DIE

ENNEADEN DES PLOTIN

ÜBERSETZT

VON

HERMANN FRIEDRICH MÜLLER.

ZWEITER BAND.

BERLIN,
WEIDMANNSCHE BUCHHANDLUNG
1880.

VORWORT.

Ein zweiter Volkmann hat sich nun zwar nicht gefunden, doch bin ich auch bei diesem zweiten Theil nicht ganz ohne fremde Hülfe geblieben. Herr Dr. Hugo von Kleist in Flensburg hat die Güte gehabt, mir seine Uebersetzung fast der ganzen vierten Enneade zu nachträglicher Vergleichung mit der meinigen zu überlassen. Ich verfehle nicht, für diese Liberalität auch öffentlich meinen Dank auszusprechen. Ebenso bin ich Herrn Dr. von Kleist verpflichtet für die freundliche Beurtheilung meiner Arbeiten im Philol. Anzeiger IX, 9 u. 10. Namentlich hat folgender Satz meinen Beifall: „Plotin ist ein Denker von grosser Umsicht und Gründlichkeit, der bei der apriorischen und empirischen Begründung seiner Lehre eine Fülle von neuen und, selbst wo er entschieden irrt, höchst geistreichen Gedanken zu Tage fördert; endlich lässt sich in jeder seiner Abhandlungen eine klar durchdachte und fein gegliederte Disposition nachweisen.“ Um dies recht anschaulich zu machen, wären „sauber ausgearbeitete Dispositionen der einzelnen Abhandlungen“ allerdings wünschenswerth. Möchte der Wunsch kein frommer bleiben! Einen weiss ich, der ihn vorzüglich erfüllen könnte: Herr Dr. von Kleist selber. Ich habe die Beweise davon in Händen. Meinerseits kann und mag ich nichts versprechen.

Die übliche Versicherung, wie lebhaft ich von der Unvollkommenheit meiner Leistung überzeugt sei, wird mir jeder erlassen, der sich etwa durch eigene Versuche von der Schwierigkeit des Unternehmens überzeugt hat. Ich habe den Philosophen, Theologen und Historikern für ihren Hochbau nur die nöthigen Kärrnerdienste thun wollen.

Kloster Ilfeld den 28. Juli 1880.

VIERTE ENNEADE.

Psychologische Untersuchungen.

INHALT.

Seite

1. Ueber das Wesen der Seele oder
   In wiefern lässt sich sagen, dass die Seele zwischen der ungetheilten und getheilten Substanz in der Mitte steht? 3
2. Ueber das Wesen der Seele 4
3. Ueber die Seele oder
   Ueber psychologische Aporien I. 8
4. Ueber die Seele oder
   Ueber psychologische Aporien II. 40
5. Ueber die Seele oder
   Ueber psychologische Aporien III.
   Ueber das Gesicht oder
   Ueber die Art wie wir sehen 87
6. Ueber sinnliche Wahrnehmung und Gedächtniss 98
7. Ueber die Unsterblichkeit der Seele 103
8. Ueber das Herabsteigen der Seele in den Körper 122
9. Ueber die Frage ob alle Seelen eine sind 133

ERSTES BUCH.

Ueber das Wesen der Seele
oder
In wiefern lässt sich sagen, dass die Seele zwischen der ungetheilten und getheilten Substanz in der Mitte steht?

In der intelligiblen Welt befindet sich die wahrhafte Wesenheit: der Geist ist das beste derselben; Seelen sind aber auch dort; von dort aus sind sie ja auch hier. Und jene Welt hat Seelen ohne Körper, diese dagegen die in Körpern befindlichen und durch die Körper getheilten. Dort ist der ganze Geist zusammen und nichts unterschiedenes und getheiltes, zusammen auch alle Seelen in dieser einigen Welt, nicht in räumlicher Geschiedenheit. Der Geist nun ist stets ununterschieden und nicht getheilt, die Seele aber bloss dort ununterschieden und ungetheilt; es liegt aber in ihrer Natur getheilt zu werden. Denn ihre Theilung ist das Sichentfernen und in den Körpertreten. Mit Recht sagt man also bei den Körpern von ihr, sie sei getheilt, weil sie sich so entfernt und getheilt ist. Wie ist sie denn aber auch ungetheilt? Sie hat sich nämlich nicht ganz entfernt, sondern ein Theil von ihr ist nicht herabgekommen, in dessen Natur es nicht lag getheilt zu werden. Die Behauptung also, dass sie aus der ungetheilten und der in Körper getheilten bestehe, kommt auf dasselbe hinaus wie wenn man sagt, sie besteht aus einer obern und untern, oder aus einer ans Jenseits geknüpften und sich bis ins Diesseits ausbreitenden, etwa wie ein Radius vom Centrum ausgeht. Hierher gekommen schaut sie aber mit dem Theile, mit dem sie auch die Natur des Ganzen behauptet. Denn selbst hier ist sie nicht nur getheilt, sondern auch ungetheilt; denn was an ihr getheilt wird, das wird auf ungetheilte Weise getheilt. Wenn sie sich nämlich in den ganzen Körper hineingegeben hat, ist sie, nicht getheilt sofern sie sich ganz in einen ganzen hineingegeben, getheilt sofern sie in jedem Theile gegenwärtig ist.

ZWEITES BUCH.

Ueber das Wesen der Seele.

1. Wenn wir bei der Untersuchung über das Wesen der Seele den Nachweis geführt haben, dass sie nichts körperliches sei noch auch die Harmonie in den körperlichen Dingen, und die Ansicht von der Entelechie, die weder so wie sie dargestellt wird wahr ist, noch das Wesen der Seele enthüllt, auf sich beruhen lassen, wenn wir vielmehr ihre intelligible Natur behaupten und ihr einen Antheil am Göttlichen zusprechen: so haben wir vielleicht etwas klares und deutliches über ihr Wesen ausgesagt. Gleichwohl ist es besser in eine weitere Untersuchung einzutreten. Damals haben wir sie zwischen einer sinnlichen und intelligiblen Natur unterscheidend getheilt, indem wir die Seele in das Reich des Intelligiblen setzten. Jetzt aber möge sie immerhin im Intelligiblen ihren Platz behalten, wir wollen indessen auf einem anderen Wege das Eigenthümliche ihrer Natur ausfindig machen.

Wir sagen also, die Dinge sind einestheils ursprünglich theilbar und durch ihre eigene Natur zu zerstreuen. Das sind die Dinge, von denen kein Theil weder einem andern Theil noch dem Ganzen völlig gleich ist, von denen der Theil kleiner sein muss als das Ganze zusammengenommen. Dies sind aber die sinnlich wahrnehmbaren Grössen und die Massen, von denen jede einzelne ihren besondern Raum einnimmt und nicht zugleich ein und dieselbe an mehreren Orten sein kann. Sie hingegen ist eine dieser entgegengesetzte Wesenheit, die nirgend eine Theilung zulässt, unzertheilt und untheilbar, die nicht einmal in der Vorstellung einen Zwischenraum zulässt, keinen Raum bedarf, in keinem der vorhandenen Dinge vorhanden ist weder theilweise noch ganz, die gleichsam über allen Dingen zugleich dahinschwebt, nicht um in denselben einen Platz einzunehmen, sondern weil das andere ohne sie nicht sein kann noch will, eine stets sich gleich bleibende Wesenheit, gemeinsam allen Dingen in ihrer Abstufung wie das Centrum im Kreise, von welchem alle zur Peripherie hin laufenden Linien abhängig sind ohne es aus seiner Stellung zu verrücken, von welchem sie ihren Ursprung und ihr Sein haben: wie sie an diesem Mittelpunkt Theil nehmen und das Ungetheilte ihr Anfang ist, so gehen sie von ihm aus indem sie sich dort anheften. Da dies also ursprünglich untheilbar ist im Intelligiblen und der

Ursprung für das Seiende und wiederum das im sinnlich Wahrnehmbaren durchaus theilbar ist, so giebt es vor dem sinnlich Wahrnehmbaren und nahe bei ihm und in ihm eine andere Natur, welche zwar nicht ursprünglich theilbar ist wie die Körper, aber doch theilbar wird in den Körpern, so dass bei der Theilung der Körper auch die Form an ihnen zertheilt wird, aber dennoch ganz in einem jeden Theile bleibt, wobei ebendasselbe vieles wird, von dem jedes einzelne gänzlich vom andern entfernt ist, eben weil es durchaus theilbar geworden. Derartig sind die Farben und alle Qualitäten und jegliche Gestalt, welche ganz in vielen von einander getrennten Dingen zugleich sein kann, indem sie keinen Theil hat, der in gleicher Weise wie der andere afficirt wird. Daher muss man denn auch diesen als durchaus theilbar annehmen. Ausser jener durchaus untheilbaren Natur aber giebt es eine andere unmittelbar von jener stammende, welche zwar die Untheilbarkeit von jener hat, aber im weitern Fortgang von ihr aus zu der andern Natur hinstrebt und so in die Mitte beider zu stehen kommt, nämlich der untheilbaren und ersten und der körperlichen, hinsichtlich der Körper theilbaren; nicht zwar in der Weise, wie die Farbe und jegliche Qualität vielfach dieselbe ist in vielen körperlichen Massen, sondern das einem jeden Inhärirende steht von dem andern durchaus getrennt, wie auch die eine Masse von der andern getrennt dasteht. Und wenn auch die Grösse eine ist, so hat doch das in einem jeden Identische keinerlei Gemeinschaft behufs gleicher Affection, weil dieses Identische ein anderes ist als jenes; denn Affection ist das Identische, nicht zugleich dieselbe Wesenheit. Diejenige aber, welche nach unserer Behauptung an dieser Natur sich findet und an die untheilbare Wesenheit herantritt, ist eine Wesenheit und theilt sich den Körpern mit, an denen sie denn auch zertheilt wird, während sie vor ihrer Hingabe an dieselben dies nicht erlitt. Welchen Körpern sie nun auch innewohnt, mag dies auch der grösste und über alles sich ausdehnende sein, so hört sie trotz ihrer Hingabe an den ganzen doch nicht auf eine zu sein: eine, nicht wie der Körper einer ist, denn durch die Continuität ist der Körper einer, jeder der Theile aber ist ein anderer und anderswo. Die zugleich theilbare und untheilbare Natur, als welche wir eben die Seele bezeichnen, ist nicht wie das Continuirliche eine mit verschiedenen Theilen, sondern sie ist theilbar, weil sie sich allen Theilen dessen in dem sie ist mittheilt, untheilbar, weil sie ganz in allen und jeden Theilen desselben ent-

halten ist. Und wer dies beobachtet, der wird die Grösse der Seele und ihre Macht verstehen, welch ein göttliches und staunenswerthes Ding es um sie ist, ja dass sie zu den über alle Dinge erhabenen Naturen gehört. Selbst ohne Grösse wohnt sie jeder Grösse bei, und in dieser Weise existirend existirt sie wiederum nicht in dieser Weise, nicht durch etwas anderes, sondern durch eben dasselbe. Daher ist sie getheilt und auch wieder nicht getheilt, vielmehr sie ist nicht getheilt noch zu einer getheilten geworden. Denn sie bleibt in sich ganz, aber hinsichtlich der Körper ist sie getheilt, da die Körper in Folge ihrer eigenen Theilbarkeit sie nicht ungetheilt aufnehmen können. Also ist die Theilung eine Affection der Körper, nicht der Seele.

2. Dass die Natur der Seele so beschaffen sein muss, dass es ausser dieser eine Seele nicht geben kann, weder eine nur untheilbare noch nur theilbare, sondern dass beides auf diese Weise statthaben muss, ist aus dem Gesagten klar. Denn wäre sie so beschaffen wie die Körper d. h. verschiedene Theile in sich befassend, so würde bei dem Leiden des einen Theils der andere nicht zur Empfindung dieses Leidens gelangen, sondern jene Seele, etwa die am Finger, würde als eine andere und für sich seiende das Leiden empfinden und es würde überhaupt viele Seelen geben, die einen jeden von uns regierten; ja auch dieses All wäre nicht eine sondern unzählige, von einander getrennte Seelen. Denn jenes Zusammenhalten [jene Continuität], wenn es nicht eine Einheit bewirkt, ist nichtig. Man muss nämlich nicht gelten lassen, was man gemeinhin in einer Selbsttäuschung befangen sagt: die Sinne kommen in stufenweiser Aufeinanderfolge zu dem leitenden Theil der Seele. Denn zuerst ist die Behauptung von einem leitenden Theil der Seele eine unerwiesene, denn wie will man sie theilen und den einen Theil so, den andern so benennen? durch welche quantitative Theilung oder welchen qualitativen Unterschied, da die Masse eine und eine in sich zusammenhängende ist? Und wird bloss der leitende Theil, oder werden auch die andern Theile Empfindung haben? Und wenn er allein, an welchem Ort wird er, falls ihm dem Führer etwas zustösst, diese Empfindung haben? Wenn aber dem andern Theil der Seele, welcher nicht zur Empfindung geschaffen ist, etwas zustösst, so wird dieser Theil dem Führer sein eigenes Leiden nicht mittheilen und es wird überhaupt keine Empfindung statthaben. Trifft aber den Führer selbst das Leiden, so wird es entweder einen Theil von ihm treffen und nachdem dieser es empfunden hat werden es die andern

nicht mehr empfinden (denn das wäre nichtig) oder es werden viele und unzählige Empfindungen statthaben, die sich sämmtlich nicht ähnlich sind, sondern die eine wird sagen: zuerst habe ich empfunden, die andere: ich habe das Leiden einer andern empfunden; wo aber das Leiden entstanden ist, wird keine sagen können ausser der ersten. Oder es täuscht sich auch jeder Theil der Seele, indem er annimmt, dass das Leiden da entstanden sei wo es ist. Wenn aber nicht der leitende nur sondern jeder Theil empfinden wird, warum soll der eine der leitende sein, der andere nicht? Oder warum muss die Empfindung gerade bis zu jenen vordringen? Und wie kann aus vielen Empfindungen, z. B. der Ohren und Augen, irgend etwas Einheitliches eine einheitliche Erkenntniss gewinnen? Wenn aber andererseits die Seele etwas durchaus einiges wäre, gleichsam ein durchaus untheilbares und in sich selbst einiges, und durchaus die Natur der Vielheit und der Theilung flöhe, so wird kein Ganzes, was etwa die Seele ergriffe, beseelt sein, sondern sie würde sich gleich wie um den Mittelpunkt eines jeden Dinges selbst festsetzen und die ganze übrige Masse des Organismus unbeseelt lassen. Die Seele muss also in dieser Weise eins und vieles, theilbar und untheilbar sein, und man muss nicht glauben, es sei unmöglich, dass eben dasselbe und eine auf vielfache Art sei. Denn wollten wir dies nicht annehmen, so würde es eine alles zusammenhaltende und ordnende Natur nicht geben, welche zugleich alles umfasst hält und mit Weisheit leitet: eine Vielheit, da ja des Seienden viel ist, eine Einheit, damit das zusammenhaltende Band eins sei; durch ihre vielfache Einheit führt sie allen Theilen Leben zu, durch die untheilbare Einheit leitet sie weise. Wo aber nicht Weisheit vorhanden, da ahmt dies leitende Princip dem Einen nach. Das also besagt die göttliche Ahnung und Andeutung des Plato: ‘aus der untheilbaren und sich stets gleich bleibenden und der hinsichtlich der Körper theilbar werdenden Wesenheit schuf er durch Mischung aus beiden eine dritte Form der Wesenheit.’ Auf diese Weise also ist die Seele eins und vieles. Die an den Körpern befindlichen Formen sind vieles und eins, die Körper sind nur vieles, das Höchste und Oberste ist nur eins.

DRITTES BUCH.

Ueber die Seele
oder
Ueber psychologische Aporien.

I.

1. Es dürfte eine recht angemessene Untersuchung sein, welche von alle den schwierigen Fragen über die Seele zu lösen sind oder bei welchen wir uns, in den Schwierigkeiten selbst stehen bleibend, mit dem Gewinn wenigstens begnügen müssen, die Schwierigkeit in solchen Fragen zu kennen. Denn auf welchem Gebiet möchte sich jemand in zahlreichen Erörterungen mit mehr Grund bewegen als auf diesem? sowohl aus vielen andern Gründen als deshalb, weil hieraus die Antwort gewonnen wird auf die doppelte Frage, wessen Anfang und Princip die Seele ist und woher sie stammt. Durch Führung dieser Untersuchung dürften wir auch dem Gebote des Gottes: „Erkenne dich selbst“ gehorsam sein, und da wir das übrige zu suchen und zu finden wünschen, möchte es recht sein zu erforschen, was dieses Erforschende eigentlich ist, indem wir darnach trachten das begehrungswürdige Object des Schauens zu erfassen. Es lag ja auch in dem Allgeist ein doppeltes, woraus sich ergiebt, dass auch in den Einzeldingeu das eine mehr so, das andere so beschaffen ist. Ferner ist zu untersuchen, wie es mit den Seelen als Wohnstätten der Götter steht. Doch dies werden wir finden, wenn wir untersuchen, wie die Seele in den Körper tritt. — Jetzt wollen wir wieder zu der Behauptung derer zurückgehen, welche sagen, dass aus der Allseele auch unsere Seelen herrühren. Denn vielleicht werden sie den Beweis, unsere Seelen seien nicht Theile der Allseele, nicht für erbracht halten durch den Nachweis, dass ihre Wirkungen sich soweit erstrecken als die Allseele reicht, oder dass sie ihr ähnlich sei durch ihre Vernunft, auch wenn sie die Aehnlichkeit zugeben sollten, denn gleichartig seien auch die Theile dem Ganzen. Sie werden auch den Plato als Zeugen für diese Meinung anführen, wenn er um zu erhärten, dass dieses All beseelt sei, sagt: wie unser Leib ein Theil des Alls ist, so ist auch unsere Seele ein Theil der Allseele. Ferner sei es klar dargelegt und bewiesen, dass wir dem Umschwung des Alls folgen, dass wir Charakter und Schicksal von dorther empfangen und dass wir mitten in ihm geworden aus dem uns

umfassenden All die Seele empfangen. Und wie bei uns jeder Theil von uns an unserer Seele participirt, so hätten wir, nach derselben Analogie Theile im Verhältniss zum Ganzen, Antheil an der Allseele als Theile. Auch der Satz: 'die gesammte Seele trägt Sorge für das gesammte Unbeseelte', besage eben dasselbe, indem er [Plato] ausser der Seele nichts anderes nach der des Alls zurücklasse; denn diese ist es, welche allem Unbeseelten ihre Sorge zuwendet.

2. Gegen diese Einwürfe nun ist zuerst zu sagen, dass diejenigen, welche sie als gleichartig hinstellen dadurch dass sie zugeben, dass sie mit gleichen Dingen in Berührung stehe, indem sie die nämliche Gattung als das gemeinsame ansehen, die Bestimmung Theil zu sein von ihr ausschliessen; vielmehr könnten sie mit grösserm Rechte sagen, sie sei ebendieselbe und eine und eine jede sei die ganze. Betrachten sie sie als eine, so führen sie sie auf etwas anderes zurück, was nicht mehr zu dem oder dem gehört, sondern ohne selbst irgend einem anzugehören, sei es der Welt oder etwas anderem, selbst hervorbringt was der Welt oder irgend einem Beseelten eignet; denn es ist richtig, dass die Seele als eine Wesenheit nicht ganz und gar einem andern angehöre, sondern dass es eine gebe, welche überhaupt nicht einem andern angehört, und dass alle einem andern angehörigen es einmal accidentiell werden. Vielleicht jedoch muss man es noch genauer fassen, wie hierbei der Begriff 'Theil' genommen wird. Den Begriff des Theils im Bereich des Körperlichen, mag der Körper gleichartig oder ungleichartig sein, können wir auf sich beruhen lassen mit der Bemerkung, dass, wenn bei Dingen mit gleichartigen Theilen das Wort Theil gebraucht wird, der Theil sich nur auf die Masse bezieht, nicht auf die Form z. B. das Weisse; denn die Weisse in dem Theil der Milch ist nicht ein Theil der Weisse der ganzen Milch, sondern die Weisse bezieht sich auf den Theil, der Theil aber nicht auf die Weisse; denn die Weisse ist überhaupt ohne Grösse und kein Quantum. Sprechen wir aber im Bereiche des Unkörperlichen von einem Theil, so müssen wir das thun wie auf dem Gebiet der Zahlen, wie zwei ein Theil ist von zehn (es soll sich aber das Gesagte bloss auf die einfachsten [unbenannten, reinen] Zahlen beziehen), oder so wie man von einem Theil eines Kreises oder einer Linie oder einem Theil der Wissenschaft spricht. Bei den Einzelheiten [Zahlen] nun und Figuren muss wie bei den Körpern das Ganze durch die Zerlegung in Theile kleiner werden und jeder Theil kleiner sein als das Ganze. Denn was quantitativ ist und sein

Sein im Quantitativen hat, nicht das Quantitative an sich ist, muss nothwendig grösser und kleiner werden. Auf diese Weise kann man bei der Seele wahrlich nicht von einem Theile sprechen. Denn sie ist nicht dergestalt etwas Quantitatives, dass die ganze eine Dekade, die andere eine Monade wäre; daraus würden allerlei Ungereimtheiten folgen; und die Zehn bildet nicht eine Einheit. So wird entweder jede der Einheiten eine Seele sein oder die Seele aus lauter unbeseelten Elementen bestehen. Dazu kommt, dass auch der Theil der Gesammtseele als gleichartig zugestanden ist, und doch braucht bei einer continuirlichen Grösse der Theil nicht von derselben Beschaffenheit wie das Ganze zu sein, z. B. im Kreise oder Viereck, oder es brauchen wenigstens nicht alle Theile an den Dingen, an denen man den Theil dem Ganzen gleichartig annehmen kann, ähnlich zu sein, z. B. bei den Dreiecken sind die Theile wieder Dreiecke, aber sie weichen von einander ab [sind unähnlich]. Die Seele aber stellen sie als gleichartig hin. Und bei der Linie bewahrt allerdings der Theil den Begriff der Linie, aber durch die Grösse wird doch auch hier der Unterschied bewirkt. Wenn aber bei der Seele der Unterschied bemessen wird nach der Grösse der Theilseele im Verhältniss zur ganzen, so wird sie etwas Quantitatives und Körperliches sein, indem sie den Unterschied insofern sie Seele ist vom Quantitativen erhält. Aber es wurden ja alle als gleich und ganz vorausgesetzt. Offenbar wird sie auch nicht getheilt wie die Grössen, und sie würden auch selbst nicht zugeben, dass die ganze in Theile zerschnitten wird. Denn dann werden sie die Gesammtseele vernichten und diese wird ein blosser Name sein, wenn überhaupt eine solche vorhanden war. Das wäre etwa so wie wenn man nach der Zertheilung des Weines in viele Theile jeden einzelnen Theil in einem jeden Kruge einen Theil des ganzen Weines nennen wollte. Dann wird sie wohl in dem Sinne ein Theil genannt, wie man den Satz einer Wissenschaft als Theil der ganzen Wissenschaft bezeichnet, wobei jene nichts destoweniger bleibt, die Theilung aber gleichsam eine Förderung und Verwirklichung jedes wissenschaftlichen Satzes ist? In einem solchen Fall hat jeder Theil die ganze Wissenschaft potentiell, sie aber ist nichtsdestoweniger ganz. Wenn es sich so verhält bei der Seele, der gesammten wie den übrigen, dann wird schwerlich die Gesammtseele, welche derartige Theile hat, irgend einem angehören, sondern selbst in sich selbst bestehen; dann wird sie auch nicht die Weltseele sein, sondern gleichfalls eine der Theilseelen. Alle also sind, unter sich

gleichartig, Theile einer Seele. Aber wie ist die eine die Seele der Welt, die andere die der Theile der Welt?

3. Sind hier nun die Theile etwa so zu verstehen, wie man wohl bei einem einzelnen lebenden Wesen die Seele im Finger als einen Theil der gesammten Seele in dem ganzen lebenden Wesen bezeichnet? Aber diese Ansicht lässt entweder keine Seele ausserhalb des Körpers entstehen oder behauptet, die sogenannte Weltseele sei nicht in dem Körper sondern ausserhalb des Weltkörpers. Das muss untersucht werden; jetzt aber wollen wir erforschen, wie es wohl dem obigen Vergleiche entsprechend dargestellt werden könnte. Denn wenn die Seele des Alls sich allen einzelnen Theilwesen hingiebt und so jede ein Theil wird, so möchte sie getheilt sich nicht einem jeden hingeben, sie selbst dagegen wird überall sein, als die eine ganze und eben dieselbe in vielen zugleich existirend. Das aber würde noch nicht ergeben, dass die eine ganz, die andere ein Theil sei, zumal in den Wesen, welche die gleiche Kraft besitzen. Ist doch auch da, wo die verschiedenen Glieder ein verschiedenes Geschäft haben, wie z. B. Augen und Ohren, nicht zu sagen, dass ein Theil der Seele dem Gesicht, ein anderer den Ohren innewohne (eine solche Theilung hat bei andern Dingen statt), sondern eben derselbe ist in ihnen, wenn auch eine andere Kraft in beiden wirkt; denn es sind auch in beiden alle Kräfte wirksam. Vielmehr in Folge der Verschiedenheit der Organe entstehen verschiedene Perceptionen, alle jedoch gehören Formen zu, die in alle Gestalten einzugehen fähig sind. Beweis dafür ist auch, dass nothwendig alles zu einer Einheit zusammengehen muss. Da nun die vermittelnden Organe nicht im Stande sind alles aufzunehmen, so werden die Affectionen verschiedene durch die Organe, das Urtheil jedoch hängt von einem und demselben ab wie von einem Richter, der sowohl auf die gesprochenen Worte als auf die Thaten sein Augenmerk gerichtet hat. Aber weil, wie gesagt, eins überall auch in den verschiedenen Functionen thätig ist und weil dieselben wie Empfindungen sind, so ist es nicht möglich, dass jede einzelne von ihnen die Einsicht hat, sondern jene [die Seele] hat sie; wenn aber die Einsicht eine eigenthümliche ist, so besteht eine jede in sich selbst. Falls nun auch die Seele vernünftig ist und in derselben Weise wie die Gesammtseele vernünftig genannt wird, so wird das was man Theil nennt identisch mit dem Ganzen und nicht ein Theil des Ganzen sein.

4. Was muss man nun, wenn sie so eine ist, sagen, wenn jemand die Consequenz hiervon zieht und zuerst fragt, ob

sie als ein solches Eins zugleich in allen Dingen sein könne, sodann ob eine andere nicht im Körper sei, falls sie [die eine] im Körper ist. Vielleicht nämlich wird sich ergeben, dass sie stets ganz und gar im Körper ist, besonders die Seele des Alls. Denn von ihr sagt man nicht wie von der unsern, dass sie den Körper verlasse; gleichwohl behaupten einige, dass ein Theil ihn verlassen, sie [die unsere] aber doch nicht gänzlich ausserhalb des Körpers sein wird. Aber wenn sie gänzlich ausserhalb des Körpers sein wird, wie wird ihn die eine verlassen, die andere nicht, da es doch eine und dieselbe ist? Im Bereiche der Vernunft nun, die in sich selbst nach Theilen gesondert ist, die zwar einzeln von einander verschieden, aber doch immer zusammen sind (denn diese Substanz dürfte untheilbar sein), herrscht eine solche Schwierigkeit wohl nicht; aber bei der Seele, die hinsichtlich der Körper als theilbar bezeichnet wird, verwickelt uns gerade die Behauptung, dass sie eins sei, in viele Schwierigkeiten, es müsste denn einer sagen: das Eine beharrt in sich ohne in den Körper herabzusteigen, dann gehen von ihm sämmtliche Seelen aus, die des Alls und die andern, die bis zu einem gewissen Grade zusammen und eine sind, dadurch dass sie sich mit nichts anderem verbinden. Während diese mit ihren Endpunkten an das Eine geknüpft und nach oben zu mit einander verbunden sind, wenden sie sich hierhin und dorthin, wie das Licht nach der Erde zu durch die Wohnräume hin sich vertheilt und doch nicht getheilt ist, sondern nichtsdestoweniger eins bleibt. Die Seele des Alls hält sich immer oben, da ihr weder das Herabsteigen eignet noch die niedere Natur noch die Hinneigung zu den irdischen Dingen; die unseren dagegen nicht immer, dadurch dass ihnen ein bestimmtes Gebiet hier unten angewiesen ist, und durch die Hinneigung zum Körper, welcher der Pflege bedarf. Dabei wäre denn die eine, die Allseele, ihrem untersten Theile nach der einer grossen Pflanze innewohnenden Seele vergleichbar, welche über die Pflanze mühelos und tadellos waltet, unser niederes Seelenvermögen dagegen den Würmern vergleichbar, die sich etwa in einem verfaulenden Theile der Pflanze erzeugten — denn hiermit lässt sich die Entstehung des beseelten Körpers im All vergleichen. Hinwiederum lässt sich das Verhalten des andern, den höhern Vermögen der Allseele gleichgearteten Seelentheils vergleichen mit dem eines Landmanns, der sich wegen der Würmer in der Pflanze bekümmerte und für die Pflanze Sorge trüge; oder man könnte es bezeichnen wenn man etwa sagte, dass ein gesunder Mensch im Verkehr mit andern gesunden Menschen

eben denjenigen Dingen obliege, mit denen er jedesmal praktisch oder theoretisch beschäftigt ist, dass dagegen ein Kranker und mit der Pflege des Körpers beschäftigter Mensch eben dem Körper obliege und dem Körper angehörig geworden sei.

5. Aber wie eignet dann die Seele dir, die andere diesem, die dritte einem andern? Eignet sie diesem etwa hinsichtlich des untern Theils, nicht aber diesem sondern jenem hinsichtlich des obern? Allein auf diese Weise wird Sokrates sein, solange die Seele des Sokrates im Leibe ist; er wird untergehen, sobald sie vorzugsweise in dem Höchsten und Besten sich befindet. Doch es wird von dem Seienden nichts untergehen. Denn auch die Intelligenzen werden dort nicht verschwinden zu einer [unterschiedslosen] Einheit, weil sie nicht nach Art der Körper getheilt sind, sondern es bleibt eine jede indem sie in ihrem Anderssein ihr eigenthümliches Wesen behält. So sind denn auch die Seelen, der Reihe nach an eine jede Intelligenz geknüpft, Begriffe der Intelligenzen und zwar mehr als jene aus sich heraustretend, da sie gleichsam viel aus wenigem geworden sind: verbunden mit jenem wenigen, das heisst mit dem weniger zerspaltenen Theile jener wollen sie sich nunmehr theilen und können doch nicht zu einer völligen Theilung gelangen; darum bewahren sie die Identität und das Anderssein und es bleibt eine jede eine und alle zusammen eine. Die Hauptsache ist also bewiesen, dass nämlich die Seelen aus einer einzigen stammen und aus der einen viele werden nach der Analogie in der Intelligenz, getheilt und nicht getheilt, dass die in sich verharrende ein einheitlicher Begriff der Intelligenz ist und von ihr die immateriellen und Theilbegriffe ausgehen wie auch dort.

6. Warum hat aber die mit der Einzelseele gleichartige Weltseele die Welt gemacht und die des einzelnen nicht, da sie doch gleichfalls alles in sich hat? Denn dass sie in vielen zugleich werden und sein kann, ist gesagt; jetzt aber muss gesagt werden, wie das geschieht. Vielleicht wird dann nämlich auch erkannt werden, wie das nämliche in verschiedenem bald dies, bald jenes thut oder leidet oder beides; doch wird dies besser an und für sich untersucht.

Wie also und warum hat die Weltseele die Welt gemacht, während die andern nur einen Theil der Welt ordnen? Nun, es ist doch nicht wunderbar, dass von Männern, die im Besitz derselben Wissenschaft sind, die einen über mehr, die andern über weniger herrschen. Allein weshalb dies so ist müsste man zu sagen im Stande sein. Aber, möchte jemand entgegnen, es besteht auch ein gradweiser Unterschied der

Seelen je nachdem die eine nicht von der Gesammtseele sich entfernt, sondern dort verweilend sich mit dem Körper umkleidet hat, die andern, während der Körper unter der Herrschaft gleichsam einer Schwesterseele schon da war, ihr Geschick erlosten, nachdem ihnen diese ihre Wohnungen gleichsam vorher zubereitet hatte. Ein Unterschied besteht auch darin, dass die eine auf die gesammte Intelligenz schaut, die andern mehr auf ihre eigenen, auf die particularen Intelligenzen. Vielleicht könnten auch diese [das All] schaffen, da aber jene es geschaffen und ihnen als die erste voraufgegangen, so war es nicht mehr möglich. Ohnehin würde man dieselbe Schwierigkeit haben, wenn irgend eine andere den Vorrang gehabt hätte. Besser giebt man als Grund an die nähere Verbindung mit dem Intelligiblen; denn die Macht dessen, was jenem zugeneigt ist, ist die grössere. Indem sie sich auf diesem sichern Platz behaupten, schaffen sie mit der grössten Leichtigkeit (denn ein Zeichen der grössern Kraft ist es, nicht zu leiden in dem was sie thut); die Kraft von oben aber bleibt. In sich selbst nun verharrend, wirkt sie schöpferisch indem sie die Dinge an sich herankommen lässt, während die andern auch ihrerseits hervorgingen und infolge davon in die Tiefe herabsanken. Vielleicht hat auch das veränderliche Element derselben, welches herabgezogen war, sie mit gezogen, so dass sie mit ihren Vorstellungen sich nach unten richten. Denn jener Ausspruch von dem zweiten und dritten Rang der Seelen ist von der Annäherung oder grösseren Entfernung zu verstehen, wie auch bei uns nicht allen Seelen in gleichem Maasse das Trachten nach dem Intelligiblen innewohnt, sondern die einen können sich wohl vereinigen mit ihm, die andern kommen in ihrem Streben nahe herzu, andern gelingt dies weniger, dem entsprechend dass sie nicht mit denselben Kräften wirksam sind, sondern die einen wirken mit der ersten Kraft, die andern mit der darauf folgenden, die dritten mit der dritten, während alle die gesammten Kräfte haben.

7. Dies also auf diese Weise. Was aber den Ausspruch im Philebus betrifft, der die Vorstellung erregt, als seien die andern Seelen Theile der Seele des Alls, so will derselbe nicht besagen was man gemeinhin glaubt, sondern was damals ihm angemessen war zum Beweise, dass auch der Himmel beseelt sei. Dies also beweist er, indem er sagt, es sei absurd den Himmel unbeseelt zu nennen, während wir, die wir nur einen Theil des Ganzen haben, eine Seele haben. Denn wie könnte sie der Theil erhalten haben, wenn das Ganze ohne Seele ist?

Seine eigene Meinung aber giebt er am klarsten kund im Timäus, wo er, nachdem die Seele des Alls entstanden ist, hernach die andern bildet aus demselben Mischkruge mischend, woraus auch die Gesammtseele hervorgegangen; dabei macht er auch die andern gleichartig und weist den Unterschied der zweiten und dritten Stufe zu. Was den Satz im Phädrus anlangt: ‘die Gesammtseele trägt Sorge für das gesammte Unbeseelte’ — was könnte wohl die Natur des Körpers regeln oder bilden oder ordnen oder schaffen als die Seele? Und nicht ist dazu von Natur die eine im Stande, die andere nicht. Die vollkommene also, sagt er, die des Alls wandelt ohne herabzusinken hoch einher, und gleichsam darüber hinschwebend wirkt sie schöpferisch auf die Welt und ‘jede welche vollkommen ist, waltet so ordnend.’ Mit den Worten aber: ‘die welche ihr Gefieder verloren hat’, führt er eine andere neben dieser ein. Die Behauptung ferner, sie folge dem Umschwung des Alls und gewinne von dorther ihren Charakter und werde von ihm afficirt, möchte kein Beweis dafür sein, dass unsere Seelen Theile sind. Denn die Seele kann gar wohl von der Natur der Oertlichkeiten etwas annehmen, vom Wasser, von der Luft; und so üben ja auch die Wohnstätten verschiedener Städte und die Mischungen der Körper ihren Einfluss auf sie aus. Freilich haben wir zugegeben, dass wir als in dem All befindlich etwas annehmen von der Seele des Alls und von dem Umschwung afficirt werden, aber wir haben hiergegen eine andere Seele aufgestellt, die sich hauptsächlich durch ihre Wiederstandsfähigkeit als eine andere erweist. Was aber den Satz anbetrifft, dass wir drinnen im All erzeugt werden, so behaupten wir, dass auch im Schoosse der Mutter eine andere, nicht die der Mutter, in den Embryo hineingeht.

8. Diese Schwierigkeiten also dürften auf diese Weise gelöst sein, wobei auch die Annahme der Sympathie der Seelen die Beweisführung nicht stört. Denn weil alle aus derselben her sind, aus der auch die des Alls stammt, darum sind die Seelen sympathisch. Es ist nämlich gesagt, dass es sowohl eine als viele giebt. Auch worin der Unterschied des Theils im Verhältniss zum Ganzen besteht, ist gesagt. Gesprochen ist ferner über den Unterschied der Seele überhaupt und jetzt soll kurz gesagt sein, dass sie sich ausser in Hinsicht des Körpers auch wohl unterscheiden, besonders in ihrem Charakter wie auch in ihrer Denkthätigkeit nach Maassgabe des vor der Zeit geführten Lebens. Denn nach dem vorzeitlichen Leben, sagt Plato, bestimmt sich die Wahl für die Seelen.

Wenn aber jemand die Natur der Seele im allgemeinen auffasst, so sind auch da Unterschiede angenommen, wo von einer zweiten und dritten Rangstufe die Rede war und gesagt wurde, dass alle alles seien und eine jede das, was dem in ihr wirkenden Theile gemäss ist. Das will sagen, dass die eine durch Thätigkeit, die andere durch Erkenntniss, die dritte durch Streben zur Einheit gelange und dass sie auf verschiedene Objecte blickend verschieden und zwar das sind und werden was sie eben erblicken. Auch die Fülle und die Vollendung kommt den Seelen zu, doch nicht allen dieselbe. Sondern wenn Mannigfaltigkeit in der Einheit für sie Gesetz ist — denn jeder einheitliche Begriff ist ein vielfacher und mannigfaltiger, wie ein lebendiger Organismus mit mancherlei Formen; wenn also dies ist, dann giebt es auch eine Zusammenordnung und das Seiende ist nicht durchaus von einander getrennt noch hat im Seienden der Zufall eine Stelle, sowenig wie im Körperlichen, und es folgt, dass es eine bestimmte Zahl [des Seienden] giebt. Hinwiederum muss auch das Seiende stabil und das Intelligible identisch sein und ein jedes eins sein der Zahl nach; denn dadurch wird es ein Individuum. Die körperlichen Dinge nämlich haben, da das Besondere von Natur etwas fliessendes ist, weil die Form von aussen herzugebracht worden, das Sein als Form stets nur durch Nachahmung des Seienden; bei demjenigen aber, das nicht in Folge einer Zusammensetzung ist, besteht das Sein in dem, was der Zahl nach eins ist, was eben von Anfang an vorhanden ist und weder wird was es nicht war, noch was es ist nicht sein wird. Denn auch wenn es etwas geben soll was dieses macht, so wird es dasselbe nicht aus Materie machen; ist auch dies der Fall, so muss es auch aus sich selbst etwas Wesenhaftes hinzufügen. Daher wird eine Veränderung an jenem selbst vorgehen, wenn es jetzt weniger oder mehr schafft. Und warum jetzt, aber nicht immer so? Auch wird das Gewordene nicht ewig sein, wenn anders es ein Mehr und Minder zulässt; die Seele steht aber als ein solches [ewiges] fest. Wie kann sie nun unendlich sein, wenn sie feststehen soll? Nun, der Kraft nach ist sie das Unendliche, weil die Kraft unendlich ist, nicht jedoch als eine ins unendliche zu theilende; denn auch Gott ist nicht begrenzt. So verhält sichs auch mit den Seelen: eine jede ist nicht durch eine von aussen gesteckte Grenze was sie ist, z. B. so gross, sondern sie selbst ist soviel sie sein will, und es ist nicht zu befürchten, dass sie nach aussen hin aus sich selbst herausgehe, sondern überall geht sie so weit als sie ihrer

Natur nach in die Körper eingehen kann. Denn sicherlich ist kein Theil von ihr losgelöst, wenn sie wie im Finger so im Fuss ist. Ebenso verhält es sich mit ihr im Weltall, soweit sie sich erstreckt in diesem oder jenem Theil eines Gewächses, auch wenn es abgeschnitten ist. Daher ist sie sowohl in der ursprünglichen Pflanze als in dem von ihr abgeschnittenen Stück. Denn einer ist der Körper des Alls und wie in einem ist sie überall in ihm gegenwärtig. Und wenn aus einem verfaulten Organismus viele werden, so ist jene Seele des gesammten Organismus nicht mehr in dem Körper, denn er hat keinen Aufnahmeort mehr für sie, sonst wäre er nicht gestorben. Was aber aus der Fäulniss noch geschickt ist zur Erzeugung von Organismen, zu diesen oder jenen je nachdem, das erhält Seele, da sie nirgend aufhört zu existiren, wobei freilich das eine sie aufzunehmen im Stande, das andere dazu nicht im Stande ist. Und die auf diese Weise entstandenen beseelten Wesen haben nicht mehrere Seelen hervorgebracht, denn sie sind geknüpft an die eine, welche eine bleibt. Ebenso ist es ja auch bei uns Menschen: werden einzelne Theile abgeschnitten, an deren Stelle andere wachsen, so weicht die Seele von den einen und tritt zu den andern herzu, solange die eine bleibt. In dem All aber bleibt immer die eine; und von den Dingen im All haben die einen Seele, die andern nicht, während die seelischen Kräfte dieselben bleiben.

9. Aber es ist zu untersuchen, wie die Seele in den Körper kommt. Wie und auf welche Weise vollzieht sich dieser Vorgang? das ist die Frage; denn auch dies ist nicht minder der Bewunderung und Untersuchung werth. Da nun die Seele auf zwiefache Art ihren Eingang in den Körper nimmt — nach der ersten Art ist die Seele im Körper, sei es dass sie in und mit ihm verbunden wird [Metensomatose] oder aus einem luftigen oder feurigen Körper in einen irdischen übergeht, was einige nicht Metensomatose nennen, weil es nicht klar ist, woher das Eindringen; die zweite Art bildet der Uebergang aus Unkörperlichem in jeden beliebigen Körper, was denn wohl für die Seele die ursprüngliche Theilnahme am Körper ist: so dürfte eine Untersuchung darüber am Platze sein, was denn der Seele eigentlich widerfährt zu der Zeit, wenn sie, an sich körperlos, sich gänzlich mit der Natur des Körpers umkleidet hat. Was nun die Seele des Alls betrifft (denn hiermit zu beginnen erweist sich als passend oder vielmehr als nothwendig), so muss man dafür halten, dass ihr Eingang und ihre Empsychose sich der Belehrung und Deutlichkeit halber

nur in Gedanken vollzieht. Es gab ja doch keine Zeit, in der dieses All nicht beseelt war, keine Zeit, da ein Körper existirte ohne Seele, noch gab es Materie zu einer Zeit, da sie nicht geordnet [formlos] war. Aber diese Vorstellungen zu vollziehen, indem man sie in Gedanken von einander sondert, ist möglich. Denn man kann jede Zusammensetzung in Gedanken und in der Vorstellung auflösen. Jedoch das Wahre an der Sache ist dieses: Wenn es keinen Körper giebt, so kann auch keine Seele hervortreten, da es ja auch keinen andern Ort giebt, wo sie ihrer Natur nach sein kann. Will sie hervortreten, so wird sie sich einen Ort erzeugen, folglich auch einen Körper. Indem also das Beharren derselben in dem Zustand der Beharrlichkeit gewissermassen befestigt wird, gleicht sie einem aus ihr aufleuchtenden grossen Licht, das für die äusserst vom Feuer entfernten Gegenstände zur Dunkelheit wird, und da die Seele eben diese erblickt, gerade weil sie in sich beharrt, gestaltet sie sie. Denn es ist gegen die Weltordnung, dass ein ihr benachbartes Gebiet des Begriffes untheilhaftig sei, in der Art nämlich wie das Erwähnte ihn aufnehmen konnte d. h. er wurde verdunkelt bei seinem Eintritt in das dunkle Gebiet. Nachdem also die Welt gleichsam ein schönes und mannigfach geschmücktes Haus geworden ist, wurde sie nicht getrennt von dem Schöpfer, andererseits vermischte sie sich auch nicht mit ihm, sondern überall ganz und gar einer Sorgfalt würdig befunden, die ihr selbst nützt zum Sein und zur Schönheit, soweit sie nämlich am Sein Theil nehmen kann, dem Lenker oben aber nicht schadet, denn er leitet sie oben verbleibend: so ist sie auf diese Weise beseelt, indem sie nicht von sich sondern für sich eine Seele hat, beherrscht wird und nicht beherrscht, besessen wird aber nicht besitzt. Denn sie ruht in der Seele, die sie trägt, und nichts in ihr ist derselben untheilhaftig, wie etwa ein feuchtes Netz im Wasser gewissermassen lebt, sich aber in dem Element, worin es sich befindet, nicht selbständig bewegen kann. Sondern mit der Ausdehnung des Wassers dehnt sich das Netz aus soweit es kann; denn kein Theil kann anderswo sein als wo er liegt. Die Seele aber ist ihrer Natur nach so gross, weil sie keine bestimmte Grösse hat; daher umfasst sie den ganzen Körper mit ein und derselben Kraft, und wohin jener sich erstreckt, da ist sie. Auch wenn jener nicht wäre, so würde sie sich um Grösse durchaus nicht kümmern, denn sie ist was sie eben ist. Denn so gross und weit ist das All als jene reicht, und seine Grösse wird danach bestimmt, wieweit es diese,

die es selbst erhält, hat. Und so gross ist der Schatten als der von ihr ausgehende Begriff. Der Begriff war aber so beschaffen, dass er eine solche Grösse wirkte als seine Form wirken wollte.

10. Nachdem wir dies also gehört haben, müssen wir wieder zu dem zurückkehren, was sich immer so verhält, und alles Seiende in eins zusammenfassen: die Luft, das Licht, die Sonne oder den Mond und wieder die Sonne und das Licht und die Luft alle zusammen, geordnet freilich nach dem ersten, zweiten und dritten Range, ferner die hier unbeweglich immer feststehende Seele, sodann das Erste und das der Reihe nach Folgende [das Abgeleitete], gleichsam die letzten Strahlen des Feuers, wobei in der Folge das Erste unmittelbar nach dem Letzten als der Schatten des Feuers vorgestellt wird, der dann auch seinerseits mit beleuchtet wird, so dass gewissermassen eine Form auf ein Gebiet trifft, das zuerst und ursprünglich in völliger Dunkelheit lag. Es wurde aber dem Begriff gemäss geschmückt durch die Kraft der Seele, welche in sich selbst in ihrer ganzen Ausdehnung die Kraft hat dem Begriff gemäss zu schmücken, ähnlich wie auch die im Samen eingeschlossenen Begriffe die Organismen wie kleine Welten bilden und gestalten. Denn was mit der Seele in Berührung kommt, wird so gebildet wie es die Seele von Natur dem Wesen nach mit sich bringt. Diese aber schafft nicht nach einem herzugebrachten Entschluss und ohne auf einen Rath oder eine Untersuchung gewartet zu haben, denn sonst würde sie nicht nach ihrer Natur, sondern nach einer herzugebrachten Kunst schaffen. Denn die Kunst ist später als sie und schafft nachahmend dunkle und schwache Nachbilder, Spielereien gewissermassen von keinem besondern Werth, indem sie noch dazu vieler Kunstmittel zur Herstellung der Bilder bedarf. Die Seele ist aber durch die Kraft ihres Wesens dermassen Herr der Körper, dass sie so werden und beschaffen sind wie sie selbst angiebt; auch die ursprünglich gewordenen Dinge können ihrem Willen nicht widerstreben. In den spätern nämlich geschieht es, dass sie sich gegenseitig stören und der eigenthümlichen Form nicht theilhaftig werden, welche der im Samenkorn verborgene Begriff beabsichtigt; hier aber, wo auch die ganze Form durch sie wird und das Gewordene zugleich eine Ordnung hat, ist das mühelos und ungehindert Werdende schön. Sie hat aber im All das eine zu Bildern der Götter, das andere zu Wohnungen der Menschen gemacht u. s. f. Denn was konnte durch die Seele werden als wozu sie die schöpferische Kraft hat? Denn das Feuer hat die Eigenschaft heiss zu machen, und ein

anderes die Eigenschaft zu kühlen, die Seele wirkt sowohl aus sich heraus auf anderes als in sich. Bei den unbeseelten Dingen nämlich ruht die von ihnen ausgehende Wirkung gleichsam schlafend in ihnen, ihr Wirken auf anderes heisst sich ähnlich machen was einer Affection fähig ist. In der That ist dies allem Seienden gemeinsam, anderes sich ähnlich zu machen; das Wirken der Seele aber, das auf etwas anderes ebenso gut wie das in ihr selbst, ist ein wachendes gleichsam. Sie ruft also auch das andere zum Leben, was nicht durch sich selbst lebt, und zwar zu einem solchen Leben als sie selbst hat. Lebend also im Begriff giebt sie dem Körper einen Begriff, ein Bild ihres eigenen — so ist es auch ein Bild des Lebens was sie dem Körper giebt — ferner die Gestalten der Körper, deren Begriffe sie hat; sie hat aber auch die der Götter und aller Dinge. Darum enthält auch die Welt alles.

11. Und es scheinen mir die alten Weisen, welche durch Errichten von Tempeln und Statuen die Götter sich vergegenwärtigen wollten, einen tiefen Blick in die Natur des Alls gethan zu haben: sie begriffen, dass bei der Beweglichkeit und Lenkbarkeit der Natur der Seele dasjenige eben alles am leichtesten annehmen könne, was etwa jemand so bildete, dass es im Stande sei einen Theil von ihr aufzunehmen. Der Affection zugänglich aber ist was auf irgend eine Weise nachgeahmt worden, wie ein Spiegel der eine Gestalt auffangen kann. Denn die Natur des Alls schuf alles mit grosser Leichtigkeit zur Nachahmung dessen, wovon sie die Begriffe hat, und da ein jedes ein solcher Begriff in der Materie wurde wie er gemäss dem vor der Materie gestaltet war, so verknüpfte sie es mit jenem Gotte, nach dem es wurde, auf den die Seele blickte und den sie hatte bei ihrem Schaffen. Es war also gleicher Weise unmöglich, dass sie seiner nicht theilhaftig wurde und dass jener in diese Welt herabstieg. Es war aber jene Intelligenz die Sonne dort (denn diese soll uns als ein Beispiel und Bild des [schöpferischen] Begriffs dienen) und unmittelbar an diese ist die Seele geknüpft, die bleibt indem die Intelligenz bleibt. Es reicht aber diese ihre Enden, die sich nach dieser Sonne kehren, dieser Sonne und bewirkt durch ihre Vermittelung auch dort die Verknüpfung, indem sie gleichsam die Dolmetscherin wird für die Dinge, die von jener Welt in diese und von dieser Welt in jene hineinragen. Denn sie sind keineswegs weit von einander entfernt und andrerseits durch ihre Differenz und Mischung fern von einander, so dass sie in sich und bei sich sind ohne örtliche

Vereinigung und bei einander in der Besonderung. Götter aber sind diese [Begriffe] dadurch, dass sie sich von jenem Intelligiblen nicht entfernen und mit der ursprünglichen, jedoch gleichsam herabsteigenden Seele verbunden sind, dass sie mit dieser, durch die sie eben sind was sie heissen, zur Intelligenz hin blicken, indem ihre Seele nirgend als dorthin blickt.

12. Die Seelen der Menschen aber, die ihre eigenen Abbilder wie im Spiegel des Dionysos sehen, erhielten dort ihren Platz nachdem sie von oben herabgeeilt sind, ohne dass indessen auch sie von ihrem Ursprung und der Intelligenz abgeschnitten wurden. Denn sie kamen nicht mitsammt der Intelligenz, sondern sie erstreckten sich bis zur Erde, ihr Haupt aber steht fest gegründet über dem Himmel. Sie mussten aber weiter herabsteigen, weil ihr mittlerer Theil zur Sorgfalt gezwungen wurde, da das, wohin sie sich erstreckten, der Sorgfalt bedurfte. Vater Zeus aber, der aus Mitleid mit ihrer Angst die Fesseln, in denen sie schmachten, sterblich machte, gewährt ihnen Erholung, indem er sie zeitweise frei macht, damit auch sie dorthin gelangen können, wo die Weeltseele unbehelligt von dem Irdischen immer weilt. Denn was das All hat, ist ihm schon genug und wird ihm genug sein, da es nach den ewig feststehenden Begriffen in der Zeit vollendet wird und nach gewissen Zeiten immer in denselben Zustand restituirt wird nach Massgabe bestimmter Lebensperioden, wobei es diese [irdischen Dinge] zu jenen und gemäss jenen [der intelligiblen Welt] hinführt, diese aber vollendet werden indem alle einem Begriff unterworfen sind, sei es beim Herabsteigen oder Hinaufsteigen der Seele und so auch hinsichtlich alles andern insgesammt. Für die Zusammenstimmung der Seelen mit der Ordnung dieses Alls, so zwar dass diese nicht davon abhängen, sondern in ihrem Herabsteigen sich selbst daran anknüpfen und eine durchgehende Uebereinstimmung mit dem Umschwung bewirken, spricht auch der Umstand, dass die Schicksale derselben, ihr Leben und ihre Entschlüsse bezeichnet werden durch die Stellungen der Gestirne, dass [die Sphären] gleichsam einen harmonischen Klang vernehmen lassen und dass man dies vorzugsweise nach Analogie der Musik und Harmonie gedeutet hat. Das wäre nicht möglich gewesen, wenn sich nach jenen nicht jegliches Thun und Leiden des Alls regelte in den bestimmt abgemessenen Umläufen, Ordnungen, den verschiedenartigen Lebensstadien, welche die Seelen durchlaufen, indem sie sich bald dort [im Intelligiblen], bald im Himmel, bald gegen diese Regionen hier unten hin

bewegen. Der Geist dagegen ist stets ganz und gar oben und dürfte schwerlich je aus sich selbst heraustreten, sondern in seiner Ganzheit oben thronend schickt er hierher durch die Seele. Die Seele dagegen hat mehr aus der Nähe ihre der von dort kommenden Form entsprechende Beschaffenheit und sie theilt den niederen Dingen bald in der nämlichen Weise, bald in verschiedener Weise zu verschiedenen Zeiten, in bestimmter Ordnung ihre schweifende Bahn zu. Doch kommt nicht immer das gleiche herunter, sondern bald mehr bald weniger, auch wenn es zu derselben Gattung [Wesenart] kommt; es steigt aber eine jede herab in den Leib, der ihr nach der Aehnlichkeit ihrer Beschaffenheit angemessen ist. Denn welchem sie ähnlich geworden ist, dahin begiebt sie sich, die eine in einen Menschen, die andere in ein anderes lebendes Wesen.

13. Denn die unentrinnbare Nothwendigkeit und göttliche Gerechtigkeit beruht in diesem Sinne auf der Herrschaft der Natur, wonach ein jedes ordnungsmässig zu dem geht, dem entsprechend es ein Bild seiner ursprünglichen Wahl und Beschaffenheit geworden ist, und es ist dort jede Art der Seele dem nahe, nach dem sie ihre innere Beschaffenheit hat, und es bedarf einer bestimmten Absendung und Einführung nicht, weder um zu einer gewissen Zeit in den Körper noch um gerade in diesen zu kommen, sondern wenn der Zeitpunkt da ist, dann geht sie von selbst herab und ein in was sie soll. Und es hat ein jedes seine Zeit: ist diese da, dann gehts herab wie auf den Ruf des Herolds und hinein in den geeigneten Körper, und man möchte bei dem Vorgang fast sagen, sie würden durch magische Gewalten und starke Anziehungskräfte in Bewegung gesetzt und getragen. Es geschieht das ähnlich wie in jedem einzelnen Fall die Ordnung des Organismus vollendet wird, indem die Seele ein jedes zur Zeit in Bewegung setzt und erzeugt, wie z. B. das Hervorsprossen des Bartes, der Hörner, das Auftreten gerade jetzt gewisser Triebe und Kräfte, die vorher nicht vorhanden waren; dasselbe hat bei den Pflanzen und ihrem Wachsthum in bestimmten Zeitabschnitten statt. Sie gehen indessen weder freiwillig noch gezwungen, noch ist die Freiheit im Sinne einer freien Wahl zu verstehen, sondern etwa wie ein naturgemässes Hineilen zur physischen Lust der Begattung oder zu schönen Thaten ohne den Antrieb vernünftiger Ueberlegung. Doch ist gerade diesem gerade dieses bestimmt, und diesem diese Zeit, dem andern eine andere. Und die Intelligenz vor der Welt hat die Bestimmung, ebenso wohl dort zu bleiben als auch aus

sich herauszuwirken, und jede Wirkung vollzieht sich nach dem allgemeinen Gesetz; denn über jedem Einzelnen waltet das Allgemeine und das Gesetz hat die Kraft zur Vollendung nicht von aussen, sondern es wohnt in den Dingen, die es anwenden und mit sich herumtragen. Und wenn auch die Zeit da ist, geschieht was es will von denen, die es in sich haben, so dass sie selbst es vollziehen, da es sie ja treibt und Kräfte gewonnen hat durch seine feste Position in ihnen, indem es sie drängt, ihnen Muth einflösst und heftige Sehnsucht dahin zu gehen, wohin die Stimme in ihnen zu gehen ihnen gleichsam zuruft.

14. Indem dies also geschieht, hat dieser Kosmos viele Lichter, und durchstrahlt von Seelen empfängt er zu dem früheren neuen Schmuck, den einen von dem andern, sowohl von jenen Göttern als von den Intelligenzen, welche die Seelen geben. Dergleichen deutet vermuthlich auch jener Mythus an: als Prometheus das Weib gebildet hatte, schmückten sie auch die andern Götter. Dem Gebilde aus Erde und Feuchtigkeit gab Hephästos eine menschliche Stimme, eine den Göttinnen ähnliche Gestalt; es brachte Aphrodite eine Gabe, die Grazien und andere ein anderes Geschenk und gaben ihr einen Namen nach dem Geschenk und allen Gebern. Alle nämlich verliehen diesem Gebilde, das von einer Promethie gemacht war, ihre Gaben. Wenn es aber heisst, Epimetheus habe dies Geschenk des Prometheus verworfen, was bedeutet das anders als dass die Wahl eines vielmehr im Intelligiblen befindlichen Geschenkes [Lebens] besser sei? Es wird auch der Bildner selbst gefesselt, weil er gewissermassen an sein Werk durch dasselbe gebunden ist, und eine solche Fessel ist eine äusserliche. Die Lösung durch Herakles bedeutet, dass er die Macht hat auch so noch gelöst zu sein. Man mag dies deuten wie man will, doch aber verdeutlicht es die dem Kosmos zugebrachten Gaben und stimmt mit den früheren Auseinandersetzungen.

15. Es gehen aber die Seelen aus dem Intelligiblen hervortauchend zuerst in den Himmel, und nachdem sie dort einen Körper hinzuempfangen, gehen sie mittelst desselben weiter auch in die mehr irdischen [erdigen] Körper, soweit sie gerade sich in die Länge ausgedehnt haben. Die einen dringen von dem Himmel aus in die niederen Körper ein, die andern von anderen in andere, deren Kraft nicht genügte ihre Bürde von hier emporzutragen, die wegen der Schwere und Vergesslichkeit weit fortgezogen werden. Sie werden aber verschiedenartig entweder durch die Veränderungen der Körper, in die sie ein-

gedrungen, oder durch ihre Schicksale oder Nahrungsmittel, oder bringen die Verschiedenheit von sich selbst mit, oder durch alle diese Ursachen zusammen oder einige von ihnen. Einige sind gänzlich der hier herrschenden Nothwendigkeit verfallen, einige sind zeitweilig so abhängig, zeitweilig selbständig, einige schicken sich darin das absolut Nothwendige zu ertragen, sie können jedoch in den ihnen eigenthümlichen Werken ihre Selbständigkeit wahren, indem sie nach einem andern, das gesammte Sein umfassenden Gesetze leben, einer andern gesetzlichen Bestimmung sich fügen. Es ist diese aber gewebt aus den hier waltenden Begriffen und Ursachen allen, aus seelischen Regungen und von dort ausgehenden Gesetzen: sie stimmt mit jenem zusammen, empfängt ihre Principien von dorther und verwebt das Folgende mit jenem; dabei bewahrt sie unerschütterlich was sich selbst entsprechend der Beschaffenheit jenes erhalten kann, das übrige bewegt und lenkt sie seiner Natur gemäss, weshalb in dem Herabsteigenden in dem Sinne die Ursache liegt, dass das eine hier seinen Platz erhält, das andere ihn dort hat.

16. Die mit Recht über die Bösen verhängten Strafen nun muss man füglich der Ordnung zuschreiben, die da alles gebührend leitet. Was aber den Guten mit Unrecht zustösst, wie Züchtigungen, Armuth, Krankheit: soll man das als eine Folge früherer Sünden bezeichnen? Es ist dies ja mit verflochten [in das Ganze] und kündigt sich im voraus an, so dass es anscheinend gleichfalls nach der Vernunft geschieht. Jedoch geschieht es nicht nach naturnothwendiger Vernunft und es lag nicht in der Absicht, sondern war eine unbeabsichtigte Folge. Wenn z. B. ein Gebäude einstürzt, so erschlägt es den, der darunter zu liegen kommt, gleichviel wer er ist; oder wenn zwei Dinge oder auch nur eins in bestimmter Ordnung fortbewegt werden, so wird das ihnen in den Weg kommende beschädigt oder vernichtet. Vielleicht ist sogar dieses [scheinbare] Unrecht, ohnehin kein Uebel für den der's leidet, von Nutzen für den Zusammenhang des Ganzen. Was auf Grund früherer Verhältnisse geschieht, ist doch wohl nichts unrechtes. Denn man darf nicht glauben, dass einiges in einer bestimmten Ordnung beschlossen, anderes dem eigenen Belieben überlassen ist. Denn wenn alles nach Ursachen und natürlichen Consequenzen, nach einem Gedanken [Grunde] und einer Ordnung geschehen muss, so muss man annehmen, dass auch die kleineren Dinge mit hineingeordnet und verwebt sind. Gewiss ist das von dem einen dem andern zuge-

fügte Unrecht ein Uebel für den Thäter und er ist der Verantwortung nicht los und ledig, da es aber mit eingeordnet worden im All, so ist es in jenem kein Unrecht, auch nicht gegen den der's erlitten, sondern es war so nothwendig. Ist der Leidende gut, so schlägt dieses ihm zum Guten aus. Denn man darf nicht glauben, dass diese Einordnung gottlos oder ungerecht sei, sondern muss sie als eine genau abgemessene und entsprechende Widervergeltung ansehen, die ihre verborgenen Ursachen hat und denen, die sie nicht kennen, Veranlassungen zum Tadel giebt.

17. Dass aber die Seelen aus dem Intelligiblen zuerst in das Bereich des Himmels gehen, kann man etwa aus folgenden Erwägungen schliessen. Denn wenn der Himmel in der Region des sinnlich Wahrnehmbaren besser ist [als alles andere], so dürfte er an die äussersten Enden des Intelligiblen reichen. Von dorther also wird dies [Himmlische] zuerst beseelt und nimmt als das zur Theilnahme Geeignetere Theil. Die erdige Masse dagegen ist das letzte, zur Theilnahme an der Seele weniger Geeignete und fern von der unkörperlichen Natur. Alle Seelen also erleuchten den Himmel und geben jenem gleichsam ihr meistes und erstes Theil, das andere aber wird durch das später Kommende erleuchtet. Die welche weiter heruntergehen, senden ihre Strahlen mehr nach unten, ohne dass sie selbst durch ihr weites Hervorgehen gewinnen. Denn es giebt etwas wie einen Mittelpunkt, an diesem einen von ihm ausstrahlenden Kreis, daran einen andern, Licht vom Lichte. Ausserhalb dieser ist kein andrer Lichtkreis mehr, sondern dieser hat aus Mangel an eigenem Licht fremden Glanz nöthig. Es mag dies ein Kreisel sein oder vielmehr eine Kugel, welche von der dritten Sphäre ihr Licht empfängt (denn sie stösst an sie), soweit jene erleuchtet wird. Das grosse Licht also leuchtet in sich verbleibend und von ihm geht im Verhältniss ein Strahl aus, das übrige erleuchtet zugleich mit, wobei das eine bleibt, das andere weiter herangezogen wird durch den Glanz des Erleuchteten. Ferner nun bedarf das Erleuchtete grösserer Sorge, und wie im Sturm die Steuerleute eine viel grössere Sorge auf die Schiffe verwenden und ohne auf sich selbst zu achten vergessen, dass sie oft in Gefahr sind mit in den Schiffbruch hineingezogen zu werden: so neigten auch diese sich mehr nach unten und hatten nicht Acht auf ihre eigensten Angelegenheiten; dann wurden sie festgehalten wie durch Zauberfesseln gebunden d. h. durch die Sorge um die Natur zurückgehalten. Wenn aber jeder Organismus so

geschaffen wäre wie das All, nämlich ein vollkommener, sich selbst genügender, den Gefahren der Affection enthobener Körper, dann würde die als gegenwärtig bezeichnete Seele ihm nicht beiwohnen, sondern ihm Leben gewähren, indem sie gänzlich in der obern Welt verbleibt.

18. Ob aber die Seele nachdenkt und überlegt, bevor sie in den Körper eingeht und nachdem sie ihn wieder verlassen hat? Indessen das Nachdenken kommt erst dann in sie hinein, wenn sie bereits in Verlegenheit gerathen ist, wenn sie mit Sorge erfüllt und mehr und mehr schwach wird; denn eine Verminderung der Intelligenz ist es, zur vollen Befriedigung des Nachdenkens und der Ueberlegung zu bedürfen. Gleicherweise kommt bei den Künsten den Künstlern das Nachdenken erst in den Sinn, wenn sie in Verlegenheit sind; ist die Aufgabe keine schwierige, dann bewältigt und vollbringt sie die Kunstfertigkeit. Aber wenn sie dort ohne vernünftige Ueberlegung sind, wie können sie dann noch vernünftige sein? Weil sie, möchte jemand sagen, wenn die Umstände günstig sind, einer Sache auf den Grund kommen können. Man muss aber eine derartige Erwägung anstellen; nimmt man nämlich den aus der Intelligenz stets werdenden und in ihnen vorhandenen Zustand d. h. eine ständige Thätigkeit und deren Abspiegelung gleichsam für vernünftige Ueberlegung, so dürften sie auch dort eine vernünftige Ueberlegung ausüben. Doch darf man, glaube ich, nicht meinen, dass sie sich der Worte bedienen, während sie im Intelligiblen *sind*, aber Körper im Himmel haben. Und schlechterdings dürfte dort nicht stattfinden was die Seelen hier aus Mangel oder Zweifel mit einander reden; thun sie in bestimmter Ordnung und naturgemäss jedes, so befehlen oder rathschlagen sie nicht, vielmehr erkennen sie ihre gegenseitigen Obliegenheiten durch Intuition. Erkennen wir doch auch hier vieles an denen, die schweigen, bloss durch den Blick. Dort aber ist jeder Körper rein und ein jeder gleichsam Auge, nichts ist verborgen oder simulirt, sondern ohne dass einer es dem andern sagt, erkennt jener es auf den ersten Blick. Dass dagegen die Dämonen und Seelen in der Luft sich der Sprache bedienen, hat nichts widerstrebendes, denn es sind lebende Wesen.

19. Fällt aber das Theilbare und Untheilbare wie zusammengemischt in eins zusammen? oder bezeichnen wir auf eine andere Weise und in anderer Hinsicht das Untheilbare, das Theilbare dagegen gleichsam als unmittelbare Folge und einen andern Theil der Seele, so wie wir einen Theil [an ihr] ver-

nünftig, einen andern unvernünftig nennen? Es wird klar sein, wenn zuvor entschieden ist, was wir unter jedem von beiden verstehen. Das Untheilbare nun nennt Plato schlechthin so, das Theilbare aber nicht schlechthin, sondern in den Körpern, sagt er, werde die Seele theilbar, nicht sie sei es geworden. Man muss demnach betrachten, was für einer Seele die Natur des Körpers zum Leben bedarf und was von der Seele überall dem Körper und zwar dem ganzen innewohnen muss. Alles Sensitive also, wenn anders es durchweg empfinden soll, gelangt zur Theilung; denn da es überall ist, kann man sagen, es sei getheilt. Erscheint es aber überall ganz, so kann man es nicht schlechtweg getheilt nennen, sondern dass es in den Körpern theilbar werde. Sagt jemand, in den andern Empfindungen sei es nicht getheilt sondern nur in der Berührung, so ist zu entgegnen, auch in den andern; denn wenn das Participirende Körper ist, dann muss es nothwendig so getheilt werden, weniger freilich als in der Berührung. Und in der That verhält es sich ganz gleich mit der vegetativen und nährenden Kraft derselben; und hat ferner ein anderes Vermögen seinen Sitz in der Leber, ein anderes im Herzen, so sind auch diese denselben Bedingungen unterworfen. Aber vielleicht empfängt dies der Körper nicht in jener Mischung, vielleicht entsteht dies auf eine andere Weise und als Resultat eines hinzu empfangenen Dinges. Vernünftige Ueberlegung aber und Intelligenz geben sich dem Körper selbst nicht hin. Denn ihr Werk wird nicht durch ein Organ des Körpers vollendet; dies würde hinderlich sein, wenn es jemand bei den Untersuchungen in Anwendung bringen wollte. Ein anderes also ist jedes von beiden, das Theilbare und Untheilbare, und nicht wie in eins zusammengemischt sondern wie ein Ganzes aus Theilen, indem ein jedes rein ist und unvermischt der Kraft nach. Wenn jedoch auch das an den Körpern werdende Theilbare das Untheilbare aus der Kraft von oben hat, so kann ebendieselbe untheilbar und theilbar sein, gleichsam gemischt aus sich selbst und der von oben in sie eingegangenen Kraft.

