

ΦΥΣΙΣ BEI PLOTINOS

Das Wort φύσις wird von Plotinos so häufig und in so vielfacher Bedeutung gebraucht, dass eine Erläuterung aus sachlichen und sprachlichen Gründen wünschenswert scheint und eine übersichtliche Darstellung sich lohnen dürfte. In dem Entschluss, diesen Beitrag zur Terminologie zu liefern, hat mich Theodor Gollwitzer bestärkt, der in seinem Programm von Kaiserslautern 1909 (Beiträge zur Kritik und Erklärung Plotins) S. 39 Anm. 1 auf eine fünffache Bedeutung des Wortes hinweist. Ich habe alle Stellen gesammelt, werde aber, da ich keinen Index anfertige, nicht alle anführen, sondern nur die wichtigsten d. h. die bezeichnenden hervorheben. Dass Plotin sich oft mit Platon und noch öfter mit Aristoteles be- rührt, sei nur nebenbei bemerkt.

I.

1. Nicht selten wird φύσις zu blosser Umschreibung oder doch in sehr abgeschwächter Bedeutung gebraucht. Enn. VI 7, 9 g. E. heisst es, wenn die sich entfaltenden und nach unten zu abnehmenden Kräfte der Seele zur Erzeugung des Lebens nicht mehr ausreichen, dann zeige sich an dem Organismus ein anderer Zuwachs: ὄνου καὶ τὸ γαμψώνυχον ἢ τὸ καρχαρόδουν ἢ κέρατος φύσις. Plotin konnte, ohne un- deutlich zu werden, wie ὄνου so auch κέρασ sagen oder eine analoge Wortbildung wie τὸ γαμψώνυχον wählen; da eine solche aber wohl nicht zur Verfügung stand, so wählte er eben die gleichbedeutende Umschreibung κέρατος φύσιν. Ganz ähnlich verhält es sich III 2, 3: φυτὰ καὶ ζῷα καὶ συμπάντων τῶν γεννητῶν φύσις, und IV 4, 41: τὸ θυμοειδὲς ἐλχθὲν μετὰ χολῆς εἰς ἥπατος φύσιν. Für reine Periphrase halte ich III 4, 6 g. E. ἡ τοῦ ἀτράκτου λεγομένη φύσις, ferner VI 4, 2 τοῦ κενοῦ und VI 6, 2 τοῦ ὄρου φύσις. I 1, 6 a. E. sagt Plotin,

die Seele schaffe aus dem so und so gestalteten Leibe und einer von ihr selbst geschenkten Kraft ein neues Gebilde, das lebende Wesen, und diesem, nicht der Seele kämen sinnliche Wahrnehmung und alle andern Affektionen zu. Das erstemal schreibt er τὴν τοῦ ζῴου φύσιν, das zweitemal bloss ζῴον, beides ohne merklichen Unterschied. Dasselbe wiederholt sich in umgekehrter Reihenfolge II 9, 18 a. E. Dort werden die sogenannten Gnostiker getadelt, weil sie lediglich nach dem Augenschein urteilen und darum einerseits behaupten, die Sterne (τὰ ἄστρα) bewegten sich nicht, andererseits leugnen, dass die Sterne (τὴν τῶν ἄστρον φύσιν) die äussern Dinge sehen, weil man ihre Seele nicht von aussen erblicken kann. Wenn Bouillet und Kiefer φύσις geradezu mit 'Seele' übersetzen, so halte ich das für unstatthaft. Eine leise Nuance des Ausdrucks fühle ich wohl, aber einen Unterschied in der Bedeutung finde ich nicht. Plotin hat den Ausdruck wohl gewechselt, damit in τὴν τῶν ἄστρον φύσιν der Subjektsakkusativ auf den ersten Blick erkannt würde, was nicht der Fall wäre, wenn wir läsen: οὐκ οἶονται τὰ ἔξω βλέπειν τὰ ἄστρα. Vielleicht hat er sich auch nur vom Rhythmus und Wohlklang leiten lassen. — Häufig kommt die Umschreibung und der Wechsel des Ausdrucks bei σῶμα und ψυχή vor. II 9, 7 i. A. lesen wir: ὑπὸ τοῦ σώματος δεδέμεθα . . ἐν γὰρ τῇ πάσῃ ψυχῇ ἢ τοῦ σώματος φύσις δεδεμένη ἤδη συνδεῖ ὁ ἄν περιλάβῃ. Der Autor konnte das zweitemal geradesogut σῶμα sagen wie er c. 17 sagt ἐνθέντας δὲ ἤδη καὶ τὸ σῶμα αὐτῆ sc. τῇ ψυχῇ. Fünf Zeilen weiter steht dann freilich wieder τὴν τοῦ σώματος φύσιν οὐ καλὴν οὖσαν ἐποίησε μετέχειν κάλλους. Im Anfang des Kapitels wechseln die Ausdrücke ohne ersichtlichen Grund: εἰ καὶ μισεῖν αὐτοῖς ἐπήει τὴν τοῦ σώματος φύσιν, διότι ἀκηκόασι Πλάτωνος πολλὰ μεμψαμένου τῷ σώματι οἷα ἐμπόδια παρέχει τῇ ψυχῇ καὶ πάσαν τὴν σωματικὴν φύσιν εἶπε χείρονα, ἐχρῆν αὐτὴν περιελόντας ἰδεῖν τὸ λοιπὸν . . ψυχᾶς ἄνευ τῶν σωματῶν μέγεθος δούσας κτλ. In I 4, 5: μὴ συναριθμεῖσθαι δ' αὐτοῦ (τοῦ σπουδαίου) τῇ οὐσίᾳ τὴν σώματος φύσιν, hat die Periphrase ihren guten Grund, da konnte es wegen οὐσίᾳ nur τ. σ. φύσιν heissen. Auch I 8, 4 i. A.: σωματῶν δὴ φύσις, καθόσον μετέχει ὕλης, κακὸν ἄν εἴη, ist sie gerechtfertigt und sagt etwas mehr als das einfache σῶμα. Interessant sind folgende Stellen. II 1, 2: Jeder Organismus besteht aus Seele und Leib, sagen wir;

