

Die neuplatonische Synthese

Ihre Bedeutung und ihre Elemente

Von Endre von Ivánka

Wo immer man im Mittelalter dem Namen Platon begegnet, ist es im Grunde genommen der Neuplatonismus, der mit diesem Namen gemeint ist. Vom 12. Jahrhundert an, das von Platons eigenen Schriften nur den Timaios in der neuplatonischen Interpretation des Chalkidius kennt und aus ihm eine ganz neuplatonisch orientierte Kosmologie aufbaut, ja schon von Scotus Erigena an bis zu Marsilius Ficinus, der das Symposion ganz im Sinne der neuplatonischen Kommentatoren auslegt, ist unter der Bezeichnung Platonismus eigentlich immer ein neuplatonisch umgedeuteter Platon gemeint. Wenn das Mittelalter, ohne sich an einzelne Werke zu halten, ganz allgemein von Platonici spricht, so ist darunter eigentlich Macrobius oder Proklos oder sonst einer der Späteren zu verstehen. Wenn Thomas von Aquin von Augustinus bemerkt, daß er secundum modum dicendi Platoniorum rede, so weist er auch auf neuplatonische Gedankengänge hin. Dasselbe gilt vom platonischen Gedankengut, das im Mittelalter fortwirkt, ohne daß man sich seines platonischen Ursprungs bewußt ist. Hier wäre vor allem Ps.-Dionysius Areopagita zu nennen, dessen Werken ja das ganze Mittelalter apostolisches Ansehen zuschrieb. Was hier an Platonismus vorhanden ist, ist neuplatonisch umgedeuteter Platonismus. Wie entscheidend diese geistige Strömung für das ganze westliche Geistesleben wurde, das beweist der bloße Hinweis auf den Namen Meister Eckehart und auf die Mystik des 15. Jahrhunderts, die in vielem die subjektivistische, irrationalistische Denkweise der neueren Zeit vorbereitet hat. Dieses neuplatonisch gefärbte Platonbild hat noch lange nachgewirkt. Ja wir stehen mittelbar noch heute unter seinem Einflusse. Denn aus der begreiflichen, aber einseitigen Reaktion gegen dieses neuplatonisch gesehene Platonbild ist zu Ende des vorigen Jahrhunderts der Versuch hervorgegangen, Platon zu einem kritischen, idealistischen Denker zu machen, aus dessen Bild alle dem Neuplatonismus verwandten Züge getilgt sind. Es möge hier nur als extremstes Beispiel dieser Art Natorps Platonbuch genannt sein. Erst jetzt beginnen wir, dank den Arbeiten von Stenzel, Robin, Festugière, Krüger und anderen — Wilamowitz hat uns den Menschen Platon, aber nicht seine Philosophie nahegebracht — den eigentlichen Abstand des Neuplatonismus von Platon und, bei allem Abstand, das dennoch vorhandene Gemeinsame klar zu sehen.

Das liegt nicht nur daran, daß wir beide, Platonismus und Neuplatonismus, besser, d. h. vor allem zeit- und sinngemäßer zu interpretieren verstehen, sondern auch daran, daß wir den Weg deutlicher

