

## Indische Elemente im plotinischen Neuplatonismus.

Von Arpád Szabó.

Es ist ein alter Gedanke, der im griechischen Geistesleben eine hervorragende Rolle gespielt hat (bei den Pythagoreern, bei Empedokles, Herakleitos und bei Platon ebenso wie in den für uns weniger greifbaren Mysterien), daß der gegenwärtige Zustand der Seele, ihr Leben im Körper nicht das wahre Dasein der Seele ist, sondern ein Abfall von einem ursprünglichen, höheren, reineren Sein, zu dem sie im Tode, in der Extase<sup>1</sup> oder in der philosophischen Betrachtung („Theoria“) zurückzukehren strebt. Dementsprechend muß der gegenwärtige Zustand der Seele im leiblichen Dasein die Folge einer qualitativen Veränderung ihres Zustandes sein, ein Herabsinken, eine Verfinsterung, eine Vermischung mit dem Leiblichen<sup>2</sup>.

Der Neuplatonismus hat diesen alten Gedanken übernommen. So finden wir bei Plotin<sup>3</sup> dieselben Motive („das Nichterkennen der Abstammung“ — „das Vergessen ihres Vaters, Gottes“ Enn. V. 1. 1) und dieselben Bilder („Verlieren der Flügel“ Enn. IV. 8. 4) wieder. Die Begründung für die Veränderung liegt wie im Phaidros in einer Schwäche, so hier in einem moralischen Verschul-

---

<sup>1</sup> Daher die heraklitische Gleichsetzung: Dionysos = Hades (Diels fr. 15).

<sup>2</sup> Das „soma-sema“ der Pythagoreer, wenn das Wortspiel selbst auch nicht von Pythagoras stammen sollte, deutet die Überzeugung an, daß das Leben der Seele im Körper gegenüber ihrem wahren Dasein als Tod anzusehen ist. Die Legende, Pythagoras allein habe sich seiner verschiedenen Verkörperungen erinnert und den Schild erkannt, den er als Euphorbos vor Troia getragen habe, kann auch keinen anderen Sinn haben, als daß die Seele des Weisen teilweise von der Verfinsterung befreit ist, die die leibliche Geburt mit sich bringt, ebenso wie die Rückerinnerung des Empedokles an seine früheren Verkörperungen nur als seltene Gabe gedacht ist (vgl. Rohde Psyche II<sup>2</sup> 182, 2). Daß der Fall der Seele „infolge gewisser Strafbestimmungen“ geschieht, sagt Philolaos (fragm. 14). Und Platon bezeugt für die Geheimlehren den Ausdruck: φρουρά (Phaid. 62). Über Heraklit sagt Numenius bei Porphyrios, De antro nympharum 10: Für die Seelen ist es Lust oder Tod feucht zu werden. Die Lust bestehe aber in ihrem Eintritt in das Leben (Diels fr. 77). Das Eingehen der Seele ins leibliche Dasein ist eine Mischung des Urfeuers, aus dem die Seele stammt, mit dem Feuchten. Das entsprechende Bild bei Platon (Phaidros 246) ist „das Verlieren der Flügel“, eine Folge der Schwäche der Seele, und sie bewirkt das Vergessen der Erkenntnis, die die Seele ursprünglich vergessen hat, und zu der sie sich durch „die Erinnerung“, ἀνάμνησις, wieder erhebt.

<sup>3</sup> Wie es übrigens allem Anschein nach schon bei Heraklit der Fall war.

den: „die Geburt und die erste Zwietracht, und das Für-sich-sein-Wollen“ (Enn. V. 1. 1). Nur ist bei Plotin aus der bloßen Rückkehr der Seele in ihren ursprünglichen Zustand ein Aufhören ihres Sonderdaseins, ein Einswerden mit ihrem Ursprung, dem transzendenten Einen, geworden.