Plotin sagt ἐκ ψυχῆς καὶ τῆς σώματος φύσεως, und weiter unten c. 3: ὦ δὲ ἔξω μηδέν, οὐκ ἀσύμφωνος ἂν τούτῳ ἡ σώματος φύσις πρὸς ψυχὴν πρὸς τὸ τὸ αὐτὸ εἶναι ζῶον καὶ αἰεὶ μένον. Dazwischen werden denn auch ψυχὴ und σῶμα einfach einander gegenübergestellt. Ich glaube auch nicht, dass neben γῆ und ἀήρ durch ἡ ὕδατος φύσις die Natur des Wassers besonders hervorgehoben werden soll; das schlichte ὕδωρ hätte denselben Dienst getan. Umgekehrt heisst es II 2, 2: Die Seele bewegt sich im Kreise um den νοῦς als ihr Zentrum, μέσον δὲ οὐχ ὡσαύτως σώματος καὶ φύσεως ψυχῆς ληπτέον, ohne dass man in dem einen oder anderen Falle den Zweck der Umschreibung neben dem einfachen Ausdruck einsähe.

Anders verhält es sich III 6, 6. Zwar wechseln auch hier σῶμα und σώματος φύσις, so jedoch, dass ein Grund des Wechsels einleuchtet. Das Seiende, hören wir, kann weder ein Körper noch das Substrat der Körper sein; für diese besteht das Sein vielmehr darin, dass sie nicht seiend sind. καὶ πῶς ἡ τῶν σωμάτων φύσις μὴ οὔσα, πῶς δὲ ἡ ὕλη, ἐφ' ἧς ταῦτα; Um dies vorstellig zu machen führt Plotin aus, dass die Körper desto mehr an Leben und Sein teilhaben, je beweglicher sie sind und je mehr sie, ihrer Schwere entledigt, nach oben streben. 'Entzieht sich doch das Feuer bereits der Natur des Körpers.' Hier konnte es allerdings nicht τὸ σῶμα, sondern musste es τὴν σώματος φύσιν heissen. Am Schluss des Kapitels wird den Körpern eine der Seele und dem Sein entgegengesetzte Natur zugeschrieben, wie ihr Entstehen, Fliessen und Vergehen bezeuge. Damit stimmt überein II 1, 2: τῆς φύσεως τοῦ σώματος ρεούσης αἰεὶ, und IV 7, 8 a. E.: ῥεῖ ἡ σώματος φύσις πᾶσα. Doch hiermit sind wir schon zu einer andern Gruppe von Beispielen übergegangen.

2. Wie wir von der Art oder Natur eines Menschen, des Feuers, der Sache usw. sprechen, auch wohl das Kompositum Wesensart oder gar Wesensnatur bilden: so bezeichnet φύσις bei Plotin das eigentümliche Wesen eines Dinges, seine Eigenart, *peculiaris rei indoles*, wie Bonitz im Index Aristotelicus sagt. Ganz klar ist das da, wo noch οἰκεία da-beisteht, wie II 3, 13: ein Teil im Gesamtorganismus der Welt kann wohl eine Veränderung des organischen Wesens nach der besseren oder schlechteren Seite hin hervorbringen, ἀλλ' οὐκ ἐκστῆσαι γε τῆς οἰκείας φύσεως δύναται, und III 2, 10:

κινούνται γοῦν (sc. ἄνθρωποι) πρὸς τὰ καλὰ οἰκεία φύσει, ebenso ἰδία φύσις VI 7, 13 a. E. und ähnlich I 7, 1 i. A.: τὴν τοῦ ἀμείνονος ἐν αὐτῷ ἐνέργειαν οἰκείαν καὶ κατὰ φύσιν αἰετὴν μὴδὲν ἑλλείπουσαν, wie auch III 1, 5: (οὐδὲν καταλείπει) ἀνθρώποις ἔχουσι παρ' αὐτῶν καὶ ἐκ τῆς αὐτῶν φύσεως ἔργον. Dasselbe bedeuten der sog. accusativus relationis, z. B. ἡ ὕλη τὴν φύσιν κακὴ III 6, 11 und die Verbalformen πέφυκε, πεφυκός oder φύσιν ἔχει mit nachfolgendem Infinitiv, z. B. IV 5, 1 IV 1, 1. Also ἡ φύσις ἡμῶν (II, 9, 9) ist unser eigenartiges Wesen. Man mache die Probe an IV 1. 2. 7, wo die Natur der Seele, und an VI 2, 4, wo die Natur des Körpers beschrieben wird. Es ist immer nach dem οἶον, dem τί ἐστὶν ἕκαστον zu fragen; die Philosophie hat überall die innere Beschaffenheit und den reinen Begriff des Dinges zu erforschen. Plotin stellt IV 7, 15 den Grundsatz auf: δεῖ δὲ τὴν φύσιν ἑκάστου σκοπεῖσθαι εἰς τὸ καθαρὸν αὐτοῦ ἀφορῶντα, ἐπεὶ περ τὸ προστιθὲν ἐμπόδιον αἰετὴν πρὸς γνῶσιν τοῦ ὅψι προσετέθη. — VI 5, 9 wird der Natur der Seele eine andere Natur gegenübergestellt. Die Natur der Seele ist eine und diese ihre Einheit derartig, dass sie nicht als ein Quantum gemessen werden kann; denn dies ist das Kennzeichen einer andern Natur, derjenigen die das Eine vorspiegelt und nur durch Teilnahme als eine erscheint. Wir haben also zwei verschiedene Arten oder zwei Genera von Naturen. Heterogen sind auch Leib und Seele, und zwei so heterogene Naturen können wohl miteinander verbunden, aber nicht durcheinander gemischt sein; wollte jemand das annehmen, so wäre es ὡσπερ ἂν εἴ τις λέγοι μειχθῆναι λευκῷ γραμμῆν, φύσιν ἄλλην ἄλλη I 1, 4.

Es hat keinen Zweck, die Beispiele zu häufen: im ganzen sind es rund hundert, die ich mir ausgezogen habe. Vielleicht gehören einige nicht in diese, sondern in die folgende Klasse und umgekehrt; die Grenze lässt sich nicht immer haarscharf ziehen.

3. Wenn Plotin etwas nach seinem Begriff und Wesen, seiner Idee im Gegensatz zu der äussern Erscheinung und den zufälligen Eigenschaften gedacht wissen will, so bedient er sich häufig des Wortes φύσις im Sinne von οὐσία (essentia) allein oder zugleich mit οὐσία. Das Wort wird tatsächlich, wie ein Glossem sich ausdrückt, ἡ τῆς οὐσίας δηλωτικὴ ὀνομασία (Bd. II S. 186, 3 meiner Ausgabe), es bezeichnet das Ansieh

und τὸ τί ἦν εἶναι, wie II 1, 6 erklärt wird. In dieser Bedeutung finden wir es gebraucht von der Materie I 8, 4, 10, von der Seele IV 3, 23, vom Nus und dem Seienden III 2, 1, vom Einen V 5, 6; ἐν, νοῦς, ψυχὴ sind die φύσεις ἐν τῷ νοητῷ II 9, 1; ferner vom Weltall II 1, 3, 4, von den Elementen VI 7, 11, 12 usw. — Der Variationen sind viele, wir geben immer nur je ein Beispiel. Öfter steht φύσις verbunden mit οὐσία VI 5, 3, abwechselnd I 8, 3; ähnlich φύσις synonym mit φιλοσοφία ψυχῆς I 1, 12; δικαίου πηγὴ καὶ φύσις V 8, 10 und ἡ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις αἰτία οὐσίας καὶ νοῦ οὔσα VI 7, 16 sowie κακοῦ φύσις καὶ ἀρχή I 8, 6. Dahin gehört auch φύσις νοητὴ und αἰσθητὴ VI 8, 7 i. A., ἐτέρα und δευτέρα φύσις IV 7, 14 i. A. III 2, 2; desgl. θνητὴ, θεία, κακὴ, ἀρχαία φύσις und ἡ ἐναντία τῷ εἶδει παντὶ φύσις στέρησις I 8, 6. 7. 11. Wie es IV 3, 10 heisst ὡς ἔχει φύσεως ψυχῆς ἢ οὐσία, so heisst es VI 5, 2 λαμβάνων τὴν τῆς οὐσίας φύσιν, und VI 1, 3 lesen wir τὴν ἔννοιαν τῆς οὐσίας καὶ τὴν φύσιν, desgl. VI 8, 7 τὴν τοῦ ἐκουσίου φύσιν καὶ τὴν ἔννοιαν τοῦ ἐφ' ἡμῖν. Hier ist φύσις gleich Begriff, wie wir denn auch VI 6, 11 hören, die Eins oder Einheit (ένάς) sei die φύσις μία κατὰ πολλῶν κατηγορουμένη.