20. Wir müssen auch darthun, ob diese und die andern sogenannten Theile der Seele an einem Ort vorhanden sind oder ob diese überhaupt nicht an einem Ort, die andern an einem Ort und wo, oder ob überhaupt keiner. Denn weisen wir den einzelnen Theilen der Seele keinen Ort an indem wir nirgend dafür eine Stelle finden, so werden wir, sie ebensowohl in als ausser dem Körper annehmend, diesen unbeseelt

machen und nicht im Stande sein zu sagen, wie die durch körperliche Organe geschehenden Verrichtungen vor sich gehen sollen; weisen wir den einen einen Platz an, den andern nicht, so werden wir die letztern nicht als in uns vorhanden zu betrachten scheinen, wonach denn unsere Seele nicht ganz in uns wäre. Demnach dürfen wir überhaupt nicht sagen, dass ein Theil der Seele oder die ganze im Körper wie in einem Raume sei. Denn der Raum ist etwas umschliessendes und zwar den Körper umschliessendes, und wo ein jedes getheilt ist, da ist es, so dass es in jedem beliebigen nicht ganz ist. Die Seele hingegen ist nicht Körper und nicht so sehr etwas umschlossenes als umschliessendes. Sicherlich auch nicht wie in einem Gefäss. Denn dann würde der Körper unbeseelt geworden sein, mag er sie nun wie ein Gefäss oder wie ein Raum umschliessen, es müsste denn durch eine Art Mittheilung geschehen, wobei sie in sich selbst gesammelt bleibt, und dann wird das, was das Gefäss empfangen, für sie verloren sein. Der Raum indessen an sich und eigentlich betrachtet ist etwas unkörperliches und kein Körper, wozu also bedarf er der Seele? Ausserdem wird sich der Körper mit der äussersten Grenzlinie seiner selbst, nicht mit sich selbst der Seele nähern. Auch noch vieles andere könnte man der Behauptung entgegenstellen, sie sei im Körper wie in einem Raume. Denn dann würde der Raum stets mit herumgetragen. Aber auch dann, wenn der Raum ein Zwischenraum wäre, würde sie noch viel weniger im Körper wie im Raume sein. Denn der Zwischenraum muss leer sein, der Körper ist nicht leer. Aber vielleicht wird das leer sein, worin der Körper ist, so dass der Körper im Leeren sich befindet. Allein die Seele wird nicht im Körper sein wie in einem Substrat. Denn das in einem Substrat Vorhandene ist eine Affection des Substrats, wie Farbe und Gestalt, und die Seele ist etwas Trennbares. Andererseits ist sie auch nicht wie ein Theil im Ganzen, denn die Seele ist kein Theil des Körpers. Sagte jemand, sie sei ein Theil in dem gesammten lebendigen Organismus, so würde zunächst dieselbe Schwierigkeit bleiben, wie sie im Ganzen ist. Sie wird nicht darin sein wie der Wein oder der Krug im Kruge, oder auf die Art wie etwas in sich selbst ist. Aber auch nicht wie das Ganze in den Theilen; denn lächerlich wäre es, die Seele das Ganze und den Körper die Theile zu nennen. Aber auch nicht wie die Form in der Materie, denn die Form an der Materie ist unzertrennlich und die Form kommt später zu der bereits vorhandenen Materie. Die Seele bewirkt, selbst eine andere als die Form, die Form

in der Materie. Wenn sie aber nicht die gewordene sondern die getrennte Form meinen, so ist noch nicht klar, wie diese Form im Körper ist; und die Seele ist etwas Trennbares. Wie heisst es nun von Seiten aller, die Seele sei im Körper? Doch wohl, weil nicht die Seele sondern der Körper sichtbar ist. Indem wir also den Körper sehen, ihn als beseelt auffassen, weil er bewegt wird und empfindet, sagen wir, er habe eine Seele. Also könnten wir folgerecht wohl sagen, in dem Körper selbst sei die Seele. Wenn aber die Seele sichtbar und fühlbar wäre, ganz und gar von Leben umschlossen und bis an die äussersten Enden sich gleichmässig erstreckend, so würden wir nicht behaupten, die Seele sei im Körper, sondern im Vorzüglichsten und Ersten sei was nicht derartig, in dem Umfassenden das Umfasste, in dem nicht Fliessenden das Fliessende.

21. Wie also? Was werden wir sagen, wenn jemand fragt, wie sie im Körper ist, ohne selbst seine Ansicht darüber auszusprechen? Desgleichen, ob sie in gleicher Weise ganz darin sei oder ein Theil auf diese, ein anderer auf andere Weise? Da nun von den vorgebrachten Ansichten über die Art und Weise ihres Vorhandenseins keine auf das Verhältniss der Seele zum Körper anwendbar erscheint, daneben aber gesagt wird, die Seele sei so im Körper wie der Steuermann im Schiffe, so ist das hinsichtlich der Trennbarkeit der Seele wohl gesprochen; die Art und Weise jedoch, wie wir sie jetzt suchen, möchte dies nicht völlig darlegen. Denn wie ein Passagier mag sie wohl zufällig im Körper sein, aber als Steuermann wie? Denn dieser ist doch nicht im ganzen Schiffe wie die Seele im Körper. Oder muss man sagen, sie ist so darin wie die Kunst in den Werkzeugen, z. B. im Steuerruder? Gleich als wenn das Steuerruder beseelt wäre, so dass die kunstgerecht es bewegende Steuerkraft darin sein würde; nun aber besteht der Unterschied darin, dass die Kunst von aussen kommt. Wenn wir nun nach dem Beispiel vom Steuermann, der sich selbst in das Steuerruder hineinlegt, der Seele ihre Stellung im Körper wie in einem natürlichen Werkzeug anwiesen (denn so regiert sie ihn in dem was sie thun will), würden wir daraus einen Gewinn ziehen für unsere Untersuchung? Vermuthlich werden wir doch wieder nicht wissen *wie* sie in dem Werkzeug ist, obwohl dieser Modus sich von den früheren unterscheidet: wir verlangen gleichwohl noch darnach ihn zu finden und näher an die Frage heranzutreten.

22. Lässt sich nun wohl, wenn die Seele im Körper ist,

sagen, sie sei darin wie das Licht in der Luft ist? Denn auch dieses ist gegenwärtig nicht gegenwärtig, und durch das All hin gegenwärtig vermischt es sich mit nichts und beharrt für sich, während jene vorüberwallt. Und wenn die Luft sich dem Bereich des Lichtes entzieht, so geht sie davon ohne Licht, so lange sie indessen unter dem Licht hin sich befindet, ist sie erleuchtet; daher kann man auch hier mit Recht sagen, die Luft ist im Licht, ebenso gut wie das Licht ist in der Luft. Darum setzt auch Plato sehr richtig im Weltall die Seele nicht in den Körper sondern den Körper in die Seele und sagt, es gebe ein Gebiet der Seele, worin der Körper, ein anderes, worin nichts Körperliches sei, diejenigen Kräfte der Seele nämlich, deren der Körper nicht bedarf. Und ganz ebenso verhält es sich mit den andern Seelen. Man darf also nicht sagen, dass die andern Seelenkräfte im Körper vorhanden seien, sondern nur die, deren er bedarf, und dass sie dabei weder in den Theilen desselben noch auch im ganzen ihren Sitz haben, dass ferner in Bezug auf die Empfindung das Vermögen des Empfindens in allem Empfindenden, in Bezug auf die Thätigkeiten ein anderes Vermögen in einem andern vorhanden sei. Ich meine so:

23. Da der beseelte Körper erleuchtet wird von der Seele, so nimmt nach unserer Ansicht ein Theil desselben so, ein anderer so daran Theil. Gemäss der Tauglichkeit des Organs zur Verrichtung, welche zur Verrichtung die erforderliche Kraft verleiht, nennen wir die Kraft in den Augen Sehkraft, die in den Ohren Hörkraft, reden wir von Geschmack auf der Zunge, von Geruch in der Nase, den Tastsinn aber legen wir dem ganzen Körper bei. Denn hinsichtlich dieses Erfassens dient der ganze Körper der Seele als Organ. Da die erfassenden Organe in den ersten Nerven liegen, welche ja auch die Kraft haben zur Bewegung des lebenden Wesens, indem hier eine solche Kraft sich selbst mittheilt, und da die Nerven vom Gehirn ihren Ausgang nehmen, so hat man hierin den Anfang der Empfindung, des Triebes und des ganzen lebenden Wesens überhaupt verlegt, indem man offenbar da, wo die Anfänge der Organe liegen, auch das was sie gebrauchen soll suchte. Besser aber wars zu sagen, dort sei der Anfang der Thätigkeit jener Kraft; denn von wo aus das Organ in Bewegung gesetzt werden musste, dorthin musste sich jene Kraft des Künstlers, die dem Organ entspricht, mit allem Nachdruck neigen, oder vielmehr nicht die Kraft, denn die Kraft ist überall; aber dort ist der Anfang der Thätigkeit, wo der Anfang des Organs liegt. Da nun die Kraft des

Empfindens und Begehrens der Seele, deren Natur eine empfindende und vorstellende ist, über sich selbst ihre Vernunft hat gleichsam zu dem Untern sich nahe herablassend, über dem sie selbst [die Seele] ist, so wurde ihr von den Alten gerade hier in den obern Theilen des Thiers, im Haupte ihre Stelle angewiesen, nicht als ob sie im Gehirn wäre, sondern in demjenigen empfindenden Theile, mittelst dessen jene [die Vernunft] ihren Sitz im Gehirn hat. Denn dies Sensitive musste man dem Körper beilegen, vornehmlich dem zur Aufnahme der Wirksamkeit tauglichen, was aber nirgend mit dem Körper in Gemeinschaft steht musste durchaus in Gemeinschaft treten mit dem, was eine Form der Seele war und zwar der Seele, welche die Verbindung [Communication] mit der Vernunft vermitteln kann. Denn das empfindende Vermögen ist in gewisser Weise ein urtheilendes und das vorstellende gewissermassen ein denkendes, Trieb und Streben folgen der Vorstellung und der Vernunft. Das denkende Vermögen ist also dort nicht wie an einem bestimmten Orte, sondern weil das Dortige an ihm Antheil gewinnt. Wie sich aber das Dortige beim Empfindungsvermögen verhält, ist gesagt worden. Da andererseits die vegetative, die vermehrende und ernährende Kraft keinem Körpertheil fehlt, die Ernährung durch das Blut geschieht, das ernährende Blut sich in den Adern befindet, der Anfang von Andern und Blut in der Leber liegt, so wurde hier der Sitz des begehrenden Theils der Seele gedacht. Denn was erzeugt und nährt und vermehrt, das muss auch begehren. Da ferner dünnes, leichtes, scharfes und reines Blut ein dem Zorne angemessenes Organ ist, so wurde die Quelle dieses (denn hier wird derartiges Blut ausgesondert) als der dem Aufbrausen des Zornes angemessene Sitz erachtet.

24. Aber wo wird die Seele weilen, nachdem sie den Körper verlassen hat? Nun, da wird sie nicht sein, wo nicht irgendwie etwas sie Aufnehmendes ist, auch kann sie nicht verweilen bei dem, das seiner Natur nach sie nicht aufzunehmen vermag, falls dies nicht etwas an sich hat, was die vernunftlose an sich zieht. Wenn aber etwas anderes sie hat, so ist sie in jenem und folgt ihm daselbst, wo dies seiner Natur nach sein und hinkommen kann. Da dies aber an jedem Ort vieles ist, so muss die Verschiedenheit herrühren von der Beschaffenheit [der Seele] sowie von der in den Dingen waltenden Gerechtigkeit. Denn niemand wird je dem entrinnen, was er wegen seiner ungerechten Handlungen zu leiden schuldig ist; denn unvermeidlich ist das göttliche Gesetz, das zugleich

in sich die Vollziehung des bereits gefällten Urtheils in sich schliesst. Es wird auch der Leidende selbst ohne sein Wissen zu dem getrieben, was er leiden soll, indem er durch die rastlose Bewegung in seinen Irrthümern umgetrieben wird; zuletzt aber geräth er wie ermüdet von dem vielen, dem er entgegenarbeitete, an den ihm angemessenen Ort, indem er sich durch freiwilliges Entgegenkommen dem unfreiwilligen Leiden unterzieht. Es ist aber in dem Gesetz gesagt, wieviel und in wieweit er leiden muss, und andererseits laufen wieder das Ertragen der Züchtigung und die Macht, aus jenen Oertern zu entfliehen, zusammen durch die Macht der alles umfassenden Harmonie. Dadurch dass die Seelen einen Körper haben, haben sie auch die Theilnahme an den körperlichen Strafen. Diejenigen aber, welche rein sind und in keinerlei Weise etwas vom Körper an sich gezogen haben, sind nothwendig frei vom Körper. Wenn sie also sind und zwar nirgendwo im Körperlichen (denn sie haben keinen Körper), so wird da, wo die Wesenheit und das Seiende und das Göttliche ist, unter diesen und an einem solchem Ort eine solche Seele sein. Fragst du noch wo, so suche dir den Ort, wo jene sind; suche aber nicht mit den Augen und wie wenn du Körper suchst.

25. Was das Gedächtniss anbetrifft, so ist es gleicher Weise einer Untersuchung werth, ob allen Seelen, die von den Oertern hier unten geschieden sind, das Erinnern zukommt, oder einigen, andern nicht; ob sie an alles oder an einiges denken, oder wenn sie sich erinnern, ob stets oder nur für die dem Weggang nahe liegende Zeit. Wollen wir jedoch hierüber die Untersuchung in der rechten Weise anstellen, so ist festzustellen, was eigentlich das Erinnernde ist. Ich meine nicht, was das Gedächtniss ist, sondern worin es seiner Natur nach besteht in den Dingen. Denn was das Gedächtniss ist, ist anderswo gesagt und oft erörtert, was dasjenige dagegen ist, das seiner Natur nach zur Erinnerung geschaffen ist, muss genauer dargelegt werden. Wenn wirklich das Vermögen der Erinnerung zusammenhängt mit einer von aussen erworbenen Erfahrung oder einer Affection, so kann denen, die von den Dingen unafficirt und der Zeit nicht unterworfen sind, das Erinnern schwerlich zukommen. Demnach also ist Erinnerung Gott und dem Seienden und dem Geist nicht beizulegen. Denn auf sie erstreckt sich die Zeit nicht, sondern die Ewigkeit herrscht im Reiche des Seienden, auch nicht das Frühere und das Folgende, sondern es ist stets wie es in sich selbst gleichmässig ist ohne eine Veränderung

zu erfahren. Was aber in demselben und sich gleichbleibenden Zustande ist, wie könnte das zur Erinnerung gelangen, da es nicht hat noch erhält eine andere Lage nach der früher inne gehabten oder eine andere Einsicht nach einer andern, wonach es einmal in einer andern sich befände, dann einer andern, die es früher hatte, gedächte? Aber was hindert, dass es die Veränderungen anderer Dinge kennt ohne sich selbst zu verändern, z. B. die Weltperioden? Nun, weil es das eine früher, das andere später erkennen wird, wird es den Veränderungen dessen was sich wandelt folgen, und das Erinnern ist etwas anderes als das Erkennen. Seine eigenen Vorstellungen und Gedanken darf man doch nicht Erinnern nennen, denn es kam nicht um sie festzuhalten, damit sie nicht davongingen; sonst würde es für sein eigenes Wesen fürchten müssen, dass es ihm davonginge. Demnach darf man auch von der Seele das Erinnern nicht in derselben Weise aussagen wie wir etwa das Erinnern beziehen auf das, was ihr angeboren ist, sondern da sie hier ist, hat sie es ohne demgemäss thätig zu sein, besonders wenn sie erst hierher gekommen ist. Die Alten freilich scheinen schon um der Thätigkeit willen den Seelen, die demgemäss was sie hatten thätig sind, Erinnerung und Wiedererinnerung beizulegen, so dass dies eine zweite Art der Erinnerung ist. Deshalb ist diese so bezeichnete Erinnerung auch unabhängig von der Zeit. Allein wir gehen hierin vielleicht etwas oberflächlich zu Werke und nicht wie es einer gründlichen Untersuchung geziemt. Denn vielleicht schwankt jemand, ob er jener Seele Wiedererinnerung und Erinnerung beilegen soll und nicht vielmehr einer andern niedrigeren oder dem zusammengesetzten [lebenden] Wesen. Denn eignen sie einer andern, wann und wie hat sie sie erhalten? eignen sie dem lebenden Wesen [Organismus], wann und wie? Darum ist zu erforschen, was in uns die Erinnerung erhält, worauf sich auch von Anfang an unsere Untersuchung richtete. Und wenn die Seele es ist, welche sich erinnert, welche Kraft oder welcher Theil ist es? Wenn aber der Organismus, welcher ja auch einigen als das Empfindende erschien, welches ist die Art und Weise und wie muss man den Organismus definiren? Ferner, muss man zur Aufnahme der Empfindungen und Gedanken ein und dasselbe setzen oder für jedes von beiden ein anderes?

26. Wenn nun beide Theile des Organismus in den wirklichen Empfindungen gegenwärtig sind, so muss es ähnlich so sein bei dem Empfinden. Deshalb wird es auch als etwas

gemeinsames betrachtet, z. B. das Bohren und Weben, wonach denn die Seele die Stelle des Künstlers, der Körper die Stelle des Werkzeugs vertritt, indem der Körper das leidende und dienende ist, die Seele den Eindruck des Körpers aufnimmt oder doch das Urtheil, dass sie aus der Affection des Körpers gewonnen. Hier also würde auf diese Weise die Empfindung ein gemeinsames Werk genannt, die Erinnerung hingegen brauchte nicht etwas gemeinsames zu sein, da die Seele bereits den Eindruck aufgenommen und ihn entweder bewahrt oder verloren hatte; es müsste denn jemand auch die Erinnerung als etwas gemeinsames bezeichnen infolge der Beobachtung, dass wir durch gewisse Complexionen des Körpers vergesslich werden sowohl als ein gutes Gedächtniss haben. Allein auch so könnte man sagen, der Körper werde hinderlich oder auch nicht hinderlich, der Seele aber komme nichtsdestoweniger das Erinnern zu. Wie wird vollends die Erinnerung an Gegenstände wissenschaftlicher Erkenntniss beiden Theilen gemeinsam und nicht der Seele allein zukommen? Ist aber der lebendige Organismus ein aus beiden Zusammengesetztes in dem Sinne, dass er als ein anderes aus beiden erscheint, so wäre es zuerst ungereimt, denselben weder als Körper noch als Seele zu bezeichnen. Denn nicht nach Vertauschung beider Bestandtheile wird der Organismus ein anderes sein noch auch nach ihrer Vermischung, so dass die Seele der Kraft nach in dem Organismus wäre. Doch auch so wird nichtsdestoweniger der Seele das Erinnern zukommen, sowie in einer Mischung von Wein und Honig der süsse Geschmack von dem Honig herrühren wird. Wie aber, wenn sie selbst zwar Subject des Erinnerns ist, dadurch aber dass sie im Körper und nicht mehr rein ist, sondern eine bestimmte Qualität angenommen hat, die Typen der sinnlich wahrnehmbaren Dinge abformen kann und gleichsam eine feste Position im Körper hat, um sie aufzunehmen und festzuhalten? Allein erstlich sind die Typen keine räumlichen Grössen, nicht etwa mit Abdrücken eines Siegels oder Eindrücken oder Abformungen zu vergleichen, weil ein Druck oder eine Abformung wie im Wachs nicht stattfindet, sondern es geht auch bei den sinnlich wahrnehmbaren Dingen zu wie bei den Gedanken. Von welchem Druck und Gegendruck aber könnte man bei den Gedanken reden? Oder was bedarf es eines Körpers oder einer körperlichen Qualität, unter deren Mitwirkung der Gedanke sich bildet? Sicherlich muss doch auch eine Erinnerung ihrer eigenen Regungen in ihr entstehen, z. B. an das wonach sie begehrte und das sie nicht genoss, ohne dass der Gegen-

stand des Begehrens auch nur in den Körper Eingang fand. Denn wie könnte der Körper etwas von dem aussagen, was keinen Eingang in ihn fand? Und wie könnte das in Gemeinschaft mit dem Körper sich erinnern, was seiner Natur nach eine Kenntniss des Körpers überhaupt nicht hat? Indessen man muss sagen: alles was durch den Körper geht endet in der Seele, anderes gehört der Seele allein zu, wenn die Seele etwas [an sich] sein, wenn sie eine bestimmte Natur und ein eigenthümliches Werk haben soll. Verhält es sich so, dann hat sie auch ein Streben, also auch Erinnerung an dies Streben, an den Erfolg und Nichterfolg desselben, da ja ihre Natur nicht zur Zahl der fliessenden Dinge gehört. Verhält es sich nicht so, dann werden wir ihr auch keine Mitempfindung, kein begleitendes Bewusstsein, keine Zusammenfassung der Eindrücke und gewissermassen kein Selbstbewusstsein beilegen. Denn gewiss wird sie dies, wenn sie nichts davon in ihrer Natur hat, nicht im Körper gewinnen, vielmehr hat sie einige Thätigkeiten, zu deren Verwirklichung Organe erforderlich sind, aber dazu bringt sie das Vermögen mit, zu einigen Werken auch die Kraft der Verwirklichung. Was aber die Erinnerung betrifft, so bildet dafür der Körper ein Hinderniss, da ja in dem jetzigen Zustande durch Hinzutreten gewisser Dinge das Vergessen entsteht, in der Hinwegnahme und Reinigung die Erinnerung häufig wieder auftaucht. Besteht diese nun für sich allein, so muss nothwendig die bewegliche und fliessende Natur des Körpers der Grund des Vergessens aber nicht der Erinnerung sein, daher unter dem Strom der Lethe wohl auch eben diese [fliessende Natur] verstanden werden kann. Die Erinnerung soll also eine Affection der Seele sein.

27. Aber welcher Seele? der von uns als die göttlichere bezeichneten, die unser Wesen ausmacht, oder der andern, der Weltseele? Es ist wohl zu sagen, dass jede von beiden Erinnerungen hat, einestheils eigene, anderntheils gemeinschaftliche. Sind die Seelen beide miteinander vereint, dann sind alle Erinnerungen zusammen; sind sie auseinander gegangen, dann bewahrt, falls sie beide sind und bleiben, die eine ihr Eigenthum längere Zeit, das der andern nur auf kurze Zeit. Was z. B. das Schattenbild des Herakles im Hades betrifft, so meine ich müssen wir annehmen, dass es sich aller während des Lebens vollbrachten Thaten erinnert, denn ihm eignete ja vorzugsweise auch das Leben; was aber Herakles selbst ohne das Schattenbild sagte, ist noch nicht auseinandergesetzt. Was also möchte die andere, losgelöste Seele allein sagen? Denn die [vom Körper] nachge-

zogene Seele dürfte zwar alles behalten, was der Mensch gethan und gelitten; aber mit der Zeit gegen Ende des Lebens stellen sich andere Erinnerungen aus den früheren Perioden des Daseins ein, so dass sie einiges davon wohl auch aus Missachtung fahren lässt. Denn freier geworden vom Körper wird sie auch das, was sie hier nicht im Gedächtniss hatte, wiedererwerben. Geht sie aber bei ihrem Scheiden in einen anderen Körper über, so wird sie die Dinge des äussern Lebens erzählen und was sie so eben verlassen hat, wird aber auch vieles von den früheren Erlebnissen erzählen. Von dem vielen aber, was durch die Zeitläufte hinzugekommen ist, wird sie für immer nichts wissen. Die vom Körper isolirte also, woran wird sie gedenken? Zuvor jedoch muss untersucht werden, durch welche Kraft der Seele das Erinnern bewerkstelligt wird.

28. Etwa durch dieselbe, wodurch wir empfinden und wodurch wir lernen? Oder rufen wir uns durch die Kraft des Begehrens die Gegenstände des Begehrens und durch die Kraft des Zürnens die Gegenstände des Zornes zurück? Denn es wird nichts anderes sein, wird man sagen, was geniesst als was sich an den Genuss erinnert. Die Begierde wenigstens wird durch dieselbe Kraft, durch die sie den Genuss gehabt hat, wieder erregt beim Anblick des begehrten Gegenstandes. Denn warum sonst nicht beim Anblick eines andern und nicht in dieser Weise? Was hindert also, ihr auch die Empfindung dieser Dinge beizulegen und demnach dem Empfindenden die Begierde und so durchweg, so dass ein jedes nach dem vorherrschenden Vermögen benannt wird? Die Empfindung muss man einem jeden doch wohl in anderer Weise beilegen, etwa so: das Gesicht sieht, nicht das Begehrende, es wird aber von der sinnlichen Wahrnehmung das Begehrende gleichsam durch Mittheilung und Uebertragung erregt, nicht der Art dass es die Qualität der sinnlichen Wahrnehmung bestimmt, sondern so dass es ohne ein Bewusstsein davon zu haben afficirt wird. Desgleichen beim Zorn; das Auge sieht ein Unrecht geschehen, aber der Zorn wird dadurch erregt, z. B. während der Hirt einen Wolf der Heerde nahen sieht, wird der Hund durch den Geruch oder die Spur ohne ihn selbst mit den Augen zu sehen erregt. Demgemäss also hat das Begehrende sich des Gegenstandes bemächtigt und hat von daher eine Spur des Geschehenen, nicht als Gedächtniss und Erinnerung sondern als Zustand und Affection; etwas anderes dagegen ist was den Genuss gesehen hat und nun bei sich selbst eine Erinnerung von dem Geschehenen besitzt. Ein Beweis dafür ist, dass die Erinnerung oft die

Gegenstände nicht kennt, welche das Begehrende genossen, und wenn sie in ihm wäre, müsste sie sie doch kennen.

29. Werden wir also wohl der sinnlichen Wahrnehmung die Erinnerung beilegen und wird für uns Erinnerung und sinnliche Wahrnehmung dasselbe sein? Allein wenn auch das Schattenbild sich erinnert, wie gesagt wurde, so wird die sinnliche Wahrnehmung eine doppelte sein; und wenn die sinnliche Wahrnehmung nicht das Gedächtniss ist, sondern irgend etwas anderes, so wird die Quelle der Erinnerung eine doppelte sein. Wenn ferner die sinnliche Wahrnehmung auch auf Gegenstände der Erkenntniss geht, so wird sie auch auf die Gedanken gehen. Indessen für beides gehört eine andere Kraft. Werden wir nun etwa, indem wir die Kraft der Perception als etwas [der vernünftigen und vernunftlosen Seele] gemeines betrachten, diesem Gemeinsamen die Erinnerung an beides [Sinnliches und Intelligibles] beilegen? Wenn dasjenige, welches Sinnliches und Intelligibles auffasst, ein und dasselbe ist, so würde damit etwas gesagt sein; wenn man es aber theilt, so werden es nichtsdestoweniger zwei Dinge sein. Geben wir nun jeder von beiden Seelen beides, so erhalten wir viererlei. Ueberhaupt aber, was zwingt uns, dass wir durch dasselbe, wodurch wir wahrnehmen, auch erinnern und dass dies beides durch die nämliche Kraft geschieht, und dass wir durch dasselbe, wodurch wir denken, uns auch der Gedanken erinnern? Haben doch die besten Denker nicht auch das beste Gedächtniss, und ein gleiches Maass sinnlicher Wahrnehmung entspricht nicht dem gleichen Maasse der Erinnerung: einige erfreuen sich einer feinen Wahrnehmungsgabe, andere eines guten Gedächtnisses ohne im Besitz einer scharfen Empfindungsgabe zu sein. Indes andererseits wieder, wenn beides etwas anderes sein und etwas anderes sich auch an das erinnern soll, was die Empfindung früher wahrgenommen hat, so wird auch jenes Vermögen wahrnehmen, woran es sich eben erinnern soll. Inzwischen wird nichts im Wege stehen, dass für das Gedächtniss der Act der Wahrnehmung ein Act der Vorstellung sei und dass dem davon verschiedenen Vorstellungsvermögen die Erinnerung und das Festhalten desselben zukommen; denn dies ist es, worin die sinnliche Wahrnehmung endet, und wenn diese auch nicht mehr ist, bleibt doch das vorgestellte Bild. Wenn nun bei diesem [Vorstellungsvermögen] die Vorstellung des schon wieder verschwundenen Gegenstandes bleibt, so hat es die Erinnerung, und bleibt sie nur kurze Zeit, so ist die Erinnerung eine geringe; bleibt sie lange, so haben solche

Leute ein längeres Gedächtniss, weil eben die Kraft dazu eine stärkere ist, so dass bei einer Veränderung derselben die Erinnerung nicht leicht schwindet. Dem Vorstellungsvermögen also wird das Gedächtniss und die Erinnerung an dergleichen zukommen. Wir werden jedoch zugeben, dass hinsichtlich der Erinnerungen eine Verschiedenheit obwaltet, je nachdem die Kräfte oder Beschäftigungen verschieden sind oder nicht, oder je nachdem verschiedenartige körperliche Complexionen vorhanden sind oder nicht, die eine Veränderung und gleichsam Verwirrung hervorbringen können oder nicht. Doch hiervon ein andermal.

30. Aber was hält die Gedanken fest? Etwa gleichfalls das Vorstellungsvermögen? Wenn jeden Gedanken eine Vorstellung begleitet, dann könnte vielleicht, indem diese Vorstellung, gleichsam ein Bild des Denkinhaltes, bleibt, auf diese Weise das Gedächtniss den erkannten Gegenstand festhalten; wenn aber nicht, so ist etwas anderes ausfindig zu machen. Vielleicht wird dem Begriff, welcher den Gedanken begleitet, die Uebermittelung an das Vorstellungsvermögen zukommen. Denn der Gedanke ist untheilbar, noch nicht nach aussen herausgetreten und in sich selbst verborgen, der Begriff aber, der ihn entfaltet und aus dem Bereich des Gedankens in das Gebiet der Vorstellung überführt, zeigt den Gedanken wie in einem Spiegel und das Erfassen desselben ist so die beharrliche Erinnerung. Deshalb erfassen wir ihn [erst dann], wenn die Seele, die doch immer zum vernünftigen Denken hinstrebt, im Gedanken angekommen ist. Denn ein anderes ist das Denken, ein anderes das Erfassen [Innewerden] des Denkens; wir denken zwar immer, werden desselben aber nicht immer inne. Dies kommt daher, dass das aufnehmende Organ nicht bloss die Gedanken aufnimmt, sondern auch die entsprechenden sinnlichen Wahrnehmungen.

31. Allein wenn die Erinnerung Sache des Vorstellungsvermögens ist, jede der beiden Seelen aber, wie gesagt, sich erinnert, so giebt es zwei Arten von Vorstellungsvermögen. Wenn sie getrennt sind, dann mag eine jede ihres haben; wenn sie aber bei uns in eins zusammenfallen, wie können da die zwei und in welcher von ihnen entstehen? Wenn in beiden, so werden die Vorstellungen immer doppelte sein; denn der einen kommt doch wohl nicht das Vorstellungsvermögen nur der sinnlichen Dinge zu, der andern das der nur intelligiblen; auf diese Weise würden ja schlechterdings zwei lebende Wesen entstehen, die nichts mit einander gemein hätten. Wenn also

beiden das Vorstellungsvermögen zukommt, welches ist da der Unterschied? Wie kommt es dann, dass wir das nicht erkennen? Nun, wenn die eine mit der andern übereinstimmt, so dass getrennte Vorstellungsvermögen nicht vorhanden sind und dasjenige der bessern Seele die Oberhand hat, entsteht ein einiges Vorstellungsbild, indem das eine wie ein Schatten das andere begleitet und wie ein kleineres Licht unter dem grösseren hinläuft; herrscht aber Streit und Entzweiung, dann wird auch die eine an sich sichtbar, doch ist sie in einem andern verborgen, wie denn überhaupt die Doppelexistenz der Seelen eine verborgene ist. Sie sind nämlich beide in eins zusammengekommen und die eine schwebt oben auf. Es sah nun die eine alles und bei ihrem Weggang behält sie einige Erinnerungen, andere lässt sie fahren, von denen nämlich, die der andern zugehören; so ähnlich wie wirs auch machen: haben wir einmal den Umgang mit schlechteren Gefährten mit einem besseren vertauscht, so denken wir wenig mehr an jene, mehr hingegen an die besseren Genossen.

32. Wie aber stehts mit der Erinnerung an Freunde, an Weib und Kind? an Vaterland und alle die Dinge, deren sich ein braver Mann mit Fug und Recht erinnert? Nun, jenes [Bild der Seele] hat die Erinnerungen davon mit einem gewissen Affect, dieser dagegen [der Mensch als vernünftige Seele] ohne Affect; denn der Affect liegt vielleicht ursprünglich in jenem und die edleren Affecte in der tugendhaften Seele, soweit sie mit der andern in Gemeinschaft gestanden. Es ziemt aber der schlechteren, nach der Erinnerung an die Wirkungen der andern zu streben, besonders wenn sie selbst tüchtig ist, denn es kann eine Seele sowohl von Anfang an als durch Erziehung von Seiten der besseren besser werden; die andere aber muss willig dessen vergessen wollen, was von der schlechteren ausgeht. Es kann auch wohl geschehen, dass die von Natur schlechtere von der andern mit Gewalt im Zaum gehalten wird. Je mehr sie also nach oben trachtet, desto mehr vergisst sie, wenn nicht etwa ihr ganzes hiesiges Leben von der Art ist, dass die Erinnerungen sich nur auf die bessern Dinge erstrecken, da es ja auch hier schön ist, allen menschlichen Bestrebungen zu entsagen. Nothwendig also auch solchen Erinnerungen; daher kann man sie in dieser Hinsicht mit Recht vergesslich nennen. Flieht sie doch auch aus der Vielheit heraus und führt die Vielheit zur Einheit, das Unbegrenzte und Maasslose dahinten lassend. So verkehrt sie denn auch nicht mit vielen, sondern lebt leicht beschwingt und durch

sich selbst, denn auch hier, wenn sie dort sein will, giebt sie hier noch verweilend alles Fremde auf. Wenig also behält sie dort auch von hier zurück; während sie im Himmel weilt, mehr. Und jener Herakles mag sich seiner Heldenkraft rühmen, dieser aber achtet auch dies gering, er sieht sich an einen heiligeren Ort versetzt und weilt im Intelligiblen und überragt den Herakles durch Wettkämpfe, wie sie weise Männer vollbringen.

VIERTES BUCH.

Ueber die Seele oder Ueber psychologische Aporien.

II.

1. Was wird nun die Seele sagen und woran wird sie sich erinnern, wenn sie im Intelligiblen und in jenem wahrhaften Sein angekommen ist? Folgerichtig muss man doch wohl sagen, sie schaue jene Dinge und sei in denen thätig, in denen sie ist, oder sie sei überhaupt nicht dort. An hiesige Dinge habe sie keine Erinnerung, z. B. dass sie philosophirt hat und dass sie während ihres hiesigen Aufenthalts schon jene Dinge dort geschaut hat. Sondern wie es nicht angeht, dass jemand, während er sein Nachdenken auf etwas richtet, etwas anderes thue als jenes zu denken und zu schauen, und wie in dem Denken das Gedachthaben nicht mit einbegriffen ist, sondern dies erst später nach erreichtem Resultat jemand aussagt d. h. wenn er bereits in einem andern Zustand sich befindet: so dürfte jemand, der rein im Intelligiblen ist, keine Erinnerung haben an das, was ihm hier einmal begegnet ist. Wenn aber, wie es scheint, alles Denken in der Ewigkeit ein zeitloses ist, da die dortigen Dinge sich nicht in der Zeit bewegen, so giebt es dort unmöglich Erinnerung, nicht etwa nur an die hiesigen Dinge, sondern überhaupt nicht an irgend etwas. Vielmehr ist ein jedes gegenwärtig, denn es giebt nichts Discursives noch ein Uebergehen von einem ins andere. Wie also? Wird von oben her keine Trennung in Arten stattfinden? Nein, von unten her steigt es auf zum Allgemeinen und Obern. Dem Obern nun, dass alles in Einem ist, mag eine [solche] Thätigkeit nicht zukommen, warum aber wird sie der dort befindlichen Seele nicht zukommen? Was hindert denn,

dass auch sie durch eine Gesammt-Intuition das Intelligible in seiner Gesammtheit erfasse? Geschieht das nun so, wie ein einzelner Gegenstand auf einmal geschaut wird? Nein so, wie viele Dinge auf einmal geistig geschaut [gedacht] werden. Denn da das Object der Anschauung ein vielfaches ist, so muss auch die geistige Anschauung eine vielfache und mannigfache sein, ja der geistigen Anschauungen sind viele wie die sinnlichen Wahrnehmungen viele sind beim Anblick eines Gesichtes, indem Augen, Nase und die übrigen Theile auf einmal erblickt werden. Aber wenn sie nun etwas Einheitliches theilt und zerlegt? Nun, die Theilung ist im Geiste vollzogen, und eine solche Theilung ist mehr wie ein Eindruck. Da der Unterschied des Frühern oder Spätern in den Ideen nicht als ein nach der Zeit gemessener vorhanden ist, so wird auch die geistige Anschauung des Frühern und Spätern nicht nach der Zeit vor sich gehen, wohl aber nach einer bestimmten Ordnung, gerade so wie die Ordnung eines Baumes von der Wurzel an bis zur Krone hin für den Beschauer ein Früher oder Später nicht anders hat als der Ordnung nach, da er das Ganze zugleich schaut. Aber wenn sie [die Seele] auf eins blickt, dann vieles und alles hat, wie konnte sie das eine zuerst erhalten, das andere hernach? Nun, die Kraft, welche *eine* ist, war in der Weise eine, dass sie vieles ist in einem andern und nicht alles in einer einzigen Anschauung. Denn die Thätigkeiten wirken nicht einzeln, sondern immer allesammt mit feststehender Kraft; in den andern Dingen aber gehören sie bereits den werdenden an und sind vieles. Denn jenes [intelligible Theama] muss, da es nicht eins in sich ist, die Natur des Vielen in sich aufnehmen, das früher nicht war.

2. Hiermit also mag es sich in dieser Weise verhalten. Wie aber steht es mit der Erinnerung seiner selbst? Niemand wird wohl eine Erinnerung seiner selbst haben noch daran, dass er selbst der Schauende z. B. Sokrates, oder dass er Geist oder Seele war. Nach folgender Analogie also mag sich wohl einer erinnern: wenn er hier eine Betrachtung und eine besonders deutliche anstellt, so wendet er sich mit seiner intellectuellen Anschauung nicht zu sich selbst, sondern er hat sich selbst und die Thätigkeit richtet sich auf jenes [das Intelligible] und er *wird* jenes, indem er sich selbst gleichsam als den Stoff darbietet, aber die Form nach Maassgabe des Geschauten empfängt und er der Möglichkeit nach er selbst ist. Dann also ist er er selbst in Wirklichkeit, wenn er nichts denkt [discursiv]; oder, wenn er er selbst ist, ist er leer von allem

Denkinhalt. Wenn er aber selbst ein solcher ist, dass er alles ist, wenn er sich selbst denkt, so denkt er alles auf einmal. Daher hat er, ein solcher durch das Erfassen und wahrhaft wirkliche Schauen seiner selbst, alles mit einbegriffen, während er durch das Erfassen aller Dinge sich selbst mit einbegreift. Aber wenn er so thätig ist, dann wechselt er die [intellectuellen] Anschauungen, was wir früher nicht gelten liessen. Dagegen ist wohl zu sagen, dass sich dies im Geiste auf die nämliche Weise verhalte, dass in der Seele, die gleichsam an den äussersten Enden des Intelligiblen steht, dies möglicherweise geschehe, da sie sich ja in das Innere hineinziehen kann. Denn wenn etwas an dem Bleibenden geschieht, so muss es selbst im Verhältniss zum Bleibenden eine Veränderung haben, da es nicht in derselben Weise bleibt. Indessen darf man nicht einmal von dem Eintreten eines Wechsels reden, wenn [der Anschauende] sich von dem ihm Zugehörigen zu sich selbst und wenn er sich von sich selbst zu dem andern wendet; denn alles ist er selbst und beides ist eins. Aber die Seele, wenn sie im Intelligiblen ist, leidet dies, das ein anderes und wieder anders ist im Verhältniss zu ihr selbst und dem ihr eigenen Inhalt. Freilich rein im Intelligiblen befindlich hat sie gleichfalls die Unveränderlichkeit. Denn sie ist was sie ist, da sie, wenn sie in jener Region weilt, nothwendig zu einer Einheit mit dem Geist kommt, wenn anders sie dorthin gerichtet ist. Denn hat sie sich hingewendet, so trennt sie kein Zwischenraum, und zum Geiste gelangt hat sie sich angepasst und darauf vereinigt ohne unterzugehen, vielmehr eins ist beides und zwei. In diesem Zustande also unterliegt sie keinem Wechsel, sondern sie ist unverwandt auf das geistige Schauen gerichtet, indem sie zugleich ein Bewusstsein ihrer selbst hat, da sie ja in identischer Weise eins mit dem Intelligiblen geworden ist.

3. Wenn sie von dort herausgegangen ist und das Eine nicht erträgt, wenn sie ihr eigenes Wesen lieb gewonnen hat und etwas anderes sein will und gleichsam hervortaucht, dann empfängt sie, wie es scheint, eine Erinnerung ihrer selbst. Die Erinnerung aber an jene Dinge dort oben bewahrt sie noch vor dem Fall, die an die irdischen trägt sie hierher, die an die himmlischen Dinge hält sie dort zurück, und überhaupt: woran sie denkt, das ist und wird sie. Es war nämlich das Erinnern entweder Denken oder Vorstellen, die Vorstellung aber bedeutet für sie nicht das Haben, sondern das Sein dessen was sie sieht und wie sie beschaffen ist. Und wenn sie die

sinnlichen Dinge sieht, so hat sie eine so grosse Tiefe und Ausdehnung als sie von ihnen gesehen hat. Denn da sie alles in zweiter Linie hat, so wird sie nicht alles in so vollkommenem Maasse, und als Grenzgebiet und auf diesem befindlich bewegt sie sich nach beiden Seiten hin.

4. Dort nun schaut sie auch das Gute durch den Geist [die Intelligenz], denn er hindert jenes nicht, in sie einzugehen; auch liegt kein Körper dazwischen, der es verhinderte, obwohl es auch durch körperliche Zwischenräume einen mannigfachen Weg vom Ersten zum Dritten giebt. Wenn sie sich selbst an das Niedere hingiebt, so hat sie analog der Erinnerung und Vorstellung was sie wollte. Darum ist die Erinnerung, auch wenn sie auf die besten Dinge geht, nicht das beste. Man muss aber die Erinnerung nicht bloss dann statuiren, wenn einer sich bewusst ist sich zu erinnern, sondern auch wenn er sich in einem den früheren Affectionen oder Anschauungen entsprechenden Zustande befindet. Denn es kann sich wohl ereignen, dass jemand hat ohne ein Bewusstsein davon und zwar in stärkerem Maasse als wenn er es weiss. Denn wissend könnte er es vielleicht als ein anderes haben als was er selbst ist, nicht wissend ist er vermuthlich was er hat, eine Affection, welche die Seele noch mehr zu Falle bringt. Aber wenn sie sich aus jener Region entfernt, so bringt sie die Erinnerungen mit, in welcher Weise sie auch immer sie dort hatte, aber die Wirksamkeit jener Kräfte liess die Erinnerung [als solche] verschwinden. Denn es waren dort nicht feststehende Typen vorhanden, damit sich nicht etwa etwas absurdes folgern liesse, sondern die Kraft war da, welche später zur Wirksamkeit gelangte. Nachdem sie nun die Thätigkeit im Intelligiblen aufgegeben hatte, sah sie was sie früher, ehe sie dorthin gelangt war, schaute.

5. Wie also? Führt auch jenes jetzt gerade die Kraft, der zufolge das Erinnern stattfindet, zur Wirksamkeit? Waren jenes keine Intuitionen, so war es das Gedächtniss; waren es welche, dieselbe Kraft, durch welche wir die Intuitionen erhielten. Denn jenes erwacht bei denen, in denen es erweckt wird, und dies schaut in den angegebenen Dingen. Denn man muss dies nicht durch ein Gleichniss klar machen oder durch einen Syllogismus, der seine Principien [Prämissen] anderswoher entlehnt, sondern man kann über die intelligiblen Dinge, wie es heisst, auch von hier aus reden vermöge eben dessen, welches die Kraft enthält jenes dort zu schauen. Indem wir das nämliche gleichsam [in uns] erwecken, müssen

wir jenes dort schauen, so ähnlich wie jemand, der auf einer hohen Warte sein Auge erhebt, erblickt was niemand von denen sieht, die nicht mit ihm hinaufgestiegen sind. Die Erinnerung also scheint aus der Vernunft hervorgehend vom Himmel her ihren Anfang zu nehmen, nachdem die Seele bereits jene obern Regionen verlassen hat. Von dorther also im Himmel angekommen und daselbst verharrend ist es nicht wunderbar, wenn sie Erinnerung an viele der erwähnten Dinge hat und viele von den früher gekannten Seelen erkennt, wenn anders dieselben auch mit Körpern in ähnlichen Gestalten umkleidet sind. Und wenn jene die Körper gewechselt haben nach Annahme von kugelförmigen Gestalten, so können sie sie doch wegen des Charakters und der Identität des innern Habitus erkennen; das hat nichts widerstrebendes. Denn mögen immerhin die Affectionen abgelegt sein, den Charakter hindert nichts zu bleiben. Könnten sie sich mit einander unterreden, so würden sie sie auch auf diese Art erkennen. Aber wie dann, wenn sie aus dem Reich des Intelligiblen herabgestiegen sind? Nun, sie werden die Erinnerung wieder auffrischen, in geringerm Maasse jedoch als jene: denn sie werden auch an anderes sich zu erinnern haben, und die Zeit wird je länger desto mehr eine völlige Vergessenheit herbeigeführt haben. Aber wenn sie in die sinnliche Welt herabgesunken hier in das Werden und in die Zeugung eingehen, welche Zeit wird dann für die Erinnerung sein? Jedoch es ist nicht nöthig, dass sie gänzlich in die Tiefe sinken. Denn es ist möglich, dass sie in der Bewegung auch irgendwo nach einem bestimmten Fortschritt festen Fuss fassen, und nichts hindert sie wieder emporzutauchen, bevor sie an die äusserste Linie des Werdens gekommen sind.

6. Von denjenigen also, die im Fluss sind und wechselnde Gestalten annehmen, kann man sagen, dass sie auch Erinnerung haben werden, denn die Erinnerung geht auf Geschehenes und Vergangenes; die aber an demselben Ort und in derselben Gestalt verbleiben, woran können sich diese erinnern? Es sucht aber die menschliche Vernunft die Erinnerung, wie sie der Seele der Sterne und aller übrigen Dinge und insbesondere der Sonne und des Mondes zukommt, aufzufinden und zuletzt tritt sie auch an die Seele des Alls heran und wird auch der des Zeus selbst eine vielgestaltige Erinnerung beizulegen sich erkühnen. Bei dieser Untersuchung wird sie auch deren Erwägungen und Reflexionen, wenn dergleichen vorhanden sind, auf ihre Beschaffenheit hin prüfen. Wenn sie

nun weder forschen noch zweifeln, denn sie bedürfen nichts und lernen auch nicht, was sie früher nicht wussten: welche Reflexionen oder welche Schlüsse oder Erwägungen könnten sie dann haben? Indessen auch hinsichtlich der menschlichen Dinge giebt es für sie kein Sinnen und Suchen nach Mitteln, wodurch sie unsere Angelegenheiten oder überhaupt die der Erde ordnen wollen, denn die von ihnen auf das All ausgehende Ordnung und Disposition ist anderer Art.

7. Wie also? Dass sie Gott gesehen haben, daran erinnern sie sich nicht? Sie schauen ihn ja stets. So lange sie ihn aber sehen, darf man doch wohl nicht sagen, sie *haben* ihn gesehen. Denn das würde von denen gelten, die aufgehört haben zu sein. Wie ferner? Auch daran nicht, dass sie gestern oder vor einem Jahre die Erde umwandelten, dass sie gestern und vor langer Zeit lebten und seit welchem Zeitpunkt sie leben? Sie leben ja stets, und das 'stets' bedeutet eben dasselbe Eine, das 'gestern' der Bewegung und das 'im vorigen Jahre' würde so ähnlich sein, wie wenn jemand das Ausschreiten mit *einem* Fusse vielfach zertheilte und aus dem einen Schritt einen andern und wieder einen andern und viele machte. Denn auch dort ist nur *eine* Bewegung, bei uns aber werden viele abgemessen, ingleichen verschiedene Tage, weil auch Nächte dazwischen fallen. Wie können dort aber, wo nur *ein* Tag ist, viele sein? Folglich giebt es auch kein 'vor einem Jahre'. Aber der Abstand ist nicht immer derselbe sondern ein verschiedener, ebenso der Abschnitt des Thierkreises ein verschiedener. Warum also soll sie nicht sagen: 'ich habe diesen durchlaufen, jetzt bin ich in einem andern?' Und wenn sie auf die menschlichen Dinge blickt, wie dann nicht auch auf die Veränderungen, die mit den Menschen vorgehen, und dass jetzt andere da sind? Ist dies der Fall, dann sieht sie auch, dass früher andere waren und anderes, folglich hat sie auch Erinnerung.

8. Indessen ist es nicht nothwendig, dass jemand alles was er schaut ins Gedächtniss aufnimmt oder dass die durchaus zufällig sich ergebenden Folgen seine Vorstellung erfüllen. Ebenso wenig braucht jemand, wenn Dinge, welche der Geist deutlicher auffasst und erkennt, sinnlich wahrnehmbar werden, die Erkenntniss derselben aufzugeben und seine Aufmerksamkeit auf den einzelnen sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand zu richten, da das Einzelne in der Erkenntniss des Ganzen mit befasst ist. Ich meine das im einzelnen so: Zuerst also, wurde behauptet, sei es nicht nothwendig, dass jemand was er sieht

bei sich [in seinem Gedächtniss] aufbewahre. Denn wenn kein Interesse vorhanden ist oder wenn die sinnliche Wahrnehmung, unwillkürlich durch den Unterschied der gesehenen Dinge erregt, überhaupt nicht zur Geltung bei ihm gelangt, so wird sie allein afficirt ohne dass die Seele den Eindruck in sich aufnimmt, da ihr ja mit Rücksicht auf den Gebrauch oder irgend einen andern Nutzen der Unterschied nicht am Herzen liegt. Ist ihre Thätigkeit ausserdem auf etwas anderes gerichtet, so dürfte sie die Erinnerung an dergleichen vorübergehende Dinge überhaupt nicht in sich aufnehmen, wo sie nicht einmal den Eindruck der vorhandenen percipirt. Dass vollends die durchaus zufällig sich ergebenden Folgen die Vorstellung nicht nothwendig zu erfüllen brauchen, wenn es doch geschieht, nicht so, dass man sie auch bewahre und festhalte, sondern dass ein solcher Eindruck kein Bewusstsein verleiht: das wird man einsehen, wenn man das Gesagte so versteht. Ich meine folgendermassen: Wenn wir niemals den Vorsatz hätten, erst diesen dann diesen Theil der atmosphärischen Luft bei der Bewegung im Raum zu durchschneiden, so würden wir beim Gehen weder zur Beachtung noch Wahrnehmung derselben gelangen. Auch bei Zurücklegung eines Weges würden wir, wenn wir nicht den Vorsatz hätten diese bestimmte Strecke zurückzulegen, vorausgesetzt dass wir durch die Luft hindurch unsern Weg machen könnten, uns nicht darum kümmern, auf welcher Station der Erde wir uns befinden oder wieviel wir zurückgelegt haben; und wenn wir uns nicht eine bestimmte Zeit lang bewegen sollten sondern nur bewegen, ohne dass wir irgend welche Handlung in Beziehung zur Zeit setzten, so würden wir in unserer Erinnerung eine Vorstellung verschiedener Zeiträume nicht gebildet haben. Es ist auch klar, dass wenn der Verstand die Gesammtheit des Geschehenden in sich fasst und sicher ist, dass es durchaus so ausgeführt werden wird, er nicht mehr auf jedes Einzelne was geschieht achten wird. In der That, wenn jemand immer dasselbe thut, so würde es ein eitles Beginnen sein jedes Einzelne dessen, was dasselbe ist, zu beobachten. Wenn also die sich bewegenden Sterne ihr eigenes Werk während der Bewegung verrichten und zwar ohne darauf bedacht zu sein, dass vorbeigehe was vorbeigeht; wenn ihr Werk nicht darin besteht auf das Vorbeigehende oder auf das Vorbeigehen selbst zu schauen; wenn ihr Vorbeigehen nur ein accidentielles und ihre Aufmerksamkeit auf andere und grössere Dinge gerichtet ist; wenn sie immer denselben Raum durchwandeln und die Zeit der Ausdehnung noch nicht einen Ge-

genstand ihrer Erwägung bildet, wenn sie auch getheilt wurde: so ist nicht nothwendig, dass sie an die Orte, an denen sie vorbeigehen, oder an die Zeiten eine Erinnerung haben, sie die immer denselben Sinn und dasselbe Leben haben, wobei sie sich auch räumlich immer um denselben Ort bewegen, so dass die Bewegung nicht eine locale sondern eine vitale ist als eines in sich einigen, auf sich selbst thätig einwirkenden lebenden Wesens, das in seiner Ruhe verharrt in Anbetracht der äussern Dinge, sich aber bewegt durch das in ihm selbst befindliche ewige Leben. Will man ferner die Bewegung der Gestirne einem Reigentanze vergleichen, so wird, falls dieser einmal als aufhörend gedacht wird, die Bewegung im ganzen genommen vollendet sein als eine von Anfang bis zur Vollendung fortgesetzte; vergleicht man sie einem stets anhaltenden, so wird sie stets vollendet sein. Ist sie stets vollendet, so hat sie keine Zeit, in der sie vollendet werden wird, und keinen Raum, folglich auch kein Streben darnach, folglich wird sie auch nicht nach Zeit und Raum messen, folglich auch keine Erinnerung daran haben. Wenn sie selbst jedoch, mit ihren eigenen Seelen auf das Leben blickend, ein seliges Leben leben und wenn durch dies Hinneigen ihrer Seelen zu dem Einen und das von ihnen aus über den ganzen Himmel sich ergiessende Licht, wie die harmonisch bewegten Saiten der Lyra in einer gewissen physischen Harmonie zum Liede erklingen — wenn so der gesammte Himmel und die Theile desselben zu ihm bewegt werden, indem er selbst und das andere jedes auf seine Weise zur Einheit sich wendet, wobei auch die Stellung eine verschiedene ist: so wird uns noch mehr die Lehre befestigt werden, dass es nur ein Leben und ein in gleicher Weise durch alles hindurchgehendes Leben giebt.

9. Vollends der alles beherrschende, ordnende und leitende Zeus, der auf immer eine königliche Seele und einen königlichen Sinn hat, der voraus sieht wie alles geschieht und alles Geschehende lenkt und anordnet und die bereits zahlreichen Perioden in Bewegung setzt und vollendet: wie sollte der in allem diesen eine Erinnerung nicht haben, sowohl an die Zahl als an die Beschaffenheit der Perioden? Und da er auch die Art ihres späteren Werdens ins Werk setzt, betreibt und erwägt, dürfte er ein um so besseres Gedächtniss vor allen haben als er der weiseste Werkmeister ist. Was nun aber die Erinnerung an die Perioden [Weltumläufe] betrifft, so möchte sie an sich grosse Schwierigkeiten haben, wie gross die Zahl derselben sei und ob er sie kenne. Denn ist er begrenzt, so wird er dem

All einen zeitlichen Anfang verleihen; ist er unbegrenzt, so wird er die Zahl seiner Werke nicht kennen. Dagegen ist zu sagen, dass er eins kennen wird und zwar stets in einem Leben; denn so ist er unbegrenzt und das Eine wird er nicht kennen von aussen her sondern durch das Werk, indem das so verstandene Unendliche immer mit ihm vereinigt ist oder vielmehr mitfolgt, und nicht durch eine von aussen hervorgebrachte Kenntniss geschaut wird. Denn wie er das Unendliche des eigenen Lebens kennt, so auch die Thätigkeit, welche sich als eine auf das All erstreckt, nicht jedoch weil sie sich auf das All erstreckt.

10. Aber da das ordnende Princip ein doppeltes ist und wir das eine als den Werkmeister, das andere als die Weltseele bezeichnen; da wir ferner den Ausdruck Zeus bald auf den Werkmeister, bald auf den Lenker des Alls anwenden: so müssen wir bei dem Werkmeister von allem Früher oder Später absehen und ihm ein unwandelbares und zeitloses Leben zuertheilen; jedoch das Leben der Welt, welches das leitende Princip in sich hat, bedarf noch der Untersuchung. Ob nun auch diese das Leben nicht hat in dem Ueberlegen noch in dem Suchen nach dem was sie thun soll? Denn das Nöthige ist bereits gefunden und geordnet ohne geordnet worden zu sein; denn das Geordnete war das Werdende, und was dies schafft ist die Ordnung; dies aber ist die Thätigkeit der Seele, die von einer bleibenden Weisheit abhängt, deren Abbild die Ordnung in der Seele ist. Da sich nun jene nicht verändert, so kann sich auch diese nicht ändern, denn nicht blickt sie jetzt dorthin, jetzt nicht; hörte sie damit auf, so würde sie ja in Verlegenheit sein, denn eine ist die Seele und eins das Werk. Denn das eine leitende Princip ist immer die herrschende Macht, nicht zu Zeiten die herrschende, zu Zeiten die beherrschte; denn woher sollten deren mehrere kommen, so dass auch Kampf und Streit entstünde? Und die eine ordnende Macht will immer ein und dasselbe, denn warum sollte sie bald dies bald jenes wollen, damit sie sich in mehr Schwierigkeiten verwickele? Gleichwohl, wenn sie auch als eine sich änderte, würde sie nicht in Schwierigkeiten gerathen; denn nicht deshalb, weil das All viele Arten und Theile und entgegengesetzte Theile hat, würde sie in Verlegenheit sein, wie sie sie ordnen sollte; denn sie fängt nicht von den Enden und den Theilen an sondern von dem Ersten, und von dem Ersten anfangend geht sie auf unbehindertem Wege zu allem und ordnet es und bewältigt es deshalb, weil sie bei dem einen Werke in eben

demselben und als eben dasselbe verharrt. Wollte sie bald dies bald das überlegen, woher dieses? Dann wird sie nicht wissen, was sie thun soll, und ihr Werk wird ihr dahinschwinden, indem sie über das noch zweifelhafte Thun mit sich zu Rathe geht.

11. Die Ordnung und Regierung der Welt ist wie die eines lebendigen Organismus, die jedoch einestheils von aussen und von den Theilen, anderntheils von innen und dem Princip ausgeht, sowie der Arzt, der von aussen und vom Theil anfängt, oft rathlos ist und überlegt, während die Natur, welche vom Princip aus beginnt, der Ueberlegung nicht bedarf. Und die Ordnung des Alls wie der Ordner darf in der Leitung nicht nach Art des Arztes sondern nach Art der Natur verfahren. Das Einfache findet hier in desto höherem Maasse statt, als es sich an Dingen findet, die alle wie Theile eines Organismus zu einer Einheit zusammengefasst sind. Denn sämmtliche Naturen beherrscht eine, diese aber folgen an sie geknüpft, von ihr abhängend und gleichsam aus ihr hervorwachsend, wie die in den Zweigen der des ganzen Baumes folgen. Welcher Art soll nun die Ueberlegung oder die Zählung oder die Erinnerung sein, da die Vernunft stets herrscht und in derselben Weise ihre Anordnungen trifft? Denn deshalb weil das Werdende ein mannigfaches und verschiedenes ist, darf man doch nicht annehmen, dass auch die schaffende Macht den Veränderungen des Werdenden unterworfen ist. Denn ebenso sehr als das Werdende mannigfaltig ist, ist das Schaffende bleibend. Vielerlei ist es ja auch, was an einem jeden in sich einigen Organismus naturgemäss und nicht alles auf einmal wird: die Altersstufen, die an bestimmte Zeiten gebundenen Zuwüchse z. B. der Hörner, der Bärte, der Brüste in ihrem Wachsthum, die Zeit der Reife, die Zeugungen, wobei die früheren schöpferischen Begriffe nicht vernichtet werden, sondern andere hinzukommen. Das ist auch daraus klar, dass auch in dem zeugenden lebenden Wesen immer derselbe und ganze Begriff wohnt. So sind wir denn berechtigt zu sagen: es herrscht ein und dieselbe Weisheit [Vernunft], es ist die allgemeine, gleichsam die in sich ruhende Weisheit der Welt, die eine vielfache und mannigfaltige und doch wieder einfache ist an dem einen grossen Organismus, die durch die Vielheit nicht verändert wird sondern ein und zugleich alles befassender Begriff ist; denn ist sie nicht alles, so auch nicht die jenes [Organismus], sondern die Weisheit des Späteren und der Theile.

12. Aber vielleicht sagt jemand, ein derartiges Werk komme zwar der Natur zu, da indessen in dem All Vernunft wohne,

so müssten nothwendig auch Ueberlegungen und Erinnerungen sein. Allein dieser Einwurf geht von Leuten aus, welche das vernünftige Denken in den Mangel der Vernunft setzen und das Suchen nach der Vernunft für identisch halten mit dem vernünftigen Denken. Denn was kann das Ueberlegen anders sein als das Streben nach Auffindung der Weisheit, der wahren, die Vernunft des Seienden erreichenden Vernunft? Denn wer nachdenkt und überlegt gleicht einem, der die Cither schlägt zur Uebung und ein Citherspieler werden will, überhaupt einem um des Wissens willen Lernenden. Denn der Nachdenkende strebt das zu lernen, dessen Besitz den Weisen macht, also ist die Weisheit ein ruhender Besitz. Das bezeugt der Nachdenkende selbst, denn wenn er das Nöthige gefunden hat, so hat er damit aufgehört nachzudenken, und in den Besitz der Weisheit gelangt, ruht er. Wollen wir also den Lenker des Alls nach Art der Lernenden vorstellen, so müssen wir ihm Ueberlegung, Nachdenken und Erinnerung beilegen wie einem, der das Vergangene mit dem Gegenwärtigen und Zukünftigen vergleicht. Stellen wir ihn aber nach Art dessen vor, der da weiss, im Zustand des erreichten Ziels, so müssen wir die Weisheit als sein Eigenthum bezeichnen. Ferner, wenn er das Zukünftige weiss (denn zu sagen, er wisse es nicht, ist ungereimt), warum soll er dann nicht auch wissen, wie es sein wird? Wenn er aber auch weiss, wie es sein wird, was braucht es dann noch der Ueberlegung und der Vergleichung des Vergangenen und Gegenwärtigen? Und das Wissen des Zukünftigen, wenn es ihm zugestanden wird, ist nicht der Art wie es den Sehern innewohnt, sondern wie es den schöpferischen Geistern eignet, die gewiss wissen, dass es sein wird, d. h. denen, die über alles gebieten, denen nie ein Zweifel oder eine andere Meinung kommt. Denen sich also eine feste Meinung gebildet hat, bei denen bleibt sie. Die Weisheit hinsichtlich der Zukunft ist also dieselbe hinsichtlich der Gegenwart, weil sie feststeht; und das liegt ausser dem Bereich der Ueberlegung. Aber wenn er das Zukünftige, was er selbst schafft, nicht weiss, so wird er es auch nicht mit Wissen noch mit Rücksicht auf etwas machen, sondern er wird es zufällig machen d. h. aufs Gerathewohl. Er bleibt also dem entsprechend was er schaffen wird. Aber wenn er dem entsprechend bleibt was er schaffen wird, so wird er es nicht anders schaffen als das in ihm vorhandene Urbild beschaffen ist. Auf eine einzige und auf die nämliche Weise also wird er schaffen, und nicht jetzt so, später anders; denn was hindert sonst, dass er seinen Zweck verfehlt? Wenn aber

das Geschaffene Verschiedenheiten aufweisen wird, so hat es diese wenigstens nicht von sich selbst, sondern weil es Begriffen unterworfen ist; diese aber stammen von dem Schöpfer, also folgte es den der Reihe nach hervortretenden Begriffen. Demnach wird der Schöpfer in keiner Weise gezwungen, sein Ziel zu verfehlen oder Schwierigkeiten und Mühe zu haben, wie einige ihre Meinung dahin ausgesprochen haben, dass die Ordnung und Regierung des Alls mühevoll sei. Denn Mühe haben würde, wie es scheint, heissen, sich mit fremden Aufgaben zu befassen d. h. mit solchen, deren er nicht Herr ist. Welcher aber jemand Herr ist und zwar er allein, wessen bedarf dieser ausser seiner selbst und seines Rathes? Das heisst, seiner eigenen Weisheit, denn für einen solchen ist der Rath Weisheit. Nichts also hat ein solcher zum Schaffen nöthig, da ja auch die Weisheit keine fremde ist, sondern er selbst bedient sich nie irgend eines ihm zugebrachten Mittels, also auch nicht der Ueberlegung oder der Erinnerung, denn diese sind etwas hinzugebrachtes.

13. Aber wie wird sich eine solche Weisheit von der sogenannten Natur unterscheiden? Dadurch, dass die Weisheit das erste, die Natur das letzte ist. Denn die Natur ist ein Bild der Weisheit und als ein letztes der Seele hat sie als letzten auch den in ihr erleuchteten Begriff, wie etwa bei einem dickern Stück Wachs ein auf der obern Seite eingedrücktes Bild bis an den Rand der andern Seite durchgeht, so zwar dass das obere Bild deutlich, das untere nur eine schwache Spur ist. Daher weiss auch die Natur nicht, sie bewegt nur. Denn was sie hat, giebt sie dem Nächstfolgenden ohne Wahl und Vorsatz, und diese Mittheilung an das Körperliche und Stoffliche ist ihr Schaffen, wie auch das Warme dem zunächst Angrenzenden die eigene Form mittheilt, freilich mit Abschwächung des Warmen. Deshalb hat denn die Natur auch kein Vorstellungsvermögen; das Denken ist vorzüglicher als die Phantasie, die Phantasie steht zwischen der Natur und dem Denken. Denn die Natur fasst nichts auf und versteht nichts, die Phantasie fasst ein äusseres Object auf; denn sie verleiht dem Vorstellenden zu erkennen was es erleidet, diese aber erzeugt selbst und ist eine Wirkung aus dem wirksamen Princip selbst. Der Geist also besitzt, die Seele des Alls aber empfängt stets und das ist ihr Leben, und ihre Klarheit besteht stets im Begreifen der denkenden Seele. Was aber von ihr aus einstrahlt in die Materie, ist Natur, in welcher das Seiende besteht. Und dies ist die letzte Stufe des Intelligiblen, denn was darauf folgt sind Nachahmungen. Indessen die Natur, indem sie auf

jene einwirkt, ist zugleich leidend; jene aber, die höher als sie und ihr nahe steht, wirkt ohne zu leiden, die noch höher stehende endlich wirkt nicht auf die Körper oder die Materie.

14. Was aber die Körper angeht, die von der Natur hervorgebracht werden sollen, so sind die Elemente eben dies; aber die lebenden Wesen und die Pflanzen, haben sie etwa die Natur wie ein äusserlich ihnen beigelegtes in sich? So ist es z. B. beim Licht: wenn dieses verschwunden ist, hat die Luft nichts davon, sondern getrennt existirt das Licht, getrennt auch die Luft, die sich gleichsam vermischt hatte; oder beim Feuer und dem erwärmten Gegenstande: wenn hier das Feuer gewichen ist, so bleibt die Wärme, die jedoch eine andere ist als die im Feuer, nämlich eine Art Affection des erwärmten Gegenstandes. Denn die Gestalt, welche sie dem Gebilde giebt, ist als eine von der Natur selbst verschiedene Form zu betrachten. Ob sie aber ausser dieser eine andere hat, die gleichsam zwischen dieser und der Natur selbst steht, ist zu untersuchen. Und welch ein Unterschied besteht zwischen der Natur und der erwähnten Vernunft im All, ist gesagt.

15. Folgendes jedoch ist noch zweifelhaft in Hinsicht auf alles eben Gesagte. Wenn nämlich die Ewigkeit sich dreht um den Geist, die Zeit um die Seele — denn wir sagten, dass die Zeit ihre Existenzform [Hypostase] im Bereich der Thätigkeit der Seele und aus jener habe: wie sollte sich da, indem die Zeit sich theilt und das Vergangene hat, nicht auch die Thätigkeit theilen und zu dem Vergangenen hingewandt nicht auch in der Seele des Alls die Erinnerung hervorbringen? Andererseits muss man in die Ewigkeit die Identität, in die Zeit das Anderssein setzen, oder Ewigkeit und Zeit werden dasselbe sein, wenn wir auch den Thätigkeiten der Seele die Veränderung nicht zuerkennen. Dass unsere Seelen also, die dem Wechsel und besonders dem Mangel unterworfen sind, in der Zeit sind, werden wir zugeben, von der des Alls aber behaupten, dass sie zwar die Zeit erzeuge, nicht aber in der Zeit sei? Doch sei sie immerhin nicht in der Zeit: was ist es aber, dass sie die Zeit, aber nicht die Ewigkeit erzeugen lässt? Nun, der Umstand dass nicht ewig ist was sie erzeugt, sondern umschlossen von der Zeit. Denn auch die Seelen sind nicht in der Zeit, sondern die Affectionen derselben, welcherlei Art sie immer seien, und die Producte. Denn ewig sind die Seelen und die Zeit ist später und das Zeitliche geringer als die Zeit; denn die Zeit muss das Zeitliche umfassen, wie auch, nach Plato, das Oertliche und Numerische.