Wie gestaltet sich aber bei Plotin die Lehre vom gegenwärtigen Zustand der Seele? Worin besteht hier die „Mischung“ mit dem Leiblichen, „der Abfall“, „das Vergessen“ und „das Verdunkeln“ der Seele, kurz die qualitative Veränderung, die mit der Seele vorgehen muß, wenn sie aus dem Jenseits herabsteigen soll, und die behoben wird, wenn sie durch die *ἄπλωσις* wieder zu ihrem Ursprung emporsteigt? Zunächst begegnen uns die bekannten Gedankenmotive: Die Seele, die „für sich sein“ will und daher der Körperwelt sich zuwendet, nimmt die Natur des Körperlichen an (Enn. IV. 8, 2) und wird mit körperlichen Zuständen erfüllt: „[Die Vereinigung der Seele mit dem Körperlichen] erfüllt sie mit Lust, Begierde und Leid“ (Enn. IV. 8, 2), die sie am Erkennen hindern. „Die Vereinigung wird ein Hindernis des Erkennens“ (Enn. IV. 8, 2). „Sie ist verhindert, mit dem Nus tätig zu sein“ (Enn. IV. 8, 4). Diese tatsächliche qualitative Verwandlung der Seele wird in diesem Zusammenhang „Neigung“ genannt (Enn. IV. 8, 2)<sup>4</sup>. Aber an Stelle dieser — vom Standpunkt der traditionellen Lehre des Neuplatonismus konsequenten — Ansicht schiebt sich bei Plotin öfters eine andere ein. Nach ihr ist die „Neigung“ ein „Einstrahlen (*ἔλλαμψις*) nach unten zu“ (Enn. I 1, 12), und wenn gesagt wird, daß die Seele in die „Neigung“ eingeht, so heißt das eigentlich nur, daß etwas von ihr ausgeht, was in das Werden eingeht, während sie selbst frei bleibt. Das „Werden“ ist daher so gemeint, daß etwas, was eigentlich nicht sie selbst ist, von ihr in die Neigung nach unten zu eingeht (Enn. I 1, 12). Wenn das „Neigen“ der Seele zugeschrieben wird, so geschieht das also nicht, weil sie wahrhaft in die materielle Welt eingeht, sondern nur darum, weil das, was wahrhaft in die materielle Welt eingeht, von ihr ausgegangen ist und ihres Wesens ist: „Man sagt, sie kommt nach unten und sie neigt sich, weil das von ihr Ausstrahlende mit ihr lebt“ (Enn. I. 1, 12). Das Herabsteigen der Seele besteht darin, daß sie ein *εἶδωλον* von sich in die materielle Welt entsendet (Enn. I. 1, 12), und ihre Rückkehr zu ihrem Ursprunge liegt in dem Schwinden dieses *εἶδωλον*. Aus der qualitativen Veränderung der Seele ist somit ein von ihr erzeugter Schein geworden, aus ihrer Rückkehr die Auflösung dieses Scheines, aus ihrem Fall ein Irrtum über ihr Wesen.

<sup>4</sup> Es ist bezeichnend, daß in diesem Zusammenhang bei Plotin alle die erwähnten Vorgänger, Heraklit, Pythagoras, Empedokles und Platon als Gewährsmänner genannt werden (Enn. IV. 8. 1).

