der Antwort? Er setzt den Unterschied zwischen Göttern, Dämonen und Seelen dogmatisch aus Begriffen fest, was schon mehrmals geschehen war, und dem Porphyre gar nicht unbekannt seyn konnte, ohne die Befugniß der Vernunft, darüber etwas Gewisses zu erkennen, im geringsten zu berühren, was Porphyre eigentlich wissen wollte. Seine Behauptungen sind von der Art, daß sie den Zweifel,

mal.

welcher sich in jedem nüchternen Denker regen mußte, nicht aufheben, sondern vielmehr verstärken.

Den Göttern, sagt er, kömmt transcendente und wesentliche Güte oder Vollkommenheit; den Seelen aber nur eine zufällige, hinzugekommene Güte zu. Zwischen diesen beiden sind die Heroen und Dämonen in der Mitte. Die Heroen übertreffen die Seelen an Macht, Vollkommenheit, Schönheit und Größe, und überhaupt an allen geistigen Vorzügen. Die Dämonen sind von den Göttern abhängig, und ihrer Natur nach viel geringer und mangelhafter; sie sind die Diener der Götter, und führen ihren guten Willen aus. Das unsichtbare Gute derselben offenbaren sie in Werken, und suchen in denselben jenen ähnlich zu werden, sie machen das Unausprechliche der Götter darstellbar in Worten, das Formlose gestalten sie in Formen, und das alle Begriffe übersteigende offenbaren sie in Begriffen. Sie empfangen alles Gute von den Göttern, dessen sie theilhaftig sind, und theilen es wieder den unter ihnen stehenden Geschlechtern der Dinge ohne allen Reid mit. Die Dämonen und Heroen erfüllen also den Zwischenraum zwischen den Göttern und Seelen, machen das Mittelband zwischen ihnen aus, und bilden eine zusammenhängende, unauflöbliche Kette, welche das Höchste mit dem Niedrigsten verbindet, Gemeinschaft, Zusammenhang, Ordnung und Harmonie gründet, und die Fortschreitung des Bessern zu dem Geringeren, so wie die Erhebung des Niedrigen zum Bessern möglich macht 55).

Die Götter machen das höchste, die Seelen das niedrigste Geschlecht der Dinge aus. Jene sind höchst vollkommen und vortreflich, diese mangelhaft und unvollkommen. Die Götter können alles zugleich in einem un-

55) Iamblichus de mysteriis Aegypti, I. c. 6.

untheilbaren Augenblick; die Seelen können nicht alles, nicht zugleich, nicht urplötzlich, nicht augenblicklich. Die Götter erzeugen und regieren alles ohne Hinneigung; die Seelen haben von Natur eine Neigung zu dem, was sie erzeugen und verwalten. Die Götter existiren als Ursache und Regierer vor allen Dingen; die Seelen hängen von dem Willen der Götter als Ursache, obgleich von Ewigkeit ab. Die Götter umfassen in einem und demselben Punkte den Anfang und das Ende aller Thätigkeiten und Wesen. Die Seelen gehen von einem zu dem andern, von dem Unvollkommenen zu dem Vollkommenen über. Die Götter sind das Höchste und Unbegreifliche, erhaben über jedes Maß und jede Form; die Seelen werden bestimmt durch Neigungen, Fähigkeiten, Verhältnisse, Begehungen des Schlechteren und sind durch mannigfaltige Formen modificirt. Die Intelligenz als Grund aller Dinge, und die bildende Kunst des Universums ist in den Göttern auf gleiche Weise immer vollkommen und ohne Einschränkung nach einer in sich selbst rein ruhenden Kraft vorhanden; die Seelen sind nur einer theilbaren und vielgestaltigen Intelligenz theilhaftig geworden, welche auf die Regierung des Ganzen hinblickt; sie sind bald in diese, bald in jene Gestalt eingeschlossen und sorgen für das Leblose. Die Götter haben die absolute Ordnung und Schönheit, oder die Ursache derselben inwohnend; die Seelen können nur an der intelligiblen Ordnung und göttlichen Schönheit immer Theil nehmen. Mit den Göttern ist das Maß und Ziel des Universums immer unjertrennlich verbunden; mit den Seelen nur theilweise, und so, daß sie sich von demselben trennen können. Die Götter beherrschen durch die Gränzenlosigkeit ihrer Kraft Alles; den Seelen sind gewisse Gränzen für ihre Wirksamkeit vorgeschrieben ⁵⁶⁾.

Die

56) Jamblichus de mysteriis Aegypt. L. 6. 7.

Die Götter können nicht durch ihr Verhältniß zu bestimmten Arten von Körpern unterschieden werden, weil sie die ersten, reinen, immateriellen Principe sind, welche die Körper bestimmen, von Außen regieren, und ihnen alles Gute mittheilen, dessen sie empfänglich sind. Die Körper dienen ihnen, nicht umgekehrt, die Götter den Körpern. Nur von den Seelen läßt sich behaupten, daß sie nach der Form des Lebens, welche sie vor ihrer Einkörperung erhielten, den organischen Körper sich an bilden und anpassen. Wie kann eine an sich unkörperliche Substanz durch Beschaffenheiten der Körper unterschieden; wie kann eine Substanz, welche den Körpern auf keine körperliche Weise gegenwärtig ist, durch körperliche Orte von andern der Art getrennt, oder durch Theile der Welt beschränkt werden? Was kann die Götter verhindern, daß sie nicht allenthalben zugegen sind, oder ihre Macht einschränken, daß sie sich nur bis an das Himmelsgewölbe erstrecke? Diese Beschränkung könnte nur das Werk einer höhern Kraft seyn. Eine unkörperliche Substanz, ein Ding an sich, ist allenthalben, wo es will 57).

Die Meinung, daß die Gegenwart der Götter von der Erde ausgeschlossen sey, hebt alle priesterliche Weihe, allen Gottesdienst und alle Gemeinschaft der Götter mit den Menschen auf, denn sie sagt nichts anderes, als, die göttlichen Naturen wären ganz abgesondert von der Erde, sie hätten keinen Verkehr mit den Menschen, und diese Welt stände unter gar keinem Einfluß der Götter. Dann hätten wir Priester nichts vor anderen Menschen voraus, und nichts von den Göttern gelernt, und Porphyrius hätte ganz thöricht gehandelt, daß er uns Priester jene Fragen vorlegte, weil er dabei voraus setzt, daß

daß wir höhere, von den gemeinen Erkenntnissen sich unterscheidende Erkenntnisse besitzen 58). Die Götter herschen also nicht etwa in bestimmten ihnen angewiesenen Theilen der Welt, sondern die vorzüglicheren Götter werden von nichts eingeschlossen und umfassen alles in sich selbst, die Erde steht unter dem Einflusse der Götter und die auf derselben befindlichen Dinge haben ihr Seyn durch die Fülle der göttlichen Vollkommenheiten, und, wenn sie zur göttlichen Theilnahme tauglich sind, so haben sie vor ihrem individuellen Wesen schon Götter in demselben präexistirend 59).

Es ist falsch, daß die Götter nur in dem Himmel wohnen; alles ist vielmehr von Göttern erfüllt. Das göttliche Wesen erleuchtet alles von Außen, wie die Sonne alles durch ihre Strahlen beleuchtet, es sey nun, daß das göttliche Wesen gewisse Theile der Welt, zum Beispiel den Himmel und die Erde, oder gewisse heilige Städte und Gegenden, oder gewisse Haine und Statuen zu

58) Jamblichus de mysteriis Aegypt. I. c. 8. ἕως δὲ τῆς ἱερᾶς ἀγίως καὶ τῆς θεουργικῆς κοινωίας θεῶν πρὸς ἀνθρώπων ἀιαιρέσεις εἰσι αὐτῇ ἡ δόξα τῆν τῶν κρείττωνων παρουσιᾶν ἐξω τῆς γῆς ἐξοριζουσα. ἔδει γὰρ ἀλλοῦ λεγεῖν, ἢ ὅτι ἀπᾶσι καὶ τῶν περὶ γῆν τῶν θεῶν, καὶ ὅτι ἀνθρώποι εὐ συμμιγνύσονται, καὶ ὡς σημεῖα αὐτῶν εἰσι ὁ τῆδε τοπος· ἔδει ἡμεῖς ἐν οἱ ἱερεῖς ἔδει παρὰ τῶν θεῶν μεμαθηκῶν κατὰ τὰτοι τοῦ λόγου, ἔδει ἐν ἄλλοις ἡμῶν ἄρτας, ὡς εἰδῶτας τι κρείττοτεροι, ἔπειτα μὴδὲ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων διαφερομεν.

59) Jamblichus de mysteriis Aegypt. I. c. 8. ἀλλ' ἔδει ἐπὶ τῶν ὕψους ὡς γὰρ οἱ θεοὶ κρείττωνται ἐν τισὶ τι κοσμοῦ μερεσιν, ὡς τὰ περὶ γῆν κμοῖα αὐτῶν καθίσταται. ἀλλ' οἱ μὲν κρείττοτες ἐν αὐτῶ ὡς ὑπο μῆδους περιεχοῖται καὶ περιεχῶσι πάντα ἐν αὐτοῖς· τὰ δ' ἐπὶ γῆν ἐν τοῖς πληρωμοῖς τῶν θεῶν ἔχοντα τὰ εἶναι, ἔχοντα ἐπιτηδεῖν πρὸς τῆν θεῶν μετοχὴν γυνῆται, ἐυδῶς ἔχει πρὸ τῆς οἰκείας ἑαυτῶν ἡσίας προῦπαρχοῦσας ἐν αὐτῇ τῶν θεῶν.

zu ihrer besondern Regierung erhalten. So wie nun das Licht die erleuchteten Gegenstände in sich faßt, so umfaßt auch die göttliche Kraft die Dinge, welche ihrer theilhaftig werden, von Außen. So wie das Licht in der Luft gegenwärtig ist, ohne sich mit derselben zu vermischen, wie daraus erhellet, daß, wenn das Leuchtende weggenommen ist, nichts von dem Lichte in derselben übrig bleibt. Da hingegen die Luft noch erwärmt bleibt, wenn gleich das Erwärmende entfernt wird: so ist auch das göttliche erleuchtende Licht trennbar von den erleuchteten Dingen, es bleibt in sich beharrlich, ob es gleich die Dinge ganz durchdringt. Das sichtbare Licht ist ein zusammenhängendes Ganze, welches allenthalben ganz gegenwärtig ist, ohne daß ein Theil von demselben abgefondert, oder überhaupt von dem Leuchtenden getrennt werden kann. So ist auch die ganze Welt theilbar, und in das eine untheilbare göttliche Licht vertheilt. Dieses ist eins, ein absolutes Ganzes, allen, die desselben empfänglich sind, untheilbar gegenwärtig, erfüllt mit seiner vollständigen Kraft alle Dinge, bewirkt in sich alles, ist allenthalben mit sich vereinet, und verknüpft die Endpuncte mit den Anfangspuncten. Die ganze Welt und der ganze Himmel ahmet diese Einheit durch seine Kreisbewegung nach; die Welt ist mit sich vereinet, sie leitet die im Kreise bewegten Elemente, verknüpft alle Dinge, welche in etwas Anderem sind, und sich gegen einander bewegen, wie die Erde mit dem Himmel, und bewirkt einen allgemeinen Zusammenhang, und eine Harmonie des Theilganzen zu den Theilganzen ⁶⁰).

Auf

60) Jamblichus de mysteriis Aegypt. I. c. 9. κατὰ τα αὐτὰ δὴ ἐν καὶ ὁ συμπας κόσμος, μέρος ἐστὶν πᾶσι τοῖς καὶ τὸ ἀμερίστον τῶν θεῶν φῶς διαίρεται. τὸ δ' ἐστὶ ἐν καὶ αὐτὸ πάντα καὶ ὅλοι. ἔα ἀμερίστον τε παρὰ πᾶσι τοῖς δυναμένοις αὐτὸ μετεχειν, καὶ αὐτὸ τε δύναται πεπλασμένον πάντα, καὶ αὐτὸν δὴ

Auf diese Art beantwortet er Porphyrius Zweifel. Er setzt eine dogmatische Behauptung entgegen, meistens ohne Gründe, als wenn er auf dem Delphischen Dreifuße gesessen hätte. Er spricht nur als Priester, welchem eine höhere Erkenntniß von den Göttern mitgetheilt worden, bei welcher das Forschen der Vernunft nach Gründen verstummen mußte. Am deutlichsten wird dieses da, wo er mit weiser Miene die Merkmale auseinander setzt, an welchen die Erscheinungen der Götter, Erzengel, Engel, Dämonen, Fürsten und Seelen unterschieden werden können. Hier ist dieses Prachtstück der schwärmerischen Philisophie, oder vielmehr Unphilisophie 61).

Die Erscheinungen entsprechen dem Wesen, den Kräften und Wirkungen; darnach richtet sich die Art und Weise, wie sie durch Beschwörungen sichtbar werden, Wirkungen äußern, ihnen angemessene Gestalten und ihnen eigenthümliche Unterscheidungszeichen erblicken lassen. Die Erscheinungen der Götter sind einartig; der Dämonen mannigfaltig; die der Engel einartiger als die der Dämonen, unvollkommener als die der Götter; der Erzengel Erscheinungen kommen denen der Götter am nächsten. Die Erscheinungen der Fürsten, wenn man Weltbeherrscher darunter versteht, welche über die Elemente unter dem Monde gesetzt sind; werden zwar mannigfaltig, aber doch mit einer gewissen Ordnung seyn; versteht man aber die Vorsteher der Materie, so sind sie mannigfaltiger und unvollkommener als jene. Die Erscheinungen der Seele sind von der größten Mannigfaltigkeit. Die Erscheinungen der Götter bestrahlen das Gesicht mit

R 2

einem

δη τιν' ἐν κατ' αἰτίαν ὑπεροχῇ συμπραίνει τὰ ὅλα ἐν αὐτῷ, συνίσταται τὴν πανταχῶς πρὸς ἑαυτὸ, καὶ τὰ εἶδη τῶν ἀρχῶν συνίσταται.

61) Jamblichus de mysteriis Aegyptior. II. c. 3. 4.

einem wohlthätigen Lichte; die der Erzengel sind kräftvoll und milde; milder die der Engel; furchtbar die der Dämonen; milder die der Heroen; die Erscheinungen der Fürsten der Welt betäubend, der Fürsten der Materie sind den Sehenden schädlich und widrig; der Seelen Erscheinungen sind den Erscheinungen der Heroen ähnlich, aber schwächer.

Die Erscheinungen der Götter sind in Ansehung der Größe, Gestalt und Verhältnisse unveränderlich. Die Erscheinungen der Erzengel kommen denen der Götter am nächsten, erreichen aber doch nicht derselben Identität. Die Erscheinungen der Engel sind schwächer und unvollkommener, aber unveränderlich. Die Dämonen lassen sich bald in diesem, bald in einem andern Bilde, bald groß, bald klein sehen, ob sie gleich dabei immer als dieselben erscheinen. Die Erscheinungen der Fürsten der Welt sind unwandelbar, der Fürsten der Materie auf mannigfaltige Art wandelbar. Die Heroen ahmen die Erscheinungen der Dämonen, so wie auch die Seelen in Rücksicht auf die Veränderlichkeit nach.

Die Götter zeigen in ihren Erscheinungen eine gewisse Bewegungslosigkeit und Ordnung, die Erzengel dabei noch eine gewisse Kraft, die Engel Grazie und Ruhe vereinigt mit etwas Bewegung, die Dämonen unruhige Bewegung und Unordnung, die Fürsten der Welt eine in sich bestehende Festigkeit, die Fürsten der Materie Tumult, die Heroen Nachgiebigkeit gegen die Bewegung; die Seelen ahmen die Heroen, doch in geringerem Grade nach.

Die Bilder der Götter strahlen eine unaussprechliche Schönheit von sich, erfüllen die Schauenden mit Bewunderung und göttlicher Seligkeit, und haben eine unaussprechliche Symmetrie, die sich mit nichts vergleichen

hen läßt. Die seligen Bilder der Erzengel haben zwar auch eine große Schönheit, die indessen doch nicht so unaussprechlich und wundervoll ist, als die göttliche. Die Bilder der Engel haben nur theilweise Schönheit, welche sie von den Erzengeln entlehnen. Die Bilder der Dämonen und Heroen haben Schönheit in bestimmten Gestalten, jene durch Ideen, welche das Wesen bestimmen, diese durch die Darstellung der Tapferkeit. Die Bilder der Fürsten der Welt zeigen eine ursprüngliche natürliche Schönheit, der Fürsten der Materie aber eine scheinbare angenommene, durch Kunst hervorgebrachte. Die Bilder der Seelen sind zwar auch in bestimmten Begriffen geschmückt, doch auf eine andere und eingeschränktere Art, als die der Heroen, so, daß die Bilder nur von einer Form beherrscht werden.

In den Wirkungen der Götter leuchtet eine Schnelligkeit hervor, welche selbst die Vernunft nicht erreichen kann, obgleich die Thätigkeiten selbst in sich unbeweglich und fest sind. Bei den Erzengeln sind die Geschwindigkeiten gewissermaßen mit ihren stark wirkenden Thätigkeiten vermischt. Die Thätigkeiten der Engel nehmen schon etwas von Bewegung an, erreichen aber nicht die Vollkommenheit der ersten, daß Gedanke und That eins ist. Bei den Dämonen liegt die Geschwindigkeit der Wirkungen mehr in der Einbildung, als in der Wirklichkeit. Die Heroen zeigen eine gewisse Würde in ihren Handlungen, erreichen aber doch die Geschwindigkeit der Dämonen in Ausführung ihrer Vorsätze nicht. Die Handlungen der Fürsten der Welt tragen an sich das Gepräge der Kraft und Gewalt, der Fürsten der Materie haben mehr in die Augen fallendes, verfehlen aber mehr den vorgesezten Zweck. In den Handlungen der Seele zeigt sich mehr Bewegung und mehr Schwäche, als bei den Heroen.

In Rücksicht auf die Größe der Erscheinungen findet derselbe Gradunterschied Statt. Die Erscheinungen der Götter sind so groß, daß sie zuweilen den ganzen Himmel, Sonne und Mond verfinstern, und, wenn sie herabsteigen, ruhet selbst die Erde nicht mehr feste. Wenn die Erzengel erscheinen, so werden einige Theile der Welt bewegt, und ein Licht geht vor ihnen als Wörläufer vorber; nach der Größe ihrer Herrschaft richtet sich auch die Größe ihrer Erscheinung. Kleiner und beschränkter ist die Lichterscheinung der Engel, noch eingeschränkter die der Dämonen, welche nicht immer mit derselben Größe erscheinen; noch kleiner ist die Erscheinung der Heroen, wiewohl mit Würde. Die Bilder der Fürsten der Welt sind groß und unermesslich, der Fürsten der Materie mehr prahlend und aufgeblasen. Die Bilder der Seelen sind nicht alle gleich von Größe, aber doch kleiner als die der Heroen. Ueberhaupt richtet sich die Größe der Erscheinungen nach der Größe der Kräfte oder der Gewalten.

An den Erscheinungen der Götter zeigen sich die Bilder der Wahrheit deutlicher, sprechender, glänzender mit bestimmtem Gepräge. Die Bilder der Erzengel sind wahr und vollkommen. Die Engel behalten zwar immer dieselbe Form und Gestalt, sie entfernen sich aber von der vollständigen Bestimmtheit. Undeutlich sind die Bilder der Dämonen, noch undeutlicher die der Heroen. Die Bilder der Weltfürsten sind deutlich, die der Fürsten der Materie dunkel, aber beide gebieterisch. Die Bilder der Seelen sind schaftig.

Die Bilder der Götter strahlen am meisten mit Lichte, der Erzengel sind mit ungeweihtem Lichte erfüllt, der Engel leuchtend; die Dämonen lassen ein trübes, die Heroen ein heterogen zusammengesetztes, die Fürsten der Welt

Welt ein reineres, die Fürsten der Materie ein aus ungleichartigen und entgegengesetzten Dingen, die Seelen ein theilweise aus vielen Mischungen der Erzeugung zusammengesetztes Licht von sich blicken.

Das Feuer der Götter ist untheilbar, unaussprechlich, durchleuchtet und erfüllet alle Tiefen der Welt auf eine feurige, aber nicht physische Weise und ist ganz unbeweglich; das Feuer der Erzengel ist zwar auch untheilbar, es wird aber doch so gesehen, als habe es an sich, oder vor, oder nach sich eine gewisse Mannigfaltigkeit; es ist ruhend, das Feuer der Engel ist getheilt, aber es ruht sich in den vollkommensten Gestalten, und bewegt sich ruhig. Das Feuer der Dämonen ist durch Theilung noch enger beschränkt, durch Worte aussprechbar, aber des Schauens nicht werth für diejenigen, welche etwas Besseres schauen; es bewegt sich unruhig. Das Feuer der Heroen ist eben so beschaffen, doch unvollkommen ähnlich und bewegt sich stürmisch. Das Feuer der Weltfürsten ist helle und ruhig, der Fürsten der Materie trübe und unruhig, der Seelen vieltheilig, vielgestaltig, aus vielen Dingen in der Welt zusammengesetzt, in vielerlei Bewegungen veränderlich ⁶²).

Was

62) Jamblichus de mysteriis Aegypt. II. c. 4. το μὲν οὖν θεῶν οὐκ ἀπειροί, ἀφθίγντοι, ἐκλειστοί καὶ πληροί τῶν ὅλων βλάττει τὸ κοσμοσυνταξίαν, ἀλλ' ἢ περιτομίαν. τὸ δὲ τῶν ἀρχαγγέλων ἀμερίζον μὲν, ἔχει δὲ περὶ ἑαυτοῦ, ἢ περὶ ἑαυτῶν προτομίαν, ἢ μὲν ἑαυτοῦ συμπομίαν πολὺ πληθὺς θείωνται. τὸ δὲ τῶν ἀγγέλων διημερίων οὐκ, πληρὸν ἢ τῶν γε τελειοποιῶν ἰδέσθαι διαφαίνεται. τὸ δὲ τῶν δαιμονίων μερισμῶν τε εἰς εἰς βραχύτερον περιμερίζονται, καὶ λόγῳ ἔστιν ὑπερῆξι, καὶ τῆς οὐσίας τῶν τῶν ἀρετῶν ἔχοντα ἔχει ὑπερῆξι ἀξίον. τὸ δὲ τῶν ἡρώων ἔχει μὲν τὰ αὐτὰ τροπὸν γε τιμῆς, ἀπολείπεται δ' ἄριστος αὐτῶν τῆς ἀρετῆς ομοιωσίας. καὶ μὴ τοῦτε τῶν ἀρχόντων ἑαυτοῦ μὲν ὑπερῆξιον αὐτῶν, διαφανέστερον θείωνται, τὰ δὲ οὐ-

λου

Was rein und bewegungslos in dem sichtbaren Bilde ist, muß man ganz den höheren Wesen beilegen; was sehr leuchtet und in sich selbst unveränderlich beharret, den Göttern; was leuchtet und beharret, aber in einem andern, den Erzengeln; was durchaus in einem andern besteht, den Engeln. Auf die andere Seite kommt das Unstäte, Flüchtige, mit Fremdartigen Vermischte zu stehen, was den niederen Wesen geböret.

In den Göttern ist die Kraft, welche die Seelen vollkommen reiniget. Die Erzengel erheben sie; die Engel lösen sie allein von den Banden der Materie, die Dämonen ziehen sie in die Natur herab; die Heroen ziehen sie herab zur Sorge der sinnlichen Dinge, die Fürsten der Welt gewähren ihnen die Herrschaft der weltlichen, die Fürsten der Materie die Aufsicht über die materiellen Dinge. Die erscheinenden Seelen streben zur Erzeugung.

Die Götter haben die Kraft, die Materie auf einmal zu verzehren, die Erzengel, sie nach und nach aufzuzehren; die Engel, von derselben loszumachen und abzuführen; die Dämonen, sie sorgfältig zu zieren; die Heroen, ihr das gehörige Maß anzupassen, und sie gehörig zu besorgen. Die Fürsten der Welt zeigen sich in ihrer Erhabenheit, die Fürsten der Materie ganz mit Materie erfüllt; die reinen Seelen werden als von aller

Ma

λοι σκοταδεεστεροι το δε αυται ψυχαι, πολυμυθαι μαι και πολυειδεις επιδεικνυνται, συμμιχραι δε απο πολλων των περι τον κοσμον φυσων και μη το γε των θεων παντι καθαρον εστι ιδειν το των αρχαγγελων ηερμαιοι το δε των αγγελων μονιμος κινησιμοι ασατοι γε μη το των δαμονων και ηρωων υπικλοι οξυροποι τοις δε αρχαισι ηερμαιοι μαι τοις πρωτοις, ταρχιδαι δε τοις υστατοις συνειν ψυχαις δε εν κινήσει πολλαις μεταβαλλομενοι.

Materie rein, die unreinen als von der Materie eingenommen angeschauet ⁶³).

Die Wirkungen und Geschenke der Erscheinungen sind verschieden. Die Gegenwart der Götter schenkt unserm Körper Gesundheit, der Seele Tugend, der Vernunft Reinheit, sie schenkt uns höhere Kräfte, göttliche Liebe und unaussprechliche Freude; und richtet alle unsere Vermögen auf ihre zugehörigen Principe; sie zernichtet in uns das Kalte und das Verderben bringende; sie vermehrt und stärkt das Warme; sie macht der Seele und der Vernunft, alles angemessen, strahlet das Licht in intelligibler Harmonie ein und stellt das, was nicht Körper ist, als wäre es Körper den Augen der Seele durch die Augen des Körpers dar ⁶⁴). Die Erscheinungen der Erzengel gewähren zwar dasselbe, aber doch nicht immer, noch bei allen, noch in hinreichendem und vollkommenen

63) Jamblichus *de mysteriis Aegypti*. II. c. 5. δειγμα ὃ ἐστὶ σοὶ ἔμικροι καὶ τοὶ δαπανητικοὶ τῆς ὕλης ἀθροῦς ἐπὶ θεῶν· οἳ δὲ τῶν ἀρχαγγέλων, τὸ κατὰ βραχὺ αὐτῆς ἀναλωτῶν· ἐπὶ δὲ τῶν ἀγγέλων τοὺς λυτικούς ἀπ' αὐτῆς καὶ ἀπαγωγῶν· ἐπὶ δὲ τῶν δαιμόνων, τοὺς διακρούων αὐτῆς ἐμμέλως· ἐπὶ δ' αὐτῶν ἡρώων, τοὺς συνικρμαζομένους πρὸς αὐτὴν ἐν μέτρῳ τοῖς προσήκουσιν, καὶ ἐπιδείξουσ αὐτῆς ἐπιμελυμένοι. ἀρχοῦντες δὲ οὐ μὲν τῶν κοσμῶν ἡγεμόνες παριστάνται αὐτῆς ὑπερεχούοντες, καὶ ὑποὺς ἑαυτῶν ἐκφαίνουσιν· οἳ δ' ἐνώλοι πάντεσσι ἀνακεκλημένους ἑαυτῶν ἀπὸ τῆς ὕλης ἐπιδεικνύουσιν· καὶ τῶν ψυχῶν αἱ μὲν καθάραι τῆς ὕλης ἐκτός, αἱ δ' ἐπιτυτταὶ περιεχομέναι ὑπ' αὐτῆς ἐπιφάνονται.

64) Jamblichus *ebendas.* c. 6. ἀλλὰ ἡ μὲν τῶν θεῶν παρουσία δίδωσιν ἡμῖν ὑγίαιαν σώματος, ψυχῆς ἀρετὴν, καὶ καθάρωσιν, καὶ πάντων, ὅς ἀπλῶς εἶπει, τῶν ἐν ἡμῖν ἐπὶ τῆς οὐκείας ἀρχῆς ἀναγωγήν. καὶ τὸ μὲν ψυχρῶν ἐν ἡμῖν καὶ φθοροποιῶν ἀφαιρίζει, τὸ δὲ θερμῶν αὐξάνει, καὶ δυνατοτέρους καὶ επικρατεστέροις ἀπεργάζεται, ποιεῖ τε πάντα ἀναμετρεῖν τῇ ψυχῇ καὶ τῷ νόῳ, ἰσότην τε ἀρμονίαν τοῦ φῶς ἐλάμπει, καὶ τὸ μὴ οἰεσθῆναι ὅς σῶμα τοῖς τῆς ψυχῆς ὀφθαλμοῖς διὰ τῶν τῆς σώματος ἐπιδεικνύουσιν.

nen Grade, noch auch so, daß es nicht wieder genommen werden kann, und erleuchten auf die ihrer Erscheinung angemessene Art. Sie geben reine Beharrlichkeit, intellectuelle Betrachtung und unveränderliche Kraft. Die Erscheinung der Engel gibt noch getheilte Güter und noch weniger allgemein; die Kraft, womit sie erscheinen, steht noch weiter von dem vollkommenen Lichte ab, welches die Kraft in sich enthält. Die Engel schenken uns Weisheit und Wahrheit nach der ewigen Verunft, reine Tugend, feste Erkenntniß, Ordnung und Ebenmaß. Die Erscheinung der Dämonen beschweret den Körper, straft mit Krankheiten, ziehet die Seele zur Natur herab, trennet nicht von den Körpern und der ihnen angehörigen Sinnlichkeit, hält diejenigen, welche zum Heuer streben, hienieden zurück, und reißet nicht von den Banden des Fatums ab. Die Erscheinung der Heroen stimmt in allen mit der der Dämonen überein und unterscheidet sich nur darin, daß sie zu gewissen großen und edeln Thaten erweckt. Die Fürsten der Welt geben, wenn sie erscheinen, Güter der Welt und alle Vortheile dieses Lebens, die Fürsten der Materie aber materiale und irdische Güter. Das Anschauen der reinen und in die Ordnung der Engel aufgenommenen Seelen ist für die Seele erhebend und heilsam, erweckt die heilige Hoffnung und schenket alles, wornach die heilige Hoffnung strebt. Die Erscheinung der unreinen Seelen ziehet zu dem Vergänglichem herab, verdirbt die Kräfte der Hoffnung, und erfüllet mit Leidenschaften, welche die Schauden an die Körper fesseln ⁶⁵).

Auch das Gefolge richtet sich nach dem Range und der Würde der Erscheinenden. Die Götter haben zu ihrer Begleitung Götter oder Engel; die Erzengel andere Engel

65) Jamblichus de mysteriis Aegypt. II. c. 6. 9.

Engel als Vorläufer, Begleiter, Gefolge und Trabanten. Die Engel haben bei sich die Dinge, welche ihrer Sorgfalt anvertrauet sind; die guten Dämonen stellen unseren Augen ihre Werke und die Güter, welche sie schenken, dar; die rächenden Dämonen, die verschiedenen Arten der Strafen. Die bösen Dämonen werden von wilden, schädlichen, blutsaugenden Thieren begleitet ⁶⁶).

Das Licht, welches die Götter bei ihrer Erscheinung verbreiten, ist so fein, daß es die körperlichen Augen nicht aushalten können, sondern eben das erleiden, was die Fische, wenn sie aus dem tiefen und trüben Wasser in die reine und helle Luft gezogen werden. Wenn die Menschen das göttliche Feuer anschauen, so können sie wegen der Feinheit desselben nicht athmen, sondern fallen in Ohnmacht. Auch die Erzengel strahlen von sich ein Licht aus, welches den Athmenden doch nicht in demselben Grade, als der göttliche Glanz unerträglich ist. Die Engel geben der Luft eine solche Temperatur, daß sie die Eheurgen ertragen können. Wenn die Dämonen erscheinen, so wird nicht die ganze Luft verändert, auch wird nicht die sie umgebende Luft verdünnt; es gehet kein Licht vorher, welches die Luft einnimmt und vorbereitet, damit sie in derselben ihr Bild abdrucken können; auch umstrahlt sie kein Glanz, welcher alles um sie herum erleuchtete. Bei den Heroen werden einige Erdstriche erschüttert, und es ertönen gewisse starke Schälle, aber die Luft wird gar nicht dünner, und für die Eheurgen unangemessen. Wenn die Fürsten erscheinen, so umschwärmt sie auf eine unerträgliche Weise ein Gedränge von weltlichen oder irdischen Bildern; doch ist keine überweltliche Subtilität, auch nicht einmal eine Verdünnung der obersten Elemente vorhanden. Wenn die

die

66) Jamblichus de mysteriis Aegypt. II. c. 7.

Die Seelen erscheinen, so ist die sichtbare Luft mit ihnen verwandter, und nimmt, indem sie sich an sie anschmiegt, ihre Umrisse an ⁶⁷⁾.

Götter, Engel, gute Dämonen bringen nie falsche Bilder oder Täuschungen hervor. Wenn sie erscheinen, so lehren sie die Menschen ihr wahres Wesen. Denn so wesentlich als das Licht mit der Sonne verbunden ist, so ungetrennlich ist die Wahrheit und jede Vollkommenheit von den Göttern. Die Engel und guten Dämonen schöpfen unaufhörlich die Wahrheit von den Göttern, und können daher, da sie beide dieselbe wesentliche Vollkommenheit erhalten haben, weder von der Wahrheit abweichen, noch zu derselben etwas hinzusetzen.

Wann kann eine Täuschung durch die Erscheinungen erfolgen? Wenn etwas in der theurgischen Kunst versehen worden, und anstatt der wahren verlangten Bilder andere zum Vorschein kommen. Denn alsdann nehmen die unteren und unvollkommenen Geister die Gestalt der höhern an, wollen etwas anderes scheinen, und erlauben sich prahlerische Worte, welche das Maß ihrer Kräfte über-

67) Jamblichus de mysteriis Aegypt. II. c. 8. και μη την γε λεπτοτητα τῆ φητος οἱ μὲν θεοὶ τοσαύτην ἐπιλαμβάνουσιν, ὡς μὴ δύνασθαι χωρεῖν αὐτῆς τὰς σωματικὰς ὀφθαλμοὺς, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ πασχεῖν τῶν ἰχθύων, τοῖς ἀποθνήσκουσιν καὶ παχύνουσιν ὑπερβαίνειν εἰς ἀέρα λεπτοὺς καὶ διαφανῆ ἀναστρέφουσιν. καὶ γὰρ οἱ ἀνθρώποι οἱ θεοὶ τῆ θεῶν πυρὸς, ὡς ὄντα μὲν διατῆ λεπτοτητα τῆ θεῶν πυρὸς ἀναστρέφουσιν, ὡς ἰδεῖν φαίνονται, καὶ τῆ συμφορῆς πνεύματος ἀποκλινοῦνται. Ἀρχαγγέλοι δὲ, ἐκ ἀνεκτῆς μὲν εἰς τὸ ἀναστρέφουσιν, ἐκ αὐτοῦ τῆ καθαρότητος ἀποσιβύουσιν, ὡς μὴ ὁμοίως ἀφορῶν τοῖς κρείττοσιν. αἱ δὲ τῶν ἀγγέλων παρρησιαὶ φορητῆς τῆ πυρὸς κρῆσιν ἐπιτελοῦσιν, ὡς δύνασθαι αὐτῆς καὶ τοῖς θεοῖς συνάπτουσαι. — ταῖς δὲ ψυχικαῖς ἐπιφανείαις συγγεγῆς μὴδὲν εἶναι ὁ φαινομενὸς ἀπὸ, καὶ δεχεται αὐτῶν τῆ περιγραφήν ἐκ ἑαυτῶν συνηρημένους πρὸς αὐτὰς.

überschreken. So entstehen aus einem kleinen verdächtigen Anfange eine Menge großer Irthümer. Darum müssen die Priester die Erscheinungen nach allen ihren Verhältnissen prüfen, um das Wahre und Echte von dem Falschen und Unrechten zu unterscheiden — die Götter und ihre Begleiter offenbaren nie andere als ihre wahren wesentlichen Bilder, und nie veranlassen sie solche Scheinbilder, als wir in dem Wasser und in den Spiegeln sehen, denn warum sollten sie dergleichen den Menschen gewähren? Um ihr Wesen und ihre Macht zu zeigen? das kann nicht seyn. Denn wer ihnen glaubt, wird in Irthümer und Täuschungen gestürzt, und von dem wahren Erkenntniß der Götter abgeführt. Oder etwa, um den Schauenden einen Nutzen zu gewähren. Welcher Nutzen kann aus der Lüge erwartet werden? Und wie sollte endlich die göttliche Natur, das in sich fest beruhende und beharrliche Wesen, die Quelle des Seyns und der Wahrheit in ein anderes Object ein betrüglisches Bild von sich selbst übergehen lassen? (68)

Unwissenheit und Irthum in den göttlichen Dingen ist die Quelle aller Gottlosigkeit und unreinheit. Dieses ist freilich wahr, aber nicht zureichend. Die Theurgie muß hier eine Lücke ausfüllen, welche das philosophische Denken gelassen hat. Die Erkenntniß verbindet die Theurgen noch nicht mit den Göttern. Denn sonst würden die theoretischen Philosophen eine theurgische Vereinigung mit Gott erlangen. Allein dieses verhält sich nicht so. Die Vollbringung geheimer, unaussprechlicher, über alle Weltkunst gehender Gott wohlgefälliger Handlungen, und die Kraft der von den Göttern allein erkannten, unaussprechlichen Symbole gewähret nur allein die theurgische Vereinigung. Daher bewirken

68) Jamblichus *de mysteriis Aegypti*. II. c. 10.

bewirken wir sie nicht durch das Denken, und wir bringen sie nicht in uns selbst durch vernünftige Thätigkeit hervor. Denn öfters bringen die göttlichen Charaktere, ohne daß wir es denken, von selbst ihre eigenthümliche Wirkung hervor, und die verborgene Kraft der Götter, auf welche sich jene beziehen, erkennt durch sich selbst ihre eigenthümlichen Bilder. Diese werden also nicht durch unsere eigne Vernunft erweckt. Denn es hat keinen Grund, daß das Enthaltende von dem Enthalteneu, das Vollkommene von dem Unvollkommenen, das Ganze von den Theilen in Bewegung gesetzt werde. Die göttlichen Kräfte werden nicht durch unsere Gedanken zur Thätigkeit bestimmt, und obgleich die vollkommene Verfassung und die Reinheit der Seele als Mitursachen vorausgesetzt werden, so müssen doch die göttlichen Symbole und Zeichen im eigentlichen Verstande den göttlichen Willen bewegen. Die Götter werden also von sich selbst zur Thätigkeit bestimmt, und nehmen von den endlichen unvollkommenen Dingen nichts in sich auf, was Princip ihrer Wirkungen ist (69).

Die

69) Jamblichus de mysteriis Aegypti. II. c. 11. *ου
 μιν γαρ ἡ αἰνία καὶ ἀκατῆ πλημμυλία καὶ ἀσφραξία, ε
 μὴ διὰ τούτο ψεύδη ποιεῖται καὶ τὰ οικίως τοῖς θεοῖς προσι
 ρημένα καὶ τὰ θεῖα ἔργα. ἀλλὰ γὰρ ἡ ἐνοία συναπτῆ τοῖ
 θεοῖς τῆς θεουργίας· ἐπεὶ οἱ ἐκώλυε τῆς θεωρητικῆς φιλοσοφί
 ας ἔχειν τὴν θεουργικὴν ἐνώσειν πρὸς τὰς θεάς· τὸ δὲ ἀκ
 τοῦ ἀληθῆς ἔτους. ἀλλ' ἡ τῶν ἔργων τῶν ἀρρήτων καὶ ἡ
 πᾶσαν ἰσχυρὰν θεωρητικῆς ἐνεργημάτων τελειουργία, ἡ τε τῶν π
 αμμένων τοῖς θεοῖς μόνις συμβολῶν ἀφθεογόντων δύναμις ἐπι
 θῆσι τὴν θεουργικὴν ἐνάσει. ἀποκρίνεται γὰρ αὐτῶν ἐνεργη
 ματων. ἐπεὶ γὰρ ἔτι νοῦν ἢ αὐτῶν ἢ ἐνεργεία καὶ ἀφ' ἡμῶν
 ἐνιδωμένη. τοῦ δ' ἀδελφῶν ἐστὶν ἀληθῆς. καὶ γὰρ ἡ νοῦ
 τῶν ἡμῶν αὐτὰ τὰ συνδηματὰ ἀφ' ἑαυτῶν ἴσως τε οικίως ἐρ
 γον, καὶ ἡ τῶν θεῶν, πρὸς εἰς ἀνήκει πάντα, ἀρρητος δύναμις
 αὐτῆ ἀφ' ἑαυτῆς περιγίγνεται τὰς οικίως ἐκίνας, ἀλλ' εἰ τῆ
 διεγί-*

Die Tendenz der Schritte von den Mysterien der Ägypter ist also, zu zeigen: es gebe eine gewisse innige und wirksame Vereinigung mit Gott (*θεωσιον ενωσις*), welche durch keine vernünftige Erkenntniß erlangt werden könne, sondern durch gewisse geheimnißvolle Handlungen, Cerimonien, Worte, welche eben darum, weil diese Wirkung auf keiner Erkenntniß beruhe, *συσβολα* und *συνθηματα* genannt werden, deren Kenntniß und Anwendung, oder die Theurgie, den Priestern allein als Vorrecht zukomme, ein göttliches Geschenk und Offenbarung sey, und daher den Menschen weiter führe, als alle Erkenntniß durch Vernunft und Philosophie. Dieses war der letzte Versuch, die sinnliche Religion, deren Ansehen zu sinken anfing, zu stützen, daß man den bedeutungslos gewordenen Cerimonien einen verborgenen Sinn, eine geheime Kraft, einen mystischen Zweck unterlegte, und daher das Sinnliche, in die Augen Fallende als ein Symbol, unter welchem etwas Ueberfinnliches verborgen sey, betrachtete, es war aber auch zugleich die gefährliche Klippe, an welcher die mystische Philosophie selbst scheiterte, und sich in Unphilosophie, in das Gebiet der Unvernunft verlor. Ohne alle Beweise, welche auch nicht möglich sind, wird die Existenz einer solchen mystischen, über die Vernunft erhabenen Theurgie vorausgesetzt, und ihr die letzte

διεγερθεῖσαι ὑπο τῆς ἡμετέρας νοήσεως. ἀδὲ γὰρ ἔχει φύσιν, οὐ παρεχόμενα ὑπο τῶν περιεχομένων, ἀδὲ τελεία ὑπο τῶν ἀτελῶν, ἀδ' ὑπο τῶν μερῶν τὰ ὅλα ἀνακινεῖσθαι. ὁθεν δὴ ἀδ' ὑπο τῶν ἡμετέρων νοήσεων προσηγμένως τὰ θεῖα αἰτιῶ προκαλεῖται εἰς ἐπεργασίαν· ἀλλὰ ταύτας μὲν καὶ τὰς ὅλας τῆς φύσεως ἀριστὰς διαδόσεις καὶ τὴν περὶ ἡμᾶς καθ' ἡρωσύτητα ὡς συναίτια αἰτία προὔποκινεῖσθαι χρῆν' τὰ δ' ὡς κυρίως ἐγείροντα ἐν θεῶν θελήσειν αὐτὰ τὰ θεῖα εἶσι συνθηματα. καὶ ἕως τὰ τῶν θεῶν αὐτὰ ὑφ' ἑαυτῶν ἀνακινεῖται, ὡς εἶδος τῶν ὑποδείκτων ἀνακινεῖσθαι τίνα εἰς ἑαυτὰ ἀρχῆν' τῆς οὐκείας ἀρχῆς.

letzte Instanz über Gegenstände der Philosophie eingeräumt; aus ihr werden Zweifel gegen vorgebliche Vernunfterkennnisse beantwortet, Aberglauben und Schwärmerie und alle Ausgeburten einer von Dünkel und Eitelkeit irreführten Vernunft also über die ewigen Befehle und Principe der reinen und lauteren Vernunft gesetzt. Dieses Verfahren ist schon an sich so unphilosophisch, so grundlos, daß es keiner Widerlegung bedarf; es führet außerdem auf lauter Ungereimtheiten und Widersprüche, die schon hinreichend die faule Quelle aller dieser vermeinten überschwenglichen Erkenntniß beurkunden. Denn ist es nicht sinnlose Unverschämtheit, wenn auf der einen Seite dieser Schriftsteller in der Person der Priester mit vornehmer Miene alles Göttliche zu erklären vorgibt, selbst die Wirkungen und Erscheinungen der Götter haarklein construirt und doch hinterdrein bekennet, alles das werde allein durch die göttliche Kraft hervorgebracht, welche keine Vernunft fassen und begreifen, keine menschliche Sprache ausdrücken könne 70). So weit war also damals die Philosophie gesunken, daß die Unphilosophie, welche ihre Stelle einnahm,

70) Jamblichus *de mysteriis Aegypti*. L. c. 21. και γαρ αγιστια και κατω νομμε ιερατικησ θεραπεια δρωμενη δια παιδης γινεται, η παιδων τινα αποπληρωσιν εραποιεσ; μειραιται δε την των θεων τραξιν, την τε νοητην και την εν πρανω' εχει δε μετρα των ουρων αιδια, και ενδηματα θανμιασα, οια και τα δημικουε και πατροσ των δλων δευρο καταπεμφθεστα, οισ και τα μιν αφθροητα δια συμβολων απορητων εκφανειται, τα δε ανειδρα ηγατεται εν ειδεισ; τα δε πασης εικονεσ κρειττοτα δι' εικονωσ αποτυπαται, παντα δε δια θειασ αιτιασ μονησ επιτελειται, ητισ τοσατον κοχυροισαι των παιδων, ωσε μηδε λεγησ αυτησ δυνατον εινασ εφραπτεσθαι. σχεδον ουν και παρο αιτισ γεγονε της επι τα εληθη τωσ επανοιωσ παρατροπησ. αυτα και γαρ ουτε αυτων οι ανθρωποσ λογισμων την γνωσιν επιλαβεισ νομιζοντεσ δε δυνατον, φεροντασ ολογ προσ τα οικειωσ εαντωσ των! (εαντων) ανθρωπινα παιδη, και απο των παρ' εαντων τα θεια τεκμαιρονται.

nahm, und lauter Wunder predigte, es nicht einmal nöthig fand, durch die Sorgfalt, Widersprüche in den Dichtungen zu entfernen und wenigstens mit Vernunft zu schwärmen, den Schein von Philosophie anzunehmen und zu behaupten. So sehr alles dieses dahin führen muß, den Credit der gepriesenen Theurgie bei allen vernünftigen Menschen zu zernichten, eben so wenig ist dieser Schriftsteller darauf bedacht gewesen, die Existenz und Autorität der hermetischen Schriften, worauf zuletzt die ganze geheimnißvolle Lehre der Mystik und Theurgie gegründet wird, außer allen Zweifel zu setzen. Er beruft sich auf dieselbe als auf göttliche, von Hermes selbst den Priestern mitgetheilte Offenbarung, und doch gesteht er zugleich, daß die Aegyptischen Priester alle Erfindungen ihrer Weisheit dem Hermes zugeschrieben haben ⁷¹⁾; er gesteht, daß diese Schriften die Ausdrücke der griechischen Philosophen gebrauchen, weil sie von Männern, welche in der Philosophie erfahren waren, übersetzt worden ⁷²⁾; er erzählt ferner, daß nach dem Bericht

71) Jamblichus *de mysteriis Aegypti*. I. c. 1. Θεός ὁ των λογων ἡγερμαν ὁ Ἑρμης παλαι δαδοκται καλωσ αἰμασι τοις λαγουσιν ειπαι κρινος· ὁ δε της περι θεων αληθινης επισηρης προσηκως εις ειπιν ὁ αυτος εν ὄλοις. ἤδη και οἱ ἡμετεροι προγονοι τα αὐτων της σοφιας εὐρηματα ανετιθίσαν, Ἑρμη παντα τα οικεια συγγραμματα επνομαζυσκες.

72) Jamblichus *de mysteriis Aegypti*. VIII. c. 4. τα μιν γαρ θερομενα ὡς Ἑρμη Ἑρμαιικαις περιεχει δοξαις, σι και τη των φιλοσοφων γλωττη πολλαις χρηται· μεταγεγραπται γαρ απο της Αιγυπτιας γλωττης ὑπ' ανδρων φιλοσοφιας εν απειρωσ εχοντων. Eine merkwürdige Stelle, welche einige Vermuthungen über den Ursprung und die Zeit der Verfertigung der hermetischen Schriften darbletet. Eine andere merkwürdige Stelle über die Hermetischen Schriften findet man im *Cyrillus adversus Julianum* l. I. Kennem. Gesch. d. Philos. VI. 2b. © p. 30.

Bericht des Seleucus Hermes 20000, nach Manethos Angabe aber 6525 Bücher oder Abhandlungen über die allgemeinen Principien geschrieben habe 73), und es scheint also, als wenn er, obgleich ein Oberpriester, doch diese Schriften nicht aus eigener Ansicht, sondern nur von Hörensagen kenne. Alles dieses, zusammengenommen, ist nun nicht dazu geeignet, der an sich ungläublichen Legende von den göttlichen Schriften des Hermes mehr Glauben zu verschaffen. Hätte der Verfasser die Absicht gehabt, sie in ihrer Blöße darzustellen, so hätte er kein besseres Mittel wählen können. Indessen hatte er so etwas gar nicht gedacht, sondern den Unsin der Priester mit frommer Einfalt für wahr gehalten.

Die Tendenz und der Charakter dieser Schrift stimmt übrigens sehr gut mit dem Charakter des Jamblichus überein, und man kann diesen daher mit großer Wahrscheinlichkeit für den wirklichen Verfasser derselben halten.

Wir wissen von Jamblichus Lebensumständen außer den Legenden, welche mit denen der canonisirten Heiligen um den Vorzug streiten, wenig gewisses. Er war zu Chalcis, einer Stadt Coelefyriens, geboren, stammte vielleicht aus dem Geschlecht des Jamblichus, eines Babylonischen Schriftstellers, welcher unter den Kaisern Marcus Aurelius und Commodus lebte, hielt sich

ρ. 30. ἔτσι τοῦταρην ὁ κατ' Αἰγυπτῶν Ἑρμῆς, καὶ τοὶ τελεῆς ὧν, καὶ τοὶ τῶν εἰδῶλων τεμενεσι προσιζήσας αἰ, π. Φρανηκῶς εὐρισκεται τὰ Μωσῆως, εἰ καὶ μὴ εἰς ἅπαν ἔρδωσ καὶ ἀνεπιληπτῶς, ἀλλ' ἐν ἑκ μερῶς ὠφελεται γὰρ καὶ αὐτός. πεποιηται δὲ καὶ ταῦτα μνημῆν ἐν ἰδίαις συγγραφαῖς ὁ συντεθεικῶς Ἀθηναῖοι τὰ ἐπιπλην Ἑρμῆικα πεττὲ καὶ δεκα βιβλία.

73) Jamblicus *de mysteriis Aegypti*. VIII. c. 1.

sich den größten Theil seines Lebens in Syrien auf, batte zuerst einen gewissen Anatolius, dann den Porphyre zum Lehrer, und starb wahrscheinlich noch unter der Regierung des Constantins. Durch seinen Lehrer und durch den Geist der Zeit in die schwärmerische Philosophie eingeweiht, ging er den von Plotin und Porphyre betretenen Weg weiter und erlangte noch einen größern Ruhm als jene. Man kann zwar nicht sagen, daß er mehrere Talente, mehr philosophischen Geist oder mehr Gelehrsamkeit besaß, oder daß er neue ihm eigenthümliche Entdeckungen gemacht, selbst nicht daß er in den Inhalt der schwärmerischen Philosophie mehr Licht, Ordnung und System gebracht habe. Allein der Nimbus größerer Heiligkeit, der Ruf größerer Wundergaben, sein Eifer für die Erhaltung der heidnischen Religion, und der Gebrauch, den er zu diesem Zwecke von der Neuplatonischen Philosophie machte, vielleicht auch der Umstand, daß er zu den Zeiten des Constantins lebte, wo die christliche Religion die herrschende und von den Regenten begünstigte wurde, und daß er darauf an dem Kaiser Julian einen enthusiastischen Verehrer und Lobredner fand, war vielleicht die Ursache, daß er ohne wirkliches Verdienst über den Porphyre hervorglänzte. Er wurde gewöhnlich der wunderthätige oder göttliche (*Σαμασιος*) Jamblich genannt, weil er, wie das Gerücht sagte, bei dem Beten mehr als zehn Fuß hoch über die Erde gehoben und gehalten wurde, und die Haut und das Kleid eine Goldfarbe annahm; weil er in einem Banne durch das Zusammenpressen des Wassers in der Hand und durch Hülfe gewisser hergemurmelter Formeln zwei Quellen der Quellen, die Liebe und Gegenliebe genannt, schaffte, und seinen Schülern vorstellte; weil er nach einem Opfer bei dem Zurückgehen nach der Stadt den gewöhnlichen Weg als unrein verließ und einige seiner Begleiter, welche diese wichtige Warnung des göttlichen Mannes

nicht achteten und auf jenem Wege fortgingen, auf einen Leichenzug stießen 74).

Jamblich hat mehrere Schriften philosophischen Inhalts geschrieben, von denen nur wenige noch vorhanden sind. Sein philosophisches Verdienst war sehr unbedeutend. Er compilirte, schrieb ab, mischte mannigfaltige Gedanken, fremde und eigne, unter einander, ohne lichtvolle Ordnung, ohne strengen Zusammenhang, so daß ihm weder ein Verdienst in der Entdeckung des Neuen, noch in der Zusammenstellung des Alten zugesprochen werden kann. Eunapius, welcher sonst ein großer Lobredner des Jamblichs ist, weiß doch von ihm gar nichts zu erzählen, was ihm als Philosophen irgend einen Namen von Bedeutung geben könnte, und tadelt im Gegentheil die Dunkelheit und Verworrenheit in seinen Schriften. Er führt unter andern eine biographische Schrift des Jamblichs über den *Alpinus*, einen Zwerg von Philosophen, an, welche höchst dunkel war. Es fehlte nicht an übertriebenen Lobsprüchen; aber keine merkwürdige That, kein ausgezeichnete Gedanke war angeführt und gehörig ins Licht gesetzt, und es gehörte selbst Scharfsinn dazu, um die Absicht, den Namen loben zu wollen, durch die Wolken hindurch zu erblicken. Es ging dem Jamblich, setzt Eunapius hinzu, wie den Ma-

lern,

74) *Eunapii vita Jamblichi* p. 22. Eunapius erzählt diese außerordentlichen Dinge selbst mit wankendem Glauben, obgleich er versichert, er habe sie von *Aedesius*, einem Schüler des Jamblichs, und andern Männern, welche gar nicht leichtgläubig waren. Er setzt hinzu, Jamblich habe, als er von diesen Sagen, welche seine Schüler begierig aufgenommen hatten, hörte, geantwortet: *οὐδὲν ἀνατρεφὸν ἕμῳς ἐκ τῶν ἀρχαίων ταῦτα διὰ τὴν ἀγνοίαν ἐξεί-*
Hieraus erhellt, daß Jamblich, wenn er auch die Sache für erdichtet hielt, sich doch durch solche Erdichtungen geschmei-
gelt fand.

lern, welche einen reizenden Jüngling mafen, und indem sie das Gemälde recht schön und herrlich machen wollen, darüber die Gestalt ganz verhüllen und ihren Zweck verfehlen 75). Wir finden in seinem Leben des Pythagoras nichts als Compilationen voll Verwirrung und zweckloser Wiederholung; und in den übrigen noch außerdem eine übertriebene Liebe zur Mystik, zur Geheimnisträmerie und einer ganz geistlosen Schwärmerie. Sie besitzen für uns nur den zufälligen Werth, daß sie uns diese verschobene Denkart des Zeitalters und nebenbei manche Data zur Geschichte der Meinungen über mancherlei Gegenstände darbieten, welche wir außerdem entbehren würden. Das beste Werk in dieser Art enthält eine Geschichte der Meinungen über die Seele, wovon aber nichts als einige beträchtliche Bruchstücke in dem Stobäus sich erhalten haben.

Voraus beruhet denn also der große Ruf des Jamblichus, den er in den damaligen Zeiten erhielt, daß er als der göttliche Lehrer (θεος) geehret, und selbst über Porphyrius, dem er offenbar weit nachsteht, erhoben wurde. Die Reden des Kaisers Julianus, und seine Briefe an einen jüngern, mit unserm Jamblich verwechselten Jamblich, geben uns darüber Aufschluß. Es ist nichts als seine Andacht und Frömmelikeit, seine Schwärmerie, der Schein, daß er tiefer in die Anschauung des Göttlichen eingedrungen, ein größerer Grad von Epoptenschaft, daß er unaussprechlichere Dinge gesehen, größere

75) Eusebii vita Jamblichii p. 33. ἀλλ' εἰσιν ὁ θαυμασιος Ἰαμβλίχου ταυτοῦ πεπονθεναι τοῖς γραφικοῖς, οἳ τῆς ἐν ἡμῶν γραφῆς, ὅταν χαρισάσθαι τι παρ' ἐαυτῶν εἰς τὴν γραφὴν βυβληθῶσι, τὸ παν εἶδος τῆς ὁμοιωσεως διαφθεῖρασιν, ὡς ἅμα τε τῆ παραδειγματος ἡμαρτηκεναι καὶ τὸ πάλαι. — μολις τῆτο καταλιπων τοῖς οὐδωροισι ζυλλαβῶν, ὅτι τῶ ἀνδρῶι θαυμαστῶι.

bere Wunderkräfte empfangen hätte. Besonders aber, daß er, aus heiligem Eifer für seine väterliche Religion, dieses sinkende Gebäude mit allen Auswüchsen des Aberglaubens und der Schwärmererei in Schutz nahm, durch den Offenbarungsglauben die Wahrheit der Religion, und die Wahrheit der Offenbarung durch Theurgie, das heißt durch menschliche Kunst herorgebrachte Erscheinungen und Offenbarungen der Götter, also die Religion durch Wunder, und die Wunder durch ein neues Wunder begründete; daß er die Scheidung der Religion vom Aberglauben, welche die aufgeklärtesten Philosophen Griechenlands bisher mit mancherlei Glück versucht hatten, wieder aufhob, und Religion, Aberglauben, Schwärmererei noch fester verband, vermengte, und in ein abentheuerliches Ganze vereinigte; daß er durch die ungeheure Menge von Göttern, Erzengeln, Engeln, Dämonen, Herrschern und Seelen, die Religionsdogmen aller noch so verschiedenen Völker in ein System verschmelzte, und alles dieses an die Philosophie des Pythagoras und Plato knüpfte, diesem abentheuerlichen Systeme dadurch einen Anstrich von philosophischem Ansehn gab, den ehrwürdigen Plato zur Grundstütze aller mit dem Geist der Wissenschaft, echter Sittlichkeit und Religion streitenden abergläubischen und schwärmerischen Meinungen machte. Durch alles dieses aber würde er sich wenig Ruhm und Ehre erworben haben, wenn nicht der Geist wahrer Erkenntniß und Wissenschaft fast ganz verschwunden gewesen wäre, und die Verderbniß und Ausartung des größten Theils der Menschen, die Verfinsterung der Köpfe und die Unlauterkeit der Herzen einen ganz falschen Maßstab zur Beurtheilung wissenschaftlicher Unternehmungen dargeboten hätte. Vor allen Dingen aber war das Verhältniß der heidnischen Religion zur christlichen in den damaligen Zeiten von großem Einflusse auf die Würdigung solcher philosophischen Träumereien. Je mehr das Christen-

Christenthum überhand nahm, und selbst bei den Großen, zuletzt auch bei den Kaisern Eingang fand, je mehr die Tempel der Heiden leer wurden, die Priester nicht mehr als Vermittler zwischen Götter und Menschen betrachtet, Opfer und Orakel vernachlässiget wurden, desto mehr bemüheten sich die heidnischen Philosophen, diesem Umkehr ihres religiösen Ektus und des priesterlichen Ansehens vorzubeugen, sie traten an die Stelle der Priester als Repräsentanten der Götter auf. Unter der kurzen Regierung des Julians erhoben die heidnischen Priester und Philosophen wieder ihr Haupt empor, und natürlich wurden die Jamblich's und ihres Gleichen bis in den Himmel erhoben 75^b).

Wenn Jamblichus Verfasser des Buchs von den Geheimnissen der Aegyptier ist, wie uns höchst wahrscheinlich scheint, so hatte die schwärmerische Philosophie durch ihn den höchsten Punct erreicht, denn sie erhob sich über die Philosophie inwiefern sie eine Wissenschaft aus Grundsätzen durch Begriffe ist, und constituirte sich als Theurgie, das ist, als ein Wissen des Uebernatürlichen, Uebervernünftigen, des Nichtdenkbaren, nicht durch Vernunft Begreiflichen, der unburdchdringlichsten Geheimnisse, der unbegreiflichsten Wunder, als eine er-

träumte

75 b) Eunaπiυs im Leben des Meδeσιου p. 37. εσ ο τα λυτα Αιδεσιου τε εγενετο και μικρον αποδων Ιαμβλιχη, ελην οσα γε εις Δειασμον Ιαμβλιχη Φερει. τατων γαρ υδεν ειχομεν αναγραφειν, οτι το μιν επακρυπτεν ισωσ Αιδεσιου δια τας χρονεσ. Κωνσταντινοσ γαρ βασιλευσ, τα τε των ιερων επιφανεσατα κατασρεφων, και τα των Χριστιανων ανεγειρων σσηματα. τα δε ισωσ και το των ομιλητων αριστον προς μυστηρωσ τινα σιωπην και ιεροφαντικην εχεμυδιαν επιρροεσ η και συγκακλιτο. ο γων ταυτα γραφων εκ παιδιοσ ακροατησ Χρυσανθια γενομενοσ, μολισ εις εικοσον ετοσ ηξιστα των αληθεστων ετω μεγα τι χρημα εις ημασ της Ιαμβλιχη φιλοσοφιασ διαταδη και συμπαρατεινε τω χρονω.

träumte Wissenschaft, das Unsehbare sichtbar, das Verborgene anschaulich zu machen; als eine Kunst, die Götter durch ihre den Menschen verrathenen Geheimnisse auf Erden herab zu ziehen, und sie durch Zauberworte und Zauberhandlungen zu nöthigen; den Menschen nach ihrem Willen zu erscheinen, ihnen zu Gebote zu stehen, und ihnen das Künftige wie das Gegenwärtige sehen zu lassen; mit einem Worte, als eine Wissenschaft, welche alles Heilige der Menschheit in ein bloßes Werk der Manipulationen, und in ein geistloses Spiel von Ceremonien verwandelt, und alle Dichtungen und Träumereien, wenn sie auch noch so widersinnig und unvernünftig sind, ohne alle Prüfung als untrügliche Erkenntniß annimmt, und sie zu Grundsätzen des Handelns macht. Dieses ist der Culminationspunct der Uebernunft, und das non plus ultra der Schwärmerei. Sie kann ihre Gestalten und Formen verändern, aber nicht über diese Gränzen hinaus. Indessen ist dieser Punct auch schon der Moment des Falls, denn anstatt sich dem Erhabenen zu nähern, will sie dieses zu sich herabziehen und sie erniedriget also in der That den Menschen, indem sie denselben scheinbar erhebet.

Plotin und Porphyre setzten das letzte Ziel des menschlichen Geistes in die Ekstase, oder in eine Erhebung des Geistes zur Gottheit, durch erdichtete, nicht sinnliche Anschauung. So schwärmerisch dieses Ziel auch war, so war es doch ein Ziel, welches endliche Wesen durch Annäherung zu dem Unendlichen erringen sollten. Jamblich setz an die Stelle dieses Ziels, die Theurgie, zwar auch eine innige Verbindung mit Göttern und andern höhern Wesen, aber nicht so, daß die Menschen sich zu diesen erheben, sondern, daß diese sich zu den Menschen erniedrigen, nach ihrem Willen und durch die Wirkung sinnloser Worte und Ceremonien

gezwungen, ihnen erscheinen und thun müssen, was sie wollen. Dort erhob sich die Philosophie bei aller schwärmerischen Tendenz über den Götter- und Dämonendienst, der irdische Zwecke durch übernatürliche Mittel erreichen und das Höhere in dem Menschen dem Ueudlern dienstbar machen will. Porphyr erklärt sich nicht allein in seinem Briefe, sondern auch in seiner Abhandlung über die Enthaltung von den Thieren laut und nachdrücklich gegen die Theurgie, Magie und Wahrsagung. Hier ist nicht allein Theurgie, mit Philosophie vermengt, sondern auch diese jener untergeordnet. Aber freilich liegt auch schon in der Grundlage der Philosophie, wie sie Plotin und Porphyr sich entwickelt hatten, der Keim zu dieser Herabwürdigung der Vernunft und Philosophie, und daß sich aus jenem Grunde bald ein feiner grübelischer Speculationsgeist, bald ein Hang zu vernunftloser Praktik, zum religiösen Hofdienst entwickelte, hing nur davon ab, ob in einem Kopfe und in einem Zeitalter das falsch vorhandene Interesse für Wissenschaft, oder für die herrschende Religion, das herrschendere war.

Daher nahm auch in den zahlreichen Schülern des Jamblich die schwärmerische Philosophie eine doppelte Richtung. Die größte Zahl, sowohl durch die Zeitumstände, als durch den Charakter ihres Geistes aufgefordert, vertieften sich in die Theurgie zur Aufrechthaltung und Beschützung des sehr bedrohten heidnischen Religionsdienstes. Eine kleinere Zahl widmete sich der schwärmerischen Speculation, der Betrachtung der göttlichen Dinge, ohne nähere Anwendung derselben auf das wirkliche Leben, oft mit Verachtung der beträglichen Künste der Magie und Wahrsagung. Eine dritte, bei weitem größere Classe vereinigte beide Bestrebungen und Richtungen.

Unter der zweiten Classe ist, als Zeitgenosse des Julian, nur ein einziger zu nennen, nämlich Eusebius von Nyndus, einer Stadt in Carthen, welcher mehr in die Fußtapfen des Porphyrius trat, und die Künste der Eheurgie, der Magie und Wahrsagerei als Täuschungen und Betrügereien, wodurch die Vernunft nicht gereinigt, sondern berückt werde, verwarf⁷⁶⁾. Diese Mäßigung und Zurückhaltung war dem herrschenden Zeitgeiste nicht angemessen, sie fand wenigstens bei dem Kaiser Julian keinen Beifall, der die entgegengesetzte Partei vorzog und begünstigte. Darum war die erste und zweite Classe die weit zahlreichere. Die berühmtesten Namen derselben sind: Iulianus, Eusebius, dessen Gattin Sospitru und Sohn Antoninus Maximus von Ephesus, Chrysanthius und der berühmte Schüler der beiden letzten, Kaiser Julian, in dem aber dennoch diese schwärmerische Richtung die vortreflichen Anlagen und den durch das Studium des classischen Alterthums vorher gebildeten Geist nicht ganz unterdrücken konnten. Wir können uns bei ihnen nicht länger aufhalten, weil ihre Geschichte zwar genug Wundergeheimnissen, aber nichts darbietet, was eigentlich zur Geschichte der Philosophie gehört. Ihr Leben würde ein würdiges Gegenstück zu den Actis Sanctorum geben. Ihre Verirrungen sind selbst nicht einmal psychologisch merkwürdig, noch wenigstens philosophisch interessant.