Doch wozu den Leser durch Aufzählung aller Beispiele ermüden? Es sind nicht weniger als 150 Stellen, an denen das Wort φύσις in der angegebenen Bedeutung mehr oder minder ausgeprägt vorkommt.

II.

Was ist denn nun aber die Natur selbst, die φύσις τῆς φύσεως? Die Frage wird uns aus der Terminologie heraus- und in die Philosophie Plotins hineinführen.

Natürlich bezeichnet φύσις bei Plotin sogut wie Natur bei uns die sichtbare Welt der Dinge, die nicht von Menschenhand gemacht sind. Schelling nennt sie 'die produzierte Natur', Spinoza natura naturata. Und diese Welt ist kein Chaos sondern ein Kosmos, ein wohlgegliedertes und einheitliches Ganze, ein lebendiger Organismus oder ζῶον ἐν (IV 4, 32. 33). Und diese Welt ist schön. Wie ein Hymnos klingt es, was Plotin zum Preise ihrer Schönheit sagt. Schauen wir auf die Welt in ihrer Gesamtheit, so werden wir von ihr bald die Worte hören: 'Mich hat Gott geschaffen und ich bin von dorthier geworden, vollkommen unter allen lebenden Wesen,

ausreichend für mich selbst und mir selbstgenug, ohne etwas zu bedürfen, weil alles in mir ist: Pflanzen und Tiere, die Natur alles Geschaffenen, viele Götter, Scharen von Dämonen, gute Seelen und durch Tugend beglückte Menschen. Denn nicht bloss die Erde ist geschmückt mit allen Gewächsen und allerlei Tieren und nicht bloss bis zum Meer ist die Kraft der Seele gegangen, auch die ganze Luft, der Äther und der ganze Himmel sind nicht ohne Seele, sondern dort sind alle guten Seelen, die den Sternen das Leben geben und dem wohlgeordneten ewigen Umschwung des Himmels, der in Nachahmung des Geistes sich mit Bewusstsein stets um denselben Punkt im Kreise bewegt; denn er hat nichts ausserhalb. Alles in mir aber strebt dem Guten zu, und alles Einzelne erreicht es je nach seinem Vermögen' usw. (III 2, 3). Statt die Welt zu verachten und zu verlästern, wie die Gnostiker tun, sollte man sich an ihrer Schönheit erbauen und sich von der sichtbaren und irdischen zur unsichtbaren und überirdischen Schönheit emporziehen lassen. Wer diese Welt in ihrer Schönheit, Grösse und ewigen Ordnung recht bewundert, der wird von dem Abbild zum Urbild aufsteigen und dort die unaussprechliche Weisheit schauen: er wird aus der Schöpfung den Schöpfer erkennen (II 9, 8. 16. 17. III 8, 11. V 1, 4). Staunenswert in der Tat ist dieses All an Macht und Ordnung: alles geht seine schweigende Bahn nach ewigem Gesetz, dem niemand entfliehen kann; alles verläuft nach dem strengen Gesetz der Notwendigkeit: ἀδίῳ φύσεως νόμῳ καὶ φυσικαῖς ἀνάγκαις (IV 4, 45. 8. 5. II 2, 2 a. E.).

Das Naturgesetz ist ein wahrer Zauberer und Mager, es gibt keine andere Magie als die Magie der Natur. Plotin wird nicht müde es einzuschärfen, dass die Natur ein grosses Lebendiges ist, in dem das Ganze auf die Teile, die Teile auf das Ganze und aufeinander wirken. Nur darum aber können die Teile miteinander in Wechselwirkung stehen, weil sie Glieder eines organischen Ganzen sind. Sympathie (συμπάθεια τῶν ὄλων) heisst das Zauberwort, das alle Wesen bindet, Harmonie die alles zusammenhaltende Macht. 'Es ist das ähnlich wie bei einer angespannten Saite: wird sie unten angeschlagen, so teilt sich die Bewegung auch dem oberen Ende mit. Oft hat auch die eine, wenn die andere angeschlagen wird, gleichsam eine Empfindung davon, gemäss der Konsonanz und wegen der harmonischen Stimmung. Wenn aber auch