Diese Gedankengänge, die in so auffallender Weise die Konsequenz der griechischen Lehren vom Fall der Seele aufheben und ihren eigentlichen Gehalt verflüchtigen — denn in diesem Sinne kann man weder von einem wirklichen Fall der Seele selbst sprechen noch von ihrer Rückkehr, da sie selbst von alledem nicht betroffen wird — klingen seltsam an verwandte indische Gedankengänge an. Prinzipiell hat die Annahme indischer Einflüsse bei Plotin nichts Unwahrscheinliches, wenn man bedenkt, daß er nach dem Zeugnis des Porphyrios sich bemühte, die persische und die indische Philosophie kennen zu lernen<sup>5</sup>, und deshalb an dem verunglückten Feldzug des Gordianus teilnahm. War doch auch sonst in dieser Zeit das Interesse für Indien groß<sup>6</sup>. Inder sind schon zur Zeit des Augustus bis Antiochien gekommen (Strabon 719), und Strabon erwähnt einen indischen „Sophisten“, der sich, wie Kalanos vor Alexander dem Großen, in Athen freiwillig verbrannt hat (Strab. 688). So hat wahrscheinlich für Plotin trotz des Mißlingens seines Versuchs, in den Osten zu gelangen, die Möglichkeit bestanden, direkte Kenntnis von der indischen Philosophie zu erhalten. Man pflegt freilich all das, was man bei Plotin als Orientalisch betrachtet, aus dem iranischen Kulturkreis abzuleiten. Daran kann aber hier nicht gedacht werden; denn dieser Gedankengang, für den Geist und Materie zwei inkommensurable Größen sind, die nicht in wirkliche Verbindung und Wechselwirkung treten können, hat nichts mit dem iranischen Dualismus zu tun. Bei Plotin ist die Kombination von Geist und Materie im leiblichen Dasein der Seele nur ein Schein, der auf dem Verkennen des wahren Wesens der Seele beruht, die nie selbst mit der Materie in Berührung treten kann, sondern nur ein εἶδωλον aus sich entsendet, das zu existieren aufhört, sobald das wahre Wesen der Seele erkannt, der Schein durchschaut ist. Dagegen ist der Grundgedanke des iranischen Dualismus der Kampf der beiden Prinzipien miteinander, ein Kampf, der sich auch im Innern des Menschen, ja dort vor allem abspielt. Wenn wir den Gedankengang bei Plotin als fremdes Element im Gefüge der neuplatonischen Tradition betrachten, — und das müssen wir, wie es scheint, weil er den traditionellen Gedanken vom Fall und der Rückkehr der Seele stört, ja aufhebt, — so sind wir gezwungen, die Analogien und die Quellen dieses Gedankenganges in der indischen Philosophie suchen, und zwar

<sup>5</sup> Cap. 3. der „Vita“. Zur ganzen Frage der vielgestaltigen Plotindeutung vgl. P. Henry, *NouvRevTh* 59 (1932) 707 ff.; R. Schwyzer, *Orientalist. Lit. Zeitung* 40 (1937) 350, wo weitere Literatur.

<sup>6</sup> Philostratos läßt in seinem Apolloniosroman auch den Apollonios von Tyana in Indien die Weisheit suchen.

nicht in den indischen Systemen, für die das ganze Hervorgehen des mannigfaltigen Seins und der materiellen Welt aus einem Urprinzip nur Schein ist, sondern in demjenigen System, das Geist und Materie als nebeneinander bestehende, getrennte, gleichwirkliche Realitäten gelten läßt, aber zwischen ihnen jede reale Wechselwirkung leugnet, und daher ihre Verbindung im Menschen als Schein, als Irrtum betrachtet, der durch die Erkenntnis des wahren Wesens der Seele gelöst wird. Dieses System ist die Samkhya-Philosophie<sup>7</sup>. Es ist daher angezeigt, die Parallelität dieses Gedankenganges bei Plotin und in der Samkhya-Philosophie zu verfolgen; möglicherweise werden sich dabei sogar auch Berührungen im Einzelnen ergeben, die noch mehr als die Parallelität des Gedankenganges im Ganzen auf eine Abhängigkeit Plotins hinweisen.

Nach der treffenden Formulierung von Garbe<sup>8</sup> ist „die Wesensverschiedenheit der Materie von der Seele der Ausgangs- und Angelpunkt des Samkhyasystems“. Plotin sagt: „Die Seele ist ein andersartiges Prinzip; sie muß man in die Welt einführen . . . ; sie müssen wir als das ansehen, das alles verbindet; sie entsteht nicht so wie die andern Dinge aus Samen, sondern sie ist selbst eine erstwirkende Ursache. Solange die Seele nun ohne Leib ist, ist sie völlig Herr über sich und frei und steht außerhalb der innerweltlichen Verursachung“ (Enn. III. 1, 8).

In der Ausdrucksweise der Samkhya heißt das: Sie ist das Gegenteil von alledem, was die Gunas besitzt (d. h. die Grundeigenschaften alles Materiellen), sie ist „trigunadiviparyaya“. Eben in ihrer „Andersheit“ ordnet, belebt und regiert sie aber die materielle Welt. Ebenso Plotin: „Sie macht alle die Dinge lebendig, da sie in sie das Leben einhaucht . . . und sie ordnet alles, obwohl sie eine andere Natur hat, als die von ihr belebten, bewegten und regierten Dinge“ (Enn. V. 1, 2). „Denn alles Zusammengesetzte“ — heißt es in der Samkhyaphilosophie (Vacahpati Miśra Karika 17 śloka 1) — „ist um eines andern willen da; darum muß es etwas geben, was von dem aus den Gunas Zusammengesetzten, von der Materie verschieden ist, und was sie lenkt, einen ‚Regierer‘“. „Die Seele . . . erhält allein die Regierung des Lebewesens“, sagt Plotin (Enn. I. 1, 17). In die Verbindung, die