So sehr übrigens die zweite Classe von der ersten und dritten sich in Ansehung einer etwas nüchternen Denkart unterschied, so stimmten sie doch in dem hohen Werth, den sie dem Plato beilegten, und in dem Streben,

76) Eusebius, p. 86. Er behauptete: ὅτι ταῦτα ἐν ταῖς οἰσὶν οἰσὶν, αἱ δὲ ἐν τῇ αἰσθητῇ ἀκατοῦται μαγικαὶ καὶ γοητευτικαὶ θαυματουργικαὶ ἐργα καὶ πρὸς ἕλκεα τινὰς δυνάμεις παρακαλοῦνται καὶ μεμνητοῖται.

ben, mit dessen Ideen die Ansichten und Behauptungen anderer Philosophen zu vereinigen, übersein. Seine nach dem herrschenden Geiste der Schwärmerie gedeutete und entstellte Philosophie war das gemeinschaftliche Band, welches die philosophischen und religiösen, rohen und feinen Ideen der Orientalen und Occidentalen zusammen halten mußte. Sie schien das Maximum zu seyn, welches der menschliche Verstand erreichen könnte, und Aristoteles Verstandesphilosophie wurde nur als Vorbereitung zu der Erweihung in die großen Mysterien der höher fliegenden Philosophie betrachtet 77). Daher fast alle diese Neuplatoniker sich eben so sehr mit Platos, als mit Aristoteles Philosophie beschäftigten, mit der letzten, um sie als mit Platos Philosophie einstimmige und auf dieselbe vorbereitende Lehre zu erläutern, mit der ersten, um die Ausgeburten der Schwärmerie und des Aberglaubens daran zu knüpfen.

Diese schwärmerische Philosophie breitete sich aus Aegypten und Asien, wo sie die meiste Nahrung fand, immer weiter aus, und erhielt zuletzt einen bleibenden Sitz in Athen. Denn da von Hadrians und Antoninus Zeiten her öffentliche Lehrstühle für die Philosophie und zwar für die vier Hauptschulen errichtet waren, so konnte es nicht fehlen, daß der Lehrer der Platonischen Philosophie nach dem herrschenden Zeitgeiste nach und nach das syncretistische, eclecticische und phantastierende Gemisch, welches

77) *Marinus vita Procli*, p. 30. vom Euryanum, *ει
τεσι γαρ υπε δυο ολοις πασαι αυτη ταις Αριστοτελεις συνιστηται
πραγματικαις λογικαις, ηθικαις, πολιτικαις, φυσικαις, και της
υπερ ταυτα θεολογικησ επιστημησ· αχθαιτα δε δια ταυτα ινα
ουσιν οσπερ δια τινας προτελειων και μικρων μαθησεων εις την
Πλατωνικην ηγει, μεταγωγικη, ει ταξι και υπεραβαζημοσ ποδα
κατα το λογιον ταυτωσ, και ταισ παρ' αυτουσ θειασ οντων τελουσ
ταισ εποπτευεισ επιδεικνυσαι της ψυχης ανακινουσασ ομμασ,
και τη τε κ' αχθαιτωσ περιωπη.*

ches den Namen der Philosophie usurpirte, auf den Katheder brachten. Wer dieses zuerst gesah habe, läßt sich historisch nicht bestimmen, weil es nach und nach und auch von Lehrern geschah, welche ihren Namen durch nichts Merkwürdiges in der Geschichte ausgezeichnet haben. Wir finden nur das Factum, daß, als Proclus nach Athen kam, Plutarchus Nestorins Sohn und Syrianus, welche zu der Zeit den Lehrstuhl der Philosophie inne hatten, der Schwärmerci und Ehenrgie mit ganzer Seele zugethan waren. Indessen, fängt doch mit Proclus wieder eine neue Reihe von Neuplatonikern an, welche sich zwar nicht durch einen andern Geist, aber doch durch neue Speculationen in demselben Geiste auszeichnet, und daher dieser Secte eine Zeitlang neues Leben giebt. Die schwärmerischen Erdume, welche die Nachfolger des Plotins so eifrig gesammelt, und durch eigne vermehret hatten, erhielten hier einen neuen Schwung und zugleich eine systematischere Gestalt. Man könnte sagen, Jamblich habe eine Physik, Proclus aber eine Metaphysik des Geisterreichs geliefert. Dies ist zugleich die letzte Stufe der schwärmerischen Philosophie, womit sie aufhört eine eigne Secte auszumachen, obgleich damit der Same, welcher so reichlich ausgestreuet war, noch häufig genug einen empfänglichen Boden fand, und in mancherlei Gestalten und Combinationen zum Vorschein kam.

Proclus war zu Constantinopel im Jahr Ehr. 412 geboren. Seine Aeltern stammten aber aus Tanchus, einer Stadt in Lycien, und waren wohlhabend und angesehen. Frühzeitig äußerte sich in ihm eine große Lern- und Wissbegierde, welche noch durch einen eben so frühen Hang zur Frömmelci genähret wurde. Denn Tanchus, wo er seine erste Erziehung erhielt, war dem Apoll und der Minerva geweiht. Der lebhafteste Gedanke

an diese Schutzgöttheiten, und die besondere Günst, welche sie diesem ihrem Liebling von früher Jugend erwiesen, indem Apoll ihn in einer Krankheit durch persönliche Erscheinung und Berührung seines Kopfes heilte, und Minerva ihn ermunterte, nach Athen zu gehen, um seine philosophischen Studien fortzusetzen, schreint bei diesem zur Schwärmerei geneigten Jünglinge nicht wenig Einfluß auf seinen Geist gehabt zu haben. Nachdem er in Alexandrien die Rhetorik und Philosophie studiret hatte, begab er sich wirklich nach Athen, und wurde von dem Plutarchus und Syrianus, welche daselbst Platonische Philosophie lehrten, mit offenen Armen empfangen, und in alle Geheimnisse der Philosophie eingeweiht. Zuerst mußte er alle Theile der Aristotelischen Philosophie sich bekannt machen, und dann erst wurde er in die Platonische eingeweiht. Denn die erste betrachtete man als eine Vorbereitung zur zweiten. Diese Lehrart war ganz dazu geeignet, einen Synkretismus zu erzeugen. Wir können zwar Aristoteles als den Philosophen des Verstandes, und den Plato als den Philosophen der Vernunft betrachten, und in sofern zwischen ihren beiden Systemen eine Art von Subordination annehmen; aber wir dürfen dabei nicht übersehen, daß jeder aus seinem Standpunkte sein System für das einzig wahre hielt, und daß in dieser Hinsicht keine Subordination Statt findet. Allein diesen Unterschied einzusehen, fiel damals nicht leicht einem Denker ein, sondern jeder suchte nur Berührungs- und Vereinigungspuncte. Aristoteles Philosophie wurde daher jetzt zu einem bloßen Hülfsmittel, sich den Eingang in das Feenschloß der Neuplatonischen Philosophie zu öffnen. Die letzte Einweihung erhielt Proclus durch die Tochter des Plutarchus, die Asklepigenia, welche nach Marinus Aussage die einzige zu Proclus Zeiten war, welche die ihr von ihrem Vater überlieferte Kenntniß von den großen Orgien und der ganzen Theurgischen

Wiss.

Wissenschaft bewahrte. Er studirte außerdem die Orphischen Gedichte, die Hermetischen Schriften, und die religiösen Institute jeder Art, so daß er, wohin er kam, die Ceremonien des heidnischen Gottesdienstes besser verstand, als die Priester. Er feierte selbst alle religiösen Feste und Handlungen der verschiedensten Nationen. In den monatlichen Festtagen der Mutter der Götter reinigte er sich; er beobachtete die Feiertage der Aegyptier strenger, als es selbst in Aegypten gewöhnlich war. Jeden Neumond feierte er mit allem Pomp. Den letzten Tag jedes Monats hielt er ein strenges Fasten, so daß er nicht einmal den Abend zuvor speiste. Außer diesen Tagen fastete er noch besonders gewisse Tage, wegen besonderer Götter-Erscheinungen. Jeden Festtag brachte er unablässig mit Beten und Hymnen zu. Er verfertigte Hymnen, nicht allein auf die bekannten Gottheiten der Griechen und Römer, sondern auch auf besondere und wenig bekannte Schutgottheiten einzelner Gegenden und Städte, z. B. auf den Marnas, der zu Gaza, den Nestulap, der zu Askalon, den Thyandrites, der in Arabien, die Isis, welche zu Phila in Arabien verehrt wurde. Denn, sagte er, es gebühre einem Philosophen, Priester und Vorsteher nicht irgend eines Cultus, sondern des Cultus der ganzen Welt zu seyn ⁷⁸).

Für diese religiöse Vielgeschäftigkeit wurde dieser fromme Mann aber auch sehr reichlich belohnt. Er wurde nicht allein der Erscheinung und der größten Sorgfalt dieses und jenes Gottes gewürdigt, sondern er hatte auch

78) *Marinus vita Procli*, p. 47. ed. Fabricii, και γαρ προχειροί εκεινο' ειχει και ελεγεν ο θεοσεβεστας απη, ότι τον φιλοσοφον προσκει, 'ε μιας τιος πολωός, αδε ται παρ ομοις πατριαι ειαι θεραπυτην' ποιη δε τα ελα πορμα ιερ- φαιτην.

auch die Gabe erhalten, durch das Gebet Wunder zu thun. Marinus erzählt die lächerlichsten Beispiele davon. Als er einst an Sichtscherzen darnieder lag, kam plötzlich ein Vogel und riß das bestwegen aufgelegte Pflaster ab. Er hielt dieses für ein gutes Omen, war aber doch auch zugleich in Furcht, und betete daher zu den Göttern, ihm eine klarere Offenbarung zu geben. Hierauf erschien ihm im Schlafe Askulap, der seine Füße sorgfältig untersuchte, und sie sogar zu küssen nicht verschmähte. Dieses Gesicht gab dem Proclus stolzen Muth wieder, und er war auf immer von dieser Krankheit befreiet. Er führte durch seine Talismane und Beschwörungen Regen herbei, mäßigte die große Hitze, stillte Erdbeben, und beschwor durch seine Gebete Krankheiten.

Wenn man weiß, daß dieser so viel beschäftigte Hierophant sich noch außerdem in häusliche und politische Angelegenheiten einließ, öfters täglich fünf Stunden Unterricht ertheilte, und auch eine große Menge von Büchern fast über alle damals bekannte Wissenschaften verfertigte, selbst eine große Menge von Hymnen dichtete, so muß man in der That erstaunen, wie ein Mann so vieles leisten konnte. Indessen war auch das Meiste darnach. Er hatte ein großes, wir möchten sagen, ungeheueres Gedächtniß, und eine große Einbildungskraft. Seine Denkkraft stand dagegen in einem weiten Abstände zurück; sie war zu wenig geübt worden, und würde selbst durch die Masse von Kenntnissen, welche er eingesammelt hatte, unterdrückt worden seyn. Daher konnte er nie der Materie, die er bearbeitete, Meister werden; daher ist der größte Theil seiner Schriften eine rohe Masse unverdauter, oft selbst nicht einmal verständlich ausgedrückter Gedanken, oder bloße mechanische Wiederholung fremder Gedanken, selbst bis auf die Ausdrücke.

Seine

Seine Philosophie ist so schwärmerisch, als der übrigen Neuplatoniker. Er vereinigte alle Phantastem, welche in diesem Geiste waren, und welche er bei seinen Vorgängern fand, mit allem demjenigen, was eine auf überflüssliche Erkenntnisse ausgehende vernünftelsnde Vermunft aus den Mythen, den Orakeln, den Gedichten, besonders des Orpheus herausspinnen konnte. Um in diesen die Schätze der göttlichen Weisheit zu finden, bediente er sich einer eignen, nicht auf den Befehlen des Denkens, sondern denselben schwärmerischen Speculationen beruhenden Auslegungsart. Alles, was er auf diesem Wege fand, und was mit dieser überspannten Richtung seines Geistes übereinstimmte, das hielt er für gut, für vortreflich, und vereinigte es in ein Ganzes ⁷⁹⁾. Vor allen aber setzte er einen außerordentlichen Werth auf die Philosophie der Orphischen Gedichte und der Chaldäischen Orakel: Plotinus, Porphyrius, Jamblichus und Syriacus hatten ebenfalls die letzten als göttliche Offenbarungen ohne weitere Prüfung betrachtet und angenommen ⁸⁰⁾, und Proclus sammelte alle ihre Erklärungen in ein großes Werk, woran er fünf Jahre arbeitete, und hielt Vorlesungen über diese Philosophie, worauf er einen sehr hohen Werth legte, so daß er nur den vorzüglich begünstigten Schülern, und nicht in einem zu frühen, Alter dieselben zu hören gestattete ⁸¹⁾. Dem Orpheus aber hielt er für die Quelle aller griechischen

Lhrs

79) Marinus vita Procli, p. 53. ἀληθεύμενος δὲ κατὰ οὐδυσιατικότερον, καὶ ἐν συμφωνίᾳ ὄντων, καὶ ἐκ τῶν τοῦ παλαιότερου συγγραμμάτων ἐκείνων, ὅσοι μὲν ἢ παρ' αὐτῶν γεννητοί, ταῦτο μὲν ἐπικρίσας εἰσποιοῖτο, αἱ δὲ τὶ ἀσέμνητοι ἦσαν, ταῦτο κατὰ τὴν ἑαυτοῦ ἀπονομήσσειτο.

80) Pfellus *expositio dogmatum Chaldaicorum* sagt: ὡς θεῶν φωνῆς ἀσυνλόγητος εἰδείσαστο.

81) Marinus vita Procli, p. 61. 94. Damascius bei dem Photius Cod.

Theologie — und diese war doch das letzte Ziel aller Speculation, und daher, glaubte er, müßten die Sätze des Platonischen Systems, welcher in der Theologie am weitesten gekommen sey, den Orphischen Götterausprüchen gemäß erklärt werden ⁸²). Er hatte auch noch ein besonderes Werk über die Uebereinstimmung des Orpheus, Pythagoras und Platos geschrieben. Es war ihm nicht genug, eine solche Uebereinstimmung durch erzwungene Auslegung zu erkünsteln, sondern er betrieb sich auch auf einen historischen Grund, auf eine Einweihung des Pythagoras in die Orphischen Geheimnisse durch einen gewissen Aglaophamus zu Lebethra in Thracien — ein historisches Factum, welches, so viel ich weiß, nur Jamblich allein anführt, und, wenn es auch gegründet wäre, noch lange nicht beweisen würde, was er daraus folgert ⁸³).

Sonderbar scheint es, daß Proclus weit weniger auf die Hermetische Philosophie zu halten scheint, als

82) Proclus Theologia Platon. I. c. 5. διὰ δὲ ἕκαστα τῶν δογμάτων τῶν Πλατωνικῶν ἀρχαῖς ἀποφαίνει συμφωνία καὶ τῶν θεολογῶν μουσικῶν παραδόσεων· ἅπαντα γὰρ ἢ παρ' Ἑλλήσι θεολογία, τῆς Ὀρφικῆς ἐστὶ μυσταγωγίας ἐκγονοί, πρῶτε μὲν Πυθαγόρου παρὰ Ἀγλαοφῆμου τὰ περὶ θεῶν ὀργία διδάχθειτος; δευτέρου δὲ Πλάτωνος ὑποδείκνυται τῆς κατὰ τὴν περὶ τούτων ἐπιστήμης οὗτε τῶν Πυθαγορείων καὶ τῶν Ὀρφικῶν γράμματα.

83) Proclus Commentarius in Timaeum I. V. p. 291. Πυθαγορείου ἂν ὁ Τιμαίος ἐπιτεταί τῶν Πυθαγορείων ἀρχαῖς, αὐταὶ δὲ εἰσὶν αἱ Ὀρφικαὶ παραδόσεις. Ἄ γὰρ Ὀρφεὺς δι' ἀπορητῶν λόγων μουσικῶς παραδέδωκε, τὰντα Πυθαγόρου ἐξομαθεῖν ὀργιαδίαι ἐν Λεβηθροῖς τοῖς Θρακίαις, Ἀγλαοφῆμου τελετὰς μεταδιδόντος, ἢ περὶ θεῶν σοφίαν Ὀρφεὺς παρὰ Καλλιόπης τῆς μητρὸς ἐκυσθῆ. Jamblichus de vita Pythagorae, §. 148.

Kennem. Gesch. d. Philos. VI. 38.

Σ

als Jamblich, oder wer sonst Verfasser der Schrift von den Geheimnissen der Aegyptier ist. Er erwähnt des Hermes selten, wiewohl er ihn für den ursprünglichen Spender der Philosophie hält⁸⁴⁾, und von den hermetischen Schriften weiß er nichts, oder gibt ihnen keinen besondern Werth. Die Ursache scheint darin zu liegen, daß er, obgleich ein Orientale, doch in Athen seine philosophische Bildung erhielt, und den Plato als den erleuchtetsten Theologen über alles schätzte, worin er mit dem Plotin einstimmig war. Im Grunde war aber nicht so viel daran gelegen; denn ursprünglich war doch diese Philosophie, oder vielmehr Theologie, auch hermetisch, und der einzige Unterschied lag darin, daß einige, wie vorzüglich die Orientalen, die Hermetischen Schriften; andere, wie vorzüglich die Abendländer, den Democritus, Pythagoras oder Plato, als den Hauptcanal betrachteten, aus und durch welchen alle philosophische Erkenntniß zu uns gelange. Daher träumte auch Proclus, wie mehrere Andere, von einer hermetischen Kette, d. i. von einer Anzahl auswählter Menschen, welche durch Hermes beselet und begeistert worden, und daher in den Mysterien und geheimnißvollen Urkunden der göttlichen Weisheit den einzig wahren Sinn zu fassen und andern klar zu machen vermochten,

ju

84) Proclus *Theologia Platon.* l. VI. p. 403. λαμβάνω τὴν τῆς ἀναγωγῆς τριάδος, ἡ μὲν Ἑρμῆς φιλοσοφίας ἐστὶ χορηγός, καὶ διὰ ταύτης ἀναγεί τὰς ψυχὰς, καὶ ταῖς διαλεκτικαῖς δυνάμεις ἐπ' αὐτὸ ἀγαθόν ἀναπέμπει τὰς τε ὀλίκας καὶ τὰς μέγας. Er führt noch einmal den Hermes in seinem Commentar zu dem Timäus S. 117 an, aber so, daß man wohl siehet, daß nicht er, sondern Jamblich, die hermetischen Schriften studiret hatte. λαμβλιχος ἐγόρησεν, ὅτι καὶ Ἑρμῆς ἐκ τῆς βσιότητος τῆν ἕλοσην παρκαγεθαι βυλεται' καὶ δη καὶ εἰκος καὶ τῆν τοῦ Πλατωνος τῆν τοιαυτην περι τῆς ἕλοσ δόξαν εχειν.

zu welcher Kette er nach einem Traumbilde selbst gehörte 85).

Proclus war also auf gutem Wege, die excentrische Philosophie beträchtlich zu erweitern. Da er indessen in Athen unter Syrianus auch seine Schule in der Aristotelischen Philosophie gemacht hatte, so bildete sich dadurch eine sonderbare, bisher noch nicht vorgekommene Gestalt von Scharfsinn oder Grübelgeist, der ein Vorspiel von der Scholastik ist. Die Analyse der Begriffe, welche er von Aristoteles gelernt hat, dient ihm dazu, die Verstandeswelt mit einer Menge von erdichteten Wesen zu bevölkern. Er scheint sehr viel auf Gründlichkeit zu halten, und jederzeit seine Forschungen bis auf den letzten Grund zu treiben; allein, wenn man genauer nachsiehet, so findet man immer Lücken, Sprünge, und seinen Beweisen fehlt es fast durchgängig an beweisender Kraft. Daher kommt es, daß sein System, in welchem er alle Schwärmereien seiner Vorgänger, mit seinen eignen vermehrt, in eine verständige Ordnung zu bringen, und aus einem Urprincipe alles systematisch herzuleiten bemühet ist, doch nur ein Roman ist, in welchem alles durch Feerei geschieht.

Daher begehet er die Inconsequenz, daß er bei dem Scheine einer mathematischen Evidenz und des strengsten Zusammenhangs seiner Schlüsse, doch zuletzt, als wenn er seinem Raisonnement selbst nicht recht getrauet hätte, zu einem gewissen Glauben (πίστις) als einem

Σ 2

Ge

85) Marinus vita Procli, p. 76. και ως προς τας εισηγησεις, ότι τῆς Ἑλληνικῆς εἶναι ὑσιον σφαιρῶν ἰδεασατο, και ότι τῆς Νικημαχῆς τῆς Πυθαγορείου ψυχῆς ἔχει οὐκ ὀλίγα ποτὲ ἐκίτευται. p. 64. Eunapius vita Porphyrii. Damascius bei dem Photius.

Geschenke der Gottheit seine Zuflucht nimmt ⁸⁶). Dieses ist eine neue Erscheinung in der philosophischen Welt, und wir werden ihn darüber etwas umständlicher vernehmen müssen.

Dieser göttliche Glaube ist nicht etwa wie das Anschauen und Wahrnehmen getrennt von dem Wissen und von der objectiven Wahrheit; er ist vielmehr über alle Erkenntniß erhaben, und vereinigt nach der letzten Vereinigung das Zweite mit dem Ersten. Man darf diesen Glauben nicht etwa mit dem Glauben an die sogenannten Gemeinbegriffe auf eine Linie stellen. Denn wir glauben zwar diesen Gemeinbegriffen vor dem deutlichen Denken; es ist aber doch ein theilbares Erkennen derselben, welches mit der göttlichen Vereinigung und Vereinfachung nicht zu vergleichen ist. Die Vernunft ist über alle Erkenntniß erhaben, nicht allein über die erste (unmittelbare), sondern auch über die zweite (mittelbare); das Glauben ist daher auch keine Thätigkeit, welche mit der Thätigkeit der Denkraft in dem Erkennen verglichen werden könnte. Denn das Erkennen ist eine vielgestaltige Thätigkeit, welche durch Nichtidentität von den Objecten des Denkens getrennt ist. Der Glaube ist dagegen einartig und ganz ruhig, und ruhet ganz und gar in dem Hafen der ewigen Güte. Nichts, selbst nicht das Schöne und das Weise ist allen Dingen so innig vertraut,

86) Proclus *Theologia Platonis*, l. I. c. 25. ὅς μιν τι ὅλοι εἶπειν, τῶν θεῶν πίστις ἐστὶ ἢ πρὸς τὸ κγαθὸν ἀρετῶν ἐξέ- σα τα θεῶν γαῖν συμπαντα καὶ δαιμονίω καὶ ψυχῶν τὰς ἀνδαι- μόνας. δεῖ γὰρ ἔ γνωστικῶς εὐδὲ ἀτελεῖς τὸ ἀγαθὸν ἐπιζητεῖν, ἀλλ' ἐπιδοῦντας ἑαυτοὺς τῷ θεῷ φῶτι, καὶ μυσαντας, ἕως εὐδμεθεῖται τῇ ἀγῶτῃ καὶ κρυφίῳ τῶν ὀπῶν ἐνάδι. τὸ γὰρ τοιαῦτο τῆς πίστεως γένος πρῶβυτεροῖ ἐστὶ τῆς γνωστικῆς ἐργασίας, ἐκ ἐν ἡμῖν μοιοῖ, ἀλλὰ καὶ παρ' αὐτοῖς τοῖς θεοῖς, καὶ κατὰ τῆτο παντες οἱ θεοὶ συνήνωται, καὶ περὶ ἐν κείτῳ μοιεύειν τὰς ὅλας δυναμεις τε καὶ προοδὰς αὐτῶν εὐινύγαι.

so zuverlässig über allen Zweifel und alle getrennte Thätigkeit des Denkens erhaben, als das Gute (das Unendliche). Daher strebt auch die Vernunft nach einer andern, über den Denfact erhabenen Thätigkeit, und nach einer Vereinigung mit dem Unendlichen, welche vor aller Thätigkeit des Denkens voraus gehet. Die Seele betrachtet allen Glanz der Formen vor der Unausprechlichkeit des Eines Guten, sie läßt alles Denken hinter sich, und gehet in ihr Wesen zurück, indem sie allein nach dem Guten strebt, in den Schoß desselben gleichsam vereiniget zu werden wünscht, und dem Einen sich allein unter allen mit zweifelsloser Zuversicht hingibt. Dies ist der einzige sichere Hafen in dem ganzen Universum. Darum wird die Verbindung und Vereinigung mit dem Guten von den Theologen der Glaube genannt 87)

Aus

87) Proclus ebendaf. ἡ δὲ γε τῶν θεῶν πίστις ἀπασάν ὑπερ-
 αἶρει γινώσκει καὶ κατὰ τὴν ἀρετὴν τῶν ἐπιστῶν συνιστάει τὰ δευ-
 τερά τοις πρώτοις, μὴδ' αὖ τῶν κοινῶν καλεσμένων ἐπιστῶν
 ὁμοειδῆ τῆν ἰσχυρῶς πίστιν ποιῆσαι. καὶ γὰρ τὰς κοινὰς
 ἐπιστὰς προσαύτως λέγουσιν πιστεύουσαι. ἀλλὰ γινώσκει ἐπὶ καὶ τὰς
 μετὰ καὶ πρὸς θεῶν ἐπιστῶν ὑδάτων ἰσοστάσιον, καὶ ἂν τῆς
 πίστεως μοῖραι, ἀλλὰ καὶ τῆς ἰσοστάσιον ἀπλοῦτος ἡ τῆς ἐπιστῆς
 δευτέρα. ὡς γὰρ ἐπεκτείνῃ πάσης ἐπιστῆς ἰδρυταί, τῆς τε
 πρώτης ὁμοῦ καὶ τῆς μετ' ἐκείνης. μὴ τοίνυν μὴδὲ τὴν κατὰ τὴν
 ἐργασίαν τῶν τοιαύτων εἶσει τῶν τοιαύτων εἰσὶν λέγουμεν. πολυ-
 δὲ γὰρ αὕτη καὶ δι' ἕτεροῦτος ἀναρριζομένη τῶν ἰσοστάσιον καὶ
 ὅλων κινήσει ἐπὶ ἰσοστάσιον περὶ τὸ ἰσοστάσιον. δεῖ δὲ τὴν θεῶν πίστιν
 ἰσοστάσιον καὶ ἡρεμοῦ ὑπαρχειν ἐν τῶν τῆς ἀγαθότητος ὁμοῦ τελείως
 ἰδρυταί. ὅτι γὰρ τὸ καλὸν, ὅτι τὸ σοφόν, ὅτι ἄλλο τῶν
 ὁμοῦ ἀδὲν ὅτι πίστιν ἐπὶ ἀπασὶ τοις ἡσὶ καὶ αὐθαλίᾳ, καὶ
 πάσης ἀμφιβολίας καὶ διγρημένης ἐπιβολῆς καὶ κινήσει ἐξη-
 μῶν, ὅτι τὸ ἀγαθόν. διὰ γὰρ τούτου καὶ ὅτι τῆς ἰσοστάσιον ἐργασίας
 πρῶτον καὶ κληρὶ καὶ πρὸ ἐργασίας ἐπιστῶν ἀσκαζομένη. καὶ
 ψυχὴ τῆν ἰσχυρῶς καὶ τῆν τῶν εἰδῶν ἀγαθίων ὡς εἰσὶν
 τῶν πρὸς τῶν τε ἀγαθῶν τῶν ὅλων ὑπεροχῆν. καὶ τὸ μὲν
 ὁμοῦ

Aus dieser verworrenen Erklärung, oder vielmehr Beschreibung wird man nur so viel inne, daß dieser Glaube über alle Vernunft und Erkenntniß erhaben, und das Göttliche mit dem Menschlichen, das Unendliche mit dem Endlichen vereinigen, und dadurch den Grund zur Möglichkeit der Erkenntniß des Einen und Absoluten legen soll. Ist sofern also ein Wissen des Ueberfinnlichen und Absoluten begründet werden soll, durch etwas, welches kein Wissen ist und außer allem Denken liegt; ist dieses Fundament allerdings ein Glaube zu nennen, nur aber kein vernünftiger, weil dieser, wenn auch keine zureichenden, doch unzureichende Gründe haben muß: da hier aber ein Grund angegeben wird, aus welchem die Möglichkeit einer Erkenntniß des realsten Wesens, seines absoluten Seyns, und des Hervorgehens des Endlichen aus demselben für die Vernunft einleuchten soll; so ist der dafür angegebene Glaube, wodurch das Endliche mit dem Absoluten vermeintlich vereinigt wird, so gut als kein Grund, weil es wiederum eines neuen Grundes bedarf, um die Möglichkeit und Realität des angegebenen Grundes zu begreifen. Der Mensch soll ein Wesen von dem Absoluten haben; um die Möglichkeit davon zu begründen, wird angenommen, es gebe eine innrige Vereinigung des Absoluten mit allem Endlichen. Hierdurch wird aber schon das Absolute ohne Beweis vorausgesetzt, und die Vereinigung des Absoluten und Endlichen, worauf jener Beweis beruhet, bedarf eben so sehr eines neuen Grundes, als die Ueberzeugung von dem Seyn des Absoluten selbst.

Wenn schon daraus ein Mangel an Gründlichkeit und an dem Verufe zum wissenschaftlichen Denken von Sei-

τοις αθηναίοις, εις την έαυτων έπαγγελίαν αναδραματισα, το δε αυτου και διακει και θρησκ και εφισταν, και οιοι ευκαλιπιδου σπουδαι, και μομφη ταυτη των παντων απιδιδασαι. έαυτην αυτου δολικασ.

Selten des Proclus hervorleuchtet, so offenbart er sich noch mehr, wenn man erwägt, daß er den Glauben nicht im subjectiven, sondern im objectiven Sinn versteht, daß er den Grund der Möglichkeit der Erkenntniß des Absoluten, nicht in dem Menschen und dessen Vernunft, sondern außer derselben in dem Absoluten selbst sucht. Es ist nicht die Rede von dem Glauben der Menschen an die Gottheit, sondern von der Glaubwürdigkeit oder Wahrhaftigkeit der Gottheit, eine Folge von der absoluten Realität und Vollkommenheit der Gottheit, daß sie der absolute Grund von allen endlichen Objecten, gleichsam die Wurzel und der Stamm derselben ist, das Ziel, nach welchem alles Endliche strebt. „Nur auf das Wesen der Wesen kann sich ein endliches Wesen verlassen, nur ihm allein vertrauen und sich ganz hingeben, weil schon sein Wesen nichts anderes ist, als die Vereinigung mit dem Absoluten“ 88). Wer sieht aber nicht ein, daß dieser objective Glaube den subjectiven voraussetzt. Das Zutrauen auf die Wahrhaftigkeit eines Wesens kann nicht ohne Erkenntniß desselben und seines Wesens Statt finden. Der Glaube könnte also erstlich aus der Erkenntniß, nicht umgekehrt, die Erkenntniß aus dem Glauben erfolgen. Proclus begehet denselben Fehler, welcher von allen Supernaturalisten begangen worden, nämlich eine *petitio principii*.

Proclus will nun auch diesen Glauben als das von Plato aufgestellte und anerkannte Princip der Theologie angesehen wissen. Denn alle theologische

Etc.

88) Proclus ebendas. c. 3. ἡ δὲ τοῖς θεοῖς ὑπαρξίς ἐποχίται τοῖς νοῖς, καὶ κατ' αὐτῆς ἀφορίζεται τῆς ἐπιστῆς τοῖς ὅλοις, λείπεται ἢ, εἰπερ ἐστὶ καὶ ἄνωγει τὸ θεῖον γινώσκον, τῆ τῆ ψυχῆς ὑπαρξίς καταληκτοῦ ὑπαρχοῦν, καὶ διὰ ταύτης γνωρίζεται, καὶ ὅσοι δυνατοί. τῶ γὰρ ὁμοίᾳ καταχεθε φησὶν τὰ ὁμοίᾳ γινώσκουσαι.

Erkenntniß ist aus des Orpheus Mysterien hervorgegangen, und Plato ist der zuverlässigste Ausleger derselben. Was er daher als Princip aufstellt; das muß auch Plato dafür erkannt haben. Nun gehet aber Plato offenbar auf kein Glauben, sondern auf ein Wissen aus. Was war nun hier zu thun? Die synthetische Philosophie hat auch im Historischen ihre Postulate, und die allegorische Auslegung läßt sie nie in Verlegenheit wegen eines scheinbaren Grundes für ein der Wirklichkeit aufgebrungenes Factum. Dadurch weiß sich auch hier Proclus zu helfen. Plato hatte irgend wo in seinen Gesetzen gesagt, der Lügner verdiene keinen Glauben und kein Zutrauen, und ein solcher sey nicht zur Freundschaft gemacht. Hieraus folgt nun natürlich, daß der wahrhafte Mensch Zutrauen verdienet und findet, und der Freundschaft empfänglich ist; hieraus folget die innige Verbindung der Wahrheit, des Zutrauens und der Liebe, und daß nichts so sehr die Einheit und Harmonie unter dem Menschen erhält, nichts so sehr Feindschaft und Krieg aufhebt, als die Treue. Ist nun, fährt Proclus in seinem Raisonnement fort, in den Menschen eine solche Einheit stiftende Kraft, wie vielmehr muß sie in den Göttern selbst anzutreffen seyn? Denn so wie Plato eine göttliche Mäßigung, Gerechtigkeit und Erkenntniß nennt, so müssen wir wohl noch mehr diejenige Tugend, welche die ganze Ordnung der Tugenden in sich begreift, die Wahrhaftigkeit und Treue in den Göttern annehmen 89). Wir haben schon oben (Note 84) ein anderes Beispiel von einem historischen Postulate gehabt. Es gibt also drei Dinge, welche alle göttliche und höhere Geschlechter erfüllen, Güte, Weisheit, Schönheit; es gibt drei Dinge, welche die von jenen erfüllten Dinge vereinigen und aneignen, welche niedriger stehen

89) Proclus ebendas. c. 25.

hen als jene, aber alle göttliche Bildungen durchbringen; Glaube, Wahrheit und Liebe, durch diese wird alles erhalten, und mit den ersten Principien verbunden; Einiges durch die begeisterte Liebe; Einiges durch die göttliche Philosophie; Einiges durch die theurgische Kraft, welche besser ist, als alle menschliche Vernunft, und die Wohlthaten der Mantik, die reinigenden Kräfte der Einweihung, und mit einem Worte, alle Wirkungen der göttlichen Einwirkung und Erfüllung in sich vereinigt 90).

Man siehet aus dieser Probe, daß Proclus wie Jamblich noch etwas Höheres als Philosophie kennen, und dieses in den undurchbringlichen Geheimnissen der Theurgie finden will. So sehr er übrigens das Eine und Absolute als das oberste Princip der Dinge, das durch kein Denken erreicht werden könne, darstellte, so sehr bemühet er sich doch, dem Widerspruche zum Troste, den menschlichen Geist zur Erkenntniß desselben einzuleiten, Mysticismus mit Philosophie, die Schwärmerei der dichtenden Vernunft mit den Forschungen zu vereinigen. Daher der Versuch, die absolute Einheit als Princip aller Dinge, die Ewigkeit der Welt zu beweisen, den Proceß der ewigen Erzeugung, wodurch das Endliche aus

90) Proclus ebendas. *τρεα μιν εσι τα πληρωτικα ταυτα τω θειω, δια πατων πληρωτα τω κρειττωιω γενω, αγαθοτης, σοφια, καλλος, τρεα δε αυ και τω πληρωμενω ζωνωγα, δευτερα μιν εκεινω, διηκοιτα δε εις πασας τας θειας διακοσμησεις, πισις, και αληθεια, και ερω. εαριστα δε πατα δια τατων και συνιαπτεται ταις πρωτεροις αντιοιαν, τα μεν, δια της ερωτικης μαριας τα δε, δια της θειας φιλοσοφιας τα δε δια της θεωρητικης δυναμει, η κρειττων εσι ακατης αιθρωπιτης εσφοροσυης, και επισυλλαβου τα τε της ματιης αγαθα, και ταις της τελειωρητικης καθαρτικης δυναμει, και πατα κλλω τα της ειδου καταπορω ενεργηματα.*

aus der absoluten Einheit hervorgetreten, wissenschaftlich zu erklären, und endlich die Art und Weise zu lehren, wie das Absolute in dem Endlichen bekannt werde⁹¹⁾. Es ist in allem diesem doch eine Spur von philosophischer Forschung sichtbar, welche die Lectüre der Platonischen und Aristotelischen Schriften geweckt haben kann; aber der Geist des Plato und Aristoteles wehet uns bei allen diesen Speculationen nicht im geringsten an. Die Denkkraft stehet in dem Dienste der phantastrenden Vernunft; sie bietet den Scharffinn, das Reflexions-, Abstractions- und Combinationsvermögen auf, ihre Dichtungen durch scheinbare Demonstrationen in ein Wissen zu verwandeln. Keim wahres reines Interesse für Wahrheit leitet die Forschungen, sondern ein künstlich hervorgebrachtes Interesse an schwärmerischen Speculationen, durch welche schon vor der Untersuchung vorgeschrieben war, was wahr seyn sollte. Die vermeinten Demonstrationen sind nur nachgemachte und durch allerlei künstliche Wendungen anders gestellte Raisonnements des Plato, und erhalten nur allein durch die Verwechslung des logischen und realen Seyns einigen Schein von Beweisraft. Ungeachtet sie nun sich von dem gewöhnlichen dogmatischen Verfahren auch nicht einmal durch Originalität auszeichnen, so verdienen sie doch eine Stelle in der Geschichte der Philosophie, weil sie zu den letzten metaphysischen Speculationen der Griechen gehören, und in der Folge mehrere ähnliche Versuche veranlaßt haben.

Die

91) Proclus ebendaf. c. 3. *την δε περι των και τα ειδη και τα γενη των σεφομενων θεωριων δευτερας εινας της περι αυτων των θεων πραγματευομενης εκινησης. και ταυτην με επι ιοντων αιτιλαμβανουσαν και τη ψυχη δι' επιβολης γνωσεως δυναμειω ειδων. την δε ταυτην υπερεχουσαν αζητητων και αφθρυκτων υπαρεξων μεταδου την τε εν αλληλων αυτων διακρισιν, και την απο μιας αιτιας εκφασιν.*

Der Hauptsatz des Neuplatonischen Systems ist: es gibt nur ein Realprincip aller Dinge, und die Einheit ist also dieses erste absolute Princip. In Proclus Beweisen werden beide Sätze immer mit einander verbunden, als wenn die quantitative Einheit die qualitative und umgekehrt, in sich schließe. Der Hauptfehler liegt also darin, daß man von der logischen Einheit, als Princip des Denkens, auf eine reale Einheit als Realprincip schließt, und, weil es undenkbar ist, daß die Vernunft auf systematische Einheit in dem Denken ausgehet, damit auch schon für erwiesen hält, daß es außer dem Denken in der Sphäre des objectiven Seyns nur ein Realprincip vorhanden sey.

I. Jede Vielheit ist gewissermaßen der Einheit theilhaftig. Denn sonst wäre weder das Ganze, noch ein Theil des Vielen, aus welchem die Vielheit besteht, Eins, sondern jeder Theil wäre ein Vieles ins Unendliche, und es müßte dann ein Unendliches geben, was größer wäre, als ein anderes Unendliches; was sich widerspricht ⁹²⁾.

II. Alles, was der Einheit theilhaftig ist, ist Eins und Nicht-Eins. Denn es ist nicht die Einheit an sich, weil es bloß an der Einheit Theil hat, und also von der Einheit verschieden, Nicht-Eins; in sofern

92) Proclus *Institutio Theologica*, c. 2. και πληθος μεταχει πυ τη εινος· ει γαρ μηδαμυ μεταχει, υπε το ελον ει εσαι, υπε εικασοι τωι πολλωι, εξ ει το πληθος, αλλ' εσαι και ει εκ τωτων πληθος, και τυτο εις απειρον, και τωι απειρωι τυτωι εικασοι εσαι και ει πληθος απειρον — ταυτα δε αδυνατα. υπε γαρ εξ απειρακις απειρωι εις τι τωι οντωι· τη γαρ απειρα κλειν εκ εις· το δε εκ παυτων, εικασυπληθος· υπε εντε μηδεως ουτι. δευδω τι δυνατωι και αρα πληθος μεταχει πυ τη εινος.

fern es aber durch die Theilnahme Eins worden ist, ist es Eins 93).

III. Alles, was Eins wird, wird Eins durch die Mittheilung des Einen. Denn Dinge, welche vorher nicht Eins waren, treten zusammen in Gemeinschaft, und erhalten dadurch die accidentelle Eigenschaft der Einheit. Denn kein Ding wird das, was es ist, sondern wenn es etwas wird, so war es vorher in dem Zustande der Beraubung. Was also Eins wird, wird aus Nichts Eins, indem in dasselbe eine Einheit hineingebracht wird 94).

IV. Was Eins worden ist, ist ein Vereinigtes (*ἡνωμενον*); als solches ist es von der Einheit an sich (*αυτοῦν*) verschieden, denn es ist Eins und Nicht-Eins 95).

V. Jede Vielheit ist vor der Einheit. Denn wäre die Vielheit vor der Einheit, so würde die Einheit zwar Theil nehmen an der Vielheit, aber nicht umgekehrt, die Vielheit an der Einheit. Denn ehe noch ein Ding Eines worden wäre, wäre die Vielheit, und diese kann nicht Theil nehmen an dem, was nicht ist. Eine Vielheit, welche keinen Theil an der Einheit genommen, ist aber nach I. unmöglich. Die Vielheit ist also nicht vor der Einheit.

Eind

93) Proclus ebendas. c. 2. *ἐν δευ. ἄμα και μετεχον τε ἕνος, και δια τῆτο εχ ἐν καθ' αὐτο ὑπαρχον, ἐι εστι και εχ ἐν, παρα το ἐν αλλο τι ον.*

94) Proclus ebendas. c. 3. *και το ἡνωμενον ἐν, μερικῶς εχ ἕνος γινεται ἐν' καθο δε κεκοιδα την μετοχην τε ἕνος, ἐι εστι.*

95) Proclus ebendas. c. 4. *και το ἡνωμενον, ἕτερον εστι τε αυτοῦτος.*

Sind aber beides die Einheit und Vielheit zu gleicher Zeit, so, daß keines früher oder später ist, so ist weder die Einheit an sich Vieles, noch die Vielheit an sich Eins, weil sie einander entgegengesetzt sind. Dann ist Jedes von dem Vielen an sich nicht Eins, sondern ins Unendliche Vieles, und es gäbe ein Unendliches aus unendlichen Theilen, was unmöglich ist (A).

Die Vielheit hat also durchgängig Gemeinschaft an der Einheit, die Einheit aber an sich, nicht an der Vielheit, sondern nur durch die Mittheilung, so daß das Viele Eins geworden, an sich aber nicht Eins ist. Das Eins wird also vervielfältiget, und das Viele vereiniget durch die Einheit, die Einheit und Vielheit sind einander entgegengesetzt, und darum können sie sich nicht durch sich selbst mit einander vereinigen; da sie aber mit einander in Gemeinschaft stehen, so müssen sie von etwas Anderm vereiniget werden, und dieses Andere muß vor beiden seyn.

Dieses Vereinigende ist nun entweder Einheit oder Nichts, Einheit, und in dem letztern Falle, entweder Vielheit oder Nichts. Nichts kann es nicht seyn. Denn wie wollte das Nichts etwas vereinigen. Auch nicht Vielheit. Denn sonst wäre die Vielheit vor der Einheit. Also ist es nur die absolute Einheit, und die Vielheit ist von der absoluten Einheit entsprungen⁹⁶⁾.

VI.

96) Proclus ebendaf. c. 5. παντη αρα μετεχει τα εινος (το πληθος). ει μιν εν το εν το καθ' αυτο εν οι, μηδαμυ μετεχει πληθος, εσται το πληθος παντη τα εινος υστερω. μετεχοι μιν τα εινος, η μετεχομενοι δε υπο τα εινος, ει δε και το εν μετεχει πληθος, κατα μιν την υπαρχην ως εν υφετος, κατα δε την μεθεξην ηχ εν, πεπληθυμενοι εσται το εν, ωςπερ το πληθος ηνωμενοι δια το εν. κεκοινηται αρα το, τε εν τω πληθει, και το

VI. Alle Dinge sind entweder Vielheit ohne Einheit in den einzelnen Dingen und der Gesamtheit derselben; oder Einheit ohne alle Vielheit, so daß alles in ein und dasselbe Seyn zusammen geschmolzen ist; oder Einheit und Vielheit zugleich (*εἰς ὅν*). Von diesen drei möglichen Fällen ist der erste und zweite nicht ohne Widerspruch zu denken; es bleibt also nur der Dritte als denkbar übrig 97).

1) Alles was ist, ist entweder ein Etwas, oder ein Nichts. Das Etwas muß auch Einheit seyn. Dem Nichts kommt überhaupt kein Seyn zu. Ist nun alles, was ist; Vieles, so muß auch jedes von dem Vielen ein Etwas, also eine Einheit seyn; denn ohne dieses könnte auch nicht eine Vielheit seyn. Vieles ohne Einheit ist etwas Unendliches, und zwar so, daß jeder Theil wieder ein Unendliches ist. So würde also das Unendliche aus unendlichen Theilen bestehen, und ein Unendliches größer und kleiner seyn, als ein anderes, was unmöglich ist. Ist keine Einheit in der Vielheit, so wird ein und dasselbe in derselben Rücksicht ähnlich und unähnlich seyn; ähnlich, weil jedes der Einheit beraubt ist; unähnlich, weil alles, was keine Einheit hat, auch nicht unter einander übereinkommen kann. Ja, es wird in derselben Rücksicht, daß es keine Einheit hat, identisch, und weil zur Identität Einheit gehört, nicht identisch seyn. Dieses ist aber widersprechend. Proclus folgt hier

το πληθος τῶ ἐνι. τα δε συνιστα καὶ κοινοινετα πη ἀλληλου, εἰ μὲν ὅπ' ἄλλῃ συναγεται, ἐκεῖνο προ αὐτῶν ἐστίν, αἱ δε αὐτῶ συναγῆναι ἑαυτῶ, ἐκ ἀντικεινται ἑαυτοῖς. — ἀλλὰ μὴ εἰ ἐστὶν τι προ αὐτῶν το συναγοῖ, ἢ εἰ ἐστὶν ἢ εἴς ἢ" ἀλλ' εἰ εἴς ἐστὶν, ἢ πολλὰ, ἢ ὕδα. αὐτῶ δε πολλὰ, ἵνα μὴ πληθος, ἢ προ ἐνός αὐτῶ ὕδα. πῶς γὰρ συναξῆι το ὕδα; ἐν κρῶ μοσῶ. ε γὰρ δὲ καὶ τὸ το εἰ πολλὰ; ἵνα μὴ ἐκ ἀπειροῦ ἐστὶν ἀρα το αὐτο-εἰ, καὶ πῶν πληθος ἀπο τῶ αὐτο-ἐνός.

97) Proclus *Theologia Platonis* II. c. 1.

hier ganz dem Gange der dialectischen Analyse, welche Plato in dem Parmenides aufgestellt hat. Gibt es keine Einheit, so gibt es auch keine Anzahl der Dinge. Denn jeder Theil der Zahl und jede Zahl ist eine Einheit. Zählt man fünf und drei Dinge, so gibt es auch eine Zahlgröße von fünf und drei, und die Fünftheit und Dreiheit ist selbst eine Einheit. Ohne Einheit als Princip der Zahlen gibt es auch keine Zahlgröße und überhaupt keine Erkenntniß. Denn wie könnte man von den Dingen Etwas denken und sprechen, wenn man in Ermangelung der Einheit nicht das Geringste hätte, um die Natur eines Dinges zu bestimmen. Zudem ist die Rede und die Erkenntniß ein aus Theilen bestehendes Ganze; ohne Verbindung der Theile und ohne Einheit des Erkennenden und Erkannten gibt es also keine Erkenntniß und keine Rede.

2) Ist alles Reale Einheit ohne Vielheit, so gibt es kein Ganzes, keine Theile, keinen Anfang, Mittel und Ende, keine Gestalt, keine Veränderung, keine Identität und Verschiedenheit, wie dies Plato in seinem Parmenides weiter ausführt.

3) Es gibt also Einheit und Vielheit; und zwar entweder getrennt von einander, welches aber vor dem ersten und zweiten ungedenklichen Falle nicht verschieden ist, oder in Gemeinschaft mit einander. Dieses ist der einzige mögliche Fall. Es ist also jedes Object eine Mischung des Einen und Vielen *). Da aber weder die Einheit die Ursache von dem Wesen des Vie-

*) Wie viel näher der Wahrheit war Platos scharfer Blick, wenn er sich in dem Kreise des menschlichen Denkens fester haltend, sagte: Einheit und Vielheit sey, wie es ihm dünkte, eine wesentliche Eigenthümlichkeit des menschlichen Denkens. Philobus, S. 217.

Vielen, noch Vielheit die Ursache von dem Wesen der Einheit ist; da die Einheit und Vielheit einander entgegengesetzt sind, und einander wechselseitig sichten, so muß noch ein Drittes Vortreflicheres außer Beiden seyn, welches Beides in eine Einheit bringt. Aber von welcher Natur ist dieses Dritte? Entweder Einheit oder Nicht-Einheit. In dem ersten Falle müssen wir wieder fragen, ob es auch an der Vielheit Theil nehme oder nicht? Ist jenes, so müssen wir wieder ein Anderes auffuchen, was höher ist als dieses, und so ins Unendliche fort. Ist dieses, so ist offenbar, daß die obige Behauptung nicht wahr ist, die Einheit nehme eben so wenig Theil an der Vielheit, als die Vielheit an der Einheit. Man kann diesen Schwierigkeiten nicht anders entgehen, als dadurch, daß man annimmt, dasjenige, was das Eine und Viele vereinige, sey nichts anders, als das Eine, und zwar das reine absolute Eine, was weiter nichts ist, als das wesentliche Eine, welches macht, daß alle Dinge Einheit erhalten. Denn da wir über diese Einheit, welche mit der Objectivität unzertrennlich verbunden ist, in den Objecten nichts Höheres kennen, so kann auch die Ursache der Vereinigung des Vielen nichts Höheres und Besseres als die reine, unermischte Einheit seyn, welche die Ursache von allem Seyn und Werden ist 98)

VII. Es gibt entweder ein Princip oder viele Principe. Gibt es viele Principe, so sind sie entweder homogen, oder heterogen, endlich oder unendlich. Gibt es ein

98) Proclus ebendaf. *ex δὴ τούτοις ἀναγκῆ, τὰ τε πολλὰ μετέχειν τὴ ἑνός, καὶ τὸ ἐν ἀμικτὸν εἶναι πρὸς τὸ πλῆθος, καὶ μηδὲν εἶναι τὴ ἑνός κρείττον, ἀλλὰ τούτο καὶ τὴ εἶναι τοῖς πολλοῖς αἰτίον εἶναι· καὶ γὰρ δὴ τὸ τε ἑνός εὐφορμεῖται εἰς τὸ μηδὲν οὐδὲν καὶ τῆ ἑαυτὴ διαδραστηεῖ φθορᾶν.*

ein Princip, so ist es entweder ein reales oder nicht reales. Ist es real, so ist es entweder körperlich oder unkörperlich. Ist es unkörperlich, so ist es entweder von den Körpern getrennt oder nicht, und im ersten Falle veränderlich oder unveränderlich. Ist das eine Princip nicht real, so ist es entweder geringer als jede Realität, oder verbindbar mit Realität oder nicht verbindbar 99).

1) Sind die vielen Principe heterogen, so wird kein Ding durch sie bestimmt seyn; es gibt keine gemeinschaftlichen Principe der Dinge, sondern jedes wirkt nur einzeln für sich. Denn wie kann zwischen dem, was seiner Natur nach verschieden ist, eine Gemeinschaft seyn; oder wie so etwas mit einem andern wirken; oder wie könnte auf diese Art das Viele einer Einheit theilhaftig werden?

2) Homogen müssen also die mehreren Principe und nicht ganz und gar ihrem Wesen nach von einander geschieden seyn. Also haben sie etwas Gemeinsames, Identisches, welches in allen Principien vorhanden, und vorzüglicher ist, als das besondere Viele, indem es eben die Verwandtschaft und die natürliche Gemeinschaft zu Wege bringt 100).

3) Sind

99) Proclus ebendas. αναγκη τοιουν, η μιαν εισαι την αρχην η πολλας και ει πολλας, η συμπαφεις αλληλων, η διασπαρμενας απ' αλληλων, και η πεπερασμενας η απειρας· ει δε μιαν, ητοι μη υσαι ταυτην, η υσαι και ει υσαι, η σωματικην ταυτην, η ασωματου και ει ασωματου, η χωρησιν των σωματων, η αχωριστοι και ει χωρησιν, η κινημεσιν, η ακινητοι και ει μη υσαι, η κατιδεεσθαι παση υσαι, η μεδεκτοι υπ' υσαι, η αμεδεκτοι.

100) Proclus ebendas. αναγκη το και εκεινο το παταχε και εν πασαις οι ταις αρχαις, κυριωτεροι εισαι των πολλων. τυτο γει αυταις διδωσι και το γεννην την προς αλληλα συμπαφειαν και την κατα φυσιν κοινην παρσχοη.

3) Sind die Principe unendlich, so ist das aus Ihnen abgeleitete entweder auch unendlich, und es gibt dann ein doppeltes Unendliches, oder endlich, wo alsdann nicht alle Principe, Principe seyn könnten; denn das Endliche kann nur aus dem Endlichen kommen. Die Unendlichkeit der Principe wäre also vergeblich. Dazu kommt noch, daß die Unendlichkeit mit der Erkennbarkeit, sowohl der Principe als des Abgeleiteten, streitet. Sind also die Principe endlich, so folgt, daß es nur eine bestimmte Zahl derselben gibt, da eine Zahl nicht, als eine bestimmte Vielheit ist. Setzen wir aber eine Zahl, so setzen wir auch den Grund jeder Zahl, nämlich die Einheit. Diese Einheit ist das Princip der Zahlen, und die Einheit wird daher das Princip der Principe, und die Ursache der endlichen Vielheit, und des Wesens aller Dinge seyn ¹⁰¹⁾.

4) Es gibt also nur ein Princip.

5) Dieses Princip kann nicht körperlich seyn, denn der Körper ist theilbar, und bestehet aus Theilen. Diese Theile sind entweder durch Einheit verbunden oder nicht. In dem letzten Falle sind sie eine Vielheit ohne Einheit, und sie machen kein Ganzes aus, denn wo die Einheit fehlet, da kann auch nicht das Eine aus allen werden. Sind sie aber durch eine Einheit verbunden,
durch

101) Proclus ebendas. και αν ει μεν απειροι αρχαι, η και τα εξ αυτων απειρα, και εσαι δε ηδη το απειρον, η πεπερασμενα, και εσοιται ου πασαι αρχαι. — ει δε πεπερασμενα, εταλοι, ος εσαι τις αυτων αριθμοι. τον γαρ αριθμοι το πληθος ορισμενοι φαιμεν. ει δε αριθμος, αναγκη και το των αριθμων ακαιτοι αιτιοι ειναι. και γαρ αριθμος εξ ενος. και ταυτο ηχη των αριθμων το εν. εσαι η αρχων αρχη ταυτο, και αυτη τε πεπερασμενη πληθος, επει και αυτος αριθμος ει, και το περιεσ ει ειναι ει πολλοις, και οριζει τα πολλα τη εν.

durch etwas Identisches, welches in allen Theilen ist, so muß dieses nothwendig seiner Natur nach unkörperlich und untheilbar seyn. Denn wäre das Princip aller Dinge körperlich, so ist es entweder in jedem einzelnen Theile ganz oder nicht ganz. In dem ersten Falle ist es von sich selbst getrennt und außer sich. Denn die Theile sind in den Dingen, deren Theile sie sind, außer einander. In dem zweiten Falle ist es aber ebenfalls getrennt und getheilt, wie in dem ersten. Es entsteht auch ferner dieselbe Frage, wie vorher: sind die Theile durch eine Einheit verbunden oder nicht? Und da überhaupt ein Körper ein Ganzes ist, welches aus Theilen besteht, so entsteht die Frage: welches ist dasjenige, welches die Theile des Ganzen vereinet und zusammen hält? Entweder muß das Ganze die Theile, oder die Theile müssen das Ganze zusammen halten, oder es muß noch ein Drittes außer dem Ganzen und den Theilen geben, welches den Zusammenhang gründet. Ist dieses nun das Ganze, so ist es unkörperlich und untheilbar; denn wäre es dieses nicht, so müßte es wieder eine andere Natur geben, welche die Theile zusammen hält, welches ins Unendliche fortgeheth. Wie können aber die Theile das Ganze, das Viele, das Eine und das Getrennte, das aus ihnen bestehende zusammen halten? Dieses läßt sich wohl von dem Einem, aber nicht von dem Vielen denken¹⁰²⁾. Ist es ein Drittes außer dem Ganzen und den Theilen, so ist es ganz untheilbar, folglich ohne Dimension und unkörperlich. — Ferner muß das Princip

11 2

ewig

102) Proclus ebendas. ἀλλ' εἰ μὲν τὸ ὅλον τοῖς μέρει συνεκτικόν, ἀσώματον αὐτὴν τὸ ὅλον καὶ ἀμερῆς. εἰ γὰρ σῶμα, καὶ τὸτο μέρει ἐστί, καὶ διενεῖται φύσει συνεχεῖν τὰ μέρη διαιρεμένης, καὶ τὸτο εἰς ἀπειρον. εἰ δὲ τὰ μέρη τὰ ὅλα, πῶς τὰ πολλὰ τὴ ἑὸς συνεκτικά, καὶ τὰ διηρημένα τὴ ἐξ αὐτῶν οἶτος; τῆς αἰτίας γὰρ ἀναγκὴ τῶν πολλῶν τὸ εἶναι, ἢ τὰ πολλὰ τῆς τὴ ἑὸς τῆς ἑνωτικῆς δυναμικῆς εἶναι.

ewig seyn, und keiner Zerstörung unterworfen. Denn wollte man das letzte annehmen; so würde kein Ding der Zerstörung entgehen, da das Princip des Seyns der Dinge, woforne es nicht ewig ist, sich weder selbst erzeugen, noch von einem andern Dinge erzeugt werden kann. Ist es also ewig, so muß es ein Vermögen haben, nicht zerstört werden zu können, und dieses muß unendlich seyn, daß es durch die ganze Zeit ins Unendliche sey, oder ein unendliches Seyn habe. Als ein solches aber kann es nicht theilbar, das ist, in einem endlichen Körper seyn ¹⁰³).

5) Das Princip ist also unkörperlich und zwar entweder getrennt von den Körpern, oder nicht getrennt. Ungetrennt von den Körpern ist dasjenige, was seiner Natur nach nicht anders als in Körpern und mit Körpern wirken kann. Dann wäre aber ein solches Princip keine Intelligenz und Vorstellungskraft, welche mit einer solchen in und an Körpern wirkenden Kraft nichts zu thun hat. Alles was zur Natur der Kräfte gehört, rührt von den ersten Principien her. Diese bestimmen das Wesen jener. Kann nun das Princip der Dinge Verstand und Vernunft erzeugen, warum nicht auch für das Princip und in dem Princip selbst? ¹⁰⁴?

6) Das

103) Proclus Ebenđ. *ει δε αφθαρτος εστι, δυναμιση τε μη φθειρισθαι, και ταυτην ακειρον, ινα εκ ακειρη του ολον χρονου. πωσα γαρ πεπερασμενη τε ιναι δυναμις φθειρεται κατα φυσικα οσιν, ακειρος δε των αιδιων, ος το ιναι εσ ακειρον. — ει δε αμερες, ασωματος αν η της ακειριας τε ιναι δυναμις ειη, και η αρχη των οντων η δυναμις αυτη, δι η και το υποκειμενον αυτη και οσιν.*

104) Proclus Ebenđ. *παντα γαρ τα εν αυταις (ακτινι) εσ των πρωτων εστι, και εκεινα κυρια της ποιησ αυτων. ει η η αρχη των οντων δυνατα να και φρονησι γεννα, πως εκ αυτην και εν αυτη γεννα.*

6) Das Princip ist unbeweglich und unveränderlich. Denn alles was sich bewegt, bewegt sich um ein anderes, welches unbeweglich ist, und wird durch das Verlangen nach einem Andern, oder durch einen Zweck, dessen Ursache die Bewegung ist, in Bewegung gesetzt. Es kann aber entweder sich selbst oder ein Andern begehren. Alles was sich selbst begehret, ist unbeweglich; denn warum sollte es, da es immer mit sich selbst in Verbindung stehet, nach einem Andern strachten; daher finden wir auch, daß die beweglichen Dinge, je näher oder entfernter sie von dem Guten sind, desto mehr oder weniger sich bewegen. Was in sich selbst das Gute und den Zweck hat, das ist unbeweglich und in Ruhe, denn es ist immer in sich, das ist, in dem Guten, und da jedes mit sich selbst identisch ist, in dem Identischen. Und von einem solchen Wesen sagen wir: es ruhe. Was nun nicht unbeweglich ist, ist weder in sich selbst, noch in einem Andern, es bewege sich nach einem Andern, weil es des Guten gänzlich ermangelt. Wäre nun das Princip beweglich, so müßte es sich bewegen, weil ihm das Gute fehlte, und es müßte etwas wünschenswerthes außer ihm geben. Allein dieses ist unmöglich. Denn das Princip ist das Ziel, nach welchem alles strebet, und ohne allen Mangel.

7) Ist das Princip unbeweglich, so ist es ein unörperliches, sich immer identisch bleibendes Wesen. Aber wie hat dieses die Einheit, in wiefern ist es eins? Ist das Wesen oder Seyn (*ἔσσις*) und die Einheit identisch, so muß das Princip ein Wesen (*ὄν*) seyn. Sind beyde aber von einander verschieden, und entweder das Wesen, oder die Einheit besser, so müssen wir in dem ersten Falle dem Princip das Wesen geben,

geben, in dem zweiten aber die Einheit über das Wesen und als das Princip des Wesens setzen 105).

Das Wesen und die Einheit sind nicht identisch und mit einander verbunden. Denn es ist nicht identisch zu sagen: Eins und Eins, und Wesen und Eins. Ferner würde dann folgen, daß das Viele von dem Einen ist, welches unmöglich ist. Endlich würde folgen, daß Vielheit identisch ist mit dem Nichtseyn und Unwesen, welches sich widerspricht. Denn in dem Wesen ist Vielheit und in dem Nichtwesen Einheit. Es muß also noch etwas Höheres über die Einheit und das Wesen geben, da alles aus einem Princip seyn muß.

Ist das Eine vortreflicher als das Seyn und das Wesen, so ist die Einheit über das Wesen zu setzen, und in dem umgekehrten Falle das Wesen über die Einheit. Das Letzte kann aber nicht seyn, da das Princip das Vortreflichste seyn muß. Dann würde das Eine durch das Wesen, nicht aber das Wesen durch die Einheit bestimmt, und alles was ist, müßte Einheit und Seyn, was eine Einheit hat, auch ein Seyn, aber nicht umgekehrt, was ein Seyn hat, auch eine Einheit seyn. Dann gäbe es ein Wesen, welches der Einheit beraubt ist. Ist dieses, so würde gar nichts existiren, denn was der Einheit beraubt ist, ist gar nichts. Wir müssen also vor dem Seyn und Wesen die Einheit und das Nicht-Wesen (*μη οσια*) setzen, jedoch aber so, daß die Einheit dadurch nicht geringer und unvollkommenet werde.

105) Proclus. Ebendas. *ει δε ακινητος η αρχη, μωυ οσια αυτης ασωματου, και αι υσικως εχασαν αναγκασιον ειναι πως εχασαν το εν και πως μιαν οσιαν; ει μωυ γαρ ταυτων οσια και εν, την αρχην οσιαν ειναι οδτεον. ει δε η οσια τε ενι αλλο και ε ταυτον το εν ειναι και το οσια ειναι, ει μωυ η οσια κριετων κατα ταυτην τη αρχη ειναι ρηθησοται ει δε γε το εν κριεττον και επεκεινα οσιας, αρχη και της οσιας το εν.*

werde, als irgend etwas, was durch das Princip bestimmt ist, denn dieses wäre Unordnung und ein Ungefähr. Das erste Princip, die Einheit, die nicht das Wesen ist, muß daher entweder erhaben über alles Wesen und ohne Gemeinschaft mit demselben seyn, oder an demselben Theil nehmen. Nimmt das Wesen Antheil an dem Princip, so müssen wir fragen: Wessen Princip soll es seyn? Etwa das Princip aller Dinge. Allein das Princip aller Dinge kann von keinem der Dinge, deren Princip es ist, eingeschlossen seyn, sonst wäre es nicht das Princip aller Dinge. Es kann mit keinem etwas gemein haben, sonst wäre es dasjenige, in welchem es zuerst vorkommt. Dazu kommt, daß alles, was an einem andern Theil nimmt, eine andere höhere Ursache hat, und dasjenige, was von allem getrennt ist, daher das Vollkommenste ist. Hieraus folgt also, daß das erste Princip aller Dinge über alles Wesen, und von allem Wesen getrennt ist, und auch selbst nicht das Wesen als eine Zugabe haben kann. Denn eine solche Zugabe wäre eine Verringerung der Einfachheit und der Einheit. ¹⁰⁶⁾

VIII.

106) Proclus Ebenbas. *ει δε ο εστι μη κσια, κρειττον απασής κσιας; η μετεχοιτο αν υπ' αυτης η παντελους αμεδεκτος ειη. αλλ' ει μιν μεθεξει η κσια της αρχης, τινος αρχη εσαι; και των οντων απαντων αρχη; την γαρ των οντων αρχην κδενος ειναι δει των οντων' ενος γαρ κσαν, η παντων ειναι αναγκαιον. παν δε το μετεχομενον υπ' αλλη, τε το λεγεται ειναι, υφ' ε μετεχεται, και εν υ' πρωτως εστι. η δε αρχη χωρισον, και εκυτης μαλλον η των αλλων εστι, αλλως δε το μετεχομενον παν εξ αλλης εστιν αιτιας κρειττονος' επει το αμεδεκτον τε μεδεκτη κρειττον' τε δε αρχη, και ο λεγομεν αρχην, κδεν κδε εννοειν τι κρειττον δυνατον. — εστιν ακρα το των οντων απαντων αιτιον υπερ κσιαν κσαν και χωρισον απασής κσιας, και κτε κσιαν, κτε προσθηκη την κσιαν εκον' η γαρ τιαυτη προσθηκη ελαττωσις κσι της απλοτητος και τε ενος.*

VIII. Dasjenige ist das Princip aller Dinge, dessen alle Dinge theilhaftig sind, auf welche sie ihr Daseyn beziehen können, und welches von keinem der auf irgend eine Weise daseynenden Dinge getrennt ist. Denn dieses ist allein das für alle Begehrungswürdige, was ursprünglich oder auf eine andere Weise das Seyn und die Realität derselben, und daher ein gewisses Verhältnis und eine gewisse Ähnlichkeit zu denselben enthält. Was ist nun dasjenige, was in allen Dingen und allenthalben vorhanden ist? Nicht das Leben und die Bewegung, denn es gibt viele Dinge, welche des Lebens und der Bewegung beraubt sind. Nicht die Ruhe und Unbeweglichkeit; denn diese kann nicht seyn, wo Bewegung ist. Nicht die Vernunft, welche sonst das Ehrwürdigste ist; denn da müßten alle Dinge denken, und keines unvernünftig seyn. Nicht das Seyn und das Wesen; denn es gibt Dinge, die nicht sind, sondern werden, und insofern sie werden, noch kein eigentliches Seyn und Wesen haben, bis sie geworden sind. Es ist also nichts anders als die Einheit; denn nimmt man diese von einem Dinge oder Theile hinweg, so hört es sogleich auf Etwas zu seyn ¹⁰⁷).