überblicken, der vom Platonismus zum Neuplatonismus geführt hat. Für die frühere Betrachtungsweise begann der Neuplatonismus mit Plotin. Daß schon vor ihm hie und da ganz neuplatonische Gedanken geäußert werden, konnte man, wenn man den Gegensatz zwischen Platonismus und Neuplatonismus betonen wollte, als Beweis dafür ansehen, daß er einige vereinzelt Vorläufer gehabt hat. Oder man konnte dadurch belegen, daß Plotin im Grunde genommen nur platonische Traditionen fortführt und zwischen Neuplatonismus und Platonismus kein wesentlicher Unterschied besteht. Jetzt haben wir den „Vorneuplatonismus“ kennengelernt. Wir vermögen die Entstehung der neuplatonischen Synthese bis ins erste vorchristliche Jahrhundert zurückzuverfolgen. Wir beginnen zu sehen, wie die platonische Schultradition, die schon in manchem vom authentischen Platonismus abweicht, sich mit dem späteren, vitalistischen Stoizismus verbindet. Die für das spätantike Denken so bedeutende Gestalt des Poseidonios tritt uns bei diesen Forschungen immer deutlicher entgegen. Wir können das Einbauen der aristotelischen Elemente in die platonische Schultradition einerseits und in die stoische Kosmologie andererseits immer deutlicher verfolgen. Wir verstehen, inwiefern und inwieweit Plutarch und Philon in diese Entwicklungsreihe gehören. Das hat zu einer wesentlichen Beschränkung des angeblich „Orientalischen“ bei Philon und im Neuplatonismus überhaupt z. B. bei Plotin geführt, wenn wir nicht das „Orientalische“ schon in die Denkweise eines Poseidonios oder eines Antiochos von Askalon zurückzuverlegen geneigt sind. Mit einem Wort: wir haben den Neuplatonismus genetisch, als Synthese zu verstehen gelernt.

Darin liegt aber auch eine Gefahr. Wir haben die Äußerungen über die prinzipielle Vereinbarkeit, ja sogar wesentliche Übereinstimmung der stoischen, der aristotelischen und der platonischen Lehre im Munde eines Akademikers, eben des Antiochos, die wir früher als Zeichen eines verwaschenen Synkretismus zu bewerten geneigt waren, jetzt als die bewußte Formulierung des Willens zur neuplatonischen Synthese zu verstehen gelernt, und zwar in einer Zeit, in der diese Synthese schon vor unseren Augen zu entstehen beginnt. Aber es droht sich doch die Erforschung dieses Vorgangs in das Verfolgen *einzelner Motive*, in das Vergleichen der Formeln und Begriffsschemen und in das Aufzeigen terminologischer Übereinstimmungen zu zersplittern. Dazu kommt noch, daß bei einer solchen, ich möchte sagen „kurzsichtigen“ Betrachtung, so wertvolle Einzelheiten sie auch ans Tageslicht fördert, gerade die Hauptzüge einer ganz verschiedenen genetischen Beurteilung ausgesetzt sind. Man kann ebensowohl die Tendenz zum Monismus als ein Charakteristikum des Neuplatonismus betrachten und darin ein Fortleben des stoischen Kosmosbildes erkennen wollen — trotzdem die

Stoa den Monismus auf materialistischer Basis durchführt, der Neuplatonismus aber selbst die Materie spiritualisiert — wie man auch umgekehrt das Wesentliche des Neuplatonismus eben in die Bekämpfung des Materialismus verlegen kann und in dieser Tendenz auf die absolute Vergeistigung des Seins das Novum gegenüber dem Platonismus erblicken, ein Novum, das der stoischen Grundidee geradezu entgegengesetzt ist. Natürlich fällt dann jedesmal die Beurteilung des Verhältnisses der einzelnen Elemente zueinander wesentlich anders aus. Es ist daher angezeigt, den Blick auf das *Ganze* zu richten, und die Rolle der einzelnen Elemente, deren Mitwirken bei dem Entstehen der Synthese wir nunmehr schon erkannt haben, nicht so sehr durch das Verfolgen der einzelnen Motive festzustellen, sondern aus den großen Linien des Systems und aus den Strukturveränderungen, die den Neuplatonismus vom Platonismus unterscheiden. Die unterscheidenden Züge, die sich so ergeben, schließen sich ihrerseits wiederum zu einem in sich einheitlichen Ganzen zusammen, in dem wir dann notwendigerweise das andere, mitwirkende Element der Synthese erkennen müssen. So können wir auch die Bedeutung jedes einzelnen Elementes für das Ganze der Synthese richtiger abwägen, als wenn wir es nur abgesondert vom Ganzen, als einzelnes Motiv, auf seine Quellen zurückgeführt hätten.