<sup>7</sup> Auf einen möglichen Zusammenhang zwischen Plotin und der Samkhyaphilosophie ist von indologischer Seite gelegentlich hingewiesen worden (Lassen, Ind. Altk. III. 417; Garbe, Die Samkhya 130). Es wurde aber, wie mir scheint, dabei nicht erkannt, daß diese Auffassung bei Plotin die Gesamtrichtung der neuplatonischen Tradition stört, was der stärkste Beweis für ihren fremden Ursprung ist.

<sup>8</sup> Samkhyaphilosophie<sup>2</sup>, 1912, S. 350.

(scheinbar!) im Lebewesen zwischen Seele und Materie sich vollzieht, tritt die Seele nicht als materieller Bestandteil ein (das wird in Karika 11 und 17 betont), sondern nur als ordnendes und belebendes Prinzip<sup>9</sup>. Ebenso betrachtet Plotin die Materie als Gegebenes, zu dem die Seele kein weiteres materielles Element, sondern nur das Leben hinzufügt: „Eintretend in den Körper des Himmels gab sie das Leben und die Unsterblichkeit, und erweckte sie das Daliegende (κείμενον“) (Enn. V. 1, 2)<sup>10</sup>. Sie verleiht nur der Materie ihre eigene Daseinsart, das Leben, das sie selbst hat. „Sie macht also lebendig auch solche Dinge, die von sich kein Leben haben, und sie leben nur durch sie ebenso, wie sie selbst lebt“ (Enn. IV. 3, 10). Im 20. Karika heißt es: „Durch die Verbindung von Seele und Leib wird der Leib, was er von Natur aus nicht ist, geistartig (cetanavad d. i. denkend, bewußt), und anderseits wird unter dem Einfluß der Gunas die an sich indifferente Seele tätig, wirkend (d. h. leiblich)“. Ferner sagt Plotin: „Was geringer an Wert war, wird besser, und das Bessere wird schlimmer. Besser wird also der Körper, insofern er am Leben teilnimmt, die Seele aber wird schlimmer, insofern sie an Tod und Unverstand teilnimmt“ (Enn. I. 1, 4). Eine Folge dieses Belebterdens ist das Empfindendwerden des Körpers. Denn nicht die Seele gewinnt durch die Verbindung das Empfinden, sondern der Körper durch die Verbindung mit der Seele: „Wie könnte die Seele, der sozusagen das Leben abgenommen ist, empfindend werden? Im Gegenteil; es ist der Körper, der mit dem Leben empfindend wird und so auch die Empfindungen gewinnt“ (Enn. I. 1, 4). Es ist eine Verbindung wie die zwischen einem Lahmen und einem Blinden, heißt es in der 21. Karika. Das körperlich Wirksame, Leibliche erhält das Licht des Bewußtseins, und die an sich nur denkende Seele wird äußerlich wirksam.

Aber wie ist eine solche Verbindung (μίξις = samyoga) überhaupt möglich, wenn die Seele ihrem Wesen nach zwar ein denkendes Geistwesen ist, aber auch aus demselben Grund unveränderlich, unbeweglich, ewig, leidlos, für sich seiend? Plotin widmet dem Nachweis dieser Auffassung von der Ewigkeit und Un-

<sup>9</sup> Insofern fallen Denken und „Wirksamkeit“ (d. h. materielles Dasein, denn Wirksamkeit „kartrta“ kommt nach der Samkhya-lehre nur der Materie zu) in einem Wesen zusammen (jivan).