IX. Das absolute Eine ist für jedes Wesen unerkennbar und unnenntbar. Es ist von aller Erkenntniß, von allem Begriff ausgeschlossen. Allein es hat alle Erkenntnisse, alle erkennbaren Objecte, alle Gedan-

107) Proclus Ebenđ. αναγκη γαρ πα τατα ειναι των οντων απαντων αιτιον, ε παντα μετεχει τα οντα, και προς την εαυτων υποκεισιν αναφερειν εχει, και ο μηδενος αποστατι των οπως υποσταται λεγομενων. τατα γαρ εφετον μονον ταις εστι, το πρωτως ειτε και αλλως αιτιον αυτο ον αυτων.

Man vergleiche übrigens mit diesem Raisonnement ein ähnliches des Plotins, S. 48. oben.

Gebanken, und alles was durch Gedanken erfasst wird, durch eine Causalität aus sich hervorgebracht. Das Einigende und von aller Trennung Ausgeschlossene schreitet dyadisch, oder vielmehr triadisch in den Dingen nach ihm fort. Denn alle Dinge bleiben in dem Einem, gehen aus demselben hervor, und kehren sich zu demselben hin. Sie vereinigen sich mit demselben, unterwerfen sich demselben durch die von allen abge sonderte Vereinigung, und begehren die Theilnahme an demselben. Die Vereinigung gibt allen abgeleiteten Dingen die Beharrlichkeit und die aus ihrer Ursache nicht herausgehende Vollkommenheit; die Unterwerfung sondert den Heraustritt der Dinge und den Unterschied von der ersten und unmittelbaren Einheit ab; das Hinstreben vollendet die Hinkehrung und die Zurückwindung der existirenden Dinge in das Unausprechliche 108).

So

108) Proclus Ebenb. p. 95. και το αγνωστον αρα τα πρωτα δια των προιοντων απ' αυτα και επιστραφομενων προς αυτο γνωσκειν επιβαλλομεθα, και το αρητον δια των αυτων ονομαζειν επιχειρημεν. ατε δε γνωστον εκεινο ταις ησιν, ατε ρητον εδνει των παντων. αλλα πως η γνωσις εζηρημετοι και παντος λογου, και αληπτον υπαρχον, απασας τε τας γνωσεις, απαντα τα γνωσα, και τις λογου παντας, και οποσα λογου περιληπτα, κατα μιαν αιτιαν απ' αυτα παρηγαγε. το δε ενιαιον οικειν και το πως η διακρισις εκβεβηκος δυαδικως εντος μου' εκεινο προφαινεται, μαλλον δε τριαδικως. παντα γαρ και μενει, και προεισι και επιστραφεται προς το εν. ομα γαρ και ηκωται προς αυτο και υφεται της εζηρημετης αυτα των όλων ενωσις, και εφεται της εκεινη μεταληψως, και η μον ενωσις μονιμον ενδιδωσι τοις δευτεροις απασι και ανεκφοιτητον της εκουτων αιτιας υπεροχην' η δε υφεται την προσδον των οντων αφοριζει, και την απο της αμεδεκτη και πρωτης ενωδος διακρισιν' η δε εφεται την επιστραφην των υποταντων και την εις το αρητον ανακωλησιν τελειοι.

So wie das absolute Eine unbegreiflich ist, so ist auch die Vereinigung aller Dinge mit demselben verborgen, unaussprechlich und unerkennbar. Denn kein Ding wird mit demselben weder durch Hinzufügung des Verstandes, noch durch aus dem Wesen entspringende Thätigkeit mit dem Einen verbunden, da auch dasjenige, was keiner Erkenntnis theilhaftig und aller Thätigkeit beraubt ist, doch seine Stelle in der allgemeinen Verbindung mit dem Einen hat ¹⁰⁹).

X. Es gibt indessen doch zwei Wege, auf welchen man zur Erkenntnis dieses unerforschlichen und unbegreiflichen absoluten Einen gelangen kann. Indem wir nämlich auf das Hervortreten der Dinge aus dem Einen und das Hinkehren derselben zu demselben sehen, gewinnen wir zwei Worte als Attribute des Einen, nämlich das Gute und das Eine, von welchen das erste analogisch und positiv, das zweite negativ ist ¹¹⁰).

XI. Das absolute Eine hat nicht etwa bloß die Erde und den Himmel, die Seelen und die Thiere gemacht, sondern auch vor diesen die denkbaren Götter und die denkenden Götter, alle Götter, welche über die Welt und in der Welt sind, hervorgebracht; es ist der Gott aller Götter, die Einheit der Einheiten, es
ist

109) Proclus Ebd. p. 96. ἀλλ' ὡςκαὶ αὐτὸ πρῶτον
ἐκ ἀβαταῖς ἀποκεκρυμμένον καὶ πάντων ἐξηρηται τῶν οὐτῶν, ἐπὶ
δὲ καὶ ἡ πρὸς αὐτὸ τῶν πάντων ἐννοία προφῶς ἐστὶ καὶ ἀφρα-
τος καὶ ἀγνώστος τοῖς πάνσιν. ἡ γὰρ κατ' οὐκ ἐβαλεῖ ἐστὶ
πρὸς αὐτὸ τῶν οὐτῶν ἐκαστὸν καὶ κατὰ τὴν ἐνεργίαν τῆς τῆς
καίας. ἀπὸ καὶ τὰ γινώσκων ἀμοῖρα τὰ πρῶτα συνήραται, καὶ
τὰ κατὰ τὴν ἐνεργίαν ἐξηρημένα, μετὰ καὶ κατὰ τὴν αὐτῶν ταῖς
ἐπὶ πρὸς αὐτὸ συνήραται.

110) Proclus Ebd.

ist über die ersten Unmöglichkeit, heimlicher als jede Stille, unerforschlicher als jedes Wesen, das Heilige in den Heiligen, den denkbaren Göttern verborgen ¹¹¹).

XII. Alles was vollkommen ist, strebt etwas Anderes zu erzeugen, und das Volle sucht andern seine Fülle mitzutheilen. Wie vielmehr muß dieses bei demjenigen Statt finden, was alle Vollkommenheiten in sich vereinigt, und nicht dieses oder jenes Gute, sondern das absolute Gute ist. Das über alles Maß Volle und mit keinem Dinge Mittheilbare muß alle Dinge des ersten und des zweiten Ranges erzeugen, und zwar so, daß dabei weder eine Veränderung noch Bervielfältigung, noch hervorbringende oder erzeugende Kraft gedacht werden kann. Denn sonst wäre das Eine nicht vollkommen, selbstständig, nicht zureichend, nicht einfach und durch seine Vollkommenheit fruchtbar ¹¹²).

Das

111) Proclus Ebd. l. II. p. 110. και ολον ύμνησωμεν αυτον (τον πρωτον Θεον), εχ' οτι γην και πρανον ύπεψησε λεγοντες, εδ' αυ οτι ψυχας και ζωων άπαντων γενεσσει· και ταυτα μιν γαρ, αλλ' επ' εσχάτοις· προ δε ταυτων, ως παρ' μιν γη νοητου των Θεων γενοσ, αυαν δε το νοηρον εξεΰθηγε, παντως δε τις ύπερ των κοσμων, και τις εν τη κοσμη Θεος άπαντας, και ως Θεος εσι Θεων άπαντων, και ως ένας έναδων, και ως των αδυνατων επεκεινω των πρωτων, και ως πωσης σιγης αρρητοτερον, και ως πωσης ύπαρξεως αγνωστοτερον, άγιος εν άγιοις, τοις νοητοις ενυποκειμενον Θεοις.

112) Proclus Ebd. p. 101. πολλη δε εν μειζονος το πωσης της τελειοτητας εν έπι συνεχον, και ο μη τι αγαθον εστι, αλλ' αυτο αγαθον, και το ύπερπληρη (ει' ολον σε φαναι) γνηστηκόσ των όλων εστι και ύποστατικος αυτων, τη παντων εξηρηθηαι, τα παντα παρ' αυτου, και τη αμειδεκτον ειναι, παντα ομοιως τα τε πρωτα και τα εσχάτα των εντων απογονηται. αλλα την γενεσιν ταυτην και την προσδον, μητε παρεμεινα τα
 αγυδα.

XIII. Das Hervorbringende ist nothwendig vollkommener, als das Hervorgebrachte. Aber eine Ähnlichkeit muß zwischen beiden doch Statt finden. Denn zwischen ganz heterogenen und ungleichen Dingen ist keine Theilnehmung möglich. Nun hat das Hervorgebrachte sein Daseyn von dem Princip, und ist desselben theilhaftig; es muß also eine gewisse Ähnlichkeit Statt finden. Daraus folgt, daß das Hervorbringende eher sich selbst ähnliche als unähnliche Wesen hervorbringen muß ¹¹³).

XIV. Alles von dem Princip Hervorgebrachte bleibt in dem Hervorbringenden; gehet es auch aus demselben hervor, so geschieht der Ausgang (*προοδος*), so daß das Princip sich nicht verändert, und das Hervorgebrachte noch immer gewissermaßen in dem Principe bleibt. In sofern es nämlich von dem Principe verschieden ist, gehet es aus demselben heraus, in sofern es aber demselben ähnlich ist, bleibt es in dem Principe ¹¹⁴).

Proclus wollte den Satz philosophisch beweisen, daß das eine Urprincip die Ursache des Daseyns aller übrigen wirklichen Wesen sey. Diese Erzeugung sollte aber geschehen, ohne daß die Vollkommenheit und Einfachheit des Urprincips den geringsten Abbruch litt. Proclus bezeichnete diese Erzeugung, welche von dem Naturgange ganz verschieden ist, mit einem bis dahin selten

ἡνάδα, κατὰ πλεθυσίαν, κατὰ δύναμιν ἕχοντα γεννητικῆν,
κατὰ εἰρημικόν, ἕπολαβῆς προβαλλέσθαι. καίτοι γὰρ ταῦτα
δευτέρᾳ ἐστὶ τῆς τε πρώτης μοῦσης.

113) Proclus *Institut. Theologiae*, c. 28.

114) Proclus ebenda. c. 30.

selten in der Bedeutung gebrauchten Worte, nämlich *παράγυσι*. Diese Idee einer unmittelbaren Hervorbringung; einer Schöpfung, welche nur ein Gränzbegriff der Vernunft ist, und aus dem praktischen Bedürfnisse der Vernunft hervorgehet, gebrauchet Proclus als einen Verstandesbegriff, und betrachtet das Object dieser Idee, welches für uns ganz unbegreiflich ist, als eine Begebenheit in der Natur, die sich von selbst verstehe, und bei welcher man nicht fragen dürfe, ob auch so etwas, als wir in der Idee denken, real möglich sey. Darum machte er auch dem Versuch, alles Seyn aus einem Principe abzuleiten, und ahndete dabei so wenig eine Schwierigkeit, als wenn es bloß die Ableitung einer Reihe niederer Begriffe aus einem höheren gälte. Im Grunde ist auch diese ganze Deduction eine logische Deduction der Begriffe, indem er das logische Seyn mit dem realen Seyn verwechselt, und ohne die geringste Bedenklichkeit zu ahnden, die Begriffe und deren Merkmale in reale Wesen umwandelt.

XV. Das absolute Eine bringt also die Dinge, welche zuerst aus demselben hervorgehen, als Einheit, das ist auf eine einheitartige Weise (*ἐναιώς*) hervor, so wie die Natur als Natur, die Seele als Seele, die Intelligenz als Intelligenz hervorbringt ¹¹⁵). Hieraus folgt, daß die ersten hervorgebrachten Dinge selbstständige Einheiten (*αυτοτελείς ἐναιδες*), welche dem

115) Proclus *Theologia Platon.* l. III. p. 121. το ἐν — ἐκφαίνει τὰ μὲν ἑαυτοῦ, μάλιστα ἐπεὶ κτλ. ὁμοιοτήτος οὐκ ἔστι καὶ οὐκ ἐστὶν ἐν αὐτῷ τὰ πρῶτα ἀπ' αὐτῆς προιοτά. καὶ πᾶς γὰρ ἄλλοτ. το ἐν ἢ ἐναιώς ὑφίσταται ἀνεγκλιόν, καὶ γὰρ ἡ φύσις φυσικῆς, καὶ ἡ ψυχὴ ψυχικῆς, καὶ ὁ νοῦς νοητικῆς ἀποφαντικῶς τὰ δευτέρως. καὶ το ἐν ἀπὸ καὶ ἐν αὐτῷ ἐστὶ τὰς ἄλλων αἰτιῶν, καὶ ἀποδείκνυται ἀπὸ τῆς ἐνός ἢ προάρας ἐστίν.

dem Princip verwandt sind, und eine demselben angemessene Zahl, d. h. eine einartige, unaussprechliche und überwesentliche Zahl seyn müssen. Denn das Princip wird durch keine Verschiedenheit von dem Erzeugten getrennt und in eine andere Ordnung versetzt; keine Bewegung bringt eine Abspannung der Kraft hervor, daß irgend eine Unähnlichkeit oder Unbestimmtheit das Erzeugte treffen könnte. Das Eine, welches einzig über alle Bewegung und Trennung erhaben ist, stellt die göttliche Zahl um sich dar, und vereinigt sie mit seiner Einfachheit, und bringt vor den Dingen die Einheiten der Dinge zum Daseyn ¹¹⁶).

XVI. So wie es eine Verschiedenheit der Zahlen gibt, daß einige ihrem Princip näher sind, andere sich weiter von demselben entfernen, einige einfacher, andere zusammengesetzter sind, so sind auch einige selbstständige Einheiten einfacher, andere zusammengesetzter. Die ersten nehmen an dem Einfachern, was dem Einem am nächsten ist, die zweiten an dem Zusammengesetzteren und von der Einheit Entfernteren Theil. Je näher die Einheiten der absoluten Einheit sind, desto einfacher sind sie, desto größer ist aber ihre Wirkungskreis und ihre erzeugende Kraft. Denn je
mehr.

116) Proclus ebenbas. p. 122. α. δε και το παραγωγα τε παρτα πρωτος το εν, και η προδος ηναικα, διαιδη και το παραγομενοι εκειδαι πληθος ηναιδας αυτοταλαι υπαρχαι τη παραγωγι συγγενετας. επι δε, η εατα μοιαι αριθμοι εφισησι προς εαυτη οικειοι — πολλη δη και προτεροι το εν απογυτια του τοιςτοι αριθμοι ει μαι γαρ προδα ται πραγμαται δια τη τη ετεροτατος επικρατικαι αινομοιται πολλωκις το παραγωγι το παραγομενοι τοιαυτα γαρ ει τα εσχατα ται οιται, και πολυ διεστω ται οικειω αρχαι, ο δε πρωτος αριθμοι και τη εν συμφομετος, ετοιδης, και αρετος, και επικρατος, και παρτη τη ανιφ. προταμοιαι.

mehrere Eigenschaften in einem Dinge hinzukommen, desto mehr Kräfte werden demselben entzogen¹¹⁷⁾).

XVII. So entspringet also aus der Einheit eine Vielheit von Dingen, welche sich immer weiter von der Einfachheit des absoluten Einen entfernen, weil die erzeugende Kraft nachläßt, dadurch mehrere Bestimmungen in die Dinge bringt, aber auch ihre Allgemeinheit und Einfachheit verringert. Indessen ist doch auch in der untersten Classe der Dinge noch immer einige Ähnlichkeit mit dem absoluten Einen. (XIII.) Die Vielheit der Dinge, welche der Einheit ähnlich ist, ist nichts anderes, als eine Trennung und Theilung dessen, was die Einheit unzertrennt und ungetheilt ist. Denn hat das Eine eine eigenthümliche Kraft und Realität, so wird dieselbe als Gattung in der Vielheit seyn, doch mit einer gewissen Beschränkung in Rücksicht auf das Ganze¹¹⁸⁾).

XVIII. Nach der absoluten Einheit der Urquelle alles Guten und Schönen, dem Grunde aller Gütelichkeit, kommen die Principe der Dualität zum Vorschein,

117) Proclus ebendas. p. 125. πῶτι ἄπει καταφύγει, ὅτι τὰς μὲν ἐγγυτέρων τῶ ἐνός ἑαδὰς ὑπὸ τῶν πρώτων μετέχουσιν καὶ ἀπλοῦστων ὡσὶν ἀνάγκη, τὰς δὲ πορρωτέρων, ὕψω τῶν συνδετοτέρων, δυνάμει ἐλασσομένην, ἀριθμῶ δὲ καὶ ἀληθεῖ πολλαπλασιασμένων ὅλων γὰρ αἱ προσδεσεις εἰ ἐκείνοις, ἀφαιρέσεις εἰσι δυνάμειν, καὶ το ἐγγυτέρων τῶ ἐνός ἡπλοῦσθη ἰσχυρῶς τῶν ὅλων ὑπερρχόντος ἰσοειδύς ἐστι, καὶ ὀλιγωτέραις τῶ ὅλων συνίστη αἰτιαῖς.

118) Proclus ebendas. p. 120. τὸ δὲ αὐτὸ ὁμοίον τῆ μοιάδι πληθος τῶτο εἰς διχημένως, ὅπερ ἡ μοιάς ἀδιαιρέτος. εἰ γὰρ δυνάμειν ἔχει καὶ ὑπαρξῆν ἰδίαν ἡ μοιάς, ἄσαι καὶ εἰ τῶ πληθος το αὐτὸ τῆ ὑπαρξῆως εἶδος μετὰ τῆ ὕψωσῆς πρὸς το ὅλων.

scheint, das ist die Gränze (*περας*), und die Unbegrängtheit (*απειρία*), aus welchen die ganze Natur der Dinge gemischt ist. Denn vor dem Begränzten und dem Gränzlosen, welche beide in allen Objecten vorkommen, muß die Gränze und die Unbegrängtheit hergehen, als das erste Ding, aus welchem als seinem Grunde jedes Object entspringt. Auch würden wir die Natur des absoluten Einen nicht wahrhaft finden, wenn wir auf dasselbe sogleich die Objecte folgen ließen ¹¹⁹⁾.

Das Eine ist über alles Verhältniß mit den Objecten erhaben, und steht in keiner wechselseitigen Gemeinschaft mit denselben (*αυτεξουτον*); es ist aber auch zugleich die Ursache und der Grund jedes Dinges. Daher muß auch in demselben die erzeugende Kraft des Objectes seyn. Denn alles, was etwas hervorbringt, bringt es nach seiner Kraft hervor, welche zwischen dem Hervorbringenden und dem Hervorgebrachten eine mittlere Existenz einnimmt. So ist die Kraft ein Fortschritt, ein Heraustreten und Ausspannung des Hervorbringenden, und die präexistirende erzeugende Ursache des Hervorgebrachten.

Das Ding, welches von diesen hervorgebracht wird, ist nicht das absolute Eine selbst, sondern nur einartig; es hat durch die hervorbringende Kraft desselben seine Existenz als ein Heraustreten aus der Einheit, und durch das Wesen desselben die verborgene Verknüpfung zur Einheit.

Das

119) Proclus ebendas. p. 132. *δει γαρ ειμα προ τυ πεπερασμεν το περας, και προ τυ απειρη τη απειρια, και τυ προ τυ εν των αφ' εαυτη προελθοντα ομοιωτητα. και γαρ αν και ει τα οντα μετα το εν αμειωτο προαγοιμεν, αδαμη τη τυ ενος ιδιοτητα καθαρως ευρησομεν — εστι αρα τι το προ τυ οντος εν, ο και υφιστηι το ον, και αιτιον εστι τυ οντος προτος.*

Das Eine, welches vor aller Kraft hergeht, und das erste ist, welches aus der unerkennbaren, unmittelbaren ersten Ursache aller Dinge ausfließet, ist die Gränze; die das Ding erzeugende Kraft aber die Unbegrenztheit ¹²⁰).

Die Gränze und die Unbegrenztheit offenbaren also die erste unerkannte, in kein Ding übergehende unmittelbare Ursache. Die Gränze ist die Ursache der beharrlichen einheitartigen und alles zusammenhaltenden Göttlichkeit; die Unbegrenztheit aber ist der Grund, daß die Ursache zu allem fortschreiten, sich vervielfältigen und eine Ordnung der Dinge erzeugen kann. Die Vereinigung, die Ganzheit, die Gemeinschaft der Dinge und jedes göttliche Maß ist aus der ersten Gränze; jede Theilung und Trennung, jedes fruchtbare Wirken, alles Fortschreiten zur Vielheit, aus der ersten Unbegrenztheit hervorgegangen ¹²¹).

Alles

120) Proclus ebendas. p. 133. ἀλλ' εἰ αἰτίον ἐστὶ τὸ τοῦ ἐν, καὶ ὑποκατινοὶ τὸ οὐτός. δύναμις αἰ εἰ αὐτὸ γνηθτικὴ τῆ οὐτός ὑπαρχοί· καὶ γὰρ τὸ παραγοὶ κατὰ τῆ ἑαυτὲ παραγεῖ δύναμι, μεθ' ἧ τε παραγοίτος καὶ τῶν παραγομεῖσι ὑποκασι λαχῶσαν, καὶ τὴ μὲν αὐαὶ προδοὶ καὶ οἷσι ἐκτελεῖται· ἡ δὲ, αἰτία γνηθτικὴ [πρωταγαμειν]· καὶ γὰρ δὴ τὸ οἰ ἐκ τῶν παραγομεῖσι, καὶ αἰ οἰ αὐτοῖσι, ἀλλ' ἐνοεῖδες, τῆ μὲν ἀπο τῆ ἰσος προδοὶ διὰ τῆ δύναμι εχει προαγεῖται αὐτο καὶ ἐμφαῖν-σαι ἀπο τῆ ἰσος, αὐτῆ δὲ τῆ κρηφίσι ἑῖσι ἀπο τῆ ὑπαρῶσε τῆ ἰσος. τὸ μὲν τοῖν ἐν τῶ τὸ προῦπαρχοί τῆς δύναμεισ, καὶ πρῶτοι ἀπο τῆ ἀμεδέκτε καὶ ἀγῶτε τῶν ὅλων αἰτίας προῦδοσι, περὶ ἧ αἰ Φιλεβῶ Σωκράτης ἀποκαλαί, τῆ δὲ γνηθτικὴ τῆ οὐτός δύναμι, ἀπειρία.

121) Proclus ebendas. τὸ δὲ περὶ τῶν οὐτῶν καὶ τῶ ἀπειρῶ ἐμφαῖσι τῆ ἀγῶσε ἐκείνη καὶ ἀμεδέκτοι αἰτίας. τὸ μὲν περὶ τῆς μοιμῆ καὶ ἐνοεῖσαι καὶ συνεκτικῆς θεότητος αἰτίσι ὑπαρχοί· τὸ δὲ ἀπειρῶ, τῆ ἐπὶ πάντα προῖσι καὶ πληθυσ-

Alles Göttliche beharrt und gehet ins Unendliche fort, es hat Einheit und Vielheit; die Einheit nach dem Princip der Gränze, die Vielheit nach dem Princip der Unbegrenztheit. Aus diesen beiden Principien gehet alles hervor, bis auf das Letzte und Unterste. So enthält selbst die Ewigkeit als denkbareß Maß und als Grund einer unerschöpflichen Productionskraft die Gränze und die Unbegrenztheit in sich. In sofern die Intelligenz einheitartig und vollständig ist, und die Musterformen enthält, ist sie eine Ausgeburt der Gränze; in sofern sie aber ewig ist, und alles von Ewigkeit zum Daseyn bringt, hat sie ihre unerschöpfliche Kraft von der Unbegrenztheit. In sofern die Seele ihr Leben nach gewissen Perioden durch einen gewissen Kreislauf abmisst, und ihren Bewegungen eine Gränze setzt, steht sie unter dem Princip der Gränze; in sofern sie aber in ihren Bewegungen keine Ruhe hat, sondern das Ende der einen zum Anfange der folgenden ihre ganze Lebensperiode hindurch macht, vollendet sie diese unter dem Einflusse der Unbegrenztheit. Der Himmel, jede Entstehung, jedes einzelne Ding beweiset auf ähnliche Art den Einfluß der beiden Principien ¹²²).

KIX. Aus diesen beiden Principien entsteht ein Drittes, nämlich ein aus beiden Gemischtes, das erste der wirklichen Dinge. Denn da die Gränze die Beschränkung der wirklichen Dinge, die Unbegrenztheit, das Gränzenlose der wirklichen Dinge ist, so kann das
was

ὅσα δυναμικῆ καὶ ὄντι τῆς γεννητικῆς προσημασθεῖς ἕκαστη
διανομήσεως. πάντα μὲν γὰρ ἔστιν καὶ ὄντις, καὶ κίνησις
τῶν ὄντων, καὶ πάντα τὰ θεῶν μετὰ τὰ πρώτως περατὸς εἶναι
ῥηταί· πάντα δὲ διαίρεσις, καὶ νόμισμα ποιητικῆς, καὶ ἡ ἐν
πληθοῦ προδοῦσ ἀπὸ τῶν ἀρχαίωντασ τούτων ἀπειρίας εἶναι
σημ.

was aus der Vereinigung beider hervorgehet, nichts anderes seyn, als das erste der wirklichen Dinge, (die Substanz als Gattung aller Substanzen,) oder das höchste unter den wirklichen Dingen, das, was an und für sich absolute ein Ding und nichts weiter ist ¹²³⁾

Jedes Ding enthält in sich das Seyn (*οντα*), das Leben (*ζωη*), und die Intelligenz (*νοη*). Diese Dreierheit ist daher auch in dem ersten wirklichen Dinge. Das Leben ist das Mittlere; denn es kommt ihm sowohl Wirklichkeit als das Gedachtwerden zu. Die Intelligenz ist aber die Gränze des Dinges. Denn in dem Gedachten ist das Denkende, und in dem Denkenden das Ding; das Denkende ist in jenem aber objective (*νοητως*), und das Gedachte in diesem productive (*νοησως*) ¹²⁴⁾.

Das Seyn ist das Beharrliche in dem Dinge, was sich zugleich mit den ersten Principien offenbaret, und von dem Einen nicht herausgeheth. Das Leben ist das, was aus den Principien herausgeheth, und zugleich mit der unendlichen Kraft entsteheth. Die Intelligenz

E 2

richo

123) Proclus ebendas. p. 135. *ει δε το περας, τωι οντι ηι περας, και το απειρον, τωι οντι απειρον, και εστι τα εξ αμφοι εχοντα τηι ενστασι τα οντα* — δηλον, οτι το πρασιον τωι μικτωι πρασιον εστι τωι οντι τετο δε υδει αλλο εστι, η το ακροτατωι ει τωι υσι, και ο εστι αυτοωι, και υδει αλλο, η οι.

124) Proclus ebendas. *και ειπαι πανταχυ μεν τα τρια ταυτα, το ον, τηι ζωηι, τωι νοι; πρασιω δε και υσιωδωι ει τωι ντι προπαραχμω' ακει γαρ και η υσιω και η ζωη και ο νοη και η ακροτικη τωι οντιωι. η δε ζωη το μεσοι μετρωι τω οντιωι, ιση τη ζωη λαγωμετη και ασα. ο δε νοη, τα παρας τω οντιωι, και ο νοητωι υσι. εσα γαρ ει τωι νοητωι υσι, και ει τωι υσιωδωι αλλ' ακει μεν πρασιω ο υσι, η δε τωι υσιωδωι τωι νοητωι.*

richtet die Begränzung auf die Principien, verbindet sie mit dem Urprincip, und vollendet den einen denkbaren Kreis. Die Intelligenz ist die Denkkraft, das Leben ist das Denken, das Gedachte ist das Ding. Es gibt also ein dreifaches Seyn, ein wesentliches, ein lebendiges und ein denkendes. Alles dreies ist wesentlich vorhanden, in der ersten ursprünglichen Mischung, und dieses ist das absolute Seyn (αυτοαρχία), das erste aller wirklichen Dinge, und gleichsam die Einheit des gesammten Inbegriffs aller Dinge ¹²⁵).

Das wirkliche Ding (ον) ist nichts anders, als eine Einheit vieler Kräfte, eine vervielfältigte Wirklichkeit Eins und Vieles. Das Seyn und die Wirklichkeit hat es von der Gränze, die Kräfte von der Unbegränztheit ¹²⁶).

XX.

125) Proclus ebendas. και η μεν υσια το μονιμοι τε οντα, και το ταις πρωταις αρχαις συνφυσιμοιοι και ανεκφοιτην τε ισοι. η δε ζωη, το προιοι απο των αρχων, και τη απειρη δυναμει συμφυσιμοιοι. ο δε ιωσ, το επιρροφοι εις τας αρχαι, και συνιατοι τη αρχη το περας, και κυκλοι. ηια ιωρητοι επι γαζομοιοι. τριτη τοιουι οντοσ, και τε μεν υσιωδοσ τη η αυτω, τε δε, ζωτικη, τε δε, ιωρη, παιται δε υσιωδοσ η αυτω προυπαρχοιται, το πρωτιστοι ται ονται εσι, το εκ τη πρωτιστοι αρχαι μιγνυμοιοι. λεγα δε τη υσιαι. η γαρ αυτω σια παιται εσι ται ονται ακροτησ, και οιοι μοιρασ εσι των ολων. — επειδη ιωσ μεν εσι το γωσικον, η δε ζωη ιωρησ, ιωρησ εσι το ον.

126) Proclus ebendas. p. 137. και πασ το ον και η υσια πασα δυναμεισ εχει συμφυσιω. μετεχει γαρ της απειρησ και τη μεν υπαρχει εκ τε περατοσ νομιζεται, τη δε δυναμει εκ τε απειρησ. και υδει αλλο εσι το ον η μονασ δυναμεισ πολλαι, και υπαρχει πληθυσμοιη, και δια πασο εν πολλαι το ον.

XX. Dieses ist also die erste Dreieheit. Die Gränze, die Gränzenlosigkeit, das Gemischte. Die Gränze ist der Gott, der auf der Gränze des Denkbaren von dem ersten und unmittelbaren Gotte kommt, alles mischt und begränzt, das väterliche zusammenhaltende und unbefleckte Geschlecht der Götter begründet. Die Gränzenlosigkeit ist die unerschöpfliche Kraft dieses Gottes, welche alle erzeugenden Ordnungen, alle Gränzenlosigkeit, sowohl die überwesentliche als wesentliche bis zur letzten Materie aus sich darstellt. Das Gemischte ist die erste und höchste Welt der Götter, welche alles verborgener Weise in sich enthält, nach der denkbaren Dreieheit vollendet, und den Grund von jedem Dinge einheitartig enthält. In diesen Gemischten ist die Symmetrie, Wahrheit und Schönheit, ohne welche keine Mischung bestehen kann ¹²⁷⁾.

XXI. Aus dieser ersten Dreieheit entspringt die zweite. So wie die erste der Einheiten das höchste Ding begründet, so bringt die mittlere Einheit das mittlere Ding hervor, und zwar nach einer hervorbringenden Ursache. So entsteht auf ähnliche Weise die zweite Dreieheit, wie die erste, in welcher etwas Erstes ist, die Einheit, die

127) Proclus ebendas. p. 139. 140. τοιαυτη μιν εν τον ωτων η πρωτην τριας, περας, απειραν, μιντον. δι το μιν περας εν θεω εν απρη ωτων προελθαι απο το αμιειντου και πρωτης θεα, κατα μετρον και αφοριζον, και και το πατρι και συνκτικου και αχρηαιω τον θεω γαιε υφιστασ. το δε απειρον δυναμικ αυτελειπτοσ του θεω τωτη, πασιν τας γενητικασ διακοσμητικασ ενφαιουσα, και πασαι την απειραν, την τε προουσιον, και την ανωδη, και μεχρι της εσχαιτης υλης. το δε μιντον ο πρωτικος και υψηλατατοσ διακοσμοσ τον θεω, και κρυφωσ τα πατω συνειληφοσ, κατα τριαδα μιν ιουτην συνκτικων αυμπληρωματωσ, πατωσ δε του ουτωσ την αιτιασ ενικαιωσ περιεχον.

die Stofflichkeit, die Wirklichkeit; etwas Mittleres, die Kraft, und etwas Letztes ist, das Ding in dem zweiten Grade, das beschaffbare Leben. Denn in dem Denkbarren ist alles, das Seyn, das Leben, das Denken. Das erste ist dem Grunde nach alles, aber verborgener Weis. Das zweite bringt die Vielheit hervor, gehet aus der Vereinnigung des Dinges zum Daseyn hervor. Das dritte ist endlich die gedachte Vielheit, und das Erkennen der gedachten Ideen. In dem letzten Denkbarren haben die Ideen ihre Substanz; denn in der Intelligenz müssen die Ideen zuerst seyn und sichtbar werden. Wenn nun das Ding auf eine abgeforderte Weise in der ersten Mischung bleibt, dann aber auch aus der Einheit hervorgehet und dyabisch erzeuget wird, so ist eine Bewegung in Beziehung auf dasselbe. Wo aber Bewegung ist, da ist auch Leben¹²⁸⁾. Es ist also auch hier eine Dreiheit, die Gränze, die Gränzenlosigkeit und das aus beiden gemischte, das Leben, das Ding dem zweiten Range nach. Diese Dreiheit ist wieder ein Gott, der die zeugende Kraft hat. Die erste Dreiheit ist alles, aber intelligibel, einheitartig und gränzartig; die zweite

128) Proclus ebendas. p. 141. παλι πάλιν αρα τριων εσται δια-
 τερα τη κρατη λαχουσα τη αναλογου επιφανει' και το μη ει-
 αυτη ακρον, ο δε καλυμει ει, και διουτητα και υπαρχει το δε
 μεσση προαγορευομεν δυναμι; το δε ισχυατο, ο δε θαμι-
 αιωσ το δευτερας ος αυτο δε εστι η ισητη ζωη. παντα γαρ
 εστι η το ισητη — το αιωσ, το ζην, το ιωδω; και τι μη
 παρ' αυτων εστι παντα και κρημα; το δε προφανωσ τα κλη-
 ρου, και προεισι απο τη επισητη τα υστερ ει επιφανωσ το δε
 αδη και εστι το ισητη κληροσ, και ο τωσ ισητη ειδω διακω-
 μοσ εα' ισχυατω γαρ το ισητη τα ειδω ελποσωνι οχη' δι γαρ
 η ιση τα ειδω και αιωσ τη κρατη και φαινησται. η τωσ
 μεναι το οσ εφρημωσ η τη κρατη μιζα; κρημασ δε ηδη, και
 απο τησ μακροσ δυαδικωσ αυτογαμωσ, αυτησ οσ ειη και αυ-
 κωσταισ δε υστερ, αναγκη και ζωη στωσ ισητησ, παντασ γαρ
 η αυτησ ζωη τωσ εστι.

ist nicht, aber auf eine lebende Weise, und dem Unendlichen analog ¹²⁹⁾.

XXII. Die dritte Einheit, das Gemischte, bringt die dritte Dreieit hervor, in welcher die denkbare Intelligenz oder Denkkraft ihre Subsistenz erhält. Die denkbare Denkkraft ist nichts anders als der Inbegriff aller Dinge, in sofern sie gedacht, und durch das Denken auf die ursprüngliche absolute Einheit zurückbezogen werden. Daher ist diese Denkkraft die Gränze, die Vollendung alles Denkbaren. Beharren in dem Seyn, Fortschreiten, Zurückkehren beschließt den Kreis alles Denkbaren. Die erste Dreieit enthält das Princip der Vereinigung, die zweite der Vielheit und Vermehrung durch die fortschreitende Bewegung oder das Leben, die dritte, das Princip der Unterscheidung des Mannigfaltigen, und der Gestaltung durch die Gränze, d. i. durch die Rückkehr zu dem Einem als dem Urersten ¹³⁰⁾.

XXIII

129) Proclus ebendas. p. 141. το μὲν πρῶτον τῆς δευτέρας ταύτης τριάδος καλεῖσθαι πρῶτον· τὸ δὲ δευτέρον, ἀπειροῦ· τρίτῃ δὲ τὸ τρίτον. θεὸς γὰρ ἐστὶ καὶ ἡ δευτέρα τριάς, γοῖμοι δυνάμει ἔχει, καὶ τὸ δευτέρον οἱ ἀφ' ἑαυτῆς καὶ περὶ ἑαυτῆς ἐμφανῶσι. — τῆς γὰρ πρῆτης τριάδος ὡσαύτως μενῶσα, ἀλλὰ ἰσότητος καὶ ἑναιότητος καὶ (ὡς ἂν ποιοῖμι πλάττωσασκε) πρῶτος εἶδος, ἡ δευτέρα πάντα μὲν ἐστὶν, ἀλλὰ ζῶσιν καὶ — ἀπειροεῖδως, ὅτις ἡ τρίτη κατὰ τὴν ἰδιότητα τῆς μίαντα προεληλυθει.

130) Proclus ebendas. p. 143. ἡ τρίτη μοῖρα τοῦ ἰσότητος μὲν ἐφίεται περὶ αὐτὴν καὶ πληροὶ θεῖας αὐτοῦ ἐπέσεως, μετὰ ὑποσημασίῃ τῆς δυναμὸς ἑαυτῆς τε καὶ τῆς οἴου, δι' ἧς ἀποπληροῦ το οἱ ταῦτο καὶ ἐπιστρέφει πρὸς ἑαυτὴν. εἰ ταύτη τοιοῦτι καὶ πᾶν τὸ ἰσότητος ἐμφανίζεται πληθὸς. καὶ γὰρ τὸ οἱ ταῦτο καὶ ἐστὶ ἰσότητος καὶ καὶ ζῶσι καὶ ὡσαύτως. καὶ ὅτε κατ' αἰσῆται, ὅτις τὸ πρῶτον οἱ, ὅτε προβαλεῖν τὰ πάντα, κατὰ τὴν τὸ δευτέρον, ἀλλ' οἱ κατ' ἐπεργεῖαν καὶ ἐμφανῶσι τὰ πάντα. διὸ δὴ καὶ τῶν ἰσότητος ἐστὶν ἀπανταί πρῶτος, κατ' ὁμοιοτητα γὰρ ἀπο τὰ ἑὸς τῆς προοδὸς τῶν οἴου ἀποτελεσμένων, το μὲν ἰσοειδῶτα

XXII. Alle drei Dreieheiten offenbaren auf eine mystische Weise die unbekanntes Causalität des ersten unmittelbaren Gottes. Die erste die unaussprechliche Einheit; die zweite, das Uberschwengliche aller Kräfte; die dritte, die vollständige Erzeugung aller Dinge ³¹).

Auf diese Art fährt Proclus fort, aus dem Princip der absoluten Einheit immer mehrere Principe der Dinge oder Einheiten, und zwar in triadischer Ordnung abzuleiten. Er vermehrte dadurch die Zahl der Götter und Dämonen bis zum Erstaunen, suchte aber die ungreifliche Menge wieder auf gewisse Classen zurückzuführen; indem er sie in Denkbare (*νοητοι*), Denkende (*νοησοι*), überweltliche (*ὑπερκοσμοιοι*) und weltliche (*συκοσμοιοι*) Götter eintheilte ³²). Er gehet von dem Begriff der absoluten Einheit, oder eines Etwas überhaupt, als dem obersten ontologischen Begriffe aus, und sucht durch Bestimmung und Zufegung neuer Merkmale zuletzt die ganze Totalität der möglichen Dinge

δραστοι ην, το δε οδωι το πληθος και διακριστας αρχομενη, το δε ηδη πατελες και πληθος ιουτοι ει εαυτω και ειδος επιφανιου' εστι τοιωη, της μιν πρώτης τριαδος κρυφιας ει τω περιτμεινσης, και παν το μοιμοι των ιουτωι ει εαυτη ηζαμενη, της δε δευτερας μεινσης εμα και προεισης, η τρίτη μετα τω προοδοι επισρεφει το ιουτοι περιε εις τη' αρχην, και συνιλησει τον διακοσμοι προς εαυτοι. η γαρ πανταχυ το επισρεφει και συνιπει εις το ιουτοι. και εστι εινειδη, παντα ταυτα και ιουτα, το μεινι, τα προεισαι, το επισρεφειν.

131) Proclus *ebendas.* και γαρ αι τρεις αυται τριαδες νοστικος απαγγελασαι της τε πρώτης θες και αμεδευτα πατελες αυτωι αιτιαι' η μιν της αρχητοι αυτης εινει' η δε των πασαι δυναμειαι υπερχη' η δε της πατελη των οπωι απογειησαι.

132) Proclus *in Timaeum* p. 291. 299.

Dinge in einer vollständigen Eintheilung zu begreifen. Und hierin besteht das ganze Geheimniß dieser Philosophie, daß er die Begriffe und deren Merkmale in wirkliche Dinge verwandelt, die Subordination der Begriffe für eine Unterordnung der Dinge, die einfachsten Begriffe, welche in den zusammengesetzten enthalten sind, für Principe der Dinge hält, und daher aus Einem alles Reale abzuleiten vermeinet. Er verfährt dabel zwar nach einer nothwendigen Idee der Vernunft, Einheit in das Mannigfaltige unserer Erkenntnisse zu bringen; aber auf der andern Seite sucht er doch nicht bloß die höchste Einheit zu dem Gegebenen, sondern auch zu dem von Andern und von ihm selbst redichteten Mannigfaltigen der Dinge. Er gehet nie den ruhigen Gang eines Forschers, der kein anderes Interesse kennt als die Wahrheit, sondern, weil er immer schon das, was er finden will, vor der Untersuchung festgesetzt hat, so ist sein Raisonnement, bei manchen unzweideutigen Proben eines nicht gemeinen Scharffsinnes, doch immer durch Sprünge und Inconsequenzen abgebrochen. Und wenn man die Wahrheit gestohen will, so hatte Proclus sich schon aller strengen Forderungen an den Wahrheitsforscher begeben, indem er einen Glauben, der ein Geschenk der Gottheit ist, als den letzten Beglaubigungsschein seiner höhern Speculation aufstellte.

Wie war es aber möglich, daß ein denkender Kopf nicht die Täuschung wahrnahm, welcher er sich bei der Hypostasirung bloßer Begriffe bloß stellte, daß er nicht einsah, daß seine dichtende Vernunft ein leeres Gaukelspiel treibe? Es fehlte diesem Proclus, wie allen Schwärmern an dem Talente der scharfen Prüfung ihrer Gedanken vor aller Untersuchung des Principis und Grundes, ihres Systems, und der Möglichkeit ihres Strebens nach Erkenntniß des Absoluten, überzeugt von
der

Der Möglichkeit und Wahrheit dieser erdäunten Erkenntniß, sahen sie die innere Widersprüche ihres Systemes und die Leerheit ihrer Speculationen nicht ein, sondern waren nur einzig darauf bedacht, daß sie den aus dem Principe abgeleiteten, oder an dasselbe angeknüpften Sätzen den Schein von Gründlichkeit verschafften.

Was diese Täuschung bei dem Proclus unterhielt, war eben der ohne Prüfung angenommene Supernaturalismus; nach welchem alle wahre Erkenntniß, d. h. die Erkenntniß des Absoluten und Ueberfinnlichen unmittelbar aus dem Princip alles Seyns abgeleitet wurde. Was dem Einen geht das Wesen und die Intelligenz hervor; sie haben in demselben ihre Subsistenz, und werden durch das aus demselben hervorgehende Licht der Wahrheit erfüllt, erleuchtet und mit dem Grunde ihres Seyns vereinigt. Alles Göttliche ist, was es ist, durch dieses Licht, und hat durch dasselbe Gemeinschaft mit dem göttlichen Wesen¹³³⁾. Dieses göttliche Licht ist nun auch dasjenige, was die Erkenntniß des Göttlichen und die innige Vereinigung mit demselben durch den Glauben hervorbringt, was macht, daß wir uns selbst mit verschlossenen Augen in dem göttlichen Lichte betrachten, und uns in die verborgne Einheit aller Dinge versetzen¹³⁴⁾.

Daher

133) Proclus *Theol. Plat.* l. II. p. 91. και γαρ ἡ οὐσία καὶ ὁ νοῦς ἀπο τοῦ αγαθοῦ πρώτου ὑφισταμένου λεγόμενος, καὶ περὶ τὴν αγαθοῦ τὴν ὑπάρξιν ἔχει, καὶ πληροῦσαι τὴν ἀληθινὰς φῶτος ἐκείνου πρόιοντος — καὶ ὁ νοῦς αὐτὸν διὰ τοῦ φῶτος τοῦ νοῦτος, καὶ τὸ νοῦτος, τὸ καὶ αὐτὸ τὴν καὶ περισσώτερον, διὰ τοῦ φῶτος τοῦ νοῦτος. καὶ τὸ νοῦτος ὅμοια καὶ τὸ νοῦτος διὰ τὴν ἐκ αὐτοῦ καθήκοντα τὸ φῶτος ἀποπληροῦσαι, τὴν ἴσως ἐπαρξίας μεταίληψε. καὶ ἵνα συλλαβῆται εἰκαμέν, ἵκασι τὸν ἴσως διὰ τὸ καὶ ἐστὶ ὁ λεγόμενος, καὶ τὴν κατὰ αὐτὴν τὸν οὐτὸν συκῶνται. p. 100. l. III. p. 124.

134) Proclus ebendas. l. c. 25. Man sehe oben Note 87.

Daher ging Proclus in dieser schwärmerischen Speculation so weit, daß er sich sogar einbildete, die göttlichen Namen kämen den Göttern in Wahrheit zu, und wären in ihrem Wesen gegründet. Diese Täuscherei von den göttlichen Namen mag seine Theologie beschließen.

Es gibt dreierlei göttliche Namen; die ersten und eigentlich eigenen Namen der Götter sind in den Göttern selbst gegründet. Die zweiten in dem Denken bestehenden, Nachbildungen der ersten, sind ebenfalls göttlicher Natur. Die dritten stehen von der Wahrheit in dem dritten Grade ab, werden durch menschliches Denken gebildet, enthalten den niedrigsten Ausdruck der göttlichen Dinge, und werden von den denkenden Menschen theils in dem Zustande der göttlichen Begeisterung, theils des vernünftigen Denkens gebildet, indem sie von dem innerlich Angeschaueten bewegliche Bilder erzeugen. Denn so wie die bildende und darstellende Intelligenz von den ersten in ihr enthaltenen Ideen Abdrücke in der Materie, von dem Ewigen zeitliche, von dem Untheilbaren theilbare Bilder und überhaupt von dem wirklich Seienden Schattenzeichnungen hervorbringt, so bildet auch unsere Wissenschaft das intelligible Schaffen nach, und bildet durch die Nebe Copieen, wie von den übrigen Dingen, so auch von den Göttern selbst, indem sie die unzusammengesetzte Natur der Götter durch die Zusammensetzung, ihre Einfachheit durch die Mannigfaltigkeit, und ihre Einheit durch die Vielheit nachbildet. So bringt sie die Namen der Götter hervor, welche die letzten Copieen oder Bilder derselben sind. So wie die Theurgie zur Erleuchtung der von Künstlern gebildeten göttlichen Bildnisse durch gewisse Zeichen die unendliche Güte der Götter hervorruft, und mit denselben ver-

vereiniget, so offenbares auch die Bekanntheit
 Wissenschaft göttlicher Dinge durch Verbin-
 dung und Trennung der Laute das verbor-
 gene Wesen der Götter³⁵⁾.

Nach-

135) Proclus ebendas. c. 29. p. 69. τα μὲν πρῶτα καὶ
 κυριότατα καὶ ὅτιος θεῶν τὰν εἰματα ἢ αὐτῶν ὑπαδύναι
 ἰδρῶσαι τοῖς θεοῖς, τὰ δὲ δεύτερα καὶ τρίτῳ ὁμοιωματα πο-
 ρεῖς ὑφ' ἑσθητοῦ τῆς δαιμονίας μοίρας εἶναι λεκτέον. τὰ δ' αὖ
 τρίτῳ μὲν ἀπὸ τῆς ἀληθείας, λογικῶς δὲ πλαττέρονος, καὶ
 τῶν θεῶν εἰχάτην ἐμφανίᾳ καταδεχομένη, πέρα τῶν ἐπιση-
 μοῶν ἐκφρασεῖσθαι φησιν, ὅτι μὲν εἰδῶς, ἅτε δὲ ποιεῖς ἐπι-
 γυῖται, καὶ τῶν εἰδῶν θεαμάτων εἰκότας εἰ κίττοι φεραμένης
 ἀπογενεῖσθαι. ἅτε γὰρ ὁ τὸς ὁ δὴμιουργικός τῶν εἰ αὐτῶν πρῶτι-
 σῶν εἰδῶν περὶ τὴν ὑλὴν ἐμφανίαι ἐφίσησι, καὶ τῶν αἰανῶν
 εἰχροῖα, καὶ τῶν ἀμερισῶν μερισῶν, καὶ οἷοι ἐκκιστραφῶμεν
 τῶν ἀληθῶς οὕτω εἰδῶν παραγεῖ, κατὰ τοῖς αὐτοῖς, αἰμα,
 τροποι καὶ ἢ περὶ ἡμῖν ἐπίσημη, τῆς πορεῖς ἀποτυπωματῶν ποῖ-
 σι, διὰ λόγῳ δὴμιουργεῖ τῶν τε ἀληθῶν πραγμάτων ὁμοιωματα,
 καὶ δὴ καὶ αὐτοῖς τῶν θεῶν, τὸ μὲν αὐτιδέτοι αὐτῶν διὰ συνδι-
 σεως, τὸ δὲ ἀπλῶν διὰ ποιητικῶν, τὸ δὲ ἡπόμενοι διὰ πλῆθῶς
 ἀπειμαζῶσα. καὶ ἅτε δὴ τὰ ὁμοιωματα πλαττέονα, τῶν θεῶν
 αἰανῶν εἰχάτης ἐπιδεικνύσιν ἕκαστον γὰρ σῆμα καθάπερ ἀγαλ-
 μα τῶν θεῶν ἀπογενεῖ. καὶ ἅτε ἢ θεουργία διὰ δὴ τῶν σῆ-
 βολῶν εἰς τὴν τῶν τεχίτων ἀγαλμάτων ἄλλαμψιν προκαλεῖται
 τῆν τῶν θεῶν ἀφθῶν ἀγαθότητα, κατὰ τὰ αὐτὰ δὴ καὶ ἢ
 πορεῖς τῶν θεῶν ἐπίσημη συνδέσσει καὶ διαίρεσσει τῶν εἰχῶν
 ἐμφανίαι τῆν ἀποκτενυμάτων εἰσῆναι τῶν θεῶν. Mit Recht be-
 ruft sich Proclus auf die Bundesstrafe der Theurgie, wo-
 durch sie den von Künstlern gearbeiteten Bildnissen der
 Götter einen lebendigen Geist und ein göttliches Leben ein-
 zubauchen vermag. Die höchst exaltirte Speculation führt
 te also die Menschheit auf denselben Punct zurück, auf
 welchem sie in dem Zustande des rohen Aberglaubens ge-
 standen hatte. Hermes Trismegistus sagt in seinem
 Asclepius C. 13. darüber folgendes: Sed omnium mira-
 bilium vincit admirationem, quod homo divinam
 potuit inuenire naturam, eamque efficere. Quo-
 niam ergo proavi nostri multum errabant, circa deo-
 rum rationem increduli, et non animadvertentes ad
 cul-

Nachdem wir die Art und Weise, wie Proclus philosophirte, in dem höchsten Gluge der Speculation charakterisirt haben, wollen wir noch seine Ansicht über einige Gegenstände darstellen, welche ihres allgemeinen oder Zeitinteresses wegen Aufmerksamkeit verdienen.

Ein

multum religionemque divinam, invenerunt, artem, qua deos efficerent, cui inventae adjunxerunt virtutem de mundi natura convenientem, eamque miscentes; et quoniam animas facere non poterant, evocantes animas daemonum vel angelorum eas indiderunt imaginibus sanctis divinisque mysteriis, per quas solas idola et benefaciendi et malefaciendi vias habere potuissent. — Sic deorum fictor est homo. Diese ungereimte Meinung hatte auch Jamblich in seinem Werke *περι αγαλματων*, welche Philoponus bestritt, (Photius Cod. CXV.) aber in dem Werke von den ägyptischen Mysterien vertritt er sie aus eben so schwärmerischen Gründen. Uebrigens hat der Verfasser desselben Werks eben die sonderbaren Vorstellungen von den göttlichen und heiligen Namen, daß sie göttlichen Ursprungs sind, und ihre geheime, den Göttern angemessene Bedeutung haben, wenn sie auch fremdartig und unverständlich seyn sollten; ja daß sie dann um so ehrwürdiger und prägnanter sind. *de mysteriis Aegypti*. VII. c. 3. ἀλλ' ἡμῖν βούληται εἶναι, ἡ γινώσκω εἶναι, περὶ αἰ παρεδεξαμεθα τὰς ἀναλύσεις παρὰ θεῶν τοῖς μὲν τοῖς θεοῖς πάντα σηματικά ἐστὶ κατὰ ἕητοι τρόπον ὅς οἱ εἶναι ὁ δὲ διὰ τῶν φαντασιῶν κατ' αἰθεραίων σηματικός τε καὶ μνητικός· ἀλλ' ἡτοῖ ἱερεὺς κατὰ τοὺς θεοὺς αὐτοὺς ἀνθρωπείων ἢ, ἢ καὶ ἀφθεγκτός, ἢ κρείττονος καὶ ἀπλυστέρως καὶ κατὰ ἢ τοὺς θεοῖς συνημιμενοῖς ἀφαιρεῖν μὲν αἰ χρεὶ πάντας ἐπιστίας καὶ λογίας διεξοδῶν ἀπο τῶν θεῶν οἰοματῶν· ἀφαιρεῖν δὲ καὶ τὰς συμφυσίαιας τῆς φύσεως πρὸς τὰ ἐν τῇ φύσει πράγματα φυσίαιας ἀπεικασίας. ὅπερ δὲ εἶναι ὁ ἱερεὺς καὶ θεὸς τῆς θεῶν ὀμβριότητος συμβολικός χαρακτήρ, τῶν ὑποθετικῶν ἐν τοῖς οἰομασι. καὶ δὴ καὶ ἀγνώστος ἡμῖν ὑπάρχει, αὐτὸ τέτο ἐστὶ αὐτῶν τὸ σεμνιότατον· κρείττων γὰρ εἶναι, ἢ ὅς ἐν διαίρεισθαι εἰς γινώσιν. ἐφ' αἰ γὰρ μὴ παρείληθαμεν τὴν ἐπίσημὴν τῆς ἀναλύσεως, ἐπὶ τῶν τῆς θεῶν δόξας καὶ δυνατείας καὶ τάξεως εἰς ὅλην ἐν τῷ οἰομασι τὴν εἰδησίαν.

Ein Hauptpunct in dem Neuplatonischen Systeme war die Ewigkeit der Welt. Denn da in demselben alle Dinge aus einem Principe abgeleitet werden, diese Ableitung aber nur eine logische Ableitung der in Objecte verwandelten Begriffe ist, wobei von allen Zeitbedingungen abstrahirt wurde; da ferner die Unvereinbarkeit dieser Ableitung mit den Verstandesgesetzen zu einleuchtend war, und daher die Denker suchten, an die Stelle des Causalverhältnisses das logische Verhältniß von Grund und Folge zu setzen, welches ebenfalls auf keinen Zeitbedingungen beruhet: so folgerte man daraus die Ewigkeit der Welt. Denn die Gottzeit oder die absolute Einheit ist der absolute Grund der Welt, und die Welt ist, obgleich sie durch den absoluten Grund ihre Existenz erhalten, doch nur in dem Principe gegründet, der Grund und die Folge also nicht in der Zeit getrennt, sondern gleich ewig.

Proclus behauptete nun auch diese Ewigkeit der Welt. Da diese aber immer mehr Widerspruch fand, je mehr sich das Christenthum ausbreitete, so schrieb er eine eigne Abhandlung darüber, und richtete sie vorzüglich gegen die Christen ¹²⁶⁾. Seine dafür aufgestellten Gründe sind aber zum Theil sehr schwach, und nicht einmal scheinbar; er wollte mehr durch die Menge, als durch das Gewicht der Gründe die Ueberzeugung hervorbringen.

126) Er schrieb *επιχειρηματα εν κατα Χριστιανων*, nicht in dem Sinne und in dem Umfange, wie Hierokles, Celsus, Porphyrius und Julianus. Die Zeiten des Kampfs waren vorbei, und der Zeitpunkt der Vereinigung nahte sich. Dem Proclus als neuplatonischen Philosophen war nur noch das Dogma von der Weltentstehung anstößig, und dieses blieb es auch noch in späteren Zeiten, wie aus des Zacharias Mytilenensis Dialog gegen die Ewigkeit der Welt erhellen.

bringen. Wir wollen sie kürzlich anführen, weil sie einen Beweis mehr abgeben, daß dieses Zeitalter, viel Ähnlichkeit mit der Scholastik auch darin hatte, daß man, wenn das zu Beweifende vor den Gründen schon festgesetzt ist, mehr auf die Vielheit als die Güte der Beweise bedacht ist.

(1) Ist die Welt entstanden, so muß man fragen, warum nicht eher? Denn da Gott eine unendliche Macht hat, so war es möglich, sie früher hervorzubringen. 2) Die Idee der Welt ist ewig; also muß es auch die Welt seyn. Denn die Welt ist eine Abbildung der Idee und beziehet sich auf dieselbe. Relative Dinge sind aber zugleich; also auch die Welt mit ihrer Idee zugleich. 3) Eine wirkende Ursache ist entweder stets in Thätigkeit, oder zuweilen ohne Thätigkeit. Im ersten Falle ist die Wirkung mit ihr gleichzeitig; im andern muß die Ursache durch eine andere in Thätigkeit gesetzt werden. Dieses gehet entweder in das Unendliche fort, oder nicht. Das erste ist ungeroimt; in dem zweiten Falle muß eine stets wirkende Ursache vorhanden, folglich die Welt ohne Anfang seyn. 4) Hat Gott die Welt in der Zeit gemacht, so ist er Urheber geworden, da er es vorher nicht war, und es ist also mit ihm eine Veränderung vorgegangen. Nun ist aber jede Veränderung ein Beweis eines Mangels und einer Unvollkommenheit, welche Gott als dem vollkommensten Wesen widerspricht. Gott ist also nicht Urheber der Welt geworden, und die Welt nicht entstanden. 5) Ist die Welt entstanden und vergänglich, so ist auch die Zeit mit ihr entstanden, und wird mit ihr vergehen. Also war einmal keine Zeit, und wird einmal keine Zeit seyn. Nun ist aber einmal schon Zeit, und folglich war schon eine Zeit vor der Zeit und wird eine Zeit nach der Zeit seyn. Da sich dieses widerspricht, so ist die Zeit weder entstanden, noch wird sie aufhören.

Also

Also kann die Welt auch nicht entstanden seyn. 6) Die Welt kann nicht zerstört werden. Gott hat zwar die Macht dazu; allein seine Güte läßt es nicht zu, daß er von seiner Macht zur Zerstörung der Welt Gebrauch mache. Was nun nicht zerstört werden kann, das kann auch nicht entstanden seyn. 7) Die Theile der Welt, der Himmel nebst den vier Elementen, sind ewig; also ist auch das Ganze ewig. Denn das Ganze kann doch nicht schlechter seyn, als die Theile. Die übrigen Gründe sind davon hergenommen, daß die Weltseele ewig ist; die Welt unmöglich aus einem Entgegengesetzten habe entstehen können; daß die Weltentstehung keinen Grund habe; daß relative Dinge zugleich existiren müssen; daß jedes Element einen ihm von Natur zukommenden Ort hat. Unter diesen Beweisgründen hat nur der vierte und fünfte einigen Schein; beide aber hat Proclus nicht selbst gefunden, sondern den ersten von Plotin und den zweiten von Aristoteles entlehnt.

Ueber die Vorsehung, das Fatum und das Böse in der Welt sind noch drei Abhandlungen des Proclus in einer lateinischen Uebersetzung handschriftlich vorhanden, aus welchen erhellet, daß Proclus auch über diese wichtigen Gegenstände, welche alle Denker beschäftigt haben, nachgedacht hatte. Und wir führen um so mehr die Hauptgedanken aus denselben an, weil wir hier zugleich sehen, daß Proclus, wenn er selbstständig dachte, ein heller Kopf war ¹³⁷).

Ja

137) Eine Handschrift von der lateinischen Uebersetzung dieser Abhandlungen, welche einen gewissen Wilhelm von Worbeck, Erzbischof von Korinth, zum Verfasser hat, ist auf der Stadtbibliothek zu Hamburg befindlich. Fabricius hat die erste ganz und von den zwei letzten einige Auszüge in seine griechische Bibliothek aufgenommen.

In der ersten Abhandlung sucht Proclus den Unterschied zwischen der Vorsehung und dem Fatum zu erklären, und zu beweisen, daß das zweite der ersten so untergeordnet ist, daß damit die Freiheit besteht, um die Behauptung eines gewissen Theodoros, welcher ein Mechaniker war, zu widerlegen, welcher dafür hielt, die ganze Welt sey eine große Kette von Naturursachen, das erste Glied derselben Gott, alle Freiheit aber nur ein grundloses Phantom. Die Vorsehung und das Fatum haben dieses mit einander gemein, daß beides eine Ursache ist. Die Vorsehung aber ist die Ursache alles Guten, das Fatum die Ursache aller Verknüpfung, und alles Causalsammenhangs. Es gibt dreierlei Dinge; einige, deren Substanz in der Ewigkeit, oder deren Wirken mit der Substanz gleich ewig ist; einige, deren Substanz in der Zeit ist, das heißt, deren Substanz nicht ist, sondern immer ohne Aufhören wird, und zwischen diesen beiden gibt es noch Dinge, deren Substanz ewig, deren Wirken aber in der Zeit geschieht. Proclus nennt diese Dinge intellectuelle, animalische und körperliche. Diese letztern stehen allein unter dem Fatum, welches also alle Dinge begreift, welche in Raum und Zeit trennbar von einander erzeugt und beweglich sind. Das Princip derselben ist die Natur, und Natur und Fatum ist also ein und dasselbe. Das Fatum und die Natur ist daher eine unkörperliche Substanz, welche den Körpern Leben und Bewegung gibt, alles Körperliche nach der Zeit bewegt und verknüpft.

Die Vorsehung ist die Ursache alles Guten; sie ist nichts anders als Gott selbst, welchem alles intellectuelle und Sinnliche, also auch das Fatum untergeordnet ist. Was unter dem Fatum steht, steht daher auch unter der Vorsehung; die Verknüpfung hat

Kenner. Gesch. d. Philos. VI. Th. 2

es von dem Fatum, daß es gut ist und auf etwas Gutes abzwecke, aber von Gott. Was aber unter der Vorsehung steht, braucht deshalb nicht auch unter dem Fatum begriffen zu seyn, sondern ist von demselben ausgenommen. Was die Körper wirken, thun sie aus Naturzwang ohne alle Wahl. Die Intelligenz ist aber von dieser Nothwendigkeit ausgenommen, und bestimmet das Fatum zu bestimmen.

Der Mensch steht also seinem Körper nach ganz unter dem Fatum. In Rücksicht auf seine Seele muß man aber die sinnliche und vernünftige Seele unterscheiden. Die sinnliche Seele ist diejenige, deren Wirken nicht ohne körperliche Organe und Bewegungen seyn kann. Dahin gehört z. B. das Empfinden, das Begehren, die Affecten. Die vernünftige Seele berichtigt die sinnlichen Vorstellungen; beschränket und beherrschet die Begierden und Affecten, und beweiset sich eben dadurch als über die sinnliche Seele erhaben. Noch mehr verkläret sie aber alles Körperliche und Sinnliche, wenn sie sich zur reinen Erkenntniß des Göttlichen erhebet. Insofern also die vernünftige Seele als vernünftig, das heißt, ihrer Natur gemäß wirksam ist, ist sie außer den Sinnen und dem Körper thätig, und ihre Substanz muß daher von beiden getrennt seyn, insofern sie sich aber den Sinnen unterwirft und unvernünftig wird, sind auch ihre Wirkungen sinnlich und dem Fatum unterworfen. Die Seele ist also ein solches Wesen, welches der Substanz nach über dem Fatum, ihren Wirkungen nach zuweilen unter, zuweilen über dem Fatum ist, und eben dadurch das Mittelband zwischen den intellectuellen und körperlichen Wesen macht. Die Freiheit der Seele bestehet darin, daß sie nach der Tugend lebet; denn diese ist allein frei und ohne Dienstbarkeit. Tugend ist aber nichts anders als Unvermögen,

gen, und durch dieses ist die Seele nicht allein dem Fatum unterworfen, sondern auch gezwungen, allem denjenigen zu dienen, was Befriedigung der Begierden gewährt und hindert ¹³⁸).