bei zwei verschiedenen Lyren die Bewegung von der einen auf die andere übergeht, soweit nämlich die Sympathie reicht, dann ist auch im All eine Harmonie, wenn sie auch an Gegensätzen zustande kommt; sie besteht eben aus gleichen und allen verwandten Teilen und deren Gegensätzen.' Liebe und Hass, Attraktion und Repulsion sind die Grundkräfte der Natur, die indes unter dem Zwang einer höhern Einheit stehen. Wer die Natur verstehen will, muss ihr die eigenen Künste ablernen. Wie die Medizin und die Agrikultur auf die Natur nur einwirken können, wenn und sofern sie ihre Kräfte kennen und richtig einschätzen, so können auch die Goëten ihren Einfluss nur dann ausüben, wenn sie mit den natürlichen Trieben der Menschen rechnen und geschickt operieren. 'Alle Künste der Mager sind berechnet auf den Zusammenhang und die Harmonie des Alls, sie beruhen auf der wechselseitigen Sympathie der Kräfte.' Sonst sind ihre Zaubergesänge und Beschwörungsformeln nichtig. 'Die Einwirkungen durch Zauberei sind nur möglich durch die Sympathie und durch die natürliche Harmonie der gleichartigen wie durch den Gegensatz der ungleichartigen Dinge und durch die Mannigfaltigkeit der zahlreichen Kräfte, die doch zur Vollendung des einen lebendigen Organismus zusammenstimmen. Denn auch ohne dass besonders Hand angelegt wird, folgt vieles einer magischen Einwirkung, und die wahre Magie ist die im All herrschende Liebe und ihr Gegensatz, der Hass. Dies ist der erste Zauberkünstler und Hexenmeister, den die Menschen im Auge haben und dessen Zaubertränke sie gegeneinander anwenden. Denn weil die Dinge von Natur zur Liebe gemacht sind und weil die Erregung der Liebe sie zueinander zieht, so ist die Kunst der erotischen Anziehung mittels der Zauberei entstanden, indem sie durch Beschwörungen an den einen diese, an den andern jene Naturen heranbringen, wie wenn sie etwa auseinanderliegende Gewächse miteinander verbinden; sie benutzen auch die Gestaltungen und Konfigurationen (σχήματα) die in sich Kräfte haben, und indem sie sich selbst ebenso gestalten, ziehen sie stillschweigend Kräfte an sich, als die da in dem Einen eins geworden (ἐν ἐνὶ ὄντες εἰς ἓν). Denn wenn jemand einen solchen ausserhalb des Zusammenhangs mit dem Ganzen stellte, so würde er durch Beschwörungsformeln oder gewaltsame Zaubermittel weder etwas anziehen noch lenken; jetzt aber, da er nicht

wie an einem fremden Orte die Führung übernimmt, hat er Macht zu führen, da er wohl weiss, an welcher Stelle in dem Organismus eines zum andern geführt wird. Auch die Seele kann durch das Zauberlied und einen bestimmten Gesang und die Miene des Wirkenden bezaubert werden — denn dergleichen hat eine wunderbare Anziehungskraft, wie z. B. traurige Gebärden und Klagelieder — aber nur die unvernünftige Seele, denn der Wille oder die Vernunft wird von der Musik nicht bezaubert. Und über einen solchen Zauber wundert man sich nicht, man liebt es sich bezaubern zu lassen, auch wenn dies nicht von den Musikern verlangt wird.' Es geht eben alles mit natürlichen Dingen zu. Nicht durch die Künste der Mager, sondern durch die seiner eigenen Natur wird der Mensch zu seinem Schicksal gezogen. Die sympathetische Verkettung der Dinge, das ist der Liebeszauber, durch den uns die Natur gefangen nimmt. Die Magie der Natur, ἡ τῆς φύσεως γοητεία τοῦτο ποιεῖ (IV 4, 26. 31—45)¹.

Nun aber weiter. Was wir Natur und Naturordnung nennen, das ist eigentlich Seele: ἡ γὰρ φύσις τὸ ὑπὸ ψυχῆς τῆς πάσης ταχθέν. So lautet die Definition II 2, 1. Die Seele, nicht die im Intelligiblen verbleibende und unteilbare, sondern die herabgekommene und die Körper belebende, unteilbar und teilbar zugleich: das ist die φύσις τὰ πάντα συνέχουσα καὶ διοικοῦσα, ἥτις ὁμοῦ τε πάντα περιλαβοῦσα ἔχει καὶ μετὰ φρονήσεως ἄγει (IV 2, 2). Die Seele durchwaltet und gestaltet den gesamten Kosmos, sie ist 'die gute Schwester' (II 9, 18), die aus der Höhe herabsteigt und sich der irdischen Dinge annimmt.