<sup>10</sup> Es darf uns nicht wundernehmen, daß hier die Beseelung der Gestirne und des Kosmos genau so wie die Verbindung von Seele und Körper im Menschen behandelt wird. Für Plotin ist das dasselbe; denn alles, auch die Materie ist beseelt. Ebenso ist nach der Samkhya-lehre die ganze organische Welt (bhutasarga) beseelt, und selbst die Pflanzen haben ein inneres Bewußtsein (antahsamjna).

veränderlichkeit der Seele einen ganzen langen Abschnitt (Enn. III. 6), und dasselbe hebt die Samkhyaphilosophie hervor, wenn sie die Seele „kevala“ (für sich bestehend) und „udasinah“ (indifferent) nennt. Wie kann sie dann aber in Verbindung mit dem Körper treten und in die konkrete, stetiger Veränderung unterworfenen Wirklichkeit eingehen? Darauf antwortet die Samkhyaphilosophie zunächst mit einem Bilde: Wie die Sonne, wenn sie die Erde bescheint, oder das Feuer, wenn es das Eisen durchglüht, oder die rote Hibiscusblüte, wenn sie durch den Kristall hindurchschimmert, keine Veränderung erleidet, ebensowenig wird die Seele dadurch verändert, daß sie den Körper mit ihrem Lichte durchdringt (Sutra I. 99, 145, 146; VI. 50.). Das gleiche Bild kehrt bei Plotin wieder: „Man muß es sich so denken, daß von allen Seiten in den stillstehenden Himmel die Seele gleichsam von außen einströmt und sich ergießt, von überall hereindringt und hineinleuchtet; so wie die Sonnenstrahlen, wenn sie eine dunkle Wolke mit ihrem Licht treffen, diese leuchten machen und ihr einen goldstrahlenden Anblick geben, so hat auch die Seele, als sie in den Leib des Himmels eintrat, ihm Leben gewährt, ihm Unsterblichkeit verliehen, ihn, der unbewegt lag, auferweckt“ (Enn. V. 1, 2). Es ist das „Einstrahlen nach unten zu“ (Enn. I. 1, 12), von dem oben die Rede war, und das insofern gar keine Tätigkeit der Seele ist, als ihr Licht notwendig von ihr ausgeht und nur der Körper es ist, der es in sich aufnimmt: „Wie ist es möglich, daß die Neigung keine Schuld ist? Aber wenn die Neigung nur eine Einstrahlung nach unten ist, so ist sie ebensowenig eine Schuld wie der Schatten, sondern nur der beleuchtete Gegenstand hat die Schuld daran. Wenn er nämlich nicht da wäre, so gäbe es keine Beleuchtung“ (Enn. I. 1, 12)<sup>11</sup>. Der Körper tut dies, weil die Materie überhaupt nach dem denkenden Erkennen strebt. Das wird von der Samkhyaphilosophie in der 21. Karika ausgesprochen, und ebenso sagt Plotin (wobei er sich deutlich bewußt ist, einen für die griechische Gedankenwelt paradoxen Gedanken auszusprechen, da dort die Materie nur ein geformtes und formbares, nie aber ein selbststrebendes Prinzip ist): „Wenn wir sagten, daß alle die Dinge, nicht nur solche, die Logos haben, sondern auch die keinen Logos haben, nach der Erkenntnis streben, wäre das

<sup>11</sup> Man sieht, wie sehr sich Plotin hier von der orthodoxen Tradition des Neuplatonismus entfernt hat, wenn man bedenkt, daß dort der Grund für die Verbindung der Seele mit dem Leib das „Für-sich-sein-wollen“ der Seele war, eine Schuld (τόλμα) der Seele (Enn. VI. 1, 1), während hier, wo das Ausstrahlen des Lichts der Seele keine Tätigkeit und Veränderung in ihr selbst voraussetzt, der Materie ein Streben zur Aufnahme dieses Lichts zugeschrieben werden muß.

ein unmöglicher Gedanke?“ (Enn. III. 8, 1). Plotin beweist das damit, daß die Materie, die im Nus immateriell vorhandenen Logoi nach ihrer Weise, d. h. materiell, zu verwirklichen strebt (Enn. III. 8, 2) — aber warum dieses Streben in ihr vorhanden ist, kann er nicht sagen: „Wenn jemand sie (die Physis) fragen wollte, warum sie so tut, und wenn sie Antwort geben wollte, würde sie sagen, es wäre besser gewesen, wenn du nicht fragtest, sondern still verstehen wolltest, wie ich immer still bin und nimmer spreche“ (Enn. III. 8, 4). Ebenso gibt die Samkhyaphilosophie nur das Ergebnis und das Ziel dieses Strebens der Materie zum Geistigen an — die Erlösung der Seele durch die Erkenntnis des Unterschiedes ihrer selbst von allem Materiellen (Karika 21; Garbe 288) — nicht aber den Grund, der bewirkt, daß die Materie dieses Streben hat.