Hierauf schreitet Proclus zur Beantwortung einiger Einwürfe fort, welche auch bis auf unsere Zeiten der Freiheit entgegengesetzt worden sind. **Erstens:** Die Freiheit des Menschen ist ein leeres Phantom. Alles geschieht durch die himmlischen Kräfte. Daher schreiben wir uns auch die Handlungen zu, wo wir unsere Absicht glücklich erreichten, und schieben die andern auf das Schicksal oder die Nothwendigkeit. — Dieses ist aber nur ein Wahn unwissender Menschen und eine Folge der Eigenliebe. Die Freiheit besteht bloß in der innern Wahl oder Willkür, und diese bestimmt allein das Gute und Böse in den Handlungen, nicht die Handlung an sich betrachtet oder der Erfolg. Wir sind also die Ur-

2

heber

¹³⁸ Proclus de providentia et fato. Bibliotheca graeca Vol. VIII. p. 477. Durus autem (intellectus) factus ab iis, quibus amictus fuit, quando decidit, cognoscet utique, quod in ipso, quomodo neque in corporeis, (post ipsum enim) neque in illis, in quibus divini libertas arbitrii, (ante ipsum enim) sed in vivere secundum virtutem. Haec enim libera solum et inservilis et libertate decens et potestas ut vere animae et potestas, qui hanc habet. Si autem quis in malitiam respicit, animae in debilitatem respicit, etsi habeat omnem aliam potentiam. Alia enim organorum potentia, et alia eorum, quae debent uti organis. Omnis igitur anima secundum quod virtute participat, et quod est liberam esse; secundum quod autem malitia et debilitate, et eo quod est servire aliis, et non fato solum; sed omnibus, ut est dicere, volentibus appetibile aut dare, aut auferre potentibus.

heber unserer Handlungen, insofern sie willkürlich sind ¹³⁹). Zweitens. Die Freiheit kann nicht anders gedacht werden, als wie eine Kraft, die durch keine andere beschränkt ist, sondern sich selbst Erzeugen setzt (*αυτογενεσθαι*) und sich selbst zum Wirken bestimmt (*αυτοπροσγυνησθαι*). In diesem Sinne kann nun Freiheit nur dem ersten Wesen zukommen, aber nicht dem Menschen. — Dieser Begriff ist nicht der Begriff der menschlichen Freiheit; diese besteht nur in der freien Wahl. Der Wille gehet nur auf das wahre Gute; das sinnliche Begehren auf das Scheingut. Zwischen beiden ist die Wahl. Willkür aber gehet nicht immer auf jenes, und auch nicht immer auf dieses, sonst würde sie weder mit Recht gelobt, noch mit Recht getadelt werden. Die Willkür ist daher das Vermögen der Vernunft, das wahre und das scheinbare Gute zu begehren, wodurch sich die Seele erhebt und erniedriget, recht handelt und sündigt ¹⁴⁰). Die Freiheit kommt daher nicht dem Ersten in

139) Ebenb. S. 483. *Natura est autem $\tau\omega$ in nobis non esse activum solum, sed et electivum secundum se, aut eligens agere cum alio, et peccare ipsum dicimus et dirigere propter electionem. Quoniam est actum bonum sit, et agens ex electione mala operetur, malam dicimus actionem. Nam quod quidem in acto bonum, propter aliud; quod autem pravam propter eligens. Sic ergo evidens est omnibus, nos actionum secundum quod sunt eligibiles, dominos existere.*

140) Ebenb. S. 493. 94. *Anima igitur habente in substantia eam quae ad ambo inclinationem $\tau\omega$ bene dico et $\tau\omega$ male, hanc potentiam eius electivam vocaverant, propter quam aliud prae alio nati sumus eligere — omnis autem appetitus aut ad solum aspicit ut vere bonum, aut ad solum apparenz bonum aut ad ambo. Electionem autem neque ad solum*

in uns, der Vernunft, auch nicht dem Untersten der Sinnlichkeit, sondern dem Mittleren zu, weil wir durch die Vernunft das Wahre, durch die Sinnlichkeit das scheinbare Gute erkennen. Drittens. Warum sind die Guten unglücklich, daß ihnen ihre Absichten fehlschlagen; warum sind die Bösen glücklich? Zeigt nicht dieser Erfahrungssatz, daß Vorsehung und Freiheit eine bloße Einbildung sind? — Allein die Frage beweist schon das Gegentheil. Denn sind wir nicht frei, daß wir das Gutseyn oder Böseseyn uns selbst zurechnen müssen, so können wir auch nicht über die Ereignisse klagen, als wären sie der Gerechtigkeit und unserer Würdigkeit nicht angemessen? Wer nicht als freie Ursache etwas für sein Leben oder seinen Charakter gethan hat, kann auch nicht den geringsten Anspruch auf irgend eine Vergeltung machen ¹⁴¹⁾. Viertens. Entweder weiß Gott das Künftige, oder er weiß es nicht. In dem letzten Falle ist Gott nicht besser als die Menschen, die ebenfalls nichts von der Zukunft wissen. In dem ersten Falle aber ist das Zukünftige gewiß und nothwendig, es hört auf zufällig

vere bonum respicere dicimus, non enim utique unquam vituperaretur iuste neque ad solum apparens, non enim utique et laudaretur saepe. Est ergo electio potentia rationalis appetitiva propter quam ascendit et descendit, et peccat et dirigit (recte agit).

141) Ebenda S. 491. 492. Quod ergo nullus nobis dominis entibus, neque electivam vitam habentibus a se ipsis, neque bonis neque malis a nobis entibus, sed plasmatis aliunde, non adhuc locum habet dubitare de eventibus, entibus aliunde malis aut bonis, tanquam praeter dignitatem evenientibus. Si enim non se ipsos tales effecerunt, neque utique retribui utrisque oportebit pro vita, neque totaliter habebitur aliquid iis, qui non sunt causa vitae, quam habent.

fähig zu seyn, und die Freiheit der Willkür hätte keinen Gegenstand mehr. — Allerdings behaupten einige, daß Gott alles bestimmt voraus wisse, wodurch ein allgemeiner Determinismus eingeführt wird, dieses ist die Meinung der Stoiker und Peripatetiker. Anders aber, wie Plato, lehren, daß Gott zwar alles Bestimmte bestimmt wisse, dieses aber dennoch nach seiner Natur, einiges bestimmt, einiges unbestimmt, erfolge. Dieses ist das Wichtigere. Denn die Erkenntniß richtet sich nicht nach dem Gegenstande, sondern nach dem Subject; wenn dieses vollkommener ist, so erkennt es auch das geringere auf eine vollkommene Weise. Daher erkennt Gott was in der Zeit ist, vor der Zeit, das Körperliche unkörperlich, das Materielle immateriel, das Unbestimmte bestimmt, das Unbeständige beständig, und das Erzeugte auf eine unerzeugte Weise. Aber darum hat eine freie willkürliche Handlung nicht auf eine solche zu seyn; sie bekommt ihre Bestimmtheit nicht in uns, sondern in den Göttern, und wir handeln ungeachtet des göttlichen Vorherwissens doch nach unserer Natur 142).

Einige

142) Ebd. S. 495 — 497. Quare quoniam dii omnibus meliores, meliori modo omnia praecoeperunt, et haec, quae quidem sunt, ante tempus quidem, quae secundum tempus, incorporea autem corporea, immaterialiter autem materialia, determinate videlicet quae indeterminata, et stantier infabiles, et ingenerabiliter genita. Non igitur si cognoscunt futurum, ex necessitate fixit huic eventum; sed huic quidem, indeterminatam ex determinato generationem dans diis autem determinatam indeterminati praecognitionem. — Quae et cognoscunt Dii divine et intemporaliter quae in nobis, et nos operamur ut apti nati sumus. Et quodcunque eligimus, praecognitum est apud ipsos, non propter in nobis terminum, sed propter eum, qui apud ipsos.

Einige hier veräffte Begriffsänderung führt Proclus zum Theil weiter aus, in seiner Abhandlung von zehn die Vorsehung betreffenden Fragen. Umfaßt die Vorsehung Alles, auch das Einzelne? Ja. Alles hängt von der Vorsehung, als der Quelle alles Guten auf und nichts entgeht derselben, was zum Seyn odequum Erkennen gehöret. So wie in dem Mittelpunct des Kreises, der Kreis kreisartig ist, so ist auch in der Einheit der Vorsehung auch alles, um so mehr, da diese Einheit mehr Einheit ist, als der Mittelpunct des Kreises und die Einheit der Zahl¹⁴³⁾. Wie kann Gott das Zufällige voraussehen und über dasselbe walten? Ist die Vorsehung die Ursache des Bestimmten und Unbestimmten auf eine und dieselbe Art? Allerdings. Vorsehen ist nichts anderes als Wohlthun. Aus dem einen Guten der Vorsehung empfängt Alles seinen Theil, aber jedes nach seinem Maße und in seiner Ordnung, so daß die Vorsehung ihre Einheit, und das Unbestimmte seine Freiheit behält. Wie theilen sich die Götter mit, oder wie wirken die vorsehenden Götter in die ihnen untergeordneten Wesen ein? Nach der Eigenthümlichkeit eines jeden empfangenden Wesens? Vernünftig in die vernünftigen, intellektuell in die intellektuellen, phantastisch und sinnlich in bloßen Dingen, welche nach der Phantasie und Sinn.

¹⁴³⁾ Proclus ebendas. S. 498. Nihil enim effugit illud unum, sive in esse dicas, sive in cognosci. Et dicitur quidem et recte dicitur et in centro totus circulus esse centraliter, siquidem causa centrum, causatum autem circulus, et in unitate omnis numerus monadice, propter eandem rationem. In providentiae autem uno majori modo omnia sunt, siquidem et unum majori modo illud quam centrum et monas.

Sinnlichkeit leben; wesentlich und durch das Böse Seyn in diejenigen, welche ein Seyn ohne Leben haben¹⁴⁴⁾. Woher kommt das Böse, wenn es eine Vorsehung gibt? Es gibt ein physisches Böse in den Körpern, das Widernatürliche, und ein moralisches in den Seelen; das Widerspenstige. Keins streitet gegen die Vorsehung; weil das Böse auf des Guten ab; weckt, nämlich die Mannigfaltigkeit und Vollkommenheit des Universums. Denn alles Widernatürliche geschieht, damit etwas Natgemäßes werde, aber nicht umgekehrt, und zwischen dem vollkommenen System und den unvernünftigen Seele mußte es sinnlich vernünftige Seelen geben, welche nach Willkühr handeln können. Wenn es eine Vorsehung gibt, warum gehet es den Guten übel, und warum triumphiren die Bösen? Den Guten wird doch nie die Tugend und die Gelegenheit, ihre Tugend zu beweisen entzogen; es verspricht ihnen zum besondern Lobe, daß sie die Tugend ohne alle Vortheile höher achten, als die Bosheit mit allen Vortheilen. Die Unwissenheit aller Reizungen zum Bösen ist kein Gut. Das Böse bestehet nicht in demjenigen, was uns begegnet, sondern was wir thun. Viele Böse sind durch Widerwärtigkeiten zur Tugend hingeführt worden. Wenn die Vorsehung zuweilen ganz ungleich verfähret, z. B. eine Stadt mit den Guten und Bösen untergehen läßt, so ist zwar das Schicksal, das beiden begegnet, dasselbe; aber es ist ein großer Unterschied, wie beide es ertragen, jene

144) Proclus ebendas. S. 499. Pro participantium idoneitate, rationaliter in rationalibus, intellectualiter in intellectualibus, phantastico et sensibilibiter in iis quae secundum pluritasiam aut sensum viuunt, essentialiter autem et per esse solum in his, quae sine vita esse obtinent.

jene geduldig und gelassen, diese ungeduldig. Und nach dem Tode erwartet diese ein schlechteres, jene ein besseres Leben. — Wenn es eine Vorsehung gibt, warum ist das Loos der unvernünftigen Thiere so verschieden, und warum vergeblichen sie, während sie sich die Thiere bloße Körper, so liegt nichts daran, wie und wodurch sie verhärtet werden Es ist sie aber Wesen mit Empfindung, so müßte man dieser nach der Ursache dieser Erscheinung suchen müßte. — Warum folgen die Strafen nicht unmissbar auf die Sünden, sondern zugewillt: eine lange Zeit hinterher? Die Vorsehung, wdhle die Zeit nicht nach dem Willen der Menschen, sondern nach höhern Zwecken, um die Seelen zu heilen und durch Langmuth noch mehrere zu bessern. Und dann ist das Taster auch an sich schon seine eigene Strafe. Die Zeit dauert und Länge, aber in Aussehung der Vorsehung ist sie gar Nichts. — Warum müssen Kinder und Unreife für die Sünden ihres Alters oder Ohren büßen? Eine Familie und Stadt wird für einen einzigen Körper gehalten, und sie haben auch ihren gemeinschaftlichen Schutzgott oder Dämon (*καταξος* und *αγορνος*). Wegen dieser Verbindung und Verwandtschaft sind es keine fremden Sünden, für welche sie büßen. — Da Gott für alles sorget, alles zum Guten hinföhret, wie kann auch den Engeln, Dämonen, Heroen und Weltseelen eine Vorsehung beigelegt werden? Gottes Vorsehung erstreckt sich über alles im Allgemeinen und im Ganzen; die übrigen regieren auf eine untergeordnete Weise und nur gewisse Dinge, einige Dämonen z. B. das Geschlecht der Menschen, andere das Geschlecht der Löwen, andere die Pflanzen; einige haben die Aufsicht über die Augen, andere über das Herz, andere über die Leber u. s. w.

In

von In. der drittem Abhandlung, von dem Ursprung
des Bösen: (κατὰ τὰς τῶν ἁπάντων ἀποδείξεων) nicht er
zu beweisen, daß das Böse weder in Gott, noch in den
Dämonen, noch in der Materie gegründet sey, sondern
mangelfaltige andere Ursachen habe. Das physische
Böse ist dasjenige, was irgend eine Substanz, Kraft,
Thätigkeit verdirbt. Da jede Thätigkeit nur Gutes wir-
ken kann, so ist das Böse die Folge einer Schwä-
chung, oder einer Unvollkommenheit einer Kraft.
Da mit dem gänzlichem Mangel einer Kraft auch alle
Thätigkeit aufgehoben ist, so kann es auch kein gän-
zliches Uebel geben; sondern nur dits gemischtes,
welches wieder ein Gutes zur Folge hat, da aus jeder
Verderbniß eine neue Erzeugung entsteht, und die ganze
Welt eine Reihe von Erzeugungen ist. Auch das mora-
lische Böse ist nicht reines Böse, sondern mit Gutem
vermischt; es besteht nämlich in einer größern
oder kleinern Abweichung und Entfremdung
von dem absoluten Guten, in einem Mangel
und Veräufung, wie die Finsterniß, welche eine
Verdunklung des Lichts ist. Das Böse ist daher für das
Einzelne böse, für das Ganze aber nicht ¹⁴⁵⁾.

Das

145) Fabricii Bibliotheca graeca Vol. VII. p. 502. 503.
Malum physicum, hoc est, corruptivam cujusque
substantiae, potentiae, operationis, non esse malum
sed bonum, quia propter bonum, et quia ex cor-
ruptione generatio, qua constat mundus, et universi
ordo ornatur. Non dari autem malum *αυτερον* et
αυτονομον aeternamve ideam et *αυτο* mali ac substan-
tiam. Sed morale etiam malum esse bono mixtum,
atque ut bonum a deo, ut malum ab alia causa
impotente: nihil enim esse malum hoc nisi minorem
majoremve declinationem, recessum, defectum et
privationem ab *αυτοαγαθῳ* et tantum bono, velut
tenebras a sole. Esse debilitatem et absentiam po-
ten-

Das Böse ist nicht von Gott. Denn Gott kann nichts Böses wirken, er müßte gegen seine Natur wirken. Das Böse ist also entweder nicht von Gott, oder wenn es von Gott herrührt, so ist es nichts Böses. — Einige leiten das Böse von Dämonen ab, welche von Natur oder aus freyer Wahl böse sind, und die Seelen verführen. Diese Dämonen sind entweder auch gegen sich boshaft, oder nur gegen andere. In dem ersten Falle beharren sie entweder in ihrer Bosheit ohne Aufhören, oder sie sind einer Veränderung empfänglich. Das erste läßt sich nicht denken; denn wie sollte ein Wesen, das von Gott gekommen ist, unveränderlich böse seyn können? Können sie sich bessern, so sind sie nicht von Natur, sondern nur aus böser Gewohnheit böse ¹⁴⁶). Sind sie nicht gegen sich, sondern gegen andere nur böse, daß sie z. B. die Unwürdigen züchtigen, bewachen, strafen, so thun sie, was ihnen zukommt. In den Seelen bestehet das Böse in Schwäche, daß sie nicht immer dem Besseren und dem Guten anhängen; daher Vergesslichkeit, Hinneigung zu dem Schlechteren, Körperlichen, und der Ungehorsam gegen die Vernunft.

Die Materie kann den Grund des Bösen nicht enthalten; denn Körper und Materie ist auch von Gott hervorgebracht. Die Materie ist weder gut noch böse, aber nothwendig, weil sie das Letzte ist, was von Gott hervorgegangen ist, das Unbestimmte, was in dem untersten Grade von Gott absteht. Daß die Seelen zur Materie herabgestoßen worden, ist nicht
die

tentias in eperando, non potentiam; partialibus malum, universo non malum.

¹⁴⁶) *Etendat. C. 503. Si autem transmutantur, non sunt substantia mali sed habitudine, in quibus melius et deterius et vitae alia species.*

die Ursache, daß sie böse sind, sondern sie haben gesündigt, ehe sie mit der Materie verbunden worden 147).

Das Gute hat nur eine einzige, bestimmte, allgemeine wirkende Ursache, nämlich Gott. Die Ursachen des Bösen sind vielfach, unbestimmt und ungerregelt, andere bei den Seelen, andere bei den Körpern, nämlich Unvermögen, Schwäche, Disharmonie und Mangel der Symmetrie, und der Sieg des Schlechteren. Das Gute hat einen realen Grund, das Böse ist nur eine notwendige Folge des Realen 148).

Die Schwäche, als die Ursache des Bösen, kann nur in drei Dingen Statt finden, in den besondern Seelen, in dem Analogon der Seele, dem Thiere der Seele, in den Körpern. In den Körpern ist es das

W.

147) Ebdem. S. 504. Sunt quibus res corporales mixtae sunt *αυτοχρηνο* materia, et animabus debilitas per casum in materiam. — Sed esse etiam ex Deo corpus et materiam, ambo Dei gennemata; materiam res *κατα* *ταυ* *αειρο* substantialemque *ιηφρατατον* perinde ut corpus mixtum a deo, una causa dependere. Animas vero peccasse antequam in materiam detruderentur. Non esse duo principia; materiam nec bonum esse nec malum, sed necessarium et ab *αυτοαυ* 9, imo gradu distans.

148) Ebdem. S. 504. Bonorum causa una, aeterna, determinata universalis, factiva, Deus; malorum causae multiplices et infinitae, aliae animabus, aliae corporibus, indeterminatae, inordinatae et singulares, naturam animarum et corporum ex necessitate circumambientes, ex impotentia, incommensuratione *αενονο*, inharmonizatione et debilitate, deteriorisque victoria. Bona habent hypostasim, mala parhypostasim. Bonum species, malum sine specie ac velut privatio.

Widernatürliche, in dem Analogon der Seele das Vermunftwidrige, in den Seelen das Intelligenzwidrige ¹⁴⁹⁾.

Das Böse ist aber kein reiner Mangel der Kraft, keine bloße Veräufung. Denn Unvermögen kann an sich nichts wirken. Das Böse erhält immer seine Kraft von dem entgegengesetzten Guten. Jedes Vermögen, jede Kraft ist gut; sie wird nur böse durch die Schwäche, durch welche ihre Wirksamkeit beschränkt wird, und von der Natur abweicht. Das Böse ist daher keine vollkommene Veräufung, und dem Guten nicht contradictorisch, sondern conträr entgegengesetzt ¹⁵⁰⁾.

Gott ist die Ursache aller Dinge, aber nur in sofern sie Realität, d. h. in sofern sie gut sind. Das Böse hat daher seinen Grund nicht in Gott, sondern in den

149) Ebendas. S. 506. Tria haec, quae debilitari possunt et in quibus est malum; anima particularis, animae idolum et corpus. Corpori, praeter naturam esse; animae idolo, praeter rationem esse; animae, praeter intellectum esse.

150) Ebendas. S. 504. Malum habet agere et posse a contrario bono quod debile et inefficax propter mixturam boni fit, et malum efficaciam et operationem transfertur propter boni praesentiam: in uno enim ambo. — Secundum se malum neque agere, natum est neque posse, omnis enim potentia bonum et omnis operatio extensio potentiae est. S. 506. Malum aliquo qualiter subcontrarium nominare mihi videtur quod secundum se quidem est privatio, quia autem non omnino perfecta est privatio sed similiter cum habitu transsumens de potentia, inde et de operari in contrariationis partem constituitur, et neque privatio est perfecta, neque contrarium sed subcontrarium bono.

den Dingen. Indessen kann man wohl sagen, daß Gott auch das Böse hervorbringt, aber nur als etwas Gutes, und das Böse erkennt, aber nur als etwas Gutes (boniformiter) ¹⁵¹).

Daß die Materie nicht den Grund des Bösen enthalten könne, wie Plato nicht allein, sondern selbst manche der Neuplatoniker, geglaubt hatten, jengt von dem Selbstdenken des Proclus. Da er mit Andern dieser Schule Gott zu dem Realgrund von allen Dingen machte, und selbst die Materie aus Gott ableitet; so konnte nicht die Materie, in sofern sie von Gott ausgefloffen ist, als Grund des Bösen betrachtet werden, ohne Gott zum Urheber des Bösen zu machen. Sollte nun aber doch das Böse, dessen Daseyn sich nicht wegläugnen läßt, nicht als grundlos gedacht werden, so blieb nichts anders übrig, als es nicht aus der ersten Ursache aller Dinge, sondern aus den Dingen selbst abzuleiten. Das Böse entspringt aus den Schranken der Kräfte, (der Schwäche), und ist also nichts Ursprüngliches, sondern etwas Abgeleitetes.

Schon

151) Ebenas. S. 507. Propter quod mihi videtur Plato circa regem omnium in omnia ponens et illius gratia omnia et quaecunque non bona, phantasmata enim ut bona, et haec entium sunt similiter bonorum, omnium causam illud appellare et non semel omnium (neque enim malorum sed et horum incarsatiuum) et omnis entis causam, etenim horum tanquam entium et qua bonum unamquodque. Si itaque haec recte dicimus, et omnia utique ex providentia erunt, et malum habebit locam in entibus. Quare et faciunt dii malum sed tanquam bonum et cognoscunt, ut omnium unialem habentes cognitionem impartibiliter quidem partibilium, boniformiter autem malorum, unialiter autem multitudinis.

Schon hatte Plotin diesen Weg zur Auflösung eines der allerhöchsten Probleme der Vernunft eingeschlagen, und, indem er diese Schwand als notwendig betrachtete, eine der Leibniz'schen Ähnliche Theorie aufgestellt. Auch darin dachte Proclus, wie es scheint, mit dem Plotin einstimmtig. Die Götter, sagte er, sind die Ursache und die Quelle alles Guten; sie theilen dasselbe allen Wesen mit, aber jedes Wesen empfängt das Gute nicht auf gleiche Weise und in gleichem Grade; sondern nach Beschaffenheit und dem Maße seiner Natur. Jedes Wesen empfängt alles das Gute, dessen es nach seiner Natur empfänglich ist. Es kann nicht besser und vollkommener seyn, als es wirklich ist. Je niedriger ein Wesen auf der Stufenleiter der Dinge steht, desto weniger kann es das Gute, welches es empfangen hat, reich und unverschieden erhalten. Je mehr es zusammengesetzt, mannigfaltig und vielgestaltig ist, desto weniger kann die Einfachheit, Einartigkeit und Unveränderlichkeit, welche Geschenke der Gottheit sind, fortbestehen. Es ist also veränderlich, und es besitzt nicht allein wirkende Kräfte, sondern auch Betäubgen, und in seinem Wesen ist schon etwas von Naturwidrigkeit und von materieller Schwäche eingemischte.¹⁵²⁾ Diese Sätze folgen

152) Proclus Theolog. Platon. p. 47. 48. τα δὲ μὲν καὶ κατὰ χρόνον ἐνεργεῖται τῆς τὰ αγαθὰ μὲν εἶναι τῆς κατὰ χρόνον μεταβολῆς καὶ κινήσεως συμπληρωτῆς, τῆς τῶν θεῶν δόσει αὐτῶν καὶ μοιραίᾳ καὶ ἀπλῆς διαφυλάττειν ἀδυνατεῖ τῆς αὐτῶν ποικιλίᾳ τοῦ ἀπλῆς αὐτῆς παρασκευαζομένης (wahrscheinlich ἀποσκευαζομένης) τῶν δὲ πολυαἰδῶν τοῦ μοιραίου, τῶν δὲ συμμείγτων εὐ ἀκαρτέων — τα δὲ ισχυρὰ καὶ ἀπλῶς πολλὰ δυνάμει μείζονα παράσκει τοῦ οὐκ οὐκ αγαθοῦ. καὶ γὰρ ἀζώω συγκαταστατῶν καὶ τῆς ὑποκειμένης ἰδωλεῖας ἔχει, πολλὰ τε μὴ οὐκ ἀναπεπληρωμένα, καὶ ἐκ μαχομένων ὄψεσθαι, καὶ ἐκ τῶν περιεστώτων μεταβαλλόμενα καὶ ἐνιδιωκόμενα τῶν κατὰ χρόνον ὑδῶν ἀνοήτων, κατὰ πάντα δήλητα; ὡς φθορὰ καὶ ἀσυμμετρία καὶ

folgen aus den beiden Grundwörtern: Gott ist das Prinzip aller Dinge durch eine fortgesetzte Thätigkeit der produzierenden Kraft der Gottheit, und alles Ergante ist unvollkommener, als das Ergangende. Da aber, der erste ein Postulat der Vernunft ausdrückt, welches nur auf dem praktischen Interesse, nicht auf einem Wissen beruht, und der zweite ebenfalls nie apodiktisch erkannt werden kann, weil er eine theoretische Einsicht des ersten voraussetzt, die für den menschlichen Verstand unmöglich ist, so ist auch dadurch das Böse in der Welt gar nicht erklärt, noch weniger Gottes wegen desselben gerechtfertiget. Denn entweder gibt es kein Böses, oder wenn dieses nicht geldugnet werden kann, so ist Gott die Ursache desselben, weil er alle Dinge mit ihren Schranken erst hervorgebracht, also die Ursache ist; daß ein Wesen das Gute nur in einem eingeschränkten Grade empfanglich ist. Auch wird dadurch das moralische Böse zu einem physischen gemacht, und am Ende ein allgemeiner Fatalismus aufgestellt.

Proclus hatte eine große Anzahl von Schülern, welche der Denkart nach würdige Nachfolger dieses Mannes waren, ob sie gleich nicht seinem Ruhme gleich kamen.

οὐκ ἀσχετοῦσι καὶ τροπαῖς ἐνδίδεται παντοίας, ἃ τὰς περὶ
 γυμνασίων μόνον μὴ κινούμενα, καθάπερ οἶμαι τὰ περὶ αὐτοῦ, ἀλλὰ
 καὶ τὰς δυνάμεις καὶ τὰς ἡλικίας ἀναμιμνήσκονται τὸ περὶ
 φύσιν, καὶ τῆς ὕλης ἀσθενείας. — ἅτε οἱ θεοὶ τῶν καὶ
 αἰτίοι, καθάπερ δὲ τῶν αγαθῶν, ἀλλ' ἢ τοῖς δεχομένοι τοῖς
 αγαθοῖς ἀσθενεῖα, καὶ ἢ οἱ ἐσχάτοι αὐτῶν ὑποστάσι. —
 ὡς γὰρ μᾶλλον αγαθοῖς φησὶν γινώσκοντες, ὡς οἱ θεοὶ κατὰ μίτρον
 περιζῶσι τοῖς ἰαυτοῦ γυνήματι, ἀλλὰ πάντα καὶ χωρὶς ἰαυ-
 τοῦ καὶ κοινῶν πάντα τοσαύτην ὑποδέχονται τῶν αγαθῶν μοίρην,
 ὥστε μισθεῖν αὐτοῦ δύναται. ἢ δὲ τὰ μὲν μείζιον, τὰ δὲ
 ἐλαττωτέρων αγαθῶν πληροῦται, τὴν τῶν δεχόμενοι δυνάμει καὶ
 περὶ μίτρον τῆς διανομῆς αἰτιασθῶσι, ἀλλὰ γὰρ ἄλλοις προσημι
 κατὰ τὴν αὐτῶν φύσιν.

lamen. Was aber an einigen derselben am meisten bemerkenswerth ist, ist dieses: daß der Geschmack an einer so hochfliegenden und doch nur eitel Wahn gebährenden Philosophie sich nach und nach verringerte, daß die vielen Versuche, die Hauptsätze derselben hin und her zu drehen und zu wenden, wozu der Mangel an wahrer Ueberzeugung nöthigte, zuletzt den Glauben an die Unfehlbarkeit dieser schwärmenden Philosophen schwächte, und die Verbindung des Aristoteles und Plato, welche das Eigenthümliche der neuen Atheniensischen Schule ausmachte, endlich auch, wenn gleich noch zum Theil aus unlautern Maximen, das Studium einiger realen Kenntnisse wieder etwas empor brachte.

Martinus aus Flavia Neapolis in Palästina, der unmittelbare Nachfolger des Proclus auf dem philosophischen Lehrstuhle zu Athen, war ein Mann, der sich hauptsächlich mit Mathematik und der Aristotelischen Philosophie beschäftigte; ein heller und nüchterner, nach der Ansicht des Damascius aber beschränkter Kopf ¹⁵³). Proclus, welcher ihn sehr hoch schätzte, scheint nicht so über ihn geurtheilet zu haben. Vielleicht aber änderte sich auch die Ansicht und Denkart des Martinus nach Proclus Tode in manchen Punkten wesentlich. So lange als Proclus lebte, war er ein schwärmerischer Verehrer seines Lehrers, wie auch seine Lebensbeschreibung beweiset, worin er denselben als einen Tugendhelden, als einen göttlichen Mann, durch alle Prädicamente der niedern und höhern, der menschlichen und

153) Damascius *vita Isidori* (Photii *Bibliotheca* c. 242. p. 1055.) *πλην ὁ Μαρτίνος ἐξ αἰ' διελεγετο καὶ ἐξ αἰ' ἔγραψεν, (ὀλίγα δὲ ταῦτα εἰς) ὁμιλος ηἱ, ε βαθείαι αυλακα ται ἰδηματων καρκεμειος, ἐξ αἰ' τα σοφα βλασανει θεματα τῆ' ται οἰται Φουσιος.*

und göttlichen Tugend darzustellen sucht, und dabei mehr Enthusiasmus als Beurtheilungskraft beweiset. Allein späterhin scheint ihm über manche Punkte des philosophischen Systems ein Licht aufgegangen zu seyn, wie man daraus schließen kann, daß er einen Commentar über den Parmenides des Plato schrieb, und darin von einem ganz andern Gesichtspuncte ausging, als Proclus. Dieser hatte nämlich in demselben nichts als geheimnißvolle Lehren von den Göttern gefunden, welche er durch eine allegorische Deutung aufzuklären suchte; dieser aber überzeugte sich, daß Plato nicht die Götter, sondern die Ideen zum Gegenstande des Dialogs gemacht habe. Indem er die Gründe dieser Erklärungsart in einem Briefe an seinen Schüler Isidorus auseinandersetzte, schrieb dieser dagegen eine polemische Epistel, und vertheidigte die göttlichere Auslegung des Dialogs ¹⁵⁴).

Severianus ein anderer Schüler des Proclus wählte an die Stelle der speculativen Philosophie die geschäftsvollere Laufbahn eines Staatsmannes und Richters. Asklepiodotus aus Alexandrien hatte eine außer-

154) Suidas voce *Marinus*: ἤδη δὲ καὶ πρότερον δι' ἐπιτολής ἐκοινώσατο ὁ Μαρῖνος πρὸς Ἰσιδώρον τὴν ἐαυτοῦ δοξῆναι τὴν ἐν Παρμενίδῃ ὑπόθεσιν τε καὶ ἐξηγήσασθαι τὰ τε ἐπιχειρήματα συντάξας ἀπεμψέν, οἷς ἐπεισθῆναι, μὴ εἶναι τὸν διάλογον ἐπὶ θεῶν ὁ Μαρῖνος, ἀλλὰ περὶ εἰδῶν. — Οὗδε καὶ πρὸς ταύτην ἀπογραφὴν ἐπιστολὴν, μυριάσις ὄσας ἀποδείξεις καταβαλλόμενος, ἀληθεύσασθαι εἶναι τὴν θεοειομένην ἐξηγήσιν τῆς διαλογίας. *Damascius* beim *Photius* C. 242. S. 1070. ἐκφράζει τὴν ἀσθενεῖαν ἐκ τῆς ἀσθενείας τοῦ νοῦ: ἀσθενεῖ τὸ φῶς. ἄρα τὴν Παρμενίδην τὴν ὑπερβαλλομένην ἐξηγήσιν τῆς διδασκαλίας ἠνεγκεν, ἐπὶ ταῖς εἰδήσιν δὲ τῆς θεωρίας κατηγήσασθαι ἀπο τοῦ ὑπερβαλλομένου ἑαδῶν, ταῖς Φίρμης καὶ Γαλήνης καὶ πλείων ἰσοκρίτων ἐπιστομῶν, ἢ ταῖς ἀκρηστοῦ ἐπιστολαῖς τῶν μακροῦ ἀνδρῶν.

außerordentliche Neigung zum Studium der Natur, vorzüglich in dem Pflanzen- und Thierreiche, und las zu dem Ende nicht allein die Werke der älteren Naturhistoriker, sondern sammelte auch eine große Menge eigener Beobachtungen. Er verband mit der Naturbetrachtung das Studium der Mathematik, und auch die praktische Philosophie hatte für ihn Interesse. Der Sinn für die Mystik und Schwärmerei fehlte ihm; er blieb bei der Erfahrungswelt stehen, und suchte diese zu erklären, ohne zu erträumten Principien seine Zuflucht zu nehmen. Dieses war aber in den Augen der Schwärmenden ein großer Anstoß; diese beschuldigten ihn, daß er sich über die gemeine Philosophie nicht erheben könne¹⁵⁵). Das Gegenstück darin waren zwei andere Aegyptier, Heraiskus und Asclepiades, welche nichts als Religionschwärmer waren, der erste mehr in der Praxis, der zweite mehr in der Speculation. Heraiskus hatte nach Damascius und Suidas Berichten etwas Göttliches in seinem Wesen, welches sich nicht allein in seinem Leben, sondern auch noch nach seinem Tode äußerte.

3 2

Er

155) Suidas Severianus v. Asclepiodotus. Damascius bei dem Photius C. 242. p. 1053. ἢ δὲ ὁ Ἀσκληπιόδοτος ἢ Ἰσλακλῆρος τῆς σοφίας, ὡς τοῖς πλείοσις ἰδοῦσι τῶν ἀστρονομῶν, ἀλλ' ἀπορεῖν μιν οὐκ ἔχοντες, συνέσει δὲ ἡ μάλιστα ἀρχῶν· ὅδε αὐτὸς ἑαυτῷ ὁμοίος, ἀλλῶς τε καὶ τὰ θμιοτέρων πραγμάτων, ὅσα αἰθῆρ καὶ ἰσητά, καὶ τῆς Πλάτωνος ἔξαιρετα διανοίας· πρὸς δὲ τῆς Ὀρφικῆς τε καὶ Χαλδαϊκῆς ὑψηλοτέρων σοφίας, καὶ τῶν κοινῶν φιλοσοφίας ἰνὴ ὑπερβαρῆσαι, οὐ μάλῃ εἰλείπετο· πρὸς δὲ φυσιολογίας τῶν καθ' ἑαυτὸς πατρῶν ἢ ἐρρωμενέστατος, ἕσκαυτος καὶ ἐν τοῖς μαθηματικῶν, ἀφ' ὧν καὶ ἐπὶ τῶν ἀλλὰ το μέγα τῆς φύσεως ἀπηύχκατο κλέος, ἐν τοῖς περὶ ἡθῶν δὲ καὶ ἀρετῶν οὐκ ἐπὶ τὴν καινοουργίαν ἐπεχειρεῖ, καὶ πρὸς τὰ κατὰ καὶ τὰ φαινόμενα συγγελλεῖν τῆν θεωρίαν· ὅδε μὲν, ὡς ἐπος εἰπεῖν, τῶν ἀρχαίων ἰσημάτων ἀποικονομημένος (ἰ. ἀποκοινωνημένος), πάντα δὲ συνῆθαι καὶ καταγαῖν εἰς τῆνδε τῆν φύσιν τῆν περιεκοσμίαν.

Er konnte durch eine Art von Instinct die lebenden und todtten heiligen Bildnisse, (d. i. die von einer göttlichen Natur besetzten lebenden und todtten Wesen) unterscheiden. Wenn und wo er ein solches sah, so empfand seine Brust ein heiliges Klopfen, sein Leib und Seele hüpfte auf vor göttlicher Begeisterung. Wo er dieses nicht empfand, da war keine Spur von göttlicher Befähigung. So entdeckte er auf eine ähnliche Weise durch eine besondere Art von Kopfschmerz alle Weibspersonen, welche unrein waren, so bald als sie anfangen zu reden. Und als er gestorben war, leuchteten seine Gewänder nicht allein, sondern stellten auch in den Lichtgestalten geheimnißvolle Worte dar; um seinen Leib schwebten göttliche Gestalten, aus welchen bekannt wurde, mit welchen Göttern seine Seele Umgang gehabt hatte. Ein Traum hatte ihm offenbaret, daß er Bacchus sey¹⁵⁶). Asklepiades war weniger gereiset als Heraklus, dagegen hatte er mehr die ägyptischen Schriften studirt, und sich mit der Theologie seines Landes vertraut gemacht, auch ein Werk über die Uebereinstimmung aller Religionen oder Theologien geschrieben¹⁵⁷).

Es fehlte ebenfalls nicht an Atheniensen, welche der leeren Speculationen und Schwärmereien überdrüssig waren, und der Philosophie eine andere, der Menschheit angemessenere Bestimmung gaben. Unter diesen zeichnete sich Hegias aus, wahrscheinlich ein Enkel des Plutarchus Nestorius. Ungeachtet Proclus ein großes Vertrauen auf die Denkart dieses Jünglings setzte, und ihm daher zur besondern Auszeichnung früher als andere die Chaldäischen Orakel erklärte, so befriedigte ihn doch diese

156) Damascius beim Photius, C. 242. p. 1050.
Suidas 'Hemionor.

157) Suidas 'Hemionor.

Philosophie so wenig, daß er sie vielmehr zu verachten anfing 158). Damascius sucht die Ursache in dem Reichtume und der Menge von Schmeichlern, welche ihn von dem betrachtenden Leben abzogen; allein, da diese Gleichgültigkeit gegen die schwärmerische Philosophie mehreren Andern gemein war, so ist dieses gewiß nicht die Ursache. Suidas sagt noch außerdem, daß er für die Naturkunde Wißbegierde gehabt habe 159). Ein gewisses religiöses und sittliches Interesse, das aus der Schule des Proclus einen schwärmerischen Anstrich erhalten hatte, scheint sein ausgezeichneter Charakter gewesen zu seyn.

Bei dieser Denkungsart war es kein Wunder, daß die Wiederbesetzung des Platonischen Lehrstuhles in Athen manche Verlegenheit verursachte. Man wünschte auf der einen Seite die goldne Kette, d. i. die ununterbrochene Reihe der in dem mystischen Sinne der Neuplatoniker philosophirenden, den Aristoteles mit dem Plato, die Mythen und Orakel und alle Religionsdogmen mit dem Plato vereinigenden, mit Gelehrsamkeit und Ansehen ausgerüsteten Lehrer zu erhalten. Athen war einmal wieder der Hauptsitz des philosophischen Studiums geworden, und eine Menge von Jünglingen strömte von allen Seiten herbei, seitdem Syrianus und vorzüglich Pro-

158) Damascius. Photius a. a. O. S. 1063. *εις τους-
τοι γαρ ανηκουσαι φιλοσοφιαι καταφρονηθεισαι κδε ποποτε
Αθηνησιν, οσοι εφρακουμεν τιμαζομεσιν επι Ηγίω. οδι Αρχι-
αδα (Αρχιαδα) τω μηδ ολοι τε πατροσ κκ ολιγω ην διαφεροι,
και πολλων αλλων, εις αρετην τα δε εις φιλοσοφιας αγοιστα
παρεμεινοσ, ατε προσ ταυτα αναγωγος αν δια την εκ ακολα-
κεντοι πατρωναι εσται, ιεραι δε ζων προβεβλημειοσ, ειπερ
τω ετεροσ. Suidas Ηγίασ.*

159) Suidas: *αλλοσ τε φιλομαθησ, οσα την φυσικη ηγη-
σασθαι.*

Proclus die Lehrstelle mit so viel Ruhm bekleidet hatten. So sehr aber auf der einen Seite diese Ehre und eine ansehnliche Einnahme eine Menge von Competenten herbeiführen mußte, so fehlte es doch an Männern, welche die erforderlichen Kenntnisse, Talente oder Neigung dazu hatten ¹⁶⁰). Und dieses konnte nicht anders seyn. Der Geist der Philosophie, in welche bisher die Jünglinge eingeweiht worden waren, mußte die guten Köpfe bald mit Kaltsinn erfüllen, oder sie verschroben machen; alles Interesse und alle Kraft zum Selbstdenken ersticken, oder denselben eine einseitige und verkehrte Richtung geben. Wozu bedurfte er noch einer besondern Cultur des Geistes, eines mühsamen Forschens, oder eines beschwerlichen Studiums der Denkmäler der Gelehrsamkeit, da die unmittelbare Erleuchtung von oben herab, und die Theurgie, die so leicht zu erlernen war, die Gemeinschaft mit Gott, Seligkeit und eine übermenschliche Weisheit gewähren konnte? Und auf der andern Seite mußte es jedem nur etwas denkenden Kopfe einleuchten, wie wenig eine solche Philosophie zur wahren Veredlung der Menschheit wirke. Dieses scheint auch ein Hauptgrund gewesen zu seyn, der den Hegias gegen die ihm angetragene Lehrstelle abgeneigt machte, als Marinus seiner schwächlichen Gesundheit halber sie niederlegen wollte. Er hielt die Beobachtung der Religion und die Besorgung priesterlicher Geschäfte für etwas Göttlicheres als

die

160) Damascius beim Photius C. 242. S. 1058. διδωσ δε ε Προκλος περι τη Πλατωνος χρηση τω οτι ουκ ην μη ημιν απολιτη της πολις της Αθηναις. — η των διαδοχων ουκ εχοντων ος πολλοι νομιζουσι, Πλατωνος η το αυταυτου κεινη γαρ η ο Πλατωνη, και μοι οτοι ειν Αναδημια εναντιον κηποι, ε η προσοδο νομιματων τρωι η δε της νομιματων χιλια η και πλειοιαι υπηχει επι Προκλου, πολλων τωι αποθνησκουτων κτηματα τη σχολη καταλιμπανουτων. Damascius erwähnt S. 1066. eines ψηφισμα της διαδοχης.

die Philosophie. Isidorus, Marinus' Nachfolger, gab ihm zwar darin Recht, suchte ihn aber dadurch auf einen andern Entschluß zu bringen, daß er ihm vorstellte: Diejenigen, welche Götter werden wollten, müßten erst Menschen werden. Daher habe Plato auch gesagt, es könne für die Menschheit nichts wichtigeres und heilsameres geben als die Philosophie. Freilich scheine es, als ob die Philosophie ihres hohen Alters wegen eine sehr ungewisse Existenz habe ¹⁶¹). Allein er richtete dennoch nichts aus. Und in der That konnte weder Platos Autorität, noch der angeführte Grund, der selbst den Unsinn in Schutz nahm, gegen die Stimme der Erfahrung und das unmittelbare Gefühl sich geltend machen.

Unter diesen Umständen erhielt Isidorus die Lehrerstelle, mehr aus Zwang, als aus freiem Entschlusse. Denn er war nicht mit den Vorbereitungswissenschaften gehörig ausgerüstet, und mit keinem wissenschaftlichen Interesse erfüllt ¹⁶²). Mit der Dichtkunst
und

161) Damascius beim Photius a. a. O. S. 1066.
 ει δεθειοτερον χρεμα, ως εν φησ, ο Ηγια, ελεγε προς αυτου
 ο Ισιδωρος, η ιερατικη περυσια. Φημι μιν τυτο κορυω' αλλα
 πρωτον ανθρωπων γενεσθαι τας εσομενους θεους δει. δια τυτη
 και ο Πλατων εφη, μη ελθει εις ανθρωπων μειζοι αγαθοι φιλο
 σοφιας, αλλα τυτο συμβεβηκε ων επι ζυρω εσταιαι η της ακμης,
 τα δε εσχατα γηρος ως αληθεος.

162) Suidas: Isidorus: φιλοσοφησε μιν υπο τοις αδελφοις,
 εισερ τις αλλος, εν τοις μαθημασι. επιμελης τε και εν ιεροις,
 και τα προς ταυτα κατασκευαζειν απαιτα, ως επος ειπειν,
 ινανωτατος εις υπερβολην. εμοι τε δοκειν, τη ζψη μιν η
 φιλοσοφος' τα δε προς επιστημη η διαζητασμειος, αυγματος ων
 μαλλον η αφης τα διαλεκτικα. Damascius l. c.
 S. 1067. Damascius aber blieb in seinem Urtheile über
 den Isidorus sich nicht gleich. Photius Cod. 181.
 sagt

und Rhetorik hatte er sich wenig beschäftigt; er eilte zu dem Göttlicheren der Philosophie. Zuerst kostete er die Aristotelische; allein sie befriedigte ihn nicht, weil sie zu nüchtern war, und mehr den Schlüssen als der göttlichen Vernunft glaubte. Er konnte sie daher nicht lieb gewinnen, und nachdem er die Platonische Philosophie kennen gelernt hatte, würdigte er sie keines Anblicks mehr. In dieser glaubte er alles, was er wünsche, zu finden. Den Pythagoras und Plato, den Porphyrius und Jamblichus, Syrianus und Proclus verehrte er auf eine göttliche Weise; vorzüglich bildete er sich nach dem letzten, und schrieb seine Worte auf. Von menschlichen Kenntnissen, von Wißbegierde und gründlichem Nachdenken hielt er nicht viel; denn alles dieses helfe wenig zu der Gott gefälligen, erhabenen Weisheit. Diese werde dem Menschen nicht durch die raisonnierende, sondern durch die von Gott erleuchtete Vernunft zu Theil, und sie sey namentlich das innere Licht, welches der Mensch sich nicht geben, nur als Geschenk empfangen könne ¹⁶³). Sein Charakter hatte viele lobenswürdige Seiten; und er scheint viel Sinn für wahre Lebensweisheit

sagt von ihm: τῆς μετῆς διαλεκτικῆς τριβῆς τὰς Ἰσιδαρῶν συνείας τῆν ἰσχυρὴν αὐτῶν διατείνεται παρασχῆν, ὅν καὶ ἐπὶ τῆ τοιαυτῆ τῶν λόγων δυναμεί πατὰς ἀνθρώπων, ὅσας ὁ κατ' ἐπειρὴ τῆν γενεῶν ηἰεργε χροῖος, ἀποκρυψασθῶ φησὶ; und vorher: διὸ καὶ Ἰσιδαρὸν ἔχ ἦττοι ἐκαίῳν, ἢ ψογοῖς περιβαλλῶν διατελεῖ.

- 163) Damascius l. c. S. 1034. ὅτι ἀγχισίῳν καὶ οὐρητῆ ὁ Ἰσιδαρὸς εἰλεγει ἢ τῆν ἐνκίνητοι φαντασίῳν, ἔτε τῆν δοξαστικῆν εὐφύῳν, ἔδε μόνῆ, ὡς αὐ τῆ οἰηθείῳν, διαίῳν ἐντροχοῖ καὶ γοῖμοι ἀληθείῳν ἢ γὰρ εἰῳν ταῦταῖς αἰτίῳν, ἀλλὰ τῆ αἰτίῳν δαλεῦν ἐῳ ἰοησὶ τῆν δὲ εἰῳν θεῳν κατὰ τῆν, ἡρεμῆ διαίῳν γῳν καὶ ὑποκαθῳν τῆ τῆ ψυχῆ ομμάτῆ, καὶ τῶ ἰοεῳ φῳν κατὰ τῆν ἐῳ ἐῳ καὶ γῳν τῆ ἀληθείῳν καὶ τῆ ψευδῆ. εὐμοῖρῆν ταῦταῖς ἐκείῳν ἀομάζε, καὶ ὡς ἔδει γενοῖτ' αὐ ὀφελος αἰεὺ εὐμοῖρῆν. S. 1035.

heit gehabt zu haben, aber es fehlte ihm daneben an hellen Ansichten, weil er von Uberglauben und Schwärmererei gleich seinen Zeitgenossen angesteckt war. Als geborner Aegyptier hielt er viel auf Erdäume und betrachtete sie als göttliche Offenbarungen ¹⁶⁴).

Isidorus hatte die Lehrerstelle nicht aus Neigung angenommen; er legte sie nach einigen Jahren nieder und begab sich nach Alexandrien, weil er daselbst seinen schwärmerischen Religiosität mehr nachhängen konnte. Indessen sorgte er dafür, daß seine Stelle wieder besetzt wurde ¹⁶⁵). Die Wahl fiel auf Damascius aus Syrien. Dieser war der letzte der Neuplatonischen Philosophen, welche in der Akademie die Platonische Philosophie vortrugen. Denn der Kaiser Justinian, unter welchem Isidor und Damascius lebten, nöthigte alle heidnischen Philosophen, sein Reich zu verlassen, und bei dem König von Persien Schutz und Denkfreiheit zu suchen. Isidorus, Damascius, Simplicius und einige Andere kamen zwar bald, nachdem die Verhältnisse zwischen dem Persischen und Griechischen Reiche friedlicher geworden waren, wieder zurück; allein sie konnten doch keine Schule mehr zu Athen bilden, und der Gegensatz zwischen heidnischen und christlichen Philosophen hörte nun beinahe ganz auf.

Uebrigens verdient Damascius unter der Reihe dieser Philosophen noch einige Aufmerksamkeit. Dieser aus Damascus abstammende, in Aegypten und zu Athen unter

¹⁶⁴) Damascius l. c. S. 1030. Ein Beispiel führet Euidas in Isidorus an. Aus beiden Schriftstellern kann man sehen, wie weit man in der Kenntniß der Naturgesetze des innern Sinnes zurück war.

¹⁶⁵) Damascius l. c. S. 1066.

unter Marinus, Zenobius und Isidorus gebildete Denker zeichnete sich darin von den meisten seiner Vorgänger und Zeitgenossen dadurch rühmlich aus, daß er das so sehr gesunkene Interesse für Wissenschaft wieder kräftiger und lebendiger in sich fühlte. Er vereinigte einen hellen Verstand und Scharfsinn, und entging dadurch auf der einen Seite den Täuschungen der phantastischen Vernunft, welchen seine Zeitgenossen so vielfältig unterlegen hatten; er prüfte die Versuche seiner Vorgänger in der Erforschung des Absoluten, und deckte die Mängel derselben, und die Trüglichkeit ihres vermeinten Funds oft mit treffendem Scharfsinn auf. Gewiß würde er, wenn er eben so viel Sagacität und Gründlichkeit besessen und zu einer andern Zeit gelebt hätte, auf eine ausgezeichnete Weise Epoche gemacht haben. Allein er war in den Irrgängen des schwärmenden Dogmatismus einmal so weit verstrickt, daß er demselben Ziele nachstrebte, ohne sich die Frage vorzulegen; ob es nicht außer den Gränzen der menschlichen Vernunft ganz und gar liege, und nur den einzigen Vortheil aus seinen Reflexionen über ältere und neuere Philosopheme davon brachte, daß er mit mehr Vorsicht den Weg der Speculation betrat ¹⁶⁶).

Sein

166) Wir haben nur zwei Fragmente von diesem Damascius, Bruchstücke aus seiner *Philosophor historia*, welche die Lebensgeschichte der Philosophen seiner Zeit bezieht, und wovon die Biographie des Isidorus, von welcher Photius in seiner Bibliothek sehr abgewissene Auszüge geliefert hat, ein Theil war; diese Auszüge sind aber nicht so unzweckmäßig gemacht, daß man den Charakter des Damascius daraus nicht richtig kennen lernen kann. Photius scheint nur die Absicht gehabt zu haben, außer einigen merkwürdigen Notizen von einigen der damals lebenden Männer, dasjenige besonders heraus zu heben, was den Aberglauben und die Leichtgläubigkeit des Damascius ins Licht setzt. Es ist ein so verworrenes Chaos, daß man nicht anders urtheil

Sein Werk über die Principien enthält eigentlich eine Revision der bisherigen speculativen Versuche über das Urwesen und die Ableitung aller Dinge aus demselben, nicht in der Absicht, um sie nach ihrem Grunde zu prüfen, sondern vielmehr um nach Erörterung einiger Schwierigkeiten und einiger Mißgriffe, ein mit sich selbst einstimmeres System aufzustellen.

Die Probleme, welche er erörtern wollte, waren folgende: Gibt es ein Urprincip aller Dinge, welches selbst nicht mit in den Inbegriff aller Dinge gehört, oder ein außerweltliches Urprincip? Oder gehört das Urprincip mit zur Totalität aller Dinge, so daß es gleichsam die Spitze, das Höchste aller aus demselben hervorgehenden Dinge ist ¹⁶⁷)? Zweitens: Sind alle Dinge mit dem Urprincipe, oder nach demselben, oder von demselben ¹⁶⁸)? Da man hier eine Ableitung der Dinge aus einem Principe verlangte, wie die logische Ableitung der Begriffe aus höheren vor sich geht, und also das abstrahiren

urtheilen kann, als Photius habe diese Verwirrung absichtlich gesucht, oder aus einem andern Werke eines Damascius, der vielleicht eine ganz andere Person als der Philosoph war, *περι παραδοξων* Auszüge in das Leben des Isidorus ohne alle Ordnung gemischt. Von einem andern Werke des Damascius *περι αρχων*, welches noch in einer griechischen Handschrift vorhanden ist, hat Joh. Ehr. Wolf in dem 3. B. seiner *Anecdotorum* ein zusammenhängendes Stück gegeben.

167) Damascius *περι αρχων*. *Wolfii Anecdota* T. III. p. 195. ποτερον επικρινω τον παλαιον ενυ η μια τον παλαιον αρχη λεγομενη; η τι παλαιον εις η μετ' αυτη των απ' αυτης προβατων;

168) Damascius *ebendas*. *και τα παλαια του αυτου (τη αρχη) λεγομεν εις η μετ' αυτη και απ' αυτης;*

absolute Eins und Einfache als letzten Grund alles Viel-
 len und Zusammengesetzten zu erforschen suchte, so traf
 man bei diesen Speculationen natürlich auf die Schwie-
 rigkeit, wie aus dem absolut Einem, welches auch
 zugleich als das absolut Einfache gedacht wurde,
 eine Vielheit und Verschiedenheit entspringen,
 und wie etwas aus dem Einem entstehen könne, ohne
 daß dennoch das Eine zu einem Theile des Universums
 gemacht würde. Drittens: Die Tendenz aller bis-
 herigen Speculationen ging auf absolute Einheit der
 Erkenntniß durch die absolute Einheit des Urgrundes
 aller Dinge. Wie läßt sich damit die Behauptung der
 alterntheologischen Systeme, als des chaldäischen, ägypti-
 schen und ältesten griechischen, nach welchen es eine
 Mehrheit von Göttern und Principien, eine
 Dreiheit von Dreihheiten gibt, vereinigen¹⁶⁹⁾?
 Aber warum, wird man hier gleich einwenden, mag
 denn eine Identität zwischen diesen verschiedenen Syste-
 men, und selbst eine Gleichförmigkeit derselben mit dem
 Resultate der jüngsten Philosophen gesucht werden?
 Warum litgt dem Damascius so viel an dieser Confor-
 mität? Die Antwort ergibt sich von selbst, so bald als
 man sieht, daß er von dem göttlichen Ursprunge dieser
 aralten Religionsysteme überzeugt ist, und dem zufolge
 annimmt, daß eine göttliche Offenbarung nichts Falsches
 enthalten kann¹⁷⁰⁾. Diese Voraussetzung selbst war
 bei

169) Damascius ebendas. S. 198. *Φερε και τας ται
 παλαιαι θιολογαι υποθεσει επισκοπησωμεν, οπως αυ τις κη-
 σσειν κατα τας φιλοσοφαι ταυτας ενιδιαι αποπειρασματα.
 και πρωτη γε τη πασαι μουσικωτατη ενιαι ομολογουμενη ενι
 χαλδαικη' ατεχνας γαρ αυτη και αντιφθγγυεσθαι δυναι μα-
 λιςα πασαι ταις υμετεραις υποκειαι, ως ενι μαλιςα συναι-
 ρειν ενι μιαι ενσειν γλιχορμωσαι το κητοκ.*

170) Damascius ebendas. *τρεις γαρ εναι τριδας ημιν πα-
 ραδιδοσιν οι θεουργοι κατ' αυτοι ται θειαι διδαχθαισιν, αλλα και
 Αιγυπ-*

bei ihm nur eine grundlose Behauptung, indem er das, worauf sie sich gründete, die Wirklichkeit der geschehenen Offenbarung ohne Gründe annahm. So sehr durch dieses Vorurtheil der freie Forschungsgeist eingeschränkt und einseitig wurde, so geschah dieses noch mehr durch ein anderes Vorurtheil, daß er sich nämlich von den Meinungen und Ansichten der neuesten Philosophen, vorzüglich des Iamblichs, nicht losmachen konnte, in der gleichfalls ohne gehörige Prüfung angenommenen Voraussetzung, daß diese göttlichen Männer ebenfalls keinem Irrthum ausgefetzt gewesen, und die lautere Wahrheit erkannt hätten ¹⁷¹). Diese slavische Anhänglichkeit an ältere und neuere Philosopheme, welche eines von reinem Interesse für die Wahrheit erfüllten Forschers unwürdig ist, verrückte den Gesichtspunct, machte ein auf bloßer Autorität beruhendes System von menschlichen Meinungen zu einem Problem für die Vernunft, und unterwarf diese einer fremden Gesetzgebung.

Nach-

Αιγυπτίοι, ἀλλὰ καὶ Φοινίκας πολλὴν γείσκει θεοὶ ἐν τῷ ἰσητῷ παραγυῖαι· τί δὲ ὁ θεὸς Οὐρανὸς καὶ πολλὰς θεὰς ὑφίστησι ἀπο τῆ χροῖε μέχρι τῆ πρωτογονικῆ Φαιήτος; αὐτὸς δὲ ὁ πολυτιμητὸς ἡμῖν φιλόσοφος ὁ Πλάτων ἐχὶ τρεῖς συμπερασμάτα συμπεραίνεται ἐπὶ τῆ ἑνὸς οὐκ; ταῦτοι δὲ εἶπει, καὶ τρεῖς ἰσητὰ παραδίδουσι θεῶν τάξει ἀλλήλων διαφερούσας; ὥστε ζητητέον, ὅπως ταῦτα ἰσχυρῶς γέ τῶ θεοῦ καὶ οἱ θεοὶ ἀγχιστοροὶ ἀνδρῶν παραδεδωκασὶν αὐτικῶς τοῦ ἑσπερίου οἱ θεοὶ, πῶς τὰς ἰσητὰς ἐνδεδωκασὶν τριάδας;
S. 209.

171) Damascius ebendas. S. 208. 209. εὐθὺς δὲ ἐνλαβόμενος παραχαρτεῖ τὴν πατριὰν ὑπόθεσιν, καὶ μοῖον ἀνδρῶν ἀρεσάσκει τοῖς κλειστοτατοῖς· ὅδεις γὰρ ἀχρὶ ταῦδε ὑπέθετο τῶν φιλοσοφῶν· ἀλλὰ καὶ τοῖς θεοῖς αὐτοῖς. — ἀισχυριασμένη δ' αὖ καὶ τοῖς θεοῖς Ἰαμβλιχόν, ἐπὶ τὰ περὶ ταῦτα καινοτομοῖ, ἀνδρῶν τῶν θεῶν πραγμάτων ἀλλῶν τε καὶ τῶν ἰσχυρῶν ἀρεῶν ἀιληγῶν.

Nachdem man einmal angefangen hatte, die denkbare Welt als etwas Gegebenes zu erschtern, und durch Erichotomien zu erschöpfen, hatte sich die Anzahl der Principien, der Götter und Götterfamilien, der Dreitheiten außerordentlich vermehrt. Dieses war dem ursprünglichen Streben der Vernunft nach Einheit durchaus zuwider, und daher lenkte Damascius wieder ein auf den entgegengesetzten Weg, die Vielheit auf Einheit zurück zu führen. Die gangbarste Meinung war, daß es drei ursprüngliche Principe gebe, welche sehr verschieden bestimmt und benannt worden waren: daß in jedem der drei Principe wieder eine Dreitheit enthalten sey. Dieses war also die ursprüngliche Neunheit ¹⁷²⁾. Diese Vorstellungsart prüfet

Da

172) Damascius l. c. S. 223. 233. 251. 299. *τρεῖς ἀρα, ὡς οἱ παλαιότεροι φιλοσοφοὶ τεχνολογοῦσι ἐκ τριῶν τριάδος περὶ μὲν τὸ ἀκρόν, ὡς ἡ δὲ ζῶν, ὡς τὸ ἐσχατόν.* Obgleich, wie Damascius sagt, diese Dreitheit der Dreitheiten, oder die Neunheit ein neueres Philosophem war, so trugen doch dieselben Philosophen nach ihrem Gange zur Synkretisterei, auch diese Neunheit in die ältesten religiösen und philosophischen Systeme der Chaldäer, Aegypter und Griechen über. Die Chaldäische Neunheit bestand nach Damascius S. 227. aus der *ἰσχυρῆ*, *ἐνοχικῆ* und *εὐδαίμωνικῆ* τριάς, und jede derselben wurde in *πᾶσι*, *δυναμῆς* und *ὡς* eingetheilt. Wir finden in den sparsamen Nachrichten griechischer Schriftsteller von den Religionsemeinungen der Chaldäer, Perser und Aegypter sowohl, als in den von Anquetil bekannt gemachten Zendbüchern keine oder nur dunkle Spuren einer Trinität. Und was Damascius S. 258. sq. des angeführten Werks sagt, beweiset, wie viele Ideen die Neuplatoniker hineinbringen mußten, ehe einige Conformität heraus kam. Schon hieraus wird die Unechtheit der sogenannten Chaldäischen oder Zoroastrischen Orakelsprüche höchst wahrscheinlich, wenn auch ihr Inhalt nicht selbst schon dafür spräche. Eine Stelle des Damascius beweiset, daß man schon in jenen

Damascius mit Scharfsinn, und deckt die darin liegenden Schwierigkeiten sehr gut auf. Insbesondere zeigt er, daß, wenn man sich die drei Principe als besondere, von einander verschiedene und getrennte Principe denkt, weder Einheit noch Zusammenhang derselben denkbar ist, und die Vernunft auf keine Einheit, sondern auf Vielheit komme; daß keine Dreieheit aus verschiedenartigen Einheiten entspringen könne; daß die dritte Einheit, aus welcher die Wirklichkeit oder Objectivität (*νοια*) entspringen soll, keine wahre Einheit, sondern eine mit *νοια* verbundene Einheit, also aus Zweien zusammengesetzt ist (*δωδλυ*) u. s. w. 173).

Durch die Entwicklung dieser Schwierigkeiten kam Damascius zur Einsicht, daß sich das Ueberfinnliche, das Absolute, nicht, wie es an sich ist, denken und erkennen läßt, sondern nur analogisch und symbolisch. Das Absolute läßt sich nicht in Begriffe fassen, noch wie sinnliche Gegenstände gleichsam an den Fingern herzählen¹⁷⁴). Selbst eine Offenbarung der Götter kann uns jene überfinnliche Erkenntniß nur im Verhältniß zu unserm Erkenntnißvermögen geben. Denn so wie sie, wenn sie sich einem Aegyptier, oder Syrer, oder Griechen offenbaren, sich der Sprache dieser Nationen bedienen müssen, weil

sie

jenen Zeiten an ihrer Echtheit zweifelte. S. 252. *τοσαυτα
νι ειρημετα περι των Καλδαικων τριαδων ικατως εχεται προς τα
παροιντα, μηδεν πολυπραγωμοιησονται ημιν της παραδοθεισης υπο
των λογιων προς αυτων αληθειας.*
I

173) Damascius l. c. S. 200. seq.

174) Damascius ebendas. S. 223. *αυτικα αριθμοι η
φησμεν ενι εν τω ισητω, κδε εξ ομοειδων, κδε εξ ανομο-
ειδων· κδε γαρ ολος η τε διωρισμενη φυσικ ενι ενι, κδε γαρ
η τε συνεχας· κδε διαφορα τις, κδε ετεροτης, κδε διακρισις,
εν γε τω απλως ηνωμειν.* S. 226. 227.

sie außerdem gar nicht verstanden werden könnten: so müssen sie sich auch, wenn sie den Menschen überhaupt das Absolute offenbaren, der menschlichen Sprache überhaupt bedienen. Die menschliche Sprache besteht aber nicht allein aus bestimmten Nenn- und Zeitwörtern, sondern auch aus diesen entsprechenden Gedanken ¹⁷⁵). Es kann daher gar nicht fehlen, daß, wenn wir die Unermesslichkeit der Verstandeswelt durchforschen wollen, wir zu den niedern und besondern Wesen unsere Zuflucht nehmen müssen, um durch analogische Verhältnisse und dasjenige, was nicht unterschieden und getrennt ist, noch in Verhältnissen zu einander steht, verständlich und begreiflich zu machen. Es ist dieses freilich ein Irrthum, eine Abweichung von dem, was an sich ist; aber diese Abweichung ist nothwendig für uns, denn sonst würden wir das Absolute ganz und gar nicht denken können ¹⁷⁶). Wir müssen zufrieden seyn, wenn wir auch nur auf eine entfernte Weise mit einem dunklen Blicke etwas davon erblicken können. Denn wir

175) Damascius ebendas. S. 232. επει και οι θεοι εχ
οιαν τον (οια εστι) υδε ος, ετα και τοιαυτα περι τωτοι η
και περι αλλων διδασκειν ημας ειοτε και υμας· αλλ' οσπερ
Αιγυπτιοις η Συροις η Ελλησι διαλεγονται χωριμοι τη ενι-
κω οικια φωνη, η ματη αυ εφθγγοντο προς αυτας· ετα και
αιθρωποι τα οικια παραδειοι εσπυδακατες, αιθρωπιω δια-
λεκτω χρησονται δικαιοσ. αυτη δε συγκειται η μοιοι εκ τωι
τε ρηματω και οιοματω, αλλα και εκ νοηματων τετοισ αν-
λογιωται και προσαρμωττωται,

176) Damascius ebendas. ει τωινυ και παραλαττομει
της αληθειασ εκεινη διερευνημενοι τοι νοητοι βυθοι, οσασ και
οιοσ εσι, παραφορομειδα προς τα κατω και μερικα ενισκυ-
μενοι, η συγκατασκαμειοι τη αναγκη της μικροκρεμωσ ημοι
υδνικασ, ανασχεσθαι ομοσ δει της παραφορασ και της παρα-
λαττωσ. αλλωσ μει γαρ εκ εσι, οσ νυ εχομεν, εχοτα ειοσι
περι αυτων· αγαπητοισ δε και πορρωδει και μοιοι και αμυδρ-
κατω πη παραπτεσθαι.

wir dürfen das Intelligibele nicht an den Fingern zählen; noch mit getrennten Begriffen auffassen, sondern alle Gedanken sammt und sonders verschließen, und nur das eine große Auge der Seele öffnen, mit welchem Nichts getrenntes und entgegengesetztes, sondern nur das Bahslöse und Ununterschiedene, wenn auch von dem entferntesten Standpuncte aus, angeschauet wird. Strichwohl wird das Intelligibele nicht anders von uns vorgestellt werden können, als unter dem Begriff von Einheit, Vielheit und Allheit ¹⁷⁷).