16. Allein wenn in ihr eins nach dem andern ist, so ist auch von ihren Producten das eine früher, das andere später; und wenn sie selbst in der Zeit schafft, so neigt sie sich auch zu dem Zukünftigen, folglich auch zu dem Vergangenen. Nun, in den Producten ist das Frühere und Vergangene, in ihr selbst aber nichts Vergangenes, sondern alle Begriffe sind zugleich da, wie gesagt. In den Producten dagegen hat nicht das Zugleich statt, so wenig wie das Zusammen, wohl aber in den Begriffen das Zusammen, wie Hände und Füsse im Begriff zusammen sind; im sinnlich Wahrnehmbaren hat das Getrenntsein statt. Gleichwohl ist auch dort der Begriff des Getrenntseins anders zu fassen, folglich auch der des Früheren anders. Das Getrenntsein könnte man wohl durch das Anderssein erklären; wie aber das Frühere, wenn das ordnende Princip es nicht also befiehlt? Befehlend aber wird es sagen: dies ist nach jenem; denn warum soll nicht alles zugleich sein? Wäre das Ordnende und die Ordnung zweierlei, so würden die Dinge gleichsam aufs Wort sein; ist aber das Ordnende die erste Ordnung, so sagt es nicht mehr, sondern schafft bloss dieses nach jenem. Denn wenn es sagt, so sagt es im Hinblick auf die Ordnung, folglich wird es etwas anderes sein als die Ordnung. Wie ist es nun dasselbe? Weil das Ordnende nicht Materie und Form ist, sondern nur Form und Kraft und Thätigkeit in zweiter Linie nach dem Geist; das Nacheinander aber findet in den Dingen statt, die nicht alles zugleich sein können. Etwas Ehrwürdiges ist auch eine solche Seele, sie gleicht einem Kreise, der eng zusammenhängt mit dem Centrum und sogleich nach dem Centrum sich ausdehnt, ohne durch einen Zwischenraum getrennt zu sein. Denn so verhält es sich mit einem jeden [der drei Principien]: wenn man sich das Gute als Centrum vorstellt, so mag man sich den Geist als unbewegten Kreis, die Seele als bewegten Kreis d. h. durch das Streben bewegt vorstellen. Denn der Geist hat und umfasst unmittelbar, die Seele aber strebt nach dem Oberen. Die Sphäre des Alls, welche jene also strebende Seele hat, bewegt sich nach dem ihr von Natur eigenen Streben. Sie strebt aber von Natur so wie ein Körper strebt nach dem was ausser ihm ist, d. h. sie breitet sich um sich aus und bewegt sich durchaus um sich selbst. Folglich bewegt sie sich im Kreise.

17. Aber warum steht es nicht in uns ebenso mit den Gedanken und Begriffen, sondern warum hat hier das zeitlich Spätere statt und müssen wir solche Untersuchungen anstellen?

Doch wohl weil es vieles giebt, was herrscht und bewegt wird und nicht eins herrscht. Oder auch weil bald dies bald das sich darbietet zum Gebrauch und zur jedesmaligen Lage, die nicht eine in sich abgegrenzte und bestimmte ist, sondern je nach den äussern Umständen wechselt. Daher wechselt auch unser Rathschluss je nach dem Zeitpunkt, wenn das Bedürfniss vorliegt. Und von aussen her stösst uns erst dies, dann das auf. Ausserdem müssen, weil vieles herrscht, auch die Vorstellungen vielfache sein und von aussen herzutretende und neue für den einen hiervon, für den andern davon, die den Bewegungen und Bethätigungen einer jeden Seelenkraft selbst hinderlich sind. Denn wenn die Begierde sich regt, dann kommt die Phantasie und präsentirt uns gleichsam das Object derselben, benachrichtigt und unterrichtet uns von dem Affect und fordert uns auf, das Begehrte zu erstreben und uns zu verschaffen; die Begierde aber geräth nothwendig in zweifelnde Erregung, sei es dass sie sich um die Erlangung bemüht oder auch widerstrebt. Auch der Zorn, der uns zur Abwehr auffordert, thut dasselbe in seiner Erregung und die Bedürfnisse des Körpers sowie die Affecte veranlassen andere Handlungen und andere Meinungen, desgleichen andere die Unkenntniss des Guten, die überallhin sich wendende Ungewissheit und die Mischung dieser Dinge. Ob aber auch das Beste selbst verschiedene Meinungen hat? Nein, das Zusammengesetzte hat den Zweifel und die verschiedene Meinung zu eigen. Wenn aber das richtige Urtheil aus dem besten Theil in das gemeinsame Gebiet herabgestiegen ist, wird es schwach durch die Mischung, nicht durch seine eigne Natur. Es geht so ähnlich zu wie in einer stürmischen Volksversammlung: der beste Berather dringt mit seiner Rede nicht durch, sondern die schlimmen Tumultuanten und Schreier behalten die Oberhand, er aber sitzt ohne etwas zu vermögen ruhig da, überwältigt von dem Lärm der schlechteren Männer. Und in dem schlechtesten Manne herrscht das Gemeine und von allem Möglichen hängt der Mensch ab nach Art einer schlechten Staatsverfassung. In dem mittleren stehts so wie in einem Staate, worin ein besserer Theil die Volksherrschaft, welche nicht ganz unbändig ist, niederhält und leitet; in dem besseren herrscht eine aristokratische Lebensform, indem der Mensch das Gemeine bereits meidet und sich dem Besseren hingiebt; in dem besten aber, dem der sich absondert, ist eins das Herrschende und hiervon geht die Ordnung auf das andere über: es giebt gleichsam einen doppelten Staat in uns, einen obern und einen

untern. der nach dem obern geordnet ist. Doch dass in der Seele des Alls das Eine und dasselbe und in gleicher Weise herrscht, in den andern aber es auf andere Weise zugeht und warum es so ist, ist gesagt worden. Hierüber also soweit.

18. Es fragt sich nun, ob der Körper etwas in sich selbst hat und durch die Gegenwart der Seele lebt, indem er etwas eigenthümliches hat, oder ob, was er hat, die Natur ist und dies es ist, was sich dem Körper zugesellt. Gewiss darf wohl der Körper, in welchem Seele und Natur ist, nicht so beschaffen sein wie das Leblose und wie die erleuchtete Luft, sondern wie die erwärmte Luft; und es hat der Körper des lebenden Wesens und auch der Pflanze gleichsam einen Schatten der Seele, und von der Kälte wie von körperlichen Genüssen afficirt zu werden ist einem solchen Körper eigen, uns aber gelangt der Schmerz darüber und eine solche Lust zur affectionslosen Erkenntniss. Uns, sage ich, d. h. der andern Seele, da ja auch ein solcher Körper uns nicht fremdartig ist, sondern uns gehört; darum kümmern wir uns um ihn wie um unser Eigenthum. Denn weder sind wir dieser noch sind wir von diesem frei, sondern er ist an uns gebunden und hängt von uns ab; wir richten uns nach dem in uns vorherrschenden Princip und jener ist in einem andern Betracht auf ähnliche Weise unser. Darum geht es uns auch nahe, wenn er Freude oder Schmerz empfindet, und zwar um so mehr je schwächer wir sind und je weniger wir uns trennen. Ja, dies ist uns das kostbarste und wir setzen das Wesen des Menschen darin und gehen gleichsam darin unter. Man muss freilich dergleichen Affecte der Seele überhaupt nicht zuschreiben, sondern einem solchen Körper und einem Gemeinsamen und Zusammengesetzten. Denn wenn eins isolirt ist, so ist es sich gleichsam selbst genug; was sollte z. B. der Körper allein wohl leiden ohne Seele? Denn getrennt ist nicht er, sondern die Vereinigung in ihm, auch die Seele allein erleidet dies nicht und in diesem Zustande entgeht sie jeder Affection. Wenn aber zwei eins sein wollen vermöge einer äussern Vereinigung, so liegt natürlich der Ursprung des Schmerzes darin, dass sie verhindert werden eins zu sein. Ich meine aber zwei nicht, wenn zwei Körper sich vereinigen (denn es ist eine Natur); sondern wenn die eine Natur sich mit einer andern vereinigen will und mit einem andern Genus, wenn das Schlechtere etwas von dem Besseren annimmt und jenes nicht erlangen kann, sondern eine Spur davon, und wenn es so zwei wird und eins in der Mitte zwischen dem was es war und dem was es nicht

erhalten konnte, so hat es sich selbst eine Schwierigkeit erzeugt, indem es eine hinfällige und nicht feste Vereinigung erlangte, die vielmehr stets zu dem Gegentheil sich hinneigt. Nach unten also und nach oben sich hebend giebt es nach unten gewandt seinen Schmerz kund, nach oben das Verlangen nach Vereinigung.

19. Das also ist es, was sich über die Natur der Lust und des Schmerzes sagen lässt: dass der Schmerz eine Erkenntniss sei von der Trennung des Körpers, welcher des Bildes der Seele beraubt wird, die Lust eine Erkenntniss des lebenden Wesens von der Wiedereinfügung des Bildes der Seele in den Körper. Dort nun [im Körper] ist die Affection, die Erkenntniss aber eignet der empfindenden Seele, welche durch ihre Nachbarschaft die Empfindungen hat und sie dem kund giebt, worin die Empfindungen endigen. Und jener empfand den Schmerz d. h. jener wurde afficirt. Bei dem Zerschneiden des Körpers z. B. erstreckt sich die Trennung auf die Masse, das schmerzliche Gefühl auf die Masse, in sofern sie nicht bloss Masse sondern auch eine so und so qualificirte Masse ist, es empfand aber auch die Seele, indem sie Theil nahm gleichsam durch ihre nahe Nachbarschaft. Sie nahm ganz die dortige Affection wahr ohne selbst afficirt zu werden. Indem sie sie nämlich ganz wahrnimmt, sagt sie, dass dort die Affection sei, wo der Schlag oder der Schmerz sitzt. Wenn sie aber selbst afficirt würde und vollständig in dem ganzen Körper wäre, so würde sie nicht sagen noch anzeigen, dass er dort sei, sondern sie würde den Schmerz ganz und gar empfinden und nicht sagen noch kund machen, dass er dort ist, sondern da wo er ist würde sie ihn anzeigen; er ist aber überall. So aber empfindet der Finger Schmerz und der Mensch empfindet Schmerz, weil es der Finger des Menschen ist. Der Mensch sagt aber, dass der Finger schmerze, wie auch der Mensch blond genannt wird nach dem Blau im Auge. Jenes also was afficirt wird empfindet Schmerz, es müsste denn sein, dass jemand unter Schmerz-empfinden die unmittelbar folgende Empfindung zugleich mit befasste; damit bezeichnet er aber offenbar, dass der Schmerz nicht ohne Empfindung des Schmerzes ist. Keineswegs also darf man sagen, dass die Empfindung selbst der Schmerz sei, sondern das Erkennen des Schmerzes, dass aber das Erkennen als solches unafficirt sei, damit es erkenne und ungeschwächt Kunde gebe. Ein afficirter Bote nämlich, der dem Affect sich hingiebt, meldet entweder nichts oder ist kein zuverlässiger [gesunder] Bote.

20. Es ist folgerichtig zu sagen, dass auch die körperlichen Begierden ihren Ursprung haben in dem also zusammengesetzten Wesen und der so beschaffenen körperlichen Natur. Denn nicht dem Körper mit irgendwelcher Beschaffenheit ist der Ursprung des Strebens und Begehrens zuzuschreiben noch der Seele selbst das Verlangen nach Bitterm und Süssem, sondern demjenigen, der zwar Körper ist, aber nicht bloss Körper sein will, sondern sich mehr Bewegungen angeeignet hat als die Seele und wegen des Mehrerwerbs auf viele Dinge sich zu richten gezwungen ist. Deshalb verlangt er in dieser Verfassung nach Bitterm, in dieser nach Süssem, während ihn nichts kümmern würde, wenn er allein wäre. Wie aber dort aus dem Schmerz die Erkenntniss entstand und die Seele, in dem Verlangen den Körper abzuführen von der Ursache der Affection, sich zur Flucht wandte, was auch das zuerst afficirte Organ zeigt, indem es gleichfalls gewissermaassen flieht dadurch dass es sich zusammenzieht: so gelangt auch hier die Empfindung zur Kenntniss, desgleichen die benachbarte Seele, die wir Natur nennen, welche [dem Körper] die Spur [der Seele] giebt. Es erkennt aber die Natur die deutliche Begierde, welche die Vollendung ist der in jenem anfangenden, die Empfindung die Vorstellung davon, von der aus die Seele, deren Sache es ist, bereits [die Begierde] darreicht oder widerstrebt und sich enthält und nicht achtet weder auf den Anfang der Begierde noch auf die Begierde hernach. Aber warum nehmen wir zweierlei Begierden an? warum soll nicht jener allein das Begehrende sein, der so und so beschaffene Körper? Allein wenn etwas anderes die Natur ist, etwas anderes der in dieser Qualität von der Natur hervorgebrachte Körper — es ist nämlich die Natur vor dem Entstehen eines bestimmten Körpers da, denn sie macht ihn bildend und gestaltend zu einem solchen: so darf einerseits die Seele selbst mit der Begierde nicht den Anfang machen, sondern das muss der bestimmte Körper thun, der in dieser bestimmten Weise afficirt wird und Schmerz erleidet, der nach dem Gegentheil von dem was er leidet strebt, nach Lust in Folge der Mühsal und nach Erfüllung in Folge des Mangels; andererseits muss die Natur wie eine Mutter, indem sie die Wünsche des Leidenden [Körpers] richtig vermuthet, dieselben recht zu leiten und auf sich selbst zurückzuführen versuchen und, indem sie Heilmittel sucht, durch die Untersuchung sich in Verbindung setzen mit dem Verlangen des Leidenden, und so muss die Begrenzung von ihm her bis zu ihr gelangen. Darum könnte man sagen: das Begehren aus sich

selbst heraus ist die Begierde des Vaters, die Seele aber [als Mutter] begehrt aus einem andern heraus und um eines andern willen; die es [das Begehren] aber darreicht oder nicht, ist eine andere.

21. Dass aber der Körper es ist, in welchem der Ursprung der Begierde liegt, das bezeugen auch die verschiedenen Lebensalter. Denn andere körperliche Begierden haben die Knaben, die Jünglinge, die Männer in gesunden wie in kranken Tagen, während das Begehrende dasselbe ist. Es ist nämlich klar, dass er, weil er Körper und ein bestimmter, mancherlei Wechelfällen ausgesetzter Körper ist, auch mancherlei Begierden erhält. Auch der Umstand, dass nicht überall mit den erwähnten Regungen die Gesammtbegierde mit erweckt wird, während doch die körperliche Begierde bis zuletzt andauert, dass ferner vor stattgefundener Ueberlegung die auf etwas sich richtende Begierde doch nicht z. B. essen oder trinken will, zeigt uns, wie viel dem so beschaffenen Körper angehörte und dass die Natur sich selbst nicht mit ihm verknüpft, sich auch manches nicht einmal aneignen will, da es garnicht naturgemäss wäre es in die Natur einzuführen, denn sie selbst hat doch wohl darüber zu entscheiden, was naturwidrig und naturgemäss ist. Sagt aber jemand mit Rücksicht auf das Frühere, der Körper in seiner verschiedenen Beschaffenheit genüge um in dem Begehrenden die verschiedenen Begierden hervorzurufen, so genügt das nicht mit Rücksicht darauf dass, während etwas anderes afficirt wird, es selbst [das Begehrende] in anderer Weise um eines andern willen verschiedene Begierden hat, da es ja auch selbst das Dargereichte nicht erhält. Denn das Begehrende erhält ja nicht die Nahrung oder Wärme und Feuchtigkeit noch auch Bewegung oder Entleerung oder Anfüllung, sondern jenem gehört alles.

22. Ist nun in den Pflanzen etwas anderes das, was in ihren Körpern gleichsam nachklingt, und etwas anderes das leitende Princip in ihnen, was wir eben in uns das Begehrende, in jenen das Vegetative nennen? Nun, in der Erde ist dies wohl, da eine Seele in ihr ist, in den Pflanzen aber eine hiervon ausgehende Kraft. Doch möchte jemand zuvor fragen, welche Seele in der Erde ist, ob es aus der Sphäre des Alls, welche auch allein Plato in erster Linie zu beseelen scheint, gleichsam ein in die Erde hineinleuchtendes Licht ist, oder ob ihr Plato, indem er sie die erste und älteste Gottheit innerhalb des Himmels nennt, auch wiederum eine Seele giebt wie den Sternen. Denn wie könnte sie ein Gott sein, wenn sie

jene nicht hätte? So ergiebt sich, dass die Lösung der Frage schwer ist und dass die Schwierigkeit noch wächst oder nicht vermindert wird durch die Aeusserungen des Plato. Doch sehen wir zuerst, wie sich die Sache wohl vorstellig machen lässt. Dass also die Erde eine vegetative Seele hat, dürfte man aus den Erzeugnissen derselben abnehmen können. Wenn wir nun auch viele lebende Wesen aus der Erde erzeugt sehen, warum sollen wir sie nicht auch als ein lebendes Wesen betrachten? Wenn sie aber ein lebendes Wesen von solcher Grösse ist und nicht einen kleinen Theil des Ganzen ausmacht, warum soll man nicht zugeben, dass sie Vernunft [Geist] hat und so ein Gott ist? Ferner, wenn jeder Stern ein lebendes Wesen ist, warum soll man die Erde, die ein Theil des lebendigen Gesammtorganismus ist, nicht auch für ein lebendes Wesen halten? Denn man darf doch nicht sagen, dass sie von einer ihr fremden Seele von aussen her zusammengehalten werde, in ihrem Innern dagegen keine habe, als könnte sie selbst keine eigene Seele haben. Denn warum können das feurige Substanzen, eine erdige aber nicht? Denn Körper sind beide und es giebt dort keine Adern oder Fleischtheile oder Blut oder Feuchtigkeit; gleichwohl ist die Erde noch das mannigfaltigere und aus allen Körpern zusammengesetzt. Wendet aber jemand ein, sie sei schwer beweglich, so gilt das wohl mit Rücksicht auf die örtliche Bewegung. Wie aber hat sie Empfindung? Nun, wie haben diese die Sterne? Denn in Wahrheit gehört den Fleischtheilen die Empfindung nicht an, auch war der Seele überhaupt nicht ein Körper beizulegen, damit sie empfinde, sondern dem Körper ist eine Seele beizulegen, damit der Körper sei und erhalten werde. Da die Seele das Unterscheidungsvermögen besitzt, so kann sie auf den Körper blickend auch ein Urtheil über die Affectionen desselben vornehmen. Welches sind nun die Affectionen der Erde und worauf gehen die Urtheile? Nehmen doch auch die Pflanzen, in soweit sie der Erde angehören, nicht wahr. Welchen Dingen eignen also die Wahrnehmungen und wodurch? Man wird doch nicht zu behaupten wagen, dass Wahrnehmungen ohne Organe zu Stande kommen. Und wozu hat sie denn das Wahrnehmen nöthig? Doch wohl nicht um des Erkennens willen. Denn es genügt doch wohl die Anwendung der Vernunft für diejenigen, denen kein Nutzen aus der sinnlichen Wahrnehmung erwächst. Jedoch dürfte jemand dies nicht zugeben. Denn abgesehen von dem Nutzen liegt in den Gegenständen der sinnlichen Wahrnehmung ein recht poetisches Er-

kennen, z. B im Schauen der Sonne und der andern Dinge des Himmels und der Erde, denn dergleichen Wahrnehmungen sind an sich angenehm. Dies jedoch ist später zu untersuchen; jetzt wollen wir wieder fragen, ob die Wahrnehmungen der Erde zukommen, welchen Organismen die Wahrnehmungen zu eigen sind und wie. Doch ist es wohl nöthig, die Einwürfe zuvor wieder aufzunehmen und im allgemeinen zu betrachten, ob sinnliche Wahrnehmung ohne Organe möglich ist und ob die sinnlichen Wahrnehmungen auf den Nutzen zu beziehen sind auch in dem Fall, wenn sich etwas anderes als der Nutzen ergeben sollte.

23. Man muss also die Behauptung aufstellen, die Wahrnehmung sinnlicher Gegenstände sei für die Seele oder das lebende Wesen eine Perception der Seele, welche die den Körpern anhaftende Qualität in sich aufnimmt und die Formen derselben in sich ausgestaltet. Nun wird sie entweder allein für sich percipiren oder in Verbindung mit einem andern. Wie aber allein und für sich? Denn an und für sich wird sie nur die Dinge in sich percipiren und das ist bloss ein geistiges Innewerden; nimmt sie auch anderes wahr, so muss sie zwar auch dies erhalten haben, entweder indem sie sich demselben verähnlicht hat oder mit einem ähnlich Gewordenen verbunden ist. Dass sie nun ähnlich werde, wenn sie für sich bleibt, ist nicht möglich. Denn wie könnte ein Punkt einer Linie ähnlich werden? Deckt sich doch auch die intelligible Linie nicht mit der sinnlich wahrnehmbaren, noch auch das intelligible Feuer oder der intelligible Mensch mit dem sinnlich wahrnehmbaren Feuer oder Menschen. Ja auch die Natur, welche den Menschen macht, wird nicht identisch mit dem fertigen Menschen, sondern für sich bleibend wird sie, auch wenn sie im Stande ist sich dem sinnlich Wahrnehmbaren zuzuwenden, schliesslich bei der Intuition des Intelligiblen stehen bleiben, ohne dass sie ein Mittel hat das sinnlich Wahrnehmbare, das ihr entflohen, zu erfassen. Selbst das Sichtbare, wenn es die Seele von ferne schaut, auch wenn die Form noch so sehr in sie hereintritt als das in Bezug auf sie gleichsam Ungetheilte anfangend, endigt in der zu Grunde liegenden Farbe und Gestalt, deren Grösse ihr dortiges Schauen bestimmt. Es darf also dieses, das Aeussere und die Seele, nicht isolirt sein, denn sonst würde es nicht afficirt werden, sondern was afficirt werden soll muss ein drittes sein, dies ist aber dasjenige was die sichtbare Gestalt annehmen soll. Demnach muss es also sympathisch und gleich afficirbar und von einem Stoff sein,

das eine muss afficirt werden, das andere erkennen, und die Affection muss derartig sein, dass sie etwas von dem Bewirkenden bewahrt, aber nicht dasselbe sein, sondern als ein zwischen dem Bewirkenden und der Seele Liegendes in analoger Weise eine in der Mitte zwischen dem Sinnlichen und Intelligiblen liegende Affection haben, welche die Enden gewissermaassen mit einander verknüpft, welche zugleich aufnimmt und das Vorhandene ankündigt, welche geeignet ist jedem von beiden ähnlich zu werden. Denn da es das Organ einer Erkenntniss ist, so darf es weder identisch sein mit dem Erkennenden noch mit dem was erkannt werden soll, wohl aber geeignet einem jeden von beiden ähnlich zu werden, dem Aeussern dadurch dass es afficirt wird, dem Innern dadurch dass seine Affection eine Form wird. Es müssen also, wollen wir genau sprechen, die sinnlichen Wahrnehmungen durch körperliche Organe zu Stande kommen. Das stimmt auch mit der Behauptung, dass die ganz ausserhalb des Körpers befindliche Seele nichts sinnlich Wahrnehmbares percipire. Das Organ muss aber entweder der ganze Körper oder ein zu einer bestimmten Verrichtung bestimmter Theil sein, wie z. B. beim Tasten und Sehen; auch die künstlich gefertigten Organe sind, wie man leicht sehen kann, ein Mittelding zwischen dem wahrnehmenden Subject und dem wahrgenommenen Object, sie zeigen dem Wahrnehmenden die eigenthümliche Beschaffenheit der Gegenstände an. Denn der Maassstab, der sich anschmiegt an das Gerade in der Seele wie an das Gerade im Holze, verleiht durch seine Mittelstellung dem Künstler die Möglichkeit, den zu bildenden Gegenstand zu beurtheilen. Ob aber der wahrzunehmende Gegenstand mit dem Organ verbunden werden muss oder ob es auch möglich ist durch einen von dem Gegenstand fern abliegenden Zwischenraum vermöge der Kraft des vorhandenen Organs zu sehen, wie es z. B. geschieht, wenn das Feuer fernab ist vom Fleisch, ohne dass das dazwischen Liegende afficirt wird, oder wenn ein Zwischenraum liegt zwischen dem Sehen und der Farbe — ist eine andere Frage. Dass aber die sinnliche Wahrnehmung Sache der Seele im Körper und durch den Körper ist, ist klar.

24. Die Frage, ob die sinnliche Wahrnehmung lediglich um des Nutzens willen da ist, muss auf folgende Weise untersucht werden. Wenn wirklich für die Seele in ihrer Isolirung keine Wahrnehmung zu Stande kommt, in ihrer Verbindung mit dem Körper aber die Wahrnehmungen eintreten, so dürften doch wohl die Wahrnehmungen um des Körpers willen,

aus dem sie ja auch entstehen, und um der Gemeinschaft mit dem Körper willen verliehen sein, und zwar in Folge einer sich ergebenden Nothwendigkeit — denn jeder vom Körper empfundene Eindruck gelangt bei gehöriger Grösse auch bis zur Seele — oder es ist Vorkehrung getroffen, dass wir, bevor noch der Eindruck zu stark wird, uns vor der bewirkenden Ursache hüten, so dass wir uns auch vor einer verderblichen Wirkung oder auch nur einer zu grossen Annäherung in Acht nehmen. Wenn also dies der Fall ist, dann dürften die sinnlichen Wahrnehmungen um des Nutzens willen da sein. Denn wenn sie auch der Erkenntniss dienen, so sind sie für den, der die Erkenntniss nicht besitzt sondern leider unwissend ist, und damit er sich erinnere wegen der Vergesslichkeit, nicht für den, der weder erkenntnissbedürftig noch vergesslich ist. Aber wenn es sich so verhält, dann dürfte es sich bei der Untersuchung nicht bloss um die Erde handeln sondern auch um alle Sterne und besonders um den ganzen Himmel und die Welt. Denn den Theilen im Verhältniss zu den Theilen, denen auch die Affection zugehört, würde nach dieser Argumentation die sinnliche Wahrnehmung zukommen: wie sollte sie aber dem Ganzen im Verhältniss zu sich selbst zukommen, das doch überall in sich selbst im Verhältniss zu sich selbst unafficirt ist? Denn wenn ein anderes das Organ der sinnlichen Wahrnehmung sein muss, ein anderes ausser dem Organ das sein muss was sie wahrnimmt, das All aber ein Ganzes ist: so hat es wohl kaum einerseits das Organ wodurch die sinnliche Wahrnehmung geschieht, andererseits das Object worauf sie geht. Vielmehr ist ihm das Bewusstsein seiner selbst, wie auch wir uns unserer selbst bewusst sind, zuzusprechen, eine Wahrnehmung hingegen, die immer auf etwas anderes geht, nicht zuzusprechen. Denn auch wenn wir ausser dem habituellen Zustand immer etwas von den Dingen im Körper auffassen, so fassen wir etwas von aussen Kommendes auf. Allein wie wir nicht allein Dinge von aussen auffassen sondern einen Theil durch den andern, warum soll so nicht auch das All durch die unbewegte Region die schweifende sehen und dadurch die Erde und was auf ihr ist erblicken? Und wenn diese Dinge von den andern Affectionen nicht frei sind, warum sollen die Affectionen nicht andere sein, das Sehen nicht auch auf ein anderes als das eigene Gebiet sich erstrecken, gleichsam wie ein Auge, das der Seele des Alls meldet was es gesehen? Und wenn es von andern Affectionen frei ist, warum soll es nicht wie ein Auge sehen, da es ein

lichtartiges beseeltes Wesen ist? Aber der Augen, sagt Plato, bedurfte es nicht. Allein wenn auch von aussen her nichts Sichtbares übriggelassen war, so war ein solches doch drinnen und nichts hindert, dass es sich selbst sehe. Wäre es auch zwecklos sich selbst zu sehen, so mag immerhin das All nicht in dieser bewussten Absicht zu sehen geworden sein, sondern dieser Zustand nur eine nothwendige Folge sein. Warum aber sollte einem so durchsichtigen Körper das Sehen nicht zukommen?

25. Doch es genügt nicht, dass sie ein Organ habe um zu sehen und sinnlich wahrzunehmen, sondern die Seele muss so beschaffen sein, dass sie hinneige zu dem sinnlich Wahrnehmbaren. Der Seele aber ist es eigen immer im Intelligiblen zu sein, und wenn sie das Vermögen der sinnlichen Wahrnehmung hat, so dürfte ihr dies nicht kommen durch das Verweilen bei dem Höheren, da ja auch uns, wenn wir vorzugsweise im Intelligiblen weilen, das Sehen mit den Augen und andere sinnliche Wahrnehmungen abgehen, und wenn wir ganz in eins vertieft sind, das andere uns entgeht. Denn auch einen Theil durch einen andern auffassen zu wollen, z. B. wenn man sich selbst sehen wollte, ist auch bei uns überflüssig, und wenn es nicht um eines andern willen geschieht, zwecklos; ebenso ist den Anblick eines andern als eines Schönen geniessen, Sache des Leidenschaftlichen und Bedürftigen. Riechen aber und Hören und Kosten schmackhafter Getränke, möchte jemand behaupten, sind Nothstände und ein Herumzerren der Seele, die Sonne hingegen und die andern Gestirne sehen und hören nur zufällig. Wenn sie sich nun wirklich [zu uns] hinwendet durch beides, ist die Behauptung nicht unrichtig. Aber wenn sie sich hinwendet, so wird sie sich auch erinnern. In der That wäre es absurd, sich derer nicht zu erinnern, denen sie wohlthut. Wie kann sie denn wohlthun, wenn sie sich nicht erinnert?

26. Unsere Gebete werden bekannt auf Grund eines gewissen Zusammenhangs und einer solchen Harmonie mit den Dingen, auf dieselbe Weise geschieht die Erfüllung; auch die Künste der Magier sind berechnet auf den Zusammenhang und die Harmonie des Alls, sie beruhen auf der wechselseitigen Sympathie der Kräfte. Ist aber dies der Fall, warum sollen wir denn nicht auch der Erde Empfindung beilegen? Aber was für Empfindungen? Nun, warum nicht zuerst einen Contact sowohl des Theils mit dem Theil, wobei die Empfindung in die beherrschende Kraft verlegt wird, als des Ganzen

mit dem Feuer und den übrigen Dingen? Denn wenn auch der Körper schwer erregbar ist, so ist er doch nicht unerregbar. Es werden aber die Empfindungen nicht auf die kleinen sondern auf die grossen Dinge gehen. Allein weshalb? Weil die grössten Bewegungen, da Seele in ihr [der Erde] ist, unmöglich verborgen bleiben können. Zudem hindert nichts, dass sie auch deshalb Empfindung erhält, damit sie die menschlichen Verhältnisse, soweit diese ihr obliegen, gut ordnet d. h. in gleichsam sympathischer Weise; dass sie ferner unser Bitten hört und Gebeten sich zuneigt, allerdings nicht nach unserer Weise; dass sie auch die andern sinnlichen Eindrücke erleidet mit Rücksicht auf sich selbst und die andern Dinge, z. B. Geruch und Geschmack aller der Dinge, die einen Geruch haben nach Art der duftenden Flüssigkeiten, mit Rücksicht auf die Fürsorge für die lebenden Wesen und die Ausrüstung und Pflege ihres Körpers. Man darf dazu nicht Organe verlangen wie wir sie haben. Denn es haben nicht alle lebenden Wesen gerade dieselben, z. B. haben nicht alle Ohren und doch vernehmen auch diese Geräusch. Wie aber steht es mit dem Gesicht, wenn dazu Licht erforderlich ist? Denn man darf doch keine Augen für sie verlangen. Hat man ihr die vegetative Kraft zugestanden und musste man daher zugeben, dass sie, da die vegetative Kraft in etwas Geistigem besteht, in ursprünglicher Weise so beschaffen sei: warum soll man nicht glauben, dass sie als etwas Geistiges auch leuchtend und durchsichtig sei? Wenn anders sie etwas Geistiges ist, so ist sie in höherem Grade durchsichtig und erleuchtet von der himmlischen Sphäre ist sie actuell durchsichtig. Daher ist es durchaus nicht widersinnig oder unmöglich, dass die in der Erde befindliche Seele sehe. Man muss auch wohl beachten, dass es nicht die Seele eines schlechten Körpers ist, dass sie sogar ein Gott ist; denn schlechterdings muss die Seele stets auch gut sein.

27. Wenn die Erde also den Pflanzen die zeugende Kraft giebt oder wenn in ihr selbst die zeugende Kraft, in den Pflanzen eine Spur davon liegt, dann ist sie etwa beseelt wie das Fleisch, und die Pflanzen haben die zeugende Kraft in sich daher gewonnen. Ist sie aber darin, so giebt sie dem Körper der Pflanze das bessere Theil, wodurch sie sich von einer aus dem Boden gerissenen unterscheidet, welche nicht mehr eine Pflanze ist sondern ein Stück Holz. Aber was giebt die Seele dem Körper der Erde selbst? Man muss einen irdischen Körper, der von der Erde losgelöst ist, nicht für identisch

ansehen mit dem, der in ununterbrochenem Zusammenhange mit ihr bleibt, wie das die Steine beweisen, welche grösser werden so lange sie mit dem Erdboden zusammenhängen, aber bleiben wie sie waren, als sie losgerissen wurden. Es ist also anzunehmen, dass jeder Theil eine Spur hat, dazu aber die gesammte vegetative Kraft hinzukommt, die nicht mehr diesem oder jenem Theil sondern dem Ganzen angehört; sodann dass die Natur des sinnlich Wahrnehmenden nicht mehr mit dem Körper durcheinander gerührt ist, sondern über ihm schwebt und ihn lenkt; sodann dass es noch eine andere Seele und Intelligenz giebt, welche die Menschen, die bei dergleichen Weissagungen sich von göttlicher Eingebung und der Natur leiten lassen, Hestia und Demeter nennen.

28. Dies also auf diese Weise. Wir müssen aber wieder zurückgehen und hinsichtlich des Zornmuthigen untersuchen, ob wir so wie wir den Ursprung der Begierde und Schmerzen und Freude (ich meine die Affecte, nicht die Wahrnehmungen) in den bestimmt afficirten, den gleichsam zum lebendigen Organismus gestalteten Körper setzten, in gleicher Weise auch den Ursprung des Zornes oder den Zorn überhaupt dem bestimmt afficirten Körper oder einen Theil des Körpers zusprechen sollen, z. B. dem so und so afficirten Herzen oder der Galle eines nicht todten Körpers; ferner ob der Zorn, wenn etwas anderes die Spur der Seele giebt, als ein für sich bestehendes Etwas nicht mehr von einer zornigen oder sensitiven Kraft herrührt. Dort nun gab die vegetative Kraft, die sich durch den ganzen Körper erstreckt, dem ganzen Körper die Spur, und das Schmerzempfinden war in dem ganzen Körper wie die Lust und der Ursprung der Begierde nach Erfüllung. Von der Begierde nach Liebesgenuss war nicht die Rede, sie möge in den Gliedern ihren Sitz haben, die solche Genüsse herbeizuführen dienen. Es mag der Ort um die Leber herum der Ursprung der Begierde sein, weil die vegetative Kraft dort am wirksamsten ist, welche die seelische Spur dem Körper darreicht; dort, sage ich, weil dort die Thätigkeit ihren Anfang nimmt. Aber es handelt sich um den Zorn, was er selbst ist und welches die Seele und ob von ihm selbst eine Spur ins Herz kommt oder etwas anderes, was die Bewegung in das zusammengesetzte Wesen hineinleitet, oder ob hier keine Spur sondern das Zürnen selbst dargereicht wird. Zuerst also ist zu betrachten, was er selbst ist. Dass wir nun nicht blos über das, was der Körper leidet, sondern auch über das, was etwa einer unserer Freunde leidet, und überhaupt über das, was einer gegen Gesetz und

Sitte thut, zürnen, ist wohl klar. Daher bedarf es auch eines Wahrnehmens und Verstehens im Zürnen. Darum könnte jemand im Hinblick hierauf den Ursprung des Zornes nicht in der vegetativen Kraft, sondern in etwas anderem seine Entstehung suchen. Allein wenn den körperlichen Zuständen die Geneigtheit zum Zürnen folgt und wenn die heissblütigen und gallsüchtigen Menschen rasch sind zum Zorn, langsam zum Zorn aber die sogenannten kaltblütigen und sanftmüthigen, und wenn die Thiere entsprechend den Mischungen gerade dieses Theils und nur gegen diejenigen Dinge, welche ihnen Schaden zu bringen drohen, Zorn hegen: so dürfte man die Zornäusserungen doch wieder auf das mehr Körperliche und auf das, was den Bestand des Organismus zusammenhält, zurückführen. Und wenn dieselben Menschen in kranken Tagen schneller zum Zorn sind als in gesunden, ebenso nüchtern schneller als satt, so beweisen sie damit, dass der Zorn oder die Anfänge des Zornes einem bestimmt disponirten Körper eigen sind und dass Leber und Blut gleichsam als beseelende Kräfte solche Bewegungen hervorrufen. Es wird also, wenn ein solcher Körper afficirt ist, sofort das Blut und die Galle erregt; ist die Empfindung erregt, so lässt die Phantasie die Seele an dem Zustand eines solchen Körpers Theil nehmen und nunmehr den Schmerz bis zur bewirkenden Ursache vordringen; ja selbst die Seele, welche von oben her eine ruhige Ueberlegung beim Erscheinen eines Unrechts gebraucht und nicht geneigt ist auf die Affectionen des Körpers einzugehen, macht jener Zornesmuth, dessen Natur es ist den sich zeigenden Feind zu bekämpfen, zum Bundesgenossen. So giebt es ein doppeltes: eins was ohne Vernunft anhebt und die Vernunft mittelst der Phantasie an sich zieht, eins was von der Vernunft anhebt und aufhört mit dem Vermögen zum Zorn; beides geht aus von der vegetativen und erzeugenden Kraft, die den Körper ausrüstet zur Aufnahme angenehmer und unangenehmer Eindrücke; und dadurch, dass sie [dem Organismus] etwas Galliges und Bitteres und darin eine Spur der Seele zuertheilt, bewirkt sie, dass in einem solchen Zustande unangenehme und zornige Affecte rege werden und dass es [das lebende Wesen], nachdem es selbst Schaden genommen, auch die andern Dinge zu schädigen und sich gleichsam ähnlich zu machen sucht. Ein Beweis dafür, dass diese Spur der Seele gleichen Wesens ist mit der andern, ist die Wahrnehmung, dass diejenigen, welche weniger nach körperlichen Genüssen streben und überhaupt den Körper gering achten, weniger bewegt werden zum

Zorn und zu unvernünftigen Affecten. Der Umstand, dass die Bäume den Zorn nicht haben, obwohl sie doch die vegetative Kraft haben, ist nicht verwunderlich; ist in ihnen doch auch kein Blut und keine Galle. Wären diese ihnen zu Theil geworden ohne Empfindung, so würde bloss ein hitziges Aufbrausen und gleichsam unwirrsches Wesen entstanden sein, wäre aber Empfindung hinzugekommen, dann auch ein Anstürmen zur Abwehr gegen den verletzenden Angriff. Aber wenn der unvernünftige Theil der Seele eingetheilt würde in das Begehrliche und Zornmuthige, und das eine die vegetative Kraft wäre, das Zornmuthige hingegen eine Spur aus ihr im Blut oder der Galle oder in beiden: so würde keine richtige Entgegensetzung herauskommen, da das eine das frühere, das andere das spätere wäre. Indessen hindert nichts, dass beides ein späteres sei und die Eintheilung auf die Ergebnisse aus einem und demselben gehe; denn die Eintheilung hat es zu thun mit den begehrlichen Kräften als solchen, nicht mit der Wesenheit, aus der sie hervorgehen. Denn jene Wesenheit ist an sich kein begehrliches Streben, sondern sie vollendet vielleicht das Streben, indem sie mit sich selbst die von derselben stammende Wirksamkeit verknüpft. Es ist nicht absurd zu sagen, die in den Zorn hineingerathene Spur sei im Herzen; denn es soll nicht gesagt sein, dass die Seele hier ist, sondern dass die Quelle eines so beschaffenen Blutes hier ist.

29. Wie hat nun der Körper, wenn er einem erwärmten wiewohl nicht erleuchteten Körper gleicht, nichts Lebenskräftiges mehr, nachdem ihn die andere Seele verlassen? Er hat es wohl auf kurze Zeit, er stirbt aber bald ab, wie es ja auch bei erwärmten Gegenständen, wenn sie dem Feuer entrückt sind, der Fall ist. Das beweisen auch die Haare, die auf Leichnamen wachsen und die länger werdenden Nägel sowie die Thiere, die sich nach der Zerschneidung noch geraume Zeit bewegen. Das macht nämlich das vielleicht noch vorhandene Leben, und wenn dies zugleich mit der andern Seele entweicht, so ist das kein Beweis, dass es nicht von ihr verschieden sei. Denn nach dem Untergang der Sonne verschwindet nicht bloss das unmittelbar und ununterbrochen mit ihr zusammenhängende und an sie geknüpfte Licht, sondern auch das von ihr ausgehende und ausserhalb derselben in den von ihr beschienenen Gegenständen gesehene Licht, das ein anderes ist als jenes. Verschwindet es nun zugleich mit oder wird es vernichtet? Das muss bei dem Licht untersucht werden wie auch beim Leben des Körpers, das wir ja als ein

dem Körper eigenthümliches betrachten. Dass in den erleuchteten Gegenständen nichts von dem Licht übrig bleibt, ist klar; allein es fragt sich, ob es wieder in die bewirkende Ursache zurückfällt oder schlechterdings nicht ist. Wie kann es nun schlechterdings nicht sein, da es doch früher war? Aber was war es überhaupt? Dass die sogenannte Farbe an den Körpern selbst, von denen das Licht ausgeht, haftet und wenn die Körper vergänglich sind, nach ihrer Zerstörung nicht ist, ist klar und niemand fragt, wo die Farbe des erloschenen Feuers sei, wie er auch nicht fragt nach dem Verbleiben der Gestalt. Indessen die Gestalt ist ein gewisser Habitus, wie das Zudrücken oder Ausstrecken der Hand; mit der Farbe verhält es sich aber nicht so, sondern wie mit der Süssigkeit. Was hindert nämlich, dass die Süssigkeit nach Zerstörung des süssen Körpers nicht verschwunden sei, desgleichen der Wohlgeruch, vielmehr sich in einen andern Körper hineinziehe, aber nicht wahrnehmbar sei, weil die aufnehmenden Körper nicht der Art sind, dass sie die an ihnen haftenden Qualitäten der sinnlichen Wahrnehmung übermitteln? Was hindert also, dass auch das Licht auf diese Weise nach Vernichtung der Körper bleibe, dass aber der Reflex, der von der Gesammtheit zurückprallt, nicht bleibe? Es müsste denn jemand sagen, man sehe bloss geistig und die genannten Qualitäten hafteten nicht an den Substraten. Allein dann werden wir unvergängliche Qualitäten, die nicht in den Constitutionen der Körper entstehen, statuiren, desgleichen dass nicht die im Samen beschlossenen Begriffe die Farben machen, wie z. B. bei den bunten Vögeln, sondern die vorhandenen zusammenbringen oder auch wohl machen, aber dazu sich noch der Farben in der Luft bedienen, die voll ist von dergleichen; denn auch in der Luft seien dieselben nicht so beschaffen wie sie nach der Verbindung mit den Körpern erscheinen. Doch dies Problem mag hier auf sich beruhen. Wenn aber das Licht, während die Körper bleiben, an sie geknüpft und nicht von ihnen getrennt ist, was hindert, dass mit der Wandelung der Körper sich auch das Licht wandelt, sowohl das in unmittelbarster Nähe als das was etwa damit zusammenhängt, selbst wenn es beim Verschwinden nicht gesehen wird, wie es auch beim Herannahen nicht scheint? Aber ob in der Seele immer eins auf das andere in ununterbrochener Kette folge, oder ob ein jedes für sich sei und getrennt von dem vor ihm liegenden und für sich bleiben könne oder überhaupt kein Theil der Seele losgetrennt sei, sondern alle Seelen eine und viele seien und wie das zugehe — da-

von an einem andern Ort. Allein wie stehts mit der Spur der Seele, die bereits dem Körper zu eigen geworden: was ist sie? Nun, wenn sie Seele ist, so wird sie, wenn anders sie nicht abgetrennt ist, der Vernunft der Seele folgen; ist sie aber gewissermassen das Leben des Körpers, so erhebt sich dabei dieselbe Schwierigkeit wie bei der Untersuchung über das Bild des Lichtes, und wenn das Leben ohne Seele sein kann, so ist zu untersuchen, ob das vielleicht nicht durch die Nähe der Seele möglich werde, die auf anderes wirkt.

30. Da wir indessen angenommen, dass Erinnerungen für die Sterne überflüssig seien, ihnen aber Empfindungen und ausser dem Gesicht auch Gehör beigelegt haben und zugegeben, dass sie Gebete erhören, die wir an die Sonne richten und andere Menschen auch an die Sterne, in der Ueberzeugung, dass ihnen durch dieselben vieles nicht nur gewährt wird, sondern auch so ganz leicht, dass sie nicht nur für die gerechten, sondern auch für viele ungerechte Handlungen ihren Beistand leisten: so müssen wir uns jetzt mit diesen gelegentlich aufgeworfenen Fragen beschäftigen; denn sie haben an sich sehr grosse und allbekannte Schwierigkeiten für die namentlich, die unwillig sind über den Gedanken, dass die Götter verwerfliche Handlungen ausführen helfen und veranlassen, ganz besonders Liebesverhältnisse und zügellose, unkeusche Begattungen — deswegen also und besonders über die ursprüngliche Frage, die nach ihrer Erinnerung, gilt es eine Untersuchung. Wenn sie nämlich die Bitten erfüllen, aber nicht sogleich ausführen, sondern erst später und oft recht lange Zeit hernach, so haben sie offenbar eine Erinnerung an das, was die Menschen bei ihnen erbitten. Aber unsere frühere Deduction gab dies nicht zu, sondern danach würde auch bei den Wohlthaten gegen die Menschen das ähnliche Verhältniss obwalten wie bei denen der Demeter und Hestia; es müsste denn sein, dass jemand behauptete, die Erde allein erzeige den Menschen Wohlthaten. Beides also müssen wir zu zeigen versuchen: einmal wie wir ihnen die Geschäfte der Erinnerung beilegen werden, was eben uns angeht, nicht die Meinungen der andern, welche nicht gehindert werden ihnen Erinnerungen zuzuschreiben; sodann ob hinsichtlich der wie es scheint widernatürlichen Vorgänge eine Vertheidigung von Seiten der Philosophie möglich ist gegen die wider die Götter am Himmel gerichteten Bedenken, und ob denn wirklich hinsichtlich des gesammten Kosmos selbst (denn auch auf diesen geht eine solche Beschuldigung) diejenigen Glauben verdienen welche sagen, dass sogar der ge-

sammte Himmel selber beeinflusst werde durch die Verwegenheit und Zauberkunst der Menschen. Auch über die Dämonen, wie sie zu dergleichen Vorgängen Hülfe leisten, wird eine Untersuchung angestellt werden, wenn diese Frage ihre Lösung durch die der früheren nicht finden sollte.

31. Allgemein also sind sämmtliche Actionen und Affectionen, so viele ihrer in dem ganzen Kosmos vorkommen, zu behandeln, sowohl die von der Natur als die durch Kunst hervorgebrachten; dabei ist zu sagen, dass von den durch die Natur bewirkten die einen von dem Ganzen auf die Theile und von den Theilen auf das Ganze, oder von den Theilen auf die Theile sich erstrecken, dass hingegen die von der Kunst hervorgebrachten zu Stande kommen dadurch, dass entweder die Kunst, wie sie angefangen, ausschliesslich bis zu Ende in ihren Objecten bleibt oder dass sie natürliche Kräfte mit zu Hülfe nimmt, um Actionen und Affectionen natürlicher Werke zu bewirken. Actionen des Universums nun nenne ich alles was der gesammte Umschwung auf sich selbst und auf die Theile wirkt; indem er sich nämlich bewegt, afficirt er sich selbst irgendwie und seine Theile, sowohl die in dem Umschwung selbst als die welche er der Erde mittheilt. Die Einwirkungen der Theile auf die Theile springen wohl einem jeden in die Augen, wie die Stellungen und Einwirkungen zunächst der Sonne auf die andern Gestirne und besonders auf die Erde, sodann die Vorgänge sowohl in ihren eigenen Elementen als auch in denen der andern Gestirne und der Gegenstände auf der Erde, worüber einzeln nachzuforschen ist. Von den Künsten vollenden sich diejenigen, welche Häuser und andere Kunstgegenstände verfertigen, in einem solchen Object; die Medicin und Agricultur und ähnliche sind dienende Künste und bringen den Naturproducten Hülfe, dass sie naturgemäss sind; was die Rhetorik, die schönen Künste und alle der Seelenleitung dienende anbetrifft, welche durch die hervorgebrachte Veränderung entweder zum Bessern oder zum Schlechtern führen, so ist zu untersuchen, wie gross die Zahl der Künste ist und welche Macht sie haben; endlich muss wo möglich in allen diesen auf die vorliegende Untersuchung bezüglichen Fragen der Grund nach Möglichkeit erforscht werden. Dass nun der Umschwung seinen Einfluss ausübt, indem er sich selbst zuerst in verschiedene Zustände bringt, dann die Dinge innerhalb seines Umkreises und zwar unbestreitbar die irdischen nicht bloss durch die Körper, sondern auch durch die Zustände der Seele, dass ferner ein jeder der Theile auf

die irdischen Körper und überhaupt auf die untern Regionen einwirkt, ist auf mannigfache Weise klar. Ob die untern Dinge auf jene obern einwirken, davon später. Jetzt müssen wir, indem wir die allgemein oder doch grösstentheils zugestandenen Ansichten so wie sie sich aus der Betrachtung ergeben auf sich beruhen lassen, den Versuch machen die Art und Weise darzulegen, indem wir auf den Grund der schöpferischen Thätigkeit zurückgehen. Denn man darf nicht sagen, dass allein das Warme und Kalte und dergleichen, welche als die ersten Qualitäten der Elemente bezeichnet werden, noch auch die aus der Mischung dieser entstandenen Qualitäten schöpferisch wirken, ebenso wenig dass die Sonne alles durch Wärme, ein anderes Gestirn alles durch Kälte hervorbringe (denn was wäre an dem Himmel und einem feurigen Körper Kaltes?) noch auch ein anderes durch feuchtes Feuer, denn auf diese Weise lässt sich nicht einmal der Unterschied derselben festhalten. Ausserdem lässt sich vieles von dem was geschieht nicht auf eins von diesen als Ursache zurückführen. Und wenn jemand die Verschiedenheiten des Charakters auf die Gestirne zurückführte entsprechend den Mischungen des Körpers, die wegen vorherrschender Kälte oder Wärme solcher Art sind, wie kann er Neid und Missgunst und Ränke auf sie zurückführen? Und wenn auch dies, wie gar schlechtere oder bessere Glücksumstände, edle Geburt oder Auffindung von Schätzen? So könnte man tausend Dinge aufzählen, die weit abliegen von einer körperlichen Qualität, welche aus den Elementen in die Körper und Seelen der lebenden Wesen hineinkommt. Sicherlich darf man auch auf den Willen der Sterne und die Absicht des Alls und ihre Ueberlegungen nicht zurückführen was sich an einem jeden unter ihnen befindlichen Dinge ereignet. Denn es ist ungereimt, dass jene sich um die menschlichen Angelegenheiten abmühen, damit die einen Diebe werden, die andern Sclaven, Städtezerstörer, Tempelräuber, wieder andere feig und weibisch im Thun und Leiden und schimpfliche Handlungen vollbringen. Denn dergleichen ist nicht Sache der Götter, ja nicht einmal mässig guter Menschen. Vielleicht übernimmt überhaupt niemand etwas dergleichen auszuführen und ins Werk zu setzen, woraus ihnen auch nicht der geringste Vortheil erwachsen kann.

32. Wenn wir nun weder auf körperliche Ursachen noch Beschlüsse zurückführen werden was von aussen her in uns und die andern lebenden Wesen und überhaupt die irdischen Dinge hineinkommt, was bleibt dann für ein anderer vernünftiger Grund übrig? Zuerst nun ist festzuhalten, dass dieses All ein

lebendiger, alle lebenden Wesen in sich befassender Organismus ist, der eine, sich in alle seine Theile erstreckende Seele hat, soweit ein jedes ein Theil von ihm ist; ein Theil ist aber jedes in dem sinnlich Wahrnehmbaren in seiner ganzen Ausdehnung, und zwar in sofern es Körper ist, ohne alle Einschränkung, und sofern es auch an der Seele des Alls Theil hat, auch in dieser Hinsicht; und die Dinge, welche nur an dieser Theil haben, sind ganz und gar Theile, die hingegen, welche auch an einer andern Theil haben, sind durch diese nicht gänzlich Theile. Es leidet aber der Theil nichts desto weniger von den andern, soweit er von dem All etwas hat, und dem entsprechend was er hat. Es geht also eine allseitige Sympathie durch dies eine und wie ein lebendiger Organismus eine Wesen, und was fern ist, ist auch wieder nahe, wie bei einem einheitlichen Einzelwesen der Nagel, das Horn, der Finger und was sonst nicht unmittelbar an einander gefügt ist: wenn auch der dazwischen liegende Raum nichts leidet, so leidet doch das fern liegende Glied. Denn da die ähnlichen Theile nicht unmittelbar aneinander gefügt, sondern durch Zwischenräume getrennt sind und dennoch durch ihre Aehnlichkeit in Sympathie stehen, so muss nothwendig die Mitleidenschaft von dem nicht nebenan liegenden Theile in den ferneren gelangen; und da es ein lebendiges, zu einer Einheit zusammengeschlossenes Wesen ist, liegt kein Theil so fern, dass er nicht nahe wäre um durch die Natur des einheitlichen Organismus in Mitleidenschaft gezogen zu werden. Was also Aehnlichkeit mit dem Bewirkenden hat, empfängt keine fremdartige Affection; ist aber das Bewirkende unähnlich, so erhält das Afficirte die Affection als eine fremdartige und nicht angenehme. Dass aber bei einem einheitlichen Organismus eine schädliche Einwirkung von dem einen auf das andere übergeht, darf nicht Wunder nehmen, da auch bei uns in unsern Handlungen ein Theil vom andern geschädigt wird, da auch die Galle und der Zorn einen andern Theil wie es scheint drängt und aufstachelt. In der That ist auch im All etwas dem Zorn und der Galle analoges und ein anderer Theil entspricht einem andern. Auch in den Pflanzen wird ein Theil dem andern hinderlich sein, so dass er ihn sogar vernichtet. Dies All ist aber nicht nur ein lebendiges Wesen, sondern es erscheint auch als vieles. Daher wird jedes soweit es eins ist durch das Ganze bewahrt, soweit es aber als vieles sich wechselsweise mit andern verbindet, richtet es durch seine Verschiedenheit mannigfachen Schaden an und schädigt in seinem eigenen Interesse etwas anderes: es ver-

schafft sich Nahrung, indem es zugleich verbunden und verschieden und ein jedes naturgemäss für sich selbst sorgt, und was von dem andern ihm angemessen ist nimmt es für sich, während es alles Fremdartige vernichtet aus Selbstsucht, und da ein jedes nur seine eigene Einwirkung ausübt, so gewährt es dem was von seinem Wirken profitiren kann Nutzen, was aber dem Andrang der Einwirkung nicht widerstehen kann, das vernichtet oder schädigt es, ganz wie manche Dinge durch vorüberstreichendes Feuer versengt und die kleineren Thiere von den grösseren im Lauf niedergetreten oder auch wohl zertreten werden. Das Werden und die Vernichtung und der Uebergang in einen bessern oder schlechtern Zustand aller dieser Dinge aber vollendet das ungehemmte und naturgemässe Leben jenes einen lebendigen Wesens, da die einzelnen Dinge doch unmöglich danach angethan sein konnten als wenn sie allein da wären, auch als Theile nicht in sich ihren Zweck haben oder auf sich allein sehen durften, sondern vielmehr auf jenes, dessen Theile sie eben sind, desgleichen als unter sich verschieden und in einem Leben befasst nicht alle ihr eigenthümliches Wesen immer haben konnten; es war eben nicht möglich, dass irgend etwas in allen Stücken sich gleich bleibe, wenn anders das All bleiben sollte, das in der Bewegung sein Bleiben hat.

33. Da aber der Umschwung [die Kreisbewegung] nichts zufälliges an sich hat, sondern nach einer dem Organismus entsprechenden Vernunft vor sich geht, so musste eine Uebereinstimmung zwischen dem Afficirenden und Afficirten sein, eine allseitig alles verknüpfende Ordnung, so dass nach der jedesmaligen Lage und Beschaffenheit der Bewegung auch die jeweiligen Zustände der dem Umschwung unterworfenen Dinge sich richten, die gleichsam einen Reigen in vielfach gegliedertem Chore aufführen. Denn auch bei unsern Reigentänzen braucht doch wohl kaum jemand, da sie augenscheinlich sind, die dem Tanz entsprechenden äussern Bewegungen noch besonders zu bezeichnen, da je nach den einzelnen Bewegungen sich die zum Tanz erforderlichen Hülfsmittel anders gestalten, Flötenspiel und Gesang und was sonst damit verbunden ist. Aber die einzelnen Bewegungen dessen, der den Tanz entsprechend der jedesmal nothwendigen Figur ausführt, könnte kaum jemand in derselben Weise bezeichnen, da die Glieder dieser Nothwendigkeit folgen und sich biegen, indem das eine sich zusammenzieht, das andere sich streckt, das eine in eifriger Action begriffen ist, das andere eine Ruhepause in der ver-

schiedenen Figuration geniesst. Und die Absicht des Tanzenden geht auf etwas anderes, die Glieder dagegen werden dem Tanze entsprechend afficirt und dienen dem Tanze und helfen ihn mit vollenden, so dass der Tanzkundige wohl sagen könnte, wie durch diese bestimmte Stellung gerade dieses Glied des Körpers sich in die Höhe hebt, dieses sich biegt, dieses sich verbirgt, ein anderes heruntersinkt, wobei der Tänzer die verschiedenen Positionen nicht überlegt, sondern wobei eben dieser Theil des den Tanz Aufführenden diese nothwendige Stellung in dem Tanz des ganzen Körpers erhält. Auf diese Weise also, lässt sich sagen, sind auch die himmlischen Dinge, soviele ihrer thätig sind, thätig, und verkündigen auch manches, oder vielmehr: der ganze Kosmos übt sein gesammtes Leben wirksam aus, indem er in sich selbst die grossen Theile immer bewegt und verändert; die Stellungen der Theile bewirken, dass auch das Uebrige, als die Theile eines bewegten Organismus, sich unter einander wie dem Ganzen und ihren verschiedenen Stellungen entspreche, indem es sich gerade so verhält nach eben diesen Lagen und Stellungen und Figuren, und wieder anders nach andern, so jedoch dass die Gestalteten nicht die bewirkenden Ursachen sind, sondern der Gestaltende, ohne dass jedoch der Gestaltende, indem er auf dieses sinnt, jenes schafft (denn er richtet sich nicht auf etwas anderes), sondern so, dass er selbst alles Werdende ist, dort die Gestaltungen, hier die den Gestaltungen nothwendig anklebenden Affectionen an einem so bewegten Organismus und an einem Wesen, das von Natur so zusammengesetzt und verbunden ist, das aus Nothwendigkeiten leidet und auf sich selbst einwirkt.

34. Wir aber, die wir den Theil von uns selbst, der von jenem Körper [des Universums] uns zugehört, der Affection darbieten, wenn wir nicht das Ganze als jenem zugehörig betrachten, werden nur nach einem bestimmten Maasse von ihm afficirt, ganz so wie die klugen Diener, welche einerseits ihren Herren dienen, andererseits sich angehören und dadurch weniger umfangreiche Aufträge von ihrem Herrn erlangen, da sie ja nicht Sclaven sind und nicht ganz und gar einem andern gehören. Die Verschiedenheit der Lagen und Stellungen aber musste nothwendig so erfolgen wie sie jetzt erfolgt, da die Gestirne in ihrem Lauf nicht gleichen Schritt halten. Da sie sich ferner nach Vernunft bewegen und die Lagen des Gesammt-Organismus verschieden werden, dann auch hier bei uns das Sympathetische sich nach jenem dort richtet, so ist es angemessen zu untersuchen, ob dieses hier mit jenem in

Einklang steht oder ob die Gestaltungen die gestaltenden Kräfte haben und ob die Gestaltungen schlechthin oder nur die der Gestirne. Denn ein und derselbe gestaltende Act bringt nicht dasselbe an einem andern hervor und doch an andern wieder dasselbe Gepräge und dieselbe Wirkung, denn auch an sich hat ein jedes eine verschiedene Natur. Vielleicht ist es das Richtige zu sagen: die Gestaltung dieser Dinge besteht darin, dass sie eben dies und so disponirt sind, die jener ist bei derselben Disposition eine andere in dem gestaltenden Act. Aber wenn dies der Fall ist, so werden wir nicht mehr den Gestaltungen sondern den gestalteten Dingen den Einfluss zuschreiben, oder vielmehr beiden. Es ist also eben denselben Dingen, die einen andern Habitus erlangt haben, anderes, und einem und demselben, das sich nur durch den Ort unterscheidet, anderes zuzusprechen. Aber was? Wirkungen oder Bezeichnungen? Nun, dem Zusammengesetzten, das durch den gestaltenden Act zwei ist, vielfach sowohl Wirkungen als Bezeichnungen, anderswo nur Bezeichnungen. Diese Argumentation giebt sowohl den Gestaltungen als auch den gestalteten Dingen Kräfte. Denn auch bei den Tanzenden hat jede Hand und die andern Glieder eine gewisse Kraft, aber auch die Gestaltungen eine nicht unbedeutende; in dritter Linie stehen die dienstbaren Organe, sowohl die Theile der Tanzenden selbst als auch die, woraus diese bestehen, z. B. die zusammengedrückten Theile der Hand und die in Mitleidenschaft gezogenen Nerven und Adern.

35. Wie verhält es sich also mit diesen Kräften? Denn wir müssen wiederum deutlicher davon reden, da wir weder den Körpern der Gestirne nach ihren Rathschlüssen die Einwirkungen zugeschrieben haben: den Körpern nicht, weil das Gewordene nicht lediglich ein Product des Körpers war; den Rathschlüssen nicht, weil es absurd war, dass die Götter in Folge von Rathschlüssen Unvernünftiges thun. Wenn wir uns aber daran erinnern wollen, dass es nach unserer Voraussetzung einen in sich einheitlichen Organismus giebt und dass er infolge dieser Beschaffenheit sich selbst sympathisch ist, dass ferner nach einem vernünftigen Gesetz das Leben durch ihn hindurchgeht, das ganz und gar mit sich im Einklang steht, und dass es etwas Zufälliges in dem Leben nicht giebt sondern eine Harmonie und Ordnung, dass die gestaltenden Acte vernunftgemäss und alle einzelnen, wie im Reigentanz sich bewegenden Theile des Organismus nach bestimmten Zahlen geordnet sind: so müssen wir zugeben, dass beides

die wirkende Kraft des Alls ausmacht, die in ihm werdenden Gestaltungen wie die gestalteten Theile und was diesen folgt, und dass so das All auf diese Weise lebe und seine Kräfte hierzu mitwirken, sowie sie auch von dem in Begriffen schöpferischen Princip entstanden sind; ferner dass die Gestaltungen gleichsam Begriffe sind oder Unterschiede im Organismus und Rhythmen und vernunftgemässe Stellungen und Lagen, die unterschiedenen, von einander abstehenden und geformten Theile hingegen andere Glieder sind; endlich dass die Kräfte des Organismus ohne Wahl und Vorsatz als die Theile desselben handeln, da Wahl und Vorsatz ausser ihrem Wesen liegt und nichts beiträgt die Natur dieses Organismus zu vollenden. Denn nach einem Endzweck und Entschluss zu handeln, kommt dem einheitlichen Organismus zu, die andern Kräfte desselben sind vielfache im Verhältniss zu ihm selbst. So viele Entschliessungen auch an ihm vorhanden sind, sie gehen alle auf dasselbe Ziel wie die eine des Alls. Die Begierde freilich der Theile in ihm geht von dem einen auf den andern, denn ein Theil will einen andern von ihm verschiedenen haben, da er desselben bedarf, auch der Zorn geht auf ein anderes über, wenn er etwas verletzt, und die Vergrösserung kommt von einem andern her und das Werden geht auf einen andern Theil: aber das Ganze bewirkt dieses auch in diesen, es selbst aber sucht das Gute oder vielmehr blickt nach ihm. Dieses also sucht auch das rechte, über den Affecten erhabene Streben und Wollen und dazu trägt es im Verein mit der Weltvernunft bei. Sehen wir doch auch bei den Dienern, wie viele ihrer Verrichtungen nur auf die Befehle des Herrn sehen, wie aber das Streben nach dem Guten auf dasselbe blickt wie der Herr. Wenn nun wirklich die Sonne und die andern Gestirne einen Einfluss auf die Erdendinge ausüben, so ist anzunehmen, dass sie selbst nach oben blickt (denn an einem Fall ist der Beweis zu führen), dass die Wirkungen aber von ihr ausgehen und zwar wie für die irdischen Dinge die Wärme, so für die höheren der Ursprung durch Mittheilung der Seele, soviel in ihr liegt, indem die vegetative Seele sehr bedeutend ist; dass ähnlich auch ein anderes Gestirn leuchtend eine Kraft ohne Wahl von sich ausgehen lässt und dass schliesslich alle, eine so gestaltete Einheit geworden, bald diese bald jene Anordnung zeigen, so dass auch die Gestaltungen Kräfte haben, denn je nachdem sie beschaffen ist wirkt sie so oder anders, und dass auch durch die gestalteten Dinge etwas gewirkt wird, denn von

den einen geht dies, von den andern jenes aus. Kann man doch auch an den uns zunächst liegenden Dingen sehen, wie die Gestaltungen an und für sich Kräfte haben. Denn warum sind einige Gestaltungen beim Anblick furchtbar, auch wenn die Erschreckten vorher noch nichts von ihnen erlitten haben, andere dagegen nicht? Und warum schreckt einige dies, andere jenes? Doch wohl, weil eben dies bestimmte auf diesen bestimmten und auf jenen anderes wirkt, da ja kein Ding anders kann als auf das seiner Natur Entsprechende wirken; und so gestaltet zieht es den Blick auf sich, so dagegen, nicht den Blick eben derselben. Und wenn jemand sagt, die Schönheit sei das bewegende Princip: warum bewegt die eine diesen, die andre jenen, wenn der in der Gestaltung liegende Unterschied die Kraft nicht hätte? Denn warum sollen wir behaupten, dass die Farben die Kraft haben und wirksam sind, die Gestalten aber nicht? Ist es doch überhaupt absurd, dass etwas zwar existirt, jedoch nichts vermag; denn das Seiende ist von der Art, dass es entweder thätig ist oder leidend; und einigen Dingen ist das Thätigsein zuzuschreiben, andern beides. Auch haften an den Substraten noch Kräfte ausser den Gestaltungen, und in den uns zunächst liegenden sind viele, welche das Warme oder Kalte nicht hervorbringt, sondern Substanzen, welche durch verschiedene Qualitäten geworden, von den Begriffen geformt sind und Antheil gewonnen haben an der Kraft der Natur, wie denn z. B. die Natur der Steine und die wirkenden Kräfte der Pflanzen viele erstaunliche Wirkungen darbieten.

36. Das All ist nämlich ein gar mannigfaltiges und alle Begriffe sind in ihm und unermessliche und mannigfache Kräfte. Und wie es beim Menschen heisst, dass das Auge eine andere Kraft habe, eine andere dieser und dieser Knochen, dass der Hand diese, der Zehe diese Verrichtung zukomme und es keinen Theil gebe, der keine Kraft und keine von der andern verschiedene hat (es entgeht uns das aber, wenn wir es nicht erforscht haben): so und in viel höherem Maasse (weil nämlich dies nur eine Spur von jenem) giebt es im All eine unaussprechliche und staunenswerthe Mannigfaltigkeit von Kräften, und zwar besonders auch in den himmlischen Regionen und deren Bahnen. Es darf also das Universum nicht wie ein unbeseeltes, übrigens grosses und geräumiges Haus aus gewissen, ihrer Art nach leicht aufgezählten Materialien, wie Holz und Stein und was man sonst noch will zu einem Kosmos geworden sein, sondern es muss überall

ein belebtes, auf mannigfache Weise lebendiges Wesen sein und nichts muss existiren können was nicht in ihm ist. Darum kann hier vielleicht das Problem, wie in einem beseelten lebendigen Wesen Unbeseeltes sein könne, gelöst werden. Denn dies Resultat ergiebt die Argumentation, dass jedes auf eine andere Weise in dem Ganzen lebe, wir aber, weil wir nicht einen sinnenfälligen Eindruck davon haben, ihm das Leben absprechen. Gleichwohl lebt jedes ein verborgenes Leben und das, was in sinnlich wahrnehmbarer Weise lebt, ist zusammengesetzt aus dem, was zwar nicht in sinnlich wahrnehmbarer Weise lebt, aber staunenswerthe Kräfte zum Leben dem derartigen lebenden Wesen darreicht. Denn unmöglich könnte sich doch der Mensch zu so grossen Dingen wenden, wenn er von lauter unbeseelten Kräften in ihm bewegt würde, und wiederum das All könnte nicht so leben, wenn nicht jedes in ihm sein eigenes Leben lebt, wenn ihm auch Wahl und Wille nicht innewohnt. Denn es wirkt auch ohne des Entschlusses zu bedürfen, da es ja früher ist als der Entschluss. Deshalb ist auch vieles seinen Kräften dienstbar.