Wie geschieht nun das Einstrahlen der Seele? „Sie bildet sich nur ein, daß sie mit dem Körper vereinigt ist, indem sie den Körper nur beleuchtet und sich, ohne herabzusteigen, nicht aus sich selbst und dem Körper, sondern aus ihrem Abbild<sup>12</sup> das Lebewesen schafft, wie ein Gesicht in mehreren Spiegeln. Das erste Abbild ist die Wahrnehmung im Verbindenden (ζωιζόν); aus diesem kommen dann die anderen Abbilder der Seele der Reihe nach usw.“ (Enn. I. 1, 8). In der Samkhyaphilosophie heißt es: Aus der Verbindung der Seele mit der Materie folgt die Schöpfung (Karika 21) — nämlich die Seelenorgane, „buddhi“<sup>13</sup>, „ahamkara“ und „manas“. Es sind Schöpfungen der Materie, aber ihre Funktion ist geistig: Denken, Erkennen und Entschließen. Das oberste dieser Vermögen ist die „buddhi“, das eigentliche geistige Selbstbewußtsein, das zu jeder denkenden Erkenntnis die Voraussetzung bildet, daraus folgt der „ahamkara“, der Ichmacher, das Vermögen, das bewirkt, daß die Erkenntnis- und Willensinhalte auf das konkrete Ich bezogen werden. Aus diesem entsteht der „Manas“, der innere Sinn, das Gemeingefühl und aus diesem werden die „Indriyas“, die Sinne (Karika 22). Man kann in der „Wahrnehmung

<sup>12</sup> Ebenso wird vom „Nus“ gesagt: Er ist Logos ... und macht einen anderen Logos, indem er etwas von sich selbst aus gibt und doch im Höheren bleibt (Enn. III. 8, 2; vgl. III. 2, 2). Nicht als ob der Nus mit der Seele identisch wäre, vielmehr ist die Seele, wie das ganze übrige All seine Emanation. Da er aber eben deshalb als vergeistigendes Prinzip über der Seele steht, wie die Seele als belebendes Prinzip über dem Körper steht, und sich als immaterieller Logos so zu den materiellen Verkörperungen dieser Logoi verhält wie das Belebende zum Belebten, wird die Erklärung des Verhältnisses zwischen Seele und Körper auch auf ihn übertragen.

<sup>13</sup> Und als solche die erste Schöpfung der Materie: prakrter mahan (Karika 22).

im Verbindenden“ (im obigen Zitat aus Plotin) vielleicht die Buddhi, in der „ποιοῦσα ψυχῆ“ den Ahankara wiedererkennen. Jedenfalls aber ist das Ganze dieser Vermögen die „Gesamtheit der inneren Organe“ (antah karanah-samanya, wie es die Samkhyaphilosophie nennt) eben dasselbe, wovon Plotin sagt, daß es aus der Einstrahlung der Seele in den Körper entsteht. „Es ist nicht die Seele selbst, die sich in das Verbindende begibt, sondern sie schafft sich ein neues Organ aus dem Körper und aus dem von ihr ausstrahlenden Licht, und dieses Organ hat die Empfindungen des Lebewesens“ (Enn. I. 1, 7). Dieses Novum, das unter dem Einfluß der Einstrahlung der Seele im Körper entsteht, ist also der Träger der Wahrnehmung, des Empfindens, des Lebens, des Leides und der Freude und aller Veränderung. Dadurch wird verständlich, wie die Samkhyaphilosophie sagen kann, daß die Seele im Leibe der Ursprung der Wahrnehmung und des Empfindens ist („Es gibt eine Seele, denn es gibt etwas, was empfindet“ — heißt es in der 17. Karika) und andererseits der Seele selbst Empfinden, Schmerz und Freude, Zuneigung und Abneigung ab spricht<sup>14</sup> (Sutra VI. 62). Denn das durch die Einwirkung der Seele im Leibe entstandene Seelenähnliche (εἶδωλον bei Plotin), nicht die Seele selbst, ist es, was lebt und empfindet. Insofern stammt das Empfinden von der Seele, ohne doch ihr zuzukommen. Die Seele selbst ist untätig und hat keinen Teil am guten und bösen Tun (Sutra II. 46). So auch Plotin: Die Natur der Seele hat also keinen Teil an dem Bösen, was der Mensch tut und leidet; denn das alles betrifft nur das „Koinon“ (Enn. I. 1, 9). Das Koinon, nicht die Seele ist der Sitz der Tugenden (Enn. I. 1, 10). Nicht nur das Leid, auch die Freude berührt die Seele nicht: „Und was macht ihr Freude? Nichts, das Gute selbst nicht. Denn was wirklich ist, das existiert immer“ (Enn. I. 1, 2).