Der Streit, ob Plotin eine doppelte Weltseele annehme oder nicht, scheint mir müßig zu sein. Die Seele ist die Mittlerin zwischen zwei Welten: οὐρανῷ ἐστήριξε κάρη καὶ ἐπὶ χθονὶ βαίνει (Homer von der Iris Δ 443. IV 3, 12). Die Seele hat höhere Kräfte, mit denen sie stets oben bleibt, und die Seele hat niedere Kräfte, mit denen sie nach unten steigt. Den Komplex der niederen Kräfte, der seinerseits wieder von der ganzen und ungeteilten Seele umfasst wird, nennt Plotin φύσις: natura naturans bei Spinoza, 'die produzierende Natur'

¹ Plotin bekämpft die Astrologen und Goëten als Charlatane und Lügenpropheten in den Büchern II 3 εἰ ποιεῖ τὰ ἄστρο, III 1 περὶ εἰμαρμένης, 2, 3 περὶ προνοίας. Vgl. meinen Aufsatz 'Orientalisches bei Plotinos?' im Hermes Bd. 49 S. 70—89.

bei Schelling. Diese Physis wird seinem schauenden Geiste zu einem besonderen Wesen, einer Hypostase. Als Seele, in die der Logos einstrahlt, gehört sie noch zu der intelligiblen Welt, aber sie ist ihre letzte Stufe, ein undeutliches Bild des Denkens (ἰνδαλμα φρονήσεως). Ihr Schaffen geht unbewusst und ohne Überlegung vor sich, eben φυσικῶς, sie hat von nichts eine Vorstellung oder einen Begriff (II 3, 17. IV 4, 11. 13). Hätte sie etwa von den Dingen hier unten eine Vorstellung, so wäre es mindestens eine sehr dunkle und genau genommen keine Vorstellung mehr, nur eine urteilslose Einbildung sozusagen; ihre Tätigkeit geschieht bewusstlos (ἀφαντάστως). 'Und wenn jemand ihr ein gewisses Verstehen oder Bewusstsein beilegen will, so ist das kein Bewusstsein oder Verstehen wie wir es sonst den Menschen zusprechen, sondern es verhält sich etwa wie das Bewusstsein des Schlafes zu dem des Wachenden' (III 6, 4 und 8, 4 IV 3, 10). Die Natur ist der 'erstarrte' oder 'schlafende Geist' (Schelling).

Auf den Gegensatz zu φρόνησις weist schon das Etymon des Wortes φύσις hin. Abgesehen von φύεσθαι und φῦναι (III 2, 9. V 8, 4) — in beiden Stellen nähert sich die Bedeutung dem εἶναι oder γενέσθαι — wird unser Terminus da gebraucht, wo jedes Überlegen und Nachdenken ausgeschlossen und das Entstehen aus rein natürlichen Ursachen betont werden soll (τὸ ποιοῦν φυσικῶς οὐ νόησις II 3, 17. αὐτοφυῶς VI 5, 1). Im Reiche der Freiheit gibt es kein ὡς πέφυκεν (VI 8, 7. 8), die himmlische Aphrodite d. h. die göttliche Seele ist nicht danach angetan (μὴ φύσα III 5, 2) hier unten zu wandeln; aber im Tier- und Pflanzenreich herrscht die Naturnotwendigkeit, da erblühen die ὄρμαι καὶ προθυμιαί, die γενειάσεις καὶ φύσεις, die ἐκφύσεις καὶ αὐξήσεις, wenn die Zeit gekommen ist, von selbst, naturgemäss (IV 3, 13 und 4, 11). Auf die Angabe all der Stellen, an denen φυσικός und φυσικῶς in diesem Sinne vorkommt, verzichten wir. Beispiels halber seien erwähnt φυσικὴ εἰκὼν ἁρμονία ἀπάτη, φυσικὰ ἀφροδίδια γράμματα, φυσικαὶ ἀρεταὶ ἀνάγκαι δυνάμεις ἀκολουθίαί, φυσικοὶ λόγοι. Das blossе τὰ φυσικά bezeichnet die Vorgänge in der Natur (II 1, 6) und τὸ φυσικόν das natürliche Verhalten im Gegensatz zu künstlichen Veranstaltungen (IV 4, 42). Natürlich gehört auch κατὰ und παρὰ φύσιν in dieselbe Kategorie.

Andererseits spricht Plotin, gerade wie wir auch, von der Natur wie von einem lebenden Wesen. Als ob sie eine handelnde

tisch interesselose θεωρία hat einen hohen, ja absoluten Wert; sie ist des gereiften freien Mannes edelstes Tun, seine höchste Glückseligkeit. Der göttliche νοῦς lebt fortwährend in dieser seiner allein würdigen Aktualität, und das ist seine Seligkeit; der menschliche Geist geniesst dieses reinen Glückes nur bisweilen und auf Augenblicke (Met. I 2, 18—24 XII 7, 11—18 Eth. Nik. X 7, 8), Wenn einer, so fühlte sich Plotin von solcher begeisterten Schilderung des βίος θεωρητικός angezogen. Aber er geht noch einen Schritt weiter. Das höchste und intensivste Geistesleben ist ihm nicht mehr das diskursive Denken, die Dialektik, sondern die Intuition und intellektuelle Anschauung, ein unmittelbares ekstatisches Schauen des Urwesens. Gott erkennen heisst ihn schauen, Gott denken heisst eins sein mit ihm. Das ἰδεῖν ist das vollendete εἰδέναι. Gut, lassen wir diese Mystik gelten. Aber wie kommt die Natur zum Schauen?