37. Nichts also wirft das All von sich weg. Denn wollte jemand von denen, die heutzutage im Rufe des Wissens stehen, erforschen, was eigentlich das Feuer und sonstige schaffende Kräfte sind, so würde er zu keiner Lösung kommen, wenn er ihm diese Kraft im All nicht zugestehen und ebendas nicht von den andern zur Verwendung kommenden Dingen aussagen wollte. Aber wir halten die gewöhnlichen und alltäglichen Erscheinungen einer Untersuchung nicht werth, noch kommt uns ein Zweifel daran; die ausser dem gewöhnlichen Lauf der Dinge liegenden Erscheinungen hingegen erwecken uns Zweifel, wie sich ein jedes verhalte, und das Ungewöhnliche halten wir der Verwunderung werth und wundern uns auch wohl dann darüber, wenn jemand den Unkundigen ein jegliches vorlegt und seine Kräfte auseinandersetzt. Es ist also zu sagen: jedes hat eine vernunftlose [unbewusste] Kraft, es wird im All gebildet und gestaltet und hat irgendwie Theil an der Seele von Seiten des Ganzen, das beseelt ist, und ist von einem solchen umschlossen und Theil eines beseelten Wesens (denn nichts ist in ihm, was nicht Theil wäre); einiges ist kräftiger zum Wirken als anderes, und im besondern Maasse sind die himmlischen Dinge kräftiger als die irdischen, da sie ja einer deutlicher hervortretenden Natur sich erfreuen; vieles entsteht infolge dieser Kräfte, nicht nach dem Vorsatz dessen, wovon die Wirkung auszugehen scheint (denn ein Entstehen ist auch

bei dem möglich, das keinen Vorsatz oder Willen hat), auch nicht nachdem dieses sich durch die Mittheilung der Kraft zu sich selbst [mit Bewusstsein] hingewandt hat, selbst wenn ein Stück Seele von ihm ausgeht. Denn es entstehen ja auch Thiere von einem Thier, ohne dass der Vorsatz dabei mitwirkt oder ohne dass der Erzeuger geschwächt wird oder ohne dass er ein Bewusstsein davon hat. Denn er selbst wäre, wenn er ihn hätte, der Vorsatz oder der Vorsatz wäre nicht die schaffende Kraft. Hat aber ein lebendes Wesen keinen Vorsatz, so noch weniger das Selbstbewusstsein.

38. Was nun aus ihm [dem All] ohne eine andere bewegende Kraft durch das andere [vegetative] Leben und überhaupt alles was durch eine fremde bewegende Macht geschieht z. B. durch Gebets- und Zauberformeln, einfache wie kunstvoll abgesungene, das ist nicht auf eins von jenen [Gestirnen] sondern auf die Natur dessen was geschieht zurückzuführen. Alles was zum Leben nützlich ist oder irgend einem andern Bedürfniss abhilft, ist auf sie als ihre Gabe zurückzuführen, ein Geschenk, das von einem grössern Theil auf einen andern kleinern übergeht; was aber schädliches von ihnen in die Zeugungen der lebenden Wesen übergeht, wie man sagt, kommt daher, dass das Substrat nicht im Stande ist das Nützliche aufzunehmen. Denn was geschieht, geschieht nicht so schlechthin sondern an diesem bestimmten Object und in dieser Weise, und was afficirt werden soll, muss eine bestimmte ihm zu Grunde liegende Natur haben. Vieles machen auch die Mischungen, indem jedes etwas zum Leben nützliches beiträgt. Es dürfte jemandem auch etwas gelingen ohne die Mitwirkung von Natur nützlicher Dinge, und die Verkettung aller Dinge giebt einem jeden nicht immer was er wünscht; wir fügen auch selbst dem Gegebenen vieles hinzu. Gleichwohl flicht sich alles zu einer Einheit zusammen und hat eine bewundernswürdige Harmonie und eins geht von andern aus, wenn auch von Entgegengesetztem; denn alles sind Theile eines Wesens. Und wenn etwas hinter dem Bessern unter dem Werdenden zurücksteht, weil es nämlich wegen Nichtbewältigung der Materie keine vollendete Form erhielt, so bleibt es gleichsam zurück hinter dem edleren erzeugenden Theil, dessen beraubt es in die Hässlichkeit hinabsinkt. Demnach wird einiges von jenen [Gestirnen, Göttern] gewirkt, einiges nach Maassgabe der zu Grunde liegenden Natur [in die Welt] eingeführt, anderes thun die Dinge von sich selbst hinzu. Da aber alles mit einander verknüpft ist und alles auf Eins ab-

zielt, so wird alles durch gewisse Zeichen angekündigt; nur die Tugend ist unabhängig, während ihre Geschäfte mit in den Zusammenhang verflochten werden, da ja auch die niederen Dinge hier von dort her abhängig sind, von den göttlicheren Kräften in diesem All, das gleichfalls an jenem Göttlichen Theil nimmt.

39. Es werden also die Dinge im All nicht nach den im Samen beschlossenen Begriffen sondern nach den auch die früheren umfassenden Begriffen oder nach den Begriffen der Samenkörner. Denn in den im Samen enthaltenen Begriffen ist nichts von dem, was unabhängig von ihnen wird oder was von der Materie aus zur Vollendung des Ganzen mit beiträgt oder was von dem Gewordenen her auf einander Einwirkungen ausübt. Vielmehr dürfte die Vernunft des Alls vergleichbar sein der Vernunft, welche einem Staat Ordnung und Gesetz giebt, indem sie bereits weiss, was die Bürger thun werden und weswegen sie es thun werden, und dem entsprechend alles durchs Gesetz ordnet und bei den Gesetzen mit in die Berechnung zieht alle ihre Leidenschaften und Handlungen, Ehren und Unehren wegen der Handlungen, wobei alles wie von selbst sich in den Bahnen zur Harmonie bewegt. Die Ankündigung durch Zeichen aber geschieht nicht deshalb, als wäre sie ein besonderes Ziel, sondern bei solchen Vorgängen kündigt sich eins aus dem andern an. Denn weil es eins ist und einer Einheit angehört, so kann eins vom andern erkannt werden und zwar die Ursache aus der Wirkung, die Folge aus dem voraufgehenden Entschluss, das Zusammengesetzte aus seinen Elementen, weil mit dem einen zugleich auch das andere ist. Ist dies richtig, so lösen sich nunmehr die Schwierigkeiten, besonders die Frage, wie die schlimmen Gaben von den Göttern ausgehen können, dadurch nämlich, dass nicht Wille und Absicht die bewirkenden Ursachen sind, sondern alles von dort her durch physische Nothwendigkeit entsteht wie von der Einwirkung der Theile auf die Theile und durch das Leben des einen Wesens bedingt ist, ferner dadurch dass die Dinge dem Werdenden viel von sich selbst hinzusetzen, sodann dadurch dass die von den einzelnen kommenden Beiträge nicht an sich schlecht sind, sondern in der Mischung etwas anderes werden, endlich dadurch dass das Leben nicht für das Einzelne sondern um des Ganzen willen da ist und dass die Natur des Substrats der Einwirkung nicht entsprechend afficirt wird und auch das Dargereichte sich nicht gehörig aneignen kann.

40. Wie aber verhält es sich mit den Einwirkungen durch Zauberei? Sie sind möglich durch die Sympathie und 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 gegen einander anwenden. Denn weil die Dinge von Natur zur Liebe gemacht sind und weil die Erregung der Liebe sie zu einander zieht, so ist die Kunst der erotischen Anziehung mittelst der Zauberei entstanden, indem sie durch Beschwörungen an den einen diese, an den andern jene Naturen heranbringen, die sich gegenseitig anziehen und eine innere Verwandtschaft [Liebe] haben; sie fügen eine Seele an die andere, wie wenn sie etwa auseinander liegende Gewächse mit einander verbinden; sie benutzen auch die Gestaltungen, welche in sich Kräfte haben, und indem sie sich selbst ebenso gestalten ziehen sie stillschweigend Kräfte an sich, sie die in dem Einen eins geworden. Denn wenn jemand einen solchen ausserhalb des Zusammenhangs mit dem Ganzen stellte, so würde derselbe durch Beschwörungsformeln oder gewaltsame Zaubermittel weder etwas anziehen noch lenken; jetzt aber, da er nicht wie an einem fremden Orte die Führung ausübt, hat er Macht zu führen, da er wohl weiss, an welcher Stelle in dem Organismus eins zum andern geführt wird. Auch die Seele kann durch das Zauberlied und diesen bestimmten Gesang und die Miene des Wirkenden bezaubert werden — denn dergleichen hat eine wunderbare Anziehung, wie z. B. traurige Gebärden und Klagelieder — aber die unvernünftige Seele, denn nicht der Wille oder die Vernunft wird von der Musik bezaubert. Und über einen solchen Zauber wundert man sich nicht, jedoch liebt man es sich bezaubern zu lassen, auch wenn man dies nicht von den Musikern verlangt. Man muss auch nicht meinen, dass die andern Gebete von einem bewussten Willen erhört werden, denn die welche durch Zauberformeln bezaubert werden, befinden sich nicht in dieser Lage, und wenn eine Schlange die Menschen bethört, so hat der Bethörte davon kein Bewusstsein und keine Empfindung, sondern erst wenn er afficirt ist, merkt er die Affection, denn der herrschende Theil der Seele selbst ist unafficirt. Von

jenem aber, an welches der Betende sich gewendet, kam etwas zu ihm oder zu einem andern; die Sonne oder ein anderes Gestirn hört ihn nicht.

41. Der Erfolg des Gebets beruht auf der Sympathie, in welcher ein Theil zum andern steht; es ist das ähnlich wie bei einer angespannten Saite, denn wenn sie unten angeschlagen wird, so theilt sich die Bewegung auch dem obern Ende mit. Oft hat auch die eine, wenn die andere angeschlagen wird, gleichsam eine Empfindung davon, gemäss der Consonanz 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 aus Gegensätzen zu Stande kommt, und sie besteht aus gleichen und allen verwandten und entgegengesetzten Dingen. Was den Menschen schädigt, wie der Zorn, der mitsammt der Galle in die Natur der Leber hineingezogen wird, das entstand nicht in der Absicht zu schaden, wie z. B. wenn jemand, der Feuer vom Feuer nimmt, einem andern schadet ohne es beabsichtigt zu haben. Gewiss ist jener, der das Feuer nahm, die bewirkende Ursache, wenigstens dadurch dass er den Uebergang vom einen ins andere veranlasst hat; doch auch das hinzugetretene Feuer, wenn derjenige, auf den es übertragen wurde, nicht in den Stand gesetzt war es aufzunehmen [ohne Schaden].

42. Daher also bedarf es auch dieserhalb keiner Erinnerung für die Sterne, weshalb eben diese Untersuchung geführt worden, noch auch der zu ihnen aufsteigenden sinnlichen Wahrnehmungen; auch die Erhörung der Bitten geschieht nicht, wie einige glauben, infolge eines Entschlusses, sondern es ist zuzugeben, dass von ihnen etwas sowohl mit dem Gebet als ohne das Gebet geschieht, sofern sie gleichfalls Theile des Einen sind; desgleichen dass auch viele Kräfte ohne Wahl und Entschluss wirken und zwar ohne Beihülfe wie mit Kunst, als die da in einem Organismus sind, dass eins vom andern Vortheil zieht und durch eben seine natürliche Beschaffenheit geschädigt wird, dass durch die Künste der Aerzte und Zauberer eins dem andern etwas von seiner eigenen Kraft darzureichen gezwungen wird. Auch das All giebt in gleicher Weise an die Theile ab, sowohl aus eigenem Antrieb als weil ein anderes das, was seinen Theilen innewohnt, in einen Theil hineinzieht nach demselben natürlichen Gesetz, da ja auch das Fordernde nichts verschiedenartiges ist. Wenn aber der Fordernde schlecht ist, so darf uns das nicht wundern, denn aus den

Flüssen schöpfen auch die Schlechten, und was da giebt, weiss selbst nicht was es giebt, sondern giebt nur, aber gleichwohl ist was gegeben worden verknüpft mit der Natur des Ganzen. Daraus folgt, dass wenn jemand etwas von dem was für alle bereit liegt genommen hat, er nach einem Gesetz der Nothwendigkeit nicht der Strafe zu verfallen braucht. Es ist also nicht zuzugeben, dass das Ganze afficirt wird; der leitende Theil desselben ist gänzlich frei von Affectionen, und wenn in den Theilen desselben Affectionen sich finden, so dringt die Affection wohl in diese, da ihm aber gegen die Natur nichts begegnen kann, so bleibt das Gewordene, in sofern es mit ihm in Beziehung steht, unafficirt. Denn auch die Sterne, sofern sie Theile sind, haben Affectionen, affectionslos jedoch sind sie deshalb, weil ihre Entschlüsse ohne Affecte geschehen, ihre Körper und natürliche Beschaffenheit ungeschädigt bleiben und weil, auch wenn sie durch die Seele etwas mittheilen, ihre Seelen nicht eine Einbusse erleiden und ihre Körper dieselben bleiben, indem ja, wenn etwas abfliesst, es unvermerkt abgeht und wenn etwas hinzukommt, es heimlich hinzukommt.

43. Wie aber wird der tugendhafte Mann von Magie und Zauberkünsten afficirt? Nun, seine Seele ist unempfänglich für Zauberei und die Vernunft in ihm wird wohl nicht afficirt werden noch ihren Sinn ändern; aber in Anbetracht dessen, was von dem All Unvernünftiges in ihm ist, leidet er oder vielmehr dies leidet, aber nicht Liebessehnsucht infolge von Zaubermitteln, da diese entsteht wenn auch die eine [vernünftige] Seele der Affection der andern zustimmt. Wie aber das Vernunftlose durch Zauberlieder afficirt wird, so wird er selbst durch einen Gegenzauber jene Kräfte unwirksam machen; den Tod indessen oder Krankheiten oder sonstiges körperliches Ungemach kann er daraus wohl erleiden. Denn der Theil des Ganzen kann von einem andern Theil oder von dem Ganzen leiden, er selbst ist unbeschädigt. Selbst die Dämonen sind durch den vernunftlosen Theil an ihnen nicht frei von Affectionen. Erinnerungen und [Empfindungen] sinnliche Wahrnehmungen ihnen beizulegen ist nicht ungereimt, ebenso wenig dass sie durch physischen Zauber gelenkt werden und die sie Anrufenden hören, sie die den Menschen näher stehen als die Götter, und zwar um so mehr je näher ihr Verhältniss zu den irdischen Dingen ist. Denn alles was mit einem andern in Beziehung steht, wird von einem andern bezaubert, denn dasjenige womit es in Beziehung steht bezaubert und lenkt es; nur was auf sich selbst gestellt ist, unterliegt dem Zauber

nicht. Daher ist auch jede Handlung der Bezauberung unterworfen und das ganze praktische Leben; denn es bewegt sich zu dem hin, was es bezaubert. Daher auch das Wort: 'schön von Antlitz ist das Volk des hochherzigen Erechtheus.' Denn durch welche Einwirkungen tritt jemand in ein Verhältniss zu etwas anderm? Nicht gezogen durch die Künste der Magier, sondern durch die der Natur, welche die Bethörung ausübt und eins mit dem andern verknüpft nicht durch die Oertlichkeiten, sondern durch die Anwendung von Liebeszauber.

44. Einzig und allein also bleibt die Betrachtung frei von Zauber, weil niemand zu sich selbst durch einen Zauber gezogen worden; denn er ist einer und das Betrachtete ist er selbst und sein Denken nicht bethört, sondern er thut was er muss und vollbringt sein selbsteigenes Leben und Werk. Dort aber wirkt nicht sein eigenes Wesen und ergreift nicht die Vernunft die Initiative, sondern der Anfang geht auch von der Unvernunft aus, die Affecte sind die Vorbedingungen des Handelns. Denn Sorge für die Kinder und eifrige Bemühungen um ein Weib üben offenbar die Zugkraft aus und was sonst die Menschen für Lüste infolge der Begierden ködern. Die Handlungen werden theils um des Zornes willen, theils um der Begierden willen unvernünftig und unbesonnen erregt, Aemter im Staat und Streben nach Herrschaft ruft die in uns vorhandene Herrschsucht hervor. Und diejenigen, welche aus dem Streben sich gegen Unannehmlichkeiten zu sichern entspringen, haben die Furcht, die welche aus Gewinnsucht entstehen, die Begierde zum Ausgangspunkt. Die aber, welche um des Nutzens willen den Mangel der Natur auszufüllen suchen, haben augenscheinlich ihren Grund in der Gewalt der Natur, die uns an das Leben kettet. Sagt aber jemand, die Handlungen im Schönen seien frei von Zauber oder man müsse auch die Betrachtung des Schönen bezaubert nennen: wenn einer die sogenannten schönen Handlungen als nothwendige ausführt und auch sonst im Besitz des wahrhaft Schönen ist, so steht er nicht unter einem Zauberbann — denn er kennt die Nothwendigkeit, und das Leben sieht nicht auf die irdischen Dinge oder auf anderes — sondern unter der Gewalt der menschlichen Natur, die ihn an das Leben anderer oder an sein eigenes bindet; denn es scheint vielleicht vernünftig, sich das Leben nicht zu nehmen um dieser engen Verknüpfung willen, weil er auf diese Weise bezaubert worden. Wenn er aber aus Liebe zum Schönen in den Handlungen die Handlungen wählt von den Spuren des Schönen getäuscht, so ist er bezaubert, indem

er dem Schönen in den niedern Sphären nachjagt. Denn überhaupt ist die Bemühung um das dem Wahren Aehnliche und jeder Zug zu ihm dem eigen, der getäuscht ist von jenen dazu hinziehenden Dingen. Dies aber bewirkt die Magie der Natur. Denn das nicht Gute als ein Gutes zu erstreben, indem man durch den Schein desselben verführt von unvernünftigen Trieben geleitet wird, das heisst gezogen werden wohin man nicht will, ohne es zu wissen. Wie sollte man dies anders nennen als Bezauberung? Der allein also ist unbezaubert, welcher gezogen von andern Theilen seiner selbst nichts von dem gut heisst was jene so nennen, sondern allein das was er selbst weiss, nicht getäuscht, es auch nicht erstrebend, sondern besitzend. Nie und nirgends also dürfte er gezogen werden.

45. Aus allem Gesagten also ist jenes klar, dass ein jedes, wie es im Zusammenhang aller Dinge seiner Natur nach beschaffen ist, so auch zur Vollendung des Alls beiträgt und leidet und wirkt, wie auch bei jedem einzelnen Organismus jeder Theil nach seiner Natur und Beschaffenheit zum Ganzen beiträgt und dient und danach seinen Rang und seine Verwendung erhält. Er steuert seinen Antheil bei und erhält von den andern alles was seine Natur aufzunehmen fähig ist, es herrscht gleichsam ein allgemeines und allseitiges Mitempfinden und wenn jeder der Theile ein Organismus wäre, so würde er auch die Geschäfte des Organismus zu verrichten haben, die verschieden sind von denen des Theils. Und auch unsere Lage und Beschaffenheit wird daraus erhellen, wie nämlich auch wir etwas im All thun, und zwar nicht bloss was ein Körper im Verhältniss zum andern thut und wieder leidet, und eine andere uns eigenthümliche Natur einführen, geknüpft durch das Verwandte in uns an das Verwandte ausser uns. In der That, durch unsere Seelen und Zustände in Verbindung gebracht oder vielmehr stehend mit dem uns zunächst Liegenden in der Welt der Dämonen und dem über sie hinaus Befindlichen, kann es uns unmöglich entgehen, wie wir geartet sind. Nicht jedoch geben wir alle dasselbe, noch empfangen wir dasselbe. Denn wie könnten wir, was wir nicht haben, einem andern mittheilen als etwas gutes? Andererseits werden wir auch dem, der unfähig ist das Gute aufzunehmen, etwas gutes nicht zubringen. Indem also ein jeder seine eigene Schlechtigkeit anbringt, wird er erkannt als der welcher er ist, und nach seiner eigenen Natur wird er fortgetrieben zu dem was er hat, und von hier befreit, zu einem andern derartigen Ort durch den Zug der Natur. Für den Guten hingegen sind

die empfangenen und mitgetheilten Gaben und Veränderungen andere, gleichsam angereiht an Fäden, die durch gewisse Züge der Natur verändert werden. So staunenswerth ist dieses All an Macht und Ordnung: alles geht seine schweigende Bahn nach ewigem Gesetz, dem niemand entfliehen kann, von welchem der Schlechte nichts versteht, durch welches er aber geführt wird ohne zu wissen, wohin er im All sich zu begeben hat; der Gute aber weiss es und geht wohin er muss, und weiss, bevor er geht, wo er nach seinem Weggang wohnen muss, und hegt die frohe Hoffnung, dass er bei den Göttern sein wird. In einem kleinen Organismus freilich sind die Veränderungen und Mitempfindungen der Theile klein und in ihm können die Theile nicht Organismus sein, ausser vielleicht in einigen auf kurze Zeit; in einem Organismus aber, in welchem so grosse Zwischenräume sind und ein jedes Wesen weiten Spielraum hat und viele Organismen sind, müssen die Bewegungen und Veränderungen grösser sein. Wir sehen auch Sonne und Mond und die andern Gestirne in bestimmter Ordnung ihre Stellungen und Bahnen verändern. Es ist also nicht ungereimt, dass auch die Seelen ihren Ort wechseln und dabei nicht denselben Charakter bewahren, dass sie analog dem was sie leiden und thun geordnet sind, die einen gleichsam die Stellung des Kopfes, die andern gleichsam die der Füsse erhalten haben, übereinstimmend mit dem All; denn dieses hat gleichfalls verschiedene Grade hinsichtlich des Bessern und Schlechtern. Welche nun weder das Bessere hier wählt noch an dem Schlechtern Theil hat, die tauscht einen andern und und zwar reinen Ort ein, indem sie den, welchen sie gewählt hat, empfängt. Die Strafen aber sind anzusehen wie die an kranken Körpern durch Heilmittel bewirkten Zusammenziehungen oder Ausscheidungen oder Alterationen, damit das Ganze durch die richtige Disposition des Einzelnen gesund sei; und die Gesundheit des Ganzen besteht darin, dass das eine geändert wird, das andere von der Stelle, wo es krank sein würde, weggethan und da hingesetzt werde, wo es nicht krank sein wird.

FUENFTES BUCH.

Ueber die Seele
oder
Ueber psychologische Aporien.

III.

Ueber das Gesicht oder Ueber die Art wie wir sehen.

1. Da wir die Frage aufgeschoben haben, ob es möglich sei zu sehen ohne ein Medium wie das der Luft oder eines andern sogenannten durchsichtigen Körpers, so müssen wir sie jetzt untersuchen. Dass nun das Sehen und überhaupt die sinnliche Wahrnehmung mittelst eines Körpers geschehen muss, ist gesagt; denn ohne Körper sei die Seele gänzlich im Intelligiblen. Da die sinnliche Wahrnehmung ein Auffassen nicht intelligibler, sondern nur sinnlicher Dinge ist, so muss die Seele, die gewissermassen durch die vorhandenen Aehnlichkeiten mit dem Sinnlichen verknüpft worden, eine Gemeinschaft des Erkennens und der Affection mit ihnen eingehen. Darum geschieht die Erkenntniss auch durch körperliche Organe. Denn durch diese, welche gleichsam mit [der Seele] verwachsen sind oder doch eng damit zusammenhängen, muss dieselbe gleichsam bis zur Einheit mit dem Sinnlichen selbst fortschreiten, wodurch denn zwischen ihnen eine Homopathie hergestellt wird. Wenn nun ein gewisses Auf- und Anfassen dessen was erkannt wird stattfinden muss, so braucht man wohl hinsichtlich der Dinge, die durch eine gewisse Berührung, durch Tasten erkannt werden, nicht weiter nachzuforschen; wohl aber wegen des Gesichts — ob auch wegen des Gehörs, davon später — also hinsichtlich des Sehens, ob zwischen dem Gesicht und der Farbe ein Körper sein muss. Nun, es reizt der zwischenliegende Körper die Sehenden wohl zufällig, an sich aber trägt er nichts zum Sehen bei. Sondern wenn die festen Körper wie die erdigen das Sehen hindern und wir desto mehr sehen je dünner die zwischenliegenden sind, so könnte man die zwischenliegenden Körper als mit behülflich oder, wenn als nicht mit behülflich, als nicht hinderlich bezeichnen; [ebendieselben jedoch kann ein anderer auch als hinderlich bezeichnen]. Aber wenn zuerst das Zwischenliegende die Affection aufnimmt und gleichsam geformt wird, so würde, wenn eine Affection an dem Zwischenliegenden nicht stattgefunden, diese auch nicht zu uns gelangen. Doch vielleicht braucht das Zwischen-

liegende nicht afficirt zu werden, wenn dasjenige, dessen Natur darin besteht afficirt zu werden, afficirt wird; oder falls es afficirt wird, wird es anders afficirt. Hat doch auch die Angelruthe zwischen dem Torpedofisch und der Hand nicht dieselbe Empfindung wie die Hand. Und dennoch würde auch dort, wenn die Angelruthe nicht dazwischen wäre, die Hand nicht afficirt werden. Indessen lässt sich gerade hierüber streiten. Denn gesetzt, der Fischer geriethe in das Netz hinein, so würde man sagen, er empfinde das krampfhafte Zucken. Aber freilich kommt hier die Argumentation wohl wieder auf die sogenannten Sympathien. Wenn aber dieser bestimmte Gegenstand von jenem seiner Natur nach afficirt wird in sympathetischer Weise dadurch, dass er eine Aehnlichkeit mit ihm hat, so wird das dazwischen liegende Unähnliche nicht afficirt oder doch nicht in derselben Weise afficirt. Ist dies der Fall, so wird viel mehr dasjenige, dessen Natur es ist afficirt zu werden, afficirt wenn nichts dazwischen liegt, auch wenn das Zwischenliegende so beschaffen ist, dass es selbst afficirt werden kann.

2. Wenn also das Sehen in der Weise geschieht, dass das Licht des Gesichtes sich verbindet mit dem zwischenliegenden Lichte bis hin zum wahrnehmbaren Object, so muss dieses Zwischenliegende das Licht sein und diese Hypothese verlangt dieses Zwischenliegende. Wenn aber der als Substrat des Lichts colorirte Körper eine Veränderung bewirkt, was hindert, dass die Veränderung sofort bis zum Auge gelangt ohne eine Vermittelung? wenn wirklich in diesem Fall nothwendig das vor den Augen Liegende irgendwie verändert wird. Auch diejenigen, die da behaupten, dass wir durch ein Ausgiessen gleichsam des Gesichtes sehen, können durchaus nicht folgern, dass etwas dazwischen liege, sie müssten denn fürchten, dass der Strahl in nichts zerfliesse. Aber er hat die Natur des Lichtes und das Licht geht seinen geraden Weg. Diejenigen hingegen, welche als Grund des Sehens die Resistenz oder Refraction anführen, haben durchaus ein Zwischenliegendes nöthig. Die Vertreter der Theorie von den Abbildern, welche durch einen leeren Raum hindurchgehen sollen, suchen einen ungehinderten Durchgang für dieselben, folglich widerstreiten sie, wenn die Zurückweisung einer Vermittelung noch viel mehr jedes Hinderniss hinwegräumt, der Hypothese nicht. Diejenigen, welche das Sehen durch eine Art Sympathie geschehen lassen, werden einen geringern Grad des Sehens annehmen, wenn etwas dazwischen liegt, was die Sympathie eben beeinträchtigt, hindert und abschwächt, ja vielmehr, folgerichtig gesprochen, sie gänz-

lich wirkungslos macht, auch wenn es eine Verwandtschaft hat und selbst afficirt wird. Denn wenn ein zusammenhängender Körper durch Herzubringen von Feuer auch verbrennt, so wird doch das Innere desselben weniger leiden, weil das Aeussere wie zum Schutz davorliegt. Aber wenn die Theile eines Organismus sich wechselseitig in Mitleidenschaft ziehen, werden sie dann weniger leiden, weil etwas dazwischen liegt? Allerdings werden sie weniger afficirt werden, jedoch wird das Maass der Affection dem Willen der Natur entsprechen, indem das Zwischenliegende das Uebermaass verhindert; es müsste denn etwa was mitgetheilt wird [von Theil zu Theil] derartig sein, dass überhaupt das Zwischenliegende nicht afficirt wird. Aber wenn das Universum dadurch dass es ein Organismus ist lauter sympathische Theile hat und wir afficirt werden, weil wir in dem einen und des einen sind, wie muss da nicht, wenn die sinnliche Wahrnehmung auf ferne Gegenstände geht, eine Continuität vorhanden sein? Es giebt eine Continuität und Mittelglieder, weil der Organismus in sich zusammenhängen muss, während die Affection nur accidentiell zu dem Contiuirlichen gehört, oder wir werden zugeben, dass ein jedes von jedem afficirt wird. Wenn aber dieses hier von diesem da und eins vom andern nicht in derselben Weise afficirt wird, wird es nicht überall eines Mittelgliedes bedürfen. Behauptet jemand das vom Sehen, so ist der Grund anzugeben, denn nicht überall scheint ein durch die Luft hindurchgehender Körper die Luft zu afficiren, sondern nur zu durchschneiden. Wenn z. B. ein Stein von oben herabfällt, was thut die Luft anders als dass sie nicht Stand hält? Denn dass er durch die Reaction der umgebenden Luft fällt, ist nicht wohl anzunehmen, da sein Fallen naturgemäss ist. Dann würde durch Reaction der umgebenden Luft auch das Feuer in die Höhe steigen, was ungereimt ist, denn das Feuer überholt durch seine eigene schnelle Bewegung den Widerstand der Luft. Wollte jemand sagen, durch die Schnelligkeit werde auch die Reaction der umgebenden Luft beschleunigt, so würde die Bewegung eine zufällige und nicht nach oben gehende sein. Geht doch auch das Streben der Bäume nach oben, ohne dass sie einen Stoss erhalten; und auch wir durchschneiden durch unsere Bewegung die Luft und auch uns treibt nicht die umgebende Luft, sondern nachfolgend füllt sie nur den von uns gelassenen leeren Raum aus. Wenn nun die Luft durch derartige Körper sich theilen lässt ohne afficirt zu werden, was hindert zuzugeben, dass sie ohne getheilt zu werden auch die Bilder der Dinge uns zu

Gesicht kommen lässt? Wenn aber die Bilder nicht durch eine Art von Abfluss vorübergehen, welche Nothwendigkeit besteht dann, dass die Luft afficirt werde und dass durch sie die Affection, weil sie zuvor afficirt worden, zu uns gelange? Denn wenn wir dadurch, dass die Luft zuvor afficirt worden, die sinnliche Wahrnehmung hätten, so würden wir den gesehenen Gegenstand nicht durch seinen eigenen Anblick sehen, sondern wir erhielten die sinnliche Wahrnehmung durch ein anderes daneben, wie bei dem Erwärmtwerden. Denn dabei scheint nicht das ferne Feuer, sondern die erwärmte Luft daneben die Wärme zu bewirken. Denn dies geschieht durch Berührung, beim Sehen aber nicht durch Berührung, weshalb auch der Gegenstand nicht dadurch, dass er an das Auge herangebracht wird, dasselbe sehen macht, sondern was dazwischen liegt muss erleuchtet werden, weil die Luft etwas dunkles ist; wäre diese nicht dunkel, so würde es auch nicht nöthig sein, denn das Dunkle, welches ein Hinderniss des Sehens ist, muss von dem Licht bewältigt werden. Vielleicht wird ein dem Gesicht nahe gebrachter Gegenstand auch deshalb nicht gesehen, weil er den Schatten der Luft und seinen eignen mitbringt.

3. Der grösste Beweis dafür, dass das Auge die Formen der Dinge nicht durch die afficirte Luft wie von ihr überliefert sieht, ist der Umstand, dass bei dunkler Nacht das Feuer und die Sterne und ihre Gestalten gesehen werden. Denn es wird niemand behaupten, dass die im Dunkeln ausgeprägten Formen so zu dem Auge gelangen. Es würde ja keine Finsterniss sein, wenn das Feuer seine eigene Form hinausleuchten liesse. Indessen auch wenn die Finsterniss sehr gross ist, wenn die Sterne nicht scheinen und das von ihnen ausgehende Licht nicht leuchtet, wird das Feuer von den Warten und den Leuchtthürmen als Signal für die Schiffe gesehen. Wenn auch hierbei jemand behauptete, das Feuer durchdringe die Luft, im Widerspruch mit dem Augenschein, dann müsste das Gesicht auch das Dunkle in der Luft auffassen, nicht jenes von ihr, das deutlich hervortritt. Wenn aber trotz der dazwischen liegenden Dunkelheit etwas über sie hinaus gesehen wird, so in viel höherem Maasse ohne irgend etwas dazwischen. Aber an jenem Einwurf könnte jemand festhalten, dass ohne irgend ein Medium es unmöglich ist zu sehen, nicht weil ein Medium fehlt, sondern weil die Sympathie des gesammten Organismus zu den Theilen und der Theile unter einander, die eben besteht durch die Einheit, aufgehoben wird. Dadurch nämlich scheint auch Empfindung und sinnliche Wahrnehmung irgendwie zu entstehen,

weil dieses All ein sich selbst sympathischer Organismus ist. Wäre das nicht der Fall, wie könnte das eine an der Kraft und Wirkung des andern Theil nehmen und besonders an einer weit entfernten? Demnach wäre dies zu untersuchen: wenn eine andere Welt wäre und ein anderer zu diesem nicht stimmender Organismus und wenn es auf dem Rücken des Himmels ein schauendes Auge gäbe, würde es jene wohl aus abgemessener Entfernung erblicken oder hätte diese nichts gemein mit jener? Doch davon später. Jetzt mag man auch jenes als Beweis dafür anführen, dass das Sehen nicht durch Affection des Zwischenliegenden zu Stande kommt. Wenn nämlich die Luft afficirt wird, so muss sie doch wohl körperlich afficirt werden d. h. es muss ein Eindruck entstehen wie etwa im Wachs. Ein Theil des sichtbaren Objects muss also in jedem Theilchen abgeformt werden; das vom Gesicht aufgefasste Theilchen muss folglich so gross sein, als es an und für sich von dem sichtbaren Object die Pupille aufnehmen kann. Nun aber wird das Ganze gesehen und soviele in der Luft sich befinden, sie sehen alle weithin, sei es von vorn oder von der Seite, sei es nahe bei oder hinter einander, vorausgesetzt dass nicht einer dem andern gänzlich im Wege steht; folglich hat jedes Theilchen der Luft gleichsam das Angesicht des wahrgenommenen Gegenstandes ganz und gar. Das aber geschieht nicht nach Art einer körperlichen Affection, sondern nach grösseren und psychischen und *eines* sympathischen Organismus Nothwendigkeiten.

4. Aber wie verhält sich das mit dem Auge zusammenhängende Licht zu dem um das Gesicht herum und bis zu dem sinnlichen Object hin? Zunächst bedarf es der zwischenliegenden Luft nicht, es sei denn dass man ohne Luft kein Licht gelten lässt — so aber liegt diese zufällig dazwischen; sie selbst aber mag dazwischen liegen ohne afficirt zu werden, es bedarf hier einer Affection überhaupt nicht (obschon eines Zwischengliedes); und wenn das Licht kein Körper ist, auch keines Körpers. In der That, das Gesicht braucht wohl zu dem einfachen Sehen fremdes und dazwischen liegendes Licht nicht, sondern zum Sehen in die Ferne. Die Frage nun, ob das Licht ohne die Luft entstehen kann, soll später behandelt werden; jetzt wollen wir jenes untersuchen. Wenn nämlich dieses mit dem Auge zusammenhängende Licht beseelt wird und die Seele durch dasselbe getragen wird und in ihm sich ausbreitet, wie auch in dem innern Licht, in und mit dem Ergreifen desselben, versteht sich, was eben Sehen ist: so be-

darf es keines zwischenliegenden Lichtes, sondern das Sehen wird einem Berühren, Ergreifen ähnlich sein d. h. indem die im Licht vorhandene Sehkraft ergreift, ohne dass das Zwischenliegende afficirt wird, sondern das Gesicht begiebt sich dorthin zum Object. Dabei fragt es sich denn, ob das Gesicht dorthin gehen muss, weil ein Zwischenraum oder weil ein Körper in dem Zwischenraum vorhanden. Wenn wegen eines Körpers in dem Zwischenraum, so wird nach Hinwegräumung des Hindernisses das Sehen stattfinden; wenn einfach wegen eines Zwischenraumes, so muss man die Natur des sichtbaren Objects als träge und überhaupt unwirksam voraussetzen. Allein das ist nicht möglich. Denn nicht nur weil etwas nahe ist, sagt die Berührung etwas aus und fasst an, sondern afficirt von ihnen sagt sie die unterscheidenden Merkmale des tastbaren Gegenstandes aus, und wenn nicht etwas Trennendes dazwischen wäre, würde sie auch das Entfernte percipiren. Denn die zwischenliegende Luft und wir merken das Feuer zugleich und wir warten nicht, bis jene erst erwärmt ist. In höherem Grade sicherlich wird der Körper erwärmt als die Luft, also vielmehr durch dieselbe hindurch, aber nicht von derselben. Wenn der sichtbare Gegenstand nun Kraft hat zu wirken, andererseits auch zu leiden und zwar auf jede Weise, wozu bedarf er eines Mediums, in welchem er die Kraft zu wirken hat? Das heisst ja eines Hindernisses bedürfen. Denn wenn das Licht der Sonne herannaht, muss nicht zuerst die Luft, dann auch wir erleuchtet werden, sondern zugleich und zwar ehe es, da es ja oft anderswo ist, dem Gesicht nahe gekommen ist; so sehen wir, ohne dass die Luft afficirt worden wäre, indem ein Nichtafficirtes dazwischen liegt und das Licht noch nicht gekommen ist, an welches man das Gesicht heften soll. Auch die Thatsache, dass man des Nachts die Sterne oder überhaupt Feuer sieht, würde schwerlich durch diese Hypothese genügend erklärt werden. Wenn aber die Seele in sich bleibt und des Lichtes bedarf wie eines Stabes um zu dem Object zu gelangen, dann müsste die Berührung gewaltsam und mit Widerstreben und Anstrengung des Lichtes geschehen und der wahrnehmbare Gegenstand selbst, insofern er Farbe ist, muss Widerstand leisten; denn so kommen Berührungen durch ein Medium zu Stande. Dann ist sie auch schon früher nahe gekommen, ohne dass damals etwas dazwischen war. Denn auf diese Weise bewirkt die Berührung durch ein Medium später die Erkenntniss, etwa durch Erinnerung oder noch mehr durch Reflexion. Nun aber ist es nicht

so. Indessen wenn das dem sinnlichen Object anhaftende Licht afficirt werden und dann diese Affection fort und fort bis zum Gesicht hin mittheilen muss, dann entsteht dieselbe Hypothese wie die, wonach das Zwischenliegende von dem sinnlichen Object zuvor verändert wird, gegen welche wir bereits anderswo unsere Bedenken vorgebracht haben.

5. Ist nun hinsichtlich des Gehörs hier wohl zuzugeben, dass eine Luftschicht die erste Bewegung empfängt und die daneben liegende auf die Art, dass von dem den Laut verursachenden Gegenstand die Luft bis zum Gehör hin in derselben Weise afficirt wird, zur sinnlichen Wahrnehmung gelangt? Oder ist das Zwischenliegende nur accidentiell afficirt, dadurch nämlich dass es mitten inne liegt, und gelangt die sinnliche Wahrnehmung zu uns auch nach Aufhebung des Zwischenliegenden, indem der Laut nur einmal erschallt wie wenn etwa zwei Körper zusammenschlagen? Gewiss bedarf es einer zuerst in Bewegung gesetzten Luft, das darauf Folgende verhält sich schon anders. Hier scheint freilich die Luft die beherrschende Ursache des Schalles zu sein; denn schwerlich würde durch Zusammenprallen zweier Körper von Anfang an ein Schall entstanden sein, wenn nicht die Luft, getroffen durch den schnellen Zusammenstoss derselben und ausgestossen treffend, ihn der Reihe nach an den folgenden weitergegeben hätte bis hin zu den Ohren und zum Gehör. Allein wenn die Luft den Schall beherrscht und der Schlag durch ihre Bewegung entsteht, wonach lassen sich dann wohl die Unterschiede der Stimmen und Töne messen? Denn das Erz tönt anders, wenn es an Erz oder an etwas anderes geschlagen wird u. s. f.; die Luft aber ist e i n e, desgleichen der Schlag in ihr, und die Unterschiede bestehen doch nicht bloss in der grossen oder geringen Stärke. Hält man aber fest, dass ein Anschlagen an die Luft den Schall verursacht hat, so darf man ihr das nicht insofern sie Luft ist beilegen. Denn dann tönt sie, wenn sie den Widerstand eines festen Körpers erlangt hat, indem sie, bevor sie verfliesst, auf einen festen Rückhalt wartet. Es genügen also zusammenschlagende Körper und das Zusammenschlagen und dieser Prall ist der Schall, der zur sinnlichen Wahrnehmung gelangt. Das beweisen auch die Laute drinnen in den Thieren, die nicht in der Luft sondern dadurch bewirkt werden, dass eins mit dem andern zusammenschlägt, z. B. wenn man Knochen, die einander entgegen stehen, biegt und zersägt, wobei doch keine Luft dazwischen ist. Doch genug der Bedenken über diese Frage, die hier einen ähnlichen Ver-

lauf genommen hat wie bei dem Gesicht: auch die Affection durch das Gehör ist ein Mitempfinden wie das der Theile in einem Organismus.

6. Ob aber wohl Licht entstehen könnte ohne dass Luft da ist, indem etwa die Sonne auf der Oberfläche der Körper leuchtet, während der Zwischenraum völlig leer wäre und jetzt nur zufällig, weil er da ist, erleuchtet würde? Allerdings wenn deshalb, weil die Luft afficirt wird, auch das Uebrige afficirt wird, so muss das Licht eben wegen der Luft eine Hypostase haben, denn es ist ja eine Affection derselben; es würde also die Affection nicht sein ohne ein Object, das afficirt werden soll. Allein erstlich gehört das Licht nicht ursprünglich und nicht sofern sie Luft ist der Luft. Es gehört ja auch einem jeden feurigen und leuchtenden Körper an: selbst den Steinen von dieser Art eignet eine glänzende Farbe. Aber kann dasjenige, was in ein anderes von dem was eine solche Farbe hat übergeht, wohl sein, wenn jenes nicht ist? Freilich wenn es bloss Qualität und Qualität von etwas ist, so muss, da jede Qualität an einem Substrat ist, auch das Licht einen Körper suchen, an dem es sein wird; aber wenn es eine Wirkung von einem andern her ist, warum soll es, wenn ein mit ihm zusammenhängender Körper nicht da ist, sondern gleichsam ein leerer Zwischenraum, wenn dies möglich — warum soll es nicht sein und sich auch nach dem Höheren hinwenden? Denn da es sich streckt und ausdehnt, warum soll es nicht durchdringen ohne [von einem Substrat] getragen zu werden? Ist es vollends so beschaffen, dass es fällt, so wird es [von selbst] herabsinken. Denn sicher wird es weder die Luft noch überhaupt das Erleuchtete von dem erleuchtenden Gegenstand herabziehen und mit Gewalt zum Hervorgehen nöthigen. Es ist ja nicht ein Accidens, so dass es durchaus an einem andern sein müsste, oder eine Affection eines andern, so dass ein die Affection aufnehmendes Object da sein müsste; sonst müsste es, wenn das Erleuchtende verschwunden ist, bleiben, nun aber verschwindet es, folglich kann es auch wohl kommen [ohne Substrat]. Wo also? Vielleicht braucht nur ein Ort da zu sein. Freilich wird dann der Sonnenkörper seine Wirksamkeit aus sich heraus verschwenden d. h. das Licht. Ist dies jedoch der Fall, dann wird auch das Licht nicht an etwas haften. Es geht aber die Wirkung aus von einem Substrat ohne auf ein Substrat überzugehen, doch kann das Substrat, falls es da ist, afficirt werden. Aber wie das Leben als eine Thätigkeit der Seele Thätigkeit ist, wenn ein anderes wie etwa der Körper, wenn er da ist,

afficirt wird, aber ebenso ohne dass er da ist: was hindert, dass es auch beim Lichte so sei, wenn anders es eine Wirkung des leuchtenden Körpers ist? Nun aber bewirkt nicht das Dunkle der Luft das Licht, ja auch nicht das der Erde beigemischte Dunkel macht das Licht dunkel und nicht wahrhaft rein: das wäre gerade so als wollte man sagen, das Süsse entstehe, wenn man es mit dem Bittern mischt. Wenn aber jemand das Licht eine Modification der Luft nennt, so muss er sagen, wie die Luft selbst durch die Modification sich umgestalten und wie das Dunkel derselben nach der Veränderung nicht dunkel sein musste. Nun aber bleibt die Luft wie sie ist, als wenn sie garnicht afficirt wäre. Die Affection nun gehört zu jenem, dessen Affection sie ist. Demnach gehört auch die Farbe nicht zu ihr, sondern sie besteht an und für sich, aber die Luft ist dabei. Das also soll in dieser Weise erörtert sein.

7. Wird das Licht vernichtet oder geht es in sich selbst zurück [wenn der leuchtende Körper verschwindet]? Denn vielleicht können wir auch hieraus etwas für das Frühere entnehmen. In der That, wenn es dergestalt drinnen war, dass der Träger es bereits als sein eigenes hatte, dann könnte man wohl sagen, es werde vernichtet; wenn es aber eine Wirkung ist, die nicht abfliesst (sie würde ja ringsum fliessen und es würde sich mehr nach innen hinein ergiessen, als von dem wirksamen Gegenstand zu Tage gefördert würde), so kann es wohl nicht vernichtet werden, da der leuchtende Körper in seiner Substanz bleibt. Aendert jener seine Stelle, so ist es an einem andern Ort, nicht als ob ein Zurückströmen oder Hinabströmen stattgefunden hätte, sondern indem die Wirksamkeit jenes vorhanden und bei ihm vorhanden ist, soweit nichts hinderlich in den Weg tritt. Denn auch wenn der Abstand der Sonne von uns viel grösser wäre als er jetzt ist, so würde das Licht doch bis dorthin vordringen, wenn nichts hindert und dem Zwischenraum nichts hinderlich in den Weg tritt. Es ist aber einerseits die Wirksamkeit in dem leuchtenden Körper und gleichsam seine grössere Lebensfülle und gleichsam das Princip und die Quelle der Wirksamkeit; andererseits geht sie über die Grenze des Körpers hinaus, ein Bild der inneren, eine zweite Wirksamkeit ungetrennt von der ersteren. Denn jedes wirklich existirende Ding hat eine Wirksamkeit, welche ein Abbild seiner selbst ist, so dass, wenn jenes ist, auch diese ist und wenn es bleibt, sich fernhin erstreckt, theils weiter, theils weniger weit. Einige Wirkungen sind

schwach und dunkel, andere auch ganz verborgen, andere wieder sind grösser und weiterhin sich erstreckend. Und wenn sie sich in die Ferne erstrecken, so muss man sie da als vorhanden annehmen, wo das Wirkende und Kräftige ist und wohin es auch wieder zurückgeht. Man kann das auch an den glänzenden Augen der lebenden Wesen sehen, indem bei ihnen auch ausserhalb der Augen Licht erscheint. Auch bei den Thieren, die in sich ein concentrirtes Feuer haben, leuchtet, wenn sie sich aufthun, in der Dunkelheit ein Licht nach aussen, und wenn sie sich wieder zusammenziehen, bleibt von ihnen kein Licht aussen übrig, doch ist es auch nicht vernichtet, sondern nur nicht aussen. Wie also? Ist es hineingegangen? Vielleicht ist es nicht aussen, weil auch das Feuer nicht aussen ist, sondern sich nach innen hineingezogen hat. So hat sich also das Licht gleichfalls nach innen hineingezogen? Nein, sondern nur jenes. Da es aber hineingegangen, so liegt der übrige Körper davor, dass dieses nicht nach aussen hin wirken kann. Es ist also das von den Körpern ausgehende Licht eine Wirksamkeit des leuchtenden Körpers nach aussen; es selbst aber ist überhaupt das in solchen Körpern Vorhandene, welche eben ursprünglich von dieser Beschaffenheit sind, die formgebende Wesenheit und Substanz des ursprünglich und an sich leuchtenden Körpers. Wenn ein solcher Körper mit Materie vermischt wird, so zeigt er Farbe; die Wirksamkeit allein giebt sie nicht, sondern gleichsam eine Ueberfärbung, die da eines andern ist und von jenem gleichsam herabhängt, und was von diesem entfernt ist, das ist auch von der Wirksamkeit jenes entfernt. Man muss es aber durchaus als etwas Unkörperliches setzen, auch wenn es an einem Körper ist. Daher wird auch nicht im eigentlichen Sinne von ihm gesagt: es ist verschwunden oder es ist da, sondern damit verhält es sich anders, und das Licht ist die Substanz des leuchtenden Körpers als seine Wirksamkeit. Müssen wir doch auch das Bild im Spiegel eine Wirkung des gesehenen Gegenstandes nennen, der ohne abzufliessen wirkt auf das was einer Affection fähig ist; sondern wenn er da ist, so erscheint auch das Bild dort und es ist so wie ein Bild einer so und so gestalteten Farbe. Und wenn der Gegenstand sich entfernt hat, so hat der durchsichtige Körper nicht mehr was er zuvor hatte, als der sichtbare Gegenstand die Einwirkung auf ihn ausübte. Es verhält sich ebenso in der Seele mit dem, was Wirksamkeit einer andern früheren ist: bleibt die frühere, so bleibt auch die unmittelbar darauf folgende Wirksamkeit. Wenn es sich aber um eine Kraft handelt, die nicht selbst Wirksam-

keit, sondern aus einer Wirksamkeit ist, wie wir es von dem mit dem Körper bereits verbundenen Leben sagten, verhält es sich damit wie mit dem bereits mit den Körpern verbundenen Lichte? Allerdings ist das Licht hier [in den Körpern] dadurch, dass auch dasjenige, was die Farbe hervorbringt, damit verbunden ist. Wie aber verhält sichs bei dem Leben des Körpers? Er hat das Leben durch die Gegenwart der andern Seele; denn ohne Seele kann in der That nichts sein. Wenn nun der Körper zu Grunde geht und ihm weder die Leben spendende Seele oder welche sonst ihm nahe ist genügt, wie kann da noch das Leben bleiben? Wie nun? Ist dieses zu Grunde gegangen? Dieses doch wohl nicht, denn es ist selbst nur ein Bild einer Ausstrahlung; es ist nur dort nicht mehr.

8. Gesetzt es gäbe einen Körper ausserhalb des Himmels und ein Auge von dorther könnte ohne Hinderniss sehen, würde ihn wohl schauen was nicht sympathisch mit ihm ist, wenn das Sympathische jetzt in der Natur des einen Organismus besteht? Wenn das Sympathische darin besteht, dass das Wahrnehmende und Wahrgenommene Theile eines Organismus sind, dann wohl kaum, es müsste denn dieser Körper ausserhalb ein Theil dieses Organismus sein; denn ist er es, so wär's vielleicht möglich. Wenn er jedoch zwar kein Theil, wohl aber ein farbiger Körper wäre und die übrigen Qualitäten hätte, indem er gleich wie der Körper hier dem Organ gleichartig wäre? Auch so nicht, wenn die Hypothese richtig ist. Es müsste denn jemand eben hierdurch die Hypothese hinfällig zu machen suchen, indem er es für absurd erklärt, dass das Gesicht die vorhandene Farbe nicht sehen soll und die andern sinnlichen Wahrnehmungen sich nicht auf die sinnlichen Dinge, die für sie vorhanden, erstrecken sollen. Aber woher diese scheinbare Absurdität? Daher weil wir in dem Einen befindlich und als Theile des Einen in dieser Weise activ und passiv sind. Dies also muss untersucht werden, ob es noch einen andern Grund giebt. Und wenn er hinreicht, so ist der Beweis geführt; wenn nicht, so muss er auch durch andere Gründe geführt werden. Dass nun ein Organismus mit sich selbst sympathisch ist, ist klar, und wenn jener [vorausgesetzte Körper] ein Organismus ist, so genügt das; folgerichtig werden auch seine Theile sympathisch sein, insofern sie Theile eines Organismus sind. Allein wenn jemand sagt, es geschehe wegen der Aehnlichkeit? Aber die Auffassung und sinnliche Wahrnehmung kommen dem Organismus zu, weil er eben das Aehnliche hat; denn das Organ ist dem Ob-

ject ähnlich. Folglich ist die sinnliche Wahrnehmung ein Auffassen der Seele durch Organe, die den aufzufassenden Gegenständen ähnlich sind. Wenn also ein Organismus als solcher nicht die Dinge in sich selbst, sondern die denen in ihm ähnlichen wahrnimmt, wird er sie auffassen insofern er ein Organismus ist; insofern er sie jedoch auffasst, werden die Dinge wahrnehmbar sein nicht insofern sie in ihm sind, sondern insofern sie denen in ihm ähnlich sind. Vielleicht sind auch die wahrnehmbaren Gegenstände deshalb so wahrnehmbar wegen ihrer Aehnlichkeit, weil die Seele sie ähnlich gemacht hat, so dass sie ihr durchaus verwandt sind. Folglich, wenn die bewirkende Ursache dort, die Seele, eine durchaus andere ist, so wird auch das dort vorausgesetzte Aehnliche durchaus nichts mit ihr zu thun haben. Aber freilich die Absurdität zeigt, wie das Widersprechende in der Hypothese der Grund der Absurdität ist: denn sie nimmt zugleich eine Seele und nicht eine Seele an, Verwandtes und nicht Verwandtes, und nennt das Nämliche ähnlich und unähnlich. Darum kann sie als mit innern Widersprüchen behaftet nicht einmal eine Hypothese genannt werden. Sie nimmt auch eine Seele in diesem [Gesammtorganismus] an, setzt ihn folglich als das All und nicht All, als ein anderes und nicht anderes, als vollkommen und nicht vollkommen. Daher muss man die Hypothese fahren lassen, denn man kann keine vernünftige Folgerung daraus ziehen, wenn sie eben das in sich selbst Vorausgesetzte wieder aufhebt.

SECHSTES BUCH.

Ueber sinnliche Wahrnehmung und Gedächtniss.

1. Wenn wir sagen, dass die sinnlichen Wahrnehmungen nicht als Abformungen oder als Eindrücke in der Seele entstehen, werden wir folgerichtig auch von den Erinnerungen durchaus nicht sagen, dass sie ein Festhalten des Gelernten und Wahrgenommenen seien, dergestalt dass der Abdruck in der Seele bleibe; dieser hatte ja auch ursprünglich nicht statt. Deshalb ergiebt sich beides aus einem und demselben Satze: entweder findet ein Abdruck statt und er bleibt in der Erinnerung, oder wenn man eins von beiden nicht zugiebt, muss man auch das andere in Abrede stellen. Wir, die wir nun

keins von beiden zugeben, werden nothwendig untersuchen, auf welche Weise jedes von beiden geschieht, da wir weder sagen, dass ein Abdruck von dem sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand in der Seele statthabe und sie forme, noch zugeben, dass das Gedächtniss darin bestehe dass der Abdruck bleibt. Wenn wir bei dem deutlichsten Sinne den Vorgang und das Ergebniss betrachten, so werden wir mit Uebertragung desselben auch bei den andern Sinnen das Gesuchte finden. Nun ist es doch wohl überall klar, dass wenn wir irgend etwas durch das Auge wahrnehmen, wir da sehen und das Gesicht hinwenden, wo der sichtbare Gegenstand direct vor uns liegt, in der Vorstellung dass dort die Auffassung vor sich geht und die Seele auf ein Object ausserhalb blickt, gerade weil, wie ich glaube, kein Abdruck in ihr stattgefunden hat oder stattfindet, etwa wie der Abdruck eines Siegelrings im Wachs. Denn sie brauchte durchaus nicht nach aussen zu blicken, wenn sie bereits in sich eine Form des gesehenen Gegenstandes hätte und eben dadurch, dass der Abdruck in sie hineingekommen, sähe. Da ferner die Seele einen Zwischenraum zwischen sich und dem Gesehenen annimmt und angiebt, in welcher Entfernung der Anblick stattfindet, wie könnte sie, was in ihr ist und garnicht von ihr fern als ein Fernes sehen? Und wie könnte sie die Grösse des ausserhalb Befindlichen und dass es gross ist aussagen, z. B. des Himmels, da der Abdruck in ihr so gross nicht sein kann? Was aber am meisten von allem bedeutet: wenn wir nämlich Abdrücke von den Dingen, die wir sehen, empfangen, so werden wir nicht die Dinge selbst erblicken, sondern Bilder und Schatten der gesehenen, so dass die Dinge selbst etwas anderes sind als was wir sehen. Ueberhaupt aber, wenn es wie man sagt nicht möglich ist zu sehen, wenn man den Gegenstand auf die Pupille gelegt hat, sondern ihn entfernen muss und so erst sehen kann, so muss man dies in viel höherem Maasse auf die Seele übertragen. Denn falls wir den Abdruck des sichtbaren Gegenstandes in sie hineinlegten, so würde sie jenen Gegenstand, durch den sie den Abdruck erhält, nicht sehen; denn es müssen immer zwei Dinge da sein, das Sehende und das Gesehene. Ein anderes muss also das Sehende sein und das Bild an einem andern Orte sehen, aber nicht da wo es selbst ist. Es muss also das Sehen nicht auf ein in der Seele Liegendes, sondern auf ein nicht in ihr Liegendes gehen, damit es ein Sehen sei.

2. Wenn es nun nicht auf diese Weise geschieht, wie dann?

Das Gesicht giebt Kunde von Dingen, die es nicht hat. Denn das ist der Kraft eigenthümlich, nicht zu leiden, sondern wirksam zu sein und das, wozu sie bestimmt ist, ins Werk zu setzen. Denn so, glaube ich, wird auch von der Seele das Sichtbare wie das Hörbare unterschieden, nicht wenn beides Eindrücke, sondern wenn sie nicht Eindrücke, nicht Affectionen, sondern natürliche Thätigkeiten an dem Object sind, an welchem sie sich befinden. Wir aber aus Besorgniss und Zweifel, dass eine jede Kraft, wenn sie nicht wie von einem Schlage getroffen wird, ihr eigenes Object nicht erkennen möchte, lassen sie das nahe Befindliche erleiden aber nicht erkennen, während ihr doch gegeben ist es zu beherrschen aber nicht von ihm beherrscht zu werden. Eben derselbe Hergang ist auch beim Gehör anzunehmen: der Eindruck ist ein articulirtes Anschlagen an die Luft, gleichsam von dem, der den Laut von sich giebt, eingeschriebene Buchstaben, die Kraft jedoch und das Wesen der Seele lesen gleichsam die in der Luft geschriebenen Buchstaben, die nahe an das herankommen, an welchem sie ihrer Natur nach gesehen werden können. Auf dem Gebiet des Geschmacks und Geruchs ist manches Affection, manches wie Empfindung und Unterscheidung derselben ist ein Erkennen der Affection, verschieden von der Affection. Die Erkenntniss der übersinnlichen Dinge ist in noch höherem Grade frei von Affection und Eindruck (denn diese gehen gleichsam von innen heraus, jene aber werden von aussen gesehen; und es sind in höherem Grade Thätigkeiten und zwar ursprünglichere); denn sie gehören der Seele an und sie ist es, welche selbst jegliches wirkt. Ob aber die Seele sich selbst als ein Doppeltes und Anderes sieht, den Geist hingegen als einen und das Doppelte beides als eins, soll anderswo erörtert werden.

3. Jetzt aber soll nach diesen Worten gesprochen werden über das Gedächtniss, wobei wir zuvor erklären, dass es nicht zu verwundern oder vielmehr zu bewundern aber nicht zu bezweifeln ist, wenn eine solche Kraft der Seele ohne etwas in sich aufgenommen zu haben Dinge auffasst, die sie nicht erhalten hat. Denn die Natur der Seele ist die Vernunft aller Dinge und zwar die letzte der intelligiblen und im Intelligiblen befindlichen, die erste der in der ganzen sichtbaren Welt vorhandenen. Darum steht sie auch zu beiden im Verhältniss: von dem einen empfängt sie Wohlthaten und neues Leben, von dem andern wird sie durch die Aehnlichkeit getäuscht und wie bezaubert herabgezogen. In der Mitte befindlich nimmt sie beides wahr und man sagt, sie denke das Intelligible, indem

sie es sich ins Gedächtniss ruft, wenn sie mit ihm in Verbindung getreten; denn sie erkennt es dadurch, dass sie selbst es in gewisser Weise ist; sie erkennt es nämlich nicht dadurch dass sie es in sich hineinsetzt, sondern dadurch dass sie es gewissermassen hat und sieht und es in abgeschwächter Weise ist und aus dem dunkleren Zustand gleichsam durch ein Erwachen in ein helleres Licht tritt und aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergeht. Und indem sie die sinnlichen Dinge auf dieselbe Art gleichsam erfasst, so lässt sie auch diese gleichsam von sich her hervorleuchten und stellt sie durch ihr Wirken vor Augen, wobei die Kraft willig mithilft und gleichsam mit ihnen kreist. Wenn sie nun mit aller Macht sich an irgend einen sichtbaren Gegenstand gemacht hat, so bleibt sie gleichwie von einem gegenwärtigen lange Zeit afficirt und je mehr desto länger. Daher sagt man auch von den Kindern, sie haben ein besseres Gedächtniss, weil sie den Gegenstand nicht alsbald verlassen, sondern derselbe ihnen vor Augen steht, die da noch nicht auf vieles, sondern auf weniges sehen; die aber ihre Gedanken und ihre Kraft auf vieles richten, eilen gleichsam vorüber und bleiben nicht. Wenn die Eindrücke blieben, würde die Masse das Gedächtniss nicht schwächen. Ferner, wenn die Eindrücke bleibende wären, würden wir uns keine Mühe zu geben brauchen um uns zu erinnern oder uns später ins Gedächtniss zurückzurufen, was wir früher vergessen. Auch die Bemühungen um die Wiedererinnerung zeigen, dass das, was dadurch wieder vergegenwärtigt wird, eine Kräftigung der Seele ist, so wie die Uebungen der Hände und Füsse zur Ausführung dessen was nicht in den Händen und Füssen liegt, wozu sie aber durch fortgesetzte Uebung tüchtig gemacht werden. Denn warum erinnert man sich nicht was man einmal oder zweimal gehört hat, wohl aber, wenn man es oft gehört hat, in viel späterer Zeit auch dessen was man früher nicht behielt? Denn sicherlich geschieht dies nicht deshalb, weil man die Theile früher empfing als den Gesammteindruck (denn auch deren müsste man sich erinnern), sondern dies geschieht gleichsam plötzlich durch eine Wirkung des späteren Hörens oder Bemühens. Dies zeugt ja von einer Erregung der Kraft der Seele, durch welche wir uns erinnern, als die da gestärkt wird, sei es an sich oder zu diesem Zweck. Wenn uns aber das Gedächtniss nicht bloss die Dinge zuführt, um die wir uns bemühen, sondern wenn die, welche sich vieles ins Gedächtniss zurückrufen, weil sie sich gewöhnt haben Indicien zu verwerthen, auch die sogenannte Wiedervergegenwärtigung der

andern bereits leicht erreichen: welch andern Grund könnte dann jemand für das Gedächtniss anführen als die gestärkte Kraft der Seele? Denn die haften bleibenden Eindrücke würden mehr für eine Schwäche als eine Kraft der Seele zeugen. Denn was am meisten Eindrücke empfangen hat, ist so geworden durch Nachgeben, und da der Eindruck eine Affection ist, so würde was am meisten afficirt ist auch am meisten sich erinnern. Davon ergiebt sich aber das gerade Gegentheil. Denn nirgend macht die Uebung in irgend einem Stück das, was sich geübt hat, der Affection besonders leicht zugänglich; auch bei Sinneswahrnehmungen sieht ja nicht das Schwache, sondern dasjenige, dem eine grössere Kraft zur Wirksamkeit innewohnt. Darum sind auch die alten Leute von schwächeren Sinnen und ebenso von schwächerem Gedächtniss. Eine Kraft also ist sowohl die sinnliche Wahrnehmung als das Gedächtniss. Ferner, da die sinnlichen Wahrnehmungen keine Ein- und Abdrücke sind, wie können die Erinnerungen darin bestehen, dass sie zurückhalten was nicht im mindesten in sie hineingelegt worden? Allein wenn das Gedächtniss eine Kraft, eine Disposition ist, warum gelangen wir nicht auf einmal, sondern nach und nach zur Wiedererinnerung an dieselben Dinge? Weil man die Kraft gleichsam richten und zurüsten muss. Denn das sehen wir auch bei den andern Kräften, welche zugerüstet werden zur Vollbringung dessen, was sie vermögen, und es theils sofort, theils nachdem sie sich zusammengenommen ins Werk setzen. Es sind jedoch meistentheils nicht dieselben Menschen von gutem Gedächtniss und von scharfem Verstande, weil das beides nicht die nämliche Kraft ist, wie auch der Faustkämpfer nicht oft ein guter Läufer ist; denn es herrschen in dem einen diese, in dem andern jene Geisteskräfte vor. Indessen hindert nichts, dass jemand im Besitz irgendwelcher hervorragender Fähigkeiten der Seele das Vorliegende wieder erkenne, noch auch dass ein hier gleichsam Ueberfliessender unvermögend werde eine Affection zu erhalten und zu behalten. Auch dies, dass die Seele keine Grösse ist, beweist, dass sie eine Kraft ist. Ueberhaupt darf es nicht Wunder nehmen, dass es sich mit den Vorgängen in der Seele anders verhält als die Menschen wegen mangelnder Forschung annehmen oder als die ersten besten sinnlichen Eindrücke, die durch Aehnlichkeiten täuschen, es nahe legen. Denn sie meinen, mit Sinneswahrnehmungen und Erinnerung verhalte es sich ebenso wie mit Buchstaben, die auf Tafeln oder Blätter geschrieben sind, und weder die, welche sie für etwas Körperliches, noch die, welche sie für

etwas Unkörperliches halten, sehen, welche Unmöglichkeiten sich aus ihrer Hypothese ergeben.

SIEBENTES BUCH.

Ueber die Unsterblichkeit der Seele.

1. Ob ein jeder von uns unsterblich ist, oder ob er gänzlich vernichtet wird, oder ob ein Theil von ihm der Zerstreuung und Zerstörung anheim fällt, ein anderer auf ewig bleibt, was eben er selbst ist: das möchte man durch folgende naturgemässe Betrachtung lernen. Einfach nun dürfte der Mensch nicht sein, sondern es ist in ihm eine Seele, er hat auch einen Körper, sei es dass derselbe uns als ein Werkzeug zugehört, sei es dass er uns auf andere Weise angefügt ist. Es soll also auf diese Weise getheilt werden und es ist Natur und Wesen eines jeden zu betrachten. Der Körper nun, der selbst etwas Zusammengesetztes ist, kann einerseits durch die Wirkung des Begriffs und der Vernunft nicht bleiben, andererseits sieht ihn die sinnliche Wahrnehmung sich auflösen, verwesen und allerhand Vernichtungen preisgegeben, indem jeder der in ihm vorhandenen Theile sich zu seinem eigenen Wesen hinwendet und das eine das andere vernichtet und verändert, und zwar besonders, wenn die das Einzelne vereinende Seele den Massen nicht helfend zur Seite steht. Und wenn ein jedes auch einzeln wird, so ist es doch nicht eins, da es sich auflöst in Form und Materie, woraus mit Nothwendigkeit folgt, dass auch die einfachen unter den Körpern zusammengesetzt sind. In der That, da sie als Körper Grösse haben und zerschnitten und zerstückelt werden, so unterliegen sie auch auf diese Weise der Zerstörung. Folglich, wenn dieser ein Theil von uns ist, so sind wir nicht ganz und gar unsterblich; ist er ein Organ, so muss dieses als für eine bestimmte Zeit gegeben dieselbe Natur haben. Der constituirende Theil und der eigentliche Mensch dürfte sich in Anbetracht des Körpers zu ihm verhalten wie die Form zur Materie oder wie das Gebrauchende zum Werkzeug. In beiden Fällen aber ist die Seele des Menschen Selbst.

2. Was hat nun dieses [die Seele] für eine Natur? Ist es Körper, so ist es gänzlich zerstörbar; denn etwas Zusam-

mengesetztes ist doch jeder Körper. Ist es nicht Körper, sondern von einer andern Beschaffenheit und Natur, so muss man auch diese auf dieselbe oder auf eine andere Weise betrachten. Zuerst ist zu betrachten, worin dieser Körper, den sie Seele nennen, sich auflösen soll. Da nämlich der Seele nothwendig Leben innewohnt, so muss nothwendig dieser Körper, die Seele, wenn er aus zwei Körpern oder mehreren besteht, entweder in einem von beiden oder in einem jeden ein von der Natur eingepflanztes Leben haben, oder in dem einen es haben, in dem andern nicht, oder in keinem von beiden. Wenn nun einem von ihnen das Leben innewohnte, so dürfte eben dies die Seele sein. Was wäre nun das für ein Körper, der das Leben aus sich selbst hat? Denn Feuer und Luft und Wasser und Erde sind an sich leblos, und welchem von diesen Seele innewohnt, das hat das Leben als ein von aussen hinzugebrachtes in Besitz genommen, andere Körper aber als diese giebt es nicht. Und diejenigen, welche ausser diesen andere Elemente annahmen, die nannten sie Körper, nicht Seelen, legten ihnen auch kein Leben bei. Sagt man aber, die Gesammtheit hat das Leben bewirkt, während jedes einzelne kein Leben hat, so ist das absurd; hat aber jedes einzelne Leben, so genügt eins. Völlig unmöglich aber ist es, dass ein zusammengebrachter Haufe von Körpern Leben wirkt und Unvernünftiges Vernunft erzeugt. Nun werden sie freilich sagen, dass diese Mischung nicht aufs Gerathewohl vor sich gehe. Es bedarf also eines ordnenden und die Mischung verursachenden Princips, das demnach die Stellung der Seele einnehmen würde. Denn weder ein zusammengesetzter, geschweige denn ein einfacher Körper fände sich im Reiche des Seienden ohne das Vorhandensein einer Seele im All, wenn anders ein an die Materie herantretender Begriff den Körper macht, ein Begriff aber nirgend anderswo her kommt als von der Seele.