*

Wenn man den Abstand und den Unterschied zwischen Platonismus und Neuplatonismus in einigen wenigen, *grundlegenden Zügen* zusammenfassen will, so kann man vor allem auf dreierlei hinweisen:

1. Das oberste Sein, die Idee des Guten, das „Eine“, oder wie sonst die oberste Idee genannt wird, die alle anderen Ideen in sich faßt, ist für Platon auch erkenntnistmäßig der Ausgangspunkt der Ideenerkenntnis. Der dialektische Aufstieg — ich erinnere vor allem an die diesbezüglichen Darlegungen der *Politeia* — führt zu ihm als Zielpunkt hin. Der dialektische Abstieg, das dialektische Verfahren, in dem die einzelne Idee vom Allsein und von der Idee des Guten her durch denkende Zergliederung gewonnen wird, geht von ihm als seinem Ausgangspunkt aus. Es gehört insofern in die Sphäre der rein denkenden Erkenntnis, wenn es auch wahr ist, daß das „Berühren“ dieses obersten Punktes selbst von Platon mit Ausdrücken umschrieben wird — *ἐξαιφνης οἶον ἀπὸ πύργου πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς* . . . (Ep. VII) —, die an die mystische Erkenntnis und an ein überrationales „Schauen“ gemahnen. Für den Neuplatonismus aber ist das Eine zwar *sachlich* der Ursprung *alles* Seins, nicht nur der Ideen, wie bei Platon, sondern auch der sichtbaren Welt. *Erkenntnistmäßig* ist es aber nicht auf dem Wege der Ideenerkenntnis zu erreichen. Es bildet

auch nicht den Ausgangspunkt für die Ideenerkenntnis, sondern gehört einer ganz anderen Sphäre der Erkenntnis, eben der mystischen, an. In diese kann man sich nur erheben, wenn man die Sphäre der Ideen ebenso hinter sich läßt wie die Sphäre der sinnlich wahrnehmbaren und vorstellbaren Dinge. So kann zwar *gewußt* werden, daß alles, die Ideen sowohl wie die seelische und die sichtbare Welt, aus diesem Einen her stammt. Die Ableitung der einzelnen ideellen Seinsinhalte aus diesem Allsein kann aber dialektisch-denkend nicht *vollzogen* werden, weil es auch über dem Denken steht.

2. Die Seele bei Platon hat zwar ihre wahre Heimat im Reich der Ideen. Sie ist von dort — mythisch ausgedrückt! — „herabgefallen“ und ist in der sinnlich-wahrnehmbaren, veränderlichen Welt, in die sie handelnd und leidend eingreift, dasjenige, was am meisten der Ideenwelt, als der Welt des reinen unveränderlichen Seins, verwandt ist. Sie ist aber keineswegs, wie nach der Lehre der Neuplatoniker, desselben Wesens wie das oberste Göttliche, aus dem selbst die Ideen herkommen. Sie muß nicht, wie die Neuplatoniker lehren, sich nur auf ihr eigenes wahres Sein besinnen, alles Fremde, Angenommene von sich ablegen, sich „vereinfachen“ und „vereinheitlichen“, um dann gleich auch schon mit dem Göttlichen *eins* zu werden, in das Göttliche aufzugehen, sich darin aufzulösen. Denn ihr Eigensein war — je nachdem wie wir es auffassen — kein bloßer Irrtum, hervorgerufen dadurch, daß sie das für sich selbst hielt, was sie gar nicht „selbst war“, sondern was sie nur „an sich hatte“. Es war kein Abfall, kein Vergehen, hervorgegangen aus dem sündhaften Wunsche des Für-sich-sein-Wollens und aufgehoben durch ihr Zurückstreben aus ihrer Vereinzelung zu dem Einen als ihrem Ursprung.