Alle Motive dieser Seelenlehre sind bei Plotin im folgenden Abschnitt vereinigt: „Ein Teil unserer Seele ist immer bei den intelligiblen (Noetoi), ein anderer bei den physisch wahrnehmbaren Dingen und ein dritter ist in der Mitte. Sie hat eine einheitliche Natur, aber verschiedene Kräfte. Einmal hält sie sich mit ihrer besten Kraft bei dem höchsten Wesen, ein andermal kommen ihre niederen Kräfte hinunter und der mittlere Teil wird mit ihr hinuntergebracht. Denn es ist unmöglich, daß die ganze Seele nach unten gebracht sei. Das ist ihr Unglück, weil sie nicht oben im Reiche der Schönheit geblieben ist, wo die zurückgebliebene Seele ist, die nicht mehr ein Teil von uns ist und von der wir nicht mehr ein Teil sind“ (Enn. II. 9, 2).

<sup>14</sup> Plotin faßt diesen Gedankengang Enn. I. 1, 6 zusammen.

Das „Meson“ ist der „Antahkarana“; das von der selbst unbeweglichen Seele (Kervala) im Lebewesen hervorgerufene Lebens- und Erkenntnisprinzip das „Jivatman“. Die Seele selbst geht nicht ins Leben ein<sup>15</sup>. Sie ist kein Teil von uns, und wir nicht ein Teil von ihr<sup>16</sup>. Was in uns lebt, ist nur ein Abglanz der Seele. Mit dieser Erkenntnis — der Vivekajñana, der Einsicht in die wesentliche Unterscheidung von Seele und Materie und in die ewige Unveränderlichkeit der Seele — tritt die Erlösung ein (Karika 1). Die Seele zieht sich von der Materie zurück. „Reinigung“, „Vereinfachung“, „Trennung der Seele“ nennt es Plotin; d. h. der Irrtum, daß die Seele je in der Materie war, hört auf. Auch nach Plotin ist Aufgabe der wahren Erkenntnis, der Philosophie, das „Trennen“ (Enn. I. 1, 3) d. h. die Einsicht, daß der Logos, der dem Begriff der Seele die Empfindungen (πάθη) zuschreibt, falsch ist (Vgl. Enn. I. 1, 12).

Es bleibt noch eine Frage übrig: Gibt es viele Seelen oder nur eine? Die Samkhya-Philosophie entscheidet sich für den Polypsychismus mit der Begründung: „Der Wechsel von Geburt und Tod, die verschiedene Gestaltung der Organe, die Ungleichzeitigkeit der Handlungen verschiedener Wesen, die verschiedenen Mischungen der ‚Gunas‘ beweisen, daß es viele Seelen gibt“ (Karika 18). Genau so argumentiert Plotin: „Dann müßte ja, wenn ich wahrnehme, auch dieser andere wahrnehmen, und wenn ich gut bin, auch jener gut sein, begehren, wenn ich begehre, überhaupt müßten wir miteinander und mit dem All gleiche Affektionen haben, so daß, wenn ich affiziert bin, das All davon auch eine Empfindung hätte“ (Enn. IV. 9, 1). Aber er bezieht dies nur auf die im Individuum verkörperte Seele. Daraus folgt nicht, meint er, die Einheit der Seele selbst: „Erstlich nun also, wenn meine Seele eins mit der eines andern ist, so ist deshalb noch nicht auch das eine Gesamtwesen aus Körper und Seele identisch mit dem andern“ (Enn. IV. 9, 2). „Wie kann nun aber, wenn die Seele eins ist, die eine vernunftbegabt, die andere vernunftlos, und eine weitere nur vegetativ sein? Etwa so: Das was an der Seele ungeteilt ist, ist als das Vernünftige anzusetzen, das sich nicht auf die Körper verteilt. Das aber, was sich auf die Körper verteilt, ist auch seinerseits Eines; indem es sich auf den Körper verteilt, ermöglicht es die im ganzen Körper lokalisierte