3. Wenn aber jemand sagt, so geschehe es nicht, sondern die zusammentretenden Atome oder untheilbare Partikelchen brächten durch ihre Vereinigung die Seele hervor, so wird er durch die Homopathie [Einheit des Bewusstseins] widerlegt, sowie durch den Umstand, dass durch die Nebeneinanderstellung ohne völlige Durchdringung doch wohl eine Einheit und ein sympathisches Ganze schwerlich entsteht aus unsympathischen und der Einigung unfähigen Körpern. Die Seele aber ist in sich selbst sympathisch. Aus Atomen dürfte weder ein Körper noch Ausdehnung entstehen. Nehmen sie ferner einen einfachen Körper an, so werden sie doch nicht sagen,

dass er, sofern er Materie an sich hat, das Leben von sich selber habe — denn die Materie ist qualitäts- und gestaltlos —; soll er aber, sofern er von der Form gestaltet ist, das Leben erhalten, so wird, wenn sie diese Form Wesenheit nennen, nicht das aus beiden Zusammengesetzte, sondern das eine von diesen beiden die Seele sein. Und dies wäre nicht mehr Körper, denn dies besteht nicht zugleich auch aus Materie, oder wir werden dieselbe Untersuchung wieder von vorn anfangen. Behaupten sie aber, es sei eine Affection der Materie und nicht eine Wesenheit, so müssen sie sagen, woher die Affection und das Leben in die Materie gekommen ist. Denn die Materie formt sich nicht selbst, noch legt sie sich selbst Seele bei. Es muss also etwas geben, das den Reigen des Lebens führt, wenn diese Führung weder der Materie noch irgend einem der Körper zukommt, das ausserhalb und erhaben über aller körperlichen Natur steht. Indessen es dürfte auch keinen Körper geben, wenn es keine seelische Kraft giebt. Denn er ist im Fluss und seine Natur in Bewegung und würde so schnell als möglich vernichtet werden, wenn alles Körper wäre, mag man immerhin einem von ihnen den Namen Seele geben. Denn dieser würde dasselbe erleiden wie die andern Körper, da sie nur eine Materie haben. Vielmehr es würde garnichts *werden*, sondern alles würde still stehen in der Materie, wenn es nichts gäbe was sie bildet und gestaltet. Wahrscheinlich würde auch nicht einmal die Materie überhaupt sein und dies gesammte All wird sich auflösen, wenn es jemand der zusammenhaltenden Kraft des Körpers anvertraute und diesem die Stelle der Seele (wenigstens dem Namen nach) anwiese, etwa der Luft und dem Hauche, dem flüchtigsten und leicht zerstreubaren Element, das seine Einheit nicht durch sich selbst hat. Denn wie wäre es bei der Theilbarkeit aller Körper möglich, dass man, wenn man irgend einem hiervon dieses All anvertraute, nicht unvernünftig machte und eine zweck- und ziellose Bewegung ihm zuschriebe? Denn welche Ordnung beruht in dem Hauche, welcher von der Seele her der Ordnung bedarf, oder welche Vernunft, welcher Verstand? Aber wenn Seele vorhanden ist, so dient ihr dies alles zur Zusammenfügung der Welt und eines jeden Organismus, indem bald hiervon bald davon eine Kraft zur Vollendung des Ganzen ausgeht und beisteuert; ist diese nicht vorhanden, dann existirt dies alles garnicht, geschweige denn in einer bestimmten Ordnung.

4. Sie bezeugen indessen selbst von der Wahrheit geleitet, dass *vor* den Körpern eine höhere und herrschende Form der

Seele da sein muss, indem sie einen durchgeisteten Hauch und vernünftiges Feuer setzen, gleich als wenn ohne Feuer und Lufthauch eine herrschende Macht im Reiche des Seienden nicht vorhanden sein könnte und als ob diese einen Ort um festen Fuss zu fassen suchte, während man nach einem Platz für die Körper suchen muss, da ja diese in den Kräften der Seele ihren Standort haben müssen. Setzen sie aber, das Leben und die Seele sei nichts anderes als der Hauch, was bedeutet diese oft von ihnen gehörte Behauptung, zu der sie ihre Zuflucht nehmen, wenn sie ausser den Körpern eine andere Natur als die thätig schaffende Macht zu setzen gezwungen werden? Wenn nun nach ihrer Ansicht nicht jeder Hauch Seele ist, denn es giebt unzählige unbeseelte Hauche, sondern ein bestimmt qualificirter Hauch: so werden sie zugeben, dass dieses bestimmt qualificirte Etwas und diese Qualität entweder etwas von dem Seienden ist oder nichts davon. Und wenn nichts, dann giebt es allein Hauch und das „irgendwie qualificirt" ist ein blosser Name. Auf diese Weise werden sie zu der Folgerung getrieben werden, dass es nichts anderes giebt als die Materie; Seele, Gott und alles andere sind blosse Namen, jenes allein ist. Wenn aber jene Beschaffenheit zum Seienden gehört und etwas anderes ist als das Substrat und die Materie, in der Materie zwar, aber selbst immateriell dadurch dass es seinerseits nicht aus Materiellem zusammengesetzt ist: so dürfte es Begriff sein und nicht Körper und eine andere Natur. Ferner wird es aus Folgendem noch mehr erhellen, dass die Seele unmöglich irgend ein Körper sein kann. Denn entweder ist er warm oder kalt, hart oder weich, flüssig oder fest, schwarz oder weiss und soviele andere körperliche Qualitäten es in andern Dingen giebt. Und ist er nur warm, so wird er erwärmen; ist er nur kalt, so wird er kühlen; das Leichte wird, herzugebracht und gegenwärtig, leicht machen; das Schwere wird schwer, das Schwarze schwarz, das Weisse weiss machen. Denn es ist nicht die Eigenschaft des Feuers kalt, und nicht die Eigenschaft des Kalten warm zu machen. Aber die Seele wirkt einerseits in anderen Organismen bald dieses bald jenes, andererseits in einem und demselben Organismus Entgegengesetztes, indem sie das eine festheftet und das andere flüssig macht, das eine dick und das andere dünn, schwarzes weiss und leichtes schwer macht. Und gleichwohl musste sie nur eine Wirkung hervorbringen als nach der Beschaffenheit des Körpers wirkend; so aber bringt sie viele hervor.

5. Wie sind nun aber die Bewegungen verschiedene und

nicht eine, da doch die Bewegung eines jeden Körpers eine ist? Suchen sie es dadurch zu begründen, dass die einen auf Wahl und Vorsatz, die andern auf Begriffen beruhen, so ist das sehr richtig, aber nicht dem Körper kommt der Vorsatz und die Begriffe zu, die doch verschieden sind, während der Körper einer ist und einfach und nur insofern an diesem Begriffe Theil hat, als er ihm von dem, der ihn heiss oder kalt macht, verliehen ist. Und das Wachsen in der Zeit und bis zu einem bestimmten Grade, woher sollte es dem Körper kommen, dem zwar das Wachsen eignet, der aber selbst an der Erzeugung des Wachsthums keinen Antheil hat oder doch nur insofern, als in der materiellen Masse eine Kraft hinzugenommen wird, die dem durch ihn geschehenden Wachsthum zu Hülfe kommt. Und wenn die Seele als ein Körper wüchse, so müsste sie auch an und für sich wachsen, durch Hinzufügung nämlich eines ähnlichen Körpers, wenn sie gleichen Schritt halten wollte mit dem von ihr zum Wachsthum Gebrachten. Nun wird das Hinzugefügte entweder Seele sein oder ein unbeseelter Körper. Und wenn Seele, woher und wie geht sie hinein und wie wird sie hinzugefügt? Wenn aber das Hinzugefügte unbeseelt ist, wie wird dies beseelt werden und mit dem Früheren übereinstimmen und eins sein und dieselben Vorstellungen wie die erste erhalten und nicht vielmehr wie eine fremde Seele selbst in Unkenntniss sein über die Dinge, welche die andere weiss? Wie die übrige materielle Masse bei uns wird ein Theil abfliessen, ein anderer hinzukommen, kein Theil wird der nämliche bleiben. Wie entstehen uns da die Erinnerungen? Wie das Erkennen des uns Eigenthümlichen, da dieses niemals ein und dieselbe Seele in Gebrauch hat? In der That, wenn die Seele ein Körper ist, die Natur des Körpers aber darin besteht, dass ein jeder Theil in mehrere gespalten wird und so nicht derselbe ist wie die Gesammtheit der Theile — wenn die Seele gerade eine solche Grösse ist, ein Ding, das nach der Verminderung keine Seele mehr sein wird, so hat sie wie jeder andere Körper durch Verminderung das frühere Sein eingebüsst; ist sie hingegen eine solche Grösse, die an Quantität vermindert doch der Qualität nach dieselbe bleibt, so wird sie als Körper und Grösse etwas anderes sein, durch die von der Quantität verschiedene Qualität aber kann sie ihre Identität bewahren. Was werden also diejenigen sagen die behaupten, die Seele sei ein Körper? Was zunächst einen jeden Theil der Seele in demselben Körper angeht, ist ein jeder in dem Maasse Seele wie

auch die ganze? Ebenso wieder der Theil des Theils? Die Grösse hat also ihrem Wesen nichts hinzugebracht und das musste doch geschehen, wenn sie etwas Quantitatives ist. Aber auch ganz ist sie in vielerlei Gestalten, was eben an einem Körper nicht statthaben kann, dass er nämlich an mehreren Orten ganz und der Theil dasselbe wie das Ganze sei. Behaupten sie aber, ein jeder der Theile sei nicht Seele, so wird nach ihnen die Seele aus Unbeseeltem bestehen. Wenn ferner die Grösse jeder Seele nach beiden Seiten hin begrenzt ist, sei es nach der Verminderung oder Vergrösserung hin, so wird er nicht Seele sein. Wenn nun aus einem Coitus und einem Samen zwei Geschöpfe oder auch wie bei den andern lebenden Wesen sehr viele entstehen, indem der Same sich auf viele Oerter zertheilt, wo dann ein jeder ganz ist: wie belehrt diese Thatsache nicht diejenigen, die sich belehren lassen wollen, dass, wo der Theil dasselbe ist wie das Ganze, dies in seinem Wesen die Natur des Quantitativen überschritten hat und selbst etwas Quantitätsloses mit Nothwendigkeit sein muss? So nämlich dürfte dasselbe bleiben nach Entziehung des Quantitativen, da es sich ja nicht um Quantität und Masse kümmert; sein Wesen ist eben etwas anderes. Quantitätslos also sind die Seelen und die [in dem Samen enthaltenen] Begriffe.

6. Dass aber, falls die Seele ein Körper ist, weder das Wahrnehmen noch das Denken noch das Wissen, weder Tugend noch Schönheit vorhanden sein wird, ist aus Folgendem klar. Wenn etwas ein anderes wahrnehmen soll, so muss es selbst ein Einheitliches sein und durch ein Identisches das Ganze ergreifen, auch wenn durch viele sinnliche Werkzeuge die hineingehenden Bilder viele sind oder viele Qualitäten im Bereich des Einen, ja selbst wenn durch das Eine ein vielgestaltiges erscheint, z. B. das Gesicht; denn nicht nimmt eines die Nase, ein anderes die Augen wahr, sondern ein und dasselbe alles zusammen. Und wenn das eine durch das Gesicht, das andere durch das Gehör eingeht, so muss es ein Einheitliches geben, in welches beides eingeht. Oder wie könnte man sagen, dass diese Wahrnehmungen verschieden sind, wenn die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung nicht zugleich in ebendasselbe Eine eingehen? Demnach muss dies dem Centrum vergleichbar sein, die sinnlichen Wahrnehmungen aber müssen von allen Seiten her wie die Linien aus der Peripherie des Kreises zu diesem hin tendiren und derartig muss das Wahrnehmende sein, ein wahrhaftes Eins. Träte dieses auseinander und ergriffen die sinnlichen Wahrnehmungen etwa wie die

Endpunkte einer Linie die Gegenstände, so werden sie entweder in ein und dasselbe wieder zusammenlaufen, z. B. in die Mitte, oder der eine Punkt wird die Wahrnehmung dieses, der andere die Wahrnehmung jenes von beiden haben; das wäre so als wenn ich das eine, du das andere wahrnähmest. Und falls der Gegenstand der Wahrnehmung einer ist, z. B. das Gesicht, so wird er entweder in eins zusammengezogen — wie auch der Augenschein lehrt; denn er wird auch in den Pupillen zusammengezogen, wie könnte sonst das Grösste durch sie gesehen werden? Folglich lassen sich die in das beherrschende Princip der Seele kommenden Dinge noch vielmehr als untheilbare Anschauungen betrachten — und dies wird untheilbar sein; oder wenn dies eine Grösse ist, so wird [das Wahrnehmende] mit zertheilt werden, so dass ein Theil den andern und niemand von uns den ganzen Gegenstand wahrnehmen kann. Aber eins ist das Ganze, wie sollte es auch getheilt werden? Denn sonst wird sich nicht das Gleiche zum Gleichen fügen, denn der principale Theil ist dem gesammten sinnlich Wahrnehmbaren nicht gleich und entsprechend. In wie grosse Theile nun soll getheilt werden? Nun es wird in soviele Theile zerlegt werden, als in Rücksicht auf die Mannigfaltigkeit der eindringende Gegenstand an Zahl hat. Und jeder jener Theile der Seele wird also auch mit seinen Theilen wahrnehmen? Oder werden die Theile der Theile ohne Wahrnehmung sein? Das ist doch unmöglich. Wenn aber jeder beliebige Theil jeden wahrnehmen wird, so wird sich, da die Grösse ihrer Natur nach ins unendliche theilbar ist, ergeben, dass hinsichtlich des Gegenstandes der Wahrnehmung auch unendlich viele Wahrnehmungen in einem jeden entstehen, z. B. in dem uns beherrschenden Princip unendlich viele Bilder desselben Gegenstandes. Wäre ferner das Wahrnehmende ein Körper, so könnte doch das Wahrnehmen auf keine andere Weise zu Stande kommen als etwa Abdrücke von Siegelringen in Wachs, mögen sich nun die Bilder der Wahrnehmung in Blut oder in Luft abdrücken. Und sind sie wie Abdrücke in flüssigen Körpern, was ja auch anzunehmen, so würden sie wie in Wasser geprägt zerrinnen, und es wird kein Gedächtniss geben; bleiben aber die Eindrücke, so wird es entweder nicht möglich sein andere abzuprägen, so lange jene haften — es wird also keine andern Wahrnehmungen geben — oder wenn andere entstehen, so werden jene früheren schwinden — es wird also keine Erinnerung geben. Giebt es aber das Erinnern und ist es möglich, immer neue Wahrnehmungen

unbehindert von den früheren zu machen, so kann die Seele unmöglich ein Körper sein.

7. Zu eben dieser Einsicht dürfte man auch durch die Empfindung des Schmerzes gelangen. Wenn es von einem Menschen heisst, er habe Schmerzen am Finger, so ist der Schmerz natürlich am Finger, aber die Empfindung des Schmerzes, das wird man doch zugeben, entsteht offenbar in dem beherrschenden Princip. Indem also wirklich der leidende Theil ein anderer ist [als das h. Princip], empfindet doch das herrschende Princip und die ganze Seele leidet denselben Schmerz. Wie geht dies zu? Auf dem Wege gegenseitiger Mittheilung, werden sie sagen, indem zuerst der seelische Hauch um den Finger herum den Eindruck erfährt und dieser ihn dem nächstfolgenden mittheilt u. s. f. bis er zum beherrschenden Princip gelangt. Nothwendig muss also, wenn der erste leidende Theil empfand, die Empfindung des zweiten eine andere sein, falls die Empfindung auf dem Wege gegenseitiger Mittheilung geschieht, ebenso die des dritten wieder eine andere und so muss die einer schmerzhaften Stelle entstammende Empfindung zu vielen, ja unzähligen Empfindungen werden, und alle diese muss hernach der beherrschende Theil ausser seiner eigenen noch empfinden. In Wahrheit aber müsste sich jede jener Empfindungen garnicht auf die schmerzhafte Stelle am Finger beziehen, sondern die des dem Finger zunächstliegenden Theils müsste empfinden, dass die Handfläche schmerzt, die dritte, dass ein anderer weiter nach oben liegender Theil schmerzt, und so müsste es viele Schmerzempfindungen geben, und der beherrschende Theil nicht den Schmerz am Finger, sondern den an ihm selbst empfinden und von diesem allein ein Bewusstsein haben, die andern aber ganz unbeachtet lassen, wobei er garnicht wüsste, dass der Finger schmerzt. Wenn demnach auf dem Wege gegenseitiger Mittheilung eine so bezogene Empfindung nicht zu Stande kommen und an einem Körper, der eine Masse ist, nicht der eine Theil ein Bewusstsein von dem Leiden des andern haben kann — denn in jeder Grösse giebt es ja verschiedene Theile — so muss man das Empfindende [Wahrnehmende] als ein solches bestimmen, das überall mit sich selbst identisch ist. Dieser Forderung aber zu genügen kommt einem andern unter dem Seienden zu als dem Körper.

8. Dass aber, falls die Seele ein Körper irgendwelcher Art ist, auch kein Denken möglich ist, lässt sich aus folgenden Betrachtungen zeigen. Denn wenn das Wahrnehmende

darin besteht, dass die Seele mit Zuhülfenahme des Körpers die Gegenstände der Wahrnehmung percipirt, so dürfte nicht auch das Denken das Erfassen vermittelst des Körpers sein; sonst wird es ja mit dem Wahrnehmen identisch sein. Besteht nun das Denken im Percipiren ohne körperliche Vermittelung, so muss doch viel eher das, was denken soll, nicht Körper sein. Geht doch die Wahrnehmung auf Gegenstände der Wahrnehmung, das Denken auf Gegenstände des Denkens. Wollen sie das nicht gelten lassen, so wird es doch wenigstens ein Denken gewisser Denkinhalte und ein Percipiren nicht quantitativer Dinge geben. Wie soll nun etwas als Grösse das, was nicht Grösse ist, denken? und wie durch das Theilbare das Nicht-theilbare? Vielleicht mit irgendeinem untheilbaren Theile seiner selbst. Wenn dies, so wird das, was denken soll, nicht Körper sein; denn es ist eben nicht das Ganze zur [denkenden] Aneignung nöthig, es genügt ja schon irgendein Theil. Geben sie nun zu, dass die ursprünglichsten [abstractesten] Gedanken, wie es die Wahrheit ist, sich auf die vom Körper ganz reinen Gegenstände beziehen, so muss nothwendig auch das Denkende, indem es rein ist oder doch wird, sie erkennen. Behaupten sie aber, die Gedanken gehen auf die Formen in der Materie, so entstehen sie doch immer nur durch Abstraction von den Körpern, und diese Abstraction vollzieht eben die Vernunft. Denn es ist doch wirklich keine Beimischung von Fleisch oder überhaupt von Materie in der Abstraction eines Kreises, eines Dreiecks, einer Linie, eines Punktes. Es muss also auch die Seele sich selbst bei einer solchen Operation vom Körper abstrahiren, darf demnach auch selbst nicht Körper sein. Nicht quantitativ ist ferner, glaube ich, auch das Schöne und das Gerechte, folglich auch das Denken dieser. Folglich wird die Seele diese, wenn sie herantreten, mit dem untheilbaren Principe in ihr aufnehmen, und jene werden in ihr wie in einem Untheilbaren ruhen. Wie stände es ferner, wenn die Seele Körper wäre, mit den Tugenden derselben, mit der Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und den andern? Hauch oder Blut wäre dann wohl die Besonnenheit oder die Gerechtigkeit oder die Tapferkeit; es müsste also etwa die Tapferkeit in der Widerstandsfähigkeit des Hauches und die Besonnenheit in der rechten Mischung, die Schönheit in einer gewissen Wohlgestalt der Umrisse bestehen, wonach wir beim Anblick blühender und schöner Leute die körperliche Gestalt bezeichnen. Widerstandsfähigkeit und Schönheit in Umrissen könnte man nun zwar einem Hauche

zugestehen; was hat aber ein Hauch mit Besonnenheit zu schaffen? Im Gegentheil, ihm kommt es doch gewiss auf ein Wohlbefinden in seinen Umhüllungen und Berührungen an, wobei er sich wärmen oder nach gelinder Kühlung verlangen oder weichen, zarten und glatten Gegenständen sich nähern wird. Was kümmert ihn aber wohl ein Vertheilen nach Recht und Verdienst? Ergreift ferner die Seele die Anschauungen der Tugend und die andern nur dem Denken zugänglichen Objecte als ewige oder wird die Tugend jemandem zu Theil und nützt und geht wieder zu Grunde? Aber wer ist dann ihr Urheber und welches ihr Ursprung? So wäre nämlich jener wieder bleibend. Sie muss also zu dem Ewigen und Bleibenden gehören, wie z. B. auch die Abstractionen in der Geometrie. Wenn aber zu dem Ewigen und Bleibenden, so gehört sie nicht zu den Körpern. Es muss also auch das, dem sie innewohnen sollen, solcher Natur, also nicht Körper sein. Denn die körperliche Natur bleibt nicht, sondern ist ganz und gar im Fluss.

9. Wenn sie aber im Hinblick auf die Wirkungen der Körper, wie Wärme und Kälte, Stoss und Druck, hier die Seele einreihen, indem sie sie an den Platz der wirkenden Ursache stellen, so wissen sie zuerst nicht, dass auch die Körper selbst mit den ihnen innewohnenden unkörperlichen Kräften diese Wirkungen ausüben, sodann, dass wir diese Kräfte garnicht der Seele zusprechen; vielmehr ist es das Denken, das Wahrnehmen, Berechnen, Begehren, das überlegende und überall zweckdienliche Handeln, was eine andere Wesenheit erfordert. Indem sie also die Kräfte der unkörperlichen Wesen auf die Körper übertragen, lassen sie für jene garkeine Kräfte mehr übrig. Dass aber auch die Körper durch unkörperliche Kräfte wirken was sie wirken, ist aus Folgendem klar. Sie werden ja zugestehen, dass Qualität und Quantität verschieden sind und dass jeder Körper quantitativ ist [und auch, dass nicht jeder Körper qualitativ ist, wie eben die Materie]. Geben sie dies zu, dann werden sie auch zugeben, dass die Qualität, die etwas anderes ist als das Quantitative, etwas anderes sei als Körper. Denn wie wird sie, da sie nicht quantitativ ist, Körper sein, wenn anders jeder Körper quantitativ ist? Dazu kommt was auch oben irgendwo gesagt wurde: wenn jeder Körper in Folge einer Theilung und jede Masse das zu sein aufhört was sie war, trotz der Zerstückelung des Körpers aber an jedem Theile die nämliche Qualität vollständig bleibt, wie z. B. die Süssigkeit des Honigs um nichts weniger Süssig-

keit ist in jedem Theil, so dürfte die Süssigkeit nicht Körper sein. Ebenso verhält es sich mit den andern Qualitäten. Wären ferner die Kräfte Körper, so müssten nothwendig die starken unter ihnen grosse Massen, und die welche nur eine geringe Wirkung ausüben können, kleine Massen sein. Giebt es aber einerseits grosse Massen mit geringen Kräften und haben andererseits die geringsten Massen sehr grosse Kräfte, so muss die Wirksamkeit einer andern Ursache als der Grösse zugeschrieben werden, also dem Grösselosen. Der Umstand ferner, dass die Materie, sofern sie Körper ist, wie man zugiebt, mit sich identisch bleibt, aber verschiedene Wirkungen ausübt je nach den Qualitäten, die sie annimmt: wie sollte der es nicht klar machen, dass das Hinzutretende [die hinzutretenden Qualitäten] Begriffe an sich und unkörperlich sind? — Auch sollen sie nicht einwenden, dass die lebenden Wesen nach Entziehung des Hauches oder des Blutes sterben. Denn man kann ohne diese sowenig wie ohne viele andere Dinge leben, von denen keins die Seele sein dürfte. Sodann durchdringt ja weder Hauch noch Blut alle Körpertheile, wohl aber Seele.

10. Durchdränge ferner die Seele als Körper den ganzen Körper, so wäre sie wohl in derselben Weise gemischt wie bei den übrigen Körpern die Mischung statthat. Lässt aber die Mischung der Körper keinen der gemischten Bestandtheile der Wirklichkeit nach vorhanden bleiben, so dürfte thatsächlich auch die Seele den Körpern nicht mehr innewohnen, sondern nur der Möglichkeit nach, nachdem sie das Seelesein verloren hätte, wie z. B. wenn Süsses und Bitteres gemischt wird, das Süsse nicht mehr vorhanden ist. Danach haben wir also keine Seele. Es sei ferner etwas als Körper mit einem Körper in der Weise gemischt, dass es als ganzes das Ganze durchdringt, so dass überall wo das eine ist auch das andere ist, indem beide eine gleiche Masse und das Ganze einnehmen, ohne dass durch den Hinzutritt des einen zum andern eine Vermehrung entstanden ist: so wird eine solche Mischung nichts übrig lassen was sie nicht theilte. Denn die Mischung darf nicht grosse Theile abwechselnd neben einander erhalten — denn so wird, wie man sagt, nur ein Aggregat zu Stande kommen — sondern das Hinzugebrachte muss das Ganze durch und durch bis zu immer kleineren Theilen durchdrungen haben, worin schon die Unmöglichkeit liegt, dass das Kleinere dem Grösseren gleich wird. Doch davon abgesehen, es hat es ganz durchdrungen und schneidet es an jedem Punkte. Es muss sich demnach, wenn dies für jeden beliebigen Punkt

gelten und nicht ein Körper dazwischen sein soll, der nicht getheilt ist, die Theilung des Körpers Punkt für Punkt vollzogen haben; und das ist unmöglich. Da die Theilung ins unendliche fortgeht — denn jeder beliebige Körper ist zerlegbar — so werden die unendlich vielen Theile nicht bloss der Möglichkeit, sondern der Wirklichkeit nach vorhanden sein. Unmöglich kann demnach der Körper in seiner Ganzheit einen andern in seiner Ganzheit durchdringen; die Seele dagegen durchdringt etwas in seiner Ganzheit, also ist sie unkörperlich.

11. Spricht man aber von einer früheren Natur, die durch ihren Eintritt in das Kalte und die hier gewonnene Steigerung zur Seele werde, indem sie im Kalten feiner werde — eine an sich absurde Behauptung, denn viele lebende Wesen entstehen im Warmen und haben keineswegs eine abgekühlte Seele; aber davon abgesehen, man behauptet also: es giebt eine frühere Natur als die Seele, die dann auf Anlass äusserer Zufälligkeiten entsteht. Folgerecht also machen sie das Schlechtere zum Ersten und stellen vor dieses wieder ein anderes Geringeres, was sie Zustand nennen, und der Geist ist das letzte, da er offenbar von der Seele her seinen Ursprung hat; oder wenn der Geist vor allem war, so mussten sie ihm zunächst die Seele stellen, dann die Natur, und immer ist das Spätere das Schlechtere, entsprechend dem Wege wie es von Natur entsteht. Ist nun für sie auch Gott nach Analogie des Geistes wieder später und erzeugt und hat er sein Denken nur als etwas Hinzugebrachtes, so ergäbe es sich leicht, dass es auch weder Seele noch Geist noch Gott giebt, da das potentiell Seiende, ohne dass zuvor das actuell Seiende wäre, kaum entstehen und zur Wirklichkeit gelangen möchte. Denn was wird das dazu Ueberführende sein, wenn es ausser ihm kein anderes Früheres giebt? Soll es sich selbst aber zur Verwirklichung führen — eine unverständige Annahme — so wird es doch wenigstens im Hinblick auf etwas Anderes führen, und dies wird nicht der Möglichkeit nach, sondern der Wirklichkeit nach sein. Freilich, wenn dem potentiell Seienden das Verharren in steter Identität mit sich selbst zukommen soll, so wird es an und durch sich selbst zur Wirklichkeit gelangen und dies Wirkliche wird besser sein als das Potentielle, da es das erstrebte Ziel jenes ist. Früher also ist das Bessere und mit einer andern als körperlichen Natur Begabte und stets actuell Seiende, früher also ist Geist und Seele als die Natur. Nicht so also ist die Seele wie ein Hauch und überhaupt nicht

wie ein Körper. Indessen dass die Seele wenigstens nicht als Körper bezeichnet werden darf, ist gesagt und dafür haben andere andere Gründe, es genügen aber auch diese.

12. Da sie aber anderer Natur ist, so müssen wir untersuchen, welches diese ist. Ist sie nun etwa zwar verschieden vom Körper, aber doch etwas am Körper Haftendes, z. B. Harmonie? Die Anhänger des Pythagoras nämlich behaupteten dies, indem sie glaubten, es sei eben dies in einem andern Sinne etwas der Art wie die Harmonie in den Saiten. Wie nämlich hier nach Spannung der Saiten etwas wie eine Affection über sie komme, die Harmonie heisst, in derselben Weise bewirke auch die ganz bestimmte Mischung unsers durch Mischung ungleichartiger Theile entstehenden Körpers Leben sowohl wie Seele, die eben die bei der Mischung hervorgehende Affection [Zustand] sei. Die Unzulässigkeit dieser Meinung hat man aber schon durch vielfache Gründe dargethan. Man hat nämlich angeführt, dass die Seele das Frühere, die Harmonie hingegen das Spätere sei: dass jene den Körper beherrscht, ihm gebietet und vielfach mit ihm im Kampfe liegt, die Harmonie jedoch dies wohl nicht thäte; dass jene eine Substanz, die Harmonie aber nicht Substanz sei; dass die rechte und zweckmässige Mischung der Körper, aus denen wir bestehen, doch wohl die Gesundheit sei und dass für jeden einzelnen anders gemischten Theil eine andere Seele bestehe, deren es dann viele geben würde; dass endlich, was das wichtigste ist, vor dieser es nothwendig eine andere Seele geben müsse, welche diese Harmonie herstelle, wie es bei den Instrumenten den Musiker geben muss, der in die Saiten die Harmonie erst hineinbringt, indem er bei sich einen Begriff hat, dem gemäss er die Saiten stimmt. Denn es werden sich weder dort die Saiten von selbst, noch hier die Körper sich selbst zur Harmonie bringen können. Ueberhaupt lässt sich sagen, dass auch diese aus unbeseelten Dingen beseelte machen und aus ungeordneten auf dem Wege des Zufalls geordnete, und dass nach ihnen die Ordnung nicht aus der Seele, sondern diese selbst aus der von ungefähr entstandenen Ordnung ihren Bestand gewonnen hat. Dies kann aber weder in den Einzeldingen noch in der Gesammtheit geschehen. Es ist also die Seele nicht Harmonie.

13. In welchem Sinne aber der Begriff der Entelechie auf die Seele angewandt wird, darüber kann man etwa folgende Betrachtung anstellen. Man behauptet, die Seele verhalte sich in dem zusammengesetzten Wesen zu dem beseelten Körper wie die Form zur Materie, sei aber nicht die Form eines jeden

Körpers insofern er Körper ist, sondern die eines natürlichen organischen, welcher der Möglichkeit nach Leben hat. Ist sie nun, gemäss der Art und Weise wie sie mit ihm zusammengebracht wird, ihm ähnlich geworden [assimilirt], sowie die Form der Bildsäule im Verhältniss zum Erz, dann muss mit der Zerlegung des Körpers auch die Seele getheilt werden und bei der Abtrennung irgend eines Theiles in dem abgetrennten Theile ein Seelentheil enthalten sein, dann kann das im Schlafe stattfindende Zurückweichen [der Seele] nicht eintreten, insofern doch die Entelechie mit dem, dessen Entelechie sie ist, untrennbar verknüpft sein muss, ja es kann in Wahrheit überhaupt kein Schlaf eintreten; ferner kann es, wenn die Seele Entelechie ist, einen Widerstreit der Vernunft gegen die Begierden nicht geben, vielmehr wird das Ganze in seiner Gesammtheit ein und dieselbe Wirkung erfahren haben, so dass es mit sich nicht im Widerspruch steht. Blosse Sinneswahrnehmungen könnten auf diese Weise vielleicht entstehen, unmöglich aber die Gedanken. Deshalb führen sie auch selbst als eine andere Seele die Vernunft ein, die sie als unsterblich hinstellen. Die denkende Seele muss also in einem andern Sinne als in diesem Entelechie sein, wenn dieser Name zur Anwendung kommen soll. Auch die wahrnehmende Seele wird, falls auch diese schon die Eindrücke abwesender Wahrnehmungsgegenstände festhält, sie eben deshalb nicht mit Hülfe des Körpers festhalten, widrigenfalls sie wie Gestalten und Bilder in ihr haften werden. Doch es wäre unmöglich andere Eindrücke aufzunehmen, wenn sie so in ihr haften; folglich ist sie nicht wie eine untrennbare Entelechie. Weiter wird selbst nicht einmal der begehrende Theil eine untrennbare Entelechie sein, insofern er nicht bloss nach Speise und Trank, sondern auch nach andern Dingen begehrt, die mit dem Körper nichts zu schaffen haben. Es bliebe noch der vegetative Theil übrig, der scheinbar wirklich einen Zweifel erregen könnte, ob er nicht in diesem Sinne eine untrennbare Entelechie sei. Aber offenbar verhält es sich auch mit diesem nicht so. Denn einerseits hat das Princip jeder Pflanze seinen Sitz in der Wurzel, und wenn andererseits sich das Wachsthum des [gesammten] andern Körpers bei vielen Pflanzen in der Wurzel und den untern Theilen erzeugt, so hat offenbar die Seele die andern Theile verlassen und sich in einen einzigen zusammengezogen; sie war also nicht in dem gesammten Körper wie eine untrennbare Entelechie. Hinwiederum steckt sie ja auch vor dem Wachsthum der Pflanze in der kleinen Masse.

Wenn sie also sowohl aus einer grössern Pflanze in eine kleine und von einer kleinen auf die ganze übergeht: was hindert, dass sie sich auch gänzlich abtrennt? Wie könnte auch eine untheilbare Entelechie an einem theilbaren Körper ihrerseits theilbar werden? Ebendieselbe geht ferner aus einem lebenden Wesen in ein anderes über: wie wäre nun wohl die des früheren zu der des nächstfolgenden geworden, wenn sie die Entelechie eines einzigen war? Man erkennt dies deutlich an den lebenden Wesen, die sich in andere verwandeln. Sie hat also ihr Sein nicht dadurch, dass sie die Form irgend eines Dinges ist, sondern sie ist eine Wesenheit, die ihr Sein nicht von dem Innewohnen in einem Körper empfängt, sondern die ist, bevor sie noch mit diesem verknüpft wird; wie denn nicht der Körper eines lebenden Wesens die Seele erzeugen wird.

Welches ist nun ihr Wesen? Ist sie weder Körper noch Affection [Zustand] des Körpers, sondern vielmehr Thätigkeit und [schöpferische] Wirksamkeit, und hat vieles in ihr und aus ihr Bestand, so ist sie ein von den Körpern verschiedenes substantielles Wesen; und welcher Art als solches? Nun offenbar ein solches, welches nach unserer Meinung in Wahrheit erst eine Wesenheit ist. Denn das andere könnte man ein Werden aber nicht eine Wesenheit nennen, alles Körperliche nämlich, das entsteht und vergeht, aber in Wahrheit niemals ist, und sich durch Theilnahme am Seienden nur soweit erhält, als es eben an ihm Theil nimmt.

14. Die andere Natur aber, welche von sich selbst das Sein hat, umfasst das gesammte wahrhaft Seiende, das weder entsteht noch vergeht; andernfalls werden alle andern Dinge dahinschwinden und könnten auch später nicht wieder werden nach dem Untergang dessen, was ihnen Erhaltung gewährt, sowohl den Einzeldingen als diesem gesammten All, das durch eine Seele erhalten wird und zu einem Kosmos geworden ist. Denn als Princip der Bewegung spendet diese an die andern Dinge die Bewegung, indem sie selbst sich aus sich selbst bewegt, und verleiht dem beseelten Körper das Leben, das sie selbst von sich selbst hat und niemals verliert, eben weil sie es von sich selbst hat. Denn es haben wirklich nicht alle Dinge ein von aussen herzugebrachtes Leben, sonst wird sich ein Regress ins unendliche ergeben; sondern es muss irgendeine uranfängliche lebende Natur geben, welche nothwendig unzerstörbar und unsterblich sein muss, eben weil sie das Princip des Lebens auch für die andern Dinge ist. Hier wahrlich

muss man auch allem Göttlichen und Seligen seinen Platz anweisen, als ein von sich selbst Lebendes und von sich selbst Seiendes, ein uranfänglich Seiendes und uranfänglich Lebendes, dessen Sein und Wesen keinem Wandel unterworfen ist, das weder entsteht noch vergeht. Denn woher sollte es auch entstehen oder in was sollte es vergehen? Und wenn es in Wahrheit die Benennung des Seienden verdienen soll, so wird es nicht bald sein, bald nicht sein dürfen; wie auch das Weisse, die Farbe an sich, nicht bald weiss, bald nicht weiss ist. Wäre das Weisse aber auch ein Seiendes, so wäre es immer, ganz abgesehen von dem Weisssein. Aber es hat nur das Weisse. Was aber das Seiende in sich hat, das wird von sich selbst und ursprünglich seiend immer sein. Dieses ursprünglich und immer Seiende nun darf nicht todt sein, wie ein Stein oder ein Stück Holz, sondern muss lebendig sein und ein reines Leben haben, solange es bei sich selbst bleibt; was aber von ihm mit Schlechterem sich mischt, muss hinsichtlich des Höchsten und Besten allerdings ein Hinderniss sein, kann aber dennoch keineswegs seine eigene Natur einbüssen, sondern muss den ursprünglichen Zustand wiedergewinnen, sobald es sich auf das ihm eigene Gebiet wieder zurückgezogen hat.

15. Dass aber die Seele der göttlicheren und ewigen Natur verwandt ist, erhellt aus dem von uns geführten Nachweis, dass sie nicht Körper ist. Sie hat wirklich weder Gestalt noch Farbe noch ist sie tastbar. Doch lässt sich ausserdem der Beweis noch mit andern Gründen führen. Da wir ja einig darüber sind, dass alles Göttliche und wahrhaft Seiende ein gutes und vernünftiges Leben geniesst, so bleibt uns demnächst von unserer Seele ausgehend die Untersuchung, welcher Art sie ihrer Natur nach ist. Wir wollen hierfür nicht eine Seele annehmen, die im Körper unvernünftige Begierden und Regungen sich zugezogen und andere Leidenschaften angenommen hat, sondern diejenige, welche dergleichen abgestreift hat und soweit möglich in keiner Gemeinschaft mehr mit dem Körper steht. Eine solche macht es denn auch klar, dass das Böse ein Zusatz zu der Seele ist und von aussen herrührt, während ihr in ihrer Reinheit das Höchste und Beste, Weisheit und jede andere Tugend, eignet. Ist nun die Seele solcher Art, sobald sie sich auf sich selbst zurückgezogen, wie sollte sie nicht jener Natur angehören, welche nach unserer Ueberzeugung die alles Göttlichen und Ewigen ist? Denn Weisheit und wahre Tugend, die selber göttlich sind, könnten einem niedrigen und sterblichen Wesen nicht zu Theil werden, sondern

nothwendig muss ein so beschaffenes Wesen, eben weil ihm Göttliches innewohnt, göttlich sein wegen der Verwandtschaft und der Wesensgemeinschaft. Deshalb unterschiede sich auch, wer von uns ein solcher wäre, nur wenig von den höheren Mächten hinsichtlich der Seele an sich, indem er gerade nur soweit unter ihnen stände, als sie in einem Körper ist. Deshalb ferner würde niemand, wenn jeder Mensch ein solcher wäre oder doch sehr viele mit solchen Seelen begabt wären, so ungläubig sein, dass er nicht an die unbedingte Unsterblichkeit ihres Wesens, soweit es in der Seele besteht, glaubte. So aber, da man sieht wie bei den meisten die Seele so vielfach befleckt ist, betrachtet man sie weder als ein göttliches noch als ein unsterbliches Wesen. Man muss aber, wenn man die Natur eines Dinges untersucht, dasselbe jedesmal in seiner Reinheit betrachten, da ja das Hinzugesetzte immer ein Hinderniss wird für die Erkenntniss dessen, dem es hinzugesetzt ist. Betrachte also abstrahirend, oder vielmehr der Abstrahirende betrachte sich selbst an und für sich, und er wird an seine Unsterblichkeit glauben, wenn er sich selbst als in der intelligiblen und reinen Welt weilend erschaut. Denn er wird einen Geist erblicken, der nichts Sinnliches und keins von diesen sterblichen Dingen sieht, sondern mit einem ewigen Vermögen das Ewige denkend erfasst, nämlich alles in der intelligiblen Welt und die Welt selbst in ihrem intelligiblen und lichten Sein, wie sie strahlt in der vom Guten ausgehenden Wahrheit, welches über alles Intelligible das strahlende Licht der Wahrheit verbreitet. So wird es ihm oft scheinen als sei dies wahrlich ein schönes Wort:

Lebt wohl, ich bin für euch ein unsterblicher Gott,

wenn er sich zu dem Göttlichen erhoben und die Gleichheit mit ihm unverwandt anstrebt. Wenn aber die Reinigung uns zur Erkenntniss des Höchsten gelangen lässt, so ist es offenbar, dass auch die Erkenntnisse in uns liegen, die ja auch allein in Wahrheit Erkenntnisse sind. Denn nicht, indem sie irgendwie nach aussen hin dringt, erschaut die Seele Weisheit und Gerechtigkeit, sondern bei sich selbst in der denkenden Erfassung ihrer selbst, indem sie gleichsam in ihr selbst errichtete göttliche Bilder des Früheren schaut, welche von der Zeit mit Rost bedeckt sind und welche sie nun in ihrer Reinheit herstellt — wie wenn es ein beseeltes Stück Gold gäbe, das später alles Erdige von sich abstiesse und das nun, während es zuvor über sich selbst in Unkenntniss war, weil es kein Gold sah, voll Verwunderung sich selbst anschaute in seiner

Isolirung und inne würde, dass es garkeiner geliehenen Schönheit bedürfe, weil es am herrlichsten an und für sich sei, wenn man es allein für sich bleiben liesse.

16. Welcher vernünftige Mensch könnte über die Unsterblichkeit eines so beschaffenen Wesens noch in Zweifel sein? eines Dinges, dem aus sich selbst ein unzerstörbares Leben innewohnt. Denn wie sollte es, da es ja nicht ein bloss hinzuerworbenes ist, noch auch so sich verhält wie dem Feuer die Wärme innewohnt. Ich meine indessen nicht, dass die Wärme dem Feuer nur accidentiell zukomme, wohl aber, wenn auch nicht dem Feuer, so doch dem dem Feuer zu Grunde liegenden Stoff. Denn mit diesem schwindet ja auch das Feuer dahin. Die Seele aber besitzt das Leben nicht in der Weise, dass sie zunächst als Materie zu Grunde läge und dann das Leben zu derselben hinzuträte und so die Seele herstellte. Denn entweder ist das Leben Substanz und die so beschaffene ist dann eine durch sich selbst lebende Substanz d. h. gerade das was wir suchen, und dessen Unsterblichkeit werden sie zugeben, oder sie werden auch dieses wieder als ein Zusammengesetztes auflösen, bis sie auf ein Unsterbliches durch sich selbst Bewegtes kommen, welches dann nicht mehr von dem Loose des Todes betroffen werden darf — oder sie bezeichnen das Leben als eine der Materie accidentiell zukommende Affection und werden dann genöthigt sein eben jenes, von welchem aus immer diese Affection in die Materie gekommen ist, als unsterblich anzuerkennen, da es das Gegentheil dessen von sich ausschliesst, was es mittheilt. Aber freilich, es giebt nur eine der Wirklichkeit nach lebende Natur.

17. Wollen sie ferner jede Seele als vergänglich betrachten, so hätte längst alles zu Grunde gehen müssen; soll aber nur die eine, die andere nicht vergänglich sein, z. B. die des Alls unsterblich sein, die unsrige aber nicht, so müssen sie den Grund dafür angeben. Denn Anfang der Bewegung ist jede von beiden, und jede von beiden lebt durch sich selbst und ergreift im Denken mit derselben Fähigkeit dieselben Gegenstände, indem sie die himmlischen und überhimmlischen Dinge und alles wesenhaft Seiende erforscht und bis zu dem höchsten Princip vordringt. Sodann beweist doch das durch sie selbst aus den ihr innewohnenden Anschauungen gewonnene Begreifen eines jeden Dinges an sich, das sich auf dem Wege der Wiedererinnerung vollzieht, ihr Dasein vor dem Körper und dass sie, die im Besitze ewiger Erkenntnisse ist, auch selbst ewig sei. Jedes Auflösbare ferner ist durch Zusammensetzung ent-

standen und löst sich auf demselben Wege wieder auf, auf dem es entstanden ist. Die Seele dagegen ist eine einheitliche und einfache, der Wirklichkeit nach im Leben verharrende Natur; auf diese Weise also wird sie nicht vergehen. Allein sie könnte vielleicht getheilt werden und durch Zerstückelung zu Grunde gehen. Indessen ist die Seele keine Masse und nichts Quantitatives, wie gezeigt worden. Aber auf dem Wege der Veränderung wird sie zu Grunde gehen. Jedoch die zerstörende Veränderung raubt nur die Form, lässt aber die Materie bestehen, und das ist eine Affection eines Zusammengesetzten. Kann sie also nach keiner dieser Beziehungen zu Grunde gerichtet werden, so muss sie unvergänglich sein.

18. Wie geht nun, wenn das Intelligible gesondert ist, diese Seele in einen Körper ein? Zwar insofern sie ausschliesslich reine Vernunft ist, bleibt diese, welche im Intelligiblen ein rein vernünftiges Leben führt, stets dort — denn in ihr wohnt kein Streben und kein Begehren; was aber zunächst unter der Vernunft steht und Begierde angenommen hat, das entfernt sich gewissermassen schon mehr und mehr durch den Hinzutritt der Begierde, und in dem Verlangen nach einer den in der Vernunft erschauten Vorbildern entsprechenden ordnenden Thätigkeit, gleichsam befruchtet von seinem Schauen und mit Geburtswehen ringend, trachtet sie zu schaffen und wirkt so schöpferisch. Und in diesem Streben über das Gebiet des Sinnlichen ausgebreitet, bleibt sie mit der Gesammtseele des Alls über dem beherrschten Gebiete erhaben und ausser demselben und wirkt so mit bei der Regierung des Alls; in dem Verlangen aber, einen Theil zu beherrschen, isolirt sie sich und tritt in jenen ein, in dem sie sich befindet, ohne jedoch völlig und ganz dem Körper eigen zu werden, sondern so, dass sie sich in gewisser Beziehung noch ausserhalb des Körpers hält. Deshalb ist auch ihre Vernunft keineswegs leidend. Sie selbst aber ist bald im Körper, bald ausserhalb desselben, indem sie ausgehend von dem Ersten zu dem Dritten vordringt, während die Vernunft der Wirklichkeit nach in der Identität mit sich Vernunft bleibt und durch die Seele alles mit Schönheit erfüllt und schmückt, ein Unsterbliches durch ein Unsterbliches, wenn anders sie [die Vernunft], ewig und mit sich selbst identisch, sein wird durch ununterbrochene Selbstverwirklichung.

19. Was aber die Seele der andern lebenden Wesen betrifft, so werden auch diejenigen, welche von ihnen gefallen und bis zu thierischen Leibern herabgesunken sind, nothwendig

unsterblich sein. Giebt es aber noch eine andere Art der Seele, so kann auch diese nirgendwo andersher als von der lebendigen Natur stammen, indem sie ebenfalls die Urheberin für die Thiere ist; ganz ebenso auch die in den Pflanzen wohnende Seele. Denn alle sind ausgegangen von demselben Princip, haben das Leben als Wesensbestimmung und sind auch ihrerseits unkörperlich, untheilbar, Wesenheiten [Substanzen]. Behaupten sie aber, dass die menschliche Seele ja dreitheilig sei und in Folge ihrer Zusammensetzung sich wieder auflösen werde, so behaupten auch wir, dass die reinen Seelen, sobald sie los und ledig werden, das bei der Geburt ihnen angefügte Gebilde ablegen, andere hingegen lange Zeit hiermit behaftet bleiben werden, dass freilich selbst der schlechtere Theil, wenn er abgelegt ist, nicht zu Grunde gehen wird, so lange das besteht von dem er seinen Ausgang genommen hat. Denn nichts aus dem Seienden Stammende wird zu Grunde gehen.

20. Was also denjenigen gegenüber, die einen Beweis verlangen, zu sagen war, ist gesagt worden. Und was denen gegenüber, die einer durch den Augenschein und die Erfahrung sich vollziehenden Ueberzeugung bedürfen, zu sagen ist, muss man der Geschichte, die ja in dieser Beziehung so reich an Beispielen ist, entnehmen; ferner den Orakeln der Götter, welche den Zorn beleidigter Seelen zu sühnen und den Todten Ehrengaben darzubringen befahlen, was ja voraussetzt, dass diese ein Gefühl davon haben, eine Voraussetzung, nach der alle Menschen gegen die Abgeschiedenen handeln. Viele Seelen überdies, die früher in den Menschen waren und nun des Leibes ledig geworden sind, hören nicht auf den Menschen Wohlthaten zu erweisen, solche nämlich, die sowohl durch Offenbarung von Orakelsprüchen als auch in anderer Beziehung weissagend Nutzen stiften und damit durch sich selbst zugleich in Bezug auf die andern Seelen den Beweis liefern, dass sie nicht zu Grunde gegangen sind.

ACHTES BUCH.

Ueber das Herabsteigen der Seele in den Körper.

1. Oft wenn ich aus dem Schlummer des Leibes zu mir selbst erwache und aus der Aussenwelt heraustretend bei mir

selber Einkehr halte, schaue ich eine wundersame Schönheit: ich glaube dann am festesten an meine Zugehörigkeit zu einer bessern und höhern Welt, wirke kräftig in mir das herrlichste Leben und bin mit der Gottheit eins geworden, ich bin dadurch, dass ich in sie hineinversetzt worden, zu jener Lebensenergie gelangt und habe mich über alles andere Intelligible emporgeschwungen; steige ich dann nach diesem Verweilen in der Gottheit zur Verstandesthätigkeit aus der Vernunftanschauung herab, so frage ich mich, wie es zuging, dass ich jetzt herabsteige und dass überhaupt einmal meine Seele in den Körper eingetreten ist, obwohl sie doch das war als was sie sich trotz ihres Aufenthaltes im Körper, an und für sich betrachtet, offenbarte. — Wenn nämlich Heraklit, der uns zu dieser Untersuchung veranlasst, die Nothwendigkeit eines Wechsels der Gegensätze behauptet und von einem aufwärts und abwärts führenden Wege spricht, indem er sagt: „im Wechsel liegt eine Erholung“ und „Ermüdung bringts, in derselben Anstrengung und derselben Botmässigkeit zu verharren“: so hat er ein Räthsel aufgegeben und sich nicht um einen für uns deutlichen begrifflichen Ausdruck bemüht, so dass man bei ihm ungefähr dieselbe Untersuchung anstellen muss, durch die er die Lösung fand. Und wenn Empedokles behauptet, es sei Gesetz für die sündigen Seelen hierher herabzusinken und er selbst sei abtrünnig von Gott geworden und hierher gekommen, um dem wüthenden Streite anheimzufallen: so hat er nur soviel enthüllt als bereits Pythagoras, meine ich, und seine Anhänger in ihren orakelhaften Ausdrücken über dies und vieles andere ausgesprochen haben. Jener konnte auch wegen der poetischen Redeform nicht deutlich sein. So bleibt uns der göttliche Plato übrig, der viele herrliche Aussprüche über die Seele im allgemeinen gethan wie über ihr Herabsteigen vielfach in seinen Werken gesprochen, so dass wir Hoffnung haben, von ihm eine bestimmte Auskunft zu erhalten. Was sagt nun dieser Philosoph? Offenbar äussert er sich nicht überall in derselben Weise, so dass man leicht und bequem des Mannes Sinn durchschauen könnte, sondern überall zeigt er seine Geringschätzung der gesammten sinnlichen Welt und tadelt die Gemeinschaft der Seele mit dem Körper und behauptet, die Seele liege gefesselt und begraben in ihm und es liege eine grosse Wahrheit in dem Wort der Mysterien, nach welchem die Seele sich in der Gefangenschaft befindet; und die bei ihm erwähnte Höhle scheint mir ebenso wie die Grotte beim Empedokles dieses Weltall zu bedeuten, wenigstens nennt

er dort das Emporsteigen zum Intelligiblen eine Lösung von den Fesseln und ein Aufsteigen aus der Höhle für die Seele. Im Phädrus bezeichnet er den Verlust des Gefieders als die Ursache des Herabsteigens hierher; und darnach führen die Weltperioden eine emporgestiegene Seele wieder hierher zurück, während andere in Folge von Urtheilssprüchen, Entscheidungen durchs Loos, Geschicken und Nothwendigkeiten hierher herabsteigen müssen. Tadelt er also in allen diesen Stellen das Herabsteigen der Seele in den Körper, so äussert er sich im Timäus bei der Auseinandersetzung über dieses All hier lobend über die Welt und nennt sie einen glückseligen Gott und sagt, die Seele sei ihr von dem Schöpfer, der gut war, verliehen worden in der Absicht, damit dies All vernunftbegabt sei; denn vernunftbegabt musste es sein, ohne Seele konnte dies aber nicht geschehen. Also die Seele des Alls wurde um dieses Zwecks willen von Gott in dasselbe gesandt und ebenso die jedes einzelnen von uns, damit es vollkommen sei; es musste nämlich alle die Arten lebender Wesen, die in der intelligiblen Welt bestanden, gerade so auch in der sinnlichen Welt geben.

2. Indem wir also seine Meinung über unsere Seele kennen zu lernen suchten, sehen wir uns mit Nothwendigkeit zu einer Untersuchung über die Seele im allgemeinen geführt, wie sie ihrer Natur nach mit einem Körper in Verbindung tritt; ferner über die Natur der Welt, wie wir diese uns zu denken haben, in welcher eine Seele sei's freiwillig oder gezwungen oder sonstwie wohnt; endlich über den Schöpfer, ob er die Seele des Alls nach Gebühr und Recht oder an einen schlechteren Platz gestellt oder vielleicht in einen ähnlichen Zustand wie die unsrigen sind versetzt habe, die bei der ihnen obliegenden Regierung schlechter Körper tief in dieselben hineintauchen mussten, wenn sie wirklich die Herrschaft ausüben wollten, weil sich sonst einerseits jeder einzelne Theil zerstreuen und jedes Element den ihm naturgemässen Ort aufsuchen würde — in dem All befindet sich alles naturgemäss an seinem Orte — andererseits diese Körper einer vielfachen und lästigen Fürsorge bedürfen, da sie so vielen störenden Einflüssen von aussen her ausgesetzt und immer in Noth sind und jeglicher Art von Hülfe in ihrer vielfach schwierigen Lage bedürfen. Dagegen bedarf das All in seiner Vollkommenheit und unbedingten Selbstgenugsamkeit, für welches es nichts seiner Natur Zuwiderlaufendes giebt, gewissermassen nur eines kurzen Gebotes; demgemäss befindet sich seine Seele immer

so wie sie es ihrer Natur gemäss will, ohne den Begierden oder irgendeiner Affection unterworfen zu sein; es findet hier eben kein Abgang oder Zugang statt. Darum behauptet er auch von unserer Seele, sie gelange durch die Vereinigung mit jener vollkommenen auch ihrerseits zur Vollkommenheit, schwebe in erhabener Höhe und ordne regierend das Weltall, und wenn sie sich nicht absondere um in die Körper einzutreten und irgendeinem anzugehören, dann werde sie ihrerseits ebenso wie die Allseele das All mit Leichtigkeit regieren, da es ja nicht unter allen Umständen ein Uebel für die Seele sei, einem Körper die Fähigkeit des Wohlseins und des Seins überhaupt zu verleihen, deshalb nämlich weil nicht jede Art von Fürsorge um das Schlechtere dem Fürsorgenden das Beharren in dem besten Zustande raubt. Es giebt nämlich eine zwiefache Sorge ums All, eine allgemeine, welche durch thatlosen Befehl in königlicher Obmacht ordnend und schmückend wirkt, und eine specielle, die bereits eine gewissermassen selbst Hand anlegende Thätigkeit ausübt und durch die Berührung mit dem Bewirkten das Bewirkende mit der Natur des Bewirkten erfüllt. Wenn es nun heisst, dass die göttliche Seele in der angegebenen Weise den ganzen Himmel immer regiere, indem sie mit ihrem edleren Theile über ihm erhaben bleibt und nur ihr unterstes Vermögen in sein Inneres hinabsenkt: so dürfte damit nicht mehr ein Vorwurf gegen Gott ausgesprochen sein des Inhalts, dass er die Allseele in ein schlechteres Wesen hineingesetzt habe, und thatsächlich ist dadurch die Seele nicht des in ihrer Natur liegenden Wesens beraubt, sie die aus ihrem ewigen Wesen diese Obliegenheit hat und stets haben wird, eine Obliegenheit, die ihr unmöglich gegen ihre Natur zukommen kann, weil sie ja ohne Aufhören und Anfang immerdar für sie besteht. Wenn er ferner den Seelen der Gestirne dasselbe Verhalten zu ihren Körpern zuschreibt wie dem All — denn er befasst ihre Körper mit in die Umschwünge der Allseele — so dürfte er damit auch die diesen zukommende Glückseligkeit gewahrt haben. Zwei Umstände sind es ja, derentwegen man an der Gemeinschaft der Seele mit dem Körper Anstoss nimmt, einmal, dass sie zu einem Hinderniss wird für die Erfassung der Begriffe, sodann, dass sie die Seele mit Lust und Begierden und Trauer erfüllt; und dennoch dürfte keins von beiden einer Seele zustossen, welche sich nicht in das Innere des Körpers getaucht hat, nicht irgendeinem zu eigen gehört, nicht in Abhängigkeit von jenem gerathen ist, sondern wo umgekehrt jener von ihr abhängt und noch dazu ein solcher

ist, dass er weder irgendeines bedarf noch in irgendeiner Beziehung Mangel leidet, so dass auch die Seele nicht mit Begierde oder Furcht erfüllt wird. Es giebt eben garkeine Gefahr, die sie für einen Körper solcher Art befürchten müsste, kein Geschäft für sie, das ihr Herabsinken bewirkte und sie von der erhabenen und seligen Anschauung herabführte; sondern sie weilt beständig in jenen Regionen, indem sie mit einem thatenlosen Vermögen dieses Weltall ordnet und schmückt.

3. Was aber die menschliche Seele betrifft, die wie es heisst in einem Körper Uebel und Mühseligkeiten aller Art erduldet, indem sie in Qualen, Begierden, Furcht und die andern Uebel geräth, für welche der Körper eine Fessel und ein Grab, die Welt eine Höhle und Grotte ist, so haben wir jetzt noch zu zeigen, dass diese Meinung mit der obigen darum nicht im Missklang steht, weil die Ursachen des Herabsteigens nicht dieselben sind. Wie nun also alle Vernunft sich an dem Orte des Intelligiblen in ihrer Gesammtheit und Ganzheit befindet, worunter wir eben die intelligible Welt verstehen, es andererseits aber auch die in dieser enthaltenen intellectuellen Vermögen und die vernünftigen Geister der Einzelwesen giebt — denn es giebt nicht allein eine Vernunft, sondern eine und viele — so musste es auch viele Seelen und eine geben und zwar mussten aus der einen die verschiedenen abgeleitet sein, gleichwie aus einer Gattung viele Arten entspringen, die einen besser, die andern schlechter, die einen vernünftiger, die andern dies weniger der Wirklichkeit nach. Ist doch auch dort in der Vernunft einerseits die Vernunft zu unterscheiden, die dem Vermögen nach das Andere wie einen grossen Organismus umschliesst, andererseits die der Wirklichkeit nach seienden Einzelintelligenzen, welche das Andere der Möglichkeit nach einschloss. Wenn es z. B. eine beseelte, andere beseelte Städte einschliessende Stadt gäbe, so wäre allerdings die Natur der Gesammtstadt vollkommener und mächtiger, es hindert indessen nichts, dass auch die andern von derselben Natur wären. Oder nehmen wir als Beispiel die Art und Weise wie von dem Gesammtfeuer einerseits kleine, andererseits grosse Feuer ausgehen: das Gesammtwesen ist das des Gesammtfeuers oder vielmehr das, aus dem auch das des Gesammtfeuers hervorgeht. Die Thätigkeit der vernünftigen Seele besteht nun freilich im Denken, aber nicht ausschliesslich; worin unterschiede sie sich sonst auch von der Vernunft? Dadurch nämlich dass sie zu dem Intellectuell-sein noch ein anderes hinzugenommen hat, dem gemäss sie ihren eigenen Wesensbestand gewonnen hat,

ist sie nicht Vernunft geblieben und hat so auch ihrerseits ein eigenthümliches Geschäft, wofern überhaupt alles, was zu dem Bereiche des Seienden gehört, ein solches hat. Blickt sie auf das ihr Uebergeordnete, so denkt sie; blickt sie auf sich selbst, so erhält sie sich selbst; blickt sie auf das ihr Untergeordnete, so schmückt, ordnet und beherrscht sie dasselbe. Denn es war unmöglich, dass das All ruhig im Intelligiblen stehen blieb, so lange noch ein anderes in der Stufenreihe der Dinge entstehen konnte, das allerdings geringer aber doch mit Nothwendigkeit ist, wofern auch das ihm Voraufgehende ist.

4. Die Einzelseelen nun, denen einerseits ein intellectuelles Streben in der Hinwendung zu dem Princip ihres Ausgangs zukommt, die andererseits aber auch ein auf die diesseitige Welt sich erstreckendes Vermögen besitzen, ebenso wie ja das Licht nach oben hin an die Sonne gebunden ist und doch der unter ihm befindlichen Welt seine Dienstleistung nicht versagt — diese Einzelseelen nun müssen einerseits, solange sie vereint mit der Gesammtseele im Intelligiblen verharren, frei von jedem Leid sein und im Himmel vereint mit der Gesammtseele eine mit ihr gemeinsame Herrschaft ausüben, gleichwie die Könige in Gemeinschaft mit dem Allbeherrschenden herrschen, indem sie auch ihrerseits von dem königlichen Throne nicht herabsteigen; sie schalten dann ja eben gemeinsam in einem und demselben Gebiete. Indem die Seelen aber, ihre Daseinsweise verändernd, aus dem Ganzen heraus dazu übergehen als Theil und selbständig für sich zu existiren, und gleichsam des Seins in Gemeinschaft mit einem Andern müde sind, zieht sich eine jede auf ein ihr eigenthümliches Gebiet zurück. Wenn sie dies nun längere Zeit hindurch thut, wobei sie das Ganze flieht und durch die vollzogene Unterscheidung sich von ihr entfernt, und nicht mehr auf das Intelligible blickt, so wird sie zum Theil und dadurch vereinzelt und schwach und vielgeschäftig und blickt auf einen Theil, und nachdem sie sich durch Abtrennung von dem Ganzen irgendeinem Theile hingegeben und allem Uebrigen entflohen, wodurch sie sich jenem Einzelnen naht und zuwendet, das von der Gesammtheit der Dinge bedrängt und beeinflusst wird, hat sie sich von dem Ganzen abgewandt und ordnet das Einzelne in mühseliger Arbeit gewissermassen schon Hand anlegend in wohlthätiger Sorge für das Aeussere, ihm gegenwärtig und tief in sein Inneres eintauchend. Da widerfährt es ihr denn auch, dass sie, wie es heisst, die Schwingen verliert und in die Fesseln

des Körpers geräth, nachdem sie sich verirrt hat aus dem Stande der Unversehrtheit, in welchem sie während der Beherrschung des höheren Gebietes sich hielt und der ihr eigen war als der Gesammtseele. So ist sie denn gefangen, gefallen und in Banden, und da sie nur vermittelst der Wahrnehmung ihre Wirksamkeit äussert, weil sie an einer unmittelbaren Wirksamkeit durch die Vernunft verhindert wird, so heisst es, sie sei begraben und weile in einer Höhle. Wendet sie sich dagegen zum Denken, so heisst es, sie löse sich aus den Fesseln und steige empor, sobald sie in Folge der Wiedererinnerung einen Ausgangspunkt für das Schauen des Seienden gewonnen hat. Sie hat nämlich immer trotz alledem einen gewissen überragenden Theil. Die Seelen werden so gewissermassen Amphibien, indem sie mit Nothwendigkeit abwechselnd das Leben im Jenseits und das im Diesseits getheilt führen, und zwar in grösserer Ausdehnung das im Jenseits diejenigen, welche in grösserer Ausdehnung dem Intelligiblen beizuwohnen vermögen, dagegen das im Diesseits in grösserer Ausdehnung diejenigen, für welche in Folge ihrer Natur oder ihrer Geschicke das Gegentheil statthat. Hierauf spielt denn auch Plato leise an, wenn er da, wo er Unterschiede in ihnen in Folge der Mischung aus dem spätern Kriege und Theile annimmt, es auch für nothwendig erklärt, dass sie in das Werden eingehen, da einmal Theile solcher Art herausgekommen sind. Wenn er aber sagt, Gott habe sie ausgesäet, so ist das ebenso zu verstehen, wie wenn er Gott als sprechend und gewissermassen vor dem Volke redend einführt. Denn das, was in der Natur der Gesammtheit der Dinge enthalten ist, lässt schon die Darlegung dieses Inhalts selbst werden und entstehen, indem sie das, was immer so ist und wird, der Reihe nach ins Dasein führt.

5. Es ist also kein Widerspruch, wenn man redet von einer Aussaat in das Gebiet des Werdens, von einem Herabsteigen zum Zweck der Vollendung des Alls, vom Gericht, von der Höhle, von der Nothwendigkeit und Freiheit, da ja die Nothwendigkeit hier die Freiheit einschliesst, und dabei doch zugiebt, dass der Aufenthalt im Körper ein Verweilen im Uebel sei. Ebensowenig steht hiermit im Widerspruch die Ansicht des Empedokles von einer Flucht von Gott und Irrfahrt, von einer Schuld und Fehle, auf welche die Strafe steht; auch die Ansicht des Heraklit nicht von einer Rast und einem Verweilen in der Flucht, überhaupt widerspricht es sich nicht, dass das Freiwillige des Herabsteigens doch wieder ein Unfreiwilliges sei. Denn ein jedes, das zu einem Geringeren

herabsteigt, thut dies allerdings unfreiwillig; sofern es jedoch einer in seinem Wesen begründeten Bewegung folgt, heisst es von ihm, es habe an dem Besitz des Schlechteren eben die seinen Handlungen entsprechende Strafe. Wenn aber solches zu thun und zu leiden nach einem ewigen Naturgesetz nothwendig ist und wenn das zum Nutzen eines andern Leidtragende auf dieses in seiner Bewegung eben trifft, indem es von dem über ihm Stehenden herabsteigt, so kann man wohl behaupten, Gott habe es herabgesandt, ohne mit der Wahrheit oder mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen. Denn auf den Ursprung aller Dinge wird ja selbst das letzte, mag es auch viele Zwischenglieder geben, zurückgeführt. — Es giebt nun eine doppelte Schuld, und zwar besteht die eine in dem Beweggrunde zum Herabsteigen, die andere darin, dass die Seele hier Missethaten begeht. Die Sühnung der ersten besteht in eben dem Leiden, das ihr in Folge des Herabsteigens widerfährt, die der andern, wofern die Schuld weniger gross ist, darin dass sie in andere Körper eingeht und schneller wieder emportaucht nach gerechtem und billigem Urtheilsspruch — dass dies nach göttlicher Satzung geschieht, wird durch das Wort Urtheilsspruch angezeigt —; das Uebermaass der Bosheit hingegen wird billig auch durch eine schärfere Strafe geahndet unter dem Walten rächender Dämonen.

So also geräth die Seele, obwohl sie etwas göttliches ist und den höheren Regionen entstammt, in den Körper hinein und gelangt, da sie nur ein Untergott ist, ins Diesseits durch freiwillige Herabneigung sowie zum Zweck ihrer Machtentfaltung und der Ausschmückung des unter ihr stehenden Wesens. Entzieht sie sich nun wieder durch eine beschleunigte Flucht, so hat sie in keiner Beziehung Schaden genommen, im Gegentheil sie hat Kenntniss vom Uebel gewonnen und die Natur der Bosheit erkannt, dazu die in ihr liegenden Kräfte offenbart und Wirksamkeiten und Thätigkeiten sehen lassen, die bei einem ruhigen Verbleiben im Unkörperlichen zwecklos wären, da sie in Ewigkeit nicht zur Wirksamkeit gelangen würden; so bliebe auch der Seele selbst was sie besitzt verborgen, da es nicht zur Erscheinung käme und nicht aus ihr heraustäte — wenn nämlich überall erst die Verwirklichung das Vermögen zeigt, das sonst durchaus verborgen und im Dunkeln bliebe und nicht wäre, niemals wahrhaft wäre. Jetzt erkennt ja jeder durch die Mannigfaltigkeit der äussern Wirkungen mit Staunen, von welcher Beschaffenheit das innere Wesen gemäss der schönen Ergebnisse seiner Thätigkeit ist.