3. Wie schon erwähnt wurde, ist für Platon die Materie und die materielle Welt eine der Ideenwelt gegenüberstehende, niedrigere Sphäre des Seins. Sie kann ihr daher nicht eigentlich dualistisch „koordiniert“, aber auch ebensowenig aus dem wahren Sein des Einen und der Ideen „abgeleitet“ werden. Sie steht einfach der Ideenwelt „gegenüber“ als ihr unvollkommenes Spiegelbild, ohne daß man den Ideen auch nur die Tendenz zuschreiben könnte, ein solches Spiegelbild von sich zu erzeugen. Sie ist in sich selbst dem Erkennen völlig unzugänglich, außer dort, wo sich in räumlichen Verhältnissen ideale Zahlenverhältnisse „spiegeln“ und daher durch einen *νόθος λογισμός* erfaßt werden können. Sie verdient daher *schlechthin μὴ ὄν* genannt zu werden. Für den Neuplatonismus dagegen ist die Materie die letzte, äußerste Welle der aus dem „überquellenden“ Einen, *ὄν ὑπερερρῶν* (Enn. V 2, 1), sich ergießenden Seinsflut. Auf sie hin, d. h. zur Verwirklichung in ihr, hat die Seelenwelt eine ebenso wesentliche Tendenz wie die Welt des *νοῦς* zur Erzeugung von Seelen, die Träger der in

ihm gegebenen Erkenntnisinhalte sind. Auch das Eine strebt zur vielfältigen Aufspaltung der ihm innewohnenden Seinsfülle in der Vielfältigkeit des *κόσμος νοητός*. „Schlecht“ kann die Materie nur *relativ* genannt werden, insofern als sie, den übergeordneten Stufen gegenüber, unvollkommen und die Quelle aller Unvollkommenheit ist. Sie ist aber nicht absolut und in sich „schlecht“, da auch diese unvollkommene Verwirklichung als „irgendein Sein“ noch gut ist.

*

Fragt man sich nun: Was ist in diesen drei Punkten das gemeinsame Neue im Neuplatonismus, so ergibt sich als durchgehende Strukturform aller neuen Motive das Bild eines Urseins, das in sich formlos, unerkennbar, mit keinem vorstellbaren und denkbaren Seinsinhalt gleichzusetzen, doch aus sich heraus in einem Prozeß der absteigenden Differenzierung und Konkretisierung die von dem einfachen unterschiedenen, höchst aktiven Ursein immer mehr entfernten, niederen Seinssphären schafft. Es steht nur mit *einer* Wesenheit der gewordenen Welt in einer innigen Wesensgemeinschaft, mit der Seele, die ebenso formlos, ebenso unbegreiflich, ebenso unerkennbar in ihrem inneren Wesen, aus ihrer eigenen Aktivität heraus sich den „kleinen Kosmos“ des menschlichen Körpers schafft, selbst aber ein Funken von dem Feuer dieses Urseins ist. Sie bildet es ebenso in ihrem äußeren Wirken analogisch ab, wie sie innerlich mit ihm eins ist, so daß die Rückwendung der Seele auf sich selbst, über alle erkennbaren Seins- und Denkinhalte hinweg, zugleich zur Erkenntnis des Urseins, ja zum Wiederaufgehen der Seele in ihm führt, gemäß dem von Plotin ausgesprochenen Prinzip: *συνάπτομεν κατὰ τὸ ἐαυτῶν κέντρον τῷ οἴῳ πάντων κέντρῳ* (Enn. VI 9, 8).

Fragen wir weiter: Woher kann der Neuplatonismus diese von der platonischen so verschiedene Struktur seines Weltbildes übernommen haben, so liegt die Antwort nahe: es ist das stoische Weltbild, in dessen Mittelpunkt das *πῦρ τεχνικόν* steht, oder das *πνεῦμα πυρῶδες οὐκ ἔχον μὲν μορφήν — ἄμορφον δὲ ἐκείνο*, sagt Plotin vom Einen VI 9, 3 — *μεταβάλλον δὲ εἰς ὃ βούλεται καὶ συνεξομοιούμενον πᾶσιν* (Diels, Doxogr. gr. 302). Aus ihm sind durch Festigung, Konkretisierung, Differenzierung, „Abkühlung“ — das heraklitische Gleichnis lebt in der Stoa weiter — die Elemente entstanden, die den großen Kosmos aufbauen. Aus ihm sind aber auch die Seelen wie Funken entsprungen, die ihrerseits den Mikrokosmos des menschlichen Organismus aufbauen, aus dessen Analogie man den großen Kosmos verstehen kann. Das Grundschema ist also eigentlich stoisch, nicht platonisch. Platonisch daran ist nur der nunmehr bloß relative Dualismus zwischen Geist und Materie, Idee und Konkretem, Seele und Körper, der