Damascius war also sehr nahe daran, den Unterschied zwischen dem Gebiet des Wissens und Glaubens, zwischen Anschauung und Begriff, zwischen Begriff und Idee einzusehen, und die Erkenntniß des Uebersinnlichen als unserer Denkweise nicht angemessen für subjectiv unmöglich zu halten. Allein, da er einmal von dem Hange übersinnlicher Speculation angesteckt war, so ging er auf derselben Bahn gleich seinen Zeitgenossen fort. Nur so viel gab er nach; daß wir das Uebersinnliche, das Intelligibele nie völlig begreifen, nur dasselbe aus einer großen Ferne und nicht ganz klar auffassen können. Weil aber der menschliche Geist der Idee
des

177) Damascius ebendas. S. 227. μη ἐπι δακτυλοῖσι ἀριθμῶμεν τὸ ἰοῦσι, μηδὲ διαρισσοῦμαι ἐποιαῖς αὐτῶν ἀπταμαῖα, ἀλλὰ πάντα συνελοῦτε ὅμοι ἰοῦματα καὶ μυσταίτε τὸ ἔκαστον καὶ μεγαῖον ὁμῶς αἰοῖσθε τῆς ψυχῆς, ἢ καθορῶνται τὸ διακριτικῶς εἶναι — εἰ δὲ τὰς ὁμοῖ αἰτιῶνται τῶν διακριτικῶν — τοιαῦτα ὡς ὁμοῖ αἰοῖσθε βλέποιστε, εἰ καὶ περὶ τῶν καὶ οἷον ἀπο τῶν ἰοῦσιν, ὁμοῖ οὐραμεῖται τὸ ἰοῦσι, ὅτι δὴ ἐστὶ κατὰ τὴν ἀδιακριτικῶν καὶ κατὰ τὴν ἀριθμῶν. πλην ὅτι καὶ ἕτερος εἰσότητος, ὡς ἡμῶν. φατασθησεται, εἰ χρεὶν ἕτερος φαταί, τὸ μὲν ἀπλήρης αὐτοῦ, τὸ δὲ πολλότητος, τὸ δὲ κατότητος. εἰ γὰρ, πολλὰ, πάντα τὸ ἰοῦσι ἐστὶν, ὅτι τριχῶν διεξοδησῶν τὴν μίαν φύσιν.

des Intelligibelen nicht entbehren kann, und weil er nicht in die innere Organisation der Vernunft eindringen, nicht das Verhältniß der theoretischen Vernunft zur practischen einsehen konnte, so bot er alle seine Geisteskraft auf, um diese Erkenntniß des Absoluten, welche der Schlusstein des ganzen Gebäudes menschlicher Erkenntniß war, so weit als es dem menschlichen Verstande möglich ist, zu Stande zu bringen,

Die beiden Hauptsätze, welche ihn dabei leiten, sind diese: Das Intelligibele ist nichts Einzelnes, Getheiltes und Getrenntes, was sich in Begriffe fassen ließe, wir können aber das Intelligibele in seiner Unermeßlichkeit nicht auf einmal fassen, sondern nach und nach, indem wir es gleichsam in Begriffe spalten, wobei wir nur nie vergessen dürfen, daß dieses eine Folge des menschlichen eingeschränkten Denkens ist. Es ist daher unvermeidlich, daß jeder Versuch, z. B. die Dreiheit klar zu machen, sie unvermerkt in eine Vielheit von Wesen verwandelt¹⁷⁸⁾. Die intelligibele Welt ist eine unzerstrennliche Totalität; durch das Denken wird diese zerlegt und zerlegt, sie bekommt dadurch den Charakter des Denkenden, Intellectualen (*νοετος*). So groß nun die sinnliche Welt in ihrem Getheiltefeyn ist, so groß ist die intelligibele und intellectueller in dem Getheiltewerden, und die bloß intelligibele in ihren ungetheilten, aber nichts desto weniger vollen **Nähe**.

178) Damascius ebendaf. S. 224. 233. *και αυτη ουκ η πολυμιχης ισητη τριαι, η περιφραξις αλλοτε αλλοτε βυλομενοι λαιδαιριαι αυται, ετι ποικιλωτεραν αυτην οι τοις λογους παρασιθιμενοι, και μαλιστα, ετις αυτην ενιαυδα ποιουμεν.*

Räumen 179). So nimmt Damascius auf der einen Seite unvermerkt wieder, was er auf der andern mit offen erklärter Bescheidenheit gab. Er behauptet das eine Mal, das Intelligibele könne von keinem menschlichen Wesen gefaßt werden, und das andere Mal sagt er: was wir in der Analyse des Denkens finden, das sey auch in dem intelligibelen All enthalten. Denn dieses kann nur der Gedanke seyn, welchen die unten angeführte Stelle haben kann. Er trägt ohne weiteres Bedenken aus der untern sinnlichen Welt in die obere intelligibele über, was ihm zu seinem Zwecke gut dünkt, wie hier die Räume und Abstände, die ungetheilt und doch voll seyn sollen.

Die Dreiheit und Neunheit ist ihm daher nichts anders, als der vereinigte und gesammte Abgrund, oder deutlicher, die unermessliche Totalität des Seyns, in welcher noch kein besonderes getrenntes Seyn (*ουσια*) unterschieden ist; das absolute reine Seyn, welches in sich einfach ist, und doch alles in sich begreift, und der Grund aller Vielheit ist. Weil dieses Object zu groß und unermesslich für jedes Denken ist, so fassen wir die Vollkommenheit und Vollständigkeit desselben durch die Begriffe einer Dreiheit, und noch vollständiger, durch die Begriffe der Neunheit auf 180). Wir theilen nämlich das absolute und einfache

Α α 2

Seyn

179) Damascius ebendas. S. 236. ὅσος ἢ ὁ ἰσχυρός (κοι-
μοί) ἢ τῆ διακεκριθῆαι, τοσούτος ἢ τῆ διακεκριθῆαι ὁ ἰσχυτός
καὶ ἰσχυρός, καὶ ὅσος ἢ τῆ διακεκριθῆαι ἕτερος, τοσούτος ὁ ἰσ-
χυτός ἢ τῆ ἀδιακριτῶ αὐτῶ καὶ ἡδὲ ἡττοὶ καμπύλησι καταστη-
ματι.

180) Damascius ebendas. S. 223. τῶ ἢ ἐπιμετρη ἢ
ουσιῶ ἢ τῆ ἡγετῶ; ἢ μὴ τῆ τελειότητος σημαίνει παντελῆ τῆς
ουσιῶ

Seyn werft nach einer dreifachen Ansicht in das Eine, oder den Vater, in das Viele, oder die Möglichkeit und in das vereinte Viele oder das All oder die väterliche Intelligenz; und erstrecken dann diese Dreitheilung wieder auf jedes von den dreien. Wir verstehen aber durch diese Dreiheit nicht etwa drei besondere Einzelwesen, sondern den Anfang, das Mittel und Ende des Intelligibelen in seiner Totalität. Das Eine bedeutet nicht etwa eine Zehleinheit, sondern die eine Einfachheit des Alls; das Viele oder die unbestimmte Zweiheit, die alles erzeugende Kraft des Einen. Beides vereinigt, oder das Zweite hingewandt auf das Erste, ist der väterliche Verstand, oder das durch das Eine bestimmte, begränzte Viele, die Allheit. Es ist also eigentlich nur Ein Wesen, dem Subjecte nach, welches aber drei Eigenschaften hat, die wir besonders auffassen; die Dreiheit ist nichts anders, als der Alles erzeugen sende und wirklich erzeugende Vater 181). Oder man kann

ἐκεῖ τριάδος, ἢ ἢ δυναμικοὶ διαίρει, τῷ λογισμῷ εἰρηχὴ τῷ τριάδα διῶσμεν, τὸ πανταχὴ τελειοὶ αὐτῶ, καὶ τὸ πατρὸ περιεκτικοί, καὶ παντὸς πληθῆς ἐξηγούμενοι, καὶ πατρὸς τριάδος τῆς ὅπως ποτε καὶ ὅπως ὑφ' ἐξουσίας γεννητικοί, καὶ τὸ πατρὸ προοδὸς τῆς ἐπ' ἐσχάτου ἡγεμονίαι, καὶ τὸ ἀκρατοῦ τῆς γοῆς δυναμικῶς.

181) Damascius. ebendas. S. 224. ἀλλὰ σημαίνει πᾶσι, ἢ κτῆσι τῶ ἡνωμένα τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ μέσον καὶ τὴν τέλει τὴν, ἀλλ' ἡνωμένα καὶ ταῦτα. ἐστὶ δὲ τῶ μὲν ἐν ἀπλῶς ἢ ἢ ἀριθμητικοί, ἀλλ' ἐδήλω τῆς μίαι ἀπλοῦτητα πάντων, καὶ ἢ δυὰς μετὰ τὸ ἐν ἢ ἀοριστος λεγόμενῃ ἢ καὶ ἐπὶ δυοῖν μοιᾶδου δυὰς· ἀλλ' ἢ πάντων γεννητικὴ τῆ ἑῶς αἰτία δι' αὐτῆς ἐδήλωτο, καὶ ἢ κατὰ ἀμφὶ πατρὸς πάντα γεννοῖν δυναμικοί. καὶ δὴ καὶ τρίτων τὸ ἡνωμένοι, οἷον ἀπο δυναμικῶς ἐνεργεῖα προελάσει· καὶ ἀπο μοιᾶδος ἀρα τοιαύτης καὶ δυὰδος τοιαύτης ὑπὸ τῆς κατὰ φύσιν ἐχῶσα τὸ ἡνωμένοι, δυὰς γὰρ καὶ πρὸς τὸ ἐπὶ ἐραμμένη καὶ ἀνατετο ἢς ἢ κτῆσι. ἀλλὰ ταῦτα λεγόμεν τρία ποιῶμεν· ἢ ὁ πατρὸς ἐστὶ δυναμικῶς τῆ καὶ γὰρ ἀπὸ ἀπᾶσι μετ' ἐαυτοῦ, αὐτὴ ὅλη τριάς. S. 236. 237.

kann sich auch dieses in einem Bilde vorstellen. Das Eine ist der Mittelpunkt des Alles; die Entfernung, das Abstehen von dem Mittelpuncte ist das zweite Princip, ein Fortfließen des Punctes, die Peripherie mit dem Abflanke von dem Mittelpuncte, gleichsam ein Hinkehren der Peripherie zum Mittelpuncte ist die väterliche Intelligenz¹⁸²).

Dem Ersten, dem Einen oder dem Vater kommt das absolute Seyn (*ὄντως*) zu, welches der Grund von allem andern Seyn, aber noch kein bestimmtes Seyn, sondern nur das schlechthin einfache Seyn ist, durch welches alles zusammengesetzte Seyn möglich wird. Das Eine dehnet sich aus, tritt und fließt aus einander, und will alles seyn, ehe es Alles wird; dieses ist die Möglichkeit (*δυναμικόν*), das zweite Princip, wodurch das Eine sich zur Vielheit ergießet, aber noch nicht durch das Eine vereiniget wird. Wenn dieses geschieht, so kommt das dritte Princip hinzu, welchem ein wirkliches bestimmtes Seyn (*ἔστω*) zukommt, wenn es auch gleich noch nicht unterschieden wird; und dieses ist das absolute Ding (*τὸ ἄπλωσ οὐ*)¹⁸³).

Man

182). Damascius ebendas. S. 227.

183) Damascius ebendas. S. 245. seq. ἡ ὑπαρξίς τὴν κρῆσιν ἀρχὴν δὴλοῖ τῆς ὑποκειμένης ἑκάστης, οἷον τινὰ θεμελίον, ἢ ὅσον ἑδαφὸς προϋποκειμένον τῆς ὄλης καὶ τῆς πάσης οὐκ ἀπομακρυνόμενον — αὐτὴ δὲ ἐστὶν ἢ πρὸ πάντων ἀπλοῦς, ἢ πάσα προεγίνετο οὐκ ἔτι. αὐτὴ δὲ ἐπὶ αὐτὸ δὴκα τὸ πάντων ἐπικειμένη προϋποκειμένη ἐστὶν, ὅπερ αἰτίαι μὲν πάσης ἑστίας· ἐκὼ δὲ ἑστίαι· πάντα γὰρ κατὰ ἐστίαι, ἢ κατὰ ἑστίαι, ἢ κατὰ κρῆσιν, ἢ ὅπως ποτε ἄλλως — ἐπὶ ταύτῃ δὲ τῇ πρώτῃ ὑπόθεσιν τε καὶ ἀνακτῆ προεγίνετο τὴν δευτέρῃ ὑπόθεσιν, οἷον πληθος ἑστίαι τε ἑστίαι, καὶ οἷον διαστάσις αὐτῆς, πάντα βεληθεῖτος ἑστίαι πρὸ πάντων, ὃ δὴ καλεῖται κατὰ ἀναλογίαν δύναμιν, ὅτι καὶ ἡ δύναμις ἐκτείνεται ἢ τῆς ἑστίας. ἐπὶ δὲ ταύτῃ ἢ τρίτῃ

πρὸ-

Man sieht also, daß Damascius denselben Weg der Speculation betritt, ohne daß ihm die scharfe Kritik seiner Vorgänger einen besseren Erfolg gewähren konnte. Man kann ihm mit Recht eben dieselben Fragen vorlegen: Wie das Eins, wenn es absolut einfach ist, in eine Vielheit zerfließen kann, ohne aufzuhören, die absolute Einheit zu seyn; wie sich ein absolut einfaches Ding denken läßt, welches alles Mögliche in unermesslichen, aber ununterscheidbarer Fälle enthalten soll? Und er würde jede Antwort darauf schuldig bleiben müssen, wenn man ihm auch den Beweis erlassen wollte, daß der menschliche Geist im Stande sey, diesen Abgrund des Seyns, wie ihn Damascius selbst nennt, zu ergründen, Was er bedachtiget sey, von dem Denken müssen auf ein Seyn müssen zu schließen, und ein Etwas, wovon er nur eine Idee haben kann, weil es kein Gegenstand einer möglichen Erfahrung ist, für wirklich außer dem Denken zu halten?

So wenig die Versuche des Damascius, diesem Systeme einer schwärmerischen und überspannten Speculation eine feste Haltung zu geben, gelungen sind, so wenig konnten sie auch die immer mehr zunehmende Gleichgültigkeit und Kaltsinnigkeit gegen dasselbe besiegen, vielmehr vermehrten sie dieselbe, wie es scheint, durch das

προσιον αρχη, το τελειοτατο, ος δαυαι, συλλαβωσα και
κατελειοι ειδος' αιοι τριχη διασασα και εις ναιαν αντι υπαρ-
χιας ενδραση, διο και οικειη τη οικειη πατρι ο πατριος πα,
και σπετραπται προς αυτοι, ος τα εν το ηνωμενοι, και η
υπαρχει η υσι' α μην ταυτοι γα εστι ον και αλλο μωσι η δω-
μι, ευβασα μη απο της πατριης ε'πλοτητος και ταυτη
συμφορημη τη ιση, αρα δε εις ενωσι καιρησφωρις, αλλο
μοιη χυση και απειρια τη ε'πος ενωσι βελορημη' διο και τη
πατρι ενωσι, ος εν μωσιτε χιωμεσι εν' ε'τοι εκα ηνωμεσι
η δυντερα αρχη' αλλ' ει οτι, α και χιωμεσι παρ εις χωσι ο'
αληθες.

das offen bargelegte Geständniß, daß die menschliche Denkweise mit der Natur eines letzten und absolut einfachen Urprincips alles Seyns in geradem Widerstreite sich befinde ¹⁸⁴). Wenigstens mußte daraus jeder nicht ganz verblendete und noch nicht in den Schlingen dieses Systems befangene Denker schließen, daß jeder Versuch ein Object denken und erkennen zu wollen, welches der Natur des menschlichen Geistes nicht angemessen sey, nur auf Hirngespinnste und Täuschungen führen müsse.

Indessen konnte doch diese Gleichgültigkeit nicht auf einmal eintreten, noch dem menschlichen Geiste durch einen Sprung eine andere Richtung geben. Dieses geschah nur nach und nach. Die schwärmerische Philosophie hatte nun einmal eine zu große Menge von Gegenständen in ihren Kreis gezogen, sich mit zu vielen Fäden an alles, was für den denkenden Menschen Interesse hat, angeknüpft, daß diese mannigfaltigen Nahrungsquellen und Verknüpfungsbande nur nach und nach weggenommen werden konnten. Durch die Philosophie des Plato und Aristoteles und durch die wahren oder falschen Religionen der orientalischen Völker hatte die Schule der Neuplatoniker bey Griechen und Nichtgriechen ihr Ansehen hauptsächlich gegründet und erhalten, und dieses waren auch ihre letzten Bollwerke. Man schrieb jetzt, nachdem schon ihr Ansehen unwiederbringlich dahin war, Commentare über Pythagoras, Platon und Aristoteles Schriften in dem Geiste jener Philosophie, und Simplicius, der einer der gelehrtesten und besten Ausleger des Aristoteles war, commentirte selbst über Epictets *mora-*

184) Damascius ebendas. S. 235. αλλ' επειδη και οπως ταλωμεν τα τε μαθηματα αριθμειν, και τα υπερ πασων ταξιν οια ταπειν, και τον υπερ κοσμον τω οτι βουδον ομαρ διακοσμειν φερε νω αυτα ταυτα λεγωμεν, οπη και οπως πορησει.

morales Handbuch, gleichsam als wenn man der ewigen Speculationen müde, sich zuletzt nach einem nahrhafteren Stoffe umgesehen hätte (85).

Drittes Kapitel.

Uebersicht dieses Zeitraums.

In der ersten Hälfte dieser Periode war das wissenschaftliche Interesse für die Philosophie ziemlich gesunken. Der endlose Streit zwischen entgegengesetzten Parteien hatte den Eifer der Vernunft, durch anhaltendes strenges For-

185) Hierokles Commentar über die goldnen Sprüche des Pythagoras ist nicht rein von den speculativen und schwärmerischen Ideen, welche bisher die Köpfe ausschließlich beschäftigt hatten; er enthält aber dagegen auch vorzügliche religiöse und moralische Betrachtungen, z. B. über die Heilighaltung des Eides, über die Wahrhaftigkeit als den Hauptpunct in dem sittlichen Charakter, über die Menschenliebe, Frömmigkeit, Selbsterkenntniß als Hauptbedingung der sittlichen Cultur, über das Gewissen, und vorzüglich über das Verhältniß des Glaubens an Unsterblichkeit und Vorsehung zur Moralität. Diese geben diesem Werke einen vorzüglichen Werth. So wenig übrigens sich Hierokles über alle schwärmerischen Ideen seiner Zeit erhebt, so sind sie doch durch seinen lebendigen Sinn für Moralität zum Theil sehr gemäßiget, und verrathen durch manche Urtheile die allmähliche Rückkehr zur Nüchternheit des Geistes. Er hält dafür, um nur einiges anzuführen, daß ein übermäßiger Hang zur Speculation für die moralische Cultur schädlich sey (Edit. Par. 1583. p. 217); er verwirft die Theurgie oder die Reinigungskunst, (*τελεστικη εουργια*) deren Werth von Jamblich und andern so sehr war übertrieben worden, zwar nicht ganz, aber er ordnet sie doch der Philosophie wieder unter, und weist ihr nur das Geschäft an, den geistigen Körper der Seele, das *ανυουδερ οχημα*, zu reinigen. (p. 306.)

Forschen sich eine gewisse Erkenntniß der wichtigsten Gegenstände zu verschaffen, und den Glauben an das Gelingen desselben geschwächt. Da man auf der einen Seite diese Untersuchungen nicht ganz aufgeben, auf der andern aber auch keinen festen Grund und Boden durch die Entscheidung der Vernunft selbst gewinnen konnte, so wandte man sich nicht mehr unmittelbar an die Vernunft selbst, sondern an die widerstreitenden Producte derselben, und suchte durch verständlichere Entwicklung derselben, durch Vergleichung des Uebereinstimmigen und Widerstreitenden, durch Auswahl des Ersten, und Vereinbarung des Zweiten, eine Summe von Wahrheiten zu gewinnen. Man beschäftigte sich also mehr mit den Resultaten, als mit den Gründen der Erkenntnisse.

Der Scepticismus des Aenesidem und Sextus waren nicht vermögend, das gesunkene Interesse für Wissenschaft wieder neu zu beleben. Denn eines Theils verkannten diese selbst die Gränzen und Forderungen des Scepticismus und anstatt den Dogmatismus in Schranken zu halten, und durch Angriffe auf seine schwachen Seiten ihn zu gründlicheren Forschungen zu nöthigen, schlugen sie vielmehr durch einen positiven Scepticismus allen Muth und Trieb zum weitem Nachdenken nieder. Anderen Theils trug dieser allgemeine, alles niederreißende Zweifel das Zerstörungsprincip für sich selbst mit in seinem Schoße. Wenn er die Möglichkeit einer apodiktischen Erkenntniß ohne alle Einschränkung aufhebet, so steht er mit sich selbst in Streit, und nimmt seinen Angriffen, so furchtbar sie auch scheinen, alle Kraft und Schärfe. Endlich war auch der Berührungspunct zwischen dem Dogmatismus und Scepticismus durch den eingetretenen Kältsinn für Wissenschaft größtentheils zernichtet; es war kein Kampf und Conflict mehr, daß beide einander hätten reizt und beschränkt, und

und dadurch wohlthätige Wirkungen hervorbringen können.

Es entstand also daraus die elektische und syncretistische Manier im Philosophiren, welche des lebendigen Geistes beraubt, keine Geistesfrüchte hervorbrachte. Indessen gewann doch die Philosophie, wenn auch nicht an Intension, dennoch an Extension, durch größere Ausbreitung, und Anwendung auf die Religionslehren. Durch diese Verbindung mit Gegenständen des bloßen Glaubens erzeugte sich von neuem ein speculativer Geist, welcher an Kühnheit des Unternehmens, aber auch an Grundlosigkeit alles übertraf, was bisher auf diesem Gebiete zum Vorschein gekommen war. Die Philosophie erhielt nämlich einen schwärmerischen Charakter, indem sie das Ueberfinnliche, was bisher immer nur in Beziehung auf die Erfahrungserkenntniß und auf die Natur ein Gegenstand der Speculation gewesen war, an sich als das Absolute, und zwar durch ein absolutes Erkenntnißvermögen, welches bisher völlig verborgen gewesen war, zu erkennen, und das Glauben in ein Wissen zu verwandeln suchte.

Noch einmal fühlte sich der menschliche Geist durch ein speculatives Interesse zu ungemainer Thätigkeit angetrieben. Nur war zu bedauern, daß er für Chimären entflammt, auch nichts anders als leere Chimären hervorbringen konnte. Eigenmächtig schwang er sich in die überfinnliche Welt, um sich hier mit Verlassung des ganzen Erfahrungsgebietes anzubauen. Es war ihm selbst nicht etwa daran gelegen, die Principien der Erfahrungswelt aus jenen zu holen, sondern er wollte, was man nur glauben, hoffen, ahnden kann, aus sich selbst angegedichteter Machtvollkommenheit durch Anschauen ergrei-

ergreifen, und sich zu einem Gliede der Verstandeswelt durch eigenmächtige That constituiren, anstatt daß nur das sittliche Handeln den Prospect in das übrigens verschlossene Reich des Ueberfinnlichen erhält. Wir befinden uns nur auf der Gränze der Erfahrungs- und der Verstandeswelt, und wir können nie eine positive Erkenntniß von dieser erlangen, weil alle Data unserer Erkenntniß nur zum Gebrauche für die Erfahrungserkenntniß zureichen. Will also dennoch der menschliche Verstand aus einem falsch verstandenen Interesse in dieses Gebiet eindringen, so bleibt ihm nichts anderes übrig, als Begriffe in wirkliche Wesen zu verwandeln, und Anschauungen mit dem Angesehenen zu identificiren. Es entsethet also hieraus eine schwärmerische Philosophie, welche bald mystisch, bald vernünftelnd ist.

Der menschliche Geist hat freilich einen Hang zur Erforschung des Ueberfinnlichen und Absoluten, weil ihm das Endliche nicht genügen kann, und weil die theoretischen und practischen Ideen eine Aussicht wenigstens auf das, was über die Sinnenwelt erhaben ist, öffnen. Aber darum ist diese Aussicht noch keine Einsicht, und nur ein herausgerichtetes Gemüth kann sich einbilden, außerhalb den Gränzen des Erkennbaren noch ein höheres Wissen zu finden.

Indessen überließ sich der menschliche Geist diesem Nausche in dieser Periode in vollem Maße, und wurde nur selten auf einige Augenblicke nüchtern, um sich selbst zu fragen, was eigentlich sein Beginnen sey? Je mehr auf der einen Seite das Gebrechen der dogmatischen Philosophie, daß sie den Uebergang aus der Ideenwelt in die reale Welt nicht vermitteln kann, durch die Angriffe der Skeptiker endlich einkerkelnd worden war, desto mehr bot er noch einmal und zum letztenmale alle seine Kräfte auf, um dem-

demselben abzuhelpen. Allein er ging nicht von einer strengen und unbefangenen Prüfung seines Vermögens aus, sondern zog nur allein das Bedürfnis und den Wunsch nach einer absoluten Erkenntnis zu Rathe.

Was man wünscht, dem pflegt man auch gerne Wirklichkeit zu leihen. Dieser Täuschung zu Folge nahm man ohne Weiteres ein absolutes Erkenntnißvermögen, oder einen besondern Sinn für das Absolute, eine eigenthümliche Empfänglichkeit an, wodurch man des göttlichen Einflusses unmittelbar bewußt werde. Die Vorstellung, daß Gott ein Lichtwesen sey, wovon das Seyn und die Thätigkeit der Geschaffen abhängt, welche sich jetzt immer weiter ausbreitete, führte darauf, ein besonderes Vermögen in den denkenden Wesen anzunehmen, wodurch sie dieses Einflusses ohne Vermittelung irgend einer andern Vorstellung bewußt werden könnten. Dieses Vermögen war eine Vernunft, welche anschauet, ein intellektuelles Anschauungsvermögen, welches noch über den reflectirenden Verstand erhaben ist, und in welchem die Anschauung mit dem Gegenstande, dem Ueberfinnlichen völlig identisch ist, wobei also die Nachfrage nach einem Zusammenhange zwischen der Vorstellung und dem Objecte ganz unstatthaft wäre, und der Scepticismus dem Dogmatismus den Sieg eingestehen mußte. Dieses würde auch wirklich der Fall seyn, wenn dieses absolute Erkenntnißvermögen selbst erst apodictisch erwiesen wäre, und es nicht bei dem ersten Anblicke einleuchtete, daß die Annahme desselben nichts als eine aus dem Hange zur Speculation und dem Wunsche, dem Scepticismus zu entgehen, entstandene Fiction, und daß das absolute Erkenntnißvermögen nichts anders sey, als die hypothetische Vorstellung von dem Formalen der Erkenntnis mit Absonderung aller Materialen, wo man also die formalen

len Bedingungen der Erkenntniß zu Objecten macht, und außer sich setzt. Das Urwesen mußte die menschliche Vernunft mit seinem reinen Lichte erleuchten, und ihr dadurch die Erkenntnißkraft und den Erkenntnißgegenstand geben, so daß die erleuchtete Vernunft und das erleuchtende Urwesen, wenn man sich von allem Materiellen reinigt, in unmittelbarer Gemeinschaft und Berührung stehen.

So verfiel die Philosophie, weil sie sich auf ihrem eigenthümlichen Gebiete nicht orientiren konnte, in den Supernaturalismus, welcher sich bald in zwei Zweige, den rationalen und den historischen, theilte. Nach dem ersten steht das Urwesen und die Vernunft in einem wesentlichen fortdauernden Zusammenhange; die letzte darf nur mit Abstraction von allem Uebrigen auf das erste sich hinrichten, um es seinem Wesen und Verhältnissen nach recht aufzufassen. Nach dem zweiten tritt das Urwesen außer diesem wesentlichen Verhältniß noch zuweilen in ein besonderes zufälliges, und offenbaret Dinge, welche die menschliche Vernunft durch Reflexion auf sich gar nicht entdecken kann. Der erste verträgt sich noch mit einem scheinbaren wissenschaftlichen Interesse, in sofern er durch reines Denken, dessen Functionen nur mißverstanden werden, das Ueberfunkliche erfassen und begreifen will; in sofern er die Vernunft zwar alles schauen, durch die reine Anschauung aber doch hernach dieses a priori Gegebene, wie den empirisch gegebenen Stoff, auf Begriffe bringen, und im Zusammenhange denken läßt; in sofern endlich nach dieser Ansicht jeder Denkende dasselbe Princip des Denkens und denselben Stoff, wenn auch durch unmittelbare göttliche Einwirkung findet, und also der letzte Grund aller Ueberzeugung die Vernunft, wiewohl die von Gott erleuchtete Vernunft bleibt. Der zweite hat mit diesem Interesse sehr

Ihr wenig zu thun. Hier ist nicht mehr die Vernunft, sondern Gott die unmittelbare Quelle aller Erkenntniß und Ueberzeugung; die Vernunft ist nur ein passives Vermögen; nicht jedes vernünftige Subject, sondern dieses oder jenes, welches Gott dazu ausgewählt, ist das Medium, durch welches Gott zu den Menschen spricht und seine Geheimnisse offenbaret. Hier findet kein Suchen und Forschen, kein Prüfen und Beurtheilen Statt; man muß nur nehmen, was und wie es Gott kund gethan hat. Die Vernunft kann über den mitgetheilten Schatz zwar vernünfteln, und ihn auf mannigfaltige Weise drehen und wenden, bereiten und verarbeiten, aber sie vertritt dabei doch nur die Stelle einer Auslegerin, welcher ein fremder Text vorgeschrieben ist. Der erste macht auf ein apodiktisches Wissen Anspruch, welches vor allem Denken hergehelt; der zweite gründet sich blos allein auf ein Fürwahrhalten, auf ein Vertrauen auf Gott, daß er nicht lügen könne noch wolle.

Indessen ist der Grund, worauf sich der rationale und historische Supernaturalismus stützt, nichts anders als eine Fiction. Das absolute Erkenntnißvermögen kann eben so wenig bewiesen werden, als die Wirklichkeit einer Offenbarung. Beide nehmen also etwas an, was nicht bewiesen werden kann, aber bewiesen werden mußte, und dichten also, anstatt zu raisonniren. Dieses war unstreitig der erste Schritt über das Gebiet der Philosophie, mit welchem man schon an die Unphilosophie streifte, und welchem mehrere zum größten Nachtheile für das wissenschaftliche Interesse folgen mußten. Man erlaubte sich nun eine Dichtung über die andere, und verwandelte die Philosophie in Poesie, die Gesetzgebung der Menschheit in ein veränderliches Spiel der Willkür, welches durch seine wenige Consistenz und Haltbarkeit, und durch seine Veränderlichkeit endlich selbst Ueberdruß und Ekel

Stel hervorbrachte. Wir wollen die vorzüglichsten Veränderungen dieser schwärmerischen Philosophie hier noch einmal vor Augen legen, und zwar nicht nach der Zeitfolge, sondern nach den Hauptmomenten, welche sie betrafen.

Der natürliche Hang des menschlichen Geistes zur Speculation lag dieser Philosophie, wie überhaupt jedem Dogmatismus, zum Grunde. Das Irdische und Veränderliche erfüllt und befriediget nicht das Streben des menschlichen Geistes; das Bewußtseyn der moralischen Würde, zu welcher er bestimmt ist, das Gefühl der moralischen Anlagen, und besonders das Bewußtseyn der praktischen Freiheit, wodurch er sich über die Natur erhebt, macht, daß er sich als ein Glied einer übersinnlichen Welt betrachtet. Er ist indessen doch einmal in der Endlichkeit umschlossen; er kann die Schranken nicht eigenmächtig zerbrechen, die ihn umfassen halten, noch sich von der Endlichkeit befreien, in welcher sein ganzer Wirkungskreis ist. Nur durch seine Ideen und seine Grundsätze kann er sich über dieselbe erheben, nur in Beziehung auf ein übersinnliches Reich der Sitten seinen Standpunct als moralisches Wesen in der wirklichen Welt behaupten. Aber dieses Glauben, mit welchem man im Vertrauen und Glauben auf das unwandelbare Bewußtseyn strenger Pflicht, das Ueberfinnliche ergreift, befriediget nicht die speculirende und auf Einsichten stolze Vernunft; sie will ein Wissen, kein Glauben. Dieses war das beständige Ziel aller Speculation gewesen, und es blieb es auch jetzt, nur mit dem Unterschiede, daß man sich weniger an die wirkliche Natur des Menschen, seine intellectuellen und praktischen Fähigkeiten und Bedürfnisse hielt, sondern mit einem Sprung, ohne Mühe und Anstrengung es in lebendiger Anschauung ergreifen, oder vielmehr sich selbst in die übersinnliche Welt versetzen wollte.

Plato

Plato hatte durch sein lebendiges Interesse und seinen reinen Sinn für Sittlichkeit, auch die religiösen Ideen reiner aufgefaßt und schöner entfaltet; aber nie hatte er das Band, welches sie mit der Sittlichkeit so enge verbindet, aus den Augen verloren, und wenn man in den Gliederbau seines Systems gehörig eindringet, so war es eigentlich das praktische Interesse, welches ihn auffoderte, das Daseyn Gottes und die Wirklichkeit der Unsterblichkeit theoretisch zu beweisen. Wenn er auch darin seiner dichterischen Einbildungskraft einen freien Flug erlaubte, so beobachtete er doch die Gränze des Philosophirens und des Dichtens ziemlich genau, wußte beides zu unterscheiden, und verwechselte nicht das Meinen mit dem Wissen. Platos Philosophie wurde daher eben darum, weil sie die meiste religiöse Tendenz hatte, und die Phantasie mit der Kälte des Forschens vereinigte, in diesen Zeiten, da durch Religion das Interesse der Speculation wieder angetregt und gehoben wurde, vor allen andern hervorgezogen; aber das Verhältniß zwischen Phantasie und Vernunft, welches den wesentlichen Charakter jener Philosophie ausmachte, blieb nicht mehr dasselbe. Die Phantasie wollte sich nicht mehr gefallen lassen, der Vernunft untergeordnet zu seyn, um den Gedanken Leben und Klarheit zu geben, sondern sie maßte sich an, in gleichem Verhältniß mit der Vernunft die Angelegenheiten der Vernunft zu besorgen, die Probleme zu bestimmen, die Entscheidungen zu geben. Der Grund von diesem umgekehrten Verhältniß lag theils in dem Zeitgeiste, in der gesunkenen sittlichen und wissenschaftlichen Cultur, theils in dem geistigen Charakter derjenigen Männer, welche die Speculation an dem Leitenden der Platonischen Philosophie wieder in Gang brachten, welche gleich dem Plato viel Phantasie besaßen, aber sie nicht in gleichem Grade wie dieser durch die Vernunft beherrschten.

Man

Man hatte angefangen, die einander entgegengesetzten philosophischen Systeme zu vereinigen, nicht sowohl durch strengere Prüfung, Bestimmung und Unterordnung ihrer Principien, als vielmehr durch künstliche Deutung ihrer Resultate, weswegen diese Vereinigungsversuche nur einen Eklekticismus oder Synkretismus, insofern man bald aus dem Heterogenen das Gleichartige und Zusammenstimmige auswählte, bald selbst das Heterogene durch Untereinandermischung zu einem Homogenen machen wollte, aber keinen wahren Gewinn für die Philosophie hervorgebracht hatten. Nur die in die Augen fallende äußere Disharmonie der Philosophen, als ein Skandal, woran viele Anstoß nahmen, wollte man verdecken, nicht den innern Widerstreit der Grundsätze und Ansichten aufheben. Die Platonische Philosophie, welche nach der herrschenden Stimmung der Denkart einmal den Vorzug erhalten hatte, sollte hierbei zum Vereinigungsmittel dienen.

So wie in dem vorbergehenden Zeitraume die festere wissenschaftliche Begründung der meistens von der Religion getrennten Moral der Centralpunct war, auf welchen die meisten Bestrebungen der philosophirenden Denker gerichtet waren; so fing in diesem die größtentheils von der Moral getrennte Religion, und zwar nicht die durch Philosophie und sittliche Begriffe gereinigte, sondern die populäre Religion, mit allen unlautern Thaten des theoretischen und praktischen Aberglaubens an, die Aufmerksamkeit der spekulirenden Vernunft immer ausschließender auf sich zu ziehen. Diese sinnliche Religion zu gründen, die verschiedenen äußeren Formen derselben zu vereinigen, dieses war jetzt das Hauptthema der Philosophie, welches der Zustand der philosophischen Cultur und das Zeitinteresse herbeiführte. Das Zeitinteresse, weil die christliche Religion sich immer weiter



ausbreitete, immer mehr aber auch den Kampf für die bisher beständige heidnische Religion anregte; und weil die christliche Religion sich wegen des göttlichen Ursprungs als die einzige wahre Religion geltend zu machen suchte, so konnten die Verfechter der heidnischen Religion keine andere Partei ergreifen, als ebenfalls den göttlichen Ursprung ihrer Religion zu deduciren. So trafen also Religion und Philosophie durch den Supernaturalismus in einem Punkte zusammen.

Auf diese Art wurde also das Höchste in der Speculation, das Unendliche und Absolute, zu dem fast einzigen Strebepunct des Philosophirens; die Gottheit ihrem Wesen nach zu erkennen, und aus ihr alles Wirkliche abzuleiten, das vorzüglichste Problem des Forschens. Man glaubte nur dann dieses Urwesen mit Wahrheit erkannt zu haben, wenn die Erkenntniß desselben aus ihm selbst geschöpft sey, der Erkenntnißact und das Object sich berührten, oder beide in ihrer Identität und Indifferenz erkannt würden. Einheit des Erkennens und des Erkannten durch unmittelbare Anschauung gegeben, dieß war der höchste Punct, auf welchem sich die Speculation nur immer schwingen konnte. War dieser erreicht, so mußte es ein leichtes Unternehmen seyn, das Verhältniß des Unendlichen zu dem Endlichen, der Urform alles Seyns zu den beschränkten Objecten zu finden, und selbst die vielen Götter, welche der Gegenstand der Anbetung in den verschiedenen heidnischen Religionen waren, bis auf die einzelnen Schutzgöttheiten Herab, konnten auf diese Weise nur allein ihre Stelle behaupten, wenn sie als Modificationen oder Ausflüsse aus dem einen Urwesen dargestellt wurden.

Jetzt können wir die verschiedenen Formen und Gestalten dieser schwärmerischen mystischen Philosophie aus
einem

einem Standpunkte übersehen. Die Individualität ist des schwärmerischen Philosophen, seine besondere Ansicht, sein überwiegendes Interesse für die Speculation oder für das durch die Speculation bestimmte Handeln, bestimmte auch eine besonders eigenthümliche Gestalt der Philosophie. Ueberhaupt offenbaret sich eine zweifache Richtung des Philosophirens — es versteht sich von selbst, daß wir dieses Sagen in dem Geiste dieses Zeitalters nahmen —; es war bald aufsteigend zu dem Absoluten, bald herabsteigend zu dem Endlichen.

Man suchte sich dem Absoluten zu nähern, bald auf dem Wege des Denkens, bald auf dem des Anschauens. Das erste gab die schwärmerische Speculation, das zweite die schwärmerische Theurgie. Beide waren zwar meistens mit einander verbunden, doch nicht immer in demselben Grade. Denn selbst Plotin, welcher das Absolute durch das Denken suchte, nahm doch an, daß das Absolute unmittelbar durch eine intellectuelle Anschauung sich der Seele darstelle, um der Nachfrage nach der Realität des Begriffs überhoben zu seyn. Diese Anschauung wurde nur der Speculation wegen angenommen. Ganz etwas anders war die Theurgie, welche durch die Anschauung in unmittelbare reale Gemeinschaft mit dem Unendlichen treten wollte. Zwischen beiden schwankten die Neuplatoniker, indem Plotin z. B. die Speculation für zureichend hielt, um diese reale Gemeinschaft zu bewirken, Iamblich aber diese verneinte, und darum die Theurgie noch über die Speculation setzte.

Das Absolute suchte man theoretisch durch Abfraction. Denn man suchte dasjenige Wesen, dessen Seyn der Grund alles Seyns ist, ohne etwas von dem durch dasselbe begründeten zu seyn; ein

B. h. 2

Wesen,

Wesen, welches zu seinem Seyn nichts anders voraussetzt, aber von allem, was ist, vorausgesetzt wird. Dieses konnte nun nichts Zusammengesetztes seyn; man suchte also die absolute Einheit zu allem Zusammengesetzten, welches sich zu den Dingen verhielt, wie die Einheit zu allen möglichen Zahlen. Man glaubte also durch Abstraction von dem Besondern in dem Begriffe jedes Object's, durch Auffassung desjenigen, was in allen Objecten ohne Unterschied sich findet, und ohne welches selbst ein Object nicht gedacht werden kann; dieses Absolute zu finden. Nun fand man, daß man von jedem Objecte alle Merkmale, wodurch es ein besonderes Object wird, nur aber nicht die Einheit wegdenken könne. Die Einheit, ein Verstandesbegriff, wurde daher als das Absolute hypostasirt, ein Verstandesbegriff zu dem Urwesen, dem Absoluten gemacht. Plotin begnügte sich, diese Einheit als Urprincip aufzustellen; Proclus aber zergliederte zu diesem Behufe den Begriff eines Object's überhaupt. Plotin fand die Einheit als Merkmal in dem Begriffe jedes Object's; Proclus fand außer diesem Merkmal noch zwei andere, nämlich Mannigfaltigkeit und Verbindung der Einheit mit der Mannigfaltigkeit; Plotin leitete daher aus der Ureinheit sogleich Objecte als die Intelligenz und die Seele, Proclus aber erst unmittelbar die Bestandtheile jedes Object's, und dann das Object als Generalbegriff aller Objecte überhaupt, und dann erst mittelbar Intelligenz und Seele ab.

Diese Idee der hypostasirten Einheit, welche mit der absoluten Einfachheit verwechselt wurde, war ganz an Inhalt leer. Haltung erhielt sie in der Phantasie dieser Denker einigermaßen durch den derselben im dunklen Bewußtseyn anhängenden Begriff von Etwas; und dem Bilde eines intellectualisirten Lichts. Am Ende dieser Periode wurde man erst inne, daß der menschliche Geist

Griff: sich umsonst bemühet, etwas schlechthin Absolutes zu erkennen, ohne doch selbst von dieser Forschung ablassen zu können.

Am meisten beschäftigte die Köpfe der Versuch, aus dem absolut Einem und einfachen Urwesen alle Dinge abzuleiten. Da man hier auf der einen Seite alles Sinnliche zu entfernen suchte, auf der andern aber die Idee einer Verstandeswelt ganz Inhaltsleer ist, so mußte theils die Phantasie, theils die logische Ableitung der Begriffe, welche nach dem Gange, alle Vorstellungen zu hypostatisiren, in eine Emanation verwandelt wurde, dieses leere Feld erfüllen. Es war nichts anders als ein dogmatischer Idealismus, der auf der einen Seite zwar den Fehler der Einseitigkeit vermied, indem er aus dem Einem, welches weder vorstellend, noch das Vorgestellte war (die neuere Indifferenz), beides das Ideale und das Reale abzuleiten suchte; auf der andern aber von denselben Schwierigkeiten der Unbegreiflichkeit gedrückt wurde, und sich in dem Fortgange in dieselbe Inconsequenz stürzte, daß bei dem Denken das Object, und bei dem Object das Denken als Bedingung vorausgesetzt werden mußte.

So sehr man darauf bedacht war, das Eine als das Urwesen ganz rein und absolut, oder in der größten Einfachheit zu denken, so ging doch bei dem Bestreben aus diesem Einem alles abzuleiten, diese Einfachheit sogleich verloren. Daher dachte sich Plotin das Eine als mit unendlicher Kraft, so daß es mit seinem Uebermaß von Kraft aus sich selbst heraus tritt, und die Intelligenz erzeugt, und diese wieder die Seele, man weiß nicht wie. Man ließ sich durch diese Erklärung, welche keine Erklärung ist, befriedigen, weil das mystische Bild einer Lichtausstrahlung die Unbegreiflichkeit verdeckte.

Pro

Proclus, welcher von einer vielfältigern Bestimmung des Begriffs eines Objectis ausging, stellte eine andere Genealogie der Dinge auf. Er fand in jedem Objecte Einheit, Leben und Denkbarkeit; indem er über diese Merkmale reflectirte, brachte er sie auf Einheit und Vielheit, oder Stänze und Unbegrenztheit zurück, welche unter dem obersten Verstandesbegriffe der Einheit stehen. Indem er diesen Weg rückwärts ging, fand er das Princip der Einheit, der Dualität und der Dreiheit, und er leitete aus dieser letzten immer neue Dreheiten ab.

Plato's Annahme von drei Principien hatte den Ton angegeben; durch triadische Ableitung alles Realen aus dem Einen das ganze System der Dinge zu erschöpfen. Da aber jene Dreheit des Plato eine Ansicht eines Denkers, aber nicht in der Form der Vernunft gegründet war, so konnte diese Manier nichts als eine Reihe von Vernunftstufen hervorbringen.

Da die ganze Reihe der Dinge von dem Urwesen an bis auf das Letzte nichts anders ist als die unendliche Productionskraft, welche sich ins Unendliche gestaltet, und ohne Zeitgränze das Eine als die Form, und das Mannigfaltige als die Materie hervorbringt, wie man von dem Allgemeinen durch Hinzufügung von Bestimmungen zu dem Besondern herabsteigt, so begreift man, daß diese ewige Entstehung der Dinge außer der Zeit, und die zeitlose, ewige Hervorbringung der Materie aus dem Urwesen wesentlich mit diesem Systeme verbunden ist; daß es eine Verstandeswelt und eine Sinneswelt gibt, und die letzte nichts anders ist, als die Ansicht der Verstandeswelt durch die Schranken der menschlichen Vorstellungskraft. Man begreift wohl, wie man aus diesem Systeme darauf habe kommen können, und kommen müssen; aber nicht, wie man sich so lange täuschen konnte, diese

Erlös

Erklärung des Realen aus dem Vorstellenden, dieses unendliche Produciren, welches immer wieder zum Objecte eines neuen Producirens wird, wo jedes Product wieder producirend ist, bis die ganze Reihe mit einem Product, welches nicht weiter productirt, oder der sinnlichen Materie endet; diese Erklärung, wodurch alles, das Erste und das Letzte in der ganzen Reihe ausgenommen, zu lebenden vorstellenden Wesen gemacht wird; eine Erklärung, in welcher man nicht einseheth, wie aus dem Urwesen, welches nicht lebet und ohne Vorstellungen ist, das Leben und das Vorstellen hervorgehet, noch wie das letzte producirende ein Product hervorbringt, welches ohne Leben und Vorstellung ist, eine solche Theorie für eine Realerklärung des Seyns zu halten. Es läßt sich nur einigermaßen aus dem Hange des menschlichen Geistes zur Speculation und der Schwärmerei begreifen, welche Vorstellungen in Objecte verwanbelt.

Da eine solche Philosophie nur ein erschliches und selbstgeschaffenes Vernunftprincip an die Spitze der Speculationen stellen kann, so begreift man, warum die Speculationen, ungeachtet sie immer nur ein und dasselbe Ziel haben, ein so veränderliches Spiel von Phantasieen darbieten. Alle diese Speculationen beruheten ja zuletzt nur auf einer subjectiven Ansicht, auf der Art und Weise, wie sich einem Individuum das Absolute in jeder vorgeblichen intellectuellen Ansicht darstellte, wie es sie auffasste, wie und wie viel es daraus schöpfte. Diese Ansicht war also nur individual, und konnte nicht einem Andern angezogen werden. Jeder Speculirende stellte zwar gewisse Grundsätze auf, vorzüglich für die Ableitung des Besonderen aus dem Allgemeinen; allein diese Grundsätze sind selbst dogmatische Sätze, welche keine andere Begründung haben, als die Theorie selbst, der sie zur Stütze dienen sollen.

Außer

Außer dieser Veränderlichkeit, welche in der Natur dieser Speculationen selbst lag, kam noch eine andere hinzu. Man verband nämlich mit der innern Offenbarung durch das innere Licht, noch eine äußere, und je nachdem man die Philosophie des Pythagoras, des Plato, oder die Orakelsprüche des Zoroaster, oder die Gedichte des Orpheus, oder die untergeschobenen Schriften des Hermes als Quelle übersinnlicher Erkenntnisse betrachtete, erhielt das System andere Materialien, andere Zusätze und Modificationen. Der Neben Zweck, die herrschende Religion mit mehr oder weniger Zusätzen des Aberglaubens zu begründen, gegen Einwürfe zu vertheidigen, und die verschiedenen Meinungen und Sagen der nationalen Religionen zu vereinigen, führte wieder andere Probleme, Speculationen und Bemühungen herbei.

Eine solche schwärmerische Philosophie, welche eigentlich auf einem dunklen und unentwickelten Gefühle, der Sehnsucht nach Vereinigung mit dem Ewigen, beruhte, welche nie daran dachte, den Ursprung dieses Gefühles zu untersuchen, und die Bedeutung desselben innerhalb der Grenzen der Möglichkeit zu bestimmen, welche, um diese grundlos angenommene Möglichkeit zu erreichen, aus bloßen Begriffen und Vorstellungen reakt Wesen-schuf, — d. mit Begriffen und Gefühlen das Übersinnliche zu erreichen glaubte, — eine solche Philosophie kann nie andere als für die Wissenschaft und die Menschheit nachtheilige Folgen hervorbringen.

Der leichte, oft grüblerische, aber immer grundlose Dogmatismus, welcher das Wesen dieser Philosophie ausmacht, muß nothwendig allen Sinn und alles Interesse für wahre Wissenschaft verdrängen. Denn erstlich suchte er die Quelle der übersinnlichen Erkenntnisse nicht in, sondern außer der Vernunft, in einer göttlichen,

lichen, mittelbaren oder unmittelbaren Offenbarung, welche nie bewiesen werden kann, und anstatt eine Erkennniß des Uebersinnlichen zu begründen, setzt er dies selbe schon voraus, und öffnet allen Dichtungen und Täuschungen unter dem trüglichen Schein von Offenbarungen Thüre und Thor. Zweitens nimmt er das Erste, wodurch sich die ganze Reihe seiner Speculationen gründet, ohne Beweis als etwas unmittelbar Gewisses an. Wie wenig war es so ausdrücklich zu gestehen, daß das, worauf Alles in ihrem Systeme beruhet, kein Wissen, sondern nur ein Glaube sey, ob sie gleich auch darnicht aus dem Reife der Täuschungen heraus gehen, sondern dem selbstverursachten Glauben dem apodiktischen Wissen gleich seyen. Drittens nimmt er ohne Grund, um nicht schwärmerischen Tendenz willen, ein absolutes Erkenntnißvermögen, ein unerkligbeles Anschauungsvermögen, ein mittleres Licht an, wodurch die Seele der Erleuchtung von oben empfänglich wird. Viertens. Indem man diesem trüglichen Zerstücke einer Erkenntniß des Uebersinnlichen mit rastloser Thätigkeit nachjagte, veränderte man innere Anschauungen in äußere, und äußere in innere, Phantasieen in Anschauungen, Ideen in Begriffe, Begriffe in Anschauungen und Anschauungen brachte man wieder auf Begriffe, und so war man in einem Kreise der Vorstellungen gebannt, und hielt Vorstellungen für Objecte, und Objecte für Vorstellungen. So war die Einheit doch offenbar nichts, als ein Verstandesbegriff; er wurde aber zu einem Objecte, zu dem absoluten Wesen gemacht. Was war es anders als diese Umbildung der Begriffe in Objecte, und der Objecte in Vorstellungen, wenn Plotin allen Objecten ein Leben und Vorstellen beilegt, weil er an ihnen Form und Materie unterscheidet, und die Form (ιδος) einem Begriffe entspricht? Wenn Proclus die Möglichkeit (δυναμις) die Ausdehnung der Einheit, und die Wirk.

Wirklichkeit die Aufhebung der Möglich-
keit, nennt, so trägt er eine äußere Anschauung auf
einen Verstandesbegriff über. Fünftens: Indem man
 also immer nur dem regen Verlangen, das Ueberfinliche
 zu erkennen, nachstrebte, und seinen Blick auf das innere
 Schönen richtete, in welchem man die wahren überfin-
 lichen Dinge zu ergreifen vermeinte, da man doch nur
 seine zu Dingen gemachten Begriffe, Anschauungen und
 Phantasiebilder aufstellte, räumte man der Phantasie die
 Herrschaft über die Vernunft ein, und verlor sich immer
 mehr aus dem Gebiete des Wirklichen in die Regionen
 der Träume. Man hielt es nicht mehr der Mühe werth,
 einen Blick auf das Bewußtseyn zu thun, um sich selbst
 zu verstehen, die Natur des menschlichen Geistes als
 eines denkenden und handelnden Wesens zu beurtheilen, um
 einen festen Punkt zu haben, von dem man ausgehen und
 wodurch man das Fosschen leiten und bestimmen konnte.
 Aus dieser Ursache verlor man sich immer mehr in die
 Blendwerke der Phantasie und die Täuschungen der
 Schwärmerei; man verirrte sich in eine fremde Welt,
 ohne einen Ariadnischen Faden zu haben, der aus dem
 Labyrinth wieder herausführen konnte. **Sechstens:**
 Die Natur aus vernünftigen Principien zu erklären,
 wurde immer seltener das Ziel des Philosophirens. Aus
 Bildern, aus erdichteten Anschauungen, aus dem ver-
 meintlich-erkannten Absoluten die Natur zu erklären, das
 war leichter, kostete weniger Anstrengung, und sagte da
 einmal herrschend gewordener Richtung der Speculation
 mehr zu. **Siebentens:** Je leichter und bequemer die
 fer über die Grenzen der Erkennbarkeit in die luftigen Re-
 gionen des Absoluten schwärmende Dogmatismus wurde,
 desto kühner und droister wurde er. Das Mißtrauen in
 die überschwenglichen Erkenntnisse verlor sich, und wenn
 sich auch hier und da eine Spur von etwas mehr Nüt-
 ternheit und Bedachtsamkeit äußerte, so hatte man doch
 keine

keine Bedenkllichkeit gegen die Grundsätze, sondern gegen gewisse Resultate und Folgerungen. Von dieſer Art war der Zweifel, der ſich in dem Porphyre und Eusebius von Nyndus regte. Auch selbst der helle Gedanke des Damascius, daß sich die menschliche Vernunft vergeblich anstrengt, das Absolute in seiner Einfachheit und Unendlichkeit zu faſſen, führte nicht auf die Ueberzeugung, daß die Speculation einen falschen Weg betreten habe, sondern auf einen neuen Versuch, die absolute Vernunft mit der endlichen in ein gewisses Verhältniß der Harmonie zu bringen. Dagegenregte sich in einigen Denkern wieder eine gänzliche Gleichgültigkeit gegen alle Speculation, welche mehr als Unmuth über die vielen mißlungenen Versuche, als aus der Selbsterkenntniß der Vernunft entsprang, und daher, aus Furcht zu irren, lieber alles Forschen aufgab.

Diese allgemeinen Folgerungen treten auch in dem Zustande der einzelnen philosophischen Wissenschaften unverkennbar hervor. Die Logik, als Wissenschaft des formalen Denkens, spielt in diesem ganzen Zeitraum eine sehr untergeordnete Rolle. Sie hat nur das menschliche Denken zum Gegenstande; das absolute Wissen der Gottheit liegt außer ihrem Kreise; und sie hat daher höchstens das Geschäft, das, was in der Anschauung des Unendlichen und Absoluten gegeben ist, theilweise aufzufassen und auf Begriffe zu bringen, aber nicht den Beruf, die höchsten formalen Grundsätze aufzustellen, welchen sich alles Denken unterwerfen muß. Das Göttliche ist über das menschliche Denken erhaben, und die Logik darf sich daher nicht heraus nehmen, zu bestimmen, wie der Form nach was ist. Diese, wa nicht ganz verachtete, doch herabgesetzte Wissenschaft rächte sich aber auch dadurch, daß so wenig Festigkeit, Bestimmtheit, Consequenz und Gründlichkeit in den Systemen zu finden ist; daß das
Ganze

Sanze nur ein Uggutgar von einzelnen zusammengefügten Stücken ist, welche bloß durch die Tendenz auf das Ueberfinnliche Zusammenhang erhalten.

Die Metaphysik ist die einzig und fast ausschließlich kultivirte Wissenschaft, wie das übertriebene und überwiegend gewordene Hang zur Speculation schon erwarten läßt. Gleichwohl hat diese Wissenschaft wenig gewonnen. Es fehlte an allen Untersuchungen, welche den Umfang, die Gränge, den Inhalt und die Principien dieser Wissenschaft untersuchen, und dem Gesinnungsgeiste wenigstens einen festen Punkt geben. Die Propädeutik des Aristoteles ist nicht einmal zu diesem Zweck benützt worden. Zwar hatte der Speculationsgeist ein bestimmtes Ziel, ein gewisses Object, dessen Erforschung er nachstrebte, dieses war die Idee der Gottheit vorzüglich, und zum Theil auch die Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele, und er war dadurch vor einem unläßlichen Herumirren und Herumtappen gesichert; aber dadurch war doch noch kein sicheres Weg zur wissenschaftlichen Methode eingetritten. Vielmehr beweisen alle diese speculativen Versuche, daß man mehr als jemals nur auf Glück die Reise in das unbekannt Land unternommen hatte, und daher nichts als Quetzüge machen konnte, um zum Ziele zu gelangen.

Ehedem war auch die Metaphysik der Hauptgegenstand der Speculation gewesen. Es offenbaret sich aber ein dreifacher merkwürdiger Unterschied in dem Verfahren, welches man ehedem und jetzt beobachtete. In den bessern Zeiten vor Philosophie waren diese metaphysischen Speculationen in einem sehr engen Zusammenhange mit den praktischen Erkenntnissen. Wenn man auch diesen nie ganz deutlich und umfassend einsah, so war es doch das Interesse der praktischen Vernunft, welches die specula-

culativen Forschungen wichtig machte. Jetzt war aber das Interesse an denselben größtentheils speculativ, nicht praktisch¹⁾, und wenn sich auch noch hier und da (besonders

- 1) Man wird z. B. diesen praktischen Gesichtspunkt leicht bei dem Platonischen Philosophen von der Materie und der Bildung derselben durch die Gottheit entdecken. Der sittliche Mensch wünschet und glaubet, daß die moralische Weltordnung mit der physischen zusammenstimme, und er nimmet daher einen Welturheber an, von dem das Naturgesetz und das Moralgesetz abhängt, und wegen der Etschwärmigkeit, welche die Vernunft für die freien Handlungen gebietet, kann er auch in ihr physischen Natur Gesetzmäßigkeit nicht für gut halten. Darum behauptet Plato, daß Gott seiner Weisheit und Güte zufolge die gefesselte Materie unveränderlichen Gesezen unterworfen habe, weil Ordnung besser sey als Unordnung. Die Neuplatoniker nehmen diese in der Zeit geschehene Weltbildung aus andern Gründen nicht an, weil eine theoretische Einsicht hierzu außer dem Gebiete der Vernunft lieget, und was man auf die eine oder die andere Art darüber behauptet, durch gleich starke Gründe entkräftet werden kann. Wenn man aber das Fragment des Hierokles von der Weltsehung, welches Photius Cod. CCLI. erhalten hat, betrachtet, so siehet man sogleich auf den ersten Blick, daß diese Lehre nicht aus dem theoretisch praktischen Gesichtspuncte, wie bei dem Plato, sondern lediglich aus dem theoretischen betrachtet wird. Dieses erhellet unter andern aus folgendem Einwurfe. Wenn Gott und die Materie gleich ewig sind, so kann man fragen: was Gott für ein Recht hatte, die Materie, die ihm ihr Daseyn nicht verdankt, zu bilden? Sodann scheint die Bildung zur Ordnung nicht Güte, sondern Vorwitz zu beweisen, denn da die Unordnung in dem ewigen, nicht entstandenen Wesen der Materie gegründet ist, so ist die Ordnung, welche Gott stiftet, etwas zu dem Wesen hinzugekommenes, ja dem Wesen derselben widersprechendes; und da alles dem Wesen widersprechende ein Böses ist, so hat Gott durch die Bildung der Materie ihr Wesen zernichtet, und daher etwas Böses verursacht. — το κακόν ουν ουκ εστιν διαθεσθαι, κεινο το μετατροπον.

ders bei dem Plotin, der in dieser Hinsicht, doch nicht ohne große Verschiedenheiten, ein Geistesverwandter des Plato ist) regte, so war es doch nicht recht praktisch, sondern schon durch das Theoretische modificiret. Wenn man z. B. nach der Erkenntniß des göttlichen Wesens strebt, um in eine unmittelbare Gemeinschaft und Vereinigung mit demselben zu treten, so hatte man das letzte Ziel der praktischen Vernunft nicht praktisch, sondern speculativ aufgefaßt, indem man die moralische Gottähnlichkeit in eine physische Gottgleichheit verwandelte. Am ersten konnte man eine Uebalichkeit zwischen dem Geiste, welcher in Aristoteles' Metaphysik herrscht, und dem Geiste dieser Speculation finden, in sofern in jener ebenfalls nur für das theoretische, nicht für das praktische Interesse gesorgt ist, und der Begriff von der Gottheit, als eines Dinges der Dinge, also bloß theoretisch entwickelt wird, ohne auf das Verhältniß der Gottheit zu den Zwecken und Forderungen der praktischen Vernunft im geringsten zu sehen. Ohne Rücksicht auf das abweichende System von dem Ursprunge der Erkenntnisse, dem Empirismus, welchem Aristoteles, und dem Rationalismus, welchem die Neuplatoniker zugethan sind — wiewohl der letztere Rationalismus, wenn wir ihn bis in seine ersten Gründe verfolgen, sich auch zuletzt in einen verkappten Empirismus verlieret, — ist in beiden der Begriff von Gott, die Differenz des Unendlichen und Endlichen, des Vollkommensten und Eingeschränkten, ziemlich einerlei, mit dem Unterschiede, daß Aristoteles diese Differenz durch eine Vergleichung mit den allgemeinen, empirisch gegebenen Prädicaten der realen Objecte bestimmt, die Neuplatoniker hingegen von der Anschauung sinnlicher Objecte durch Abstraction zur reinen Anschauung des Unendlichen fortschreiten, und hiernach die Differenz zwischen der Natur des Unendlichen und Endlichen bestimmen. Nach

Aristo-

Keinmal ist das Endliche gegeben, und daraus wird das Unendliche erkannt; nach den Neuplatonikern ist mit dem Endlichen auch das Unendliche als die Basis alles Seyns, aber auch durch das Unendliche das Endliche gegeben, ohne doch Etwas von dem Endlichen zu seyn. Aus diesem Grunde hielt man sich in beiden Systemen weniger an das Subject als an das Object; man nahm nicht den ganzen Menschen nach seinen Anlagen, Eigenthümlichkeiten und Verhältnissen zum Standpunkte für das Forschen, sondern suchte sich gerade in die Sphäre des Absoluten zu versetzen.

Ungeachtet dieser bloß theoretischen Tendenz, kann man doch nicht sagen, daß ein reines theoretisches Interesse die Denker und philosophischen Seher besetzte, sondern es war durch andere Rücksichten modificiret und nicht ganz rein. Hierin offenbaret sich ein zweites Unerforschliches. Man sahet es diesen Speculationen nämlich nur zu bald an, daß sie nach dem herrschenden Religionsysteme modificiret, und nicht bloß Versuche waren, wie weit es der menschliche Geist in der Erforschung der göttlichen Natur bringen könne, sondern zugleich gewisse einmal angenommene Vorstellungen begründen sollten. Der Aberglaube hatte sich von den frühesten Zeiten an mit allen Arten des heidnischen Cultus verbunden, und nur eine kurze Zeit bekämpfte die gesunde Vernunft durch Philosophie diesen Feind der Menschheit, doch nur mit schwachen Waffen. Die aufgekklärtesten Philosophen erhoben sich durch die Kraft ihres Geistes über den vernunftlosen Glauben, und bestritten diesen mehr indirecte als directe, indem sie die Unangreifbarkeit desselben mehr ahnden ließen, als selbst in das gehörige Licht setzten; sie wollten nicht durch offene Widerlegungen dem religiösen Glauben Schaden thun, und hofften von der geräuschlosen Verbreitung der Aufklärung mehr

mehr gute Wirkungen, als von dem unmittelbaren Kampfe. Einige griechische Philosophen ließen auch, ungeachtet ihrer sonstigen aufgeklärten Denkart, dem Aberglauben manche Hintertür offen, wie die Stoiker durch ihre Vertheidigung der *Maschik* und ihre allegorische Deutung der Religionsmythen. Erst nachdem die Philosophie anfing, in Rom einheimisch zu werden, bekämpften einige helle Köpfe, wie *Cicero* und *Seneca*, den Aberglauben mit offener Stirn. Indessen war dieses gerade der Zeitpunkt, wo die Philosophie selbst sank, und der Aberglaube mehr als je seine Herrschaft ausbreitete, und wir finden daher bald Männer, welche durch ihren Charakter und ihre Einsichten über den großen Haufen ebenso sehr erhaben waren, als sie durch ihre Hingebung und Anschmiegun an den Aberglauben des Volkes den gesunkenen Credit der Vernunft beurkundeten. Es war daher sehr natürlich, daß, so wie sich der Aberglaube weiter ausbreitete, die Religion und Denkungsart ganz durchdrang, und sich selbst der besseren Köpfe bemächtigte, auch der Speculationsgeist, wenn er sich hier und da regte, selbst in dem Aberglauben Reiz und Stoff fand, und durch ihn modificiret wurde²⁾. Die Dämonenlehre, welche jetzt aus mancherlei Gründen eine große Wichtigkeit erhalten hatte, mußte jetzt dazu dienen, die heidnische Religion zu stützen, den Polytheismus in Schutz zu nehmen, die Magie und Mantik begreiflich zu machen, und überhaupt die Religion an die Philosophie näher anzuschließen. Dadurch bekam nun die metaphysische Speculation einen neuen Gegenstand, auf welchen man in den ältern philosophischen Systemen wenig Rücksicht genommen hatte, einen größern Umfang und einen größeren Wirkungskreis. Je mehr der menschliche Geist mit sich selbst und der Natur unbekannt wurde, desto mehr

2) Man sehe s. B. S. 227. 228.]

mehr suchte er sich in den luftigen und erträumten Regionen des Ueberfinnlichen anzubauen; die Anzahl der Dämonen wurde bis in das Gränzenlose vermehrt, man unterschied immer mehrere Classen derselben, nach der erdichteten Natur und Wirkungsweise derselben; durch ihre Vermittelung suchte man die himmlischen Zwecke zu erreichen, welche das Wesen der Mantik, Magie und Theurgie ausmachten. Und so bot dieses Dämonenreich, welches die Stelle der Natur einnahm, zur Befriedigung der Neigung des menschlichen Geistes, sich in überfinnliche Erdumwelt zu verlieren, einen unerschöpflichen Stoff dar; so wie dieser auch dagegen jene Neigung unterhielt und um so eher bestärkte, je mehr der Geist der freien Untersuchung und Prüfung verschwunden war.

Die dritte Verschiedenheit liegt darin, daß man in den frühern Zeiten die Erreichung des Ziels der Speculation für keine leichte Sache hielt, sondern alle Kräfte des Geistes dazu aufbot, und ein methodisches Denken dazu nothwendig erachtete. Jetzt aber, nachdem die göttliche unmittelbare oder mittelbare Offenbarung in das Mittel getreten war, durfte man nur seinen Geist zur Empfänglichkeit für diese Mittheilungen vorbereiten, und die göttlichen Erscheinungen rein aufzufassen und zu behalten sich bemühen, so wie man nach dem Erwachen durch Absonderung der sinnlichen Vorstellungen die Traumbilder klar zu machen und lebendig zu erhalten trachtet. An die Stelle des mäßigen Denkens trat das Schauen und Sehen, und das Philosophiren wurde ein wachendes Träumen. Es gab zwar auch Philosophen, welchen das Denken kein Phantasspiel, sondern ernsthafte Geistesbeschäftigung war, welche in dem Studium der Platonischen und Aristotelischen Philosophie eine nicht gemeine Geisteskultur erworben und sich an anhaltendes schärfes und tiefes Forschen gewöhnt hatten.