Wir erinnern uns aus der metaphysischen Spekulation, dass νοῦς, ψυχή und φύσις die drei Hypostasen sind, die alles Seiende umschliessen. Darüber hinaus liegt das Eine schlechthin, das Gute oder Gott, darunter dessen polarer Gegensatz, die Materie als Substrat der realen Welt. Wie nun von dem Einen alles ausgeht und abhängt, so verlangt und strebt auch alles nach dem Einen. Der Nus hat es durch unmittelbare Berührung, die Seele empfängt es durch den Nus, der die Fülle seiner Ideen in sie ausgiesst, die Natur durch die Seele, die sie mit ihren Kräften erfüllt. Geist ist also auch in der Natur, und da des Geistes Tätigkeit im Grunde Schauen ist, so hat auch die Natur als an der Peripherie der Geisteswelt liegend teil am Schauen, wenngleich in geringerer Masse als Seele und Nus. — Aristoteles beginnt die Metaphysik mit den Worten: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. Im Plotinischen Sinne wird dieser Satz zu erweitern und auf die ganze Natur auszudehnen sein. Haben die ζῶα je nach der grösseren oder geringeren Vollkommenheit ihrer Organe an diesem εἰδέναι und ἰδεῖν mehr oder minder teil, warum nicht auch das grosse ζῶον ἔμψυχον? Warum soll der Makrokosmos, warum die φύσις im innersten Wesen ἄλογος καὶ ἀφάνταστος, ohne geistige Regsamkeit und ohne Schauen sein? — Was in der produzierenden Natur lebt und schafft, nenne man es Idee oder Entelechie oder Logos oder wie man sonst will, ist geistiger Art. Die Körper können wohl durch ihre Masse,

durch Druck und Stoss wirken, zeugen können sie nichts. Produktiv ist allein die geistige Kraft. Eine innerhalb schaffende Kraft bewegt die Natur, nicht mechanische Gesetze; ein unsterbliches Leben geht durch den gesamten Kosmos (Aristoteles Phys. VIII 1). Die dem Aristoteles sichtbar vorschwebende Idee: 'die Natur als Ganzes ist der Prozess der stufenweisen Überwindung der Materie durch die Form, die immer vollständigere Entwicklung des Lebens', diese Idee der aufsteigenden Entwicklung des Lebens drückt Plotin aus durch das θεωρεῖν, das Anschauen zu der intelligiblen Welt und ihren reinen Formen, das Sehnen nach dem Urquell alles Seins. Weil sie Ideen schaut, schafft die Natur; und sie schafft, um Ideen zu schauen. Macht es der Künstler nicht ebenso? — Nach den Stoikern wurzelt die φύσις im λόγος, das Weltall wird von einer Grundkraft getragen, eine Seele, ein göttliches Wesen geht durch das Universum. Gedanken dieser Art verfolgt Plotin weiter, so jedoch, dass er jede materialistische Auffassung abstreift. Speziell für seine Naturbetrachtung kam ihm die Lehre von dem λόγος σπερματικός entgegen, denn diesen Namen führt die allgemeine Vernunft in ihrer Wirkung als bildende Naturkraft. Darf man nicht sagen, dies sei der dem Weltall zugrunde liegende, sich gliedernde Begriff? An diese λόγοι σπερματικοί dürfen wir denken, wenn in unserem Buche von dem 'schöpferischen Begriff' die Rede ist. Plotin legt wiederholt Nachdruck darauf, dass man in der Natur nicht materielle Ursachen, sondern geistige Kräfte spielen lasse. Vom Stofflichen als solchen geht gar keine Wirkung aus: οὐ γὰρ πῦρ δεῖ προσελθεῖν, ἵνα πῦρ γένηται, ἀλλὰ λόγον: ein auf den ersten Blick befremdlicher Satz, der sich nur unter dem angegebenen Gesichtspunkt erklärt. Die λόγοι ἔνυλοι, einer höheren Naturordnung entstammt, sind die in der Welt tätigen Kräfte (I 8, 8), sie geben der Materie Grösse und Gestalt (III 6, 16). Zur Exemplifikation dient an beiden Stellen wieder das Feuer: nicht das Feuer selbst brennt, nicht an dem Feuer entzündet sich das Feuer. Gemeint ist das sichtbare, stoffliche Element. Für die aufgestellte Behauptung ist sehr instruktiv IV 7, 11. In dem lesenswerten Kapitel heisst es geradezu: τὸ πῦρ λόγος τις ἐν ὕλῃ ἐστίν und: ψυχὴ ποιεῖν πῦρ δυναμένη und recht bezeichnend: ἔστιν οὖν καὶ τὸ ἐνταῦθα ποιοῦν πῦρ ζωὴ τις πυρίνη, ἀληθέστερον πῦρ· τὸ ἄρα ἐπέκεινα πῦρ μᾶλλον ὄν