in dieses wesentlich monistische Seinsschema als Stufenreihe eingebaut wird. Dieses Prinzip der Stufenreihe gestattet nun auch, den Aristotelismus in die Synthese einzubeziehen; denn der Einbau der platonischen, dualistischen Seinssphären in das stoische Grundschema des Absteigens vom amorphen Einen zur Vielgestalt der konkreten Welt wird größtenteils dadurch ermöglicht, daß die platonischen Seinssphären zueinander in aristotelischem Sinne in das Verhältnis von Stoff und Form gebracht werden, wo die Form selbst wieder Stoff der nächsthöheren Form sein kann. Porphyrios (*Vita Plot.*) hat sechs: *ἐμμέμικται τὰ στωικὰ λανθάνοντα δόγματα καὶ τὰ περιπατητικά, καταπεπόνθωνται δὲ καὶ ἡ μετὰ τὰ φυσικὰ τοῦ Ἀριστοτέλους πραγματεία.* Der Ansatz wiederum zum Einbau des platonischen Dualismus ist im stoischen System selbst schon gegeben, insofern zwischen dem amorphen, höchst aktiven, obersten Sein, aus dem alles hervorgeht, und den trägen, passiven Elementen, die aus ihm hervorgegangen sind, auch schon eine Spannung besteht, die fast mit der von Geist und Materie gleichzusetzen ist. Umgekehrt ist es ja gewiß kein Zufall, daß die platonischen Elemente in das stoische System vor allem auf dem Wege des „Timaios“ gelangt sind, durch ein Werk also, in dem Platon selbst die verschiedenen Seinssphären, die er sonst nur feststellt, in dem *Bilde* eines stufenweisen Hervorgehens darbietet. Als Grund des Hervorgehens geben andererseits ausgesprochene Stoiker — wenn auch in einer Zeit, in der die neuplatonische Synthese schon wirksam ist — nicht einen monistisch gedachten, notwendigen Naturprozeß an, sondern die Güte des Urseins, das aus Liebe zu der zu erschaffenden Welt sich seines ununterschiedenen, in sich ruhenden Daseins entäußert. *‘Ο νοῦς . . . , ἔρωτα λαβὼν τῆς ἡμιοχῆσεως ἐκείνης καὶ ἀρχῆς . . . ἀπάντων δὲ ἀπλῶς ζῶων καὶ φυτῶν ὥρμησεν ἐπὶ τὸ γεννᾶν,* sagt Dio Chrysostomus (*Borysthenitikos* 55).

Alles ist also schon gegeben, was den Neuplatonismus kennzeichnet, wenn man in das stoische Weltbild, als Grundschema, den Platonismus einbaut und als Mittel für diesen Einbau die aristotelische Seinsform Form-Materie verwendet — nur eines nicht, was vielleicht das Hervorstechendste und für das Ethos des Ganzen das Typischste ist: die neuplatonische Mystik. Gewiß, die Stoa kennt das Prinzip *συνάπτουμεν κατὰ τὸ ἐαυτῶν κέντρον τῷ οἴον πάντων κέντρῳ,* aber sie benützt es nur, um die Würde des Menschen, als Mikrokosmos, hervorzuheben, um die Struktur des Makrokosmos aus dem Mikrokosmos und die des Mikrokosmos aus dem Makrokosmos zu verstehen — nie aber als Weg der Erkenntnis des Weltzentrums selbst, als Ausgangspunkt für eine mystische Versenkung der Seele in sich selbst und damit für einen mystischen Aufstieg zum letzten Weltgrund und zum Ursein. Der Platonismus hingegen — es ist schon erwähnt worden