Dieses waren aber doch nur wenige und zwar die ersten und letzten in der Reihe, und das Denken war auch bei ihnen dem Schauen untergeordnet. Die Anschauung des Absoluten war gleichsam der Text, welchen das Philosophiren zu commentiren hatte. Es ist daher diese Neuplatonische Philosophie eine Vorläuferin der Scholastik, und ungeachtet des Unterschiedes, daß hier viel Phantasie, bei den Scholastikern mehr Trockenheit in der Speculation herrscht, so stimmen beide doch darin überein, daß sie nur ein Verstandsspiel, ein leeres Gewebe von inhaltsloren Begriffen sind. Ohne auf den Charakter der Erkennbarkeit zu achten, hypostasirt man Ideen und Begriffe, sucht sie vollständig zu erschöpfen, in ihre Bestandtheile zu zerlegen, das Absoluteneinfache zu finden, und dieses wie ein mathematisches Object zu construiren. Aber diese Philosophie ist eben darnach auch wie das Fas der Danaiden; sie mag noch so viel analysiren und construiren, es fehlet an einem festen Boden; alles zerfließt wie eine Seifenblase.

Ungeachtet dieser Mängel, hat diese Philosophie doch auch einen gewissen relativen Werth. Denn sie ist es sich ein Versuch der Vernunft, ihr Streben nach absoluter Einheit der Erkenntniß in einem solchen Umfange und Grade zu befriedigen, als bisher noch kein Denker gewagt hatte. Und wenn gleich dieser Versuch nothwendig mißlingen mußte, so diente er doch selbst durch sein Mißlingen dazu, die Vernunft über die Grenzen zu heben, welche sie nicht überspringen darf. Zweitens: Sie sucht dieses in der Vernunft gegründete Problem durch die reine Vernunft aufzulösen, und ein System von reinen Erkenntnissen, in welchen absolute Einheit enthalten ist, darzustellen. Wenn sie nun gleich dieses Problem weder richtig auffaßte, noch in seiner Reinheit erhielt, indem sie durch die Tendenz zu dem Mystischen

und Supernaturalismus den Charakter reiner Vernunft verdunkelte, und einen supernaturalistischen Empirismus an die Stelle des bisher herrschend gewesenen Empirismus setzte; so wurde doch der Gegensatz zwischen dem reinen und dem empirischen Denken in ein helleres Licht gesetzt. Es wurde die Maxime des reinen Denkens, von allen Bestimmungen der Zeit und des Raums zu abstrahiren; vielfältig in Ausübung gebracht, und dadurch der Charakter der reinen Erkenntniß zum Theil klar gemacht; wiewohl man oft in dem Setzen, Vorstellungen in Objecte zu verwandeln; jene wieder hervorbringen mußte, um die abstrakten Objecte positiv zu bestimmen. So sagte z. B. Porphyr: Gott ist nirgendes und allumfassend; und die Vorstellung, daß Gott ein teilnes Nicht ist, was Alles durchströmt, gab diesem Objecte wieder eine Art von dynamischer Ausdehnung. Drittens: Ungeachtet der wissenschaftliche Gewinn nicht groß ist, den man von dieser Philosophie erwarten kann, so erhielt doch der menschliche Geist wenigstens eine obgleich einseitige Gewandtheit in dem Abstrahiren und Reflectiren. Auch die Zergliederung mancher Begriffe war einiger Gewinn, wenn sie auch nicht erschöpfend, sondern mehr vorbereitend war.

Das Hauptobject dieser Metaphysik ist, alles auf ein Urwesen zurück zu führen, und zu zeigen, wie aus der Fülle des Einen alles ausgeflossen, wie aus dem einfachen göttlichen Wesen das Geisterreich, und aus diesem die subnarrische Körperwelt, die letzte Production des Urwesens, hervorgeheten ist. Es ist also hauptsächlich der ontologische Begriff der Gottheit, welcher diese Philosophie beschäftigt, doch nicht ganz seinem Umfange nach, sondern mehr die Einheit, Einfachheit und Vollkommenheit des Urwesens. Man schließt die

C c 2

erste

erste Eigenschaft aus dem Begriffe des Seyns, welches als Bedingung alles andern Seyns gedacht wird; leitet daraus die Einfachheit ab, weil das Erste als Bedingung alles Seyns nicht zusammengesetzt seyn kann, und die Vollkommenheit daraus, daß es nichts von allem Abgeleiteten und doch der Grund von allem Abgeleiteten ist. Es ist aber ein unvermeidbarer Widerspruch zwischen der Einfachheit und der Vollkommenheit des Urwesens, denn je mehr Vollkommenheiten in jener Hinsicht dem Urwesen beigelegt werden, desto unbegreiflicher wird seine Einfachheit, und je mehr man die letzte festzuhalten sucht, desto mehr schmelzt das Urwesen zu einem ganz inhaltsleeren Begriffe, oder eigentlich zur Form eines Begriffs zusammen. Die Lichttheorie verdeckte einigermaßen diesen Mangel aller Realität wieder, aber nun ging auch wieder die Einfachheit verloren.

Die moralischen Predicate der Gottheit wurden wenig beachtet. Man durfte sie nicht dem Urwesen beilegen; damit seine Einfachheit nicht aufgeopfert wurde. Daher bestimmte man seine Güte auch bloß ontologisch. Das Urwesen ist das absolute Gut, weil jedes andere Wesen sich nach ihm sehnt, sich mit ihm zu vereinigen trachtet, und zu ihm hinkhret. Auch da, wo von der Vorsehung und dem Grunde des Bösen in der Welt die Rede ist, wird diese Güte hauptsächlich nur in dem ontologischen Sinn genommen; sie ist nur die transcendente Vollkommenheit, aber nicht die Vollkommenheit einer Intelligenz, welcher die Heiligkeit, der vollkommenen guten Wille wesentlich zukommt. Wie sollte aber auch diese eine Stelle in demjenigen Systeme finden können, wo man, um die Einfachheit des Urwesens zu behaupten, sogar genöthiget ist, denselben Verstand und Willen in ihrer Absolutheit abzuspochen? Ueberhaupt findet sich hier ein Widerspruch zwischen der speculation und der praktischen

führen Vernunft. Denn indem die erste regressiv auf ein Absolutes ausgehet, das nichts weiter voraussetzt und absolut einfach ist, und daher von demselben die Intelligenz trennt; weil das Denken Objecte voraussetzt, eben so auch die Seele, als die denkende, außer sich wirkende Kraft, so spaltet sie die Idee der Gottheit, wie sie die praktische Vernunft postulirt, in drei von einander gefonderte Wesen, von denen keins für sich, aber auch nicht alle drei in Verbindung der Vernunft Genüge thun. Diese bedarf eines Umrandes des Sittens- und Naturgesetzes in einer Intelligenz; jene stellt ein Urwesen auf, welches keine Intelligenz, kein heiliged Wesen ist. Man bekam einen Gott, der nicht denkt; einen andern, der denkt, aber kein Object, wenn es ihm nicht von dem ersten dargeboten wurde; einen Gott, der nach dem Denken Objecte durch eigene Casualität hervorbringt, in Wahrheit aber das Denken der Objecte erst durch den zweiten bestimmt ist. Im Ganzen also ist diese ganze Speculation eine Schwärmerei; anstatt die Idee der Vernunft zu entwickeln, gehet sie vielmehr darauf aus, das Wesen der Gottheit zu zergliedern, und in demselben das Absolute einfache zu entdecken, welches außerdem, daß es außer allem Kreise des menschlichen Erkennens liegt, auch zugleich die Idee und das Object derselben für uns selbst zerstört.

Dieser Widerspruch wurde endlich etwas fühlbar, und man lenkte wieder ein; man mußte die getrennten Theile des Ganzen wieder zusammensetzen. Aber nun wurde man auf der andern Seite inne, daß das Urwesen nicht absolut einfach seyn könne, und man dachte sich das Urwesen als den unendlichen und unergündlichen Inbegriff aller Realität, in welchem man alles, was man ableiten wollte, schon synthetisch begriffen hatte.

Ueber-

Ueberhaupt war die Entwicklung des menschlichen Begriffs der Gottheit nie die Hauptfache bei dieser Speculation, sondern das Streben, aus dieser Natur etwas abzubringen. Wird aber diese Ableitung der Dinge nicht anders war, als: eine Analyse und Synthese der einfacheren ontologischen Begriffe; so hing auch die Mythologie bei diesen Völkern sehr anfruchtbar an Speculationen nicht ganz fern ab.

Die Lehren von den Dämonen aber den endlichen Göttern gewandt, ist die größte Ausbildung; Die schöpferische Kraft, welche in der Natur hervorgebracht worden, bildet nach den Gedanken der Völker, und bringt daher nicht als lebende Wesen, d. i. Geister her, wie Geister von verschiedener Art, von verschiedenen Stämmen, mit verschiedenen Kräften, Eigenschaften und Wirkungskreisen. Hier hatte die Phantasie einen vollen freien Spielraum zum Dichten, und sie kam der Natur nach, welche in den Realerklärungen nicht nachkommen konnte, eben dadurch auf mannigfaltige Weise zu Hilfe, und ist keines manchen Werkgruppen. Die Dämonen waren die Hebel, durch welche alle Erscheinungen in der Natur und der Welt bewirkt wurden, besonders solche, welche etwas Außerordentliches hatten, oder welche selbst die Furcht, der Aberglaube erst erschaffen hatte. Die Dämonen waren das Mittel, wodurch man Wirkungen hervorzubringen vermeinte, welche gegen den Naturlauf sind; die Maschinen, durch welche man auf das Geistesreich wirken, und selbst gleich kleinen Göttern Wunder hervorbringen wollte. Die Dämonen traten in die Mitte zwischen Göttern und Menschen, und ließen sich sehr gut gebrauchen, das thörichte Religionengebäude zu stützen, indem man den Polytheismus zu einer andern Gestalt festhalten, ihm zugleich das Unstößige benehmen, und selbst den Opfern der

der Mantel und Magie einen Schein von Vernunftmäßigkeit geben konnte. Alles dieses waren Gründe genug, daß die phantastische und dickernde Vernunft sich dieses Geisterreichs ganz zu bemächtigen suchte.

Ein gewisser Einfluß des Orientalismus ist auch bei dieser Dämonenlehre unmerklich. Denn der Orientale liebt den Pomp überall, er möchte keinen Gott ohne einen zahlreichen Hofstaat. Daher verbreitet sich die Dämonenlehre, und wird in dem Verhältnisse wichtiger und einflußreicher, als der Occident und Orient durch die römische Herrschaft immer enger mit einander verbunden wurden, und die Denkungsart des ruhigeren und kältern Occidentalen den üppigen Flug, die Fruchtbarkeit und Wärme des Orientalen, so wie die Denkungsart des Orientalen den Speculationsgriff des Occidentalen durchdrang und modificirte. Daher finden wir auch, daß je mehr die speculativ und contemplative Philosophie der Alexandriner Anhänger unter den Bewohnern des südlichen Asiens fand, die Lehre von den Dämonen immer einen Zusatz nach dem andern erhielt. So rebet Porphyre von Erzengel, Engeln und Dämonen; von einem Oberhaupte der bösen Engel. Der Verfasser des Buchs von den Mythen der Aegyptier unterscheidet diese Klassen des Geisterreichs nach gewissen Merkmalen, und gibt sogar die Kennzeichen an, woran man die Erscheinung einer dieser Klassen von der andern unterscheiden könne. Proclus vermehrte dagegen die Klassen der Götter sehr, und wußte zuletzt selbst nicht, wie er von diesen die Dämonen unterscheiden sollte. Hier eröffnete sich ein großer Kampfplatz für die freilustige Vernunft, wenn sie Behauptungen, die nur auf Scheingründen oder wohl gar auf Meinungen beruheten, aufzuechten, und dagegen andere eben so wenig haltbare geltend machen wollte. Vorzüglich machte hier die Classification, die Unterscheidung

nung der Klassen durch wesentliche Merkmale, die Frage: ob die Dämonen einen Körper haben, und von welcher Art er sey, Schwierigkeit, allein die dichtende Vernunft ging darüber, wie über die Frage: wie und woher sind denn die bösen Dämonen entstanden, leichten Schrittes hin, weil es leichter ist, zu dichten, als gründlich zu erforschen.

Die Seele ist nicht minder ein wichtiger Gegenstand dieser Philosophie, denn ob sie gleich die unterste Rangordnung in dem Geisterreiche einnimmt, so beruhet doch alle Kenntniß des erstern auf der Erkenntniß der Seele. Hierzu kommt noch, daß das ganze Geisterreich auf die Seele, und diese wieder zurück wirkt, und daß der ganze Zweck dieser schwärmerischen Philosophie nichts anders ist, als die innige Vereinigung der Seele mit der Gottheit. Hierdurch ist aber auch der eigentliche Gesichtspunct angegeben, aus welchem dieser Gegenstand behandelt wurde. Das Wesen der Seele zu erforschen, ist nur insofern ein Gegenstand, als dasselbe durch die Art und Weise gefunden wurde, wie sie aus dem Urwesen durch die unendliche Productionskraft desselben hervorgegangen war. Plotin allein hatte mit tieferem Blicke die Natur des menschlichen Geistes, vorzüglich des Erkenntnißvermögens umfaßt, und wenn er auch in dem Sinne seiner Theorie der Betrachtung manche Thatsachen einseitig aufgefaßt, oder ihnen durch die bestochene Reflexion eine bestätigende Beziehung auf dieselbe gegeben hatte, so fand sich unter seinen Beobachtungen und Reflexionen doch auch vieles Treffliche und Wahre, was sich von jenen falschen Ansichten und Vorurtheilen noch scheiden ließ. Auch selbst die Aufmerksamkeit auf das Selbstbewußtseyn, die Reflexion auf den innern Sinn verdiente Achtung, fand aber wenig Nachahmung, weil es leichter war, dem Gange zu leeren metaphysischen Grübeleien Befriedigung zu geben.

Da

Da die Seele ein Ausfluß aus dem Urwesen, und dieses immateriell ist, so ist die Seele auch immateriell, oder eine reine Form, von aller Materie verschieden. Numerius und Plotin waren die ersten, welche nächst Plato die Immaterialität der Seele zum Gegenstande der metaphysischen Speculation machten, nachdem schon Longin auf die Unzulänglichkeit des psychologischen Materialismus aufmerksam gemacht hatte. Der Letztere suchte indessen doch nicht aus Begriffen die Immaterialität zu beweisen, sondern gründete sich lediglich auf gewisse Thatfachen des Empfindens und Denkens, welche jedoch nicht die Immaterialität der Seele als Substanz beweisen können.

Und wenn Plotin auf der einen Seite den Begriff der Spiritualität bestimmter faßt, so verschwindet diese Deutlichkeit wieder in der Anwendung, indem er auch das Licht als ein immaterielles Ding betrachtet, und es in dieser Hinsicht gebraucht, um die reale Möglichkeit der Seele als einer immateriellen Substanz, welche in einem materiellen Dinge vorhanden seyn könne, ohne ausgedehnt zu seyn, anschaulich zu machen. Er hypostasirte einen Begriff, und macht ihn zu einem realen Object, dessen reale Möglichkeit durch die Vergleichung mit der Anschauung eines wenn auch noch so feinen, doch immer materiellen und ausgedehnten Objectes zernichtet wird.

Noch von einer andern Seite ging der Gegensatz zwischen materiellen und immateriellen Wesen wieder verloren. Plotin behauptete nämlich, alles in der Natur lebe und habe Vorstellungen, nur in verschiedenem Grade der Deutlichkeit. Hiernach konnte nun Seele und Leib einander nicht mehr als Wesen von verschiedener Natur einander entgegen gesetzt, sondern nur ein Grad unterschied angenommen werden. So sehr daher Plotin auf

auf der einen Seite das Empfinden und Denken unter-
scheidet, als ein Weiden und eine Thätigkeit, so sehr gehet er
wieder auf der andern darauf aus, beides mit einander
zu verbinden, indem er das erste als ein dunkles Den-
ken, das zweite als ein deutliches Empfinden darstellt.

Ein Gegensatz blieb indessen noch, auch wenn er
durch vergleichenden Miß etwas verdunkelt wurde, und
es entstand nun die Frage: wie sich die Nothwendig-
keit einer Verbindung zwischen einem immateriellen und materiellen Wesen begreifen
laßt? Diese Frage scheint dem Platon noch nicht
nahe genug gekommen zu seyn, wiewohl er zu der nach-
her aufgegriffenen, und sehr beliebten Hypothese von ei-
nem gewissen Behälter der Seele, welches nicht ganz
materiell, aber auch nicht ganz immateriell war, den
Grund gelegt hat. Er behauptete nämlich eine gewisse
Ätherialische Materie, das Substrat, welches jedem über-
sinnlichen Wesen zum Grunde liegt, oder das Allge-
meine, welches durch Unterscheidungsmerkmale bestimmt,
die Form eines bestimmten Wesens erhält. Von dieser
feinern Materie scheinen die Nachfolger des Platon's Ge-
brauch gemacht zu haben, um das Problem wegen Ver-
einigung der Seele und des Körpers aufzulösen. Man
nahm nämlich ein Mittelwesen zu Hülfe, welches sich
durch gewisse Eigenschaften auf der einen Seite einem
materiellen, auf der andern aber auch einem immateriel-
len Wesen näherte, und daher die Verbindung der Seele
mit dem Körper zu vermitteln im Stande sey. Hierzu
schien nun eine gar nicht sinnliche Materie eher bloßes Ge-
sankendung ganz tauglich zu seyn, weil es auf der einen
Seite Materie und auf der andern doch wieder keine Ma-
terie war. Dieses Mittelwesen stellten sie als das Sub-
strat der Seele, als das Medium, wodurch die Seele in
Verbindung mit der materiellen Welt sey, also gleichsam
als

als den Wagen der Seele (*ὄχημα*) aus, und beschreiben es als einen glänzenden göttlichen himmlischen, ätherischen Luftkörper, (*σώμα αἰθέριον, ἰσθμοειδές, ἰσθμοειδές, αἰθέριον, ἀσπερίδες, πνεύμα*) welcher unsichtbar und immateriell sey, weil er von dem Urwesen herrühret. Es ist das unsichtbare Gewand, welches die Seele annimmt, wenn sie in der sichtbaren Welt Wohnung nimmt, weil das Körperliche sonst das Immaterielle nicht tragen würde. Außer diesem unsichtbaren Gewand hat die Seele noch ein sichtbares, den sichtbaren Körper, der ihr Gebild ist. Uebrigens ist es sehr nachtheilich, daß die Vorstellungart von diesem glänzenden Lichtwesen sehr veränderlich ist. Denn außerdem, daß es eine bloße Dichtung ist, hing die bestimmte Ausmalung derselben von den Begriffen der Materie, und deren Entstehung und Werth, und dabon ab, ob man mit der Einkörperung der Seele den Begriff einer Strafe verband, oder nicht?).

Die

- a) Die Lehre von diesem Gewande der Seele ist nicht auf einmal ausgebildet worden. Das Fundament derselben ist Platos Behauptung: Intelligenz könne nur in einer Seele, und Seele nur in einem Körper seyn (Timaeus S. 305), ein Gedanke, den Plato gewiß selbst nur mit Einschränkungen für wahr hielt. Dieser Gedanke kommt nun auch in der Sammlung der chaldäischen Orakel vor, mit der daraus gezogenen Folgerung, daß die Seele ein unsichtbares Gewand bei sich führe. v. 152. v. 225.

ἡ ψυχή ἐστι σωματικὴ καὶ τὰ σώματα καὶ κινήσεις αἰθέριαι,
 αἰθέριον ἀσπερίδες καὶ ἰσθμοειδές, καὶ αἰθέριον ἰσθμοειδές.
 αἰθέριον αἰθέριον αἰθέριον, ἰσθμοειδές δὲ οἱ ἀσπερίδες.
 αἰθέριον καὶ κινήσεις καὶ αἰθέριον αἰθέριον αἰθέριον
 αἰθέριον αἰθέριον αἰθέριον αἰθέριον αἰθέριον
 αἰθέριον αἰθέριον αἰθέριον αἰθέριον αἰθέριον
 αἰθέριον αἰθέριον αἰθέριον αἰθέριον αἰθέριον

αἰθέριον

Die Nachforschungen über die Ursachen der Verbindung der Seele mit einem grobmateriellen Körper, wozu Pytha-

σώματα μὴ ἔστι καὶ ἴσα κινήσει π :: τ :: 7.
 σχήματα δ' ἐν αὐτοῖς ἕκαστη ἐκείνη ἐξέρχεται,
 μὴ δυναμένων κατασκευάζειν σώματα τῶν σχημάτων
 δια τὴν σωματικὴν, οὐκ ἔστιν ἐναντιοῦσθαι τῷ
 οὐκ ἔστιν κενταὶ ποσῶν ἰσχυροῦ ἀκρίβειας.

Da diese Orakel einige Zeit vor Proclus im gedruckten Umlauf kamen (vielleicht auch um diese Zeit verfertigt worden), so schätzten diese Orakel die eigentliche Fundgrube dieser Lehre gewöhnlich zu seyn, wenigstens sehen wir sie in den Schriften des Proclus, Hierokles, und Hieronymus Trismegistus, doch mit manchen eigenen Modificationen, sehr häufig in dem Plotin (Enn. II. L. II. c. 2.) und in dem Porphyre nur selten, und wie durch einen Nebel durchsichtigen. Hierokles beruft sich dabei auch in seinem Commentar zu dem goldenen Buchst des Pythagoras, wie es scheint, mit Recht auf diese Orakel p. 293. ed. Paris. 1583. αὐτοῖς ἡμῶν σώματι, ὃ καὶ ψυχῆς λατρεῖ σχήμα οἱ χρημαὶ καλῶσι. Proclus nahm diese Lehre auch in seinen Grundriß der Theologie. Das Seelengewand ist ein göttlicher, immaterieller, unveränderlicher, von der ersten unveränderlichen Ursache herrührender, mit der Seele unzertrennlich verbundener Körper, welcher immer dieselbe unveränderliche Größe und Gestalt hat, obgleich diese durch den Zusatz oder die Trennung anderer Körper veränderlich erscheint. (c. 209. παν ψυχῆς σχήμα σωματικὸν καὶ σχήμα τὸ αὐτὸ αἰεὶ καὶ μέγεθος ἔχει μέγιστον δὲ καὶ εὐλαττον ὁράται καὶ ἀνομοιοσχημον δὲ ἄλλων σωματικῶν προσδεσεις καὶ ἀφαιρέσεις. εἰ γὰρ εἴς αἰτίας ἀκινήτης τῆς ψυχῆς ἔχει, ὅλον δὴ, ὅτι καὶ τὸ σχήμα καὶ τὸ μέγεθος αὐτῆς παρὰ τῆς αἰτίας ἀφαιρέσαι, καὶ εἰν ἀποταβλητὸν καὶ ἀνεξήλατον ἐκωστρον. ἀλλὰ μὴν ἄλλοτε ἄλλοιων φανταζομένη καὶ μείζον καὶ εὐλαττον. δὲ ἀλλὰ ἀπὸ σωματικῶν αὐτοῦτων ἰδίων στοιχείων προστιθεμένων καὶ αὐτῶν ἀφαιρουμένων γινώσκουσι τὸ πλεονεξ καὶ τὸ εὐλαττον. φανταζομένη). Er führet keinen Grund an, warum ein solcher immaterieller Körper mit der Seele verbunden sey, macht auch weiter keinen Gebrauch davon, außer etwan ungewisse, sichtbare Erscheinungen der Seele

Pythagoras und Plato Seelenwanderungshypothese
Veranlassung gab, wurden jetzt noch mit großem Ernst
fortge

Seele zu erklären. Hierokles sagt in seinem Com-
mentar ebenfalls, daß die vernünftige Substanz von dem
Demüthigen einen ungetrennten feinen immateriellen Kör-
per erhalten habe, und so in das Seyn hervorgetreten sey,
daß sie weder ein Körper, noch ohne Körper sey, so wie
auch die Sterne, die Sonne eine Vereinigung eines Kör-
pers mit einer immateriellen Substanz seyen. Dieser
Seelenkörper ist sowohl bei den menschlichen Seelen, als
bei den Geistern anzutreffen, und von glänzender Natur
(αυγούδας). Dieses Seelenvehikel ist in dem materiellen
Körper des Menschen enthalten; es haucht in den leblosen,
fehlentlosen Körper das Leben ein, und erhält die Harmonie
des letztern. Das Leben ist nichts andres, als der immate-
rielle Körper, welcher das materielle Leben hervorbringt.
Der eigentliche Mensch besteht aus der denkenden Sub-
stanz und dem immateriellen Körper; der sterbliche Leib,
der ein Bild des eigentlichen Menschen ist, besteht aus
dem animalischen, vernunftlosen Leben und dem materiellen
Körper. Durch die Reinigung des materiellen und
immateriellen Körpers, wodurch eine Absonderung von
dem leblosen Wesen der Materie bewirkt wird, macht sich
der Mensch zum Umgange mit reinen Geistern tauglich.
(p. 298. ὅτι διὰ τοῦ ἐκ ἀσκήσεως τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς κτηνήσεως
τῆς ἀληθείας καὶ καθαρότητος ἀπειραδείων κοίσεως τὸν περὶ
τὸ αὐγούδες ἤρῳν σῶμα, ὃ καὶ ψυχῆς λειπτόν ὑχημα εἶ-
χρησμοὶ καλεῖται. διατίθει δὲ κατὰ τὴν ἢ καθαρῶς ἕως σιγῶν καὶ
ποσῶν καὶ τῆς ὄλης διαίτης τὰ θνητὰ ἡμῶν σώματος, ἐν ᾧ τὸ
αὐγούδες ὑποκείται προεπίσειν τῷ ἀψυχῷ σώματι ζῶν, καὶ
τὴν ἡμῶν αὐτὰ συνίχου. ζῶν γὰρ ἐστὶ τὸ αἶλον σῶμα καὶ
ζῶν ἐνὶ τῷ γέννησιμον, δι' ἧς τὸ θνητὸν ἡμῶν σῶμα ὑπεκλή-
θηται ἐκ τῆς ἀλογῆς ζῆς καὶ τὰ ὄληκα σώματος ὑψηλαίμενον,
αἶψον οὐ τεκνῶμεθα, ὅς ἐκ λογικῆς κίτας καὶ ὑμῶν αἶλα
συνεστῆκεν. p. 304). Uebrigens betrachtet Hierokles diese
Lehre als ursprünglich Pythagoräisch, und Plato habe sie
hernach in dem Walde von dem Fuhrmann und dem Wa-
gen dargestellt. In den Hermetischen Schriften spielt
sie eine große Rolle. Der gewandte, aus mannigfaltigen
Quellen

fortgesetzt, und führten auf mündliche Antworten, oder
vielmehr Einfälle, welche nichts für sich haben als die
Klasse logische Möglichkeit.

Die

Quellen das Ganze zusammenfassende Verfasser spricht so
klar und bestimmt davon, als hätte er mit seinen geistigen
Augen diese wunderbaren Dinge beschauet. Das Jüdische,
sagt er, kann eine göttliche Denkkraft nicht aufnehmen,
noch eine solche Kraft ertragen. Die Denkkraft nimmt
daher eine Hülle an, um ihre göttliche Natur der irdischen
zu nähern. Sie bekleidet sich daher mit der Seele. Allein
die Seele ist ebenfalls noch göttlicher Natur; auch diese
muß daher ein Gewand, das ist, den Geist (*νοῦμα*), an-
nehmen, welcher den ganzen irdischen Körper durchdringt,
und das Verbindungsmittel ausmacht, durch welches die
Seele, und mittelbar die Denkkraft mit dem irdischen
Körper in Verbindung tritt. So ist also der Geist das
Gewand der Seele, die Seele das Gewand der Intelligenz
(*νοῦμα αἰνῶν τὰ πρὸς τὸ θεῶν, τὸ δὲ πρὸς τὸ
σώματι*. Stobaeus Eclog. Phys. VI. p. 776. 776).
Das Gewand der Denkkraft ist der feuriger Körper;
denn sie ist der schärfste durchdringendste Gedankensubstanz
heit, und sie wählte sich daher auch das feinste und un-
durchdringendste Element, das Feuer zum Körper. (An
einem andern Orte p. 956. beschreibt er, wie Gott aus
sich selbst einen *νοῦμα* genommen; diesen auf eine intelli-
gibels Weise mit Feuer und verborgener Weise mit gewis-
sen andern Naturen vermischet, und aus diesem Stoffe die
Seelen gebildet habe. *νοῦμα γὰρ ὅσα ἀπὸ τοῦ αἰῶν
οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ ἵστανται τὰς αἰῶνας ἀπὸ τοῦ αἰῶνος τῶν
ἐργῶν ἡμῶν αἰῶνας*). Das Gewand der Seele ist ein Luft-
körper. Nur ein kleiner Feuerfünkchen würde einen Erd-
körper verbrennen. Darum können die Denkkraft und
ein Erdkörper sich nicht unmittelbar, sondern nur ver-
mittelst des Luftgewandes der Seele berühren, und die
Denkkraft legt, so lange als sie mit dem menschlichen Körper
in Verbindung steht, ihr Feuergewand ab; und nimmt es
nach der Trennung von demselben wieder an. (p. 776. *ἢ
ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐν τῷ αἰῶνι ἢ ἐν τῷ αἰῶνι ἢ ἐν τῷ αἰῶνι
γὰρ,*

Die Abtheilung, Unter- und Beordnung der mann-
 chelei Vermögen der Seele beschäftigte mehrere Neuplato-
 niker,

γὰρ, τὸν ναὸν ἐν γῆνι σώματι αὐτὸν καὶ αὐτὸν ἐκείνῳ. —
 πᾶσι δὲ τὸν αἶμα ελαβὼν ὡσπερ περιβολαῖον τὴν ψυχὴν ἢ δὲ
 ψυχὴ καὶ πᾶσι τὴν θεῖα πᾶσα καὶ ἀπὸ τοῦ πνεύματος
 χρεῖται, τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ζῶον διηκεί. ὅταν ἐν ὄψει ἀκαλ-
 λαγῇ τε γῆνι σώματι, τὸν ἰδίον εὐδὺς ἐνέδυσσάτο χιτῶνά
 τον πυρῶν, ἐν αὐτῷ ἔχων ἐν τῷ γῆνι σώματι κατὰ δὲ
 σαι. γῆ γὰρ πυρὸς βασιλεύει πᾶσα γὰρ τῆ φλογεῖται καὶ διὰ
 ὀλίγα σπιθῆρος. διὰ τούτου καὶ τὸ ὕδωρ περιπαύεται τῇ γῆ,
 ὡσπερ ἔρμα καὶ τείχος ἀντέχον πρὸς τὴν τε πυρὸς φλογα.
 καὶ δὲ οὐρανὸς πάντων τῶν θεῶν κοσμημάτων, καὶ οὐρανὸς
 πάντων τῶν σφαιρῶν ἔχει σώμα τοῦ πυρὸς δημιουργοῦ γὰρ ὡς ἡ
 καὶ τῶν πᾶσι, ὄργανον ἐν πυρὶ πρὸς τὴν δημιουργίαν χρεῖται
 καὶ ὁ μὲν τε πάσι τῶν πᾶσι, ὁ δὲ τε ἀνθρώπων τῶν ἐπὶ
 γῆς μόνον γυμνὸς γὰρ ὡς τε πυρὸς ὁ ἐν ἀνθρώποις καὶ ἀν-
 νατὴν τε θεῖα δημιουργῶν.) Das Gewand der Seele ist
 Luft, oder ein Gemisch aus Erde, Wasser, Luft, Feuer.
 Je nachdem in diesem Gemisch das Feuchte und Kalte
 oder das Trockne und Warme das Uebergewicht hat, ist die
 Seele weichlich und schwelgend, oder, energisch und unter-
 nehmend. Hieraus entstehet der weibliche und männliche
 Charakter der Seelen ff. (Hier ist ein Versuch, die Tempera-
 menten aus der Beschaffenheit des Seelengewandes zu er-
 klären); Wenn die unförperlichen (auf einmal werden
 also Körper, man weiß nicht wie und warum, unförper-
 lich) Gewänder der Seele dünne, fein und durchsichtig
 sind, so ist die Seele hell und scharfsichtig; sind sie aber
 dicke, grob und undurchsichtig, so siehet die Seele nur
 wenig, und was vor ihnen ist. So ist es auch mit
 dem Gesichtsinne; (p. 988. τὸ δημιουργῶν περιβολαῖον
 χιτῶνα, ὅταν ἐπὶ αὐτῷ χιτῶνας πυρῶν καὶ πυρῶν, ἀπὸ
 βλυπῶν ὁ ὀφθαλμὸς, ἐπὶ δὲ ἀραιὸς καὶ λεπτός, τότε οὐρα-
 νῶν βλέπει. ἔτι καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς, ἔχει γὰρ καὶ
 αὐτὴ ἰδία περιβολαῖα σώματα, καὶ δὲ καὶ αὐτὴ κατὰ δὲ
 ἐστὶ. τὰ δὲ περιβολαῖα ταῦτα αἶρες εἰσὶν, αἱ ἐν ἡμῖν. ὅταν
 ἐν εἰς λεπτοὶ καὶ ἀραιὸς καὶ διαυγῆς, τότε συνετὴ ἡ ψυχὴ
 ἐστὶ. ὅταν δὲ ταυραντῶν πυρῶν καὶ πυρῶν καὶ τεθλασμένοι,
 τότε αἱ ἐν χρωματῶν ἐπὶ μακρῶν ἢ βλέπει, ἀλλὰ ταῦτα ὅσα
 παρα

toniker, vorzüglich den Plotin, Porphyr und Jamblisch. Hier, wo sie sich mehr an das durch das Bewußtseyn Gegebene halten müssen, stimmen sie in ihren Resultaten mit den Ansichten der griechischen Denker und der Aduern oft zusammen. Aber sie würden ihrem Nachforschungen noch mehr Werth gegeben haben, wenn sie ihre speculativen Ansichten von der Substanz und dem Ursprunge der Seele, hier, wo es die Naturlehre der Seele als eines Erfahrungsgegenstandes gilt, nicht mit eingemischt hätten.

Die Neuplatoniker hypostasirten auch den allgemeinen Begriff von der Seele als das Princip, aus welchem die individuellen Seelen alle ihren Ursprung genommen haben. Hieraus entstanden neue Fragen über das Verhältniß der individuellen und particularen Seelen zu den generalen und allgemeinen Seelen, über die Art und Weise, wie die Seelen aus der überfinnlichen Region in die niedere der Sinnenwelt Herabsteigen, wie sich zu den in dem Begriff der Seele enthaltenen wesentlichen Vermögen, noch andere auf das sinnliche Vorstellen und Begehren beziehende hinzugekommen; worin die Ursache des Herabsinkens zur Materie zu suchen sey? Wie die Seele mit dem Geisterreiche zusammenhänge; wie die Geister auf die Seelen, und diese auf jene wirken? Und da Einige einen oder mehrere besondere einwohnende oder einwirkende Dämonen oder Genius in jedem Menschen annahmen, so entstand wieder die Frage, wer dieser Dämon sey, ob er von der Intelligenz des Menschen verschieden, oder mit derselben identisch, und wie in dem ersten Falle das Verhältniß desselben zur Intelligenz sey.

Ueber-

... *ωσαυτὸν κτλ.*). Auf ähnliche Weise sucht er auch die klimatische Verschiedenheit der Nationen in Rücksicht auf Kopf und Herz zu erklären.

Ueberhaupt ging die Tendenz dieser Philosophie nicht darauf hin, die Natur der Seele als eines Gegebenen, oder die Erscheinungen des innern Sinnes aus Naturgesetzen zu erklären, sondern vielmehr die Erfahrungswelt aus dem Uebersinnlichen abzuleiten, welches so viel ist, als an die Stelle der Natur die Unnatur und Uebernatur zu setzen. Nachdem sie einmal Ideen und Begriffe, das bloß Gedachte, hypostasirt, die Verstandeswelt der Sinnenwelt entgegen, und das Absolute und Reale gesetzt hatten, fanden sie in jener das Vorbild, in dieser das Nachbild, und schoben nun die eine von diesen getrennten Welten in die andere hinein, trugen die Sinnenwelt in die Verstandeswelt, und diese in jene über. Dadurch erhielten sie nun ein leichtes Spiel mit den Erklärungen; denn sie hatten alle Freiheit, Dinge zu erdichten, und die Gründe der Erscheinungen in der Erfahrungswelt aus der andern Welt herab zu holen, wodurch sie anstatt sie zu erklären, einen erdichteten Causalzusammenhang nur an ihre Stelle setzten, der weit unerklärlicher war, als das zu Erklärende 4).

Die

- 4) Hierzu wurde vorzüglich die Dämonenlehre gemißbraucht. Man ging endlich so weit, daß man über jedes Individuum der Erfahrungswelt, ja über einzelne Theile desselben, wie z. B. über die einzelnen Glieder des Menschen, Dämonen setzte, und aus ihrer Wirksamkeit Krankheiten, auch unordentliche Begierden und Gedanken der Seele erklärte; daß man die Luft, das Wasser, die Erde und die unterirdischen Gegenden mit Dämonen anfüllte, welche Stürme, Erdbeben, Vulkane, das Wogen des Wassers hervorbringen, und in der Seele Vorstellungen und Bewegungen durch innere Reden ohne Schall erwecken. Vergleichen Ähnlichkeiten findet man in den Schriften der Neuplatoniker in Menge; besonders ist des Pselkus Werk von den Dämonen mit ihnen angefüllt. Hier parodiren auch Dämonen mit Zeugungsgliedern und Samenergießungen, unge-
- D d

Die Probleme der Verknüpfung von der Vereinnahmung
der Freiheit mit der Naturnothwendigkeit, von dem Grunde
des

ungeachtet ihnen die Geschlechtsverschiedenheit abgesprochen
wird. Als eine Probe dieser sublimen Philosophie mag
die Erklärung von der Möglichkeit der Einwirkung der
Dämonen auf das Gemüth des Menschen hier stehen.
Wir entlehnen sie aus der Ficiniſchen Uebersetzung des
Pſellus de daemontibus (Iamblichus de mysteriis
Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum. Lugduni
1552. p. 340. 341), da uns das Original nicht zu Ge-
bote steht. Non dominantur, sed nobis clam com-
memorant. Spiritui namque, qui nobis inest, phan-
tastice propinquant, utpote qui et ipsi spiritus sint,
verba perturbationum et voluptatum nobis insonant,
non emittentes quidem vocem pulsationis quaedam
ac sonitu, sed sermones suos absque sonitu immittentes.
Sed quonam pacto, inquam, sine voce sermones
nobis ingerere possunt? Quid mirum, inquit,
si modo illud animadvertitur, quemadmodum videlicet
qui loquitur, si procul loquatur, vehementius
clamere eget. Factus vero propinquior in audientis
aurem susurrando subloquitur; qui si posset cum
ipso animae spiritu copulari, nullo sono profus
eger et, sed sermo eius voluntate conceptus nullo pe-
nitus sono audienti illaberetur. Quod quidem ani-
mabus etiam egressis corpore contingere tradunt;
has enim sine strepitu inter se versari. Hoc utique
modo nobiscum daemones conversantur, clam vidi-
licet adeo, ut nec unde quidem nobis inferatur bel-
lum, liceat perferre. Neque de hoc dubitabit quis-
quam, quod aëri contingit, consideraverit. Sicut enim
aër, praesente lumine, colores et formas accipiens
traducit in illa, quae naturaliter accipere possunt,
sicut apparet in speculis rebusque quasi specularibus:
sic et daemonica corpora suscipientia ab ea, quae
intus est, essentia phantastica figuras atque colores,
et quasvisque voluerint formas, in ipsam animalem
nostramque spiritum transmittunt, multa nobis ne-
gotia praebent, voluntates et consilia suggerentes,
formas subindicantes, suscitantes memorias volupta-
tum

des Bösen und der Vereinfachung desselben mit der Weisheit und Gerechtigkeit Gottes, waren in diesem Zeitraum nicht ganz vergessen, aber auch nicht mit besonderem Interesse untersucht. Nur allein ein geahndeter Widerstreit zwischen den Resultaten dieser Philosophie und dem practischen Interesse führte zuweilen darauf, durch dogmatische Gründe die Freiheit der Seele und die Weisheit und Güte Gottes in Rücksicht auf das Böse zu rechtfertigen, welche aber selbst den Widerstreit nicht hoben, sondern nur mehr in das Licht setzten. In diesem Systeme, wo ein Urwesen der Grund alles Daseyns und Wirkens ist, wo dasselbe alles durchdringt, alle Substanzen, und dieser Urquelle alles Seyns ausgefloßen sind, herrscht durchgängig nur das Naturgesetz mit unbedingter Nothwendigkeit. Das Urwesen handelt und bildet nicht nach Ideen und Zwecken, sondern durch blinde Nothwendigkeit. Aus ihm entspringen erst die Intelligenzen; allein diese werden durch das Urwesen in ihrem Wirken bestimmt.

Es ist also ein strenger Pantheismus und Fatalismus, welcher dieses System beherrscht, und nun darum inconsequent wird, daß man gleich im Voraus aus einem anderen Interesse der Vernunft annimmt, das Urwesen sey die allgemeine Ursache aller Dinge, doch so, daß dadurch die besondere Subsistenz und Freiheit der Intelligenzen nicht aufgehoben werde, ohne daß die Vernunft die geringste Einsicht erhält, wie jene gerettet werde.

Da

rum, Amultera passiduum frequenter concitantes vigilantibus atque dormientibus, nonnunquam vero femora nobis atque inguina titillantibus incitantes insanos se inque amores subiciunt et subornant, precipuis vero si humores calidos humidoque ad id conducentes nacti fuerint.

den könne, da sie von der allgemeinen Ursache der Welt verschlungen wird.

Das ganze System ist ein absoluter Dogmatismus, der sich auf Fiktionen und Täuschungen gründet, die religiösen Ideen, deren Fortwahrhalten auf einem praktischen Glauben, nicht auf Einsicht beruht, in theoretische verwandelt und hypostasirt, die Sinnenwelt durch die übersinnliche verdrängt, und dadurch selbst den religiösen Glauben unmöglich macht, aus nichtswandernem Streben der Vernunft nach Einheit alles auf einen absoluten Spiritualismus zurückführt, der sich doch zuletzt in einen versteckten Materialismus auflöst; ein Dogmatismus, der an sich grundlos, voll innerer Widersprüche die Vernunft nur mit sich selbst entzweit.

Alle praktische Wissenschaften wurden bei dem überlebenden einseitigen Gange der Speculation, da man die Natur aus erträumten übersinnlichen Ursachen zu erklären suchte, fast ganz vernachlässiget, und die wenigen Untersuchungen, welche sich auf dieselben beziehen, sind mit wenigen Ausnahmen durch Mystik und Schwärmerei verfälscht. Eine mystische Vereinigung mit der Gottheit als dem absoluten Guten, das höchste Ziel und der letzte Entzweck des Menschen, stimmte allerdings mit dem Charakter dieser schwärmenden Philosophie, welche nicht von der Vernunft die Belehrung über die Pflichten zu erhalten suchte, sondern das höchste in der Speculation auch für das höchste in der Praxis hielt, und daher natürlich einen chimärischen Entzweck aufstellte. Die mystische Vereinigung mit Gott hob den Menschen aus der Sphäre seines eigentlichen Wirkens und Seyns, machte ihn zu einem Gott, und das nicht auf dem Wege der

Eitlichen

19) Der Mensch soll Gott ähnlich werden; er kann aber nur Gott durch Tugend ähnlich werden. Die Gottheit war das

stlichen Bervollkommnung, welche einen langen Kampf und fortgesetztes Streben nach Herrschaft der Vernunft voraussetzt, sondern durch den gemächlichern Weg der Beschauung, da man sich in die Anschauung eines unbestimmten Bildes, eines leeren Begriffs von einem Etwas überhaupt, verliert.

Aus diesem schwindelnden Standpuncte erblickte man eine höhere Tugend, welche sich zu der menschlichen verhielt wie Gott zu den Menschen. Die menschliche Tugend macht den Menschen zum Menschen, die göttliche aus dem Menschen einen Gott. Das Mittel, diese übermenschliche Vollkommenheit zu erreichen,

das Ideal, welches der an seiner wahren Bervollkommnung arbeitende Mensch vor Augen haben sollte, um die Menschheit in sich selbst zu verdienen. Aus einem Menschen einen Gott zu machen, dieses war der überspannte Zweck dieser Philosophie; sie wollte dadurch eine über alle menschliche Tugend hinaus liegende Würde und Erhabenheit erringen. *πρωτον ανθρωπου γενεσθαι τις εσομευς θεος* da sagte Isidorus Photinus Cod. 242. S. 1066. Hierocles Commentar. in Pythagorae carmina p. m. 218. 222; doch setzt dieser die vernünftige Einschränkung hinzu; *εφ' οσον οιαυτε ανθρωπων θεον γενεσθαι*. Porphyre scheint wenigstens zuweilen gezwifelt zu haben, ob der Zweck des Menschen in ihm selbst, in seiner Vernunft, oder außer ihm in der Gottheit zu suchen sey. De abstinentia I. sagt er, die Glückseligkeit des Menschen sey *το ζην κατω νεν*, und dieses sey der Zurückgang in sich selbst, *αναδρομη εις τον οττωι δαυτον αυτου δε ο οττωι γεσ*. Hieranf beziehet sich wahrscheinlich der Verf. de mysteriis Aegyptior. X. c. 1. *επισησας γαρ, μηποτε αλλη τις λαυδανη ασα η προς ευδαιμονιαυ οδου. και τις αν γενοιτο ετεραυ αφισταμενη των θεων ευλογουσ προς αυτην ανοδου*. Den Grundirribum siet het man Ebendas. X. c. 5. *ιδεα γαρ οσιν ευδαιμονιαυ το κατω καυδαι το αγαθου, ωσπερ των κατωων ιδεα συμβαινει η ληθη των αγαθων και απατη περι το κακον' ημεν εν τη θεω συναντον' η δε χειρων μοιρα αχωριστος οσιν τα θεαυ*.

reichen, ist nicht sittliche Vollkommenheit, Tugendhegung, sondern Vereinigung mit den physischen Eigenschaften Gottes, mit seinen demiurgischen Kräften, worüber Jamblich so vieles unverständliche Zeug schwäget ⁶⁾.

Dies schwärmerische Ziel, die Mittel, welche zur Vereinigung mit Gott führen, (die Reinigung, sowohl des groben als des feinen Seelenkörpers und die Religionsübung (τελεστική) die Absonderung von allem Irdischen, und die Gemeinschaft mit der Geisterwelt, (Theurgie) die Eintheilung der Tugenden in verschiedene Rangordnungen, als, physische, politische, reinigende, Tugenden der Gereinigten, theurgische, contemplative, göttliche u. s. w.) dieses sind die wenigen Punkte, welche in den Schulen und Schriften der Philosophen ohne Nutzen für die Wissenschaft und zum Nachtheil der wahren Menschenbildung abgehandelt wurden. Nur einige von diesen Männern waren größer als ihr schwärmerisches System; die meisten ließen sich aber von demselben beherrschen, und diese verschwendeten ihre Kräfte in dem vergeblichen Ringen nach einem eingebildeten Ziele, während sie das Streben nach wirklich erreichbarer Vollkommenheit nur als einen geringeren Grad, als eine Vorbereitung

6) De mysteriis Aegypti. X. c. 6. παιδευει δε κατ' ιδιαν ταις μοιραις τε παντος συναφη και ταις διηκασαι δι' αυτων ολαις ζειαις δυναμει, τότε τω ολω δημιουργω την ψυχη προσαγει και παρακατατιθεται και εκτος κτισης υλης αυτη ποιει, μονη τω αιδιω λογω συνενωμενην οιον ο λογω, τη ανταγωνω και αυτοκινητω και τη ανεκδοση παντα και τη νοστα, και τη διακοσμητικη των ολων, και τη προς αληθειαν αυτη νοστην αναγωγη, και τη αυτοτελει, και τη φωητικη, και ταις αλλαις δημιουργικαις δυναμεις τε δεκα κατ' ιδιαν συναπτει' ως εν ταις ενεργειαις αυτων, και ταις νοησει και ταις δημιουργικαις τελειω ισασθαι την δημιουργικη ψυχην και τότε δε εν ολω τω δημιουργω θεω την ψυχην εντιθησι και τατε τελος εστι της κατ' Αιγυπτιαις ιερατικης αναγωγης.

reitung zu jener hindrischen betrachteten, und daher den Zweck der Menschenbildung zu dem geringeren Grade eines bloßen Mittels herabwürdigten.

Welchen Einfluß eine solche Philosophie auf die Menschheit haben müsse, ist schon von selbst einleuchtend. Indessen wollen wir doch den Blick noch auf einige Folgen richten, welche am meisten in die Augen fallen.

Die erste Folge ist diese, daß das Menschengeschlecht in einen Zustand der Rohheit zurücksinkt; Polytheismus, Aberglaube, Wunderglaube, Magie und Zaubergie erfüllen und beherrschen die Köpfe wahr als je, man erhält und erwartet Besuche und Erscheinungen von Göttern und Geistern; diese wohnen und wandern unter den Menschen wieder wie in der Mythenzeit. Dieser Aberglaube, diese Krankheit des menschlichen Geistes, hauset nicht etwa in den untern Classen der Menschheit, sondern sie herrscht unter den Gelehrten und Philosophen, und diejenigen, welche den hohen Beruf hatten, die Menschen aufzuklären, bringen vielmehr den Aberglauben in ein System, und verschleichen durch ihre Erleuchtung von Oben das wohlthätige Licht der Vernunft. Man darf nur, um sich von diesen Folgen zu überzeugen, die Lebensbeschreibungen der Philosophen aus diesem Zeitraume lesen, welche nicht etwa von unwissenden oder ungebildeten Menschen, sondern selbst von Philosophen geschrieben sind, das Leben des Plotins von Porphyr, des Proclus von dem Marius, des Isidorus von dem Damascius, und die Lebensbeschreibungen der Philosophen von dem Eunapius bekrunden die Verschrobenheit der Denkungsart, den Mangel an wahrer Aufklärung, die Verfinsternung durch Aberglauben nur zu sehr. Hier wird das Gemeinste als etwas Außerordentliches, Uebermenschliches angestaunet, die Natur wird zur unnatur, gewöhnliche

liche Menschen werden zu Heiligen gestempelt, die man als göttliche Wesen verehret; unbedeutende gewöhnliche Handlungen und Begebenheiten werden zu Wundern gemacht. Mit einem Worte, diese Lebensbeschreibungen sind eben das, was die Legenden der katholischen Kirche sind 7).

Dieser

- 7) Zur Charakteristik dieser Philosophen und dieser Zeiten führen wir ein kleines Bruchstück aus dem Leben der Sosipatra, der philosophischen Gattin des Eustathius, aus Eunapius (edit. Commelin. 1596. p. 56.) an. Der große Eustathius heilathete die Sosipatra, welche durch ihre übergroße Weisheit ihren Mann so in Schatten stellte, daß er als ein unbedeutender und gemeiner Mann erschien. Ihr Vaterland war Asien, die Gegend um Ephesus, welche der Fluß Kayfar bewässert. Ihr Vater war sehr reich. Als kleines Kind beglückte sie alles durch ihre Schönheit und Schamhaftigkeit. In ihrem fünften Jahre kamen zwei in Pelz gekleidete und große Taschen tragende Greise auf eines der väterlichen Landgüter, und beredeten den Verwalter, ihnen die Besorgung des Weinberges zu überlassen. Der überaus reichliche Ertrag erweckte den Gedanken, es müsse ein Wunder und eine Gottheit im Spiele seyn. Der Vater der Sosipatra ehrte sie durch eine treffliche Mahlzeit und bezeugte seine Unzufriedenheit über die übrigen Arbeiter, daß sie nicht eben so viel Fleiß auf die ihnen obliegenden Zweige der Landwirthschaft gewendet hätten. Hierauf nahmen die Fremdlinge, welche durch die reizende Form und Gestalt der anwesenden Sosipatra bezaubert waren, das Wort. „Die übrigen Geheimnisse und Schätze verborgener Weisheit, sagten sie, behalten wir für uns. Das, was du jetzt von uns so sehr als eine empfangene Wohlthat rühmtest, ist nur ein Spaß und Spielwerk gegen das, was wir sonst noch können. Willst du, daß wir dir für die Ehre, welche du uns erzeuget, und für die Geschenke ein Gegengeschenk machen, nicht mit vergänglichem Gütern, sondern mit etwas, was über dich und dein Leben hinaus gehet, was bis an den Himmel und an die Sterne reicht, so übergib uns als den

Dieser Rückgang zernichtete alle wohlthätigen Folgen der Philosophie, alle Bemühungen derselben zur Auf-

den wahren Eltern und Erziehern fünf Jahre lang diese Sospatra; du sollst dich diese ganze Zeit nicht um sie bekümmern, noch jenes Landgut mit einem Fuße betreten. Dann wird deine Tochter nicht allein ein gebildetes weibliches und menschliches Wesen seyn, sondern du wirst selbst in ihr noch etwas Höheres abhand. Hast du nun guten Muth und Zutrauen, so nimm unseren Vorschlag willig an, bist du aber misstrauisch, so wollen wir nichts gesagt haben." Der Vater übergab stillschweigend und besürzt seine Tochter, rief seinen Verwalter, und befahl ihm, den Fremdlingen alles zu reichen, was sie verlangten, und sich um nichts weiter zu bekümmern, machte sich als ein Flüchtiger noch vor Anbruch des Tages auf, verließ die Tochter und das Landgut. Die Männer, es mögen nun Heroen, oder Dämonen, oder noch höhere Geister gewesen seyn, nahmen das Mädchen, und weihten es ein, in welche Mysterien und wozu, das konnte keiner, war er auch der Neugierigste, erfahren. Als die Zeit verstrichen war, kam der Vater auf das Landgut. Er kannte seine Tochter nicht mehr, so sehr hatte sie sich in Rücksicht auf die Größe und Schönheit verändert; auch sie kannte ihren Vater kaum mehr. Er fiel vor ihr nieder auf seine Knie, so sehr glaubte er ein anderes Wesen vor sich zu sehen, Jetzt erschienen die Lehrer. Du kannst, sagten sie, deine Tochter alles fragen, was du willst. Ach Vater, fiel die Sospatra in die Rede, frage mich doch, wie dir's auf dem Wege gegangen ist. Sie erzählte ihm hierauf alle seine Vorfälle, Reden, Besorgnisse, Drohungen, als wenn sie selbst mit in dem Wagen gesessen hätte. Der Vater war ganz außer sich vor Erstaunen, und glaubte fest, seine Tochter sey eine Göttin. Er fiel vor den Männern nieder, und bat, sie möchten doch sagen, wer sie wären. Sie sagten endlich nach langem Zögern, (so gefiel es vielen leicht der Gottheit,) mit niedergeschlagenem Gesichte und durch dunkle Andeutungen, sie wären nicht ganz uneingeweiht in die sogenannte halbhäufige Weisheit. Hierauf fiel er abermals auf seine Knie und bat, sie möchten doch

gerne

Aufklärung, Bildung und Veredlung der Menschheit.
Diese befand sich gerade nur, die Verfeinerung durch den
Luxus

geruhen, die Herren von dem Gute zu seyn, und das Mädchen bei sich zu behalten, um sie auch vollkommener einzuweißen. Sie nickten mit dem Kopfe, sagten es aber nicht mit Worten zu. Der Vater glaubte indessen, ihr Besprechen zu haben, und war darüber so vergnügt, als hätte er einen Orakelspruch erhalten. Was er aber aus der ganzen Sache machen sollte, das wußte er nicht. Den Homer lobte er recht sehr, daß er ein großes und herrliches Geheimniß besungen, wenn er sagt:

Die Götter wandern in mancherlei Gestalten,
Reisenden aus fremden Ländern ähnlich, umher.

Auch er glaubte von Göttern in Gestalt von Fremdlingen einen Besuch erhalten zu haben. Voll von diesem Gedanken schlief er ein. Die Greise aber führten nach dem Essen das Mädchen auf ihr Zimmer, übergaben ihr sorgfältig das Gewand, in dem sie eingeweiht worden, nebst noch einigen andern Sachen, ließen ihr ein Kästchen verriegeln, und thaten noch einige Bücher hinzu. Das Mädchen freute sich sehr, und liebte die Männer wie ihren Vater. Als den folgenden Tag die Thüren geöffnet wurden, und alles an seine Arbeit ging, gingen auch die Greise wie gewöhnlich aus, das Mädchen lief zu ihrem Vater mit der frohlichen Nachricht, und ließ das Kästchen zu ihm tragen. Der Vater erstaunte über die Schätze, die er fand, und ließ die Männer rufen. Allein sie waren nirgends zu finden. Was ist das? sagte er zur Tochter. Sinnend eine Welle, sagte sie: jetzt erst verstehe ich, was sie mir sagten, als sie mit Thränen in den Augen mir dieses gaben. Betrachtet dieses, sagten sie; wir wollen eine Reise auf das westliche Meer machen, und dann sogleich zurück kommen. Alles dieses beweiset offenbar, daß sie Götter sind. Der Vater nahm diese eingeweihte und begeisterte Tochter zu sich, ließ sie ganz nach ihrem Willen leben, und bekümmerte sich um ihr Thun gar nicht, nur war er mit ihrem stillen Wesen unzufrieden. Als sie das reifere Alter erreicht hätte, wußte sie, ohne andere Lehrer gehabt zu haben, die Schriften der Dichter, Philosophen und Redner auswendig,

Lurus, abgerechnet, in demselben Zustande, als damals, da die Philosophie noch die Leitung der Menschheit übernommen hatte, ja in einem noch schlummern, weil damals doch der Verstand einzelner Menschen, wenn auch nicht gebildet, doch nicht verschroben, wenn auch nicht aufgeklärt, doch nicht durch Dunkel verblindet war. Damals glaubten die Menschen in ihrer kindlichen Einfachheit die Gegenwart der Götter und der Dämonen, und sie ahndeten in jedem ungewöhnlichen Ereigniß die Wirkung eines geistigen Wesens; sie brachten den Göttern Opfer und Gaben, um sie zu versöhnen, und sich ihnen wohlgefällig zu machen. Die Philosophie, als Gegen der Verunft, verbreitete nach und nach würdigere Begriffe von Gott; das Geisterreich wurde immer weiter entfernt von dem Gebiete der Erfahrungswelt; der Polytheismus verschwand, ja mehr die Idee von der unendlichen Vollkommenheit Gottes sich entwickelte; aus dem äußeren Gottesdienste bildete sich die Gottesverehrung im Geiste und Wahrheit durch Reinheit des Charakters und sittliche Gesinnung. Der Aberglaube wurde durch die größere Verstandeskultur und Naturforschung verschwächt. Jetzt bemächtigte sich wieder der Aberglaube, der Glaube an Zauber und Magie, der meisten Köpfe, die sichtbare Welt wurde mit Schwärmen von Dämonen überschwemmt, die Naturgesetze wurden durch die Willkür verdrängt, die Zahl der Götter vermehrt, die Menschen traten wieder durch Opfer, Einweihungen, Reinigungen und die Gaukelkünste der Thaumaturgen in unmittelbare physische Gemeinschaft mit den Göttern und Geistern; Moral und Religion verlor sich in einem mystischen Gottesdienste. Alle jene Vorstellungen des rohen Zeitalters wurden jetzt von Philosophen in Schug

genom-

wendig, und was anders mit vieler Arbeit und vielem Schwelge kaum mittelmäßig begreifen, darüber mußte sie sich so leicht und ungezwungen ausdrücken, als wenn es ein Kinderspiel wäre.

genommen, und erhielten durch die Religionsphilosophie den Schein von Vernunft. Dieses kam daher, daß die Philosophie nur noch dem Namen nach die Gesetzgeberin der Menschheit war, daß die Phantasie verkappt durch Vernunftstheilei sich die Vernunft unterwürfig gemacht hatte.

Zweite Folge. Durch den Geist dieser Philosophie wird auch die Geschichte, das Zweite, wodurch die Menschheit gebildet wird, verfälscht und verdorben. Indem sie den Über- und Wunderglauben in Schutz nimmt, und die Leichtgläubigkeit verbreitet, verliert die Menschheit den Prüfstein der historischen Wahrheit. Eine Menge von Legenden werden erfunden und geglaubt, man macht auf das Seltsame, Sonderbare, Abentheuerliche, Unnatürliche Jagd, das Gewöhnliche und Natürliche wird nicht geachtet. Da die Philosophie den einzigen sicheren Standpunct der Erkenntniß, die Vernunft, verlassen, sich einer fremden Autorität unterworfen, und Dichtungen und Einbildungen zu ihrer Grundlage gewählt hatte, so wurde die Maxime der Erdichtung zu beliebigen Zwecken auch weiter angewendet. Daher die vielen untergeschobenen Schriften, die falschen Einschaltungen und die abscheulichen Verfälschungen. Zweifel gegen den Betrug einer abscheulichen Unredlichkeit, oder gegen irre geleitete Leichtgläubigkeit und Gutmüthigkeit sind höchst seltene Erscheinungen, und eben so selten findet man, daß man auf den Gedanken gekommen sey, sich durch Anwendung der höhern Kritik vor Täuschungen zu bewahren 3).

Nach

3) Dorotheus ist der einzige Denker, welcher gegen die von den Synodikern dem Zoroaster untergeschobenen Schriften Gebrauch von der höhern Kritik machte, und sich dadurch als einen echten Schüler des sich durch Gelehrsamkeit nicht weniger als durch gesundes Urtheil und richtigen Geschmac

Nach derselben Maxime erlaubte man sich auch die größte Willkür in der Erforschung und Erklärung des Sinnes der vorhandenen Schriften; man nahm entweder einen gedoppelten, einen gemeinen und einen verborgenen, höhern Sinn an; oder suchte durch künstliche Wendungen, durch Accommodationen, durch mehr blendenden als gründlichen Wis dasjenige in die Worte eines Schriftstellers hinein zu legen, was man nach vorgefaßten Meinungen zur Unterstützung eines Lieblingsgedankens zu finden wünschte. Von dieser Kunst war vorzüglich Proclus Meister, welcher indessen doch selbst schon seinen Zeitgenossen und Schülern verdächtig vorkam.

Wie verderblich diese Maxime, welche aus einem unlautern Streben, mehr wissen zu wollen, als sich wissen läßt,

schmach auszeichnenden Longinus bewies, wiederholt er in seinem Werke von dem Leben des Pythagoras durch kritische Sammlung ganz ungleicher Nachrichten; durch die unersättliche Prüfung derselben; und durch den Versuch, der chronologischen Unterscheidung der Personen und Begebenheiten, durch Leichtgläubigkeit und Wunderglauben jener Ruhm wieder verschert hat. Auch in dieser Hinsicht scheint in dem höhern Alter nicht dem Porphyrius eine merkwürdige Veränderung vorgegangen zu seyn. Er sagt in seinem Leben des Plotin: Πορφυρίου δὲ ἴστω φρονεῖν τὸ ἄσπαστον οὐχ ὡς παλαιῶν ἀλογίαι, ὅπως ἴσθαι ἐπὶ καὶ ἡμεῖς τὰ Ἀθλίον παρεδίδωκε, κεκλασμένον ὡς ὑπὸ τῶν τῆν αἰρέσει συνησμενοι εἰς δοξᾶν, εἶναι τὰ παλαιὰ Ζωροαστρῶν τὰ δογματὰ, ἃ αὐτοὶ εἰλοιοῦτο πρὸς βεβαίην. — Gegen das Ende dieser Periode regten sich, wie es scheint, einige Zweifel gegen die Echtheit der chaldäischen Orakel, wie aus Damascius Werk, S. 99, den Principien erhellet. (Wolfii Anecdotis Gr. T. III. p. 252. ἰσχυρὴν ἀπολογισμῶσιν αὐτῶν ἡμῶν ἐπὶ παραδοξοῖσιν ὑπὸ τῶν λογίων περὶ αὐτῶν ἀληθείας. ἀπογὰρ ἢ τὸ πρῶτον αὐτῶν καὶ ἢ ἐκεῖνοι ἐξέτασιν.) Ob Damascius selbst, oder ein Anderer diese Prüfung wirklich anstellte, und was sie für ein Resultat zu Wege brachte, das wissen wir nicht.

ihr, seine Privatmeinung zur allgemeinen Wahrheit
 umzustempeln, und dem Aggregat von Behauptungen,
 welches den Namen von Philosophie usurpirt hatte, den
 Schein von untrüglicher Wahrheit, ja eines göttlichen
 Ursprungs zu geben, und dadurch das, was Gegenstand
 der Untersuchung ist, dem Gebiete der Vernunft zu ent-
 ziehen, entsprang, für die Philosophie und Menschheit
 war; wie sehr sie die Summe der Täuschungen und
 selbstgemachter Gegenstände der Erkenntniß vermehrte,
 den Untersuchungsgeist in eine Menge von grundlosen,
 sinnigen und eitelten Untersuchungen verstrickte, und
 selbst der gründlichen Selbtsamkeit ihre Gefilde mit
 Disteln und Dornen besetzte; dieses ist zu einleuchtend,
 als daß wir uns dabei aufzuhalten nöthig finden sollten.

Noch ein merkwürdiger Gesichtspunct bietet sich
 unserer Betrachtung dar, wenn wir das gegenseitige
 Verhältniß der schwärmerischen Philosophie der Alexan-
 drier und der christlichen Theologie in Erwägung ziehen.
 Da die Philosophie schon vor Moses Zeiten einen Ge-
 genstand des religiösen Glaubens nach dem andern auf-
 nahm, und allmählich nichts anders als eine Religions-
 philosophie oder Dogmatik wurde, so mußte sie noth-
 wendig mit der christlichen Theologie, so wie diese von
 Zeit zu Zeit mehr Umfang und Ausbreitung erhielt, in
 Collision gerathen. Nicht allein die Materie, sondern
 auch die Form, und überhaupt die ganze Tendenz dieser
 Religionsphilosophie führte nothwendig einen Widerstreit
 herbey. Denn sie umfaßte bei aller Höhe der Specula-
 tion, zu welcher sie sich empor geschwungen hatte, doch
 auch allen religiösen Aberglauben, durch welchen die
 wesentlichen Religionslehren verunstaltet worden waren,
 sie wollte das, was der Mensch als moralisches Wesen
 aus praktischem Interesse für wahr halten muß, in ein
 Wissen verwandeln, und die Religion auf dem theoreti-
 schen Wege begründen. Indem sie sich aber zu diesem

Behufe und um den Angriffen des Scepticismus zu entgehen, der Schwärmerei überließ, und dem Supernaturalismus in die Arme warf; indem sie dem Menschen außer der gemelnen Vernunft noch eine höhere göttliche Vernunft andichtete, wodurch er das Uebersinnliche vor allem Denken in einer übersinnlichen Anschauung erfaste, gab sie dem menschlichen Geiste völlige Freiheit zu sich ten, und sich in den erdichteten Regionen des Uebersinnlichen nach Herzenslust anzustreben; sie gab dadurch den abentheuerlichsten Phantasieen den Schein von Höherem, göttlichen Einsichten. Sie schloß zwar die stichtlichen Vorschriften der Vernunft nicht aus; sie betrachtete sie aber in dem Wahne einer höhern übervernünftigen Vollkommenheit, welche der Mensch durch die Anschauung des Wesens der Wesen und durch die ständige Verbindung mit demselben erreichen könne, als niedrige Stufen zu der eigentlichen wahren Vollkommenheit, setzte sie zu der geringen Stufe obn Mitteln herab, und veranlaßte dadurch den Wahn einer überverdienstlichen Tugend, welche keine Thätigkeit und Anstrengung erforderte, sondern in einem müßigen, thatenlosen Schauen der Gottheit bestand. Da sie außerdem das Cerimonienwesen des äußeren Cultus rechtfertigte, Opfer, Reinigungen, Männt, Magie und Eheurgie aufnahm, sie durch einen mystischen Sinn sublimirte und heiligte, so begünstigte sie dadurch den Hang zur praktischen Sophisterei, durch Etwas Neues die strengen Gebote der Vernunft zu ersetzen, und eine erkünstelte Triebfeder an die Stelle der echten sittlichen Gesinnung zu setzen. Mit einem Worte, diese Philosophie hatte die Tendenz, den Menschen auf dem Wege erträumter Wissenschaft zu vervollkommen, durch eingebildetes Wissen heilig zu machen, ihn aus sich selbst und aus der Sphäre seiner Wirksamkeit herauszusetzen, ihn über sich selbst zu erheben, ihn zu Gott hinauf, oder vielmehr Gott zu dem Menschen herab zu führen.