6. Wenn also nicht allein Eins sein darf — sonst wäre ja alles gestaltlos in ihm verborgen geblieben und es bestände nichts von dem Seienden, wäre jenes unbeweglich in sich stehen geblieben; auch gäbe es nicht die Vielheit dieser seienden aus dem Einen erzeugten Existenzen, ohne dass die unter ihm stehenden Wesen, die den Rang von Seelen erhalten haben, von ihm ihren Ausgang genommen hätten: so durfte es auch in der nämlichen Weise nicht allein Seelen geben, ohne dass die durch sie verursachten Dinge zur Erscheinung gelangten, wofern es einmal in einer jeden Natur liegt, das unter ihr Stehende zu bewirken und sich wie aus einem Samenkorn aus einem untheilbaren Anfange zu entwickeln und zur sinnlichen Vollkommenheit zu gelangen, wobei freilich das höhere Princip immer ruhig in seinem eigenthümlichen Stande verharrt, während sich das unter ihm Stehende gewissermassen aus einem unendlichen [unaussprechlichen] Vermögen — soviel davon eben in jenem Princip vorhanden war — erzeugt, das man nicht so zu sagen neidisch hemmen und absperren darf, sondern welches beständig vordringen muss, bis alles zur äussersten Grenze innerhalb des Möglichen gelangt ist durch Verursachung eines unerschöpflichen, seine Kraft über alles ausbreitenden Vermögens, welches nichts seiner selbst untheilhaftig zu lassen im Stande ist. Gab es ja doch nichts, was irgend ein Ding gehindert hätte in soweit der guten Natur theilhaftig zu werden, als eben ein jedes an ihr Theil nehmen konnte. — Bestand nun die Natur der Materie von Ewigkeit her, so ging es nicht an, dass sie als existirend nicht dessen theilhaftig wurde, das allen Dingen das Gute spendet, soweit ein jegliches es aufzunehmen vermag; war dagegen ihre Entstehung eine nothwendige Consequenz aus den über und vor ihr liegenden Ursachen, so durfte sie auch so nicht für sich abgesondert bleiben, indem etwa das Princip, welches ihr auch das Sein selbst wie eine Gnadengabe verlieh, aus Unfähigkeit früher in sie einzutreten unbeweglich stehen blieb. Eine Offenbarung also des Herrlichsten in der intelligiblen Welt, seiner Macht sowohl als seiner Güte, ist das Schönste in dieser Welt, und es giebt so eine unvergängliche Verknüpfung zwischen allem, zwischen dem Intelligiblen und dem Sinnlichen: dem Intelligiblen, das an und für sich ist, und dem Sinnlichen, das vermöge seiner Theilnahme an diesem das unvergängliche Sein gewonnen hat, indem es die intelligible Natur nachahmt soweit es in seinem Vermögen liegt.

7. Da es nun eine doppelte Natur giebt, die intelligible

und die sinnliche, so ist es allerdings besser für die Seele im Intelligiblen zu weilen; es besteht jedoch für sie die Nothwendigkeit auch an dem Sinnlichen Theil zu nehmen, da sie einmal eine solche Natur hat, und sie darf nicht unzufrieden sein, wenn sie nicht in jeder Beziehung das vollkommnere Wesen ist, sie die eine vermittelnde Stellung einnimmt, göttlicher Art freilich, aber doch an den letzten Platz des Intelligiblen gestellt, so dass sie der sinnlichen Natur benachbart diesem Gebiete etwas von ihrem eigenen Wesen mittheilt, dafür aber auch etwas von ihm empfängt, sofern sie nämlich nicht bei der Ordnung desselben ihre eigene Sicherheit wahrt, sondern einem stärkeren Triebe folgend nicht mehr in ihrer Ganzheit mit der Allseele vereinigt bleibt und in das Innere des beherrschten Gegenstandes eintaucht; dazu kommt im besondern, dass es ihr möglich ist wieder emporzutauchen, nachdem sie eine genaue Kenntniss von ihren Erfahrungen und Leiden im Diesseits gewonnen und dadurch gelernt hat, was es bedeutet im Jenseits zu weilen, und durch den Vergleich mit dem gleichsam Entgegengesetzten genauer das Bessere kennen gelernt hat. Denn zu einer deutlicheren Erkenntniss des Guten gereicht die Erfahrung des Uebels denjenigen Wesen, deren Vermögen zu schwach ist als dass sie durch ein Wissen vor der Erfahrung erkennten. Wie aber das Herausgehen der Vernunft ein Herabsteigen zu dem für sie äussersten Schlechteren ist — denn es liegt nicht in ihrem Wesen zu dem über ihr Stehenden emporzusteigen, sondern sie muss, indem sie Wirkungen aus sich heraustreten lässt und nicht ruhig in sich selbst verharren kann, nach einem nothwendigen Naturgesetz bis zur Seele gelangen (denn das ist für sie ein letztes Ziel) und dieser dann die folgende Reihe überlassen, während sie selbst wieder emporsteigt — ebenso verhält es sich auch mit der Wirksamkeit der Seele: auf das unter ihr Stehende bezieht sich ihre Thätigkeit im Diesseits, auf das über ihr Stehende die Anschauung des Seienden, wobei sich für die eine Art von Seelen eine solche Thätigkeit nur theilweis und in gewissen Zeiträumen einstellt und eine Hinwendung zum Besseren nur so vollzieht, dass sie sich dabei im Schlechteren befinden, während die Seele, welche wir als die des Alls bezeichnen, niemals in die schlechtere Werkthätigkeit eintritt, von keinem Uebel berührt wird, vermöge ihres Schauens das unter ihr stehende Gebiet überblickt und beständig mit dem über ihr stehenden verknüpft bleibt. Ihr ist eben beides möglich, aus dem Jenseits zu empfangen und dem Diesseits gleichzeitig zu

spenden, da sie sich ja als Seele nothwendig auch mit dieser Welt befassen musste.

8. Soll ich es schliesslich wagen, entgegen der Meinung der andern meine Ueberzeugung frei und bestimmter herauszusagen, so ist meines Erachtens selbst unsere Seele nicht in ihrer Ganzheit eingetaucht, sondern ein gewisser Theil derselben befindet sich stets im Intelligiblen; nur lässt uns der im Sinnlichen befindliche Theil, wenn er überwältigend wird oder vielmehr überwältigt und verwirrt wird, nicht zur Perception dessen gelangen was der obere Theil der Seele erschaut. Nur dann nämlich tritt der Denkinhalt wirklich in uns hinein, wenn er bis zur Perception herab gelangt. Denn nicht alles, was sich in irgendeinem Theil der Seele zuträgt, erkennen wir deshalb schon; wir erkennen es vielmehr erst, wenn es die ganze Seele durchdrungen hat. So wird z. B. die Begierde, solange sie in dem begehrenden Theil bleibt, nicht von uns erkannt, sondern erst dann wenn wir sie durch das Vermögen des innern Sinnes oder auch durch das Denkvermögen oder durch beide ergriffen haben. Es hat nämlich jede Seele ein niederes dem Körper zugewandtes und ein höheres der Vernunft zugewandtes Vermögen. Und die ganze, die Allseele schmückt mit ihrem dem Körper zugewandten Theile das All in müheloser Erhabenheit, nicht mit Ueberlegung und Berechnung wie wir, sondern vermöge der Vernunft gleich dem künstlerischen Schaffen, wobei nur der niedere Theil das All ordnet und schmückt. Dagegen haben die im Theil existirenden, die Theilseelen allerdings auch ihrerseits das überragende Vermögen, erfassen jedoch in mühevoller Thätigkeit dabei vermöge der Wahrnehmung und Perception viele ihrer Natur widrige, verletzende, verwirrende Eindrücke, da ja das ihrer Obhut Befohlene ein Theil und als solcher mangelhaft ist, von vielen fremden Dingen rings umgeben wird und vielerlei Bedürfnisse und Begierden hat; dazu ist er auch der Lust und den Täuschungen der Lust unterworfen. Das andere Vermögen dagegen bleibt auch den vergänglichen Lüsten gegenüber unempfindlich und führt ein wandellos gleichmässiges Leben.

NEUNTES BUCH.

Ueber die Frage ob alle Seelen eine sind.

1. Ist etwa in demselben Sinne, in welchem wir die Seele jedes einzelnen eine nennen, weil sie überall im Körper ganz gegenwärtig und auf diese Weise in Wahrheit nur eine ist, indem sie nicht etwa einen Theil hier, einen andern an einem andern Orte des Körpers hat, und weil sich ja in den wahrnehmenden Wesen die wahrnehmende Seele ebenso verhält und auch in den Pflanzen die ganze überall in jedem Theile wohnt — ist etwa in demselben Sinne auch meine und deine Seele nur eine und alle zusammen eine? Ist ferner hinsichtlich des Alls die eine Seele in allen Wesen nicht etwa quantitativ getheilt, sondern überall mit sich identisch? Denn warum wäre die Seele in mir eine, die im All nicht eine? Denn auch dort kann weder von einer materiellen Masse noch von einem Körper die Rede sein. Geht nun aus der Seele des Alls meine sowohl wie deine hervor, und ist jene nur eine, so müssen auch diese eine sein. Geht aber auch die des Alls und die meinige aus einer Seele hervor, so sind hinwiederum alle eine. Was für eine ist nun diese eine? — Zuvor jedoch müssen wir darüber sprechen, ob die Behauptung stichhaltig ist, dass alle Seelen ebenso wie die jedes einzelnen eine sind; denn seltsam wäre es doch, wenn meine und die jedes beliebigen andern eine wären. Dann müsste ja, wenn ich empfinde, auch ein anderer empfinden, wenn ich gut bin, auch jener gut sein, wenn ich begehre, begehren, und wir müssten überhaupt mit einander und mit dem All in einer solchen Homopathie stehen, dass jeden Zustand, den ich empfinde, auch das All empfände. Wie könnte ferner bei der Annahme von der einen Seele die eine vernünftig, die andere unvernünftig, die in den Thieren eine andere und die in den Pflanzen eine andere sein? Und doch wieder, weisen wir jene Annahme zurück, so wird das All nicht eins sein und es wird sich kein einheitliches Princip der Seelen finden lassen.

2. Zunächst nun sind, wenn meine Seele und die eines andern eine sind, keineswegs schon die beiden Individuen identisch. Denn ein Identisches in zwei verschiedenen Wesen wird nicht in jedem von beiden dieselben Affectionen haben, wie z. B. der Mensch [an sich] in mir, wenn ich mich be-

wege, und in dir, wenn du dich nicht bewegst, in mir bewegt, in dir unbewegt sein wird; und dabei ist es doch nicht absurd oder paradox zu sagen, dass das in mir und in dir Gegenwärtige identisch sei. Ebenso ist es garnicht nothwendig, dass wenn ich empfinde, ein anderer genau dieselbe Affection erfahre; empfindet ja doch auch an einem und demselben Körper die Affection der einen Hand nicht etwa die andere Hand, sondern die im ganzen Körper gegenwärtige Seele. Wenn in der That auch du meine Empfindung percipiren müsstest, so würde es nur einen aus der Verknüpfung beider entstandenen Körper geben; denn in dieser Verknüpfung hätte jede der beiden Seelen dieselbe Empfindung. Indessen ist zu beachten, dass auch dem Ganzen vieles selbst von dem, was sich in einem und demselben Körper zuträgt, entgeht und zwar um so mehr, je grösser der Umfang des Körpers ist, wie man das von den grossen Thierungeheuern sagt, bei welchen von einem den Theil treffenden Eindrucke dem Ganzen wegen der Geringfügigkeit der Erregung keinerlei Empfindung zugeht. Es ist also nicht nothwendig, dass die deutlich ausgeprägte Empfindung dem Ganzen und Gesammten zukomme, wenn irgend ein Theil afficirt wird. Dass es freilich hiervon mit beeinflusst wird, ist nur natürlich und nicht zu verkennen; dass aber eine deutlich ausgeprägte Empfindung entstehe, ist durchaus nicht nothwendig. Dass ferner die Seele in mir tugendhaft ist, in einem andern boshaft, ist weiter nicht wunderbar, wofern es auch nicht unmöglich ist, dass ebendasselbe in dem einen bewegt wird, in dem andern feststeht. Wir behaupten ihre Einheit ja auch garnicht in der Weise, dass sie eine Vielheit unbedingt von sich ausschliesst — denn dies ist der höher stehenden Natur zuzuerkennen — sondern wir behaupten, sie sei eine und viele und habe Theil an der Natur, die im Bereiche des Körperlichen theilbar wird und andererseits auch wieder untheilbar ist, also dass sie hinwiederum eine ist. Wie die in mir an einem Theile stattfindende Affection nicht nothwendig das Ganze zu ergreifen braucht, wohl aber die an dem beherrschenden Princip stattfindende dem Theil etwas mittheilt: so treten die von dem Ganzen auf das Einzelne übergehenden Eindrücke deutlicher zu Tage, da die Theile in mannigfacher Homopathie zu dem Ganzen stehen, während es nicht klar wird, ob die von uns ausgehenden auf das Ganze einen bestimmenden Einfluss ausüben.

3. Ferner aber lehrt uns die vernünftige Betrachtung der Dinge, dass wir durch den Gegensatz erregt mit einander in

Sympathie treten, also durch das blosse Sehen in schmerzliche Mitleidenschaft gezogen werden und zerfliessen und zur Liebe hingerissen werden der Natur gemäss. Wenn sodann auch Zauberlieder und überhaupt magische Künste uns zusammenführen und aus der Ferne zur Sympathie hinziehen, so geschieht das doch unter allen Umständen durch eine Seele. Auch ein leise gesprochenes Wort afficirt die fernen Gegenstände und macht sich in einer wer weiss wie weiten Distanz vernehmbar; daraus kann man die Einheit aller Dinge abnehmen, weil eben die Seele eine ist. Wie giebt es nun, wenn die Seele eine ist, theils vernünftig theils unvernünftig, auch eine vegetative? Nun so: der untheilbare Theil derselben nimmt die Stelle der Vernunft ein und spaltet sich nicht in den Körpern; der gespaltene im Bereiche der Körper, welcher zwar einer ist und derselbe, sich aber in den Körpern spaltet, indem er überall die Empfindung hervorbringt, ist als eine andere Kraft derselben zu betrachten, ebenso das bildende und die Körper schaffende Vermögen als eine andere Kraft. Nicht jedoch ist sie, weil mehrere Kräfte vorhanden, nicht eine. Denn auch im Samenkorn sind mehrere Kräfte vorhanden und ein Einheitliches, und aus diesem Einen heraus sind die vielen Dinge eins. Warum sind nun nicht überall alle? Es ist nämlich auch in der überall befindlichen einen Seele nicht die gleiche Empfindung in allen Theilen und die Vernunft nicht durchweg in dem Ganzen und die vegetative Kraft ist auch in den Theilen, denen keine Empfindung innewohnt; und gleichwohl läuft alles zu einer Einheit wieder zusammen, sobald der Körper entfernt ist. Wenn er aber [der Körper] die ernährende Kraft aus dem Ganzen hat, so gehört sie auch jener an [der Seele]. Warum geht nun nicht auch von unserer Seele die ernährende Kraft aus? Weil das Ernährte ein Theil des Ganzen ist, welcher auch, in passiver Weise afficirt, eine sinnliche Wahrnehmung hat; die unterscheidende und urtheilende Empfindung [sinnliche Wahrnehmung] hingegen wohnt einem jeden mit Vernunft verbunden bei, und sie brauchte durchaus nicht zu bilden, was von dem Ganzen seine Bildung und Ausgestaltung empfängt. Indessen würde sie dieselbe auch bewirkt haben, wenn diese nicht in diesem Ganzen sein müsste.

4. Dies also ist gesagt, damit man sich nicht wundere über die Zurückführung auf eine Einheit. Aber freilich sucht die Wissenschaft, wie die Seelen eine sind. So sind also alle wohl eine als von einer herrührend? Und wenn als von einer herrührend: wird diese dabei getheilt oder bleibt sie

zwar ganz, schafft aber doch nichts desto weniger viele von sich selbst her? Sagen wirs also indem wir Gott als Beistand herbeirufen, dass zuvor eine dasein muss, wenn anders viele sein sollen, und dass aus dieser die vielen stammen. Falls sie nun im Körper wäre, so müssten mit der Zertheilung dieses viele entstehen, die eine durchaus Wesenheit, die andere eine werdende, und bestände sie aus gleichartigen Theilen, so müssten alle gleichartig werden, indem sie ein und dieselbe Art an sich hätten im ganzen, durch die räumlich ausgedehnten Massen aber verschieden wären; und wenn sie entsprechend den materiellen Substraten ihr Wesen als Seelen hätten, so müssten sie untereinander verschieden sein, wenn aber entsprechend der Art [Form], dann müssen die Seelen eine sein der Art nach. Das heisst aber: es liegt eine und dieselbe Seele in vielen Körpern zu Grunde und vor dieser einen in vielen giebt es wieder eine nicht in vielen, von welcher die eine in den vielen herstammt, gleichsam ein vielerwärtshin getragenes Bild der einen in Einem, wie z. B. viele Wachstafeln von einem Finger denselben Eindruck aufgeprägt erhalten können. Auf jene Weise nun würde sie sich auflösen in viele Zeichen [Erscheinungformen], auf die zweite Weise wurde die Seele allerdings etwas Unkörperliches. Und wäre sie eine Affection, dann hätte es nichts Wunderbares, dass eine aus einem Einheitlichen entstandene Qualität in vielen Dingen sei; desgleichen nicht, wenn die Seele ein aus beiden Gemischtes ist. Nun aber betrachten wir sie als etwas Unkörperliches und als eine Substanz.

5. Wie ist nun eine Substanz in vielen? Entweder nämlich ist die eine in allen ganz, oder von der ganzen und einen gehen die vielen aus, indem jene bleibt. Jene also ist eine, die vielen sind auf diese wie auf die eine bezogen, welche sich selbst an eine Menge hingiebt; denn sie ist im Stande, sich allen hinzugeben und eine zu bleiben; denn sie versenkt sich zugleich in alles und ist von jedem Einzelnen durchaus nicht abgetrennt. Ebendasselbe also ist sie in vielen. Daran wolle niemand zweifeln: denn auch die Wissenschaft ist ein Ganzes und hat viele Theile in der Art, dass die ganze bleibt und die von ihr herrührenden Theile; auch das Samenkorn ist ein Ganzes und von ihm stammen die Theile, in welchen es seiner Natur nach getheilt wird, und ein jedes ist ganz und bleibt ganz und nicht wird das Ganze verringert (die Materie hat es getheilt) und alles ist eins. Aber in der Wissenschaft, könnte jemand sagen, ist der Theil nicht das Ganze. Allerdings ist

auch dort in Wirklichkeit nur ein Theil was zuerst je nach Bedürfniss behandelt wird und dies ist die Propositio, es ergiebt sich jedoch auch das Uebrige, das der Möglichkeit nach darin verborgen liegt, und so ist alles in dem Theil; und vielleicht spricht man in diesem Sinne von der ganzen Wissenschaft und von einem Theile derselben. Dort also ist alles gleichsam der Wirklichkeit nach zusammen. Bereit also und geeignet ist ein jedes, um es nach Belieben zuerst zu behandeln. In dem Theile dagegen liegt zwar das zur Behandlung Geeignete, es gewinnt aber seine Kraft gleichsam, wenn es dem Ganzen genähert ist. Doch darf man nicht glauben, dass dies von den andern Wahrheiten gänzlich entblösst sei. Widrigenfalls wird es nicht mehr Glied eines Systems oder Theil einer Wissenschaft sein, sondern etwa nur den Werth eines Urtheils haben, das auch ein Kind aussprechen könnte. Ist nun der Begriff ein wissenschaftlicher, so hat er der Möglichkeit nach auch das Uebrige in sich. Der Mann der Wissenschaft wenigstens legt sich gleichsam drein und entwickelt sicherlich das Uebrige daraus durch logische Consequenz. So zeigt auch der Geometer in der Analysis, wie das Eine zuvor alles in sich begreift, wodurch die Analysis geschieht, sowie das Folgende der Reihe nach, was aus demselben erzeugt wird. Indessen findet dies wegen unserer Schwäche keinen rechten Glauben und wird wegen des Körpers verdunkelt; dort aber ist alles und jedes klar.

FUENFTE ENNEADE.

Untersuchungen über den Intellect und das Intelligible.

INHALT.

Seite

1. Ueber die drei ursprünglichen Hypostasen 141
2. Ueber das Werden und die Ordnung der Dinge nach dem Ersten 153
3. Ueber die Erkenntniss vermittelnden Hypostasen und das Transscendente 155
4. Ueber die Frage, wie von dem Ersten das nach dem Ersten entsteht, und über das Eine 176
5. Dass das Intelligible nicht ausserhalb des Intellects ist, und über das Gute 179
6. Ueber die Frage, dass das über das Sein Erhabene nicht denke und was das ursprünglicher und das abgeleiteter Weise Denkende sei 193
7. Ueber die Frage, ob es auch von den Einzeldingen Ideen gebe 198
8. Ueber die intelligible Schönheit 201
9. Ueber den Intellect und die Ideen und das Seiende 215

ERSTES BUCH.

Ueber die drei ursprünglichen Hypostasen.

1. Was in aller Welt hat es denn bewirkt, dass die Seelen, die doch von dorther ihr Wesen haben und überhaupt jenem angehören, Gott den Vater vergassen und so weder sich selbst noch jenen kennen? Der Anfang und das Princip des Bösen nun war für sie der tollkühne Hochmuth und die Werdelust und das erste Anderssein und das Verlangen sich selbst anzugehören. Da sie also ihrer Selbstherrlichkeit offenbar froh waren, indem sie sich vielfach aus sich selbst heraus bewegten, so verloren sie, da sie den entgegengesetzten Weg einschlugen und sich sehr weit entfernten, die Erkenntniss, dass sie selbst von dorther stammen; wie die Kinder, die alsbald von den Vätern getrennt und lange Zeit hindurch in der Ferne aufgezogen werden, weder sich selbst noch ihren Vater mehr kennen. Indem sie also weder jenen noch auch sich selbst mehr sahen, vielmehr sich selbst nicht ehrten aus Unkenntniss ihres Ursprungs, sondern das andere ehrten und alles mehr als sich selbst bewunderten und zu diesem sich erstaunt hinwandten und es lieb gewannen und sich an diese Dinge hingen, so rissen sie sich selbst soweit als möglich von dem los, das sie aus Geringschätzung aufgegeben. So wird die Werthschätzung dieser Dinge hier und die Geringschätzung ihrer selbst der Grund zur vollständigen Unkenntniss jenes. Denn wenn es einem andern nachjagt und es bewundert, so giebt zugleich das Bewundernde und Nachjagende zu geringer zu sein; indem es sich aber selbst als etwas geringeres denn die entstehenden und vergehenden Dinge hinstellt und sich als das unwertheste und hinfälligste von allen Dingen, die es ehrt, betrachtet, dürfte ihm kaum jemals weder die Natur noch die Kraft Gottes in den Sinn kommen. Deshalb ist eine doppelte Beweisführung nöthig für die Leute in dieser Verfassung, falls es etwa gelingen soll, sie zu dem Gegentheil und dem Ursprung hinzuwenden und heraufzuführen bis hin zu dem Höchsten und

Einen und Ersten. Welches ist nun diese doppelte Beweisführung? Die eine zeigt den Unwerth der jetzt von der Seele geehrten Dinge — diese wollen wir anderswo ausführlicher durchgehen; die andere belehrt und erinnert die Seele an ihren Ursprung und ihren Werth und sie geht jener vorauf, die sie, ihrerseits zur Evidenz erhoben, klar machen wird. Mit ihr haben wir uns jetzt zu beschäftigen, denn sie liegt der Untersuchung nahe und führt mehr als jene zur Sache. Denn das Untersuchende ist die Seele und muss wissen, was sie selbst es seiend untersucht, damit sie sich selbst zuvor kennen lerne, ob sie die Kraft zu einer solchen Untersuchung hat, ob sie ein zum Sehen befähigtes Auge hat und ob die Untersuchung am Platze ist. Liegen ihr nämlich die Dinge fern, wozu dann? Sind sie ihr innerlich verwandt, so schickt sichs und kann sie es finden.

2. Es soll demnach jede Seele zuerst jenes erwägen, dass sie selbst alle lebenden Wesen ihnen Leben einhauchend gemacht hat, alle die die Erde und das Meer ernährt, die in der Luft und die göttlichen Gestirne am Himmel, sie die selbst auch die Sonne und diesen grossen Himmel gemacht hat, den sie selbst geschmückt hat und in geordnetem Kreislauf führt, sie die selbst eine andere Natur ist als die Dinge, welche sie schmückt und bewegt und ins Leben ruft; ferner dass sie selbst höhern Werth hat als alle diese Dinge, die entstehen und vergehen, je nachdem die Seele sie verlässt oder ihnen Leben spendet, wobei sie selbst immer ist, da sie sich nicht selbst verlässt. Welches aber die Art und Weise ist das Leben zu spenden, sowohl in dem All als in den Einzeldingen, soll sie so überlegen. Es betrachte also die grosse Seele eine andere Seele, die in nicht geringem Grade zur Betrachtung befähigt worden dadurch, dass sie sich entfernt hat von der Täuschung und den Blendwerken der übrigen, in einem ruhigen Zustande befindlich. Ruhig sei ihr nicht bloss der sie umschliessende Körper und des Körpers unruhiges Wogen, sondern auch alles was sie umgiebt: ruhig die Erde, ruhig das Meer und die Luft und der Himmel selbst ohne Wogen. Sie bemerke, dass von allen Seiten her in den ruhenden Kosmos die Seele von aussen gleichsam einströmt und sich ergiesst und von überall her eindringt und hineinleuchtet. Wie die leuchtenden Strahlen der Sonne eine dunkle Wolke erglänzen lassen und einen goldigen Schein erzeugen, so verleiht auch die in den Körper des Himmels eingehende Seele ihm Leben, verleiht ihm Unsterblichkeit und erweckt ihn aus der Ruhe. Der aber, von der Seele mit

Vernunft und Sorgfalt in ewiger Bewegung geführt, wurde ein glückseliges beseeltes Wesen, und nachdem die Seele Wohnung in ihm genommen, erhielt der Himmel seine Würde, während er zuvor ohne Seele ein todter Körper war, Erde und Wasser oder vielmehr Dunkel der Materie und ein Nichtseiendes und „was die Götter hassen", wie jemand sagt. Noch einleuchtender und deutlicher dürfte ihre Kraft und Natur werden, wenn jemand hier darüber nachdenken wollte, wie sie mit ihren eigenen Rathschlüssen den Himmel umschliesst und führt. Denn seiner ganzen Grösse nach hat sie sich ihm hingegeben und jeder Zwischenraum ob gross oder klein ist beseelt, indem ein Theil des Körpers in diesem, ein anderer in jenem Theil der Seele liegt und der eine so, der andere so disponirt ist und die Dinge theils im Gegensatz theils in Abhängigkeit von einander stehen. Aber nicht ist die Seele also beschaffen und nicht wirkt sie zerstückelt durch einen Theil von sich einem jeden Theile der Seele das Leben, sondern alles insgesammt lebt durch die ganze und ganz ist sie überall gegenwärtig, dem erzeugenden Vater ähnlich und gemäss dem Einen und Allverbreiteten. Und obwohl der Himmel vielfach getheilt und an verschiedenen Orten verschieden ist, so ist er doch etwas Einheitliches durch die Kraft dieser und ein Gott ist durch sie diese Welt. Es ist auch die Sonne ein Gott, weil beseelt, und die andern Gestirne und wir, wenn wir etwas sind, sind es hierdurch: „denn Todte sind werthloser als Mist, den man hinauswirft." Die Ursache also, die den Göttern ihr göttliches Wesen verleiht, muss ein älterer Gott als sie selbst sein; ihr gleichartig ist auch unsere Seele, und wenn du sie betrachtest ohne die Zusätze in ihrer Besonderung und Reinheit, so wirst du dasselbe werthvolle Wesen, das die Seele ausmacht, finden, ja ein werthvolleres als alles was körperlich ist. Denn Erde ist alles; und wenn es Feuer ist, was wäre das Brennende an ihm? Und so verhält sichs mit allem hieraus Zusammengesetzten, wenn du Wasser und Luft hinzusetzest. Und wenn es, weil beseelt, erstrebenswerth sein wird, warum will man sich selbst aufgeben und einem andern nachjagen? Vielmehr die Seele in einem andern bewundernd bewundere dich selbst.

3. Da also die Seele etwas so werthvolles und göttliches ist, so halte dich überzeugt, dass du durch ein solches Vehikel einem Gott nachjagest, und steige mit Hülfe einer solchen Ursache auf zu jenem; keineswegs wirst du in die Weite streben, es giebt keine vielen Zwischenräume. Ergreife demnach ein

göttlicheres Theil als dies Göttliche, ich meine den dem Oberen benachbarten Theil der Seele, an welchem und durch welchen die Seele ist. Denn obwohl sie, wie gezeigt, ein Ding für sich ist, ist sie doch das Abbild der Vernunft; wie der sich nach aussen entfaltende Begriff ein Product des Begriffs in der Seele ist, so ist auch sie selbst ein Begriff der Vernunft und ganz Energie wie das Leben, das sie in eine andere Daseinsform entsendet, ähnlich wie am Feuer die an ihm haftende und die von ihm entsandte Wärme unterschieden wird. Man muss sie aber dort nicht auffassen als eine herausfliessende, sondern als eine theils in ihm bleibende, theils heraustretende. Herstammend also von der Vernunft ist sie vernünftig und in Vernunftschlüssen besteht ihre Vernunft und ihre Vollendung rührt auch von der Vernunft her, gleichwie ein Vater den Sohn aufzieht und ausbildet, den er nicht vollkommen im Vergleich zu sich selbst erzeugt hat. Die Daseinsform also kommt ihr von der Vernunft und der schöpferisch wirksame Begriff, indem die Vernunft von ihr geschaut wird. Denn wenn sie auf die Vernunft blickt, so hat sie drinnen und eigenthümlich was sie denkt und wirkt. Und das allein darf man vernünftige Wirkungen der Seele nennen, was vernünftig und von Hause aus geschieht; die geringeren Wirkungen kommen anderswoher und sind Affectionen einer solchen Seele. Der Intellect also macht sie mehr und mehr göttlich, dadurch dass er ihr Vater ist und ihr beisteht. Denn nichts liegt dazwischen als was sein Wesen im Anderssein hat, so jedoch, dass die Seele unmittelbar hinterher ist und aufnimmt, der Intellect aber als das Formprincip zu betrachten ist; schön ist aber auch die Materie des Intellects, da sie vernunftgleich ist und einfach. Was es also mit dem Intellect auf sich hat, ist eben hierdurch klar; dass er höher und mächtiger ist als selbst diese ausgezeichnete Seele, kann man auch aus Folgendem sehen.

4. Wenn jemand diese sichtbare Welt bewundert, indem er auf ihr Grösse und Schönheit und die Ordnung der ewigen Bewegung sieht und auf die Götter in ihr, die theils sichtbar theils auch unsichtbar sind, desgleichen auf die Dämonen und Thiere und alle Pflanzen: so steige er empor zu ihrem wahren und wesentlichen Urbild und schaue auch dort, wie alles vernünftig und von sich ewig in eigener Vernunft und eigenem Leben besteht und wie an der Spitze dieser der unversehrte Intellect steht und unaussprechliche Weisheit und das wahrhaftige Leben unter dem Kronos, der ein Sohn (Koros) Gottes und der Intellect ist. Denn alles Unsterbliche befasst er in sich, den ge-

sammten Intellect, Gott ganz und gar, die gesammte Seele, ewig ruhend. Denn wozu sucht der eine Veränderung, mit dem es gut bestellt ist? Wo soll der hin- und wozu übergehen, der alles bei sich hat? Auch einen Zuwachs sucht er nicht, da er der vollkommenste ist. Darum ist auch alles bei ihm vollendet, damit er in allen Stücken vollkommen sei, nichts in sich tragend was nicht derartig wäre, nichts was nicht denkt: er denkt aber nicht suchend sondern habend. Und seine Seligkeit ist nicht etwas hinzuerworbenes, sondern von Ewigkeit her und ewig ist alles, und er ist die wahre Ewigkeit, welche die Zeit, die Seele umkreisend, nachahmt, indem sie das eine vorüberlässt, das andere aufgreift. Denn anderes und immer wieder anderes kreist um die Seele: bald ein Sokrates, bald ein Pferd, immer eins von dem Daseienden; der Intellect ist alles. Er hat also in sich selbst alles an derselben Stelle ruhend und ist allein und ist immer gegenwärtig, niemals zukünftig noch vergangen; denn nichts ist dort vergangen, sondern es steht immer, da es mit sich identisch ist und gleichsam mit sich selbst in dieser Lage zufrieden. Jedes einzelne davon ist Intellect und seiend und die Gesammtheit ganz Intellect und ganz seiend: der Intellect, indem er gemäss dem Denken das Seiende zu Stand und Wesen bringt, das Seiende, indem es durch das Gedachtwerden dem Intellect das Denken und das Sein verleiht; die Ursache des Denkens aber ist eine andere, dieselbe wie die des Seienden. Für beide also giebt es eine andere gemeinsame Ursache. Denn zugleich sind jene vorhanden und verlassen sich einander nicht, vielmehr constituiren sie in ihrer Zweiheit dieses Eine, welches zugleich Intellect und seiend und denkend und gedacht ist: der Intellect gemäss dem Denken, das Seiende gemäss dem Gedachten. Denn es würde das Denken nicht entstehen, wenn es kein Anderssein gäbe neben der Identität. Demnach sind die ersten Principien: Intellect, Seiendes, Anderssein, Identität, wozu man auch noch Bewegung und Ruhe nehmen muss; und zwar Bewegung wegen des Denkens, Ruhe um der Identität willen. Das Anderssein ist erforderlich, damit es ein Denkendes und Gedachtes giebt; oder wenn du das Anderssein hinweggenommen, so wird das daraus hervorgegangene Eine schweigen. Es muss aber auch das Gedachte im Verhältniss zu einander verschieden sein. Ebenso ein und dasselbe, da es mit sich selbst eins ist, und auch etwas gemeinsames in allen Dingen; doch ist hier der Unterschied das Anderssein. Diese Mehrzahl der Principien constituirt die Zahl und die Quantität;

ebenso die Eigenthümlichkeit eines jeden derselben die Qualität, woraus als aus den ersten Gründen das übrige hervorgeht.

5. Als eine Vielheit also ist dieser Gott in dieser Seele vorhanden, die mit dieser sich verknüpft, wenn sie nicht abtrünnig werden will. Hat sie sich ihm also genähert und ist sie gleichsam Eins geworden, so sucht sie ihn. Wer ist nun der Erzeuger dieses, der einfache und vor einer solchen Vielheit existirende, der Grund für das Sein und Vielessein jenes, der die Zahl hervorbringt? Denn die Zahl ist nicht das erste; denn vor der Zweiheit ist ja die Eins, in zweiter Linie steht die Zweiheit und von dem Einen geworden hat sie jenes als das Bestimmende, sie selbst ist an sich unbestimmt; ist sie aber bestimmt, so ist sie bereits Zahl, aber Zahl als Substanz. Zahl ist auch die Seele. Denn nicht Massen und Grössen sind das erste; denn diese concreten Dinge sind später, welche die sinnliche Wahrnehmung für seiend hält. Auch in den Samenkörnern ist nicht das Feuchte das eigentlich Werthvolle, sondern das was nicht gesehen wird, und dies ist Zahl und Begriff. Also die dort sogenannte Zahl und Zweiheit sind Begriff und Intellect, jedoch ist die Zweiheit unbestimmt dadurch dass sie gleichsam wie an einem Substrat aufgefasst wird, aber die aus ihr und der Eins entspringende Zahl ist die Form einer jeden gleichsam durch die in ihr entstandenen Formen gebildeten Zahl. Doch wird sie auf eine andere Weise durch die Eins, auf eine andere durch sich selbst gebildet, ähnlich dem Sehen der Wirklichkeit nach; denn das Denken ist ein Sehen, das sich um das Eine bewegt.

6. Wie sieht sie nun [die Intelligenz] und wen? und wie ist sie überhaupt zu Stande gekommen und aus jenem Ersten geworden, damit sie sehe? Nun hat zwar die Seele die Nothwendigkeit der Existenz dieser Principien, sie verlangt aber das vielfach auch von den alten Weisen behandelte Problem zu lösen, wie aus diesem einen Seienden nach der Beschaffenheit, die wir ihm vindiciren, irgendetwas seine Daseinsform [Hypostase] sei es eine Menge oder Zweiheit oder Zahl erhalten habe, und nicht vielmehr jenes in sich selbst verharrte, sondern eine solche Menge ihm entströmte, die wir unter den vorhandenen Dingen wohl sehen, die wir aber zu jenem zurückzuführen verlangen.

In der Weise nun soll davon gesprochen werden, dass wir Gott selbst anrufen, nicht mit lauten Worten, sondern indem wir uns mit der Seele strecken zum Gebet, die wir zu jenem nur dann beten können, wenn wir allein ihm allein

gegenübertreten. Es muss also wer jenen schauen will, ihn der drinnen wie in einem Heiligthum in sich selbst ist und ruhig bleibt erhaben über alle Dinge, die gleichsam schon mehr nach aussen stehenden Götterbilder oder vielmehr das zuerst erscheinende Götterbild anschauen, das auf folgende Weise sein Erscheinen kund giebt.

Jedem Bewegten muss etwas zu Grunde liegen, nach dem hin es sich bewegt. Liegt ihm nichts zu Grunde, so werden wir ihm auch keine Bewegung zuschreiben, sondern wenn etwas nach ihm wird, so muss es werden indem jenes sich immer zu sich selbst hinwendet. Störend soll uns nicht das Werden in der Zeit in den Weg treten, die wir eine Untersuchung über das ewig Seiende anstellen; sprechen wir in der Untersuchung dennoch von einem Werden desselben, um ihm einen Antheil an dem Grund und der Ordnung zu gewähren, so ist gleichwohl zu sagen, dass das von dorther Werdende, ohne dass jenes sich bewegt, wird. Denn wenn etwas würde indem jenes sich bewegt, so würde das von jenem her nach der Bewegung Werdende als ein drittes und nicht als ein zweites werden. Da also jenes unbewegt ist, so muss, wenn etwas als zweites nach ihm sein soll, dieses zu Stande kommen, ohne dass jenes sich hinneigt oder es will oder überhaupt sich regt. Wie nun? und als was müssen wir uns ein jenes als Bleibendes Umgebendes vorstellen? Als einen ringsum aus ihm hervorbrechenden Glanz, aus ihm dem Bleibenden, wie das glänzende, um sie herumlaufende Licht der Sonne, das aus ihr der bleibenden stets erzeugt wird. Und alles Seiende solange es bleibt setzt aus seinem Wesen eine nothwendige Hypostase heraus, welche um dasselbe nach seinem äussern Rand hin kreist und geknüpft ist an die hülfreich gegenwärtige Kraft desselben, als ein Abbild gleichsam des Urbildes, aus dem es entstanden: das Feuer strahlt die Wärme von sich aus, auch das Eis behält seine Kälte nicht bloss in sich; am meisten bezeugen dies alle wohlriechenden Essenzen, denn solange sie existiren, geht etwas aus ihnen sich um sie verbreitend hervor, welches in seinem Vorhandensein alles in der Nähe Befindliche geniesst. Auch alles bereits Vollkommene zeugt und erzeugt ein Geringeres als es selbst ist; aber das stets Vollkommene erzeugt auch stets ein Ewiges. Was ist nun über das Vollkommenste zu sagen? Nichts kommt von ihm als das Grösste nach ihm. Das Grösste aber nach ihm ist der Intellect und das Zweite; es sieht auch der Intellect auf jenes und bedarf seiner allein, jenes aber dieses durchaus nicht; und das von dem, was höher

ist als der Intellect, Erzeugte ist seinem Wesen nach Intellect, und höher als alles [Erzeugte] ist der Intellect, weil das andere nach ihm ist; so ist auch die Seele Begriff und gewissermassen Energie des Intellects, wie dieser Energie jenes. Indessen ist der Begriff der Seele dunkel; denn wie ein Abbild des Intellects muss diese auf den Intellect blicken, ebenso der Intellect auf jenes Erste, damit er Intellect sei. Er sieht aber jenes nicht getrennt, sondern weil er unmittelbar nach ihm und ohne einen Zwischenraum ist, wie auch zwischen der Seele und dem Intellect kein Zwischenraum liegt. Alles Erzeugte aber sehnt sich nach dem Erzeuger und liebt ihn, ganz besonders wenn sie allein sind, der Erzeuger und das Erzeugte. Wenn aber der Erzeuger auch das beste ist, so steht das Erzeugte nothwendig mit ihm im Zusammenhang, in der Art dass es nur durch das Anderssein getrennt ist.

7. Ein Bild jenes nennen wir den Intellect (denn wir müssen deutlicher reden) erstens, weil in gewisser Weise das Erzeugte jenes sein und vieles von ihm bewahren und ihm ähnlich sein muss, wie auch das Licht Aehnlichkeit hat mit der Sonne. Aber nicht ist jenes Intellect. Wie erzeugt es nun den Intellect? Nun weil es durch die Hinwendung zu sich selbst sah; und dieses Sehen ist Intellect. Denn dasjenige, was ein anderes percipirt, ist entweder sinnliche Wahrnehmung oder Intellect; den Intellect versinnbildlicht ein Kreis, die sinnliche Wahrnehmung eine Linie und das übrige. Allein der Kreis kann seiner Beschaffenheit nach getheilt werden, dieses aber nicht also. Oder auch hier ist ein Einheitliches, aber das Eine ist die Möglichkeit aller Dinge. Dessen Möglichkeit es nun ist, das sieht von der Möglichkeit gleichsam abgespalten das Denken; sonst wäre es nicht Intellect. Hat er doch auch von sich selbst bereits gleichsam eine Mitempfindung seiner Kraft, dass er eine Wesenheit [Substanz] selbst durch sich erzeugen kann und für sich selbst das Sein bestimmen durch die von jenem [Ersten] ausgehende Kraft und dass die Wesenheit gleichsam ein Theil ist der Wesenheiten jenes und aus jenem und gefestigt wird von jenem und zur Substanz sich vollendet von jenem und aus jenem. Er sieht aber selbst von dort her, dass ihm als einem Theilbaren das Leben, das Denken und alles aus einem Untheilbaren eignet, weil jenes nichts von allem ist; denn auf diese Weise ist alles aus jenem, weil jenes nicht durch irgendwelche Form festgehalten wurde; jenes ist eben nur Eins. Deshalb ist jenes nichts von dem im Intellect Befindlichen, aus ihm aber ist

alles im Bereiche des Seienden. Darum sind dies auch Substanzen, denn ein jedes ist bereits begrenzt und hat Form. Doch darf das Seiende nicht wie im Unbegrenzten befindlich betrachtet werden, sondern als durch eine Grenze und sichere Position befestigt; denn die feste Position [Stand, Status] ist für die intelligiblen Dinge Grenze und Gestalt, wodurch sie auch die Hypostase erlangen. Der so erzeugte Intellect wird mit Recht zu dem Allerreinsten gezählt und verdient keinen andern Ursprung als aus dem ersten Princip, und sobald er geworden ist, erzeugt er alles Seiende zugleich mit sich, die gesammte Schönheit der Ideen, alle intelligiblen Götter; erfüllt von alledem das er erzeugt hat, absorbirt er es gewissermassen wieder, weil er es in sich haben und nicht zulassen will, dass es wieder herausfalle und bei der Rhea ernährt werde, wie das auch die Mysterien und Göttermythen in ihrer räthselhaften Sprache andeuten wenn es heisst, Kronos sei als der weiseste Gott vor dem Zeus geworden und berge wieder in sich was er erzeuge: auf diese Weise sei er erfüllt und Intellect im Sohne [Koros]; darauf, heisst es, habe er den Zeus erzeugt, der schon war; denn der Intellect erzeugt die Seele als vollkommener Intellect. Da er nämlich vollkommen war, musste er erzeugen und eine so grosse Potenz konnte nicht unthätig sein. Höher und besser indessen konnte das Erzeugte auch hier nicht sein, sondern es musste als ein Abbild desselben geringer sein, in derselben Weise unbegrenzt, doch auch begrenzt und zur Form gestaltet von dem Erzeugenden. Das Erzeugniss des Intellects ist aber ein Begriff und das Gedachte eine Hypostase; und dies ist das um den Intellect Kreisende, das Licht des Intellects, eine an ihn geknüpfte Spur, einerseits mit jenem vereint und somit erfüllt und geniessend und Theil nehmend an ihm und denkend, andererseits geknüpft an die Dinge nach ihm oder vielmehr auch seinerseits zeugend was nothwendig geringer sein muss als die Seele. Darüber soll später gesprochen werden. Soweit die göttlichen Dinge.

8. Aus diesem Grunde stammt auch die Dreitheilung beim Plato: alles in unmittelbarer Umgebung des Königs aller Dinge nennt er das Erste, ein Zweites um das Zweite, ein Drittes um das Dritte herum. Er nennt auch einen Vater der Ursache, indem er als die Ursache den Intellect bezeichnet; denn der Intellect ist ihm der Demiurg, von diesem aber sagt er, er mache die Seele in jenem Mischkruge. Als den Vater der Ursache, die Intellect ist, bezeichnet er das Gute und das über den Intellect, ja über das Sein Erhabene. An vielen Stellen

nennt er auch das Sein und den Intellect Idee; also wusste Plato, dass aus dem Guten der Intellect, aus dem Intellect die Seele stammt; und somit sind diese Darlegungen nicht neu und nicht jetzt sondern schon längst ausgesprochen, wenn auch nicht klar und deutlich, vielmehr sind diese jetzigen Erörterungen nur Ausführungen jener, die das Alter jener Ansichten aus Platos Schriften selbst bezeugen und erhärten. Auch Parmenides berührte sich mit dieser Ansicht, insofern er das Seiende und den Intellect als identisch betrachtete und das Seiende nicht in die sinnlichen Dinge setzte. Denn indem er sagt: Denken und Sein sind identisch, nennt er das Denken auch unbewegt, wobei er jede körperliche Bewegung von ihm ausschliesst, damit es sich gleich bleibe, und es einer Kugel vergleicht, weil es alles umfasst hält und das Denken nicht ausser sich, sondern in sich hat. Indem er es in seinen Schriften Eins nannte, hatte er als Grund die Wahrnehmung, dass ja eben dieses Eine als Vieles angetroffen werde. Der Parmenides bei Plato aber redet genauer und scheidet von einander das ursprüngliche Eine, was im vorzüglicheren Sinne Eins ist, und das zweite Eine, das er Vieles nennt, und das dritte Eine und Viele. Und so stimmt auch er überein mit den drei Naturen.

9. Wenn ferner Anaxagoras den Intellect rein und ungemischt nennt, so setzt er gleichfalls das Erste als einfach und das Eine als gesondert, doch hat er, wie man es in einem so frühen Zeitalter nicht anders erwarten kann, eine genauere Darlegung versäumt. Auch Heraklit kennt das Eine als ewig und intelligibel; denn die Körper werden stets und sind in Fluss. Nach dem Empedokles trennt der Streit, die Liebe aber ist das Eine; als unkörperlich nimmt auch er dies; die Elemente vertreten die Stelle der Materie. Später nennt Aristoteles das Erste als gesondert und intelligibel, indem er aber sagt, es denke sich selbst, macht er es auch wieder nicht zum Ersten. Damit dass er noch vieles andere Intelligible annimmt und zwar so viel als Sphären am Himmel sind, damit ein jedes jegliche Sphäre bewege, spricht er in anderer Weise von den Dingen im Intelligiblen als Plato, wobei er in Ermangelung eines rationellen Grundes die Nothwendigkeit anzieht. Allein wenn es auch in rationeller Weise geschähe, könnte doch jemand Einwendungen machen; denn rationeller ist es, dass alle zu einer einheitlichen Ordnung beitragenden Sphären auf Eins und auf das Erste blicken. Auch dürfte jemand nachforschen, ob ihm das viele Intelligible aus dem einen Ersten stammt oder ob die Principien in dem Intelligiblen viele sind. Und

wenn aus dem Einen, so wirds damit offenbar sein analog den Sphären im Intelligiblen, von denen die eine die andere umfasst, eine aber, die äussere, sie beherrscht. Folglich wird auch dort das Erste alles umfassen und es wird einen intelligiblen Kosmos geben, und wie hier [in diesem Kosmos] die Sphären nicht leer sind, sondern die erste voll ist von Sternen und die andern Sterne haben, so wird auch dort das Bewegende vieles in sich haben und zwar wirklicher und wesenhafter dort. Wenn aber ein jedes Princip ist, dann werden die Principien es zufällig sein; und weshalb werden sie zusammensein und zu einem Werk mit der Harmonie des gesammten Himmels in Einklang stehen? Wie sollen ferner die am Himmel sich bewegenden Dinge an Zahl gleich sein den intelligiblen? Wie können sie ferner so viele sein als unkörperliche Wesen, wenn die Materie sie nicht trennt? Demnach haben also von den Alten hauptsächlich die Anhänger des Pythagoras und der Philosophen nach ihm sich eingehend mit dieser Natur befasst; aber die einen haben ihre Ansichten in ausgearbeiteten Schriften niedergelegt, andere nicht in Schriften, sondern haben sie ohne schriftliche Aufzeichnung in den Zusammenkünften kund gethan oder überhaupt sich nicht damit abgegeben.

10. Es ist also nunmehr gezeigt, dass man annehmen muss, es gebe über dem Seienden das Eine, wie die Argumentation es erweisen wollte, insoweit bei dergleichen überhaupt von einem Beweise die Rede sein kann; ferner es gebe unmittelbar nach dem Seienden einen Intellect und das dritte sei die Natur der Seele. Wie aber in der Natur die genannten Drei sind, so muss man sie auch bei uns annehmen. Ich meine nicht in den sinnlich wahrnehmbaren Dingen — denn diese sind davon getrennt — sondern ausserhalb an den sinnlich wahrnehmbaren Dingen und verstehe das „ausserhalb" eben so wie auch jene [Principien] ausserhalb des gesammten Himmels sind — so also meine ich das von dem Menschen, wie Plato von einem inwendigen Menschen spricht. Es ist also auch unsere Seele etwas göttliches und zugleich gehört sie der andern Natur an, wie das durchweg die Natur der Seele ist: vollkommen ist die mit dem Intellect begabte, der Intellect ist theils denkend, theils befähigt er zum Denken. Man wird nicht irre gehen, wenn man diesen denkenden Theil der Seele, der keines körperlichen Organs zum Denken bedarf, sondern seine eigene Energie rein für sich hat, damit auch ein reines Denken möglich sei, gesondert und unvermischt mit dem Körper

in das ursprünglich Intelligible setzt. Denn wir dürfen keinen Raum suchen wo wir es hinsetzen, sondern müssen es ausserhalb jedes Raumes statuiren. Deshalb sagt Plato von dem All: 'er hat auch von aussen her die Seele herumgelegt', womit er auf den im Intelligiblen bleibenden Theil der Seele hinweist. Auch die Aufforderung zur Trennung [der Seele vom Körper] ist nicht örtlich gemeint — denn dieser [der Körper] ist durch seine Natur getrennt — sondern er versteht das von dem Nichthinneigen, von den Vorstellungen und von der Entfremdung vom Körper, ob es vielleicht möglich wäre auch die übrige Species der Seele emporzuführen und mit der oberen auch die hier unten fest gebannte Species zusammenzubringen, die nur das schöpferische und bildende Princip des Körpers ist und ihr Wesen und Geschäft im Bereiche dieses hat.

11. Da es nun eine Seele giebt, die über das Gerechte und Schöne nachdenkt, und da die Reflexion danach forscht, ob dieses gerecht und ob dieses schön ist, so muss nothwendig auch das Gerechte etwas feststehendes sein, von dem aus auch die Reflexion sich um die Seele herumbewegt. Oder wie könnte sie sonst reflectiren? Und wenn die Seele hierüber bald reflectirt, bald nicht, so darf nicht ein reflectirender, sondern ein das Gerechte stets besitzender Intellect in uns sein, so muss auch vorhanden sein das Princip des Intellects, der Grund und Gott, indem jener nicht theilbar ist, sondern bleibt; und indem er nicht örtlich bleibt, muss er wieder in vielen Dingen gedacht werden, je nachdem ein jedes ihn als einen andern aufnehmen kann, gerade so wie auch das Centrum an sich ist, aber doch ein jedes im Kreise seine Bezeichnung in ihm hat und die Linien ihr charakteristisches Merkmal auf dieses zurückführen. Denn mit einem derartigen in uns sind auch wir verknüpft und vereint, an ihm hangen wir; eine feste Position haben wir in ihm, die wir uns dorthin zustimmend neigen.

12. Wie kommt es nun, dass wir im Besitz so vortrefflicher Dinge sie doch nicht ergreifen, sondern häufig träge von solchen Thätigkeiten ausruhen, manche auch überhaupt nicht thätig sind? Nun, jene verharren stets in ihren Thätigkeiten, nämlich der Intellect und das vor dem Intellect stets in sich selbst Bleibende, — auch der Seele eignet so das Stetsbewegliche; doch ist alles in der Seele Befindliche darum noch nicht wahrnehmbar, sondern es kommt in uns hinein, wenn es in die Wahrnehmung tritt [zur Empfindung gelangt] — wenn aber das einzelne Thätige dem Wahrnehmenden nichts mittheilt, so hat es noch nicht die ganze Seele durchdrungen.

Wir erkennen also auch noch nicht, weil wir ja mit einem sinnlich Wahrnehmbaren verbunden und nicht ein Theil der Seele, sondern die gesammte Seele sind. Ferner, jeder lebendige Theil dessen was beseelt ist wirkt stets an sich das seinige; aber die Kunde davon empfangen wir, wenn eine Mittheilung und Perception stattfindet. Demnach muss, wenn eine Perception des so Gegenwärtigen zu Stande kommen soll, auch das Percipirende sich nach innen wenden und die Aufmerksamkeit hervorbringen; wie z. B. jemand, der aufpasst um einen bestimmten Laut zu hören, sich allen andern Lauten verschliesst und das Ohr spitzt auf den bessern Laut, so oft jener zu ihm dringt: so muss man auch hier die sinnlich hörbaren Laute, soweit es nicht dringend nöthig ist, fahren lassen und die zur Perception geeignete Kraft der Seele rein bewahren und geneigt zum Hören der Stimmen von oben.

ZWEITES BUCH.

Ueber das Werden und die Ordnung der Dinge nach dem Ersten.

1. Das Eine ist alles und auch nicht eins; denn das Princip von allem ist nicht alles, sondern ihm gehört alles an; denn dorthin läuft es gleichsam zurück; oder vielmehr es ist noch nicht, sondern wird sein. Wie kann es nun aus einem einfachen Eins stammen, da in ebendemselben [dem Identischen] keine Vielheit zu Tage tritt, nicht irgendwelche Zweiheit von irgend etwas? Nun, weil nichts in ihm war, darum ist alles aus ihm, und damit es das Seiende sei, eben darum ist es selbst nicht seiend, wohl aber der Erzeuger desselben; und dies ist gleichsam das erste Werden. Denn da es vollkommen ist, weil es nichts sucht noch hat noch bedarf, so floss es gleichsam über und seine Ueberfülle brachte anderes hervor; das Gewordene aber wandte sich hin zu ihm und wurde erfüllt und blickte auf es und wurde so Intellect. Und seine feste, nach jenem hingewandte Position wirkte das Seiende, das Schauen auf sich selbst den Intellect. Indem es also zu sich selbst hingewandt stille steht, damit es sehe, wird es zugleich Intellect und seiend. So also beschaffen wie jener bringt es das Gleiche hervor, indem es viele Kraft ausströmen liess; eine Species [Form] von ihm ist auch dies, wie es das Frühere vor ihm ausströmen liess. Und diese aus der Wesenheit stammende

Wirksamkeit ist Seele, dies geworden während jenes bleibt; denn auch der Intellect ist geworden, während jenes vor ihm blieb. Sie aber schafft nicht bleibend, sondern in Bewegung gesetzt erzeugte sie ein Abbild. Dorthin also blickend woher sie geworden, wird sie erfüllt und indem sie fortgeht zu einer andern und entgegengesetzten Bewegung, erzeugt sie als ein Abbild ihrer selbst die Empfindung und die Natur in den Pflanzen. Nichts aber ist von dem Voraufliegenden isolirt oder abgeschnitten. Deshalb scheint sich auch die Seele des Menschen bis zu den Pflanzen zu erstrecken und in gewisser Weise erstreckt sie sich so weit, da das [Leben] in den Pflanzen ihr angehört; keineswegs jedoch ist sie ganz in den Pflanzen, sondern auf die Art gelangt sie in die Pflanzen, dass sie bis so weit nach unten zu fortschritt, indem sie eine andere Daseinsform schuf durch ihr Vordringen und Verlangen nach dem Schlechteren; lässt doch auch das Höhere, das von dem Intellect Abhängende den Intellect bei sich selbst bleiben.

2. Es findet also ein Process vom Ersten bis zum Letzten statt, indem ein jedes immer an seinem Ort zurückgelassen wird, das Erzeugte aber einen andern Rang d. h. einen schlechteren erhält; ein jedes jedoch wird identisch mit dem, dem es folgt solange es ihm nachjagt. Wenn nun eine Seele in eine Pflanze gelangt, so ist etwas davon gleichsam ein Theil in der Pflanze, nämlich das verwegenste und unverständigste und was bis dahin vorgeschritten ist; wenn in ein unvernünftiges Thier, so hat die Kraft der Sinnlichkeit die Oberhand und Führung gewonnen; wenn in einen Menschen, so bewegt sie sich entweder überhaupt innerhalb des Vernünftigen oder vom Intellect her wie eine, die den Intellect als eigenthümlichen Besitz und von sich selbst das Verlangen hat zu denken oder überhaupt sich zu regen. Kehren wir also wieder zurück. Wenn jemand an einem Baume die Auswüchse oder die Zweige oben abschneidet, wo ist dann die hierin befindliche Seele hin? Nun, woher sie gekommen ist; denn die Entfernung war keine örtliche. Eins also ist sie im Princip. Wenn man aber die Wurzel durchschneidet oder verbrennt, wo bleibt die Kraft in der Wurzel? In der Seele, die nicht an einen andern Ort gegangen ist. Aber selbst wenn sie an ebenderselben Stelle ist, so war sie doch wenigstens an einer andern, wenn sie zurückkehrt; wenn nicht, so ist sie in einer andern Pflanzenseele, denn sie zieht sich nicht an einen Ort zusammen; und wenn sie zurückkehrt, so gelangt sie in die Kraft vor ihr. Aber wo ist jene? In der Seele vor dieser; die aber erstreckt

sich bis zum Intellect, nicht räumlich, denn es war nichts im Raume; der Intellect aber ist noch viel weniger im Raume, also auch sie nicht. Nirgends also seiend ist sie so in dem, was nirgends ist und allenthalben. Wenn sie aber in die obere Region vorschreitend in der Mitte, ehe sie vollends in die oberste angelangt, stehen bleibt, so hat sie ein mittleres Leben und steht in jenem Theil ihrer selbst. Alles dieses ist jener [Intellect] und nicht jener: jener, weil aus jenem; nicht jener, weil jener in sich selbst bleibend gab. Sie ist also wie ein grosses, weithin sich erstreckendes Leben: jeder der nächstfolgenden Theile ein anderer, aber jeder mit sich selbst zusammenhängend, ein anderer dieser und ein anderer jener durch den Unterschied, ohne dass der frühere in dem folgenden untergeht. Was ist nun die in die Pflanzen eingegangene Seele? Zeugt sie nichts? Doch, dasjenige, in dem sie sich befindet. Allein das Wie ist von einem andern Ausgangspunkt her zu untersuchen.

DRITTES BUCH.

Ueber die Erkenntniss vermittelnden Hypostasen und das Transscendente.

1. Muss etwa das sich selbst Denkende ein vielfaches sein, damit es, indem es durch eins des in ihm Befindlichen das übrige schaut, auf diese Weise eben als sich selbst denkend bezeichnet werde, in der Annahme nämlich, dass es als ein gänzlich Einfaches sich nicht zu sich und der denkenden Wahrnehmung seiner selbst hinwenden könne? Nun, es ist möglich, dass es auch als ein nicht Zusammengesetztes ein Denken seiner selbst erlangen kann. Denn dasjenige, was eben deshalb sich selbst denken soll, weil es ein Zusammengesetztes ist, da es nämlich durch eins des in ihm Befindlichen das übrige denkt, gleich als ob wir durch sinnliche Wahrnehmung unsere eigene Form und die übrige Natur des Körpers wahrnähmen: das dürfte es doch nicht erreichen sich in Wahrheit zu denken. Denn in einem solchen wird nicht das Ganze erkannt sein, wenn nicht auch jenes Denkende das übrige verbunden mit ihm und dazu sich selbst gedacht hat, und es wird nicht (was gesucht wird) ein und dasselbe sich selbst denken, sondern ein anderes ein anderes. Man muss also einerseits ein sich selbst Denken als ein Ein-

faches setzen, andererseits untersuchen wie dieses denkt, oder man muss abstehen von der Meinung, dass etwas in Wahrheit sich selber denke. Abzustehen nun von dieser Meinung geht nicht wohl an, da sich dann viele Unzuträglichkeiten ergeben; denn wollten wir dies der Seele als ungereimt nicht zuerkennen, so ist sicherlich völlig ungereimt es der Natur des Intellects nicht beizulegen, wenn dieser die Erkenntniss der übrigen Dinge hat, zur Erkenntniss und zum Wissen seiner selbst aber nicht gelangen soll. Denn die äussern Dinge erfasst die sinnliche Wahrnehmung, aber nicht der Intellect, und wenn man will die Reflexion und Meinung; ob indessen der Intellect eine Erkenntniss dieser Dinge hat oder nicht, muss untersucht werden; alles Intelligible aber wird natürlich der Intellect erkennen. Erkennt nun der, welcher dieses erkennt, nur dieses oder auch sich selbst? Und wird er sich auf die Weise kennen dass er nur dieses kennt, wer er selber dabei ist, aber nicht erkennen, sondern erkennen, dass er erkennt was ihm angehört, ohne noch zu erkennen wer er selber ist, oder erkennt er das ihm zu eigen Gehörige und sich selbst? Wie das geschieht und bis zu welchen Grade, muss untersucht werden.

2. Zuvor jedoch muss über die Seele geforscht werden, ob ihr die Erkenntniss ihrer selbst beigelegt werden darf und was das Erkennende in ihr ist und wie es geschieht. Von dem wahrnehmenden Vermögen derselben nun werden wir von vornherein sagen, es beziehe sich nur auf die ausserhalb liegenden Dinge; denn falls auch eine Mitempfinden der inwendigen Eindrücke stattfindet, so geht die Perception doch auf das ausser ihr selbst Befindliche und findet hier statt; denn die Affectionen des Körpers nimmt sie durch diesen selbst wahr. Das logische Vermögen in ihr bildet sich von den aus der sinnlichen Wahrnehmung stammenden Vorstellungsbildern her ein Urtheil und verbindet und trennt; oder auch an den aus dem Intellect stammenden beobachtet es die Grund- und Umrisse und hat auch im Bereiche dieser dasselbe Vermögen und gewinnt auch noch die Einsicht hinzu, indem es erwägt und zu den alten in ihm neue Umrisse hinzufügt und eben anlangende: eine Thätigkeit, die wir als Erinnerungen der Seele bezeichnen möchten. Und der Intellect der Seele ist es, der sich bis hierher mit seiner Potenz erstreckt: entweder wendet er nun sich zu sich selbst und erkennt sich selbst, oder dies [logische Vermögen] ist auf den Intellect zurückzuführen. Wenn wir nämlich die Erkenntniss seiner selbst diesem Theil [der

Seele] beilegen, so werden wir den Intellect selbst damit bezeichnen und erforschen, wodurch er sich von dem höheren Vermögen unterscheidet; legen wir es ihm nicht bei, so werden wir in logischer Consequenz auf jenen kommen und untersuchen, was es heisst: ein Ding erkennt sich selbst. Legen wir es auch hier in dem niederen Gebiet ihm bei, so werden wir untersuchen, welch ein Unterschied in dem sich selbst Denken bestehe [zwischen dem höhern und niedern Theil]; wenn keiner, so ist gerade dies der reine Intellect. Dieser denkende Theil [das discursive Denken] der Seele nun, wendet er sich auch seinerseits zu sich selbst? Nein, sondern er erlangt die Erkenntniss der Eindrücke [Typen], die er nach beiden Seiten hin annimmt. Und wie er die Erkenntniss erlangt, ist zuerst zu untersuchen.

3. Die sinnliche Wahrnehmung sieht den Menschen und giebt dem Denken einen Umriss [Eindruck, Typus]; was sagt dieses? Noch wird es nichts sagen, sondern es erkannte bloss und stand still; es müsste denn sein dass es bei sich selbst überlegte: wer ist dieser? wenn es früher auf diesen gestossen ist, und etwa mit Hinzunahme der Erinnerung sagte: es ist Sokrates. Wenn es nun auch die Form entwickelt und aus sich herausstellt, so theilt es was die Vorstellung gegeben hat; sagt es auch, ob er gut ist, so hat es das gesagt nach der aus der sinnlichen Wahrnehmung gewonnenen Erkenntniss; was es aber auf Grund dieser aussagt, das hat es sicherlich von sich selbst, da es einen Maassstab des Guten in sich selbst besitzt. Wie aber hat es das Gute bei sich selbst? Nun, es ist gutartig und wurde zur Wahrnehmung eines solchen gestärkt durch den es erleuchtenden Intellect; denn dieses reine Vermögen der Seele nimmt auch die Spuren des über ihm liegenden Intellects auf. Warum ist aber dieses nicht Intellect und warum das andere, das von dem Wahrnehmungsvermögen anfängt, Seele? Nun, weil die Seele im discursiven Denken sein muss, dies alles aber die Geschäfte der discursiven Denkkraft sind. Aber warum sollen wir nicht damit abkommen, dass wir diesem Theil das Erkennen seiner selbst beilegen? Weil wir ihm das Vermögen, die äussern Dinge zu erforschen und eine vielgeschäftige Thätigkeit auszuüben, beigelegt haben, für den Intellect aber fordern, dass er seine eigenen Angelegenheiten und das in ihm selbst Vorhandene erforsche. Aber wenn jemand sagt: was hindert denn, dass dies mit einer andern Kraft seine eigenen Bestandtheile erforscht? so sucht er nicht das denkende und das logische Vermögen, sondern er nimmt bereits einen reinen Intellect an. Was hindert nun, dass in der Seele ein reiner Intellect

sei? Nichts, werden wir sagen. Aber müssen wir dies als ein Vermögen der Seele noch bezeichnen? Allein wir werden es nicht der Seele zusprechen, vielmehr es unsern Intellect nennen, der ein anderer ist als der nachdenkende und von oben her gekommen, aber gleichwohl der unsrige ist, auch wenn wir ihn nicht mit zu den Theilen der Seele zählen; oder wir nennen ihn den unsern und nicht den unsern; deshalb gebrauchen wir ihn auch und gebrauchen ihn nicht, stets aber das [Nach-] Denken; und unser ist er, wenn wir ihn gebrauchen; gebrauchen wir ihn nicht, so ist er nicht unser. Was ist indessen jenes Gebrauchen? Werden wir etwa jener und sagen dann, dass wir wie jener sind oder ihm gemäss? Denn wir sind nicht Intellect; folglich ihm gemäss durch das ursprüngliche discursive Denkvermögen, das ihn aufnimmt. Wir nehmen ja auch wahr durch das Wahrnehmungsvermögen und wir sind die Wahrnehmenden. Denken wir nun auch in derselben Weise? Nun, wir sind zwar selbst die Denkenden und ergreifen die Gedanken des Denkens — denn dies sind wir — die Wirkungen des Intellects aber stammen von oben so, wie die aus der Wahrnehmung von unten; wir sind dieser herrschende Theil der Seele, ein Mittleres zwischen einer zwiefachen Kraft, einer geringeren und einer besseren d. h. der Wahrnehmung und des Intellects. Inzwischen scheint die Wahrnehmung stets als unser uns zugestandenes Eigenthum, denn wir nehmen stets wahr; der Intellect hingegen wird uns streitig gemacht, da wir ihn ja nicht immer gebrauchen und weil er getrennt ist, getrennt deshalb weil er sich nicht zu uns neigt, sondern wir vielmehr zu ihm nach oben blicken. Die Wahrnehmung dient uns als Bote, jener hat zu uns die Stellung eines Königs.

4. Könige aber sind auch wir, wenn wir ihm gemäss handeln; ihm gemäss in doppelter Weise: entweder durch die gleichsam in uns geschriebenen Gesetze, oder dadurch, dass wir gleichsam erfüllt sind von ihm oder auch im Stande, ihn zu sehen und als gegenwärtig zu empfinden. Und wir erkennen, dass wir selbst durch ein solches Geschaute das übrige lernen oder auch die Kraft, die ein solches erkennt, lernen durch eben diese Kraft oder auch jenes werden, so dass der sich selbst Erkennende ein doppelter ist: der eine, welcher die Natur der Denkkraft der Seele erkennt, der andere über diesem, der erkennt, dass er, gemäss dem Intellect jener geworden, durch jenen auch sich selbst wieder erkennt, nicht mehr als einen Menschen sondern als einen ganz andern, der sich zusammengerafft hat nach dem Obern hin allein, indem

er den bessern Theil der Seele nachzieht, der auch allein zur intellectuellen Anschauung beschwingt werden kann, damit einer dort niederlegt was er geschaut hat. Erkennt nun dies intellectuelle Vermögen nicht, dass es ein intellectuelles ist und dass es ein Verstehen der äussern Dinge erlangt und dass es beurtheilt was es beurtheilt nach den Maassstäben in ihm selbst, die es vom Intellect hat, und dass es etwas besseres giebt als es selbst, was es nicht sucht, sondern völlig hat, wie ich meine? Allein was ist denn das was es nicht kennt, da es doch weiss, wie es beschaffen ist und welches seine Geschäfte sind? Wenn es nun sagt, dass es vom Intellect herstammt und das zweite nach dem Intellect und ein Bild des Intellects ist, welches in sich selbst alles geschrieben enthält, wie ein Schreibender dort oder einer der geschrieben hat: wird ein solcher hier Halt machen, der sich so selber erkannt hat? Wir aber, die wir ausserdem noch eine andere Kraft anwenden: werden wir den Intellect, der sich wiederum selbst erkennt, erblicken oder werden wir nach Hinzunahme jenes, da ja jener unser ist und wir ihm angehören, so den Intellect und uns selbst erkennen? Nothwendig wohl so, wenn anders wir erkennen, was es eigentlich heisst, in dem Intellect selbst sich selber erkennen. Es ist demnach jemand selbst Intellect geworden, wenn er alles andere an sich fahren lässt, durch diesen auch diesen erblickt und durch sich selber sich selbst. Als Intellect demnach also sieht er sich selbst.