πῦρ μᾶλλον ἂν εἴη ἐν ζωῇ· Ζῆ ἄρα καὶ αὐτὸ τὸ πῦρ. Eine begriffliche Entwicklung dessen, was Plotin hier sagen will, glaube ich bei Aristoteles Met. VII 17 zu finden. Aristoteles erörtert dort abermals den Begriff der οὐσία und bestimmt ihn so: die οὐσία eines Dinges ist das πρῶτον αἴτιον seines Seins, οὐσία eines jeden Seienden ist dasjenige, was sein Wesen konstituiert, das διὰ τί für das τὸδε τι. Beispiel: das Fleisch besteht aus Feuer und Erde, aber es ist nicht dasselbe wie Feuer und Erde, denn wenn es in diese seine Bestandteile aufgelöst wird, hört es auf zu sein, während Feuer und Erde fortdauern. Das Fleisch ist also nicht bloss eine Zusammensetzung aus Feuer und Erde, sondern noch etwas Anderes (ἕτερόν τι). Was ist nun jenes Andere, das Feuer und Erde zu Fleisch macht? Ist es wiederum ein stoffliches, dem Feuer und der Erde analoges Element? Allein in diesem Falle würde sich nur noch einmal (und bei der gleichen Annahme ins unendliche fort) die Frage erheben, was denn diese drei Elemente zu Fleisch mache. Also etwas Stoffliches kann nicht das Wesen, somit auch nicht der hervorbringende Grund eines Dinges sein, es muss etwas Geistiges zu der Materie hinzukommen, d. h. mit Plotin zu reden der λόγος, denn dieser ist, aristotelisch gesprochen, die ἀρχή als αἴτιον πρῶτον τοῦ εἶναι τοῦτι τὸδε. Und dies Wesenhafte in den sichtbaren Dingen verdient in Wahrheit allein den Namen Natur: τὴν γὰρ φύσιν μόνην ἂν τις θεῖη τῶν ἐν τοῖς φθαρτοῖς οὐσίαν (Met. VIII 3, 13).

Wir haben uns das Schauen der Natur vorstellig zu machen gesucht, müssen aber, um Plotins Meinung fest einzuprägen, mit ihm wiederholen, dass das Schauen und Schaffen der Natur unbewusst, geräuschlos und mühelos vor sich geht. Wenn jemand, sagt Plotin (III 8, 4), die Natur fragte, weshalb sie schaffe, so könnte sie, falls sie dem Fragenden Gehör geben und Rede stehen wollte, erwidern: „Du hättest nicht fragen, sondern ebenfalls stillschweigend verstehen sollen, wie ich schweige und nicht gewohnt bin zu reden. Was denn verstehen? Dass das Gewordene ein Erfolg meines in Schweigen versunkenen Schauens ist und dass mir, die ich aus einem sogearteten Schauen entstanden bin, eine schaulustige Natur zuteil geworden und das schauende Vermögen in mir eine Anschauung schafft, wie die Geometer schauend ihre Figuren zeichnen; aber ich zeichne nicht, sondern schaue, und so treten die Umrisse der Körper gleichsam von selber herausleitend ins Dasein.

Dabei ergeht es mir wie der Mutter und meinen Erzeugern; denn auch jene sind aus dem Schauen, und ich bin aus ihnen entsprungen, ohne dass sie etwas taten, sondern dadurch dass sie höhere Begriffe sind und sich selbst schauen bin ich geboren. Was will das nun bedeuten? Dass die sogenannte Natur, welche Seele ist, nämlich ein Erzeugnis der früheren und kräftiger lebenden Seele, durch diese Einsicht und dieses Bewusstsein die Dinge nach ihr erschaute, soweit es ihr möglich, und nichts weiter suchte nach Vollendung einer glänzenden und reizvollen Anschauung. Und wenn jemand ihr ein Verstehen oder Bewusstsein beilegen will, so ist das kein solches Bewusstsein, wie wir es sonst den Dingen zusprechen, sondern es verhält sich etwa wie das Bewusstsein des Schlafes zu dem des Wachenden. Denn sie ruht in dem Schauen ihrer eigenen Anschauung, die ihr daraus entstanden, dass sie in sich selbst und bei sich selbst bleibt und Anschauung ist, und zwar ein geräuschloses, wengleich dunkleres Schauen.“

Auf diese Weise glaubt Plotin ins Innere der Natur gedrungen zu sein und gesehen zu haben, was in ihren Tiefen geheimnisvoll bedeutend lebt und bildet. Es beglückt ihn, der Natur das Gesetz ihres Schaffens abzulauschen und ihren grossen stillen Gang als ein erhabenes Schauspiel bewundernd anzuschauen.

Blankenburg a. H.

H. F. Müller.