Die

Die christliche Religion hatte dagegen eine praktische Tendenz. Sie sollte dem Menschen keine Aufschlüsse über die Verstandeswelt und das Geisterreich geben, wodurch nur eine eitle Wisbegierde befriediget werden könnte, sondern ihn über seine Pflichten belehren, ihm zeigen, daß man allein durch Recht handeln und lautere Gesinnung des Herzens, durch diese innere Verehrung im Geist und Wahrheit Gott wohlgefällig werden müsse. Sie trug die sittlichen Vorschriften als Gebote Gottes vor, und stellte in Gott das Ideal der Heiligkeit und Vollkommenheit auf, welchem der Mensch durch sittliche Gesinnung ähnlich zu werden streben sollte. Sie erhob den Menschen nicht durch trüglichen Schein einer Übernatürlichen Vollkommenheit, die er nie erreichen kann, ohne seine endliche Natur abzulegen, sondern demüthigte vielmehr den menschlichen Stolz, indem sie alle Pflichten als strenge Schuldigkeit gegen Gott den allmächtigen Schöpfer und heiligen Gesetzgeber darstellte. Sie lehrte aber auch zugleich, daß er durch seine Demüthigung vor dem heiligen Willen Gottes allein die höchste Würde eines freien vernünftigen Wesens beweise. Die Tendenz der christlichen Religion ging also auf innere sittliche Bervollkommnung und Erhebung des Menschen zu dem Göttlichen auf dem Wege der Tugend.

Außer dieser entgegengesetzten Tendenz fehlte es auch nicht an Lehrensätzen, in welchen beide nicht einstimmen konnten. Vorzüglich machte der Monodtheismus und Polytheismus den Trennungspunct aus. Die christliche Religion lehrte die Einheit eines Gottes als Schöpfers, Erhalters und Regierers der Welt, die heidnische Religion nahm zwar auch diese Einheit an, setzte aber dem höchsten Gott eine Menge von Untergöttern an die Seite, welchen die Regierung einzelner Theile der Welt, einzelner Völker, Staaten und Städte, gleichsam zur Erleich-

Erleichterung des zu großen Regierungsgeschäfts aufgetragen sey. Indem die neue Philosophie diesen Polytheismus durch den Pantheismus in Schutz nahm, zer-spaltete sie das göttliche Wesen in eine Vielheit von Wesen, und machte Gott zur Welt, und die Welt zu Gott, welches den christlichen Lehrern nichts als eine Abgötterei scheinen mußte. Die Dämonen traten als Mittelwesen in die Mitte zwischen den Untergöttern und den Menschen, sie theilten sich in gute und böse, und erhielten ebenfalls einen gewissen Cultus, theils zur Erreichung gewisser irdischer Zwecke, theils zur Bewirkung der mystischen Vereinigung mit Gott. Die christliche Religion kennt nur Engel, als Diener der Gottheit, aber nicht als Gegenstände des Cultus.

Die christliche Religion gründete sich auf göttliche Offenbarung, nicht nur darin, daß sie die praktischen Wahrheiten, welche den Hauptinhalt der Religionslehre ausmachten, als unmittelbare göttliche Gebote vortrug, sondern auch den Stifter dieser auf einen sittlichen Lebenswandel allein abzweckenden Religion als einen unmittelbaren göttlichen Gesandten betrachtete, welcher seine göttliche Natur und Würde durch übermenschliche Weissagungen und Wunder in der sichtbaren Welt auf eine unwidersprechliche Weise beurkundet habe. Dies war der unerschütterliche Grund, auf welchem das Gebäude der christlichen Religion ruhte, auf welchem sie eine allgemeine Ausbreitung und eine siegreiche Bekämpfung aller Hindernisse und Gegner gläubig erwartete. Der schwärmerische und supernaturalistische Geist, den die neuere Philosophie angenommen hatte, näherte sie gewissermaßen der Lehre des Christenthums in Rücksicht auf das Fundament aller Religionslehren; auf der andern Seite lag aber eben darin wieder ein neuer Trennungspunct. Denn beide Parteien beriefen sich auf eine

Tennem. Ges. d. Philos. VI. 25. E e götte

göttliche Offenbarung, eine jede Offenbarung ist aber, wenn man von dem Inhalte desselben abstrahirt, und nicht der Vernunft das Recht einer Beurtheilung derselben einräumt, ein Factum, welches einem andern Factum derselben Art völlig gleich ist, und wenn die Beglaubigung durch etwas Aeußeres in die Sinne fallendes fehlet, auf einer Aussage desjenigen, der eine göttliche Mittheilung erhalten hat, auf seinem eignen subjectiven Fürwahrhalten und seiner Glaubwürdigkeit beruhet. Nun war aber nach dem Christenthume die Offenbarung nicht mittelbar durch das Medium der menschlichen Vernunft, sondern unmittelbar geschehen; nach der Ansicht der heidnischen Religionsphilosophen aber war immer die Vernunft, wenigstens die exaltirte Vernunft, als das höhere Erkenntnißvermögen, das Medium der Offenbarung. Nach der ersten Ansicht war die Offenbarung ein freies Geschenk der Gottheit, und es hing nicht von der Einsicht und dem Gebrauch der Willkür ab, sich diese Auszeichnung zu verschaffen; nach der zweiten konnte der Mensch durch Zurückziehung von dem Irdischen, durch freie Richtung und Erhöhung der Vernunft zur Anschauung Gottes und dadurch zur Erkenntniß göttlicher Wahrheiten gelangen. Dort ist die Offenbarung etwas Objectives, ihr Grund ist allein Gottes Weisheit und Güte, und eine nothwendige Bedingung der Seligkeit, eine allgemeine Angelegenheit für alle Menschen, auch der geringsten und geistesärmsten; hier ist sie etwas Subjectives, eine Folge der Erhebung des Menschen zum Anschauen Gottes; sie ist auch die nothwendige Bedingung der höchsten Seligkeit, aber doch nur für den, der durch seine höheren Anlagen und Cultur derselben dafür Empfänglichkeit hat, nur eine Angelegenheit der Selbstdeten und Aufgeklärten; dort soll jeder Mensch an die einzige wahre Offenbarung glauben; hier war kein Mensch an eine einzige ausschließende Offenbarung gebunden, sondern

ern es war die Sache seiner freien Wahl, seiner Überzeugung, über der Anhänglichkeit an einen alten durch Gesetze, Gewohnheiten und erstarrte Folgen sanctionirten Kultus. Dort war es die vernünftige, von allem Wissen entblößte Vernunft, die kein Eigenthum hatte, alles von Oben empfangen mußte: hier die Folge, auf ihr Wissen aufgeblühete Vernunft, welche, wenn gleich von Oben erleuchtet, doch selbstständig in dem Lichte die Wahrheit ergreift. Dort hatte die Religion einen monarchischen, hier einen republikanischen Geist.

Hieraus lassen sich die Gründe zum Theil erklären, warum die meisten Anhänger der neuen Philosophie eine so entschiedene Abneigung gegen die christliche Religion hatten. Sie konnten nicht begreifen, wie ein so vorzuziehendes, durch keine gelehrte Bildung ausgeglichenes Volk, als das Jüdische war, von Gott habe erfahren werden können, die einzig wahre Religion durch Offenbarung zu empfangen. Es war für den egypischen Nationalgeist ein unentzähliches Gewank, daß die Bräutigame so vieler weiser Männer, so vieler tiefen Forscher, daß das ganze Streben einer so aufgeklärten Nation nach Wahrheit, ganz vergeblich und fruchtlos gewesen seyn sollte. Keine Nation war in ihren Augen würdiger, keine hatte gerechtere Ansprüche auf die Ehre, göttlicher Offenbarungen gewürdiget zu werden, als die griechische, die ägyptische und chaldäische. Hierzu kam noch dieses, daß sie in ihrer Religionsphilosophie Offenbarung und Vernunft sehr gut mit einander zu vereinigen, die eine durch die andere zu unterstützen mußten, nicht nur darin, daß, wie wir gesehen haben, die Vernunft allein das Medium der Offenbarung war, sondern auch darin, daß sie eine Harmonie und Übereinstimmung ihrer Philosophie mit den höchsten Traditionen der ältesten und angesehensten Nationen durch eine zukünftige Hermeneutik, auch wohl

durch Dichtungen für den ersten Anblick einsehend genug herausgebracht hatten. Ihr Religionsystem konnte also durch eine lange Reihe von Traditionen bis in die dunkeln Zeiten der Geschichte fortgeführt werden, wo sich alles Menschliche in das Göttliche verliert. Das Alerthum hat eine große Empfehlung für sich, und die christliche Religion wurde eben darum selbst von denkenden Köpfen als eine Neuerung betrachtet, welche von der Vernunft nicht gebilliget werden könnte. Der in dem menschlichen Geiste gegründete Antagonismus zwischen dem Alten und Neuen spielt hier ebenfalls eine wichtige Rolle mit.

Nach diesen ausgedehnten Vorstellungen entstand nun ein Kampf zwischen der neuen Philosophie, welche sich zur Vertheidigung der heidnischen Volkreligionen aufwarf, und zwischen den christlichen Kirchlehrern. Es ist dieses die merkwürdige Streitigkeit, in welcher die Wahrheit und Götlichkeit zweier einander entgegengesetzten Offenbarungen gegenseitig bestritten wurde, — darum merkwürdig, weil beide Parteien, ungeachtet sie für Offenbarung stritten, doch gezwungen waren, an die Vernunft zu appelliren, und dieser die letzte entscheidende Stimme einzuräumen. Auch dieser Gegenstand war zu neu, als daß die Vernunft von festen und bestimmten Grundfäßen hätte ausgehen und bestimmen können, wie dieser Streit geführt und entschieden werden mußte; darum beriefen sich beide Parteien auf Gründe, welche nichts entscheiden; weil sie entweder das Factum, daß eine Lehre göttliche Offenbarung sey, nicht beweisen konnten, oder weil sie Facta zum Beweise nehmen, welche eben so gut einer Begründung als Rechtfertigung bedürfen, als das zu Beweise selbst, oder weil sie von jeder einen Partei, wie von der andern mit gleichen Rechte benutzt werden können, oder endlich, weil sie das Wesentliche und Unwesentliche der Religion nicht unterscheiden und

darum

darum nicht zu treffen. Von dieser Art sind die Beweise, welche von den Wundern und Weissagungen, von dem Alterthum oder der Neuheit einer Religionslehre, von dem Mangel an Uebereinstimmung in den Urkunden und den Auslegern derselben, oder von der Uneinigkeits der philosophischen Denker, von den Widersprüchen und Ungereimtheiten in ihren Lehren u. s. w. hergenommen waren. Der Gebrauch dieser Waffen zur Vertheidigung ihres Religionsbegriffs war auf beiden Seiten so ziemlich gleich; nur dieses machte einen Unterschied, daß die eine Partei ihre gute Sache schlechter, und die andere ihre schlechte Sache besser zu vertheidigen verstand. Im Ganzen aber kannten die heidnischen Philosophen den Inhalt und den Geist des Christenthums viel zu wenig, als daß sie den siegreichen Fortschritten des Christenthums auf eine lange Zeit hätten Einhalt thun können. Nach den Angriffen eines Celsus, Hierokles, Porphyres und Julianus zogen sich die Gegner immer mehr zurück, und besaßen nur im Stillen den Vorfall des Heidenthums, als das Christenthum unter der Regierung des Constantinus und Theodosius zur herrschenden Religion geworden war. Die freitigen Lehren wurden immer mehr herabgedrückt; und in manchen, als von der übernatürlichen Quelle aller Erkenntniß, von der Trinität, von den Geistern, von dem Anschauen Gottes als der höchsten Seligkeit, lag der Grund zur Annäherung zwischen den beiden freitenden Parteien, zur Aneignung und Vermischung der beiderseitigen Lehren. Die Betrüger mit untergeschobenen Schriften des Hermes und des heiligen Dionysius des Areopagiten begünstigten die gegenseitige Annäherung durch den Mysticismus und Gyncretismus. Indessen dauerten immer noch einige Anhänger und Fortpflanzer des Alexandrinischen schwärmerischen Platonismus fort, bis endlich Justinians bigotte Orthodoxie die Hörsäle der Neupla-

Demetrius: zu Athen auf immer schloß, und **Damastrus**, **Simplicius** und **Eriassus**, die letzten dieser Schule, nöthigte, in Persien einen Zufluchtsort für die Denkfreyheit zu suchen, welche in dem christlichen oströmischen Kaiserthum nicht gestattet wurde. Sie kamen zwar einige Zeit darauf (533) zurück; allein es gab doch keine eigentliche Schule mehr, als diese Philosophie, weil die christliche Kirche jetzt alles in ihrem Schoß vereinigte, und sie hörte, war nicht der Sprache, aber doch dem Namen nach auf.

A n h a n g.

Von dem Betrage mit untergeschobenen Büchern.

Wir haben schon einigemal des Unfugs gedacht, welcher mit unechten, beim Alterthum angehörenden Schriften in diesem Zeitraumе getrieben worden; die Sache verbieth aber noch einige nicht unwichtige Betrachtung, denn sie enthält einen sehr ausgezeigten Charakter des Zeitgeistes und der jetzt herrschenden Philosophie, und sie hat in der folgenden Zeit großen Einfluß auf den Gang der Cultur und auf die Richtung des menschlichen Geistes gehabt. Außerdem ist auch die bessere Behandlung der Geschichte der Philosophie eine lange Zeit durch diese Willkürigkeiten aufgehalten worden, indem dadurch der Wahn von einer uralten Ueberlieferung der vornehmsten Philosophie und einer frühlichen Harmonie der angesehensten Systeme mit dem Religionsglauben der ältesten Völker unterhalten, und die gründliche Erkennung des Gangs der philosophirenden Vernunft gehindert worden ist.

Man kann im Allgemeinen zwei Zeiträume annehmen, in welchen die Fabrication unechter und die Verfälschung echter Schriften absichtlich zu gewissen Zwecken getrieben wurde, nämlich die Regierung der Ptolemäer in Aegypten, und der mit ihnen in Errichtung einer öffentlichen Büchersammlung wetteifernden Könige von Pergamum, und zweitens die Zeiten der sich ausbreitenden und herrschenden Alexandrinischen schwärmerischen Philosophie.

Die Bewegungsgründe zu diesem Betrug waren hauptsächlich, Gewinnsucht, Nationalstolz und Sectengeist. Die erste Triebfeder wirkte am meisten in den Zeiten, da die Könige von Aegypten und Pergamum Bibliotheken anlegten, Handschriften und Abschriften ehrer genug bejaheten, daß Mancher angelockt werden mußte, einem alten bekannten Schriftsteller, oder auch nur berühmten Manne Schriften unterzuschreiben, und seinen eignen Producten den Namen eines verehrten und geschätzten Alten vorzusetzen, und auf diese Art mit dem Büchermachen ein einträgliches Gewerbe zu treiben. Dieses Geschäft war auch damals viel leichter, als in unsern Zeiten, weil die Abschriften der Bücher selten und verborgen, noch keine vollständigen Verzeichnisse der literarischen Denkmäler vorhanden waren, und daher jede Schrift, welche einen bekannten Namen an der Stirne trug, mit einem gewissen Vorurtheil für ihre Echtheit aufgenommen werden mußte, da es beinahe an allen Hülfsmitteln der höhern Kritik fehlte. In diesem Zeiträume scheinen auch mehrere Schriften und Fragmente der Pythagoräer an das Tageslicht gebracht worden zu seyn, welche in der Folge als echt ohne Bedenken angenommen wurden.

Ein auffallendes Beispiel, wie der Nationalstolz Veranlassung zu solchen Betrügereien gab, ist der berühmte Aristobolus, ein gelehrter Jude zu den Zeiten des Ptolemäus Philometor, welcher, um der jüdischen Nation den Ruhm, das älteste Volk mit gelehrter Bildung gewesen zu seyn, zu vindiciren, und alle Weisheit der Griechen aus dieser Quelle abzuleiten, eine gelehrte Uebersetzung des alten Testaments erdichtete, und vorgegab, Plato und Aristoteles hätten dieselbe geschrieben; er schob dem Orpheus, Linus, Hesiodus selbstgemachte Verse unter, um aus ihnen beweisen zu können, daß jene alten Dichter schon die Sitten und Gebräuche und den Gesetzhaber seines Volkes gekannt hätten. Uebrigens bediente er sich einer allegorischen Erklärungsweise, um eine Uebereinstimmung griechischer Philosophen mit dem Inhalte der heiligen Schriften der Juden herausbringen zu können, doch noch mit einiger Mäßigung¹⁾. Sein Betrug ist so handgreiflich, daß man sich wundern muß, daß er auch nicht einmal in Alexandrien, wo es so viele Gelehrte und so viele Bücherstädte gab, bemerkt worden ist. Indessen verliert sich das Auffallende der Sache dadurch einigermaßen, daß diese unerhörten Entdeckungen in einer Erklärung des Mosesischen Gesetzes sich befanden, welche von Nichtjuden wohl höchst selten gelesen wurde.

Seitengelt, oft auch in Verbindung mit dem Nationalstolz, war die Hauptquelle, aus welcher während der Herrschaft der Alexandrinischen Philosophie eine Menge solcher unechten Geistesproducte entsprang. Da man einmal angefangen hatte, eine höhere Erkenntnisquelle als die Vernunft anzunehmen, und in einem offen-

¹⁾ Man sehe darüber die gelehrte Abhandlung Valkenaers de Aristobulo philosopho Judaico peripatetico, Leiden 1806.

Warten Lichte die reine und helle Wahrheit zu finden glaubte, so rück die Vernunft mit ihren unwandelbaren Erkenntnisprincipien zurück, und machte dem Offenbarungsglauben Platz. Sie hörte auf, in der Erforschung und Beurtheilung der Wahrheit die erste Stimme zu haben, sie mußte nur glaubig annehmen und bearbeiten, was die vernünftelnde Phantasie in dem inneren Lichte angeschaut hatte. Dieses innere Licht war eine Erleuchtung von dem Wesen, welches den Realgrund von allem Seyn und Denken enthält, welches durch seine Erleuchtung zugleich das Erkenntnisvermögen und den erkennbaren Gegenstand gibt; es mußte sich daher in allen Menschen, welche auf sich reflectiren konnten, offenbaren, und zwar einstimmig offenbaren haben. Man kam also natürlich auf den Gedanken, äußere Zeugnisse für die Wahrheit des Systems, welches man durch das innere Licht gefunden hatte, aufzusuchen, — eine Tendenz, welche den sinkenden Geist der Grundtrügheit befreundet. Da nun aber diese Uebereinstimmung nicht immer eintreten wollte, so nahm man seine Zusuche zu einer allegorischen Auslegung, setzte einen doppelten Sinn, den buchstäblichen und den geheimen, verborgenen voraus, suchte durch die vernünftelnde Auslegung den verborgenen aus dem buchstäblichen Sinn hervorzuziehen. Im Grunde war dieses nichts anders als eine Dichtung, durch welche man in die Worte eines Schriftstellers denjenigen Sinn hineinlegte, welchen man nach dem Geiste des einmal angenommenen Systems in denselben finden wollte, nach der Voraussetzung als den einzig richtigen finden mußte. Man machte mit einer Art von Enthusiasmus Jagd auf diese Uebereinstimmung, der Geist war von diesem Gedanken erfüllt und bezaubert, und besaß selten die nüchterne Stimmung und die ruhige Besonnenheit, um seine Ansicht und eine fremde Vorstellung zu untersuchen; die Poet und das Object sollten

In das Zusammen-, und das Subjective verdrängte das Objective. Indessen wollte diese Verschmelzung des Ungleichartigen nicht immer ganz gelingen, das Objective war sehr ungeliebt, doch oft wieder hervor und verdrängte das Subjective. Man nahm daher zu einer neuen Dichtung seine Zuflucht, wodurch die erdichtete und erträumte Harmonie besser gerechtfertigt, und für Andere einkleuchtender gemacht werden konnte. Einige Männer, welche von dieser Denkart befelet waren, machten nämlich die Harmonie selbst. Indem sie auf die unsichern, unbestimmten Sagen von den Reisen der griechischen Denker nach Aegypten und Chalda, um die Weisheit aus der ersten Quelle zu schöpfen, lauzten, verfertigten sie durch ihre schöpferische Einbildungskraft das Urbild in dem Nachbilde, welches in den Denkmälern jener Zeiten gefunden wurde.

Eigentlich wollte man durch diese Harmonie zwischen verschiedenartigen Systemen, neuen Ideen und Bestrebungsarten den Schein und Anstrich des Alterthums geben. Es war also nichts anders, als das Vorurtheil des Alterthums, welches diese Bemühungen, Dichtungen und Erdichtungen hervorbrachte. Aber warum, wird man fragen, gab man sich diese vergebliche Mühe? Was gewinnt das Gebiet der Wissenschaft dadurch? Ist nur das Alte durch dieses Zeitverhältniß wahr, und das Neue, darum, weil es neu ist, werwerflich? Wenn man sich indessen auf den Standpunct dieser Männer versetzt, und die Wahrheit nicht sowohl von innern, als von äußern Gründen abhängig macht, wie sie denn wirklich mehr oder weniger den Autoritätsplanken haben, so wird man gestehen müssen, daß sie so Unrecht nicht hatten, wenn sie eine ununterbrochene Reihe von Traditionen für das, was sie als wahr erkannten, aufsuchten, und diese bis in die dunkeln Zeiten der

der Geschichte zu verlängern sich bemühen. Denn, wenn sich die Vernunft einer Autorität unterwirft, so sucht sie doch zugleich diesen Schritt durch einen scheinbaren Grund zu rechtfertigen; sie unterwirft sich keine menschlichen, sondern der göttlichen Autorität; sie sucht nicht Belehrung bei Menschen, welche irren können, sondern bei dem allein unfehlbaren Gott. Daher geht sie zu den ältesten Traditionen der ältesten Völker fort, weil diese, nach einer gewöhnlichen Täuschung, für göttlichen Ursprungs gehalten werden, in sofern man ihre Entstehung in einem bestimmten Zeitpunkte nicht angeben kann²⁾. Ist nun aber eine äußere Autorität zum Princip

- a) Eine Stelle des Lactantius gibt einen Beleg für diese Denkart. Nos ab hac calumnia immunos ac liberi sumus, sagt er, divin. institution. l. III. c. 16, qui philosophiam tollimus, quia humanae cogitationis inventio est; sapientiam defendimus, quia divina traditio est, eamque ab omnibus suscipi oportere testamur. Ille (Hortensius) cum philosophiam tolleretur, nec melius aliquid afferret; sapientiam tollere putabatur, eoque facilius de sententia pulsus est, quia constat, hominem non ad stultitiam, sed ad sapientiam nasci. Praeterea illud quoque argumentum contra philosophiam valet plurimum, quod idem est usus Hortensius, ex eo posse intelligi, philosophiam non esse sapientiam, quod principium et origo ejus appareat. Quando, inquit, philosophi esse coeperunt? Thales, ut opinor, primus; recens haec quidem aetas. Ubi igitur apud antiquiores latuit amor iste investigandae veritatis? Idem Lucretius ait:

Denique natura haec rerum ratioque reperta est
Nuper; et hanc primus cum primis ipse repertus
Nunc ego sum, in patrias qui possum vertere
voss.

Et

sip und zur Quelle aller Weisheit gemacht, so mußte man auch diese zum Kriterium der Wahrheit machen. Alles, was mit dieser übereinstimmt, ist wahr, was ihr widerspricht ist falsch. Eine größere Menge von übereinstimmenden Zeugnissen ist eine größere Beglaubigung der Wahrheit³⁾. Der immer mehr sich verlierende Geist der Gründlichkeit brachte es mit sich, daß man Vernunft-

Et Seneca: nondum sunt, inquit, mille anni, ex quo initia sapientiae nota sunt. Multis ergo seculis humanum genus sine ratione vixit. Quod irridens Persius, postquam, inquit, sapere urbi cum pipere et palmis venit, tanquam sapientia cum saporis mercibus fuerit invecta. Quae si secundum hominis naturam est, cum homine ipso coeperit necesse est: si vero non est, nec cupere quidem illam posset humana natura. Sed quia recepit, igitur a principio fuisse sapientiam necesse est. Ergo philosophia, quia non a principio fuit, non est eadem vera sapientia. Sed videlicet Graeci, qui sacras veritatis literas non attigerant, quemadmodum depravata esset sapientia, nesciverunt, et ideo cum vacare sapientia humanam vitam putarent, philosophiam commenti sunt, id est latentem atque ignotam sibi veritatem disserendo eruere voluerunt. Quod studium per ignorantiam veri, sapientiam putaverant.

3) Diese Denkart finden wir vorzüglich bei dem Proclus und Damascius. Der letzte sagt: (Wolfii *Anecdota graeca* T. III. p. 208.) *εγω δε ευλαβησας παραχαρταται της πατριας υποθεσει, η μοις αιδωσθαι κερτασαι τον κλεινοτατοις υδεις γαρ αχρι ταδε υπεθετο τας φιλοσοφιας [αλλη], αλλα και τοις θεοις αυτοις.* Wir finden sie jedoch auch schon bei ältern Denkern. Wie wollen hier nicht einen Gedanken des Aristoteles aus dem 12. B. 9 Kap. der Metaphysik anführen; denn es könnte wohl sein, daß dieses ganze Buch dem Aristoteles untergeschoben, oder wenigstens interpolirt worden, sondern nur auf Seneca (117. Brief) verweisen, welcher sagt: *apud nos veritatis argumentum est, aliquid omnibus videri.*

wahrscheinlich als historische Wahrheiten behandelte, und bei ihnen nicht die Gründe prüfte, sondern die Aussagen für ihre Wahrheit zählte. Wenn man einmal so denkt, so darf man sich auch nicht wundern, daß Pyder, der eine Quelle für gewisse Meinungen gefaßt hatte, sie zu seiner eignen Ueberezeugung in dem Alterthume suchte; oder daß es zwei Denker, die nicht in ihren Ideen übereinstimmten, weil er beide schätzte, durch Hilfe einer künstlichen Auslegung, oder einer ältern Tradition, als der gemeinschaftlichen Quelle, zu vereinigen trachtete.

Es gab zwei Völker, welche sich aus Nationalstolz für die ältesten und in Rücksicht auf Cultur und Gelehrsamkeit für Stammvölker hielten, und von den Griechen oft von den einseitigen Vorstellungskarten der griechisch gebildeten Individuen aus diesen Nationen dazu verleitet, auch häufig dafür gehalten wurden. Dieses waren die Juden, die Aegyptier, und man kann zu ihnen noch die Chaldäer rechnen, wenn man darunter nicht eine Rasse, sondern mehrere von den Griechen unter einer Benennung zusammengefaßte Bewohner des westlichen Asiens versteht. Die Geltendmachung dieses Ruhmes, die Ableitung der angesehensten Philosopheme aus einer dieser Nationen, konnte daher nebst jenem aus der Denkart der Zeit eben abgeleiteten Grunde noch ein zweiter Grund und Zweck derjenigen seyn, welche falsche Bücher dem Alterthum andichteten.

Diejenigen Philosopheme, welche in den gelehrten Welt-Ansehen gemacht, welche durch ihre Ableitung aus einer der genannten Nationen dem Ruhme und Ansehen der letztern Zuwachs verschaffen, welche also die Mühe einer Erfindung verlohnen konnten, waren hauptsächlich die des Aristoteles, Plato und Pythagoras. Platos Philosophie machte jetzt den Mittelpunkt aller philosophischen Studien und Erkenntnisse aus, weil sie durch

wurde die religiösen Ideen, welche sie enthält, durch den Idealismus und Mysticismus, zu welchem sie sich hinneigte, mit dem Zeitgeiste am meisten in Berührung fand. Vorzüglich aber war es die durch den mehr entwickelten Gange zur Schwärmerei und zum Mysticismus erweiterte und verunkeltete Alexandrinische Philosophie, welche in die Rechte der reinen und unerschütterlichen Platonischen Philosophie trat. Wie dieser Philosophie hing aber die Pythagoräische, aus welcher Plato so vieles geschöpft haben sollte, und die Aristotelische, welche aus der Platonischen hervorgegangen war, auf das innigste zusammen. Dage historische Sagen leiteten Platos Philosophie aus Aegypten ab, wo ebenfalls Pythagoras sich lange Zeit aufgehalten hatte. Dieselben Sagen waren auch von dem Orpheus im Umlaufe. Indeß man also diesen Traditionen ohne historische Kritik folgte, leitete man Pythagoras und Platos Philosophie, entweder unmittelbar, oder mittelbar durch Orpheus aus Aegypten, als dem Mutterlande aller Weisheit ab. Wahrscheinlich war ebenfalls eine alte Sage, daß Plato auch von den Chaldäern und Magiern geheime Lehren empfangen habe, die erste Veranlassung, daß man hier die erste Quelle aller überirdischen Weisheit aufsuchen zu müssen glaubte. Schon Plotin wollte daher dahin reisen, wurde aber durch die Niederlagen der Römer daran gehindert. Indeß leuchtet daraus hervor, welche hohe Meinung man schon damals von dieser verborgenen Weisheit hatte, und späterhin setzte man sie nebst der Orphischen und Hermetischen, als die höhere und himmlische Weisheit der gemeinen Philosophie entgegen, welche sich nur an die gesunde Vernunft und an den Wortverstand der Platonischen Schriften hält. 4).

Bei

4) Wir führen nur ein Beleg dafür an, welches in dem Urtheile des Damascius, eines sonst hohen Kopfes, über den Acler

Bei dieser unphilosophischen Schätzung dieser in ein mystisches Dunkel gehüllten, auf dunklen Sagen und Traditionen beruhenden höheren Philosophie, welche man als das non plus ultra aller Weisheit und Erkenntnis, als die Reichthümer aller Wahrheit, als den Maßstab zur Vergleichung aller philosophischen Systeme betrachtete, da so viel von ihr die Rede war, und man sich alle Augenblicke auf sie besah, konnte wohl einem phantasiereichen Kopfe der Gedanke einfallen, diese verborgene Tochter des Himmels an das Licht hervor zu ziehen, und die Weisheit der Chaldäer, der Aegyptier, des Orpheus in Worte und Schrift zu fassen, und das, was eine lange Zeit nur in den Köpfen und theilweise existirt hatte, zu einem wirklichen äußeren Objecte zu machen.

Wir finden dieselbe Denkart auch zum Theil unter den christlichen Schriftstellern. Ungeachtet sie den Glauben an die Wahrheit des christlichen Religion von dem Glauben an den göttlichen Ursprung derselben abhängig machen, so bedienen sie sich doch äußerer Ueberzeugungsgründe von Weissagungen und Wundern, und verschmähen selbst nicht die Zeugnisse aus dem Munde der Heiden, wenn sie gleich so beschaffen waren, daß jedem Unbefangenen sozaldt einleuchten mußte, sie seyen erst aus dem Kopfe eines Christen gekommen, der es für keine Sünde hielt, zu einem guten Zwecke sich der Lüge und des Betrugs

Asclepiodotus, einen Schüler des Proclus, ausgesprochen ist. Er sagt von diesem: (vita Isidori Photii Cod. 242, p. 1051.) Ασκληπιόδοτος υχ ολοκληρος τιν ευφαιει — αλλ' απεριου εντατος, συνισται δε κ λαι αρχιστ, κθ αυτος εαυτα ομοιος, αλλω τε και τα θιατερα των πραγματος, (δρα) αρανη και ιστη, και τα Πλατωνος θιατερα ελαττωτα. προς δε την Ορφικην τε και Χαλδαϊων εφηλοτερων σοφιας, και τον κρισον φιλοσοφιας ισο υπεραριστοι, ενι μαλλος ελαττωτο. Man vergleiche auch daselbst S. 1034.

trug zu bestimmen. Er beruft sich Lactantius, dem man sonst einen hellen Kopf und Bildung durch das Studium der alten Schriftsteller nicht streitig machen kann, auf Weissagungen der Erythraischen Sibylle von den Wundern Jesus, welche die Facta so umständlich angeben, und selbst die Worte der Evangelien gebrauchen, das Joder, der nur einige Beurtheilungskraft besitzt, keinen Augenblick über die Quelle derselben zweifelhaft bleiben kann.

Wir finden also Heiden, Juden und Christen, welche den Vortrag mit untergeschobenen Büchern getrieben haben,

5) Lactantius *divinar. Institut. IV. c. 15.*

δι' αρετων κερτα και η' ουρανοσ δυοισιν
 η' ουρανοσ και η' γησ η' ουρανοσ κερτα κερτα
 η' ουρανοσ και η' γησ η' ουρανοσ κερτα κερτα
 η' ουρανοσ και η' γησ η' ουρανοσ κερτα κερτα

Der selbste Kopf sah wohl voraus, daß ein solcher Versuch zu handgreiflich sey, als daß er nicht sofort entdeckt werden mußte. Er suchte daher vorzubeugen:

Ουρανοσ Σιβυλλησ
 και ουρανοσ η' ουρανοσ και η' ουρανοσ
 και ουρανοσ η' ουρανοσ και η' ουρανοσ
 και ουρανοσ η' ουρανοσ και η' ουρανοσ

Obgleich wurde Lactanz durch diese sprechenden Beweise und durch die Zweifel Anderer nicht im geringsten in seinem Glauben an die Wahrheit dieser Weissagungen irre gemacht. His testimoniis quidam reuicti solent eo confugere, ut aiant, non esse illa carmina Sibyllina, sed a nostris conficta atque composita. Quod profecto non putabit qui Ciceronem Varionemque legerit, aliisque veteres, qui Erythraeam Sibyllam ceteraque commemorant, quorum ex libris ista exempla proferimus, qui auctores ante obierunt, quam Christus secundum carnem nasceretur. Derselben Glaubens war auch Augustinus *de ciuit. Dei XVIII. c. 23.*

haben, um ihrer Philosophie, ihrer Religion und auch ihrer Nation ein größeres Interesse und Ansehen zu geben. In allen diesen finden wir mehr oder weniger einen Syncretismus des Orientalen und Occidentalen, des Alten und Neuen, des Heidnischen und Christlichen, wie es der Absicht der Verfertiger falscher Schriften angemessen war. Wir werden jetzt, nachdem wir die Quelle und Triebfeder und den Schauplatz dieser Betrügereien überhaupt bezeichnet haben, nur bei denjenigen etwas länger verweilen, welche für die Geschichte der Philosophie ein näheres Interesse haben. Dieses sind die den Pythagoreern, dem Plato und Aristoteles untergeschobenen Schriften, und diejenigen, welche sich auf die sogenannte höhere Philosophie, das ist die Erythische, Chaldäische und Hesmerische beziehen. Die erstern gehen aus auf eine harmonische Vereinigung verschiedenartiger Philosophien; die letztern auf die Ableitung derselben aus einer gemeinschaftlichen, höhern, übernatürlichen Quelle. Wir machen mit den ersten den Anfang.

Da Pythagoras und seine Nachfolger so berühmte Namen sind und in das früheste Alterthum gehören, da es zweifelhaft und ungewiß ist, ob sie überhaupt etwas geschrieben haben, und da ihre Schriften, wenn sie welche verfertigt, eine lange Zeit nicht zu den gelehrtesten gehörten, so fand hier die Buchmacherei ein sehr einladendes Feld und die größte Begünstigung, ihr Wesen zu treiben. Zuerst traten hier die goldenen Sprüche des Pythagoras hervor, bei denen wir uns aber nicht zu verweilen brauchen, da ihre Unechtheit allgernein anerkannt ist, und selbst Hierokles in seinem Commentar gesehen muß, daß sie nicht den Pythagoras, sondern einen Anhänger der Pythagoräischen Philosophie kennem. Gesch. d. Philos. VI. Th. 3f. zum

zum Verfasser haben 6). Eben dieser Hierocles führt auch 7) eine andere dem Pythagoras beigelegte Schrift, unter dem Titel: λόγος λόγος an, ohne sie für echt zu halten. Schon die Benennung enthält einen Grund zum Verdachte in sich; da auch dem Orpheus λόγος λόγος beigelegt werden 8).

Die meisten Uebersetzungen der Pythagoräer, wie sie vom Stobäus gesammelt worden, gehören höchst wahrscheinlich in dieselbe Klasse von untergeschobenen Schriften. Denn sie sind erst in spätern Zeiten bekannt worden, und sie verrathen zu deutlich die Absicht, eine Identität zwischen Pythagoras, Platon und Aristoteles Philosophie auf eine sehr plumpe Art zu erkünsteln. (Man sehe z. B. S. 16. ff.) Simplicius führt in seinen Scholien zu Aristoteles Kategorien zuerst das Archytas Buch ἀρχιτέτας πάντας an, worin dieser die Aristotelische Tafel der Kategorien vorträgt. Er hatte das Schriftchen vor sich,

6) Hierocles Commentar. in aurea carmina p. 231. παραδεδόται δὲ ἡ τέτατη γνώσις τοῦ Πυθαγορείου δι' αὐτὸν τοῦ Πυθαγοροῦ, ὅτι καὶ πρὸς ἐκφορμῶν ὁ τῶν ἐκείνου πρὸς τὴν συγγραφοῦ ἦσσι etc.

7) Ebendaf. S. 224. καὶ δὲ τέτατος ὁ ἴδιος αὐτοῦ ἐκ τῶν τοῦ Πυθαγοροῦ ἀναφερομένων ἱερῶν λόγων εὐφρατοῦ ἐρησῶν; ἐν ᾧ ἀρχιτέτας ἀρχιτέτας ὁ ἴδιος ὑμνῶται.

8) Sie werden oft mit einander verwechselt. Proclus in seinem Commentar zum Euklid p. 7. verbindet diesen ἱερῶν λόγος mit einigen andern, höchst wahrscheinlich unechten Schriften der Pythagoräer. διὸ καὶ Πλάτων πολλά καὶ θαυμαστά δογματὰ περὶ θεῶν διὰ τὰς μαθηματικῶν εἰδῶν ἡμᾶς ἀποδίδασκει καὶ ἡ τῶν Πυθαγορείων φιλοσοφία παρακτεταρωμένης αἰῶτος χρομῆσι τῶν μεταγωγῶν κατεσκευάσται τῶν θεῶν δογματῶν. τοῦτοιος γὰρ καὶ ὁ ἱερὸς συλλογῶν λόγος, καὶ ὁ Φιλόλαος ἐν ταῖς Βακχίαις, καὶ ὁλοσ ὁ τροπὸς τῆς Πυθαγορεῖας περὶ θεῶν ὑψηλῆς. Nach Diogenes Laertes VIII. c. 7. war et in Versen, nach dem Verfasser der Theologumena Arithmeticae in Prosa geschrieben.

sich, wovon er bezeuget, daß es sehr selten sey; auch erhellet aus einer Stelle, daß Jamblichus zerstreute Stellen daraus angeführt, ihren Sinn entwickelt, ihre Uebereinstimmung mit Aristoteles, so wie auch die sehr geringen Abweichungen ins Licht gesetzt hatte⁹⁾. Die vielen Bücher des Philolaus von den Intelligibillen und von der Immaterialität der Seele, welche Claudianus Mamertus anführet¹⁰⁾, beweisen, wie weit diese Büchermacherei in jenen Zeiten getrieben worden.

Unter den alten Philosophen war keiner, bei dem der Versuch, ihm ein fremdes Product unterzuschreiben, weniger gelingen konnte, als Plato. Seine Dialogen waren zu sehr bekannt und gelesen, und die philosophische und dichterische Muse hatte einen so eigenthümlichen Charakter diesen herrlichen Geistesproducten gegeben, daß nur ein Mann mit derselben originalen Individualität es wagen konnte, sie mit Glück nachzubilden. Allein ein solches Genie läßt sich nicht zu einem so niedrigen Gebrauche seiner Talente gebrauchen. Am ersten war noch bei seinen Briefen so etwas möglich. Ueberhaupt werden diese von nicht wenigen geachteten Philologen für einen in Briefe eingekleideten Roman gehalten, zu welchem Platos Leben und einige seiner Urtheile die Materialien hergegeben. Ungeachtet ich dieser Meinung nicht seyn kann, weil ich in denselben auf der einen Seite zu

§ f 2

viel,

9) Simplicius (Vogen A. S. 82) αὐτῶν (nämlich Jamblich) αἰ. τοῖς προσηνοῖς τόποις τὰ τὰ Ἀρχόντος παραγαγόντες, καὶ τὰ ἐκείνων συστακτικὰ ἐκπλαστῶν, καὶ τὴν συμφωνίαν ἐν πρὸς αὐτὰ τῶν Ἀριστοτέλους ἐπέδειξε, καὶ εἶπε εἶ διαφανῶς ἦν, ὅτι καὶ ταῦτα, καὶ τὸτο ἔπ' οὐκ ἦν γὰρ τοῖς φιλομάθοις.

10) Claudianus Mamertus de statu animae post mortem l. II. c. 3. 7.

viel von Platon Geistes, und auf der andern zu wenig Romanhaftes darin finde, so bin ich doch überzeugt, daß in denselben einige Einschüßel vorkommen, welche nicht von Plato, sondern aus viel spätern Zeiten der Alexandrinischen Neuplatonischen Philosophie herühren ¹¹⁾. Doch wir verweilen bei diesen nicht länger, weil sie nur einzelne Stellen betreffen.

Auch unter den Büchern, die wir jetzt in der Sammlung der Aristotelischen Werke haben, dürften sich wohl keine finden, welche man mit Grund für absichtlich untergeschobene halten könnte. Es gibts unter denselben mehrere unechte; allein sie scheinen mehr aus Unkunde und durch Verwechslung ähnlicher Arbeiten der späteren Peripatetiker mit denen des Aristoteles oder durch Verwechslung der Commentare mit dem zu verdäuernden Schriften in die Reihe der Aristotelischen Schriften aufgenommen worden zu seyn, wie z. B. die Schrift von dem untheilbaren Ebnen, welche offenbar von einem Commentator herrührt, oder die große Ethik, und die Ethik an den Eudemos, welche einen Commentator des Aristoteles, aber nicht diesen selbst zum Verfasser haben. Vielleicht gehört auch das eilfte und zwölfte Buch des Metaphysik hierher, welche wenigstens von späteren Commentatoren interpolirt scheinen. Mehrere unechte Aristotelische Schriften sind auch wahrscheinlich früher in der Periode der Prodemas fabricirt worden, und gehören nicht hierher. Wir haben daher nur von einem einzigen Werke, der *Philosophia mystica*, zu handeln.

Diese aus dem Arabischen ins Hebräische, aus diesem ins Italienische, und aus diesem 1519 von Petrus Nicolaus

11) Man sehe System der Platon. Philos. 1 B. S. 106. ff. und Schloßers Uebersetzung derselben.

Nicolaus Castellanus identius in Lateinische über-
 setzen. Derselbe Bucher sind eine sehr sonderbare Ver-
 mählung Aristotelischer und Neuplatonischer Lehren,
 welche wahrscheinlich keine andere Absicht hatte, als
 Plato und Aristoteles durch das Medium der Ale-
 xandrinischen Schwärmerieen in Harmonie zu bringen.
 Es finden sich in denselben alle Spuren der supernatura-
 listischen Denkart, und des Auctoritätsglaubens, und
 alle denselben eigenthümliche Meinungen, z. B. von der
 Emanation aller Dinge aus deren Urwesen, durch den
 Verstand, und die vernünftige Seele; von der Erleuch-
 tung durch das Licht des Urwesens, als dem Grunde
 aller Erkenntnis; von dem Unterschiede und Zusammen-
 hänge der obern und untern, der Verstandeswelt und
 Sinnenwelt, von dem durchgängigen Loben der ganzen
 Natur, von den Seelen der Pflanzen und der Elemente.
 Der Verfasser trägt durchaus eine geheime Philosophie
 vor, das ist eine solche, die nicht auf Vernunftprincipien,
 sondern auf Auctoritätsglauben beruht ¹²⁾. Er beru-
 fet sich auf Plato, den er vorzugsweise den Philoso-
 phen und den Weisen nennt, aber eben so oft auch
 auf die Babylonischen und Aegyptischen Wei-
 sen, ja selbst auf Propheten ¹³⁾.

Wenn

12) *Philosophia mystica in Patricii Nova de universis
 philosophia l. IV. c. 5. Plures quidem propter igno-
 rantiam praedominantem, intellectumque submer-
 sum desiderant pulchritudinem extrinsecam, ideoque
 non assequuntur illam interiorem. Ex consequenti
 non etiam quaerunt sapientiam arcanam, propter
 theorematum subtilitatem, qualem nos scripsimus in
 hoc libro tituli philosophiae mysticae, quod vulgus
 ista indignum existat, neque ingenio attingat.*

13) *Oben. Praefatio. Igitur nobis quoque in hoc opere,
 quod est compendium philosophiae, intentio consti-
 tuti*

Wenn man schon hieraus mit Wahrscheinlichkeit schließen kann, daß dieses Werk ein Product späterer Zeiten sey, so wird diese Vermuthung zur Gewißheit, wenn man sich durch eine Vergleichung mit Plotins Schrif-

ten zu überzeugen vermag, daß die Philosophen, welche diese Werke geschrieben haben, nicht nur die Lehren der Platonischen Philosophen, sondern auch die Lehren der Pythagoräischen Philosophen, welche die Platonischen Philosophen von den Pythagoräischen Philosophen entlehnt haben, in diesen Werken enthalten haben. — L. I. c. 4. quae oportet, hic repeti ad illos, qui non credunt ab eis, probabiles rationes. Dicamus brevis statuentes principium id, in quo convenerunt omnes prisca et inniores Theologi; Philosophi, Prophetæ ac populi, videlicet, quod anima rapta corporis desideriis, subiugato intellectu, statim iram Domini incurrit. — L. XIV. c. 16. Idcirco etiam huiusmodi formas supernas vocarunt prisca exempla, quales Plato narravit esse substantias essentiasque inferiorum. Sapientesque Babylonii et Aegyptii acumina mentis introspexerunt intellectualis mundi species, complexi scientia adiunde tradita, vel ex seipsum inuenta, quam etiam professione ipsa sibi venditarunt. Siquidem enarraturi aliquid, ut eban- tur doctrina intellectualia, non autem humanaria, ut nonnulli alii, qui consulentes eos, adhuc non sibi visis satis discere ex sententiis locutione redditis, conceptus animorum acceptos scribebant, uti oculata fide legimus, in lapides per figuras; idem in omnibus scientiis artibusque facientes, quos locabant in templis tanquam paginas perlegendas, talesque aderant pro libris eis utensiles. Quod fecerunt, ut indicarent, quod intellectus agens immaterialis creavit omnia secundum propriam essentiam cuiuslibet rationem similitudinemque, quale optimum fuit pulcherrimumque documentum, per quod utinam etiam indicaretur, qua ratione attigerunt formas illas mirandas et absconditas, sic enim illorum factum esset laude dignius, qualis conditio paucis viris contingit.

Schreiben übereinstimmend, daß nicht allein viele Gedanken Plotins in diesem Werke vorkommen, sondern auch viele Stellen desselben fast wörtlich übertragen sind (14). Es kann also erst nach Plotins Zeitsetzer geschrieben sein.

14) L. VIII, c. 1. Essentia ignis, qualis etiam terrae, caeterorumque similium est ratio quaedam in materia prima. Neque ignis fit a contracta colligataque corpore, ut ab agente, quemadmodum nonnulli opinati sunt. — Neque enim materia prima est ignis potentia, sed enim forma ignis tantum fit in illa, quando ratio formatrix est anima universalis, eadem vita igni reliquique mundo existens. — Ideo Plato dixit, quod anima in quolibet corpore simplici agit sicut ignem sensibilis, omniaque elementa. — Plotin. Enn. VI. L. VIII, c. 1. — *Ἡ φύσις τοῦ πυρὸς ἢ ἀπὸ τῆς ἀκατασκευαστοῦ καὶ ἀκατασκευαστοῦ ἀπὸ τοῦ ποιεῖν εἶναι ὡς μορφῶν. τίς ἀν εἴη; ἢ ψυχὴ ποιεῖν πύρρον ἀναμνη. ταῦτο δὲ εἶσι ζῶν καὶ λόγος, ἐν καὶ ταῦτον ἀμφοτέρω καὶ Πλάτων ἐν ἑκάστῳ τῶν ψυχῶν φησὶν εἶναι, καὶ ἀλλῶς, ἢ ὡς ποιεῖται ταῦτο ἐν τοῦ αἰσθητοῦ πύρρον.* — L. VIII, c. 3. Dicimus, quod hic mundus sensibilis totus est imago alterius. Quare cum ille sit vividus, tanto magis oportet illum ipsum vivere. — Quod si orbis supernus est summe absolutus, procul dubio etiam entia illius sunt absolutiora ceteris hic existentibus. Illi igitur superstant alii coeli, adepti virtutes stellares, quales coeli huius mundi. — Illic quoque existit terra non inanimata substantia, sed vivida. In ea sunt animalia sancta naturalia terrestriaque quae istic, sed alterius speciei ac perfectionis. Sunt plantae sativae hortensesque et quae profluentes vi animatae. Sunt item animalia aquatica sed nobiliora. Illic existit aer in eoque animalia propria simpliciter vivencia quaedamque immortalia. — Plotin. Enn. VI. L. VII, c. 12. *Ἐν τῷ ἀέρι ὑπάρχει τὸ πᾶν ζῶν ἐμὲν, καὶ ἴσως ἀπὸ τῆς ἀκατασκευαστοῦ καὶ ἀκατασκευαστοῦ ἀπὸ τοῦ ποιεῖν εἶναι ὡς μορφῶν. τίς ἀν εἴη; ἢ ψυχὴ ποιεῖν πύρρον ἀναμνη. ταῦτο δὲ εἶσι ζῶν καὶ λόγος, ἐν καὶ ταῦτον ἀμφοτέρω καὶ Πλάτων ἐν ἑκάστῳ τῶν ψυχῶν φησὶν εἶναι, καὶ ἀλλῶς, ἢ ὡς ποιεῖται ταῦτο ἐν τοῦ αἰσθητοῦ πύρρον.*

Gleichwohl gibt sich der Verfasser für den Schüler, den großen Schüler des Plato, aus. Er nennt nicht nur mehrere Schriften des Aristoteles namentlich, wie zum Beispiel die Metaphysik, die Physik, die Schrift vom Himmel und von der Seele als die seinigen²⁵⁾; sondern sagt auch ausdrücklich, daß er Platos Zuhörer gewesen²⁶⁾. Wahrscheinlich wollte er durch diese Versicherung seiner geheimen Philosophie Credit verschaffen, und den Lesern glauben machen, er habe aus Platos Munde Dinge gehört, welche nicht in seinen Schriften vorfinden, oder Handschriften des Plato vor Augen gehabt; welche dem großen Publicum nicht bekannt geworden. Offenbar scheint vorzüglich die höchst wertwürdige Stelle zu haben, worin Plato wie ein unsterblicher Mensch, und Wahrheitsverkörperung, daß er zu der unsterblichen Anschauung Gottes und dem Genuß der höchsten Seligkeit in der Erlese gelangt sey, und alle Leser der Welt zu ermahnen, wie ihre Kräfte auf-

μου τοιους αρετων ην ενταυθα λεγομενων προτων και εν προ-
τοις εναι ταυτα. ετι δε εμαι δυλοι, οτι και ην εκ κοημου, αλλα
πολυ πολλων εκουσαντων, και εβν εν αυτη δια ζυμωματα,
οι οτι και ην γαρ και λεγεται ενταυθα, και ουτα δηλοσι
εν τη εν ιδουσαντων, και διδαξαν δε εναι εναι, και και εναι
εν εναι, και εναι εναι, και εναι εναι εναι εναι, και εναι
εναι εναι εναι εναι εναι εναι εναι εναι εναι εναι εναι εναι
λογον αυτη εν εναι. Dergleichen Stellen finden sich
überall.

25) L. I. c. 1. Et nos quidem in metaphysica iam
perfectimus sermonem explicantem causas huiusmo-
di, et probavimus eas in sermonibus de anima et
natura, operationibus utriusque. L. XII. c. 21.

26) L. I. c. 3. Plato igitur olim dedit animae plura
tributa, quorum non omnia summa testes, sed non
scripsit ullum.

jubelen, um eben dieses Ziel alles menschlichen Sirehung
ebenfalls zu erreichen 17).

Doch gleich als wenn der Verfasser besorgt gewe-
sen wäre, jene Dichtungen möchten in den Zeiten des
Nichtglaubens leicht Glauben finden, so zerstreuet er
den Nebel der Täuschung wieder durch die lächerlichsten
Beweise der Unwissenheit und Vergeßlichkeit. Indem
er z. B. sagt, einige Völker hätten die thätige Form des
ergonomischen zum Leben tauglichen Naturgesetzes eine Ent-
schickung genannt, so scheint er vergessen zu haben, daß
er sich für den Aristoteles hatte aufgeben wollen, welcher
Gott seiner Schrift von der Seele diese Erklärung ge-
geben

17) L. I. o. 4. Atque hoc idem optinatus est Plato
de anima unversali, dicens: ego pluries speculando
secundum animam, relictis corporis exuviis, visus
tum mihi frui summo bono cum gaudio admirabili.
Unde restiti quodammodo attonitus. Tum igno-
lens, me esse partem mundi superioris adeptaque
vitam aeternam sub luce magna inenarrabili, inau-
dibilique ac incogitabili, lassitudine autem delapsus
ab ista speculatione intellectus ad imaginationem,
lux illa deseruit, unde remansi tristis. Rursum
gelicto corpore reversus inveni animam luce
plena, et eam corpori influentem, tum supra
mundum. Inquit igitur Plato: Qui conatus mun-
dum superatum ascendere, intellexit substantias
divinas causasque universales: profecto maximum
consequetur praemium. Quapropter nemo debet
id omittere, quamquam sit plurimum laboraturus;
certa etenim in eo adipiscetur tranquillitatem impa-
ssibilem perpetuamque. Et cum homo fuerit creatus
ad hanc contemplationem, occidat, si ab illa vel per
vitium huiusmodi ablit, sic etiam perdidit animam, si-
bique hostis est omnium maximus, cuius in obitu
frustra vana poenitebit. Atque hoc Platonis docu-
mentum est homini exhortatio ad elevationem in-
tellectus acquirendam, qualem ipse reperit.

leben hatte. Doch die ganze Stelle enthält noch mehrere Ungereimtheiten 18).

Webrigens enthält dieses Werk nicht allein die Schwärmerien der Neuplatoniker, und welche man nur die Geisterträumerien vernimmt, sondern auch noch andere Grillen, die aus derselben Quelle der phantastischen Vernunft hinzugekommen sind 19). Doch das Wertwürdigste ist unstreitig die Vermengung einiger Ideen des Aristoteles und der christlichen Theologie mit denen der Neuplatoniker, wovon das Hauptstück die ist, daß Gott hat durch sein unerschaffenes Wort den thätigen Bestand

18) L. III. c. 6. Si dicatur, quod veteres philosophi concorditer asseruerunt, animam esse actum corporis physici organici, quodque actus non est substantia, quia inhaeret substantiae, anima igitur non erit substantia; respondemus, quod oportet huiusmodi rationem examinare. Actum ergo hunc Antici quidam aliter entelechiam, vocaverunt, philosophique eadem dixerunt, quod anima est corpori, quaedam proportione sicut forma materiae, quae corpus fit, nisi quod anima non est forma corporis, quatenus est corpus tantum.

19) Nur einige Beispiele. L. XI. c. 19; kommt die Frage vor: quomodo deus summo una creat multa; alia entia? Antwort: causa multitudine est appetitus quo omnia productibile moventur, ipsam ens. Diese treffliche Erklärung ist eine glückliche Offenbarung, welche er durch ein ähnliches Göttergeschick. L. XIII. c. 8. Die Pflanzenseele hat ihren Sitz nicht der Hauptkraft in den Wurzeln. Es fragt sich, ob sie nach Abhangung der Wurzeln getrennt und gerettet wird? Nein, sie geht dann zurück in die Verstandeswelt, wo ihr eigen thümlicher Aufenthalt ist, und aus der sie sich als wieder entfernt; eben so, wenn ein Thiersterben zuließt wird, so geht die Thierseele in die Verstandeswelt zurück. Siquidem intellectus est receptorium animae, a quo nunquam deinde abibit, alioquin anima non foret alicubi.

Verstand hervorgebracht, welcher sein Ebenbild und das ausgedrückte Wort, die Ursache aller Dinge ist, denn Gott schafft alles durch den thätigen Verstand. Der thätige Verstand bringt den leidenden oder materialen Verstand, oder die vernünftige Seele, diese aber die sinnliche Seele, und diese die Natur, oder alle Seelenkräfte der Natur hervor. So machen alle Dinge eine stetige Reihe aus; so daß die einfacheren und vollkommeneren dem Urwesen näher; die zusammengesetzteren und unvollkommeneren aber von demselben entfernter sind; biswohin vollkommeneren Einfluß auf die unvollkommeneren haben, und sie bestimmen. Das Urwesen hat durch den Ausfluß seines Lichtes, durch Erleuchtung Einfluß auf alle vorstellende Wesen, der thätige Verstand Einfluß auf alle Objecte, weil jedes von demselben sein Wesen und seine Beharrlichkeit bekommen hat. Gott hat durch sein unerschaffenes Wort alle Dinge geschaffen, aber nicht successive in der Zeit, auch nicht nach vorgängigem Denken, nach Zwecken, sondern durch eine höhere Causalität; so wie der Schatten aus den Körpern ausfließet²⁰⁾. Es ist unverkennbar, daß Aristoteles Lehre von dem thätigen und leidenden Verstande, Platos Lehre von der Weltbildung mit der Emanationslehre, und diese mit der Schöpfungsbildung, Aristoteles Sensualismus und Platos Rationalismus vereinigt werden sollten. Es verdient noch bemerkt zu werden, daß der Verfasser dieses Werks vorzüglich auch bemühet gewesen ist, die Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele als eine Aristotelische Lehre darzustellen. Daher ist er so teuf, in der Person des Aristoteles zu behaupten, er habe vielfältig gesagt, die Seele sey unsterblich²¹⁾. Er bedient sich des Beweises des

A r m a

20) L. X. c. 9. XII. c. 8. 9.

21) L. I. c. 3. quare anima non moritur, ut pluries diximus.

Maneunt für die Jmmortalität²²⁾ und folgert daraus die Fortdauer und Unzerförlbarkeit. Aber es kommt noch ein anderer Beweis vor, welcher in dieser Gestalt neu ist. Er stüht sich darauf, daß der Mensch keine wirkliche Erkenntniß, sondern nur Anlagen zur Erkenntniß bekommen hat, welche einer Entwicklung und Verwirklichung ins Unendliche fähig sind. Indem der Mensch eine unerschöpfliche Wissensquelle hat, beweist er eine Kraft, die sich unendlich unvollkommen, unendlich fortbaut²³⁾.

Wir

²²⁾ L. XII. c. 16.

²³⁾ L. XII. c. 5. Rursus animus live anima rationalis naturaliter perpetuoque ascendendo operatur, siquidem consuetudo hominum semper ignorantem aliquid subinde discere, natura eius nunquam ad discendum deficiente, quinimo quantum superest discendum, tantum prosequitur discere. Omne vero, quod ita se habet, consistet sibi finale ac etiam melius, quod magis. Siquidem, quod ita procedendo auget potentiam, neque attingit finem, est virtus non interruptae indolentisque, quale continet vim interminatam, ex consequenti existit irrasolubile et incorruptibile, sicut vice versa terminatum corpus resolvitur corrumpiturque. Homo autem ex suppositione facta assidue discit nova, quoniam, ut iam probatum, genitus est infans imperitusque. Siquidem a natura non inest illi nisi docilitas, non autem doctrina, eiusque animus creatus est non eruditus, sed erudibilis gradatim scientiis ac moribus. Alioquin non disceret aliquid ullatenus, sicut planta, cum non fuerit genita idonea disciplinae, neque etiam ullam admittit. Quodsi homo quoque haberet aliquam doctrinam a natura ingenitam, haec illi sufficeret peculiarisque foret atque ob id impossibile existeret, eum aliter discere, velut cetera animalia, ut praediximus, se habent. Quare homo a natura non habet scientiam aliquam, sed tantum aptitudinem capacitatemque ad eam.

Wir gehen nun zu der höhern Philosophie über, Orpheus, dieser berühmte Weise, Sänger und Prophet aus dem hohen Alterthum, welcher durch die Zeit da er lebte, durch seine religiösen Institute und seinen Einfluß auf den ganzen Gottesdienst eine Art von mystischer Verehrung erhalten hat, war recht dazu geeignet seinen Namen zu einer Menge von Schriften herzugeben, die durch das Schild des Alterthums ein größeres Ansehen erhalten sollten. Schon Plato und Aristoteles äußern Zweifel gegen die damals unter Orpheus Namen circulirenden Schriften²⁴⁾; Aristobulus schob selbst unter diese noch einige Verse ein, welche für den Monothelismus und die jüdische Nation ein Zeugnis ablegen sollten²⁵⁾. Nun kann man sich leicht denken, wie vieles Unrechtes noch in der Folge hinzugekommen seyn müsse, als die Verehrung des Orpheus, der Wahre in ihm eine geheime Weisheit zu finden, und das Sagen, ihn mit Pythagoras und Plato in Harmonie zu bringen, so sehr überhand nahm. Dieses geschah vorzüglich seit den Zeiten des Syrianus und Proclus, Porphyre und Jamblich hatten vorzüglich ihren Blick auf die Orakel, die chaldäische und ägyptische Weisheit gerichtet; jene Weiden erhoben die Orphische zu einem gleichen Range. Proclus hatte, wie Marinus in dem Leben desselben erzählt, nur einige Elemente und gleichsam Reime aus seines Lehrers Vorlesungen über diese Philosophie empfangen, denn indem Syrianus dem Proclus und Domninus die Wahl ließ, ob er ihnen Orpheus Lehren oder die chaldäischen Orakel erklären solle, könnten

24) Plato de republica. II. S. 221. Aristotelis de anima. I. c. 5. Philoponus in commentario *ὅτι μὴ δεκεῖ Ὀρφικῶς τὰ ἀληθῆ καὶ αὐτὸς ἐν τῇ περὶ φιλοσοφίας λογῆς.*

25) Eichenbach Epigenes. p. 140. Valckenauer Diatribe de Aristobulo p. 13. seq.

konnten sich diese nicht vereinigen, weil der letzte die Orakel, der erste aber die Orphischen Lehren verlangte. Darum kamen diese Vorlesungen nicht zu Stande, weil Syriacus bald darauf starb. Indessen hatte doch Syriacus Commentare über den Orpheus geschrieben, welche Proclus nebst den Commentaren des Porphyres und Jamblichus über die Orakel und die chaldäische Philosophie fleißig studirte. Er schrieb in der Folge seine eigne Gesankten dazu, brachte dadurch eine vollständige Sammlung mit weisläufigen Commentarien und Scholien zu Stande, und gewann durch alles dieses den Besitz der theurgischen Tugenden des göttergleichen Lehrers²⁶⁾. Dessen ungeachtet blieb die Orphische Philosophie immer ein hell dunkles Chaos, in welches Jeder seine eignen Ansichten und Ideen hineintrug, oder herausnehmen konnte, so daß selbst Damascius in seinem Werke von den Principien nichts anders thun konnte, als die divergirenden Erklärungen anzuführen. Da aus allem diesen unwidersprechlich gewiß ist, daß dem Orpheus Gedichte und Verse untergeschoben worden, die wahren Ueberreste dieses alten Dichters aber jetzt schwerlich mit zureichender Gewißheit bestimmt werden können, so ist es unnöthig, uns dabei länger zu verweilen.

Eben

26) *Marinus vita Procl. c. 26. 27.* λαβὼν δ' ἐν αἰσ ἐπιγράται παρα τὴ κατήγερονος τὰς ἀφορμὰς, καὶ μετ' αὐτὸν τοῖς πρὸς εἰς Ὀρφεα αὐτὰ ὑπομνηματικῶν ἀναμνηστικῶν ἐπισημαστικῶν καὶ τοῖς Πορφύρου καὶ Ἰαμβλίου μυστικῶν βραβίων εἰς τὰ λόγια καὶ τὰ συστοιχὰ Χαλδαίων ἀγγράμματα, αὐτοῖς τὸ τοῖς θεοῖς λόγοις ἐπισημαστικῶν, καὶ τὰς ἀκροτάτας τῶν ἀρετῶν αἰσ πρὸς ἀνθρώπινην ψυχὴν ἀναδραμεν, αἰσ ἡ ἐνδὸς Ἰαμβλίου ὑπερφανὸς θεουργικῶν ἀπεκαλεσεν. — κλειδευτὸς δὲ τὴ ἀγαθοειδέα καὶ παραγράφαντος τοῖς μετωπικοῖς τῶν ὑπομνηματικῶν, ὄχι μὲν ἀναγωγὴν εἰς ταῦτα ἀκροτάτων, καὶ ἐγένετο εἰς Ὀρφεα αὐτῶν σχολία καὶ ὑπομνηματικὰ ἔτιχον ἐκ ὀλίγων, εἰ καὶ μὴ εἰς πᾶσαν τὴν Θεομυθίαν ἢ παρὰ τὰς βασιλικὰς ἐξήγησεν τὸ αὐτῶ τὰτο ἀποδοῦναι

Was das ist auch der Fall mit den Orakelsprüchen der Chaldäer oder des Zoroasters, welche vielleicht in einzelnen Versen einige orientalische Meinungen enthalten, aber doch größtentheils Producte viel neuerer Zeiten sind, und ihrer Ursprung durch die Uebereinstimmung mit jüdischen und christlichen Religionslehren und mit den Orakeln der Aegyptenlar deutlich genug verrathen. Zoroasters Name war eben so berühmt als Deyheus; seine Person, Leben, Meinungen, (das Allgemeine von einem doppelten Principy ausgenommen) und Thaten eben so dunkel, ja aus natürlichen Ursachen noch ungewisser. Kein Wunder, daß Heuere, welche nicht auf Verunftgründe, sondern auf Autoritäten bauten, ihren Meinungen und Einfällen durch den Namen des Zoroaster ein Gewicht zu geben suchten; daß sie endlich auch Verse, die man selbst gemacht hatte, als Ergießungen des Zoroasters geltend zu machen suchten. Wie sehr dieses der Denkart der ersten Jahrhunderte angemessen war, sieht man aus Porphyrius Nachricht, daß die Anhänger des Adelpheus und Aquilinus eine Menge unechter Schriften von Zoroaster und andern, vielleicht selbst erdichteten Wesen verbrannten, um ihren speculativen Orakeln durch das Schild des Alterthums Gültigkeit zu verschaffen. Ein Historiker aus den Zeiten der Ptolemäer, Hermippus Smyrnäus, der vielumfassende Kenntnisse besaß, und auch ein Werk von den Magiern geschrieben hat, war der erste, wie es scheint, der eine große Sammlung von Zoroastrischen Versen veranstaltete ²⁷⁾. Aber selbst die große Menge des Gesammelten macht es wahrscheinlich, daß kritischer Scharffinn keinen großen Antheil

27) Plinius *Histor. natural.* L. XXX. c. 1. Hermippus, qui de tota arte Magica diligentissime scripsit, et vitios centum millia versuum a Zoroastre condita, indicibus quoque voluminum ejus positus, explanavit.