5. Sieht er nun etwa mit einem andern Theile von sich einen andern Theil seiner selbst? Aber so wird das eine sehend, das andere gesehen sein, und das heisst nicht mehr selbst sich selber sehen. Wie indessen, wenn alles aus gleichartigen Theilen [Homöomerien] bestände, so dass das Sehende sich in nichts von dem Gesehenen unterschiede? Denn auf diese Weise sieht, wer jenen Theil von sich als mit sich identisch sieht, sich selbst; denn es unterscheidet sich das Sehende in nichts von dem Gesehenen. Allein zunächst ist eine Theilung seiner selbst ungereimt; wie soll man denn auch theilen? Sicherlich doch nicht aufs Gerathewohl; und wer ist der Theilende? Der welcher sich selbst in den Ort des Sehens oder der welcher sich in den Ort des Gesehenwerdens verversetzt? Sodann, wie wird sich der erkennen, der sehend sich selbst in den Ort des Gesehenwerdens versetzt hat gemäss dem Sehen? Denn in dem Gesehenwerden war ja das Sehen nicht. Vielmehr wird er, nachdem er sich so erkannt hat, seiner selbst innewerden als eines Gesehenen, aber nicht als

eines Sehenden; folglich wird er nicht alles noch sich selbst ganz sehen; denn den er sah, sah er als einen Gesehenen, nicht als einen Sehenden, und so wird er einen andern, nicht sich selbst gesehen haben. Doch er wird von sich selbst auch den Geschauthabenden hinzufügen, damit er sich vollkommen geschaut und wahrgenommen habe. Allein wenn auch den Geschauthabenden, so zugleich auch das Geschaute. Wenn nun in dem Schauen das Geschaute vorhanden ist, so hat er, falls nur die Umrisse vorhanden, es nicht selbst; falls er es aber selbst hat, so hat er es nicht, nachdem er es geschaut in Folge der Trennung seiner selbst, sondern er war im Schauen und im Besitz bevor er sich selber theilte. Ist das der Fall, dann muss das Schauen identisch sein mit dem Geschauten und der Intellect identisch mit dem Intelligiblen. Denn ist es nicht identisch, dann wird sich keine Wahrheit ergeben, denn der das Seiende Schauende wird einen andern Eindruck [Typus] haben als das Seiende, was nicht Wahrheit ist. Die Wahrheit also darf nicht auf ein Anderes gehen, sondern was sie sagt, das muss sie auch sein. Eins also ist auf diese Weise der Intellect und das Intelligible und das Seiende, und dies ist das ursprünglich Seiende; demnach ist auch der Intellect, der das Seiende hat, ursprünglich oder vielmehr identisch mit dem Seienden. Aber wenn die intellectuelle Anschauung und das Intelligible eins ist, wie soll deswegen das intellectuell Schauende sich selber schauen? Denn die intellectuelle Anschauung wird gleichsam das Intelligible rings umfassen oder mit dem Intelligiblen identisch sein, aber dass der Intellect sich selber schaut, ist noch nicht klar. Aber wenn die intellectuelle Anschauung und das Intelligible identisch sind — denn das Intelligible ist etwas Actuelles, also nicht Potenz, auch nicht ausserhalb des Lebens, noch ist das Leben oder das Anschauen ihm als etwas fremdem zugeführt, wie etwa dem Stein oder sonst etwas leblosem, ja die erste, ursprüngliche Substanz ist das Intelligible; wenn also Energie, dann dürfte die erste Energie auch die höchste intellectuelle Anschauung und die wesenhafte Anschauung sein, folglich auch die wahrste; eine solche erste und ursprüngliche intellectuelle Anschauung dürfte auch der erste Intellect sein; denn dieser Intellect ist nicht der Möglichkeit nach, noch verschieden von der intellectuellen Anschauung, denn auf diese Weise wäre das Wesenhafte an ihm wieder der Möglichkeit nach. Wenn er also Energie und seine Wesenheit Energie ist, so wird er ein und dasselbe mit der Energie sein; identisch aber mit der Energie ist das Seiende

und das Intelligible; folglich wird alles zugleich eins sein: der Intellect, die intellectuelle Anschauung, das Intelligible. Wenn also die intellectuelle Anschauung desselben das Intelligible ist, er selbst aber das Intelligible, so wird er sich selbst schauend erkennen; denn er wird durch die intellectuelle Anschauung schauen, was er eben selbst war, und zwar wird er das Intelligible schauen, was er eben selbst war. In doppelter Hinsicht also wird er sich selbst schauen, insofern er die intellectuelle Anschauung selbst und insofern er das Intelligible selbst war, was eben er durch die intellectuelle Anschauung schaute, die er selbst war.

6. Die Beweisführung hat also gezeigt, dass es etwas giebt, was selbst sich selber in hervorragendem und eigentlichem Sinne schaut. Es schaut nun anders, wenn es in der Seele befindlich, im Intellect hingegen schaut es im eigentlichen und vorzüglicheren Sinne. Denn die Seele schaute sich selbst als einem andern zugehörig, der Intellect aber, dass er selbst es ist, und wie beschaffen und wer er ist, und dass er aus seiner eigenen Natur stammt und sich zu sich selbst hinwendet. Denn indem er das Seiende schaute, schaute er sich selbst, und im Schauen war er der Energie nach und selbst die Energie; denn Intellect und intellectuelle Anschauung sind eins; und er schaute sich ganz mit sich selbst ganz, nicht mit einem Theile einen andern Theil. Hat ihn nun wohl der Beweis als solchen gezeigt, dass er auch überzeugende Kraft besitzt? Nun, Nothwendigkeit hat er auf diese Weise, nicht Ueberredung; denn die Nothwendigkeit hat ihren Sitz im Intellect, die Ueberredung in der Seele. So suchen wir also, scheint es, mehr überredet zu werden als mit dem reinen Intellect das Wahre zu schauen. Ja so lange wir oben in der Natur des Intellects waren, hatten wir volles Genügen und wir schauten mit dem Intellect und alles in eins zusammenführend sahen wir; denn der Intellect war der Schauende und von sich selber Berichtende, die Seele aber hielt Ruhe und gab der Wirkung des Intellectes nach. Sobald wir indessen hier wieder in der Seele angelangt sind, suchen wir nach einer Ueberredung, indem wir gleichsam in dem Abbild das Urbild schauen wollen. Vielleicht nun muss man die Seele lehren, wie denn der Intellect sich selber schaut, und zwar denjenigen Theil der Seele lehren, der irgendwie vernünftig ist, indem wir ihn als denkend setzen und unter dieser Benennung stillschweigend anzeigen, dass er gewissermassen Intellect ist oder doch durch den Intellect und von dem Intellect seine Kraft erhält. Dieser also muss füglich

erkennen, wie er gleichfalls erkennt was er sieht und weiss was er sagt; und falls er selbst wäre was er sagt, so würde er sich selbst auf diese Weise erkennen. Da die Objecte nun da sind oder von oben her ihm entstehen eben dorther, woher er auch selbst stammt, so dürfte es auch diesem, der Begriff ist und Verwandtes aufnimmt und den in ihm selbst vorhandenen Spuren assimilirt, zukommen in der Weise sich selbst zu erkennen. Er übertrage nun einerseits das Bild auf den wahren Intellect, welcher identisch war mit dem gedachten Wahren und wahrhaft Seienden und Ersten, und [bedenke] andererseits, dass dieser als ein solcher unmöglich ausserhalb seiner selbst sein kann. Wenn er also in sich selbst und bei sich selbst und wenn sein Wesen Intellect ist — und ein intellectloser Intellect existirt doch wohl nicht — so folgt mit Nothwendigkeit, dass ihm die Erkenntniss seiner selbst beiwohnt und dass dieser in sich selbst ist und kein anderes Geschäft noch Wesen hat als allein Intellect zu sein. Denn dem praktischen Leben wenigstens ist dieser nicht zugewandt; zwar wohnt dem nach aussen blickenden Praktischen und nicht in sich selbst Verharrenden eine gewisse Kenntniss äusserer Dinge bei, aber die Nothwendigkeit sich selbst zu erkennen, falls nämlich das Ganze praktisch ist, liegt nicht vor. Wem aber der Trieb zum Handeln nicht innewohnt — denn der reine Intellect hat ja nicht Verlangen nach etwas Fehlendem — dem erweist die stetige Hinwendung zu sich selbst die Erkenntniss seiner selbst nicht bloss als wohl begründet, sondern als nothwendig. Worin sollte das Leben auch bestehen für den, der abgewandt ist von thätigem Handeln und im Intellect wohnt?

7. Aber er schaut Gott, könnten wir einwenden. Allein wenn jemand zugiebt, dass er Gott erkennt, so wird er dadurch auch zu dem Zugeständniss genöthigt werden, dass er sich selbst erkennt. Denn er wird alles, was er von jenem hat und was jener gegeben und was er kann, erkennen und auf Grund dieser Erfahrung und Erkenntniss wird er sich selbst erkennen; denn er ist selbst eins von dem Gegebenen, vielmehr alles Gegebene ist er selbst. Wenn er nun jenen erkennt und seine Kräfte, so wird er durch die gewonnene Erkenntniss auch sich selber erkennen, da er von dorther stammt und was er vermag von dorther empfangen hat; ist er aber nicht im Stande jenen deutlich zu schauen, da das Schauen vielleicht dasselbe ist wie das Geschaute, so bliebe ihm auf diese Weise gerade das Schauen und Erkennen seiner selbst

übrig, falls nämlich das Schauen in der Identität mit dem Geschauten besteht. Was sollten wir ihm auch anderes zuertheilen? Ruhe, beim Zeus. Allein die Ruhe des Intellects ist nicht eine Abspannung des Intellects, sondern die Ruhe des Intellects, welche sich frei hält von den andern Dingen, ist energische Wirksamkeit; bleibt doch auch sonst den Dingen, die sich mit anderem nicht befassen, ihre eigenthümliche Wirksamkeit und vorzüglich denen, deren Sein nicht ein Sein der Möglichkeit nach, sondern der Wirklichkeit nach ist. Das Sein also ist Wirksamkeit und es giebt nichts, worauf sich die Wirksamkeit erstreckt; folglich bleibt sie in sich selbst. Wer sich also selber schaut, hält so die Wirksamkeit bei sich selbst und auf sich selbst gerichtet. Und auch wenn eine Wirkung aus ihm heraustritt, geschieht es weil sie auf ihn in ihm gerichtet ist. Denn sie musste zuerst in ihm selber sein, dann auch auf etwas anderes sich erstrecken, oder es musste etwas anderes von ihm kommen, das ihm ähnlich gemacht ist; Feuer z. B. ist dadurch, dass es zuvor in sich selbst Feuer ist und die Wirksamkeit des Feuers hat, im Stande eine Spur von sich in einem andern hervorzurufen. Hinwiederum ist auch der Intellect in sich selbst energische Wirksamkeit, die Seele ist nur insoweit als sie sich zum Intellect wendet nach innen, soweit sie ausser dem Intellect ist, nach aussen gekehrt. Auf die eine Weise nämlich ist sie ähnlich geworden dem, woher sie gekommen, auf die andere Weise jedoch wurde sie unähnlich und gleichwohl ist sie auch hier ähnlich geworden, sei es durch thätiges Handeln oder künstlerisches Schaffen; denn auch handelnd schaut sie gleichwohl und schaffend schafft sie Formen, gleichsam fein ausgearbeitete Gedanken, so dass alle Formen Spuren der intellectuellen Anschauung und des Intellects sind, wobei die näheren gemäss dem Urbild hervorgehen und dieses nachahmen, die letzten nur ein dunkles Abbild bewahren.

8. Schaut aber der Intellect das Intelligible und sich selbst in einer bestimmten Qualität? Man darf doch das Intelligible wohl nicht auf seine Qualität hin untersuchen wie an den Körpern die Farbe oder Gestalt; denn bevor dies war, ist jenes. Auch der Begriff im Samen, der dies hervorbringt, ist nicht mit diesem identisch; denn unsichtbar ist auch dies und vielmehr noch jenes, und die Natur jenes und des dasselbe Enthaltenden ist ein und dieselbe, wie der Begriff im Samen und die dies enthaltende Seele. Aber diese schaut nicht was sie hat; sie hat selbst ja auch nicht gezeugt, sondern sie ist

gleichfalls ein Bild wie auch die Begriffe; das aber, woher sie gekommen, ist das vollkommen Klare, das Wahre und Ursprüngliche, woher es auch sich selber angehört und für sich lebt; dies hingegen, wenn es nicht einem andern angehört und in einem andern ist, bleibt nicht einmal; denn für ein Bild, das einem andern angehört, ist es angemessen in einem andern zu werden, wenn es nicht etwa an jenes festgeknüpft ist. Darum sieht es auch nicht, eben weil es nicht hinreichend Licht hat; und wenn es sieht, so sieht es vollendet in einem andern ein anderes und nicht sich selbst. Aber freilich ist hiervon dort nichts, sondern das Schauen und das Geschaute sind für sie [die Intelligenz] zusammen und das Geschaute ist beschaffen wie das Schauen, ebenso das Schauen beschaffen wie das Geschaute. Wer wird nun von ihm aussagen, wie es beschaffen ist? Der es geschaut hat; der Intellect aber schaut. Sieht doch auch hier das Gesicht, welches Licht ist oder vielmehr eins geworden mit dem Licht, das Licht; denn es sieht Farben; dort aber sieht es nicht durch ein anderes sondern durch sich selbst, weil es auch nicht ausser sich befindlich. Mit einem andern Lichte also sieht es anderes Licht, nicht durch etwas anderes. Licht also sieht anderes Licht, folglich sieht dasselbe sich selbst. Dieses Licht aber, das in der Seele leuchtet, hat sie erleuchtet d. h. vernünftig gemacht d. h. durch sich selbst dem obern Lichte ähnlich gemacht. Wenn du es nun so, wie die in der Seele entstandene Spur des Lichtes, und noch schöner und grösser und klarer ansiehst, dann kommst du etwa der Natur des Intellects und des Intelligiblen nahe. Denn auch seinerseits erleuchtet gab dies der Seele ein deutlicher hervortretendes Leben, jedoch kein erzeugendes Leben, im Gegentheil, es wandte die Seele zu sich selber hin und liess nicht zu, dass sie sich zerstreute, sondern liess sie den in ihm strahlenden Glanz liebgewinnen; auch kein empfindendes Leben gab es ihr, denn diese blickt nach aussen und mehr auf das was sie empfindet; wer aber jenes Licht des Wahren empfangen hat, der erblickt gleichsam nicht sowohl das Sichtbare, sondern vielmehr das Gegentheil. Es bleibt also nur übrig, dass sie das vernünftige Leben empfangen habe, eine Spur des Lebens des Intellects; denn dort ist das Wahre. Das Leben im Intellect ist auch wirksame Energie, das erste sich selbst ursprünglich leuchtende Licht und seine eigene Fackel, leuchtend zugleich und erleuchtet, das wahrhaft Intelligible, denkend und gedacht, durch sich selbst geschaut und keines andern bedürftig um zu sehen, sich selbst völlig genügend zum Schauen; denn was es schaut ist es auch selbst,

auch von uns erkannt durch eben jenes, so dass auch von uns her die Erkenntniss jenes durch jenes geschieht: oder woher könnten wir sonst über dasselbe reden? Es ist so beschaffen, dass es deutlicher sich selbst percipirt, wir aber durch dasselbe percipiren: wir führen durch solche Betrachtungen unsere Seele in dasselbe hinein, indem sich dieselbe hinstellt als ein Bild jenes, als sei ihr Leben ein Abbild und Gleichniss des Lebens jenes und als werde sie, wenn sie denke, gottähnlich und intellectuell; und wenn jemand von ihr zu wissen verlangt, wie jener vollkommene und ganze Intellect beschaffen ist, der ursprünglich sich selber erkennt, so versetzt sie sich zuerst in den Intellect oder tritt dem Intellect die Wirksamkeit ab in den Dingen nämlich, von denen sie eine Erinnerung in sich hat, und zeigt sich im Besitze eben derselben Dinge, so dass jener gewissermassen durch sie als ein Bild sehen kann, durch ein Bild nämlich, das jenem aufs genaueste ähnlich gemacht worden, soweit ein Theil der Seele zur Aehnlichkeit mit dem Intellect gelangen kann.

9. Die Seele also, scheint es, und zwar den göttlichsten Theil der Seele muss erschauen wer das Wesen des Intellects erkennen will. Das kann vielleicht auf diesem Wege geschehen, wenn du zuerst den Körper vom Menschen und selbstverständlich von dir selbst absonderst, dann auch die diesen bildende Seele, recht sorgfältig auch die Empfindung und sinnliche Wahrnehmung, ferner Begierden, Zorn und desgleichen die andern nichtsnutzigen Affecte als die da zum Sterblichen hinneigen, und zwar ganz. Der dann übrig bleibende Theil derselben ist es, den wir als ein Bild des Intellects bezeichneten, welches Licht von jenem bewahrt, nämlich das aus ihr [der Seele] heraus sie umstrahlende, vergleichbar dem Licht der Sonne unmittelbar um die körperliche Sphäre. Vom Licht der Sonne nun wird niemand zugeben, dass es an ihr selbst um sie selbst herum sei, da ein Theil aus ihr hervorgeht und um sie herum bleibt, ein anderer immer aus einem andern, dem vor ihr, hervordringt bis er zu uns und auf die Erde gelangt ist; vielmehr wird er das gesammte, auch das um sie herum befindliche Licht in einen andern Körper setzen, damit er nicht den Raum unmittelbar nach der Sonne als einen leeren, körperfreien statuire. Die Seele hingegen, welche aus dem Intellect Licht um ihn herum geworden ist, ist an ihn geknüpft und befindet sich nicht in einem andern, sondern um ihn herum, und es kommt ihr kein Ort zu, sowenig wie jenem. Daher ist das Licht der Sonne in der Luft, diese aber [die Seele] ist rein,

so dass sie auch an sich selbst gesehen wird und von sich selbst und einer andern ihresgleichen. Und sie muss über die Beschaffenheit des Intellects aus eigenem Antriebe forschend nachdenken, der Intellect aber schaut selber sich selbst und reflectirt nicht über sich selbst; denn er ist sich selbst immer gegenwärtig, wir aber nur dann, wenn wir uns zu ihm hinwenden; denn unser Leben ist ein getheiltes und vielfaches, jener aber bedarf durchaus nicht eines andern Lebens oder anderer, sondern das von ihm dargereichte Leben reicht er andern dar, nicht sich selbst; auch bedarf er ja des Geringeren nicht, noch reicht er sich das Kleinere dar, da er das Ganze, noch auch die Spuren, da er das Erste hat oder vielmehr nicht hat, sondern selbst dies ist. Wenn aber jemand unvermögend ist die erste, das reine Denken übende Seele zu haben, der nehme die vorstellende und steige dann von dieser empor; kann er auch das nicht, so greife er zur sinnlichen Wahrnehmung, welche die Formen breiter ausgeprägt mit sich bringt, die Wahrnehmung meine ich, welche sowohl in sich ist mit ihrem Vermögen als auch bereits in den Formen. Wenn er will, so mag er auch bis zur erzeugenden Seele herabsteigen und gehen bis hin zu dem was sie schafft; dann steige er von dort empor von den letzten Formen bis wieder zu den letzten, besser zu den ersten.

10. Dies also auf diese Weise. Giebt es aber nur geschaffene Formen, dann gäbe es keine letzten; dort aber sind die ersten die schaffenden, ebendaher auch die ersten. Es muss also das Schaffende zugleich und beides eins sein, wenn nicht, so wird wieder ein anderes erfordert. Wie nun? Wird nicht wieder ein Höheres als dieses erfordert werden? Vielleicht ist der Intellect dieses. Warum sieht dieser sich nun nicht selbst? Es bedarf des Schauens durchaus nicht. Doch davon später. Jetzt wollen wir wieder von dem vorliegenden Problem sprechen, denn es handelt sich in der Untersuchung nicht um die erste beste Frage. Es ist also zu wiederholen, dass dieser Intellect das Schauen seiner selbst nöthig hat, vielmehr dass er das Schauen seiner selbst hat, zuerst weil er ein vielfacher ist, dann weil er noch einem andern angehört, und dass er nothwendig zum Schauen und zwar zum Schauen jenes befähigt und dass sein Wesen Schauen ist; denn wenn es ein anderes giebt, wird ein Schauen erfordert, wenn nicht, so ist es gegenstandslos. Demnach muss es mehr als eins geben, damit es ein Schauen gebe, und das Schauen muss mit dem Geschauten zusammenfallen und das Geschaute muss die von ihm erzeugte Vielheit sein. Auch hat

ja das Eine überall nicht, worauf es wirke, sondern es wird allein und einsam überall dastehen; denn wo es wirkt, da resultirt auch ein anderes und wieder ein anderes. Wäre diese Verschiedenheit und dies Andere nicht, was sollte es auch schaffen? Oder wo sollte es sich hinwenden? Darum muss das Schaffende und Wirkende entweder im Bereich eines andern wirken oder selbst vieles sein, wenn es in sich selbst wirken soll. Was nicht zu einem andern hin fortschreitet, wird stille stehen; und wenn es gänzlich stille steht, so wird es nicht denken. Demnach muss das Denkende, wenn es denkt, in zweien sein und entweder das eine ausserhalb oder beides in einem und demselben, und das Denken muss immer in einem Anderssein und auch nothwendig in der Identität sein, und das ursprünglich und eigentlich Gedachte muss im Verhältniss zum Intellect sowohl dasselbe als verschieden sein. Ebenso bringt wieder ein jedes von dem Gedachten diese Identität und das Anderssein mit sich; oder was soll das Denken, was nicht dieses und jenes in sich hat? Auch wenn ein jedes Begriff ist, so ist es vieles. Es lernt sich also selbst kennen dadurch dass es ein reichgegliedertes oder farbenreiches Auge ist. Wenn es sich nämlich an ein Einfaches und Ungetheiltes applicirte, so würde es begriffelos; denn was könnte es über dasselbe aussagen oder was ihm abverstehen? Und auch wenn man es gänzlich als einfach bezeichnen müsste, so muss man zuvor sagen, was alles es nicht ist, so dass es auch auf diese Weise wieder vieles ist, damit es eins sei. Wenn es ferner sagt 'ich bin dies hier', so wird es, wenn es das 'dies hier' als ein von sich selbst verschiedenes aussagt, lügen; wenn aber als ein Accidens an sich, so wird es dasselbe als vieles aussagen oder dies wird sagen 'ich bin was ich bin' oder 'ich bin ich'. Wie nun, wenn es nur zwei wäre und sagte 'ich und dies'? Doch es muss wirklich vieles sein; und sich auch wissen als anderes und wie es anderes ist und dass es bereits Zahl ist und vieles andere. Es muss demnach das Denkende anderes und wieder anderes aufnehmen und das Gedachte als ein in Gedanken Aufgenommenes vielfach sein; sonst wird kein Denken desselben zu Stande kommen, sondern ein Anfassen und gleichsam nur stumme und unvernünftige Berührung, die vorher denkt, ehe noch der Intellect geworden und indem das Berührende nicht denkt. Es darf aber das Denkende auch selbst nicht einfach bleiben und um so weniger, je mehr es sich selbst denkt; denn es wird sich selbst zweitheilen, auch wenn es das Denken als Schweigen darstellt. Sodann wird es auch

zu seiner Selbstkenntniss eine vielgeschäftige Thätigkeit nicht nöthig haben; denn was sollte es lernen, nachdem es gedacht hat? Denn vor dem Intellect hat es gedacht was ihm selbst innewohnt. Und auch ein Verlangen, gleichsam ein Finden dessen der gesucht hat, ist die Erkenntniss. Was also durchweg unterschiedslos in sich selbst verharrt, das sucht auch nichts an sich selbst; was sich aber selbst entwickelt, das dürfte auch vieles sein.

11. Deshalb ist auch dieser Intellect ein vielfacher, wenn er das über ihm Liegende denken will. Er denkt nun zwar selbst jenes, aber indem er es wie ein Einfaches ergreifen will, geht er aus sich heraus, indem er immer ein anderes aufnimmt, das in ihm selbst zu einer Vielheit anschwillt; also machte er sich gegen dasselbe hin auf nicht wie Intellect, sondern wie ein Schauen, das noch nicht gesehen hat, das aber herausging im Besitz dessen was es selbst zur Vielheit anhäufte; also begehrte es ein anderes in ungemessener Weise, indem es in sich selbst ein Phantasiebild hat, und ging heraus, nachdem es ein anderes ergriffen, das es in sich zu vielem gemacht hat. Denn es hat andererseits auch einen Umriss des geschauten Gegenstandes, sonst wäre es nicht zur Aufnahme in sich bereit; dieser aber [der Intellect] wurde ein vielfacher aus Einem und so es erkennend sah er es, und da entstand das sehende Schauen. Dies aber ist dann bereits Intellect, wenn es hat und wie Intellect hat; vor diesem ist es blosses Streben und eindruckloses Sehen. Dieser Intellect nun machte sich an jenes und nachdem er's erlangt, wurde er Intellect, und indem er sich stets werdend in dasselbe hineinversetzt, ist er Intellect und Wesenheit und Denken, wenn er denkt, vor diesem aber war er nicht Denken, weil nicht im Besitz des Intelligiblen, noch Intellect, weil noch nicht denkthätig. Was aber vor diesen liegt, das ist ihr Princip, nicht als ein inhärirendes; denn das Princip, von welchem her, inhärirt nicht, sondern die Elemente, aus welchen etwas besteht; das Princip eines jeden ist nicht ein jedes, sondern verschieden von allem. Nicht also ist es eins von allen, sondern vor allen Dingen, folglich auch vor dem Intellect; denn andererseits ist auch innerhalb des Intellects alles, so dass es auch auf diese Weise vor dem Intellect ist, und wenn die Dinge nach ihm eben die Ordnung und den Rang aller haben, so ist's auch auf diese Weise vor allen. Es darf also nicht eins von denen sein, vor denen es ist, auch wird man es nicht Intellect nennen; ebenso auch nicht das Gute, wenn damit das

Gute als eines von allen bezeichnet werden soll; wird aber damit das Gute vor allen gemeint, mag es so genannt werden. Wenn also der Intellect, weil er vielfach ist, Intellect ist und das gleichsam zwischenein hinzukommende Denken seiner selbst, auch wenn es aus ihm herrührt, ihn zur Vielheit macht, so muss das durchaus Einfache und vor allem Liegende [jenseits] über dem Intellect sein. Denn wenn es denken soll, so wird es nicht über dem Intellect, sondern Intellect sein; aber wenn es Intellect ist, so wird es selbst eine Vielheit sein.

12. Und was hindert, dass es so eine Vielheit ist, solange es eine Substanz ist? Denn die Vielheit wird nicht durch Zusammensetzung hergestellt, sondern die wirksamen Kräfte desselben bilden die Vielheit. Allein wenn die wirksamen Kräfte desselben keine Wesenheiten sind, sondern wenn es von der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergeht, dann ist es zwar keine Vielheit, aber unvollendet bevor es mit der Wesenheit in Wirksamkeit trat. Wenn aber seine Wesenheit Wirksamkeit, seine Wirksamkeit die Vielheit bildet, dann ist seine Wesenheit so gross wie die Vielheit. Wenn wir dies für den Intellect zugeben, dem wir auch das Erkennen seiner selbst zugesprochen haben, so haben wir es für das Princip aller Dinge noch nicht zugegeben. Denn sicherlich muss doch vor dem Vielen das Eine sein, von welchem auch das Viele kommt; bei der gesammten Zahl ist ja das Eine das Erste. Bei der Zahl freilich werden sie das zugeben, denn die Reihe ist eine Zusammensetzung; welch eine Nothwendigkeit aber liegt bei dem Seienden vor, dass auch hier ein Eins sei, von welchem das Viele kommt? Nun dann wird das Viele auseinander gerissen werden, in dem eins von hier, eins von dort zufällig zur Zusammensetzung kommt. Indessen werden sie behaupten, dass aus dem einen Intellect, der einfach ist, die Thätigkeiten hervorgehen. Sie setzten also schon etwas Einfaches vor den Thätigkeiten; dann werden sie die Thätigkeiten als bleibend und als Hypostasen setzen; als Hypostasen aber werden sie verschieden sein von ihrem Ursprung und Princip, indem jenes einfach bleibt, das aus ihm Hervorgehende an sich eine Vielheit ist und von jenem abhängt. Denn wenn diese in Folge einer irgendwann beginnenden Thätigkeit jenes zu Stande gekommen sind, so wird auch dort eine Menge sein; wenn aber dies die ersten Thätigkeiten sind, die das Zweite hervorgebracht und bewirkt haben, dass jenes vor diesen Thätigkeiten Liegende in sich bleibt, so haben sie dem Zweiten aus den Thätigkeiten Resultirenden die Thätigkeiten zugestanden; denn ein anderes

ist es selbst, ein anderes sind die von ihm ausgehenden Thätigkeiten, da jenes nicht thätig ist. Wenn nicht, dann wird die erste Thätigkeit nicht der Intellect sein; denn es dachte und verlangte nicht, dass Intellect entstehen sollte, und es war nicht so, dass darauf etwa der Intellect entstand, nachdem zwischen es selbst und den erzeugten Intellect das Verlangen getreten; es trug überhaupt kein Verlangen, denn so wäre es unvollkommen gewesen und das Verlangen hätte keinen Gegenstand des Verlangens gehabt; auch hatte es nicht etwa einen Theil, einen andern nicht; es war ja überhaupt nichts da, wonach es sich ausgestreckt hätte. Doch es ist offenbar, dass, wenn etwas nach ihm zu Stande kam, es zu Stande kam indem jenes in seinem eigenen Wesen verblieb. Es muss also jenes, damit etwas anderes zu Stande komme, überall in sich Ruhe halten; wenn nicht, so wird es sich entweder vor seiner Bewegung bewegen und vor seinem Denken denken, oder seine erste Thätigkeit wird unvollkommen sein, ein blosser Anlauf [Velleität]. Auf was richtet sich nun so die Thätigkeit, nachdem sie etwas erlangt hat? Nun, die von ihm gleichsam abfliessende Thätigkeit werden wir betrachten wie das von der Sonne herrührende Licht. Als ein Licht also werden wir auch die ganze intelligible Natur ansehen, von dem auf der höchsten Spitze des Intelligiblen Stehenden aber sagen, er sei der König darin, der den hervorbrechenden Glanz nicht von sich wegstösst. Vielmehr ein anderes Licht vor dem Licht werden wir statuiren, das aber stets im Intelligiblen bleibend leuchtet. Denn was von ihm ausgeht ist nicht von ihm getrennt, ist andererseits auch nicht identisch mit ihm, noch auch so beschaffen, dass es keine Wesenheit wäre, auch nicht wieder so als ob es blind wäre, sondern es ist sehend und erkennt sich selbst und ist das erste Erkennende. Jenes aber, wie es über dem Intellect ist, so ist es auch über der Erkenntniss, durchaus nichts bedürfend, so auch des Erkennens nicht; sondern das Erkennen liegt in der andern Natur. Denn das Erkennen ist irgendein bestimmtes Eins, dies aber ist ohne ein irgendwie bestimmtes Eins; denn ist es irgendein Eins, so ist es nicht das Eins an und für sich, denn das 'an und für sich' ist vor dem 'irgendwie bestimmten'.

13. Darum ist es auch in Wahrheit unaussprechlich; denn was du immer benennst, wirst du als ein 'etwas' benennen. Aber das über alles und über den erhabenen Intellect Erhabene ist weder 'etwas' von allem, noch hat es einen Namen, da nichts von ihm ausgesagt werden kann; sondern soweit

möglich versuchen wir es für uns selbst mit einem Namen zu bezeichnen. Allein wenn wir in unserer Verlegenheit etwa sagen: es empfindet sich selbst nicht, hat kein Bewusstsein von sich, kennt sich selbst nicht, so müssen wir dabei bedenken, dass wir bei diesen Aussagen uns auf den Gegensatz verwiesen sehen. Denn wir machen es zu einem vielfachen, wenn wir es erkennbar machen und ihm das Erkennen beilegen, und wir machen es des Denkens bedürftig, wenn wir ihm das Denken zuertheilen; und wenn das Denken zugleich mit ihm ist, dann wird für es das Denken überflüssig sein. Denn überhaupt scheint das Denken das Zusammenschauen eines Ganzen, indem vielerlei in eins zusammenläuft, zu sein, wenn selbst etwas sich selbst denkt, und das ist in eigentlichem Sinne Denken; jedes Eine aber ist selbst etwas für sich und sucht nichts. Wenn aber das Denken auf etwas ausser ihm gehen soll, so wird es bedürftig sein und nicht im eigentlichen Sinne das Denken. Was durchaus einfach und sich selbst genug ist, bedarf in Wahrheit nichts; was hingegen in zweiter Linie sich zwar selbst genug ist, aber seiner selbst doch bedarf, das bedarf des Denkens seiner selbst; und was in Bezug auf sich selbst bedürftig ist, hat durch das Ganze die Selbstgenugsamkeit, die hinreichend aus allem geworden, bewirkt, indem es mit sich selbst verbunden ist und auf sich selbst das Denken richtet. Ist doch auch der zusammenfassende Eindruck der Eindruck von vielem, wie auch der Name bezeugt. Und das Denken, welches früher ist, wendet den Denkenden, der offenbar vieles ist, in sich selbst hinein; und wenn eben dies nur sagt 'ich bin seiend', so sagt es das wie eine Entdeckung und sagt recht daran, denn das Seiende ist vieles: wenn es sich indessen zu einem Einfachen hinwendet und sagt 'ich bin seiend', so trifft es damit weder sich selbst noch das Seiende. Denn will es wahr sein, so spricht es von dem Einen nicht wie es den Stein einen nennt, sondern mit der einen Aussage hat es vieles bezeichnet. Denn dieses Sein, was eben wirklich Sein heisst und nicht etwa nur eine Spur des Seienden hat, weshalb es den Namen des Seienden auch garnicht verdient, ähnlich wie die Copie im Verhältniss zum Original — dies Sein hat vieles. Wie nun? Wird jedes einzelne von diesen nicht gedacht werden? Wenn du es losgelöst und für sich allein betrachten willst, wirst du es nicht denken; sondern das Sein selbst ist in sich selbst vieles, und was du auch sonst nennen magst, es hat das Sein. Ist dies der Fall, so wird, wenn es ein Einfachstes unter allen Dingen giebt, dies das

Denken seiner selbst nicht haben; denn hat es dasselbe, so wird es auch mit der Vielheit behaftet sein. Es denkt also weder sich selbst, noch eignet ihm das Denken.

14. Wie reden wir nun von demselben? Nun, wir reden wohl von demselben, aber es selbst sagen wir nicht aus, auch haben wir kein Erkennen und kein Denken desselben. Wie reden wir denn von ihm, wenn wir es selbst nicht haben? Nun, wenn wir es durch Erkenntniss nicht haben, so haben wir es doch nicht überhaupt nicht, sondern so haben wir es, dass wir von ihm reden, es selbst aber nicht aussagen. Denn wir sagen, was es nicht ist; was es ist, sagen wir nicht; also reden wir von ihm hinterdrein aus seinen Wirkungen; doch hindert uns nichts es zu haben, auch wenn wir es nicht aussagen. Sondern wie die Begeisterten und Entzückten soviel wissen, dass sie ein Höheres in sich tragen, ohne zu wissen was, und wie sie aus dem, was sie in Erregung gebracht und zu Aeusserungen veranlasst hat, einen Eindruck von dem Erregenden entnehmen, während sie selbst andere sind als das Erregende: so wird auch wohl unser Verhältniss zu jenem sein, wenn wir den reinen Intellect haben, indem wir ahnen, wie dieser Intellect in uns ist, der Wesenheit und alles andere was in dieser Reihe liegt giebt, während er selbst dies nicht ist, sondern etwas höheres als dies, was wir seiend nennen, ja noch mehr und grösser als wir vom Seienden aussagen, weil er selbst grösser ist als Begriff und Denken und Empfinden, er der dies darreicht ohne selbst dies zu sein.

15. Aber wie reicht er es dar? Entweder dadurch dass er's hat, oder dadurch dass er's nicht hat. Allein wie reicht er dar was er nicht hat? Aber wenn er hat, so ist er nicht einfach; wenn er nicht hat, wie kommt aus ihm die Vielheit? Denn ein Einfaches kann er leicht aus sich herauswirken — obwohl auch noch die Frage wäre, wie es aus einem durchweg Einen möglich sei, doch lässt es sich gleichwohl vorstellen wir der aus dem Lichte selbst hervorbrechende Glanz — wie aber vieles? Nun, das aus jenem Hervorgehende sollte doch wohl nicht mit jenem identisch sein; wenn also nicht identisch, so sicherlich nicht besser; denn was wäre besser als das Eine oder überhaupt darüber hinaus? Folglich geringer; dies ist aber bedürftiger. Was ist nun bedürftiger als das Eine? Doch wohl das Nichteine, also das Viele; gleichwohl strebt es nach dem Einen, Eins also ist das Viele. Denn alles Nichteine bewahrt seinen Bestand durch das Eine und ist was es ist durch dieses: denn dem nicht Eins Gewordenen, auch wenn es aus

vielem besteht, dürfte man nicht das Prädikat 'es ist' geben; und wenn man von einem jeden sagen kann, was es ist, so sagt man, dass ein jedes ist durch das Eine und Identische ferner. Dasjenige aber, was ein Nichtvieles in sich befasst, ist schon Eins nicht durch Theilnahme am Einen, sondern an sich selbst Eins, nicht hinsichtlich eines andern, sondern weil es das ist, von welchem in gewisser Weise auch das andere die Einheit hat, theils durch ein näheres, theils durch ein weiteres Verhältniss. Die Thatsache indessen, dass es ein in sich Identisches und doch etwas unmittelbar nach ihm ist, zeigt es klar dadurch, dass seine Fülle überall *eine* ist; denn obwohl eine Menge, ist es doch in einem und demselben und man kann es nicht scheiden, weil alles zusammen ist: es ist ja auch ein jedes aus ihm Entstandene, solange es am Leben Theil hat, ein vielfaches Eine; denn es kann sich selbst nicht zeigen als ein Alleines. Jenes selbst aber ist ein Alleines, weil ein grosses Princip; denn das Princip ist ein wesenhaft und wahrhaft Eines; das nach dem Princip Folgende aber ist etwa in der Weise, dass das Eine durch seine eigene Fülle überquillt, alles durch Theilnahme an dem Einen, und ein jedes von ihm ist wiederum alles und eins. Was ist nun dies 'alles'? Dasjenige, dessen Princip jenes ist. Wie aber ist jenes das Princip von allem? Doch wohl, weil es dasselbe erhält, nachdem es jedes einzelne ins Dasein gerufen. Wohl auch weil es dasselbe zu Stand und Wesen bringt. Wie denn? Nun weil es dasselbe zuvor *hat*. Doch es ist gesagt, dass es so eine Menge sein wird. Demnach war es wohl so beschaffen, dass es nicht gesondert war; das auf der zweiten Stufe Stehende war gesondert durch den Begriff [begrifflich]. Denn es ist bereits Wirklichkeit, jenes aber ist die Möglichkeit aller Dinge. Allein welches ist die Art der Möglichkeit? Denn es kann nicht wie die Materie als potentiell bezeichnet werden, weil sie aufnimmt, denn sie leidet, sondern auf diese Weise wird ihm ein Gegensatz zum Schaffen beigelegt. Wie schafft es nun was es nicht hat? Denn überhaupt schafft es nicht aufs Gerathewohl, auch nicht nach Ueberlegung dessen was es schaffen soll. Es ist nun gesagt, dass, wenn etwas aus ihm kommt, etwas neben ihm sein muss; ist es aber etwas anderes, so ist es nicht Eins, denn dies war *jenes*. Wenn aber nicht eins, sondern zwei, so muss es nothwendig auch bereits Menge sein; es ist ja auch das andere und dasselbe und ein Quale und das übrige. Dass also das von jenem Abhängende nicht das Eine ist, dürfte gezeigt sein; dass es aber eine Menge ist und zwar

eine solche wie sie in dem nach ihm Folgenden gesehen wird, darüber kann man mit Recht noch zweifelhaft sein; auch die Nothwendigkeit einer Existenz nach ihm bedarf noch der Erörterung.

16. Dass es also etwas nach dem Ersten geben muss, ist anderswo gesagt worden und überhaupt, dass es eine Kraft, eine unermessliche Kraft ist und dass dies aus den gesammten übrigen Dingen seine Bestätigung erhält, weil nichts, auch von dem Allerletzten nichts existirt, was nicht die Kraft zum Zeugen hat. Jenes ist jetzt zu entwickeln, wie, da es in den erzeugten Dingen keinen Process nach oben sondern nach unten giebt und dieser mehr und mehr zu einer Menge hin tendirt, auch das Princip von allem und jedem einfacher ist als dies selbst. Dasjenige nun, welches die sichtbare Welt geschaffen hat, dürfte nicht die intelligible Welt als solche sein, sondern der Intellect und die intelligible Welt; und das vor diesem Liegende, das es erzeugt hat, ist weder Intellect noch intelligible Welt, sondern etwas Einfacheres als der Intellect und die intelligible Welt. Denn nicht stammt Vieles aus Vielem, sondern dieses Viele stammt aus einem nicht Vielen; denn wenn es auch selbst Vieles ist, so ist dies nicht Princip sondern ein anderes vor ihm. Es muss sich also zu einer absoluten Einheit fügen, ausser jeglicher Vielheit und irgendwelcher beliebigen Einfachheit, wenn es wirklich und wahrhaft einfach ist. Aber wie ist das aus ihm Gewordene ein vielfacher und allumfassender Begriff, während es doch offenbar nicht Begriff war? Wenn es dies aber nicht war [also Begriff war], wie kommt denn nun Begriff aus dem Begriff? Und wie kommt das Gutartige aus dem Guten? Was hat es denn von ihm, weshalb es gutartig genannt wird? Hat es etwa ein und dieselbe, sich stets gleichbleibende Beschaffenheit [die Identität]? Und was hat dies mit dem Guten zu schaffen? Denn bei dem Vorhandensein des Guten suchen wir die sich gleichbleibende Beschaffenheit. Früher ist doch wohl jenes, von dem man nicht wird ablassen dürfen, weil es gut ist; wenn nicht, dann ist's besser man lässt es. Nun besteht das Leben doch wohl darin, dass man stets und ständig in diesem [Guten] freiwillig bleibt. Wenn also diesem [gesuchten Absoluten] das Leben volles Genüge gewährt, so ist offenbar, dass er nichts sucht; demnach besteht das 'stets und ständig' darin und darum, weil das Vorhandene genügt. Aber diesem ist das Leben genug, indem alles bereits vorhanden und zwar so vorhanden ist, dass es nicht verschieden ist von ihm. Wenn ihm aber das gesammte

Leben eignet und ein evidentes und vollkommenes Leben, so ist in ihm die Seele und aller Intellect und nichts lässt es ihm am Leben oder Intellect fehlen. Es ist sich also selbst genug und sucht nichts; wenn es nichts sucht, so hat es in sich was es gesucht haben würde, wenn es ihm nicht zu eigen gehörte. Es hat also in sich das Gute oder ein solches, das wir Leben und Intellect nannten, oder sonst eine diesen zukommende Eigenschaft. Aber wenn dies das Gute ist, so dürfte es nichts höheres als dies geben; gibt es ein solches, so tendirt das Leben dieses zu jenem als an jenes geknüpft, sein Dasein aus jenem schöpfend und sein Leben auf jenes zurückführend; denn jenes ist sein Princip. Demnach muss jenes besser sein als Leben und Intellect; denn so wird dieses zu jenem auch das in ihm selbst vorhandene Leben hinwenden als eine Nachahmung des in jenem vorhandenen, demzufolge dieses lebt, desgleichen den in ihm vorhandenen Intellect als eine Nachahmung des in jenem vorhandenen, was dies in aller Welt auch sein mag.

17. Was ist nun besser als das verständigste Leben, das nicht straucheln und nicht fehlen kann, als der allumfassende Intellect und alles Leben und aller Intellect? Wenn wir antworten: dasjenige, was dies geschaffen hat, so müssen wir auch sagen, wie es geschaffen hat; und wenn sich nichts besseres ergiebt, so geht die begriffliche Erörterung nicht auf etwas anderes, sondern wird bei diesem stehen bleiben. Indessen muss man höher hinaufsteigen, sowohl aus vielen andern Gründen als besonders weil diesem das Selbstgenugsame von allem Aeusseren unabhängig zukommt; jedes einzelne ist natürlich bedürftig; und weil ein jedes an ein und demselben Einen Theil genommen und Theil hat am Einen, ist es selbst nicht das Eine. Was ist nun dasjenige, an welchem es Theil hat, was es selbst ins Dasein ruft und alles zusammen? Aber wenn es ein jedes ins Dasein ruft und durch die stetige Anwesenheit des Einen seine Menge und sich selber selbstgenugsam macht, so ist jenes offenbar Schöpfer des Seins und Autarkie, ohne selbst Wesenheit [Substanz] zu sein, vielmehr steht es über dieser und über der Autarkie. Genügt das nun, dies zu sagen und dann sich aus der Affaire zu ziehen? Ach die Seele liegt noch in Geburtswehen und zwar in höherem Grade. Vielleicht indessen musste sie bereits das Zeugen beginnen, nachdem sie sich zu jenem von Geburtswehen erfüllt aufgeschwungen. Aber das genügt nicht, sondern wir müssen mit einem Zauberlied zu Hülfe kommen, wenn wir irgendwo

ein zur Geburt passendes ausfindig machen können. Vielleicht lässt sich eins aus dem schon Gesagten gewinnen, wenn man das Lied oft wiederholt. Was giebts nun für einen andern, neuen Gesang? Denn obwohl sie eilend an alles Wahre und an das Wahre, dessen wir theilhaftig sind, herantritt, so entflieht sie dennoch, wenn man von ihr reden und sie sich denken will, da auch das Denken, um etwas auszusagen, bald dies bald das ergreifen muss; auf diese Weise ist es ja auch ein discursives, aber was giebt es in dem schlechthin Einfachen Discursives? Jedoch es genügt wohl ein Ergreifen durch eine Art intellectueller Anschauung; aber man muss in diesem Act des Ergreifens durchaus weder Vermögen noch Ruhe haben zum Reden, erst später muss man darüber reflectiren und Schlüsse machen. Dann aber muss man glauben geschaut zu haben, wenn die Seele urplötzlich Licht empfangen hat; denn dies kommt von ihm und ist er selbst [Gott]; und dann eben muss man ihn für gegenwärtig halten, wenn er gleich einem andern Gotte auf jemandes Anrufung in das Haus eintretend es erleuchtet; denn ist er nicht eingetreten, hat er auch nicht erleuchtet. So ist denn auch die Seele ohne Licht, wenn sie ohne jenen Gott ist; erleuchtet aber hat sie was sie suchte, und dies ist der wahre Zweck der Seele, jenes Licht zu ergreifen und durch dasselbe das Licht zu schauen, nicht durch das Licht eines andern ein anderes, sondern eben das, wodurch sie auch schaut. Denn wodurch sie erleuchtet wurde, das ist's was sie schauen muss; sieht man doch auch die Sonne nicht durch ein anderes Licht. Wie kann das nun wohl geschehen? Thue alles hinweg [abstrahire von allem].

VIERTES BUCH.

Ueber die Frage, wie von dem Ersten das nach dem Ersten entsteht und über das Eine.

1. Wenn es etwas nach dem Ersten giebt, so muss dies nothwendig aus ihm sein, entweder unmittelbar oder durch Mittelglieder auf jenes zurückführbar, und es muss eine Rangordnung der Dinge in zweiter und dritter Linie sein, indem das Zweite auf das Erste, das Dritte auf das Zweite zurückgeführt wird. Denn es muss etwas vor allem geben, das seinerseits einfach ist und verschieden von allem nach ihm,

das an sich ist, das ohne mit dem von ihm Ausgehenden vermischt zu sein doch in anderer Weise wieder in ihm vorhanden sein kann, das schlechthin und nicht etwa erst ein anderes, dann Eins ist, in welchem Falle auch das Eins-sein eine Lüge wäre, von dem es keinen Begriff und kein Wissen giebt, das eben über der Wesenheit und dem Sein, wie man sich ausdrückt, steht — denn wäre es nicht einfach, nicht frei von allen Eigenschaften und aller Zusammensetzung, ein absolutes Eine, so würde es nicht Princip sein — das ferner, weil einfach und das erste von allem, durchaus sich selbst genügt; denn das Nichterste ist des vor ihm Liegenden bedürftig und das Nichteinfache verlangt nach dem Einfachen in ihm, damit es aus jenem sei. Ein so Beschaffenes darf natürlich nur Eins sein; denn gebe es ein anderes der Art, dann wären die beiden eins. Nun reden wir ja nicht von zwei Körpern und nennen das erste Eine nicht Körper. Denn kein Körper ist einfach, der Körper ist etwas werdendes aber nicht Princip. Das Princip ist nicht geworden; da es nun nicht körperlich ist sondern absolut eins, so dürfte jenes das Erste sein. Falls es nun ein anderes nach dem Ersten giebt, so dürfte es nicht mehr einfach sein, folglich wird es ein vielfaches Eins sein. Woher nun dies? Von dem Ersten; denn wäre es durch Zufall entstanden, dann wäre jenes auch nicht mehr Princip von allem Wie kommt es nun von dem Ersten? Nun, wenn das Erste vollkommen ist und das vollkommenste von allem und die erste Kraft, dann muss es von allem Seienden das mächtigste sein und müssen die andern Kräfte ihm nachahmen, soweit sie es vermögen. Und was immer von den andern Dingen zur Vollendung kommt, das sehen wir zeugen, das hält es nicht aus bei sich selbst zu bleiben, sondern muss ein anderes schaffen, nicht bloss das was einen Vorsatz hat, sondern auch was ohne Vorsatz seine Zeugungskraft übt, selbst unbeseelte Wesen theilen von sich mit was sie im Stande sind; so z. B. wärmt das Feuer und kühlt der Schnee, auch die heilkräftigen Kräuter wirken auf ein anderes wie alle übrigen Dinge auch, indem sie es dem Princip nach Möglichkeit nachthun zum Zweck ewiger Dauer und Vollendung. Wie könnte danach wohl das vollkommenste und das erste Gute in sich selbst stillestehen, gleich als ob es eifersüchtig auf sich selbst oder unvermögend wäre, die Kraft aller Dinge! Wie wäre es da noch Princip? Es muss also auch etwas von ihm entstehen, wenn anders etwas von den übrigen Dingen sein soll, die doch von ihm her ihren Bestand haben; denn dass sie denselben von ihm haben, ist

nothwendig. Demnach muss das Erzeugende auch das vorzüglichste sein, was aber unmittelbar nach ihm erzeugt wird und in zweiter Linie steht, muss besser sein als das übrige.

2. Wäre nun das Erzeugende der Intellect als solcher, so müsste das Erzeugte mangelhafter als der Intellect, doch aber ganz nahe am Intellect und ihm ähnlich sein; da aber das Erzeugende über dem Intellect steht, so muss es nothwendig Intellect sein. Warum ist aber das Erzeugende nicht Intellect? Weil die Thätigkeit [Energie] des Intellects das Denken ist, das Denken aber, welches das Intelligible schaut und nach diesem sich wendet und von ihm gleichsam erzielt und vollendet wird, selbst unbestimmt ist wie das Sehen und erst von dem Intelligiblen seine Bestimmtheit erhält. Deshalb ist auch gesagt, dass aus der unbestimmten Zweiheit und dem Einen die Arten und die Zahlen entstehen: dies aber ist der Intellect. Desbalb ist er nicht einfach sondern vieles, indem er die Zusammensetzung, die intelligible versteht sich, zur Erscheinung bringt und vieles bereits schaut. Er ist nun selbst das Gedachte [Intelligible], aber auch der Denkende, also doch gewiss zwei. Es giebt ferner ein anderes Gedachtes nach ihm. Allein wie kommt vom Intelligiblen der Intellect? So: das Intelligible, welches in sich bleibt und nicht bedürftig ist wie das Sehende und Denkende — bedürftig nenne ich das Denkende als ein zu jenem Hingewandtes — ist nicht etwa leer von jeder Empfindung und Wahrnehmung, sondern alles von ihm ist in ihm und mit ihm zusammen, es hat durchgehend das Unterscheidungsvermögen seiner selbst, in ihm ist Leben, kurz alles in ihm, und es ist selbst die denkende Wahrnehmung seiner selbst, welche wie mit Selbstbewusstsein verbunden ist und in ewiger Ruhe und im Denken verharrt und zwar anders als das Denken des Intellects. Wenn nun etwas, indem es selbst bleibt, in ihm entsteht, so entsteht dies von ihm, wenn jenes im vollsten Maasse ist was es ist. Indem also dies in seinem eigensten Wesen bleibt, entsteht was entsteht *aus* ihm, aber als ihm dem Bleibenden angehörig. Da nun jenes als Intelligibles bleibt, so wird das Werdende Denken; da es Denken ist und das Denken hat von dem, von welchem es entsteht — denn anderes hat es nicht — so wird es Intellect, gleichsam ein anderes Intelligible und jenem gleich, eine Nachahmung und Spiegelbild jenes. Aber wie entsteht, wenn jenes bleibt, thätige Wirksamkeit? Einerseits ist sie die der Substanz, andrerseits die *aus* der Substanz eines jeden; und die der Substanz ist selbst ein jedes seiner Wirksamkeit nach,

die von ihr ausgehende muss mit Nothwendigkeit jedem einzelnen nachgehen, indem sie eine andere ist als dies: so giebt es auch beim Feuer eine Art Wärme, welche das Wesen erfüllt, eine andere von jenem ausgehende, indem das Feuer die seinem Wesen eigenthümliche Thätigkeit ausübt insofern es eben Feuer bleibt. Ebenso ist es auch dort: und noch viel eher gelangte dort, indem jenes in seinem eigensten Wesen verharrt, aus der Vollkommenheit in ihm und der ihm innewohnenden thätigen Wirksamkeit die erzeugte Wirksamkeit, die als aus einer grossen, ja der grössten Kraft von allem stammend ihre Hypostase gewonnen hat, zum Sein und Wesen; denn jenes steht über dem Sein. Und jenes ist die Kraft aller Dinge, dies aber ist nunmehr alles. Ist dies alles, so ist jenes über allem, folglich über dem Sein. Und wenn es alles ist, vor allem aber das Eine ist ohne von derselben Beschaffenheit wie alles zu sein, so muss es auch auf diese Weise über dem Sein stehen. Dies umfasst aber auch den Intellect, folglich steht auch etwas über dem Intellect. Denn das Seiende ist nichts todtes, nicht des Lebens und des Denkens bar, also ist der Intellect und das Seiende identisch. Denn der Intellect verhält sich zu den Dingen nicht wie die Wahrnehmung zu den wahrnehmbaren Gegenständen, die vor derselben sind, sondern der Intellect selbst ist die Dinge, da er ja ihre Formen nicht herbeiträgt. Denn woher sollte er sie nehmen? Vielmehr ist er hier zusammen mit den Dingen und identisch mit ihnen und eins; auch die gesammte Wissenschaft des Immateriellen ist die Dinge.

FUENFTES BUCH.

Dass das Intelligible nicht ausserhalb des Intellects ist, und über das Gute.

1. Kann man von dem Intellect, dem wahrhaften und wesentlichen Intellect, wohl behaupten, dass er sich jemals täusche und nicht das wirklich Seiende sich vorstellen werde? Niemals. Denn wie sollte eine unvernünftige Vernunft noch Intellect sein? Er muss also stets wissen und niemals etwas vergessen, und das Wissen kommt ihm zu nicht nach der Wahrscheinlichkeit, nicht in zweifelhafter Weise, auch nicht von einem andern her gleichsam durch Hörensagen. Demgemäss auch nicht auf dem Wege der Demonstration. Behauptete

jemand, es komme irgend ein Wissen für ihn durch Beweisführung zu Stande, so wird er wenigstens nicht in Abrede stellen, dass ihm etwas von sich selbst klar und einleuchtend sei, obwohl die richtige und begründete Ansicht ihm alles zuspricht. Wie soll jemand auch bestimmen, was von ihm selbst herkommt und was nicht? Indessen woher wird nach ihrer Behauptung dasjenige ihm evident sein von dem, was sie als von ihm selbst herrührend zugestehen? Woher wird es ihm bestätigt werden, dass es sich also verhält? Zweifelt man doch auf dem Gebiete der sinnlichen Wahrnehmung, wo doch die Erkenntniss am evidentesten zu sein scheint, ob die zu Tage tretende Natur an dem Substrat und nicht vielmehr an den Affectionen haftet, und es ist Vernunft oder Ueberlegung des Beurtheilers erforderlich. Doch auch wenn man zugiebt, dass an dem Substrat haftet was die sinnliche Wahrnehmung percipirt, so ist das durch die Wahrnehmung Erkannte doch nur ein Bild der Sache und die Sache selbst percipirt die Wahrnehmung nicht; denn jene bleibt ausserhalb. Die erkennende, das Intelligible erkennende Vernunft, wenn sie als ein von sich verschiedenes erkennt, wie kann sie es erreichen? Denn es ist möglich, dass sie es auch nicht erreicht, so dass sie es möglicherweise nicht erkennt oder nur zufällig, und sie wird die Erkenntniss nicht immer haben. Sagen sie, es sei damit verbunden, so fragt sich, was dies 'verbunden sein' bedeute. Dann werden auch die Gedanken Eindrücke [Abdrücke] sein, und wenn das, von aussen hinzugeführt und abgedrückt. Wie soll ferner der Intellect geformt werden und welches ist die Form von dergleichen Abdrücken? Auch der Gedanke geht auf ein äusseres Object, wie auch die sinnliche Wahrnehmung. Und wodurch werden sie sich unterscheiden als dadurch, dass der Gedanke auch das Kleinere percipirt? Wie wird er ferner erkennen, dass er wirklich percipirt hat? Wie, dass dies gut oder dass es schön und gerecht ist? Denn ein jedes von diesem ist ein anderes als er, und nicht in ihm liegen die Principien der Unterscheidung, denen es vertrauen soll, sondern auch diese liegen ausserhalb und dort ist die Wahrheit. Sodann ist auch jenes nicht wahrnehmbar und des Lebens wie der Vernunft untheilhaftig, oder es hat Vernunft. Und wenn es Vernunft hat, so ist hier beides zugleich, und hierbei werden wir untersuchen, wie es sich mit der Wahrheit hier und dem Intelligiblen und Intellect verhält, ob beides in ebendemselben und zugleich ist oder ob es zweierlei ist und verschieden oder wie sonst. Sind sie ohne Vernunft und

ohne Leben, was sind sie dann? Denn logische Prämissen sind es doch sicherlich nicht, noch auch Axiome oder Aussagen; denn dann könnte man sie selbst auch von anderm aussagen und sie wären selbst nicht das Seiende, wie wenn man sagte, das Gerechte ist das Schöne, während das Gerechte und Schöne etwas anderes sind. Wenn sie es als einfach bezeichnen, das Gerechte gesondert und das Schöne, so wird das Intelligible zunächst nicht eins und nicht in Einem sein, sondern ein jedes auseinandergerissen. Und wo und nach welchen Orten ist es auseinandergerissen? Wie wird der Intellect auf seiner Untersuchungsreise mit ihnen zusammentreffen? Wie wird es bleiben? oder wie wird es in ebendemselben bleiben? Welche Form oder Gestalt wird es überhaupt haben? Man müsste denn sagen: wie eingelegte Bilder aus Gold oder einem andern Stoffe von einem Bildhauer oder Maler verfertigt. Aber wenn das, dann wird der schauende Intellect sinnliche Wahrnehmung sein. Warum ist aber von diesem das eine Gerechtigkeit, das andere etwas anderes? Das grösste Bedenken von allen aber ist folgendes: wenn nämlich jemand zugäbe, dass es möglichst weit ausserhalb sei und dass der Intellect es in dieser Weise besitzend schaue, so kann er nothwendigerweise das Wahre von ihm nicht haben und er muss sich täuschen in allem was er schaut. Denn das Wahre dürfte jenes sein; nun wird er es schauen ohne es zu haben, indem er nur Bilder von ihm in einer derartigen Erkenntniss empfangen hat. Das Wahre also nicht besitzend, nur Bilder des Wahren bei sich selbst tragend wird er das Falsche haben und nichts Wahres. Weiss er nun, dass er Falsches hat, so wird er eingestehen, dass er der Wahrheit nicht theilhaftig ist; ist er auch darüber in Unkenntniss und glaubt er das Wahre zu haben, während er es doch nicht hat, so wird die in ihm entstandene doppelte Täuschung ihn weit abbringen von der Wahrheit. Deshalb ist auch auf dem Gebiete des sinnlich Wahrnehmbaren, meine ich, keine Wahrheit sondern nur Wahrscheinlichkeit möglich, weil die Meinung — und eben deshalb ist sie Meinung — etwas anderes aufnimmt als das ist, von dem sie hat was sie aufnimmt. Wenn also Wahrheit nicht ist im Intellect, so wird dieser so beschaffene Intellect weder Wahrheit noch in Wahrheit Intellect noch überhaupt Intellect sein. Aber es wird auch nicht irgendwo anders die Wahrheit sein.

2. Demnach darf man das Intelligible nicht ausserhalb des Intellects suchen noch annehmen, dass es im Intellect Abdrücke des Seienden gebe, noch durch Beraubung der Wahr-

heit ihm die Erkenntniss des Intelligiblen und die Existenz nehmen und so gar den Intellect selbst aufheben; sondern wenn anders man von Erkenntniss und Wahrheit reden will und an dem Seienden festhalten muss und an einer Erkenntniss des Wesens und nicht der Eigenschaften eines jeden Dinges, wobei wir offenbar ein Bild und eine Spur erhalten und nicht es selbst haben und mit ihm verbunden und vereint sind: so müssen wir dem Intellect alles insgesammt zuertheilen. Denn auf diese Weise dürfte er wissen und in Wahrheit wissen und nicht vergessen und nicht nach Erkenntniss herumsuchen, und in ihm wird die Wahrheit sein und der feste Sitz des Seienden, er wird leben und denken. Das in der That muss alles im Gebiete der seligsten Natur vorhanden sein; oder wo soll sonst das wahrhaft Werthvolle und Erhabene sein? Andererseits bedarf es bei diesem Sachverhalt auch nicht des Beweises oder der Bestätigung, dass es so ist; denn er selbst ist so und ist selbst sich selber evident, auch dass er, wenn etwas vor ihm, aus diesem ist und dass er, wenn etwas nach ihm, dies selbst ist, und keiner bringt ihm grössere Gewissheit über sich selbst, desgleichen dass er selbst dort ist und in Wahrheit. Daher stimmt auch die absolute Wahrheit nicht mit einem andern, sondern mit sich selbst überein, und sie sagt nichts anderes ausser sich selbst aus, sie ist und was sie ist sagt sie auch. Wer könnte sie nun widerlegen? Und woher wird er den Beweis nehmen? Denn der erbrachte Beweis wird zusammenfallen mit dem früher beigebrachten, und wenn er als etwas anderes herbeigezogen wird, so reducirt er sich auf eine petitio principii und ist eins und dasselbe; denn es lässt sich nichts wahreres finden als das Wahre.

3. Diese eine Natur also ist uns alles Seiende, und wenn das, dann ist sie ein grosser Gott oder vielmehr nicht ein Gott, sondern die gesammte Gottheit beansprucht dies zu sein. Und ein Gott ist diese Natur, ein zweiter Gott, der sich zur Erscheinung bringt bevor er jenen gesehen hat; der aber thront hoch oben und sitzt wie auf einem schönen Postament, das von ihm abhängt. Denn jener durfte nicht auf einem Unbeseelten einherschreiten, auch wieder nicht unmittelbar auf der Seele uns entgegentreten, sondern es musste eine gewaltig grosse Schönheit vor ihm hergehen, wie vor einem grossen Könige auf dem Wege vor ihm her zuerst das geringere Volk, dann kommt immer das grössere und geehrtere nach diesem und das um den König ist bereits königlicher, dann folgt nach ihm das würdigste und hinter allem diesen erscheint plötzlich der

grosse König; die aber huldigen und neigen sich zur Erde, ausgenommen die, welche etwa zufrieden mit dem Anblick des Aufzugs vor dem Könige weggegangen sind. Hier nun ist der König ein anderer und andere die vor ihm Hergehenden; der König dort aber herrscht nicht über Fremde, sondern er hat die gerechteste und von Natur ihm gehörige Herrschaft und das wahre Königthum, denn er ist der König der Wahrheit und von Natur Herr seiner eigenen gesammten Schöpfung und göttlichen Ordnung, des Königs und der Könige König und mit grösserem Rechte Vater der Götter genannt, den Zeus auch dadurch nachahmte, dass er sich nicht begnügte mit dem Anschauen seines eigenen Vaters, sondern nur mit der energischen Wirksamkeit seines Ahnherrn, die zur Verwirklichung [Hypostase] des Wesens und der Substanz führte.

4. Dass man also hinaufgehen muss bis zu dem Einen und absoluten Einen, das nicht wie das übrige eins ist, welches an sich vieles durch Theilnahme an dem Einen eins ist (man muss aber das nicht durch Theilnahme Eine nehmen und nicht das, was nicht in höherem Masse Eins ist als vieles) und dass die intelligible Welt und der Intellect in höherem Grade Eins ist als das andere und keins dem Einen näher steht, ohne jedoch das reine Eins zu sein, ist gesagt. Was aber das reine und absolute, beziehungslose Eins ist, verlangen wir jetzt zu sehen, wenn es irgendwie möglich. Man muss sich also hier aufschwingen zu dem Einen und ihm nichts mehr beilegen, sondern dabei durchaus stehen bleiben aus Furcht, man könnte sich von ihm auch nur ein Haar breit entfernen und so zur Zweiheit gelangen. Wenn nicht, dann hast du zwei erhalten, nicht zwei, *in* denen das Eine enthalten, sondern beide später als das Eine. Denn es will nicht *mit* einem andern gezählt werden, weder mit dem Einen noch irgendwelchem andern, es will überhaupt nicht gezählt werden; denn es ist selbst Maass und nicht gemessen, es ist dem übrigen nicht gleich, damit es mit ihm zusammen sei; widrigenfalls wird etwas Gemeinsames in ihm und dem Mitgezählten sein, und jenes wird vor ihm sein; es darf aber nichts vor ihm sein. Denn auch die essentielle Zahl kann nicht einmal von ihm prädicirt werden, sowenig wie die spätere, die auf das Quantitative gehende: essentiell ist die, welche dem Denken stets gewährt zu sein; auf das Quantitative geht die, welche das Quantitative mit dem übrigen darreicht oder auch was nicht mit dem übrigen verbunden ist, wenn anders die Zahl dies Quantitative ist. Indessen auch die in den Dingen der auf das Quantitative gehen-

den Zahl befindliche Natur, welche im Hinblick auf das Eine das Princip desselben, die in den früheren Zahlen befindliche Natur nachahmt, hat im Hinblick auf das absolut Eine ihre Wirklichkeit [Hypostase], ohne dass sie das Eine aufbraucht oder zertheilt, vielmehr nachdem eine Zweiheit entstanden, ist die Einheit vor der Zweiheit, und sie ist nicht jede von den beiden Einheiten in der Zweiheit noch auch die eine. Denn warum sollte es die eine eher sein als die andere? Wenn sie also keine von diesen beiden ist, sondern jene [vor der Zweiheit], dann bleibt sie auch bleibend nicht. Wie sind nun jene Einheiten [in der Zweiheit] andere als diese? Und wie ist die Zweiheit eins? und ist sie wohl dasselbe Eins wie das, was in einer jeden der beiden umschlossenen Einheiten sich findet? Man muss doch wohl sagen, dass sie Theil haben an der ersten Einheit und verschieden sind von der, an der sie Theil haben, und dass auch die Zweiheit, insofern sie eins ist, Theil hat, jedoch nicht in derselben Weise; ist ja doch auch ein Heer nicht auf dieselbe Weise eins wie ein Haus. Und diese Zweiheit in ihrer Beziehung zur Continuität ist weder nach ihrem Einssein noch nach ihrer quantitativen Einheit zu betrachten. Sind nun etwa die Einheiten in der Fünfzahl und der Zehnzahl verschieden zu betrachten, während das Eine in der Fünfzahl im Verhältniss zu dem Einen in der Zehnzahl dasselbe ist? Nun, wenn man ein ganzes Schiff mit einem ganzen vergleicht, etwa ein kleines mit einem grossen, und eine Stadt mit einer Stadt und ein Heer mit einem Heer, so wird auch hier dasselbe vorhanden sein. Wenn aber hier nicht, so auch dort nicht; wenn freilich hierüber noch einige Schwierigkeiten sich erheben, so später davon.

5. Aber wir müssen zurückkehren zu unserer Behauptung, dass das Erste dasselbe bleibt, auch wenn anderes aus ihm wird. Im Bereich der Zahlen nun entsteht die Zahl demgemäss, indem das Eine bleibt und ein anderes schafft; was aber durch sein Wesen, das es vor allem Seienden hat, eins ist bleibt hier noch viel mehr das Eine; bleibt dies aber, so schafft nichts anderes ihm gemäss das Seiende, sondern es genügt, dass es selbst das Seiende geschaffen habe. Und wie dort bei den Zahlen in allen eine Form [Nachbild] der Einheit [Monade] vorhanden war, indem eine jede auf erster, zweiter Stufe und nicht in gleichem Grade Theil hat an dem, was nach derselben ist: so hat auch hier ein jedes nach dem Ersten gleichsam eine Form von jenem in sich. Und dort brachte die Theilnahme das Quantitative derselben zu Stande, hier aber

verschaffte die Spur des Einen den Dingen das Sein [Substanzialität], so dass das Sein eine Spur-sein des Einen ist. Und wenn jemand sagte, dieses Wort 'Sein' sei abgeleitet von dem 'Einen' [εἶναι — ἕν], so dürfte er vielleicht das Richtige treffen. Das sogenannte Seiende nämlich, das unmittelbar von dorther kommt und sich gleichsam ein wenig vorgewagt hat [ἕν ὄν], wollte nicht noch weiter vorwärts gehen, sondern wandte sich nach innen und stand still und wurde zum Stand und Wesen [οὐσία — ἑστία] aller Dinge; ebenso entsteht, wenn jemand beim Sprechen einen scharfen Accent auf ὄν legt, der Laut ἕν, ein Beweis, dass auch dem Laute nach das was das Seiende bezeichnet von dem Einen herkommt, sofern es ein Beweis sein kann. So also ahmen das Gewordene und das Sein das Eine, aus dessen Kraft sie geflossen sind, nach: und wenn die Kraft [Substanz?] geschaut hat und durch das Geschaute erregt ist, so stösst sie in Nachahmung dessen was sie geschaut hat die Worte ὄν, εἶναι, οὐσία, ἑστία heraus. Denn diese Laute wollen die Hypostase [Daseinsform] bezeichnen, indem der Laut mit grosser Anstrengung erzeugt wird, und dadurch, soweit möglich, das Werden des Seienden nachbilden.