— spricht zwar manchmal von der Erkenntnis der Idee des Guten, dem über allen Ideen liegenden Einen in Ausdrücken, die der mystischen Erkenntnis zukommen, aber nie hören wir, daß der Weg zu dieser Erkenntnis die Versenkung in das eigene, innere Wesen der Seele ist, außer in dem Sinne, in dem auch schon die Ideenerkenntnis ein Erkennen nicht in den äußeren Dingen, sondern im Geiste selbst, in dem von den Dingen abgewendeten Denken ist. Über den unmystischen Charakter des Aristotelismus brauche ich wohl kein Wort zu verlieren. Sind aber dieses Motiv und das ganze mystische Prinzip nicht schon mit der Kombination von Platonismus und Stoizismus gegeben? Denn einerseits drängt das stoische Schema dazu, das platonische Eine, den Gipfelpunkt der Ideenhierarchie, im Sinne des stoischen *ἄμορφον*, aus der Sphäre des begrifflichen Verstehens und der Ideenerkenntnis herauszuheben. Das platonische Erbe verlangt andererseits ein Erkennen dieses Einen nicht nur als des obersten Weltgrundes, sondern in sich selbst, eben in seinem über aller Geformtheit (*πέρας*) und aller Begrifflichkeit stehenden inneren Sein, mit dem ja überdies nach stoischer Lehre die Seele in Wesensgemeinschaft steht. Es ist wahr, daß die neuplatonische Mystik in ihrer vollen Ausbildung uns erst bei Plotin begegnet, aber es gibt doch schon recht bald im entstehenden Neuplatonismus Stellen (z. B. bei Plutarch), die von einem „Aufblitzen“ der Erkenntnis des Urseins sprechen, in einer Weise, die sie der Ideenerkenntnis gegenüberstellt und ihr mystischen Charakter verleiht, so wie ja auch recht bald die Wesensgemeinschaft der Seele mit der Gottheit betont wird. Hinzu kommen muß freilich noch das mystische *Erlebnis*. Aber wäre die Erkenntnis des Allseins und der Gesamtheit aller Ideen in einem Erkenntnisakte, wie sie Platon voraussetzt, nicht auch (wenn sie möglich wäre) ein mystisches Erlebnis? Insofern haben wieder diejenigen recht, die schon den ganzen Neuplatonismus mit seiner Mystik in Platon finden wollen. Es kommt aber hier auf die Einordnung des Mystischen in das philosophische Schema an, nicht auf die Realität des Mystischen. Die Frage, wo eigentlich das mystische Element in die Synthese des Neuplatonismus eintritt (strukturell freilich ist, wie soeben erwähnt wurde, die Möglichkeit dazu mit der Synthese selbst schon gegeben), verdient noch eingehendere Untersuchungen, als sie bisher angestellt wurden. Denn vom Standpunkt des plotinischen Systems ist das mystische Element grundlegend. Alles übrige ist nur die Erläuterung, Unterbauung und Ergänzung dieses den ganzen Plotinismus durchdringenden Grundelements, wie ja auch gerade das mystische Element an ihm zunächst am stärksten weitergewirkt hat.

Wenn wir beobachten, was von der zeitgenössischen griechischen Philosophie in das christliche Geistesleben eindringt, so sehen wir, daß die platonische Ideenlehre selbst bei Origenes so gut wie keine Rolle spielt, der Aristotelismus entschiedene Ablehnung erfährt, die stoische Kosmologie und Anthropologie in ihrer Urgestalt, von späterer neuplatonischer Überarbeitung verhältnismäßig unberührt, übernommen wird. Die Beziehungen zwischen Poseidonios und Basilius dem Großen — und damit auch, was für das Fortwirken der Gedanken im Westen wichtig war, Ambrosius — sind schon seit längerer Zeit erkannt worden. Hingegen geht die plotinische Lehre, nur in wenigen Punkten abgeschwächt, wo die Identität zwischen Seele und Gott zu stark betont ist, sonst aber beinahe unverändert, als Theorie der christlichen Mystik in die Werke der Kirchenväter und Aszeten des 4. und 5. Jahrhunderts über. Sogar der unausgeglichene Widerspruch zwischen den zwei Formulierungen dieser Mystik bei Plotin, von denen oben die Rede war — nach der einen muß die Seele sich nur alles Fremden entledigen, um mit Gott eins zu werden, oder vielmehr zum Bewußtsein ihrer Einheit mit Gott, die in Wahrheit nie aufgehört hat, zu kommen, nach der anderen muß sie aus sich heraustreten, sich über sich selbst erheben, zurückkehren dorthin, woher sie gekommen ist —, dieser Widerspruch zwischen *ἀπλωσις* und *ἐκστασις* lebt noch in der christlichen Mystik des 5., 6., 7. Jahrhunderts und weiterhin als Gegensatz zwischen der euagrianischen und der areopagitischen Mystik weiter.