Heit an dieser Waise hatte, wie überhaupt der Werth dieses Schriftstellers in Rücksicht auf Gründlichkeit noch nicht hinlänglich untersucht worden ist. Späterhin schrieb Julianus Theurgus unter dem N. Antoninus *Thespyria telesmia loyia* in Versen, welche auch Porphyrius und andere Neoplatoniker nennen, von denen es aber nicht ausgewacht ist, in wiefern sie mit den von diesen neuern Schriftstellern so sehr geprüfeten Orakelsprüchen einetlei sind. Bemerkenswerth ist es aber, daß diese Orakel immer unter dem Namen „chaldäische“ angeführt werden, ohne sie dem Zoroaster beizulegen. Sollte etwa Porphyrius durch seine Befreiung der Eibtheit der von den Chaldäern dem Zoroaster beigelegten Schriften diese Behauptung veranlaßt haben? Uebrigens darf man die von Paccivius veranstaltete Sammlung der chaldäischen Orakel nur mit einiger Aufmerksamkeit durchlesen, um sich zu überzeugen, daß bereits Producte eines Orientalen aus so alten Zeiten sind, sondern aus neuern Zeiten, von Griechen, oder vielmehr gelehrten Orientalen herrühren, welche die scholastische Metaphysik mit der Lichttheorie des Orients zu vereinigen suchten. Wir würden noch weit mehr Spuren der Unechtheit und des neuern Ursprungs finden, wenn wir die ältern vollständigen Sammlungen dieser Orakel, und nicht bloß einzelne Fragmente, außerdem auch die Schriften des Porphyris, Jamblichs, Proclus und Hierokles noch besäßen.

Die hermetischen Schriften machen der Critik das Geschäft viel leichter, weil wir sie selbst, nicht bloß Bruchstücke derselben vor uns haben. Nach dem, was Casaubon und Meiners²⁸⁾ über die Unechtheit der

28) Casauboni de rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI. ad Cardinalis. Baronii. Prolegomena in

derselben gesagt haben, wird es nicht leicht Jemandem einfallen, das Gegentheil zu behaupten, noch weniger aber gelingen, die von jenen vorgebrachten Gründe durch triftige Begegengründe zu entkräften. Meiners hat mehrere Stellen angeführt, worin der Verfasser offenbar biblische Stellen aus dem alten Testamente vor Augen hatte, und diejenigen, welche auf Platos Worte und Gedanken in seinen vorhandenen Dialogen anspielt, lassen sich noch sehr vermehren. Hier wollen wir nur eine Stelle anführen, welche diesen doppelten Parallelismus zugleich offenbaret, und außerdem noch den Wahn von dem göttlichen Ursprunge dieser Schriften erwecken und Bekräftigen soll 29).

Als die Isis das gesagt hatte, schenkte sie dem Horus den ersten süßen Erank von Ambrosia ein, welchen die Seelen von den Obhern zu empfangen pflegen. Darauf begann sie die heilige Rede. Da der mit Sternen geschmückte Himmel über die ganze untere Natur gesetzt, und keines der Dinge bedaubt ist, welche die ganze Welt in sich begreift, so folgt, daß die ganze untere Natur von den Obhern geschmückt und erfüllt worden. Denn die Unteren können nicht die obere Welt mit ihrer Einrichtung hervorbringen; also müssen die niederen Dinge den oberen unterworfen seyn. Besser und unwandelbarer ist die Ordnung der Obhern, und dem sterblichen Verstande nicht erreichbar. Daher fasseten die unteren Dinge aus Furcht über die schöne und ewige Dauer der Obhern:

in Annalos, Exorcizat. I. Sect. X. und Meiners Versuch, über die Religionsgeschichte der ältesten Völker, besonders der Aegyptier. S. 223. ff.

29) Aus Έρμης Τρισμογιστος εκ της ιερας βιβλια επικαλυμμενο πορη κοσμου Patricius p. 27. verbessert in Heeren's Ausgabe des Stobäus 2 B. S. 227.

oberen. Die Schönheit des Himmels, die dem noch unbekanntem Gotte blinkte, die mannigfaltige Pracht der Nacht, geringer zwar als die der Sonne, aber doch immer durch ein klares Licht erleuchtet; die Bewegung der übrigen geheimnißvollen Himmelskörper in bestimmten Zeitperioden, welche durch verborgene Ausflüsse der Unterwelt Wachstum und Schönheit haben — dieses war ein Schauspiel, welches zur Betrachtung einludete, aber auch ängstliche Furcht erweckte. Diese wechselseitige Furcht und endlose Forschung dauerte so lange, als der Künstler des Ganzen wollte, daß Unwissenheit das All beherrschen sollte. Als er aber beschlossen hatte, sich selbst zu offenbaren, begeisterte er die Götter mit göttlicher Liebe, und senkte in ihren Verstand den größeren Glanz, den er in seiner Brust hatte, damit sie Zweck den Willen zu suchen, den festen Vorsatz zu finden, bekümmern und ihres Wunsches theilhaftig werden könnten. Dieses geschah aber, kaumwürdiger Sohn, nicht an den sterblichen Pfanzung (den Menschen), welche noch nicht war, sondern an der Seele, welche an den himmlischen Geheimnissen Antheil hatte. Dieses war Hermes, die Intelligenz des Alls, der alles schickte, alles Gesehene versteht, alles Vorhandene offenbaren und zeigen kann. Denn alles, was er gedacht hatte, schrieb er auf, und verborg es; mit sicherer Abgtheit redete und schwieg er; damit die ganz folgende Zeit des Welt denselben wachsen sehen sollte. Und so nahm er die verwandten Götter mit zur Begleitung und stieg hinauf in die Sterne. Aber sein Nachfolger war Lat, zugleich Sohn und Erbe seiner Kenntniß, und bald darauf Asklepius Jaenthes, des Man und der Hephästobule Sohn³⁰⁾, und alle übrige, welche mit Begünstigung

Der

30) Plato, Cratylus. S. 278. 280.

der Königin des Aeth, der Vorlesung, die sichere Kunde der himmlischen Betrachtung, sich wünschten. Hermod entschuldigte sich bei dem Himmel, daß er seines Sohne wegen des jugendlichen Alters keine vollendete Wissenschaft überliefert habe. Ich entdeckte mit meinen allsehenden Augen das Verborgene des Aufganges, und nach langsamem Nachforschungen erbielt ich endlich die sichere Erkundigung, daß die heiligen Symbole der Weltlemente nahe bei der Sakristei des Okeanos niedergelegt worden, und daß Hermes darauf mit gewissen Wünschen und Worten in den Himmel gegangen sey. Es würde unrecht seyn, diese Worte zu verschweigen. So sprach er: heilige unvergängliche Bücher, die ich aus meinen Händen die Essenz der Unsterblichkeit bekommen habet, dauere unverdorben und unangetastet vom Moder in alle Ewigkeit fort, aber auch ungesucht und unerforscht für jeden, der auf den Gefilden der Erde wandelt, bis der alte Himmel eurer würdige Wesen hervorgebracht hat, welche der Demigog Seelen nennt. So sprach er und unwickelte diese Bücher unter Verwünschungen mit Binden. Eine lange Zeit blieben sie verborgen.

Und die Natur, mein Sohn, blieb unfruchtbar, bis diejenigen, welche den Himmel umdrehen sollen, zu Gott, dem Könige des Unipersums, traten, und ihm anzeigten, das Aeth ruhe unthätig, es müsse ausgeschmückt werden; und dieses kommt nur ihm allein zu; wir bitten, sagen sie, betrachte den gegenwärtigen Zustand; und was für die Zukunft nöthig ist. Als sie das sagten, lächelte Gott, und sprach: es werde die Natur. Aus dieser Stimme ging ein weibliches, sehr schönes Wesen hervor, über deren Anblick die Götter erstaunten. Gott reichte ihr den Becher der Natur, und gebot ihr,

feuchter zu seyn. Gott blinckte auf den Himmel
 und rief: Himmel, Luft und Aether werde
 mit Allem erfüllt. Und es geschah. Die
 Natur dachte bei sich, es sey sträflich, dem Gebot des
 Vaters nicht nachzukommen; sie begattete sich mit der
 Arbeit, und erzeugte eine Tochter, welche sie die Er-
 findung nannte. Gott schenkte dieser das Eeyn,
 schenkte ihr das schon Gewordene von einander gesondert,
 erfüllte dieses mit Geheimnissen, und übergab der Erfin-
 dung die Herrschaft darüber. Da er aber die obere Welt
 nicht in träger Ruhe lassen, sondern mit Geistern erfüllen
 wollte, damit kein Theil unbewegt und träge bliebe, so
 fing er von neuem an hervorzubringen, und bedachte sich
 dazu heiliger Künste. Er nahm nämlich Geist, so
 viel genug war, von seinem eignen, vermischte diesen auf
 eine intelligibele Weise mit Feuer, und auf eine uner-
 forschliche Weise mit etlichen andern Materien, mischte
 alles dieses unter einander mit gewissen geheimen For-
 meln, bewegte diese ganze Mischung eifrig, bis eine
 dünnere, reinere und durchsichtigere Materie, als die
 Bestandtheile waren, ihm entgegen lächelte ²¹⁾. Sie
 war durchaus krystallhell, daß sie allein der Künstler
 sehen konnte; sie konnte nicht durch Feuer gedramt und
 geschmolzen, nicht durch Luft verdichtet werden, son-
 dern hatte eine eigenthümliche und besondere Bildung,
 Natur und Beschaffenheit, welche auch daher Gott nach
 ihrer Wirkung mit einem ehrwürdigen Namen die Be-
 seelung nannte. Nachdem diese Consistenz erhalten,
 bildete er daraus viele Myriaden Stelen, indem er die
 Hervorstehenden Blüthen der Mischung, wie er wollte,
 zweckmäßig und symmetrisch mit Verstand formte, daß
 keine Seele von der andern wesentlich verschieden war,
 obgleich das erste Gebilde größer, voller und reiner war,
 als

21) Plato Timaeus. S. 31a.

als des zweiten, und so wieder das zweite in Verhältnis zu dem dritten, weil die aus Gottes Mischung ausdunstende Blüthe sich nicht gleich war ³²⁾. So wurden alle Seelen von dem ersten, bis zum sechzigsten Grade vollendet. Gott bestimmte, daß sie alle ewig seyn sollten, in sofern sie aus einem und demselben Stoffe sind. Uebrigens, wies er ihnen gewisse Districte und Behältnisse im dem Himmel an, damit sie in einer gewissen Ordnung diesen Cylinder umschwebeten, und dem Vater Freude machten ³³⁾.

Hierauf ließ er die Matruen (Cyberis) der schon bestehenden Dinge in der schönen Region des Aethers zusammen kommen, und sprach zu ihnen: Ihr Seelen meines Gehirns und meiner Sorge, schöne Kinder, welche ich mit meinen Händen an das Licht hervorgezogen habe, und meiner Welt weibe, höret meine Worte als Befehle, und berühret keinen Ort außer den euch angewiesenen. Wenn ihr euch gut betraget, so bleibt euch in Zukunft der Himmel, das Sternensystem und die mit Tugenden erfüllten Throne offen. Uebertretet ihr aber meine Befehle, so schwöre ich auch bei dem heiligen Geiste, bei der Mixtur, woraus ich euch erzeugt habe, und bei diesen Seelen bildenden Händen, daß ich auch bald Strafen besorgen will ³⁴⁾.

Nachdem Gott dieses gesagt hätte, mischte mein Herr die noch übrigen verwandten Elemente, Wasser und Erde, sprach einige kräftige Formeln, die aber doch den erstern nicht gleich kamen, rüttelte sie rüchtig, hauchte ihnen Lebenskraft ein, nahm nun das über dieser Mischung geronnene, leicht verdichtbare und gut durchfeuch-

32) Ebenbas. S. 326.

33) Ebenbas.

34) Ebenbas. S. 325.

schickte, und bildete daraus die menschendähnlichen
 Gestalt. Die Ueberbleibsel dieser Mischung übergab er
 den vollkommeneren Seelen, welche in die Wohnungen
 der Götter, in die den Sternen nahen Orter und unter
 die heiligen Dämonen aufgenommen waren, und sagte:
 Bald, ihr Kinder, Sproßlinge meiner Natur, nehmet
 die Ueberbleibsel meiner Kunst, und jede bilde etwas
 ihrer Natur ähnliches. Dazu will ich euch Muster dar-
 stellen (er nahm den Thierkreis, ordnete die Welt har-
 monisch nach den Bewegungen der Seelen, und führte
 nach den menschendähnlichen Gestalten das Thierkreis des
 Uebrige ein). Ich habe euch dazu die allwirkenden Kräfte
 und den allkünstlerischen Geist geschenkt, welcher im All-
 gemeinen alles, was in Zukunft seyn wird, schafft.
 Und nachdem er ihnen verheissen, er wolle ihren sichtba-
 ren Werken den sichtbaren Geist und das Wesen der
 ähnlichen Erzeugung hinzugesellen, daß die Werke wie-
 derum Etwas ihnen ähnliches hervorbringen könnten,
 und sie nicht nöthig hätten, außer ihrem ersten Produc-
 ten noch etwas Anderes hervorbringen, so trat er zu-
 rück 35).

35) Merkwürdig ist auch in diesen Schriften eine Pro-
 phetie 36) von dem Verfall und Aufhören der heidni-
 schen Religion, welche so viele besondere Umstände von
 der unter Constantin und Theodosius mit Gewalt einge-
 führten christlichen Religion, von neuen Gesetzen und
 Einschränkungen, von dem Verbot der heidnischen Tempel,
 von der Ausbreitung der Christen, welche hier Indier
 und Scythen oder benachbarte Ausländer genannt wer-
 den, enthält, daß man in dieser so umständlichen und
 bestimm-

35) Ebdas. S. 326.

36) Hermetis Asclepius (Jamblichus de mysteriis
 Aegyptiorum a Ficino translatus) Lugduni 1552.
 p. 513.

Bestimmten Weissagung, als man wohl unter der unge-
 heuren Menge von Vorhersagungen wohl nicht leicht eine
 finden wird, die wahrscheinlich Zeit und die Verwirklichung
 zur Verfertigung dieser Schriften nicht verfehlen
 kann, zumal wenn man einige von Eupapius 37) an-
 geführte Weissagungen von einem Antoninus, des So-
 sipatra Sohn, und einem Kleinasiatischen Oberprieester damit
 vergleiche. Dieser Antoninus hatte unter andern gesagt,
 die Tempel Aegyptens würden in Gräber verwandelt
 werden, welches Eupapius auf die in den Tempeln be-
 grabenen Heiligen und ihre dafelbst verwahrten Reli-
 quien deutet 38). Eben dieses nun weissaget auch der
 verküppte Hermes und Asclepius 39).

Der

37) Eupapius de vicijs Philosophorum (edit. Commelin.
 1696) p. 95. 30. 90.

38) Eupapius p. 73. τα δε Μουσικα τωτε και εις το
 Καλοποι καθιζουσα. τωτε τω κρητη θηου εις αυθεντικη
 θεραπια και εις χηρην καταθεσαστα το αυθεντικον οσια
 γαρ και κεφαλας τωι επι πολλοις αμαρτημασι ιταλοιοι συνα-
 λιστοι, εις το πολιτικοι σκαλας δικασησι, θηε τε απο-
 λαμψουσι, και κρητη καταστα. . . . και κρητη απο-
 λαμψουσι οσια πολλωτερα απω του τωτε. μαθηται γαρ
 φαλαγο και ιταλοιοι τωι και κρητη τωι διηγηθη. πικρα
 τωι θωι, οδωροδα διδωλοισα παρτω, και μαριεν κατα-
 λαμψουσασα, και τωι τωι μαχθηται απειλας εις τωι ειδω-
 λου θεοισα. αλλ' ερωι η γη θερι τωι τωι θωι, τωτε γαρ
 εις μεγαλη πικροισα και Αιτωνοισα απειλαισα, οτι απω θηου
 τωι φασκεν, τα ερωι τα φασ γεινησασα.

39) Hermetis Asclepius p. 515. futurum tempus est,
 cum apparet, Aegyptios incallum pia mente
 divinitatem sedula religione letuisse, et omnis
 eorum sancta veneratio in irritum calura frustra-
 bitur; et tervis enim ad coelum est recursura divi-
 nitas. Linguetar Aegyptus totaque, quae fuit
 divinitatis sedes, naminum praesentia destituetur.
 Alienigenia enim regionem istam terramque com-
 plentibus, non solum neglecta religionum, sed
 quod

Der Verfasser, oder vielmehr die Verfasser dieser Schriften, — denn es sind wahrscheinlich mehrere, einzelne, von verschiedenen Verfassern herrührende, aber späterhin gesammelte, und in ein Ganzes verbundene Schriften — haben bei ihren Dichtungen, so wenig auf Consequenz, Wahrscheinlichkeit und das Costume des Alterthums gesehen, daß sie sich sehr oft vergessen, und durch leicht vermeidliche Verstöße die neuere Zeit, in welcher sie dichteten, verrathen zu wollen schienen. ... Dahin gehört z. B. daß der Griechen, Perser, Scythen, Indier, und ihrer verschiedenen Sprachen erwähnt wird ⁴⁰⁾; die Vorhersagung, daß Sophisten die wahre Philosophie verderben werden ⁴¹⁾; die Aeußerung, daß schon Viele Vieles über das Universum und über Gott gesagt haben, und darin die Ursache von der Ungewißheit und von dem Mangel der wahren Erkenntnis liege ⁴²⁾; die Hinweisung auf Streitigkeiten über wissenschaftliche Gegenstände, auf Mißverständnisse, und die Ursache derselben in der Wordsprache ⁴³⁾.

Die

quod est durius, quasi de legibus et religione, pietate, cultaque divina statuetur proscripta poena prohibitaque erit. Tunc terra aëta, sanctissima sedes delubrorum atque templorum, sepulcrorum oris mortuorumque plenissima.

40) Hermes L. XI. bei Porphyrus Asclepius S. 514.

41) Asclepius, S. 495. Ascler. Quid ergo homines post nos erunt: Trismeg. Sophistarum calliditate decepti, a vita pura, sanctaque philosophia avertentur.

42) Hermes L. IX. καὶ οὐκ ἔστιν οὐδὲν ταῦτα δευτέρως περὶ τῶν πάντων ἀποφασίσις ἀπορροῦν, ἐπεὶ τὰ πάντα ἐκ τῆς φύσεως.

43) Hermes L. XI. εἰς δὲ θεῶν ὄψατος ἢ ἀπολλυμένων. αἱ δὲ προσηγορίαι τῆς ἀθανάτου ταρταρῶν ἢ γὰρ ἢ γένεσις ἐστὶ ζῆν, ἀλλ' ἢ ἀπὸ ζῆν, ἀλλ' ἢ μεταβολὴ θανάτου, ἀλλ' ἢ ἀπὸ ζῆν.

Die Richtung von Hermes dem Erfinder aller nützlichen Künste und Wissenschaften und von dem göttlichen Ursprunge dieser hermetischen Schriften ist auf so verschiedene, und zum Theil so abentheuerliche Weise vorgegetragen, daß schon hierin ein sicheres Vermehrungsmittel gegen die Leichtgläubigkeit, die sich alles aufsetzen läßt, selbigen hätte, wenn es nicht Zeitläufer gegeben hätte, welche zum Theil auf den Gebrauch der Vernunft Verzicht gethan hätten. Denn bald ist Hermes selbst im Besitze aller Erkenntniß und Weisheit, und er hat alles Wissenswürdige aufgeschrieben; aber die Bücher verborgen, und sie zu unerschwinglichen Geheimnissen gemacht. Indessen hat er mündlich, aber unvollständig seine Weisheit seinem Sohne Lat und Asclepius und Andern offenbart (4). In den folgenden Zeiten sendete der Welttragierer den Osiris und die Isis auf die Erde herab, um ihrem elenden Zustande ein Ende zu machen. Diese brachten erst Leben in das Leben; hoben die Märkereien auf; errichteten den Göttern Tempel und Opfer; gaben den Menschen Gesetze, Nahrungsmittel und Kleider; führten Gerichte, und den Eid ein; sie lehrten, wie man die Verstorbenen behandeln muß. Diese, sagte Hermes, werden die Geheimnisse aller meiner Schriften durchschauen, und sie zum Theil für sich behalten; zum Theil die für die Menschen nützlichen in Säulen eingraben. Diese forschten nach den Ursachen des wilden Todes, und erkannten, daß der von Außen kommende Geist gerne in die Producte der Menschen übergeht; und wenn er sich zu lange verweilet, und die Nahrung versperrt ist, Thumachen hervorbringt. Diese erkannten durch Hermes, daß die Atmosphäre mit Dämonen angefüllt ist, und gruben dieselben in verborgene Säulen ein. Sie waren die einzigen, welche durch den

Hermes

44) Stobaeus Eclog. Physic. p. 938.

mes selbst ein, daß seine Vorfahren, Uranos und Kronos, viel weiser gewesen, und des unmittelbaren Anschauens der Gottheit genossen haben; daß er viel zu unvollkommen, und seit Verstandesäuge viel zu schwach sey, um dieses ursprüngliche Licht der Vollkommenheit zu schauen⁴⁸⁾.

So unzusammenhängend und widersprechend auch diese Dichtungen vom Hermes und seinen Schriften, so mannigfaltig und von einander abweichend die Visionen und Träumereien sind, welche diese Bücher enthalten, — inkranter kommen doch helle Ansichten und gesunde Urtheile vor, welche aber nicht aus dem Kopfe der Verfasser entsprungen zu seyn scheinen, sondern wohl größtentheils fremdes sich angeeignetes Eigenthum sind, zu dem man die Hauptquelle in den Urkunden der christlichen Religion, in den Schriften des Plato, Plotin, Jamblich's und Anderer meistens nachweisen kann, — so haben sie doch alle eine und dieselbe Tendenz. Sie haben gar nicht den Zweck, irgend ein neueres philosophisches System, selbst

συγγραφας αι αυθεντικη, και εν το εινι ωιδροποι γινει ωφελη-
σαι. ουκ ειμι γαρ μοιρα, ω τεκνιοι, κληδονα, δε πρωτογονοι
θροι τα καττα κατιδαι, θειοι λογωι εφθεχετα.

48) Hermes, L. IV. Κλειν. Hermes und Sat unterree
den sich. εκληρωσαθ ημασ, ω πατερ της αγαθησ και καλλιστη
θιασ, και ολιγα δευ εσεβασθη με ο τι η οφθαλμοσ υπο της
τοιαντησ θιασ. ε γαρ, ωπερ το ηλιοσ αυτησ περιωρησ ημεν, και
ταυγαδι και μυηι ποιηι της οφθαλμοσ, ητω και η τη αγαθη
θιασ. τδωρτιοι γαρ τυλαμποι, και επι τουστοι τα τε οφθαλ-
μοσ φαι αυλαισ, εφ' οσοι δυνατωσ ε δυναμειοσ δεξασθαι την
ηπειρομη της ρητησ λαμπηδοιοσ. οζυτερα μεν γαρ εση εκ το κα-
θινησθαισ, αβλαβησ δε, πασησ και αδραστωσ αιωπλωσ ην.
οι δυναμειοι πλησι τι αρυασθαι της θιασ, κατακοιμιζονται πολ-
λακι υπο το σαματοσ εις τη καλλιστηνοφι. επερ Ουρανοσ και Κρο-
νοσ οι ημετερι προγονοι ετετευχηκασιν. ειδα και ημεσ, ω πατερ.
ειδα γαρ, ω τεκνιοι, ενι δ' επι ατοιμημει προς την οφθησ και επω
ισχυομει αιωπασθαισ ημωι τασ τε εκ οφθαλμοσ και θιασασ-
θαισ το καλλοσ τη αγαθησ επιησ το αφθαρετοσ το αληποσ.

selbst nicht das Neuplatonische auszubreiten, oder es auf die obergebliche Urvorstellung des Hermes zurückzuführen; denn dann müßte man mehr Uebereinstimmung mit demselben finden 49), und überhaupt herrscht darin nicht derselbe tiefe grüblerische Forschungsgeist, der sich in den Schriften der Platoniker äußert; sondern sie suchen vielmehr, den Glauben an göttliche Offenbarung, als die Quelle alles menschlichen Wissens zu gründen und zu befestigen; die Sehnsucht nach (dem Gegenstücke der Gnosis, einiger Parteien unter den Christen) einer vollkommeneren Erkenntnis göttlicher Dinge zu erwecken 50), und dadurch einen religiösen Sinn zu beleben; hiermit aber den Glauben zu verbinden, daß Aegypten das heilige Land sey, welches die Götter zu ihrem Wohnsitz erkoren, zu welchem sie in nichtbarer Gestalt herabkamen, um den Menschen die göttliche Wahrheit mitzuthellen, und ihnen die wahre

49) So finden wir in einigen Theilen dieser Schriften Gott, Welt, Mensch, als die die drei hervorstühenden Principien, einen materiellen Gott, d. i. die Welt und den Gedanken, angeführt: die Götter sind unsterbliche Menschen, der Mensch ein sterblicher Gott. I. c. IV. n. XL.

50) Man findet manche überraschende Aehnlichkeit mit der Sprache und den Meinungen der Gnostiker, z. B. L. VII. in einem Gebete $\gamma\omega\sigma\iota\varsigma\ \alpha\gamma\epsilon\alpha\ \phi\omega\tau\iota\sigma\theta\epsilon\iota\varsigma\ \alpha\pi\omicron\ \epsilon\mu\ \tau\omicron\ \nu\omicron\tau\omicron\ \tau\omicron\iota\ \phi\omega\tau\iota\sigma\mu\iota\ \chi\alpha\iota\tau\omega\ \epsilon\iota\ \chi\alpha\iota\tau\omega\ \iota\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \delta\upsilon\alpha\mu\epsilon\iota\varsigma\ \delta\upsilon\mu\iota\tau\omicron\iota\varsigma$. L. II. von dem $\alpha\iota\omega\delta\omicron\varsigma\ \Psi\upsilon\chi\omega\iota$ heißt es: $\kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\tau\omicron\ \gamma\upsilon\mu\alpha\delta\epsilon\iota\varsigma\ \alpha\pi\omicron\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \alpha\rho\mu\omicron\iota\alpha\varsigma\ \epsilon\iota\epsilon\upsilon\gamma\mu\alpha\tau\omicron\iota$, $\mu\iota\epsilon\tau\alpha\ \epsilon\pi\iota\ \tau\eta\ \epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\iota\chi\eta\ \phi\omega\sigma\iota\ \tau\eta\ \iota\delta\iota\alpha\iota\ \phi\omega\sigma\iota\ \epsilon\chi\theta\iota$, $\kappa\alpha\iota\ \upsilon\mu\iota\tau\ \sigma\upsilon\iota\ \rho\omicron\iota\varsigma\ \upsilon\sigma\iota\ \tau\omicron\iota\ \kappa\alpha\tau\epsilon\omicron\alpha$, $\sigma\upsilon\chi\alpha\iota\upsilon\sigma\iota\ \delta\ \omicron\iota\ \pi\alpha\rho\omicron\iota\tau\epsilon\varsigma\ \tau\epsilon\tau\epsilon\ \kappa\alpha\tau\epsilon\omicron\alpha\iota$, $\kappa\alpha\iota\ \delta\epsilon\delta\iota\delta\omicron\upsilon\sigma\iota\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \sigma\upsilon\iota\sigma\iota\ \alpha\kappa\epsilon\iota\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\iota\ \delta\upsilon\alpha\mu\epsilon\iota\ \nu\tau\epsilon\varsigma\ \tau\eta\ \epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\iota\chi\eta\ \phi\omega\sigma\iota\ \epsilon\sigma\tau\iota$, $\phi\omega\sigma\iota\ \tau\eta\ \iota\delta\iota\alpha\ \delta\upsilon\mu\iota\tau\omicron\iota\varsigma\ \tau\omicron\iota\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$, $\kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\tau\epsilon\ \tau\alpha\upsilon\tau\epsilon\ \alpha\iota\epsilon\upsilon\chi\omicron\upsilon\tau\alpha\iota\ \pi\omicron\varsigma\ \tau\omicron\iota\ \kappa\alpha\tau\epsilon\omicron\alpha$, $\kappa\alpha\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\ \epsilon\iota\varsigma\ \delta\upsilon\alpha\mu\epsilon\iota\varsigma\ \epsilon\alpha\upsilon\tau\epsilon\varsigma\ \pi\alpha\tau\alpha\delta\iota\delta\omicron\upsilon\sigma\iota$, $\kappa\alpha\iota\ \delta\upsilon\alpha\mu\epsilon\iota\varsigma\ \gamma\iota\omicron\mu\omicron\epsilon\upsilon\sigma\iota$, $\epsilon\iota\ \theta\epsilon\omicron\ \gamma\iota\omicron\mu\omicron\tau\alpha\iota$, $\tau\epsilon\tau\omicron\ \epsilon\pi\iota\ \tau\omicron\ \alpha\gamma\alpha\delta\omicron\iota\ \tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \chi\iota\omega\sigma\iota\ \epsilon\upsilon\chi\eta\kappa\omicron\sigma\iota$, $\theta\epsilon\omicron\delta\eta\mu\alpha\iota$. L. X. $\delta\ \theta\epsilon\omicron\varsigma\ \alpha\iota\omega\alpha\ \kappa\omicron\iota\iota\epsilon\iota$, $\delta\ \alpha\iota\omega\iota\ \delta\ \epsilon\ \tau\omicron\iota\ \kappa\omicron\sigma\ \kappa\omicron\sigma\ \epsilon\tau\omicron$.

Kenntnis zu offenbaren. Die Hermetischen Schriften sollten für die Heiden ein heiliges Buch seyn, wie die Bibel für die Christen. Die Zurückführung der heidnischen Religion auf eine sichtbare göttliche Urkunde, und die Befestigung derselben gegen das immer weiter um sich greifende Christenthum, dieses scheint der Hauptzweck bei Verfertigung derselben gewesen zu seyn, und mit demselben lassen sich alle andere Nebenzwecke, alle Eigenthümlichkeiten in dem Stoffe und der Form, die Benutzung der Bibel und der Philosophen, die Accommodationen auf die Dogmen und religiösen Anstalten des Christenthums ganz ungezwungen vereinigen. Es läßt sich daraus erklären, wie es möglich war, daß manche Kirchenväter Stellen aus diesen Schriften zur Bestätigung der Wahrheit einiger Lehrsätze der christlichen Religion anführen konnten⁵¹⁾.

Hiernach läßt sich die Zeit, wenn diese Schriften verfertigt worden, muthmaßlich bestimmen. Denn völlige Gewißheit darf man bei solchen Producten des Verfalls nicht erwarten, da dem Schriftsteller, welchen Zweck er auch erreichen wollte, alles daran gelegen seyn mochte, in dem dunkeln Infognito zu bleiben, welches er einmal angenommen hatte. Die meisten gleichzeitigen Schriftsteller besaßen auch viel zu wenig kritischen Ver-

51) Lactantius *Institut. divinar.* L. I. c. 6. Nunc ad divina testimonia transeamus. Sed prius unum proferam, quod est simile divino, et ob nimiam vetustatem, et quod is, quem nominabo, ex hominibus inter deos relatus est. — Qui tamen homo, fuit tamen antiquissimus et instructissimus omni genere doctrinae, adeo ut ei multarum rerum et artium scientia Trismegisto cognomen imponeret. Hic scripsit libros, et quidem multos, ad cognitionem divinarum rerum pertinentes, in quibus maiestatem summi ac singularis Dei allerit.

Verstand, als daß sie der Wahrheit auf die Spur hätten kommen können; sie dachten nur an den Hermes, dessen Namen ein Neuerer angenommen hatte, und suchten ihn in dem grauesten Alterthume, anstatt daß sie ihn in der gleichzeitigen Welt hätten nachforschen sollen. Dabei stehen wir uns fast von allen bestimmten Daten verlassen, und die einzigen, welche sich in einer Stelle des Cyrillus von Alexandria finden, dürften wohl zu keinem wichtigen Resultate führen, das einzig abgesehenet, daß die Hermetischen Schriften, wenn sie gleich die Aegyptier zu dem auserwählten Volke machen, doch wahrscheinlich nicht in Aegypten selbst geschrieben worden sind. Dieser Kirchenvater sagt von diesem angeblichen Hermes, er sey ein Aegyptier und Heide, und zwar ein Mysteriespriester gewesen, und habe die Mosesischen Schriften, wenn gleich nicht immer richtig und fehlerfrei, doch mit Nutzen studiret; auch habe seiner derjenige in einer eignen Schrift gedacht, welcher in Athen die sogenannten Hermetischen Bücher, an der Zahl funfzehn, verfertigt habe²⁾. Es ist wohl möglich, daß Cyrillus durch das allgemeine Vorurtheil verleitet, aus einem Hermes zweigemacht habe. Was dieser Vermuthung einiges Gewicht gibt, ist der Umstand, daß in spätern Zeiten einige Aegyptische Gelehrte, welche sich mit der Geschichte der Aegyptischen Theologie beschäftigten, wie man höchst wahrscheinlich machen kann, von diesen Hermetischen Schrif-

2) Cyrillus adversus Julianum. (Juliani opera ed. Ez. Spanheim Lips. 1696.) L. I. p. 30. ἄρα τῶν αὐτῶν ἢ καὶ Αἰγυπτῶν Ἑρμῆς, καίτοι τούτων αἱ καὶ τῶν ἰδιῶν τελευτῶν προσηγορίαι αὐτοῦ, καὶ φησὶν αὐτὸς εὐφραδῆσαι τὰ Μωϋσῆος, ἢ καὶ μὴ ἐν ἀπαρχῆς καὶ ἀπληροῦσι, ἀλλ' ἐν ἐπιμελείᾳ. ἀφιέλθαι γὰρ καὶ αὐτὰ, πεποιθῆσαι δὲ καὶ τὸν μὴ μὴ ἐν ἰδίᾳ συγγράμῳ ὁ συγκαταστήσας Ἀθήνῃσι τὰ ἑσπερία Ἑρμαῖα ποτὲ καὶ ἕνα βιβλία.

Schriften weder etwas gemußt, noch etwas erfahren haben. Damascius, Iffidorus Schüler, der zu dem Zeiten Justinians lehrte, berichtet uns nämlich in seinem Werke von den Principien folgendes über die Aegyptische Theologie. Epdemos habe nichts Zuverlässiges davon sagen können. In seiner Zeit hätten erst einige Aegyptische Philosophen, (er meint den Heracliscus und Aesclepides) das Wahre derselben, welches in gewissen Aegyptischen Schriften (oder auch Sagen) verborgen gewesen, ausfindig gemacht. Wer sollte nun nicht denken, diese beiden Schüler des Proclus würden die Hermetischen Schriften gefunden und benützt haben, wenn sie in Aegypten wären geschrieben worden, da sich beide Mühe gaben, die Aegyptische Theologie in helles Licht zu setzen, da vorzüglich auch der letzte darauf ausging, eine Harmonie zwischen den Aegyptischen und andern Theologien in Rücksicht auf diese Wissenschaft zu stiften? In welchem andern Buche konnte er so viele Berührungspunkte, so viele auffallende Aehnlichkeiten mit andern Systemen der Theologie und Kosmologie finden, als in den Hermetischen Schriften? Allein sie wußten nichts davon; die angeführten Aegyptischen Bücher müssen von andern Inhalte gewesen seyn; denn das angeführte deutet auf ein System der Kosmogonie, in welchem die unerforschliche Dunkelheit, Wasser und Sand die drei Principe waren, wovon in den Hermetischen Schrifften keine Spur vorkommt 53).

Der

53) Damascina καὶ ἄλλα (in Wolfii Anecd. graec. T. III.) Αἰγυπτίων δὲ ὁμοίως Ἐδμόσος ἀπὸ ἀρχαίων ἔγραψε. οἱ δὲ Αἰγυπτίους καὶ ἡμεῖς ἀπαλοῦσαι κενοῦμεν ἐπινοῦντες αὐτῶν τὴν ἀληθεῖα καὶ κοινότητα, ἐπειδὴ οἱ Αἰγυπτίους διὰ τὴν λόγῳ, ὡς εἶναι κατ' αὐτῶν ἢ μὴ μίαν τὴν ὅλην ἀρχὴ σκοποῦσιν ἀποφασίζουσιν. — τὰς δὲ δύο ἀρχὰς ἡμῶν καὶ ἡμεῖς οὐκ ὡς Ἡρακλῆος, ὡς δὲ ὁ πρῶτος αὐτῶν (αὐτῶν) Ἀεσκληπιῶδος, ἡμῶν.

Der große Zweck, welchen die Römer bevirten wollten, scheint indessen gar nicht erreicht worden zu seyn, Sie konnten die Ausbreitung des Christenthums nicht hindern, noch der Hinführenden heidnischen Religion einen neuen Lebensgeist einhauchen, noch das einmal gesunkene Ansehen der Priester wieder aufrichten. Sie blieben selbst dem größten Theile der heidnischen Philosophen unbekannt, den Jamblich oder den Verfasser von den Geheimnissen der Aegyptier etwa ausgenommen, was aber doch selbst noch problematisch ist. —

Viertes Kapitel.

Schluß des vierten Hauptstücks.

Mit dieser vierten Periode schließt sich die Geschichte der griechischen Philosophie, welche einen Haupttheil des Ganzen ausmache. Wir finden in den folgenden Zeiten nur noch einzelne Sammler, Compilatoren und Commentatoren; eigentliche Denker verlieren sich fast gänzlich. Diejenigen, welche noch einigen Forschungsgeist äußern, noch einiges Interesse für die Philosophie hegen, sind christliche Kirchenlehrer, welche neben der Vernunft noch ein zweites Princip, die Offenbarung, anerkennen, und dieser die Vernunft unterordnen. Die griechische Philo-

σοφία καὶ ὕδαρ. — ἀλλὰ τὴν μὲν περὶ τούτων ἀναβῆσαν ἐκ αἰώνων ληπτέρι. ἴσον δὲ καὶ ἐπιπὼ κείνῳ τῶν Αἰγυπτίων, ὅτι διαίρεται εἰς πολλάκις τῶν κατὰ τὴν ἐπιστὴν ὑφ' ἑαυτῶν, οὐκ καὶ τὸ πῶτον διηρησίου εἰς πολλὰν θεῶν ἰδιότητάς, ὡς αὐτοὶ μάθην τοῖς αἰώνων σύγγραμμάσιν ἐπιχρῆσι τοῖς βελόμασι λέγει δὲ, τὴν Ἡρακλῆα ἀναγραφὴν τῶν Αἰγυπτίων καὶ ἑλλοὶ λόγοι περὶ τοῦ Προκλῶν γραφῆσι τοῦ φιλοσοφῶν καὶ τὴν ἀξίωματι γραφῆσαι συμφωνίαν ὅσοι Δεσλημαθῶν τῶν Αἰγυπτίων περὶ τῶν ἄλλων θεολογῶν.

Philosophie wurde also auf den christlichen Boden verpflanzt, und hörte auf, eine Hauptrolle zu spielen, obgleich ihre Wirkungen noch auf eine lange Zeitsreihe hinaus reichen, und aus ihren Ueberresten in spätern Zeiten wieder eine eigenthümliche Art, zu philosophiren hervorging.

Die ganze Lebensdauer der griechischen Philosophie von Thales bis auf Damascius beträgt ungefähr tausend Jahre. Wenn man diesen ganzen Zeitraum überschauet, so findet man, daß sie einen Kreislauf vollendet hat. Sie fing mit Mythen und Dichtungen an; der Forschungsgeist wurde durch die mythischen Vorstellungsweisen von Gott, der Welt und dem Menschen geweckt, und er verlor sich zuletzt wieder in den Dichtungen und Phantasien, welche aus der durch keine Kritik geregelten Speculation hervorgegangen waren. Die Philosophie endete, wie sie angefangen hatte, mit Mythen und Dichtungen. Die Vernunft ging in den ersten Denkern schon auf Eroberungen aus. Als sie noch durch kein festes Princip geleitet, nur durch den regen Trieb zum Erkennen bestimmt wurde, da strebte sie auch, so unvollkommen auch die ersten Versuche waren, an denen sie gleichsam erst ihre Kräfte probiren mußte, nach einem Zustand von Selbstständigkeit, und suchte ein eignes Gebiet zu erkämpfen, auf welchem sie die Natur belauschend, Gesetze gäbe für die denkende Welt. In vollem Vertrauen auf ihre Kräfte, forschte sie nach den Gesetzen und Gründen der Erfahrungswelt, und ahndete, daß es eine Wissenschaft davon geben müsse, welche nur allein durch die Selbstthätigkeit der Vernunft zu Stande kommen könne, welche also, wenn sie auch andere Kenntnisse, Data der Erfahrung, voraussetzte, doch als Eigenthum der Vernunft betrachtet werden müsse. Auf diesen Glauben und das Vertrauen auf sich selbst gründete sich die außerordentliche Energie, welcher wir so viel Schönes und Wahres, so manche gelungene Theorie, so manche

Leinem. Gesch. d. Philos. VI. Th. H b frucht-

fruchtbare Idee neben mancherlei Verkürrungen und mißlungenen Unternehmungen verdanken. Aber wie endete sie? Sie warf sich in den Supernaturalismus, und als ob sie an sich selbst verzweifelte, erwartete sie nur durch Erleuchtung von Oben Belehrung über die Gegenstände, welche sie interessirten.

So wenig erfreulich aber auch diese Bemerkung ist, wenn wir auf den Anfang und das Ende des rastlosen philosophischen Forschungsgeistes hinblicken, so verweilt man dagegen mit desto größerem Vergnügen bei den Begebenheiten, bei den Untersuchungen und Resultaten, welche den Inhalt dieser von beiden Punkten begrenzten Periode ausmachen. Der philosophische Forschungsgeist versucht alle Mittel und Wege, welche zur Wissenschaft von den Gründen und Gesetzen der Natur in und außer dem Menschen führen konnten; er erweitert seine Sphäre, suchet einen Gegenstand nach dem andern seiner Herrschaft zu unterwerfen; er strebt mit glücklichem Erfolge in die erworbenen Kenntnisse immer mehr Licht und Zusammenhang zu bringen; die Begriffe werden deutlicher; die Urtheile bestimmter; die Subordination der Sätze unter Grundsätze, ihre Verbindung unter Principien ausgedehnter und fester. Von der Außenwelt kehrt der menschliche Geist zurück, und sucht sich selbst zu erforschen; die Erkenntniß der Natur des Erkenntniß- und Willensvermögens soll den Weg zur Erforschung der Objectenwelt bahnen. So bilden sich die Theorien des Denkens und Willens, die Scheidung des Empirischen und Apriorischen beginnt. Beobachtungsgeist und Raisonnement beeifern sich, den wissenschaftlichen Stoff zu vermehren und zu bearbeiten. So legten die Griechen den Grund zu allen philosophischen Wissenschaften; einigen gaben sie eine schon vollendetere Gestalt, von andern entwarfen sie nur die ersten groben Umrisse; zu einigen lieferten sie eine große Menge von Bauezeug, welche nur auf die Bearbeitung

arbeitung und Anordnung eines architektonischen Verstandes wartete.

Die Philosophie hat in diesem Zeiträume alle mögliche Gestalten und Formen angenommen. Der griechische Geist hat alle Wege und Methoden in dem Philosophiren versucht, die kritische allein ausgenommen. Die neuern Denker konnten daher bis auf Kant nichts anders thun, als daß sie dasselbe Ziel durch dieselben Methoden zum Theil auf neuen Wegen zu erreichen suchten. Wir finden bei den Griechen wie bei den Neuern bald Dogmatismus, bald Scepticismus; und der Dogmatismus theilt sich bei beiden wieder in den rationalistischen und Supernaturalistischen; der rationalistische in den Empirismus und Rationalismus im engeren Sinne. Wir finden in dem Theoretischen Systeme des Materialismus, Idealismus und Dualismus, in dem Practischen Systeme des Eudämonismus, Rationalismus und Mysticismus, und alle diese in mannigfaltigen Modificationen. Der Unterschied zwischen der griechischen und neuern Philosophie besteht nur darin, daß die letzte diese mannigfaltigen Systeme noch weiter entwickelt, und ihnen vorzüglich einen festern Grund zu geben gesucht, die griechische sich dagegen mehr mit den Resultaten als mit den Gründen beschäftigt hat.

Das Hauptgebrechen der griechischen Philosophie war der Mangel einer gründlichen Theorie des Erkennens, welche die Bedingungen, Gesetze und Gränzen der Erkenntniß nicht nach Hypothesen, sondern selbst aus dem Erkenntnißvermögen ableitet, den Unterschied zwischen Denken und Erkennen festsetzt; das Empirische und das Apriorische nicht nach einem ungefähren Maßstabe, sondern nach sichern Grundsätzen von einander scheidet, dadurch allen wissenschaftlichen Forschungen einen festen Gang sichert, und verhütet, daß man nicht sich versteinere, und Dinge zu erkennen trachte, welche nicht erkennbar sind,

sind, und von der Erkenntniß des Erkennbaren nicht zu wenig, aber auch nicht zu viel fordern. Diese Gränze und diese Natur der menschlichen Erkenntniß haben die Griechen nie nach Principien bestimmt, wiewohl sie öfters durch ihr glückliches Talent der Sagacität innerhalb den Gränzen der Erkennbarkeit stehen bleiben, und selbst wenn sie die Natur der Objecte zu erforschen glauben, sich selbst unbewußt mehr an das Bewußtseyn und die Natur des menschlichen Geistes halten. Weil sie aber nie über den Unterschied der reinen und empirischen Erkenntnisse einig werden konnten, sondern bald aus der Erfahrung ableiteten, was in der reinen Vernunft gegründet ist, bald dieser zuigneten, was empirisch ist, so war der Gang der wissenschaftlichen Cultur in einem beständigen Schwanken, und es entstand ein beständiger Streit zwischen dem Empirismus, welcher alle Data der Erkenntniß aus der Wahrnehmung ableitete und der Vernunft nur das Geschäft des Anordnens ließ, und zwischen dem Rationalismus, welcher eine Erkenntniß a priori annahm, ohne dieselbe hinlänglich begründen zu können. Alle Schulen der griechischen Philosophie nahmen für die eine oder die andere Behauptung Partei, oder suchten beide mit einander durch Coalitionsoberuche zu vereinigen. Daraus entsprangen die verschiedenen Systeme, welche etwas Wahres und Falsches enthalten, einander bestreiten, aber, weil sie mehr die Resultate als die Gründe angreifen, den Streit nicht entscheiden, sondern fortdauernd machen. Die Uebersicht und Vergleichung aller Streitpuncte zwischen den entgegengesetzten Systemen, von welchen jedes die Wahrheit für sich ausschließend in Anspruch nahm, die mehr oder weniger deutliche Einsicht in den Mangel zuverlässiger Principe, oder strenger Deductionen, die Abhandlung eines gewissen festes Punctes zum Orientiren in dem Philosophiren — alles dieses führte den Scepticismus herbei,

wel-

welcher eine lange Zeit eine eigene obgleich kleine Partei ausmachte, sich den Anmaßungen des Dogmatismus entgegensetzte, und den Hang der Vernunft zur Ueberschreitung ihrer Gränzen in Zaum hielt; aber weil er eben so wenig als der Dogmatismus von einer richtigen Schätzung des Vermögens und des Gebiets der Vernunft ausging, jenen nie in seine wahren Gränzen zurückwerfen, höchstens den falschen Gebrauch der Vernunft abwehren, aber nie den wahren Gebrauch derselben befördern; und nicht selten sein Beto über die mögliche wissenschaftliche Erkenntniß sowohl als über die Scheinwissenschaft suchte, und seiner Bestimmung ungedenk, selbst in einem negativen Dogmatismus verfiel, und die Unmöglichkeit aller wissenschaftlichen Erkenntniß durch wissenschaftliche Principien bewelsen wollte.

Ein anderer wesentlicher Mangel der griechischen Philosophie ist der Mangel des architektonischen Gliederbaues und des systematischen Zusammenhanges. In der schönsten Zeit der griechischen wissenschaftlichen Literatur von Sokrates bis auf Carneades, welche man das philosophische Zeitalter der Griechen nennen kann, war man zwar so weit gekommen, daß man drei große Haupttheile, Logik, Physik und Ethik unterschied, aber man verfuhr dabei nicht nach Principien, man ging nicht von einer Idee der Philosophie als einem Ganzen wissenschaftlicher Erkenntniße von bestimmtem Charakter aus, um durch logische Eintheilung desselben die Theile der Philosophie systematisch mit bestimmter Gränzbestimmung abzutheilen, und dadurch den Umfang des ganzen Gebiets der Philosophie zu erschöpfen. Dieser Mangel zeigt sich nun auch in diesen großen Theilen selbst. Es fehlt an Principien, um den Inhalt und die Form, den Umfang und die Gränzen zu bestimmen, um das eigenthümliche Gebiet für jeden derselben auszumessen, und dasselbe in besondere, das Ganze erschöpfende Theile abzutheilen;

es fehlt an einer Propädeutik, welche festsetzt, was zu untersuchen, und nach welcher Methode es zu suchen sey, und dadurch das wissenschaftliche Denken in Gang bringt. Der einzige griechische Denker, welcher an solche Propädeutiken dachte, war Aristoteles, der dieses vielleicht in der Schule des Plato gelernt, aber auch nur die Bahn dazu gebrochen hat.

Indessen dürfen wir diese Mängel und Gebrechen den Griechen nicht zu hoch anrechnen. Sie sind mehr eine Folge von dem nothwendigen Gange der wissenschaftlichen Cultur, als Fehler des philosophischen Geistes selbst, denn die Griechen wußten sich den Weg zu den philosophischen Forschungen erst selbst bahnen; sie waren noch in dem Suchen und Forschen begriffen, und die Resultate desselben waren eben die Principien und Materialien zu den einzelnen Wissenschaften, welche sich erst durch das fortgesetzte Denken läutern, bewähren und berichtigen mußten. Die immer weiter getriebene Auffindung von Materialien als dem nothwendigen Bauezeug zu den Wissenschaften, konnte nur allein das architektonische Talent wecken, üben, stärken. Es wäre daher höchst unbillig, wenn wir verlangen wollten, sie hätten damit anfangen sollen, was am lezten gefunden wird, und am schwersten ist.

Die Griechen sind glückliche und originale Erfinder; sie haben Entdeckungen in allen Theilen der Philosophie gemacht, und eine Menge von wichtigen Materialien zu allen Wissenschaften geliefert. Dieses ist ihr großes Verdienst, welches ihnen nie streitig gemacht werden wird. Aber sie haben wenig vollendet, und nichts erschöpft.

Die Logik ist eine Griechische Erfindung. Da es hier bloß auf eine Analyse des Denkens ankam, so konnte ein einziger Mann wie Aristoteles, der nicht nur selbst viel Talent besaß, sondern auch in der Schule des geistreichsten Philosophen der alten Welt gebildet war,
die

die Wissenschaft von den Gesetzen des formalen Denkens gleich mit dem ersten Versuche in einem hohen Grade vollenden. Sein Zweck ging hauptsächlich auf Syllogistik; die Theorie und die Anwendung derselben zu dem wissenschaftlichen Gebrauche erschöpft nicht ganz die Idee einer Logik; aber, so weit als er sie bearbeitet hat, sind sie ein ziemlich vollendetes Meisterstück, welchem die Neutern durch Hinzufügung einiger fehlenden Theorien, und durch innigere Verbindung der einzelnen Theile noch größere Vollkommenheit gegeben haben. Die Stoiker waren weniger glücklich als Aristoteles, sie brachten die Theorie der hypothetischen Schlüsse nicht ins Reine, vermehrten den Inhalt der Logik mit mehreren nicht in ihr Gebiet gehörigen Untersuchungen, und vielen nutzlosen Subtilitäten, weil sie den feinen Unterschied zwischen dem formalen und materialen Denken nicht so fest hielten, als Aristoteles, und die Logik noch weit mehr als dieser zum Organon wirklicher Erkenntnisse zu machen stroben.

Die Metaphysik kam bei den Griechen nie zur Consistenz einer wirklichen Wissenschaft, ungeachtet sie das Hauptziel aller ihrer Speculation war. Sie war und blieb ein rhapsodistisches Aggregat von Untersuchungen über das Wesen der Dinge, besonders über Gott, die Welt und die Seele, nach sehr verschiedenartigen Ansichten und Grundsätzen, so wie sie gerade der individuelle Standpunct eines Philosophen, das bestimmte theoretische oder praktische Interesse und der Zeitgeist herbeiführten. Der Begriff der Metaphysik, den Aristoteles zuerst deutlicher zu entwickeln angefangen hatte, blieb immer in einer schwankenden Unbestimmtheit. Der Mangel einer scharfen Sonderung des Empirischen und Nichtempirischen in der menschlichen Erkenntnis war Ursache, daß man nie den vollständigen Inhalt der Metaphysik übersehen, und systematisch entwickeln konnte, und die

Zenem. Gesch. d. Philos. VI. Bb. Ji Nicht-

Nichtbeantwortung der Hauptfrage: was ist Erkenntniß, was für Bedingungen hat sie, und was läßt sich a priori erkennen, machte, daß man bald einen zu großen Werth auf metaphysische Speculationen legte, und weil man das Denken und Erkennen verwechselte, bloße Entwicklungen der Begriffe für objective Erkenntnisse von dem absoluten Wesen der Dinge hielt, bald ihnen allen Werth absprach. Man kann eine zweifache Gestalt dieses Zweiges des menschlichen Wissens unterscheiden. Bei einigen, wie bei Aristoteles, ist die Metaphysik mehr Ontologie als speculative Kosmologie, Psychologie und Theologie, weil er die metaphysischen Speculationen über die Seele und die äußere Natur in eignen Werken vortragen hatte, und die Beziehung auf praktische Wahrheiten, welche der Metaphysik eigentlich ihr größtes Interesse gibt, seines praktischen Principis wegen nicht so wichtig fand, als andere Philosophen. Bei andern, wie z. B. bei den Stoikern, ist die Metaphysik mehr Kosmologie, Psychologie und Theologie, weil sie die Ethik in einen näheren Zusammenhang mit der Natur und dem Urheber derselben bringen. In beiden Gestalten ist aber die Metaphysik nie vollständig bearbeitet, sondern nur einzelne Betrachtungen über dahin gehörige Gegenstände in dogmatischer und polemischer Hinsicht geliefert, viele zu dieser Wissenschaft gehörige Begriffe sind analysirt, viele Sätze entwickelt worden, und man findet daher einen reichlichen Vorrath von Materialien zu dieser Wissenschaft, aber noch keine Metaphysik selbst. Außerdem sind die reinen und empirischen Begriffe immer unter einander gemengt, theils weil man auf dem transcendentalen Gesichtspunkt nicht gekommen war, und auch nicht wohl darauf kommen konnte, und Plato, der am ersten sich der Ideen bemächtigte, doch, weil er sie für angeboren hielt, sie nicht aus der Natur des Denkvermögens entwickelte, theils weil man zu schnell von der wis-

sen-

Wissenschaftlichen Untersuchung zur Anwendung auf gegebene Objecte eilte.

Die Sittenlehre, an welcher so viele vortreffliche Männer gearbeitet haben, und welche eine so große Menge von herrlichen Ideen, großen, die Menschheit erhebenden Gedanken enthält, konnte aus fünf Ursachen nicht zur Würde einer Wissenschaft gelangen. Erstens: Der Hauptinhalt und Hauptgegenstand der Sittenlehre war die Beantwortung der Frage: Was ist das höchste Gut, und wie erlangt man es? Dieser Gesichtspunct führte natürlich auf ein materiales Princip des Willens, und wenn man auch durch die innere Kraft der Vernunft auf das Formalprincip der Gesetzmäßigkeit geführt wurde, so erkannte man doch die absolute gesetzgebende Würde der Vernunft nicht ganz vollständig und lauter, und fügte daher fast immer eine aus dem materialen Princip entlehnte Triebfeder hinzu. Sittlichkeit und Glückseligkeit wurden verwechselt, bald die eine der andern subordinirt, bald identificirt. Zweitens: Die Sittenlehre wurde gewöhnlich von der Physik und Metaphysik abhängig gemacht. Denn die Erkenntniß dessen, was für den Menschen das höchste Gut ist, setz die Kenntniß seiner Natur voraus, und diese ist ein Gegenstand der allgemeinen und besondern Naturlehre. Hier hatte also das metaphysische System und die Hypothese von der Quelle unsrer Erkenntniß großen Einfluß, und die Vernunft erweiterte sich nicht allein in dem Praktischen, wie in dem Theoretischen, sondern man verkannte auch die Würde der Sittenlehre und der praktischen Vernunft, denn ob man gleich jener Wissenschaft den höchsten Werth zugestand, so hing dieser doch eigentlich von dem Interesse ab, welches der Mensch natürlicherweise an seiner eignen Glückseligkeit nimmt. Auch achtete man die Vernunft nicht darum, weil sie ein unbedingte und allgemein gültiges Gesetz für alle vernünftige Wesen gibt,

d. h., weil sie praktisch ist, sondern weil sie das höchste Erkenntnißvermögen ist, die Natur und den Zusammenhang aller Dinge deutlich einseheth. **Dritten s:** Daher stellte man die Sittenvorschriften nicht sowohl als Gebote, sondern als Handlungsweisen solcher Menschen dar, welche eine edlere Natur, mehr Erhabenheit und Würde in ihrem Charakter, nicht etwa durch vernünftigen Gebrauch ihrer Freiheit, sondern durch eine Vergünstigung der Natur erhalten haben. Man personificirte das Ideal der Sitten, verwandelte die Freiheit in Natur. Die Pflichtenlehre wurde eine Tugendlehre, d. h. eine Lehre, in welcher die Handlungsweisen oder die vorzüglichen Eigenschaften vollkommener Menschheit entwickelt und zum Muster aufgestellt wurden. Von Verbindlichkeit, von dem Sollen, dem eigenthümlichen Charakter der praktischen Gesetze, kommt in den Tugendlehren der Griechen nur selten eine Spur vor, oder sie wurde doch nicht zum wissenschaftlichen Gebrauche weiter verfolgt. **Vierten s:** Dieses ist auch die Ursache, warum die Rechtslehre nie von der Tugendlehre abge sondert, und als ein besonderer Theil der Sittenlehre behandelt worden ist. **Fünftens:** Die Sittenlehre als Wissenschaft blieb auch darum von einem höhern Grade der Vollkommenheit zurück, weil man bei der Bearbeitung derselben nicht allein den wissenschaftlichen Zweck, sondern auch die Popularisirung und die Anwendung auf das wirkliche Leben vor Augen hatte, und was für die Schule gehörte, auch zugleich, ehe noch das Geschäft des wissenschaftlichen Denkens vollendet war, in dem Leben sich wirksam beweisen sollte.

Bei allen diesen Mängeln und Fehlern sind doch die Griechen die einzige Nation der alten Welt, welche Sinn für Wissenschaft hatte, und zu diesem Behufe forschete. Sie haben doch die Bahn gebrochen, und den Weg zur Wissenschaft geebnet. Sie haben als Erfinder sich das wick-

wichtigsten Verdienst um die genannten Wissenschaften erworben, indem sie eine Menge von wissenschaftlichen Erkenntnissen durch ihr Forschen hervorbrachten, und denselben wissenschaftliche Form gaben; sie haben noch außerdem den Grund zu den meisten angewandten und empirischen Wissenschaften, als zur Sprachwissenschaft, Geschmackslehre, Psychologie, Pädagogik und Staatswissenschaft gelegt; ihre geistreichen Schriften, die zugleich Muster für den Geschmack sind, sind die besten Mittel den Forschungsgeist zu wecken und das wissenschaftliche Interesse zu beleben.

Wie weit hätten es diese Griechen nicht in dem Gebiete der Wissenschaft bringen können, wenn sie so fortgeschritten wären, wie sie in der zweiten und dritten Periode begonnen hatten? Welche Entdeckungen und Eroberungen konnten nicht von ihnen noch gemacht werden? Aber mehrere ungünstige Umstände widersezten sich den Fortschritten, schwächten das wissenschaftliche Interesse, führten einen Stillstand herbei, nach welchem zwar der griechische Geist noch einmal erwachte, aber nicht mehr der frische männliche, welcher auf dem Wege des Forschens und Denkens, sondern der weibliche, durch den Orientalismus modificirte Geist, welcher ohne jene Anstrengung auf dem bequemern Wege des Schauens das Ziel der Wissenschaft zu erreichen strebt.

Zu diesen Ursachen des Stillstandes und des nachher veränderten Geistes der Griechen gehörten, außer den innerlichen Kriegen und Unruhen, dem Verlust der griechischen Freiheit, der Unterwerfung unter die römische Herrschaft; die vielen Schulen und Parteien unter den Philosophen, welche durch Sectengeist das reine Interesse für Wahrheit schwächten, und indem sie ihre Partei zu erhalten und auszubreiten suchten, den Geist der Einseitigkeit verbreiteten und das fortgesetzte freie Forschen hemmten; die vielen Streitpuncte und Streitigkeiten, welche

welche aus jenem Sectengeiste entsprangen; der Kampf zwischen dem Dogmatismus und Scepticismus, der endlos sthien, und durch Mißtrauen und Unmuth das Interesse für Wissenschaft schwächte; das Streben, die Wissenschaft zu popularisiren und auf das wirkliche Leben anzuwenden, welches bald die Oberhand gewann, den Wahn, als sey schon alles geschehen, veranlaßte, den Eifer zum fortgesetzten Forschen erkaltete, und den Geist der Oberflächlichkeit erzeugte. Die gelehrte Beschäftigung mit den philosophischen Systemen, die Erklärung, Paraphrasirung, Vergleichung, Vertheidigung und Bestreitung derselben, welche vorzüglich in Alexandrien durch die Anhäufung der Schätze der Gelehrsamkeit und die vom Staate besoldete Gesellschaft von Gelehrten befördert worden war, hatte das Selbstdenken geschwächt, und den Geist des Eclecticismus und Syncretismus erzeugt, aus welchem allerlei Coalitionsversuche hervorgingen, welche den Wahn unterhielten, daß die Acten schon geschlossen und alle Data zur Wissenschaft vollständig gesammelt seyen, und dadurch den Zugang zu der einzig wahren Quelle der Erkenntniß, dem Vernunftvermögen, immer engherlicher machen mußten. Endlich brachte die lange Verbindung zwischen dem Oriente und Occidente eine gänzliche Umänderung in der griechischen Denkart hervor, und die fortdauernde gegenseitige Einwirkung des zur Dichtung und müßigen Beschauung sich blühenden orientalischen, und des durch Gelehrsamkeit gebildeten, zum Denken und Forschen gestimmten griechischen Geistes führte eine gänzliche Verschmelzung desselben, und dadurch den schwärmerischen und mystischen Geist in der Philosophie herbei.

und so ist es gekommen, daß die Wissenschaften in der That nur noch eine Schattensache sind, und die Menschen nur noch eine Schattensache sind, und die Wissenschaften in der That nur noch eine Schattensache sind, und die Menschen nur noch eine Schattensache sind.

Erster Anhang.

Chronologische Tabelle.

Jahr nach C. S.	
205	Plotin wird geboren Ammonius Saccas
233	Porphyrus geboren
243	Plotin reiset nach Persien
253	Origenes der Kirchenvater stirbt
263	Porphyrus, Schüler des Plotin
270	Plotin stirbt
273	Longinus stirbt
304	Porphyrus stirbt
333	Jamblich stirbt Marinus Eusebius Chrysanthius Themistius
363	Fl. Claudius Julianus stirbt.
384	Libanius stirbt Eunapius
412	Proclus geb.
415	Hypatia stirbt Synesius
434	Plutarchus des Nestorius Sohn stirbt Syrrianus
485	Proclus stirbt
486	Marinus folgt dem Proclus Ammonius Hermäa Hierokles
490	Marinus stirbt
491	Ildorus folgt dem Marinus Damascius Eulallus Simplicius
529	Die philosophischen Schulen werden zu Athen geschlossen
533	Ildorus kommt mit den Platonikern aus Persien zurück.

Zweiter Anhang.

Literatur der Geschichte der Philosophie.

- Christ. Weiners Beitrag zur Geschichte der Denkart der ersten Jahrhunderte nach Christi Geburt in einigen Betrachtungen über die Neuplatonische Philosophie. Leipzig 1782. 8.
- Gosfr. Olearii Dissertatio de Electicis in seiner Uebersetzung der Historia philosophiae von Stanley. Histoire critique de l'Electicisme ou des nouveaux Platoniciens. Avignon 1766. T. 12.
- Neuplatonische Philosophie von G. G. Zülteborn in dessen Beiträgen zur Geschichte der Philosophie. 3 St.
- I. L. Mosheim Commentatio de turbata per recentiores Platonicos ecclesia in Dissert. hist. eccles. p. 85.
- C. A. G. Keil de caussis alieni Platoniscorum recentiorum a religione christiana animi. Leipzig 1785. 4.
- I. G. A. Oelrichs Commentatio de doctrina Platonis de Deo a Christianis et recentioribus Platoniciis varie explicata et corrupta. Marburg 1788. 8.
- Albr. Christ. Roth Diss. (Praef. Joh. Bened. Carpzov) Trinitas Platonica. Leipzig 1693. 4.
- Joh. Wilh. Iani (Praef. I. G. Neumann) Diss. Trinitas Platonismi vere et falso suspecta. Wittenberg 1708. 4.
- Heinr. Jac. Ledermann (Praef. G. A. Will.) Diss. de Theurgia et virtutibus theurgicis. Altdorf 1763. 4.
- Dev. Rahnenii Diss. de vita et scriptis Longini. Leiden 1776. 4.
- Joh. Aug. Diselmaier Progr. Series veterum in schola Alexandrina doctorum Altdorf 1746. 4.
- C. F. Rösler de commentitiis philosophiae Ammonianae fraudibus et noxiis. Tübingen 1786. 4.
- Joh. Heinr. Feusking Diss. de tribus hypostasibus Plotini. Wittenberg. 1694.
- Lucae Holstenii Diss. de vita et scriptis Porphyrii, vor seiner Ausgabe des Porphyrius de vita Pythagorae.
- Georg Ernst Hebenstreit Diss. de Iamblichi Philosophi Syri doctrina christiana religioni, quam imitari studet, noxia. Leipzig 1764. 4.
- Adr. Klais oratio inauguralis pro Imperatore Iuliano Apostata. Middelburg 1769. 4.
- Joh. Petr. Ludewig Edictum Iuliani contra philosophos christianos. Halle 1702. 4.
- Gottlob Friedr. Gudii Diss. de artibus Iuliani Apostatae paganam superstitionem instaurandi. Jena 1739. 4.
- D. C. Wernsdorf Diss. I—IV. de Hypatia philosopha Alexandrina. Wittenberg 1747. 1748. 4.
- Vie du philosophe Proclus et Notice d'un Manuscrit contenant quelqu'uns de ses ouvrages, qui n'ont point encore été imprimés par Mr. de Burigny in Hist. de l'Acad. des Inscrip. T. XXXI. und deutsch in Hiftmanns Magazine 4 B.