<sup>15</sup> Komm. 127. zu 18. Karika (Vacaspatimiśra): janna na tu puruṣasya parinamah tasyaparinamīvat.

<sup>16</sup> Nach der Übersetzung von Bréhier: l'âme restée qui n'est pas une partie de nous-même et dont nous ne sommes plus une partie (Enn. II. 9, 2).

Empfindung<sup>17</sup>“ (Enn. IV. 9, 3). Anderswo wird das „was sich auf die Körper verteilt“ einfach mit dem „Ausstrahlenden“ gleichgesetzt. So z. B. in Enn. I. 1, 8. Daher kann Plotin schließen: „Wie kann sie also eine Substanz in vielen sein? ... Die Vielen kommen aus der Ganzen und Einen, indem sie in sich beharrt“ (Enn. IV. 9, 5). Aber wenn das wahr ist, so ist das, „was sich teilt“, doch derselben Natur wie das „Unteilbare“; denn es ist sein „Teil“, in der Seele geht wirklich etwas vor, eben das „sich teilen“, und es ist gar nicht wahr, daß die Seele sich nur „einbildet, im Körper zu sein“. Man sieht, Plotin hat hier den Gedankengang der Samkhyaphilosophie umgebogen, um zu dem traditionellen neuplatonischen Gedankengang zurückzufinden. Denn nach der Samkhyaphilosophie hört die Einzelseele, das was in uns lebt und denkt, zu existieren auf, wenn die wahre Natur der Seele erkannt ist; nach der neuplatonischen Tradition kehrt das, was aus der jenseitigen, ewigen Seele in uns eingegangen ist, zu seinem Ursprung zurück. Unser Ich trennt sich nach der Samkhyä-Auffassung auf ewig von der Seele, wenn es seine Natur erkannt hat, die Wahrheit nämlich, daß es nur ein Abglanz der Seele ist und nicht diese selbst. Nach der neuplatonischen Tradition hingegen ist das, was wieder zur jenseitigen Seele zurückkehrt, unser eigentliches Ich *ἡμεῖς* (Enn. I. 1, 7). Was Plotin der Samkhyaphilosophie folgend in seiner ganzen Lehre von der „Einstrahlung“ gelehrt hat — daß nämlich das handelnde, empfindende und lebende Ich die Seele selbst ist — muß er hier wieder anerkennen, weil sonst das Grundmotiv des Neuplatonismus, die Rückkehr der Seele zu ihrem Ursprung, dem transzendenten Einen, durch „Vereinfachung“, „Eins werden“, „Ekstasis“ ausgeschlossen würde. Nichts erweist deutlicher, daß Plotin hier einen Fremdkörper in das System des Neuplatonismus eingeführt hat, als die Tatsache, daß er die Konsequenzen dieser Lehre aufheben muß, um wieder in den traditionellen Gedankengang von Fall und Rückkehr der Seele zurückzugelangen<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Daß die Seele die „Wahrnehmung“ im Körper erzeugt, ohne daß diese doch ein Vermögen der Seele wäre, ist auch oben gesagt worden. (Vgl. Enn. I. 1, 6).

<sup>18</sup> Nach Garbe, *Samkhyaphilosophie*<sup>2</sup> 131. steht Plotin hier unter dem Einfluß der Vedānta-Lehre. Es braucht kein unmittelbarer Einfluß zu sein. Denn, wie man sieht, liegt diese Lehre in der inneren Konsequenz der neuplatonischen Tradition.