Zugleich aber wird in philosophisch-kosmologischer Hinsicht — so verzahnt sich die Synthese immer fester — dasjenige Platowerk, mit dessen stoischer Umdeutung die neuplatonische Synthese ihren Anfang genommen hatte, der „*Timaios*“, nochmals an die inzwischen ausgereifte Synthese adaptiert im Kommentar des Chalkidius. Ebenso erfährt das stoische Weltbild, wie es uns im „*Somnium Scipionis*“ vorgelegt wird, seine neuplatonische Deutung und Fortbildung im Werk des Makrobios — beides Werke, die für das Fortleben des Neuplatonismus, ja für die Platonkenntnis überhaupt durch das ganze Mittelalter hindurch grundlegender geworden sind als die weitere Entwicklung des hellenischen Neuplatonismus in Jamblichos und Proklos, die aber auch, teilweise durch arabische Ableger, in das christliche Mittelalter, ja sogar besonders stark in die Renaissancephilosophie weitergewirkt hat.

*

Die ganze weitere Geschichte des Neuplatonismus durch Mittelalter und Renaissance hindurch kann hier nicht verfolgt werden. Eines sei noch bemerkt: daß auch im Osten aus rein neuplatonischen Motiven, aus „*Kräften*“, die als Mittelwesen zwischen Gott und Welt stehen, ungeschaffen sind, aber von Gottes Substanz unterscheidbar sein sollen,

im 14. Jahrhundert eine mystisch gestimmte Metaphysik entsteht, der Palamismus. Er wird von neueren orthodoxen Philosophen und Theologen, vom Rumänen Staniloae, vom Bulgaren Ostrogorsky, von den Russen Bulgakow und Kriwoschtschin als die eigentliche und wahre orthodox-östliche Philosophie gepriesen.

Wir haben uns seither — jetzt erst beginnen wir das klar zu erkennen — gewöhnt, die ganze antike Philosophie im Lichte der neuplatonischen Synthese zu sehen: den Aristotelismus neuplatonisch gefärbt, den Platonismus im Sinne des stoischen Seinsschemas umgedeutet, die Stoa platonisch spiritualisiert und aristotelisch rationalisiert. Wenn auch eine spätere Synthese, wie z. B. die scholastische, Aristoteles zur Grundlage nimmt, so ist es doch ein im Sinne der neuplatonischen Synthese umgedeuteter, dem Platonismus angenäherter Aristoteles, was den Einbau sonstiger platonischer Elemente leicht macht. Man denke nur daran, wie dieser Aristotelismus selbst für die platonischen Ideen als Gedanken des ersten Bewegers Raum hat. Selbst wenn Hegel von Aristoteles spricht, ist es ein neuplatonischer Aristoteles, so wie der Platon des beginnenden 19. Jahrhunderts noch immer vor allem der Platon des Timaios oder höchstens etwa noch daneben der des Symposion ist. Wir haben jetzt historisch deutlicher sehen gelernt. Aber — so unhistorisch das Bild gewesen ist, das man sich von Platon, von Aristoteles und teilweise auch von der Stoa gemacht hat — wir können doch nicht leugnen, daß überall, wo das antike Weltbild als Ganzes weltanschaulich wirksam wurde, es dies in der Form der neuplatonischen Synthese tat oder doch wenigstens mit einer Umdeutung des jeweils wirksamen Systems auf diese Synthese hin. Ist nicht damit allein schon ausgesprochen, welche unvergleichliche Bedeutung die neuplatonische Synthese für das Geistesleben gehabt hat?