6. Indessen dies mag man auffassen wie man will. Da aber die gewordene Substanz Form ist — denn anders wird man das von dorther Gewordene doch kaum bezeichnen — und zwar nicht Form von irgendetwas, sondern von allem, so dass sie nichts anderes übrig lässt, so muss jenes nothwendig ohne Form sein. Wenn es ohne Form ist, so ist es nicht Substanz; denn die Substanz muss ein bestimmtes Etwas sein, jenes aber kann man nicht als ein bestimmtes Etwas auffassen; denn sonst wäre es nicht Princip, sondern nur das bestimmte Etwas, was du von ihm ausgesagt hast. Wenn nun alles insgesammt in dem Gewordenen ist, als was von den Dingen in diesem willst du jenes bezeichnen? Da es nichts von diesen ist, so kann man es nur als ein über diese Erhabenes bezeichnen. Diese aber sind das Seiende, folglich ist jenes über das Seiende erhaben. Denn der Ausdruck 'über das Seiende erhaben' sagt nichts bestimmtes von ihm aus — er setzt ja nichts — noch giebt er ihm einen Namen, sondern stellt es nur hin als nicht dieses. Indem er dies thut, begreift er es nirgends; ein Versuch jene unermessliche Natur zu umspannen wäre lächerlich, und wer dies unternimmt, entfernt sich von der Möglichkeit, auch nur irgendwie und für kurze Zeit ihm auf die Spur zu kommen; sondern wie der, welcher die intelligible Natur schauen will, ohne irgendeine sinnliche Vor-

stellung schaut was über das Sinnliche hinausgeht, so wird auch, wer das über das Intelligible Hinausgehende schauen will, es nur nach Darangabe alles Intelligiblen schauen, indem er wohl weiss, dass es ist, sich aber nicht darum bekümmert, wie es beschaffen ist. Denn seine Qualität dürfte das, was nicht Qualität ist, bezeichnen; denn dem, was nicht einmal das Prädicat 'irgend etwas' erhält, kommt auch keine Qualität zu. Aber wir in unserer peinlichen Verlegenheit quälen uns, wie wir's nennen sollen, und wir sprechen von dem Unaussprechlichen und geben ihm Namen in dem Bestreben, es uns selbst so gut wir können vorstellig zu machen. Vielleicht bezeichnet dieser Name 'das Eine' auch nur die Negation des Vielen. Deshalb nannten es auch die Pythagoreer unter sich mit dem symbolischen Namen Apollon, indem sie damit das Viele ausschliessen wollten [ἀ — πολλῶν]. Setzt die Bezeichnung 'das Eine' etwas, sowohl den Namen als das dadurch Angezeigte, so dürfte es undeutlicher werden als wenn man ihm keinen Namen giebt; denn vielleicht wurde es mit Namen genannt, damit der Forschende, nachdem er begonnen mit dem was die Einfachheit aller Dinge bezeichnet, zuletzt auch dieses verneine als etwas, das zwar an dem Urheber so schön als möglich gesetzt, aber doch auch seinerseits nicht ausreichend sei zur Klarstellung jener Natur, da jenes nicht hörbar und auch dem Hörenden nicht verständlich sein darf, sondern, wenn überhaupt jemandem, dem Schauenden. Allein wenn das Schauende eine bestimmte Form zu sehen trachtet, wird es auch dieses nicht kennen.

7. Oder vielmehr da das Sehen in Wirklichkeit ein doppeltes ist, wie beim Auge, — denn das eine ist für dasselbe Object des Sehens, die Form des sinnlich wahrnehmbaren Gegenstandes, das andere ist das Mittel, wodurch es die Form sieht, was auch für dasselbe sinnlich wahrnehmbar ist, verschieden zwar von der Form, aber Grund für das Gesehenwerden der Form, indem es in der Form und an der Form mit gesehen wird; darum giebt es gerade dann kein klares und deutliches Wahrnehmungsbild seiner selbst, weil das Auge hingewandt ist zu dem Erleuchteten; wenn aber ausser ihm nichts anderes da ist, so sieht es mit gesammelter Intuition, obwohl es auch dann noch auf ein anderes gelehnt schaut und für sich selbst ohne ein anderes die Wahrnehmung es nicht fassen kann; würde doch auch das Licht der Sonne, was in ihr ist, sich vielleicht der sinnlichen Wahrnehmung entziehen, wenn in ihr nicht ein festerer Kern läge. Sagte jemand, die Sonne

sei ganz und gar Licht, so könnte man dies zur Erläuterung des Gesagten annehmen; denn in keiner Species [Form] der übrigen Dinge wird Licht sein und vielleicht hat es nur die Eigenschaft sichtbar zu sein; denn die andern sichtbaren Gegenstände sind nicht ausschliesslich Licht. So also sieht auch das Schauen des Intellects seinerseits durch ein anderes Licht die durch jene erste Natur erleuchteten Gegenstände und sieht in ihnen wirklich und wahrhaft; wenn es sich jedoch zur Natur der beleuchteten Gegenstände hinneigt, so sieht es das Licht weniger. Lässt es dagegen die gesehenen Gegenstände und blickt auf das wodurch es gesehen, so wird es das Licht und des Lichtes Quelle sehen. Aber da der Intellect dies Licht nicht als ein äusseres sehen darf, so müssen wir wieder zum Auge zurückkehren, das gleichfalls wohl nicht das äussere und ihm fremde Licht erkennen wird, sondern vor dem äussern schaut es ein eigenthümliches und weit glänzenderes im Moment aufleuchtendes, das in dunkler Nacht vor ihm aus ihm hervordringt oder wenn es um nichts zu sehen die Augenlieder über sich herablässt und gleichwohl das Licht hervorbringt oder auch wenn es, trotzdem man es mit der Hand zudrückt, das in ihm selbst vorhandene Licht sieht; denn dann sieht es nicht sehend und gerade dann sieht es, denn es sieht Licht; das andere aber war bloss lichtartig, aber war nicht Licht. So wird auch der Intellect, indem er sich selbst vor dem andern verhüllt und sich nach innen zurückziebt, nichts sehend schauen und zwar nicht ein anderes Licht in einem andern, sondern das, welches an sich selbst allein rein ist und in ihm selbst plötzlich aufleuchtet.

8. Daher entsteht die Schwierigkeit, woher es erschien, ob von aussen oder inwendig, und wenn es verschwunden ist, kann man sagen: es war also drinnen und doch auch wieder nicht drinnen. Allein man muss nicht nach dem Woher forschen; denn ein Woher giebt es nicht; denn es kommt nicht herbei noch verschwindet es irgendwo, sondern es scheint und scheint nicht; daher muss man ihm nicht nachjagen, sondern ruhig harren bis es erscheint, indem man sich selbst zum Schauen rüstet, wie auch das Auge den Sonnenaufgang erwartet; die Sonne aber, die über dem Horizont erscheint — aus dem Okeanos, sagen die Dichter — bietet sich selbst den Augen zum Anschauen dar. Dieser aber, den die Sonne nachahmt, woher soll er über uns aufgehen? Und was muss er übersteigen um zu erscheinen? Er steigt über den Intellect selbst empor, der ihn schaut; denn der Intellect wird, hingewandt

zum Schauen, stille stehen und auf nichts anderes als auf das Schöne blicken, indem er sich selbst dort hinwendet und hingiebt, und dastehend und gleichsam mit Kraft erfüllt schaute er sich zuerst selbst schöner geworden und funkelnd, da ja jener ihm nahe ist. Der aber kam nicht, wie jemand es erwartete, sondern er kam wie nicht kommend; denn er wurde gesehen nicht wie ein gekommener, sondern wie einer vor allem gegenwärtiger. Der Intellect indessen muss es sein, der da kommt, desgleichen der da geht, weil er nicht weiss wo er bleiben soll und wo jener bleibt, denn er ist in nichts anderem. Und wenn es auch dem Intellect möglich wäre nirgends zu bleiben, ich sage nicht an einem Orte, denn er ist selbst nicht an einem Orte, sondern überhaupt nirgends: so würde er stets jenen sehen oder vielmehr nicht sehen, sondern er würde mit jenem eins sein und nicht zwei. Nun aber, da er Intellect ist, sieht er so, wenn er sieht, mit dem von ihm was nicht Intellect ist. Wunderbar also, wie jener [der Erste, das Eine] ohne zu kommen da ist und wie er ohne zu sein doch allüberall ist. Diese Verwunderung liegt allerdings in der Natur der Sache, wer es aber erkannt hat, der müsste sich wundern, wenn das Gegentheil stattfände. Die Sache verhält sich aber so.

9. Alles von einem andern Gewordene ist entweder in dem, was es hervorgebracht, oder in einem andern, falls nach dem Schaffenden noch etwas übrig ist; denn da es von einem andern geworden ist und zu seinem Werden eines andern bedarf, so bedarf es eines andern überall; darum ist es auch in einem andern. Das Letzte ist nun geworden in dem Letzten unmittelbar vor ihm, das Frühere in dem Vorhergehenden und so fort eins im andern, bis zu dem Ersten des Princips. Das Princip, welches ja nichts vor sich selbst hat, kann nicht in einem andern sein; da es aber nichts hat in dem es sein könnte, während alles andere in dem was vor ihm ist sich befindet, so umfasst es selbst alles andere; da es umfasst, so geht es nicht in dasselbe auf und besitzt ohne besessen zu werden. Da es nun besitzt ohne seinerseits besessen zu werden, so giebt es keinen Ort wo es nicht ist; denn wenn es nicht ist, so besitzt es nicht. Wenn es aber nicht besessen wird, so ist es nicht; folglich ist es und ist es nicht, nämlich dadurch, dass es nicht umfasst wird, ist es nicht, und dadurch, dass es von allem frei ist, wird es nirgends verhindert zu sein; wird es hingegen verhindert, so ist es von einem andern begrenzt und das nach ihm Folgende ist seiner nicht theilhaftig, und Gott reichte nur bis hierher, wäre aber nicht mehr an

sich und seiner selbst Herr, sondern ein Sclave dessen was nach ihm ist. Was also in etwas anderm ist, ist dort wo es ist; was aber nicht irgendwo ist, das ist überall. Denn wenn er nicht an diesem Ort hier ist, so ist klar, dass ihn ein anderer Ort innehat, und wenn er hier ist, so ist er in einem andern; folglich wird das 'nicht irgendwo' falsch sein. Wenn nun das 'nicht irgendwo' wahr, und das 'irgendwo' falsch ist, damit er nicht in einem andern sei, so fehlt er nirgends. Wenn er aber nirgends fehlt indem er nicht irgendwo ist, so wird er überall bei sich selbst sein. Auch ist ja nicht ein Theil von ihm so, ein anderer so beschaffen; in Wahrheit ist das Ganze von keiner bestimmten Beschaffenheit, folglich ist es überall ganz, indem nichts es besitzt und auch wieder nicht besitzt, so also, dass ein jedes besessen wird. Sieh doch die Welt an: da keine Welt vor ihr ist, so ist sie selbst nicht in der Welt und ebenso auch nicht an einem Orte; denn welchen Ort gäbe es vor der Welt? Die Theile aber sind an sie geknüpft und in ihr. Die Seele dagegen ist nicht in ihr, sondern sie ist in der Seele; denn der Körper ist nicht der Ort für die Seele, sondern die Seele ist im Geiste [Intellect], der Körper in der Seele, der Geist in einem andern; diesem aber eignet nicht mehr ein anderes, damit es in ihm wäre; es ist also nicht in irgendeinem andern. Auf diese Weise also ist es nirgends. Wo ist nun das übrige? In ihm. Es steht also weder fern von den andern Dingen noch ist es selbst in ihnen, und es giebt nichts was es hat, sondern es selbst hat alles insgesammt. Deshalb ist es auf diese Weise auch das Gute aller Dinge, denn alles ist zu ihm und an es geknüpft, das eine so, das andere so. Deshalb ist auch das eine in höherem Grade gut als das andere, weil auch das eine in höherem Grade ist als das andere.

10. Aber du schaue es mir nicht durch anderes, sonst wirst du eine Spur von ihm sehen, nicht es selbst; sondern sinne nach, was das wohl sein möchte, was man erfassen soll als ein rein an sich Seiendes, mit keinem andern Vermischtes, an dem alles insgesammt Theil hat ohne dass es etwas hat; denn ein anderes kann nicht derartig sein und doch muss es ein derartiges geben. Wer vermöchte nun seine Macht alle auf einmal zu fassen? Und wenn sie einer alle auf einmal fasste, worin möchte sich der von ihm unterscheiden? Also Theil für Theil. Freilich wirst du dich mit der gesammten Kraft der Intuition aufschwingen, doch wirst du das Ganze nicht wieder aussagen; wenn nicht, dann wirst du denkende Ver-

nunft sein, und wenn du ihn erreicht hast, so wird jener dir entfliehen, oder vielmehr du ihm. Allein wenn du ihn schaust, so erblicke ihn ganz; wenn du ihn denkst, so denke was du etwa von ihm in Gedanken hast als das Gute. Denn er ist der Grund des verständigen und vernünftigen Lebens als die Kraft, von welcher Leben und Geist stammt, weil er der Grund des Wesens und des Seienden ist als das Eine; denn er ist einfach und zuerst, weil Princip. Denn von ihm ist alles; von ihm die erste Bewegung, nicht in ihm, von ihm die Ruhe, weil er selbst sie nicht bedurfte; denn er bewegt sich nicht und steht nicht still; denn er hat nicht wo er still stehen noch wo er sich bewegen soll; denn um was herum oder wozu hin oder worin? Denn er selbst ist der Erste. Sein Wesen ist auch nicht begrenzt; denn von wem sollte es? Doch auch nicht unbegrenzt, als Grösse gedacht; denn wohin sollte er sich erstrecken? oder was sollte er zu erlangen beabsichtigen, der nichts bedarf? Seine Unbegrenztheit liegt in seiner Macht: denn er ist nicht bald so bald anders und er wird da nicht aufhören, wo auch das Nichtaufhörende durch ihn ist.

11. Ferner besteht dieses Unbegrenzte darin, dass es nicht mehr ist als eins und nicht etwas hat, wonach es etwas von ihm selbst begrenzen sollte; denn dadurch dass es eins ist, ist es nicht gemessen und fällt nicht unter die Zahl. Es ist also weder im Verhältniss zu einem andern noch zu sich selbst begrenzt, da es sonst zwei wäre. Demnach ist es auch keine besondere Gestalt, weil es nicht in Theile zerfällt, noch auch Form. Darum suche es also nicht mit leiblichen Augen, so wie es die Vernunft darstellt; glaube auch nicht, dass man es so sehen kann, wie jemand es etwa fordert, der alles als sinnlich wahrnehmbar auffasst, aber damit die Hauptsache von allem aufheben wird. Denn was man so als am meisten seiend ansieht, das ist am meisten nicht; aber das Erste ist Princip des Seins und auch wieder mächtiger als die Substanz. Daher muss man die Meinung umkehren, widrigenfalls wirst du des Gottes bar und ledig bleiben gleich den Schlemmern, die an den Festen sich vollfüllen mit unerlaubten Dingen, weil sie meinen, jene seien einleuchtender als das Schauen des Gottes, dem es das Fest zu feiern gilt, und darum keinen Antheil gewonnen haben an dem Heiligen daselbst. Denn auch bei diesen heiligen Festen veranlasst der unsichtbare Gott den Zweifel an seiner Existenz bei Leuten, die nur das für einleuchtend halten, was sie mit fleischlichen Augen etwa erblicken. Wenn z. B. gewisse Leute ihr Leben lang schliefen,

so würden sie für sicher glaubhaft und einleuchtend nur die Traumerscheinungen halten; weckte sie jemand, so würden sie das mit geöffneten Augen Gesehene nicht für glaubhaft halten und wieder einschlafen.

12. Man muss aber auf das Organ achten, mit dem wir jedes einzelne wahrnehmen: das eine mit den Augen, anderes mit den Ohren u. s. f.; man muss ferner überzeugt sein, dass wir mit dem Intellect anderes schauen und das Denken nicht für ein Sehen oder Hören halten, gerade als wenn jemand die Ohren spitzte um zu sehen und das Vorhandensein der Laute leugnete, weil sie nicht gesehen werden. Man muss auch beachten, dass sie vergessen haben, wonach sie sich von Anfang an bis jetzt sehnen, wonach sie trachten. Denn alles verlangt nach jenem und strebt nach ihm in Folge einer Naturnothwendigkeit, gleich als ahnte es, dass es ohne jenes nicht sein kann. Und die Perception des Schönen, das Staunen und das Erwachen des Eros kommt den Menschen, wenn sie bereits gleichsam wissen und wachen; das Gute aber, weil es von jeher ein Gegenstand des Strebens ist, wohnt als ein natürliches Erbtheil auch den Schlafenden inne und setzt die es etwa Schauenden nicht in Erstaunen, weil es stets bei ihnen ist und niemals als ein Gegenstand der Erinnerung; ja sie sehen es nicht, weil es ihnen im Schlafe innewohnt. Der Eros des Schönen hingegen, wenn er da ist, erregt Schmerzen, weil die Schauenden nach ihm streben müssen. Da also dieser Eros ein zweites ist und den bereits Kundigen und zu grösserem Verständniss Gelangten innewohnt, so zeigt er, dass das Schöne ein zweites ist: aber das ältere und unempfundene Streben beweist, dass auch das Gute älter sei und früher sei als dieses. Und alle insgesammt glauben, dass sie nach Erlangung des Guten volles Genüge haben, denn sie seien ans Ziel gelangt; das Schöne aber haben einerseits nicht alle gesehen, andererseits glauben sie, wenn es geworden, es gehöre sich selbst an aber nicht ihnen, wie z. B. die sinnliche Schönheit hier; denn die Schönheit sei das Eigenthum dessen, der sie besitze. Und es genügt ihnen schön zu scheinen, auch wenn sie es nicht sind; das Gute aber wollen sie nicht bloss scheinbar haben. Denn sie bemühen sich am meisten um das Erste und wetteifern und streiten mit dem Schönen in der Meinung, dass es ebenso entstanden sei wie sie, ähnlich wie jemand, der weiter hinter dem König zurücksteht, gleiche Würde erhalten will wie der, welcher unmittelbar auf diesen folgt, in der Meinung, dass er von einem und demselben wie jener stamme, wobei

er übersieht, dass er zwar gleichfalls an den König gebunden ist, jener aber vor ihm steht. Allein die Ursache des Irrthums ist offenbar die, dass beide an einem und demselben Theil haben und dass das Eine früher ist als beide, dass ferner auch dort das Gute selbst nicht des Schönen bedarf, wohl aber das Schöne jenes. Und das Gute ist mild, sanft, zart und wie jemand will gegenwärtig; das Schöne aber erregt Staunen und Unruhe und schmerzliche Lust. Und hinwiederum zieht es auch die Unkundigen vom Guten ab, wie das Geliebte vom Vater; denn es ist jünger; jenes aber ist älter nicht der Zeit sondern der Wahrheit nach, es hat auch die Macht früher; denn es hat sie ganz; das nach ihm Folgende hat sie nicht ganz, sondern nur soweit es unmittelbar an ihm und von ihm ist, so dass jener auch Herr dieser ist, er der selbst des aus ihm Gewordenen nicht bedarf, sondern er lässt das Gewordene ganz und gar fahren, weil er nichts von ihm nöthig hat, vielmehr derselbe ist der er war bevor er dies erzeugte. Es hätte ihm auch nichts daran gelegen, wenn jenes nicht geworden wäre, und er würde nicht neidisch geworden sein, wenn es einem andern möglich gewesen wäre aus ihm zu entstehen; nun aber ist es unmöglich, dass nichts entstehe, denn es ist nichts, das nicht geworden ist im Werden aller Dinge. Er selbst aber war nicht alles insgesammt, damit er desselben bedürftig gewesen wäre, sondern erhaben über alles war er im Stande es zu schaffen und sich selbst zu überlassen, weil er selbst über dasselbe erhaben ist.

13. Da er nun das Gute ist und nicht gut, so darf er nichts in sich haben, da er ja auch nicht gutes hat. Denn was er haben soll, hat er entweder als gutes oder nicht als gutes; aber weder ist in dem Guten, dem principiellen und ersten Guten, das Nichtgute noch hat das Gute das Gute. Wenn es nun weder das nicht Gute noch das Gute hat, so hat es nichts; hat es nichts, so ist es allein und gesondert von dem übrigen. Wenn also das übrige entweder gut oder nicht gut ist, aber nicht das Gute, und er keins von diesen hat, so ist er nichts habend eben dadurch, dass er nichts hat, das Gute. Wenn also jemand ihm irgendetwas beilegt, Substanz oder Vernunft oder Schönheit, so nimmt er ihm durch den Zusatz sein eigentliches Wesen, das Gute. Man nehme deshalb alles hinweg und sage nichts von ihm aus, dichte ihm auch nichts an; dann lässt man nur die Aussage 'er ist' übrig, ohne damit etwas von den ihm nicht zukommenden Attributen zu behaupten, wie es etwa die ungeschickten Lobredner thun,

welche den Ruhm der Gelobten verringern durch Beilegung dessen, was hinter ihrem wahren Werth zurückbleibt, indem sie nicht wissen die entsprechenden und wahren Worte auf die betreffenden Personen anzuwenden. Demnach wollen auch wir ihm keins von den hinter ihm zurückbleibenden und geringeren Attributen beilegen, sondern beachten, dass jener über dies hinausgehend der Grund desselben, aber nicht selbst dieses ist. Denn es ist ja auch die Natur des Guten, nicht alles und ebensowenig eins von allem zu sein; denn dann würde es mit allem unter ein und dieselbe Kategorie fallen und somit als solches sich nur durch seinen eigenen Unterschied und Zusatz unterscheiden. Daraus wird sich nicht eins, sondern zwei ergeben, von denen das eine, nämlich das Gemeinsame, nicht gut, das andere gut ist. Es wird also aus Gutem und nicht Gutem gemischt sein, folglich nicht rein und ursprünglich gut, vielmehr wird jenes es ursprünglich sein, an dem es Theil nimmt und so abgesehen von dem Gemeinsamen gut geworden ist. Durch die Theilnahme also ist es selbst gut, woran es aber Theil genommen, das ist nichts von allem, also ist das Gute nichts von allem. Aber wenn in ihm dieses Gute ist — denn die Differenz ist es, wonach dieses Zusammengesetzte gut war — so muss es selbst von einem andern her sein; nun war es selbst einfach und allein gut, folglich muss um so mehr das, von dem es herkommt, allein gut sein. Das ursprünglich Gute also, das Gute hat sich uns erwiesen als über allem stehend, als allein gut und kein Attribut in sich enthaltend, sondern als ungemischt, über alles hinausliegend, als Grund aller Dinge. Denn sicherlich kommt aus Schlechtem nicht das Schöne, auch nicht das Seiende, ebensowenig aus Indifferentem; denn das Schaffende ist besser als das Geschaffene, weil es vollkommener ist.

SECHSTES BUCH.

Ueber die Frage, dass das über das Sein Erhabene nicht denke und was das ursprünglicher und das abgeleiteter Weise Denkende sei.

1. Das eine denkt etwas anderes, das andere sich selbst und dies flieht schon mehr die Zweiheit. Das erstere will es gleichfalls, vermag es aber weniger; es hat wohl bei sich selbst was es sieht, jedoch als ein anderes denn jenes [es

selbst]. Das andere hingegen ist nicht von seiner Substanz getrennt, sondern bei sich selbst schaut es sich selbst. Es wird also zwei, während es eins ist. Es denkt also in höherem Grade, weil es hat, und denkt ursprünglich, weil das Denkende eins und zwei sein muss. Denn wenn es nicht eins ist, so wird ein anderes das Denkende, ein anderes das Gedachte sein — es würde also nicht das ursprünglich Denkende sein, weil es, wenn es das Denken eines andern aufnimmt, nicht das ursprünglich Denkende sein wird, da es was es denkt nicht als sein eigenes hat, also auch sich selbst nicht; oder wenn es dies als sich selbst hat, damit es in eigentlichem Sinn denke, so wird das beides eins sein; es muss also beides eins sein — wenn es eins, aber nicht auch wieder zwei sein wird, so wird es nicht haben was es denkt, folglich wird es auch nicht denkend sein. Einfach also und nicht einfach muss es sein. Besser indessen möchte man dies so Geartete fassen, wenn man von der Seele aus aufsteigt; denn dort ist die Trennung leicht und man möchte das Zweifache leichter sehen. Wenn sich nun jemand ein doppeltes Licht vorstellt, die Seele entsprechend dem geringeren, das Intelligible in ihr entsprechend dem reinern, wenn er sodann das sehende Licht sich gleich dem gesehenen vorstellt, so wird er, da er es nicht mehr durch die Differenz trennen kann, dies beides als eins setzen, indem er denkt, dass es zwei waren, er es aber bereits als eins schaut; auf diese Weise wird er Denkendes und Gedachtes erhalten. Wir nun haben begrifflich aus zweien eins gemacht, jenes aber wird umgekehrt aus einem zwei sein, weil es sich als ein solches, das sich selbst zu zweien macht, denkt, oder vielmehr es ist zwei, weil es denkt, und eins, weil es sich selbst denkt.

2. Giebt es also ein ursprünglich und ein in anderer Weise Denkendes, so dürfte das über das ursprünglich Denkende Hinausliegende nicht mehr denken; denn um zu denken muss es Intellect werden, als Intellect muss es auch das Gedachte haben und als erster Intellect muss es das Intelligible in sich selber haben. Es ist aber nicht nothwendig, dass alles Intelligible das Denkende und Denken in sich habe; denn dann wird es nicht bloss Gedachtes sondern auch Denkendes sein, und es wird nicht das Erste sein, da es zwei ist. Der Intellect ferner, der das Intelligible hat, würde nicht seinen Bestand haben, wenn nicht die Substanz des rein Intelligiblen wäre, was im Verhältniss zum Intellect intelligibel, an sich jedoch weder denkend noch intelligibel sein wird. Denn das Intelligible wird an einem andern bemessen und für den Intellect ist die Ausübung des Denkens leer ohne das Erfassen und Ergreifen des Intelligiblen,

das denkt; denn er hat das Denken nicht ohne das Intelligible. Dann also ist das Denkende vollkommen, wenn es hat; es musste aber vor dem Denken vollkommen sein durch sein eigenes Wesen. Wem also das Volkommene zukommen soll, das wird vor dem Denken sein; es hat also das Denken durchaus nicht nöthig, denn es ist sich vor diesem selbst genug. Also wird es nicht denken. Das eine also denkt nicht, das andere denkt ursprünglich, das andere wird abgeleiteter Weise denken. Ferner wenn das Erste denken soll, so wird ihm etwas zukommen; es ist also nicht das Erste, sondern auch ein zweites und nicht eins, sondern auch vieles und alles was es denken wird; ja auch wenn es nur sich selber denkt, wird es vieles sein.

3. Sagt man indessen, es hindere nichts, dass ebendasselbe vieles sei, so wird diesem doch ein Subject zu Grunde liegen; denn es kann nicht vieles sein ohne ein Eins, von welchem oder in welchem es ist, oder überhaupt ein Eins und dies zuerst von dem übrigen gezählt, was man an und für sich allein auffassen muss. Falls es zusammen ist mit dem übrigen, so muss man dies selbst auffassen und es, obwohl verschieden von dem übrigen, mit dem übrigen wie zusammen lassen, aber dies dem übrigen zu Grunde Liegende nicht mehr mit dem übrigen zusammen, sondern an und für sich suchen. Denn das in dem übrigen wird selbst diesem zwar gleich, aber nicht dieses sein; demnach muss es selbst allein sein, wenn es auch in dem übrigen gesehen werden soll. Es müsste denn jemand sagen, das Sein desselben bedeute: zugleich mit dem übrigen die Verwirklichung [Hypostase] haben; es wird also selbst nicht einfach, auch nicht aus vielem zusammengesetzt sein; denn was nicht einfach sein kann, wird keine Hypostase haben, und das aus vielem Zusammengesetzte wird ohne Vorhandensein eines Einfachen gleichfalls nicht sein. Da also jedes einzelne Einfache nicht sein kann, ohne dass ein einziges Einfaches an und für sich besteht — denn nichts von ihm kann an sich eine Hypostase haben und kann sich selbst auch nicht zu dem übrigen gesellen, wenn es überhaupt nicht ist: wie kann das aus allem Zusammengesetzte sein, das geworden wäre aus dem Nichtseienden, ich meine nicht aus dem etwas bestimmtes nicht Seienden, sondern aus dem überhaupt Nichtseienden? Wenn also etwas vieles sein soll, so muss vor dem vielen Eins sein. Wenn nun das Denkende eine Menge ist, so darf in der Nichtmenge das Denken nicht sein. Dies war aber das Erste. Folglich wird in dem nach ihm Folgenden das Denken und der Intellect sein.

4. Wenn ferner das Gute einfach und bedürfnisslos sein muss, so möchte es auch des Denkens nicht bedürfen; was es nicht nöthig hat, das hat es auch nicht. Hat es doch überhaupt nichts, also auch nicht das Denken. Und wenn ihm sonst nichts innewohnt, so ist es auch nicht etwas anderes. Ferner ist der Intellect etwas anderes als das Gute; denn er ist gutartig dadurch dass er das Gute denkt. Wie es ferner in der Zweiheit, in welcher Eins und ein anderes ist, unmöglich ist, das dieses Eine das Eine in Verbindung mit einem andern sei, sondern ein Eins an sich vor der Verbindung mit einem andern sein musste: so kann auch dieses Eine, das als einfach an und für sich vorhanden ist, nicht in Verbindung mit einem andern sein, da es nichts in sich hat von dem, was in dem mit einem andern Verbundenen ist. Denn woher soll in einem andern ein anderes entstehen, wenn zuvor nicht etwas an und für sich ist, von dem das andere kommt? Denn das Einfache kann nicht von einem andern her sein, was aber vieles oder zwei ist, das muss selbst an ein anderes geknüpft sein. Demnach ist das eine vergleichbar dem Lichte, das andere unmittellbar darauf der Sonne, das dritte dem Gestirn des Mondes, welches das Licht von der Sonne erhält. Denn die Seele hat den Intellect als einen hinzugebrachten, der ihr als einer vernünftigen die Färbung giebt; der Intellect hat in sich sein eigenthümliches Licht, indem er nicht bloss Licht ist, sondern auch das was in seiner Substanz erleuchtet ist; was aber diesem das Licht giebt, das ist nichts anderes als einfaches Licht, welches jenem die Kraft verleiht zu sein was er ist. Wozu sollte dies nun irgend etwas bedürfen? Denn es ist nicht identisch mit dem in einem andern; denn das in einem andern Befindliche ist ein anderes als das an und für sich Seiende.

5. Ferner dürfte das Viele sich selbst suchen und mit sich selbst übereinstimmen und seiner selbst sich bewusst sein wollen; was aber schlechthin Eins ist, wo soll das zu sich selber kommen? wo das Selbstbewusstsein nöthig haben? Es ist ja das Identische und vorzüglicher als Selbstbewusstsein und alles Denken. Denn das Denken ist nicht das Erste, weder dem Sein noch der Vortrefflichkeit nach, sondern ein zweites und gewordenes, während das Gute als Substanz da ist und sich zu sich selber bewegt, jenes dagegen bewegt wurde und sah. Und das ist Denken, eine Bewegung zum Guten hin in dem Streben jenes; denn das Streben erzeugte das Denken und liess es zugleich mit sich existiren; denn das

Streben nach dem Sehen ist Sehen. Das Gute selbst also braucht nichts zu denken, denn das Gute ist nichts von ihm verschiedenes. Denkt doch auch das von dem Guten Verschiedene, wenn es sich ausser dem Guten denkt, dadurch dass es gutartig ist und Aehnlichkeit hat mit dem Guten und denkt wie ein Gutes und für sich selbst ein Gegenstand des Strebens und als hätte es eine Vorstellung von dem Guten gewonnen. Wenn es sich immer so verhält, ist es immer dies. Anderseits denkt es in dem Denken seiner selbst sich zufällig selbst; denn auf das Gute blickend denkt es sich selbst; auch in seiner Bethätigung denkt es sich selbst und die wirksame Bethätigung aller insgesammt ist auf das Gute gerichtet.

6. Wenn diese Ausführungen richtig sind, so dürfte das Gute keinerlei Platz haben für das Denken; denn das Gute muss für das Denkende ein anderes sein. Es ist also aller Thätigkeit enthoben. Was soll auch die thätige Wirksamkeit wirken? Denn überhaupt hat keine Wirksamkeit wieder eine Wirksamkeit; müssen wir zu den andern, die auf ein anderes gerichtet sind, etwas in Beziehung setzen, so müssen wir wenigstens die erste von allen, an welche die andern geknüpft sind, als das belassen was sie ist, ohne ihr etwas hinzuzufügen. Eine solche Thätigkeit also ist nicht Denken, denn sie hat nicht was sie denken soll, denn sie ist selbst das Erste. Sodann denkt nicht das Denken, sondern das was das Denken hat. So entstehen also wieder zwei in dem Denkenden; dies aber ist keineswegs zwei. Dies wird man noch klarer sehen, wenn man deutlicher erkannt hat, wie in jedem Denkenden diese doppelte Natur vorhanden ist. Wir sagen, dass das Seiende als solches und ein jedes an sich und das wahrhaft Seiende in der intelligiblen Welt sei nicht bloss, weil das eine seiner Substanz nach sich gleich bleibt, das andere fliesst und nicht bleibt, nämlich alles sinnlich Wahrnehmbare — denn vielleicht giebt es auch im sinnlich Wahrnehmbaren bleibendes — sondern mehr noch deshalb, weil es die Vollkommenheit des Seins von sich selbst hat. Denn die als erste bezeichnete Substanz darf nicht des Seins Schatten sein, sondern muss die Fülle des Seins haben. Erfüllt aber ist das Sein, wenn es die Form des Denkens und Lebens empfangen hat. Zusammen also ist das Denken, das Leben, das Sein in dem Seienden. Wenn also Sein, so ist es auch Intellect, und wenn Intellect, auch Sein, und das Denken ist zusammen mit dem Sein. Vieles also und nicht eins ist das Denken. Nothwendig muss es [das Gute] demnach, weil es nicht so beschaffen

ist, auch nicht das Denken sein. Und gehen wir ins einzelne, so begegnen uns da das Denken des Menschen und der Mensch, das Denken des Pferdes und das Pferd, das Denken des Gerechten und das Gerechte. Zwiefach also ist alles und und das Eine ist zwei und die Zwei geht wieder in eins zusammen; der aber gehört nicht zu diesen, ist weder ein einzelnes noch aus alle den Zweiheiten noch überhaupt zwei. Wie aber das Zweiheitliche aus dem Einen entsteht, darüber anderswo. Indessen kommt einem, der über dem Sein steht, auch die Erhabenheit über das Denken zu. Demnach ist es auch nicht ungereimt, wenn er sich selbst nicht weiss; denn da er einer ist, hat er bei sich nichts was er lernen könnte. Aber auch die andern Dinge dürfen ihn nicht kennen. Denn er giebt ihnen etwas besseres und grösseres als die Erkenntniss dessen, was das Gute der übrigen Dinge ist, vielmehr verleiht er ihnen, in ihm soviel sie können jenes Gute zu ergreifen.

SIEBENTES BUCH.

Ueber die Frage, ob es auch von den Einzeldingen Ideen giebt.

1. Ob es auch von dem Einzeldinge eine Idee giebt? Nun, wenn ich und jeder einzelne sich auf das Intelligible zurückführt, so liegt auch der Ursprung eines jeden dort. Und wenn Sokrates und die Seele des Sokrates stets sind, so wird es auch einen Sokrates an sich geben insofern die Einzelseele auch dort ist; wenn aber nicht immer, sondern wenn zu einer andern Zeit eine andere Seele wird d. h. der frühere Sokrates etwa Pythagoras oder ein anderer, so ist dieser einzelne nicht mehr dort. Aber wenn die Seele eines jeden die Begriffe von dem allen hat was sie durchdringt, so sind alle auch dort, und wir sagen ja auch, dass eine jede Seele alle die Begriffe hat, die der Kosmos hat. Wenn nun der Kosmos nicht bloss die Begriffe eines Menschen, sondern auch aller einzelnen lebenden Wesen hat, so auch die Seele; unendlich wird also das Gebiet der Begriffe sein, ausser wenn nach gewissen der Kreislauf sich schliesst und so die Unendlichkeit begrenzt wird, wenn ebendieselbe Mittheilung erfolgt. Wenn nun überhaupt die werdenden Dinge in grösserer Anzahl vorhanden sind als das Musterbild, wozu braucht es dann der Begriffe und Musterbilder von alle dem was in einer

Periode wird? Denn es scheint ein Mensch zu genügen für alle Menschen, wie auch Seelen in begrenzter Anzahl unzählig viele Menschen hervorbringen. Allein Verschiedenes kann nicht nach demselben Maassstabe gemessen werden und ein beliebiger Mensch genügt nicht zum Musterbilde für bestimmte menschliche Individuen, die untereinander verschieden sind nicht bloss durch die Materie, sondern auch durch unzählige specifische Unterschiede; denn sie verhalten sich nicht wie die Bilder des Sokrates zum Original, sondern man muss den Unterschied bestimmen aus der Verschiedenheit der Begriffe. Denn die gesammte Periode hat alle Begriffe, und bei der Wiederholung kehrt ebendasselbe wieder nach denselben Begriffen. Vor der Unbegrenztheit [unendlichen Mannigfaltigkeit] im Intelligiblen braucht man sich nicht zu scheuen; denn sie ist ganz im Untheilbaren und tritt gleichsam hervor, wenn sie thätig wirkt.

2. Allein wenn die Mischungen der [im Samen enthaltenen] Begriffe des Männlichen und Weiblichen verschiedene Individuen hervorbringen, so wird es nicht mehr von einem jeden erzeugten einen Begriff geben und jeder erzeugende von den beiden z. B. der männliche wird nicht nach verschiedenen Begriffen hervorbringen, sondern nach einem, dem eigenen oder dem seines Vaters. Doch vielleicht hindert auch nichts, dass es nach verschiedenen geschehe, weil sie sie alle haben, einige ihnen aber stets zur Hand sind. Wenn aber verschiedene Kinder von denselben Eltern geboren werden? Das kommt daher, weil nicht dieselbe Kraft gleichmässig das Uebergewicht erhält. Aber jenes ist der Fall, nicht weil beim Erzeugen bald der männliche, bald der weibliche Theil den grössten Einfluss ausübt; jeder hat zu gleichen Theilen beigetragen, oder vielmehr: er hat das Ganze beigetragen und dies liegt auch darin, es gewinnt aber der eine oder der andere Theil die Oberhand über die Materie. Dann giebt also wohl die Materie, die nicht in gleicher Weise bewältigt wird, den Unterschied ab? Dann wären alle Individuen mit Ausnahme des einen wider die Natur. Wenn aber der mannigfache Unterschied etwas schönes ist, so ist die Form nicht eine. Aber der Hässlichkeit allein ist es zuzuschreiben, dass wider die Natur die Materie die Oberhand gewinnt über die vollkommenen Begriffe, die wohl verborgen, aber doch in ihrer Ganzheit vorhanden sind. Doch es seien immerhin die Begriffe verschieden: warum müssen es so viele sein als Individuen in einer Periode entstehen, wenn es nämlich möglich ist, dass beim Vor-

handensein derselben Begriffe nach aussen hin verschiedene zur Erscheinung kommen? Es ist zugestanden, wenn die ganzen gegeben werden; es fragt sich aber, ob auch wenn ein und dieselben die Oberhand haben. Kommt es vielleicht daher, dass in der andern Periode durchaus die Identität, in dieser aber die Identität durchaus nicht statthat?

3. Wie werden wir nun behaupten können, dass in den vielen Zwillingen die Begriffe verschieden seien? Ebenso wenn man die übrigen lebenden Wesen ansieht, besonders die Thiere, welche auf einmal viele Jungen zur Welt bringen? Nun, da wo sich die Jungen nicht von einander unterscheiden, ist nur ein Begriff. Aber wenn dies, so sind nicht ebenso viele Begriffe da als Einzelwesen. Doch es sind so viele da als verschiedene Einzelwesen und zwar verschiedene nicht dadurch, dass sie der Form [Species] nach hinter andern zurückbleiben. Aber was hindert, dass auch in den nichtverschiedenen Einzelwesen verschiedene Begriffe sind? Wenn es nämlich überhaupt durchaus nichtverschiedene [ununterschiedene] giebt. Denn der Künstler z. B. muss, auch wenn er nichtunterschiedene Dinge macht, gleichwohl das Identische durch einen logischen Unterschied auffassen, nach welchem er etwas anderes machen wird, indem er etwas verschiedenes mit dem Identischen zusammenhält; in der Natur, wo das Verschiedene nicht durch Ueberlegung sondern nur durch Begriffe entsteht, muss mit der Form der Unterschied verknüpft sein, wir sind nur nicht im Stande den Unterschied zu fassen. Und wenn bei der schöpferischen Thätigkeit der Zufall hinsichtlich der Anzahl statthat, dann ist der Begriff ein anderer; wenn aber die Anzahl fest abgemessen ist, so wird die Quantität bestimmt sein durch die Entwickelung nnd Entfaltung der gesammten Begriffe, und zwar wird dann, wenn alles zu Ende ist, ein anderer Anfang stattfinden; denn die Grösse der Welt und die Zahl der lebenden Wesen, die sich in ihrem Leben durch sie hin entwickeln, liegt von Anfang an beschlossen in dem was die Begriffe enthält. Giebt es nun auch bei den andern Thieren, bei denen eine Menge Junge durch e i n e Geburt entsteht, ebensoviele Begriffe? Doch die unbegrenzte Menge in den Samenkörnern und Begriffen ist nicht zu fürchten, da die Seele alles insgesammt in sich fasst. Doch auch im Intellect ist die unbegrenzte Menge dieser, sofern sie in der Seele ist, während jene in der intelligiblen Welt wiederum zu einer neuen Schöpfungsperiode bereit sind.

ACHTES BUCH.

Ueber die intelligible Schönheit.

1. Da wir behaupten, dass derjenige, welcher zum Anschauen der übersinnlichen Schönheit gelangt ist und die Schönheit des wahren Geistes empfunden hat, auch im Stande sei den Ursprung [Vater] dieser und den des göttlichen Verstandes mit seinen Gedanken zu erfassen, so lasst uns zu betrachten und für uns selbst auszusprechen versuchen (soweit dergleichen auszusprechen möglich ist), wie jemand wohl die Schönheit des Geistes und jener übersinnlichen Welt erschauen mag. Denken wir uns meinetwegen zwei Marmorblöcke neben einander liegen, den einen roh und ungestaltet, den andern bereits von der Kunst bewältigt und zum Bilde eines Gottes z. B. einer Muse oder Charis oder eines Menschen, aber nicht eines beliebigen, sondern eines von künstlerischer Hand sehr schön gestalteten geformt, so dürfte der von der Kunst zur schönen Gestalt erhobene offenbar schön sein, nicht weil er ein Marmorblock ist — sonst wäre ja auch der andere in ähnlicher Weise schön — sondern von der Form [Idee] her, welche die Kunst ihm eingebildet hat. Diese Form nun hatte nicht der Stoff, sondern sie war, und zwar noch ehe sie in den Stein kam, im Geiste des Bildhauers, und in ihm nicht sofern er Augen und Hände hatte, sondern weil er ein Künstler war. Es wohnte also in der Kunst diese weit höhere Schönheit; doch ging nicht diese in den Marmorblock ein, sondern indem jene bleibt, eine von ihr ausgehende geringere; und auch diese blieb nicht rein in sich selbst und gehorchte dem Willen des Bildners nur insoweit als der Stein der Kunst nachgab. Wenn aber die Kunst das was sie hat und ist bildet — und sie bildet das Schöne nach dem Begriff dessen was sie bildet — so ist sie in höherem und richtigerem Maasse schön, weil eben im Besitz der Schönheit der Kunst, die jedoch noch grösser und herrlicher ist als sie nach aussen hin erscheint. Soweit sie nämlich in den Stoff eingehend sich ausgedehnt hat, um soviel ist sie schwächer als die in sich selbsteinig verharrende. Denn alles sich Ausbreitende giebt etwas von seinem Wesen auf: die Stärke von der Stärke, die Wärme von der Wärme, überhaupt die Kraft von der Kraft, so auch die Schönheit von der Schönheit; und jedes schöpferische Princip muss an und für sich besser sein als das Geschaffene; denn nicht der Mangel an

musikalischer Begabung macht den Musiker, sondern die musikalische Kunst, desgleichen die sichtbare Gestalt die vor der Sinnenwelt liegende. Verachtet aber jemand die Künste, weil sie in ihren Schöpfungen die Natur nachahmen, so ist zuerst zu sagen, dass auch die Schöpfungen der Natur Nachahmungen sind; sodann muss man wissen, dass sie die Erscheinung nicht schlechtweg nachahmen, sondern aufsteigen zu den Gedanken, aus denen die Natur stammt; dann, dass sie auch aus dem Eigenen vieles hinzuthun. Sie fügen nämlich als im Besitz der Schönheit allem Mangelhaften etwas hinzu, wie denn auch Phidias den Zeus nach keinem sichtbaren Gegenstande gebildet hat, sondern so wie Zeus aussehen würde, wenn er einmal vor unsern Augen erscheinen wollte.

2. Doch lassen wir die Künste. Die Dinge aber, deren Werke sie nachahmen sollen, das sogenannte Naturschöne wollen wir betrachten: die vernünftigen und vernunftlosen Wesen alle und besonders diejenigen von ihnen, welche der Bildner und Künstler in vorzüglichem Grade zu Stande gebracht, indem er die Materie bewältigte und ihr die ideale Gestalt welche er wollte gab. Was ist nun die Schönheit in diesen? Woher stammt, frage ich, die glänzende Schönheit der Helena, dieses viel umstrittenen Weibes, oder anderer Frauen, die an Schönheit der Aphrodite gleichkamen? Ja woher die der Aphrodite selbst oder irgend eines andern schönen Menschen oder Gottes, die wir etwa zu Gesicht bekamen oder auch nicht bekamen, deren Schönheit uns aber in die Augen fallen würde? Ist dieses denn nicht überall die Idee, welche von dem Schöpfer auf das Geschöpf übergeht, sowie sie auf dem Gebiet der Künste nach unserer früheren Behauptung von den Künsten übergeht auf das Kunstwerk? Wie also? Schön sind die Kunstwerke und der die Materie beherrschende Begriff, und der im Schöpfer, nicht in der Materie wirksame Begriff, dieser erste und stofflose sollte nicht Schönheit sein? Ja wenn die Masse, insofern sie Masse war, schön war, dann müsste der schöpferische Begriff, eben weil er nicht Masse war, nicht schön sein; wenn aber, falls in der gleichviel ob kleinen oder grossen Masse derselbe Gedanke waltete, dieser die Seele des Beschauers in gleicher Weise bewegt und stimmt durch seine eigene Kraft, so ist die Schönheit nicht der Grösse der Masse beizumessen. Ein Beweis dafür ist auch dies: so lange sie ausser uns ist, sehen wir sie nicht, sobald sie inwendig geworden, hat sie uns bereits afficirt. Sie geht durch die Augen ein nur als Form [Idee], wie könnte sie das sonst bei einem so winzigen

Gegenstande? Mit hineingezogen wird aber auch die Grösse, nicht gross in der Masse, aber durch die Idee gross geworden. Weiter. Die schöpferische Ursache muss entweder hässlich oder indifferent oder schön sein. Wäre sie hässlich, so würde sie nicht das Gegentheil bewirken; wäre sie indifferent, warum sollte sie denn lieber das Schöne als das Hässliche hervorbringen? Aber in Wahrheit ist die Natur, die das Schöne so hervorbringt, viel früher schön; wir indessen, die wir nicht gewöhnt sind oder nicht verstehen in das Innere zu schauen, jagen dem Aeussern nach ohne zu erkennen, dass das Innere die bewegende Ursache ist; gerade wie wenn jemand, der sein eigenes Bild erblickte und nicht wüsste, woher es kommt, diesem nachjagte. Es beweist ausserdem, dass das Erstrebte ein anderes und die Schönheit nicht in der Grösse zu finden ist, auch die Schönheit in den Wissenschaften und Beschäftigungen und überhaupt in den Seelen. Da ist es denn in der That eine grössere Schönheit, wenn du an jemandem die Weisheit schaust und bewunderst ohne auf sein Antlitz zu blicken; mag dies immerhin hässlich sein, lass du nur die ganze äussere Erscheinung bei Seite und suche die innere Schöne an dem Manne. Fühlst du dich aber noch nicht bewogen, einen solchen schön zu nennen, dann hast du dich auch noch nicht beim Blick in das Innere an deiner eigenen Schöne erfreut. So würdest du dann freilich in solchem Zustande jene vergebens suchen, denn du wirst sie suchen mit hässlichem und nicht mit reinem Sinne. Darum gehen auch die Reden über dergleichen Dinge nicht alle an; hast aber auch du dich schon als schön erblickt, so denke daran.

3. Es giebt also auch in der Natur einen Begriff der Schönheit, das Urbild der in sichtbarer Gestalt erscheinenden; aber schöner als der in der Natur ist der in der Seele, von dem auch der in der Natur stammt. Am hellsten strahlt natürlich der in einer edlen Seele, welcher sich auch bereits in Schönheit manifestirt. Denn nachdem er die Seele geschmückt hat und ihr Licht gebracht vom Lichte der grössern ursprünglichen Schönheit, veranlasst er selbst in der Seele verbleibend sie nachzudenken über das Wesen des voraufliegenden Gedankens, welcher sich nicht mehr einem andern mittheilt, sondern in sich selber verharrt. Deshalb ist er auch nicht einmal Gedanke sondern Schöpfer des ersten Gedankens, indem die Schönheit in der seelischen Materie wohnt. Und dies ist die Vernunft, die ewige, zeitlich unveränderliche Vernunft, da sie nicht von aussen her zu sich selbst gekommen

ist. Unter welchem Bilde nun könnte man diese begreifen? Denn ein jedes wird von einem geringeren hergenommen werden. Aber freilich muss man das Bild des Geistes vom Geiste hernehmen und nicht von einem Bilde, ähnlich wie man zur Bezeichnung des Goldes überhaupt dies oder jenes Gold nimmt. Dabei muss man, falls das genommene nicht rein ist, es reinigen, faktisch oder begrifflich, und zeigen, dass nicht alles dies Gold ist sondern nur dieses bestimmte hier innerhalb der Masse. Das nämliche gilt auch bei dem Bilde des reinen Geistes in uns oder wenn man will bei den Göttern, nach der Beschaffenheit des in ihnen wohnenden Geistes. Denn ehrwürdig sind die Götter alle und schön und ihre Schönheit ist unendlich. Aber was ist es, wodurch sie so schön sind? Nur die Vernunft oder vielmehr die in ihnen sich zur Erscheinung auswirkende Vernunft. Nicht also weil sie schöne Körper haben, sind sie schön — denn schöne Körper machen das Wesen der Gottheit nicht aus — sondern gemäss der Vernunft sind auch sie eben Götter. Demnach sind sie nicht heute weise, morgen unweise, sondern stets weise in ihrer ruhigen beständigen, reinen Vernunft und erkennen nicht eigentlich das menschliche, sondern ihr selbsteigenes Wesen und alles was die Vernunft sieht. Von den Göttern aber schauen die Himmelsbewohner (denn sie haben Musse) beständig und wie von fern auch die Dinge in jenem Himmelsraum durch Emporheben ihres Hauptes; und alle die Bewohner dorten, soviele ihrer auf ihm und in ihm ihren Wohnsitz haben, weilen überall in jenem Himmelsraum. Denn alles ist dort Himmel und die Erde Himmel und das Meer und die Thiere und Pflanzen und Menschen: alles himmlisch in jenem Himmel. Und die himmlischen Götter verschmähen die Menschen nicht, noch irgend etwas der dortigen Dinge, weil sie von dort sind, sondern den ganzen Umkreis und Raum durchdringen sie in erhabener Ruhe.

4. Auch das 'leicht leben' ist dort anzutreffen und die Wahrheit ihnen Mutter und Amme und Sein und Nahrung, und sie sehen alles, nicht als die werdenden sondern als die seienden, und sehen sich in andern; denn alles ist klar und durchsichtig, nichts dunkel oder widerstrebend, sondern jeder ist jedem offenbar nach innen und durch alles hindurch, denn 'Licht zu Licht' heisst's dort. Es hat auch jeder jedes in sich selbst und wiederum sieht er in dem andern alles, so dass überall alles und alles alles und jedes alles und unermesslich der Glanz; denn jedes an ihnen ist gross, so auch das Kleine

gross und die Sonne dort die Gesammtheit der Gestirne und jedes Gestirn wieder Sonne und alles. An einem jedem ragt ein anderes hervor, es zeigt aber zugleich alles. Hier ist auch reine Bewegung, denn sie stört auf ihrem Gange nicht eine andere von ihr verschiedene Bewegung, auch die Ruhe wird nicht erschüttert, weil sie nicht getrübt wird durch Unbeständigkeit; und das Schöne ist schön, weil es nicht im Schönen ist. Ein jeder schreitet nicht wie auf fremdem Boden, sondern eines jeden Stätte ist er selbst was er ist, und da sein Lauf sich nach oben richtet, geht sein Ausgangspunkt mit, und nicht ist er selbst ein anderes noch der Raum ein anderes. Denn auch das Substrat ist Vernunft und er selbst Vernunft, etwa wie man auch diesen sichtbaren lichtartigen Himmel ansehen könnte als Erzeuger dieses aus ihm kommenden Lichtes. Hier nun [in der Sinnenwelt] geht wohl ein anderer Theil aus dem Theil hervor und jeder Theil bleibt allein für sich; dort aber geht aus dem Ganzen immer jeder Theil hervor und doch ist immer zugleich der Theil und das Ganze. Zwar erscheint er als Theil, aber das scharfe Auge erblickt ihn als Ganzes, ein Auge wie es Lynkeus gehabt haben muss, der nach der Sage ins Innere der Erde sehen konnte. Für das Schauen dort oben giebt es keine Ermüdung, keine Sättigung noch Aufhören; denn es war ja kein Mangel vorhanden, nach dessen endlicher Erfüllung man Genüge hätte, noch auch Mannigfaltigkeit oder Verschiedenheit, dass etwa dem einen nicht gefallen könnte was des andern ist: unermüdlich, unerschöpft ist alles. Doch giebt es Unerfülltes in dem Sinne, dass die Erfüllung nicht zur Verachtung des Erfüllenden führt; denn im Anschauen vergrössert sich das Schauen, und wer sich selbst und das Gesehene als unendlich schaut, folgt damit nur seiner eigenen Natur. Ferner bringt das Leben, wenn es rein ist, niemandem Ermüdung; und wer das beste Leben lebt, was sollte den ermüden? Das Leben aber ist Weisheit, eine Weisheit die durch Nachdenken keinen Zuwachs erhält, weil sie immer vollständig war, auch keinen Mangel erleidet, dass es der Forschung bedürfte, sondern es ist die erste und ursprüngliche, von keiner andern abgeleitete, ja das Sein selbst ist die Weisheit. Darum ist keine grösser und die Wissenschaft als solche thront dort neben der reinen Vernunft in der Weise, dass sie mit einander in die Erscheinung treten, wie man in einem Gleichniss etwa die Dike zum Zeus (Dis) gesellt [τῷ Διὶ τὴν Δίκην]. Denn alle dergleichen Dinge sind dort wie durch sich selbst und in sich selbst sichtbare

Bilder, so dass der Anblick ein Genuss überglücklicher Beschauer ist. Der Weisheit Grösse nun und Macht möchte jemand schauen, weil sie alles Seiende in sich befasst und geschaffen hat und alles ihr folgt und sie selbst alles Seiende ist und mit sich verbunden hält und mit ihm eins geworden: kurz das Sein da droben ist Weisheit. Aber wir sind zu jenem Verständniss noch nicht hindurchgedrungen, weil wir die Wissenschaften für Erzeugnisse der Speculation und für ein Conglomerat aus wissenschaftlichen Prämissen halten, und das trifft doch nicht einmal für die irdischen Wissenschaften zu. Sollte jedoch hierüber jemand in Zweifel sein, so wollen wir diese vor der Hand lassen; was aber jene Wissenschaft betrifft, bei deren Anblick auch Platon sagte „sie ist nicht eine andere in einem andern" (aber wie so, das liess er uns offen zu suchen und zu finden, wenn anders wir uns solcher Rede würdig achten) — damit also machen wir vielleicht besser den Anfang.

5. Also alle Producte der Kunst wie der Natur bringt eine Weisheit hervor und die Werkmeisterin der schaffenden Thätigkeit ist überall die Weisheit. Und wenn in der That jemand unmittelbar nach der Weisheit schafft, so mögen ja die Künste dieser Art sein. Aber der Künstler wendet sich doch wiederum zur Weisheit der Natur, nach der er Künstler geworden, zu einer Weisheit, die nicht aus Theorien zusammengesetzt, sondern ganz in sich eins ist, nicht aus vielen Stücken zu einer Einheit zusammengefasst, vielmehr aus der Einheit zu einer Vielheit aufgelöst ist. Setzt jemand diese als die erste, so mag es genügen, denn wie sie aus keinem andern stammt, so ist sie auch nicht in einem andern. Wenn sie aber Vernunft in der Natur anerkennen und als die Quelle dieser die Natur nennen, so werden wir fragen: woher hat sie dieselbe? Sagen sie: von einem andern, was ist jenes andere? sagen sie: aus sich selbst, so werden wir dabei stehen bleiben. Kommen sie aber auf die Vernunft, so ist hier zu betrachten, ob die Vernunft die Weisheit erzeugt hat; und wenn sie es zugeben, woher? Wenn aber aus sich selbst, so muss sie nothwendig selbst Weisheit sein. Die wahre Weisheit ist also Sein und das wahre Sein Weisheit, und der Werth kommt dem Sein von der Weisheit und weil es von der Weisheit herrührt, ist es wahres Sein. Deshalb sind alle Wesenheiten, welche die Weisheit nicht in sich tragen, zwar Wesenheiten, weil um einer gewissen Weisheit willen entstanden; aber weil sie die Weisheit nicht in sich enthalten,

sind sie nicht wahre Wesenheiten. Es ist also nicht anzunehmen, dass die Götter oder andere überglückliche Wesen da droben wissenschaftliche Grundsätze schauen, sondern alles was man dort nennt, sind schöne, ideale Bilder, wie sie sich etwa jemand vorstellt in der Seele eines weisen Mannes, aber nicht aufgezeichnete Bilder sondern seiende. Daher nannten auch die Alten die Ideen Seiendes und Wesenheiten.

6. Es gebrauchten auch, scheint mir, die ägyptischen Weisen, sei es durch die sorgfältigste Erwägung, sei es durch einen gewissen Instinct darauf geführt, zur Mittheilung ihrer Weisheit nicht Schriftzeichen als Vermittler von Worten und Lehrsätzen, sondern sie machten Bilder und jeden einzelnen Gegenstand fassten sie in die Umrisse eines Bildes und zeigten dann in den Tempeln bei Entzifferung desselben, dass ein jedes eine gewisse Wissenschaft und Weisheit sei und zwar in seiner zu Grunde liegenden Totalität, nicht aber das Resultat eines Nachdenkens oder einer Ueberlegung. Erkannte später jemand das aus jener Totalität des Wesens hervorgegangene Bild, wie es sich bereits in einem andern aus sich gleichsam herausgewickelt hat und sich selbst in der Entwickelung kundgiebt und die Gründe, weshalb so, herausfindet, dann gestand er die Weisheit zu bewundern, wie sie ohne die Gründe ihres Seins zu fassen doch dem nach ihr Geschaffenen eine solche Existenz verleiht. Dass also dies Schöne, das infolge einer Untersuchung kaum oder überhaupt nicht zur Erscheinung kommt, sich so, wenn es jemand ausfindig macht, vor der Untersuchung und Ueberlegung verhalten und vorhanden sein muss, wie z. B. — denn ergreifen wir an einem grossen Ganzen was ich meine, das wird dann auch auf alles Einzelne passen.

7. Was also dieses Weltall betrifft, das doch, wie wir zugeben, von einem andern und zwar in dieser Gestalt erschaffen ist, sollen wir da etwa annehmen, der Schöpfer habe bei sich überlegt, dass die Erde und zwar solcher Gestalt in der Mitte dastehen müsse, dann das Wasser sowohl das auf der Erde als das übrige der Reihe nach bis zum Himmel, dann alle lebenden Wesen und zwar jedes in der Gestalt soviel davon jetzt vorhanden, dazu mit diesen inneren und äusseren Organen, dass er dann eines jeden Ordnung bei sich festgestellt und so Hand ans Werk gelegt habe? Aber ein solches Ueberlegen war doch weder möglich, denn woher sollte sie dem kommen, welcher dergleichen niemals gesehen hat? noch konnte er nach einem andern Muster arbeiten, wie jetzt die

Werkmeister arbeiten mit Gebrauch von Händen und Füssen, denn später entstanden auch erst Hände und Füsse. Bleibt also nichts übrig, als dass zwar alles in einem andern ist, dass aber, da ein Zwischengebiet zwischen dem Sein und dem Geschaffenen sich nicht findet, gleichsam plötzlich ein Abbild und Symbol jenes in die Erscheinung trat, sei's aus sich selbst heraus, sei's unter Mitwirkung der Seele (denn auf diesen Unterschied kommt gegenwärtig nichts an) oder einer gewissen seelischen Kraft. Gewiss also war von dorther dies alles zusammen und existirte dort in schönerer Weise; denn die Dinge hier und nicht jene sind gemischt. Doch werden sie gewiss von Anfang bis zu Ende durch Formen gebunden: zuerst die Materie durch elementare Formen, dann schliessen sich wieder andere Formen an die Formen u. s. f., daher es auch schwer ist die Materie zu entdecken, die unter vielen Formen sich verbirgt. Da jedoch auch sie gewissermaassen eine letzte Form ist, so ist dies [All] ganz Form und alles Formen; denn auch das Urbild war Form; es schuf aber dieses geräuschlos, weil alles Schaffende Sein und Form ist. Deshalb geht die Schöpfung auch so mühelos vor sich; auch erstreckte sie sich auf alles, da sie ja alles ist. Nicht also gab es ein Widerstrebendes und auch jetzt gewinnt sie die Herrschaft gleichwohl über die einander widerstrebenden Dinge; aber für sie giebt es auch jetzt noch keinen Widerstand, da sie ja alles ist und bleibt. Und ich glaube, wenn wir die Urbilder und das Sein und die Form zugleich wären und die gestaltende Kraft uns als unser Wesen eignete, dann würde auch unser Schaffen ohne Mühe den Sieg gewinnen; aber der Mensch [wie er nun einmal ist] schafft eine von seinem Wesen verschiedene Form. Denn der Mensch, wie er jetzt geworden, hat aufgehört das All zu sein; aber wenn er aufgehört hat Mensch zu sein, sagt Platon, 'dann schwingt er sich auf und regiert die ganze Welt'; denn eins geworden mit dem Ganzen schafft er das Ganze. Jedoch, wovon die Rede war, du kannst einen Grund angeben, warum die Erde sich in der Mitte befindet und rund ist und warum gerade hier die Ekliptik; dort aber wurde nicht weil es so sein musste ein solcher Beschluss gefasst, sondern weil's so ist, wie's ist, darum ist's so auch schön. Da war gleichsam vor dem Syllogismus der Schlusssatz, der nicht erst aus den Prämissen sich ergab; denn nicht aus Folgerung und Untersuchung ergeben sich die Dinge, sondern vor aller Folgerung und Untersuchung; denn alles dieses: Schluss, Beweis, Bestätigung sind abgeleitete Dinge. Und da es auch Princip ist,

so ergiebt sich daraus alles und zwar auf diese Weise; auch heisst es sehr richtig, man solle nicht die Ursachen der Ursache suchen, zumal einer solchen zweckbestimmten, welche identisch ist mit dem Zweck; dasjenige aber, welches Ursache und Zweck ist, das ist alles in allem, mangellos und ohne Aufhören.

8. Es ist also das Urschöne, und zwar ist es ein Ganzes und überall ganz, damit auch nicht an einem einzigen Theile das Schöne mit einem Mangel behaftet sei. Wer also wird es nicht schön nennen? Denn das ist es doch sicherlich nicht, was es nicht ganz ist, sondern nur einen Theil davon oder auch diesen nicht einmal hat. Oder wenn jenes nicht schön ist, was denn sonst? Denn das vor ihm Liegende will nicht einmal schön sein. Was aber zuerst und ursprünglich in die Erscheinung tritt, dadurch dass es Form und Anschauung der reinen Vernunft ist, ist eben dadurch auch wundervoll anzusehen. Daher auch Platon, um dies zu bezeichnen, seinen Weltschöpfer auf etwas unserer Anschauung näher liegendes blicken und mit Rücksicht hierauf sein Werk gutheissen lässt, indem er zeigen will, wie wundervoll die Schönheit des Urbildes und der Idee sei. Denn bei jedem Gegenstand unserer Bewunderung, der nach einem andern gemacht worden, geht die Bewunderung auf dasjenige zurück, wonach er gemacht worden ist. Wenn uns dieses selbst nicht zum Bewusstsein kommt, so ist das kein Wunder. Wissen ja auch die Liebenden, die Bewunderer irdischer Schönheit nicht, dass es um jenes willen geschieht, und doch geschieht's deshalb. Dass er aber jenes 'er bewunderte' auf das Urbild bezogen wissen will, zeigt Platon deutlich indem er geflissentlich im Verlauf der Rede hinzufügt: 'er bewunderte sein Werk und wollte es dem Urbild noch ähnlicher machen.' So deutet er die Schönheit des Urbildes an dadurch dass er das aus jenem entsprungene Schöne selbst als ein Abbild jenes bezeichnet. Was wäre auch sonst, wäre jenes nicht das Ueberschöne in seiner unbegreiflichen Schönheit, schöner als dieses sichtbare? Daher haben die Tadler dieser sichtbaren Schönheit kein Recht, oder nur insofern als diese nicht jenes Ideal erreicht.

9. Lasst uns also diese Welt, in der jeder Theil bleibt was er ist ohne Confusion, in unsern Gedanken als ein Ganzes auffassen, soweit möglich, in der Weise dass im bunten Wechsel der Erscheinungen, die von aussen wie von dem Rand einer Kugel umschlossen werden, dem Bild der Sonne und aller Sterne zumal der Anblick der Erde und des Meeres und aller lebenden Wesen folgt, gleichsam wie auf einer überall sicht-

baren Kugelfläche, und es wird in der That uns alles zu Gesicht kommen. Nehmen wir in der Seele die hellleuchtende Gestalt einer Kugel an, die alles in sich befasst, bewegt oder ruhend, oder zum Theil ruhend, zum Theil bewegt. Indem du dieses festhältst nimm ein anderes Bild, von dem du alles Stoffliche abgestreift hast, in dich auf; nimm auch alles Räumliche und jede Vorstellung von Materie weg und versuche nicht eine andere nur der Masse nach kleinere Gestalt zu fassen, sondern rufe Gott, der die Vorstellung, die du hast, geschaffen, an und bitte ihn zu kommen. Er wird kommen in seiner Pracht mit allen Göttern, die in ihm sind, als ein einiger und alle befassend, wie auch jeder einzelne alle in sich befasst zu einer Einheit; verschieden nur sind sie in ihren Kräften und doch wieder alle eins in jener einen grossen Kraft, oder vielmehr der Eine ist sie alle zusammengenommen. Denn er selbst erfährt keine Verminderung, wenn alle jene erzeugt werden; zusammen sind sie alle und doch wieder jeder für sich auf einem räumlich nicht getrennten Standpunkt, ohne jegliche sichtbare Gestalt, denn sonst würde der eine hier der andre dort sein und jeder nicht ganz in sich selbst; auch hat er nicht andere Theile für andre oder sich selbst, noch ist jedes Ganze dort eine getheilte Macht und etwa nur von solchem Umfang als sie abgemessene Theile hat. Es ist Macht schlechthin ins Unendliche sich erstreckend mit seinen Wirkungen, und insofern ist jener gross als auch seine Theile unendlich sind. Und wo wäre irgend etwas zu nennen, wo jener nicht schon zuvor wäre? Gross also ist auch dieser sichtbare Himmel und alle Kräfte an ihm insgesammt, aber grösser wäre er und gar nicht zu sagen wie gross, wenn nicht an ihm ein geringes Maass von Körperlichkeit haftete. Gleichwohl möchte jemand gross auch die Kräfte des Feuers und anderer körperlichen Dinge nennen, aber darin verräth sich schon die mangelhafte Kenntniss der wirklichen Kraft, wenn wir den äusseren Vorgang betrachtend sagen: sie brennen und zerstören und reiben und wirken mit bei Entstehung der lebenden Wesen. Aber diese Dinge hier zerstören, weil sie auch zerstört werden, und erzeugen, weil sie selbst entstehen; die Kraft dort aber hat ausschliesslich das Sein und das Schönsein. Denn wo wäre das Schöne des Seins beraubt zu finden? Denn wo das Schöne aufhört, da hört auch das Sein auf. Darum ist auch das Sein begehrenswerth, weil es dasselbe ist wie das Schöne, und das Schöne liebenswerth, weil es das Sein ist. Was nutzt es aber zu untersuchen, welches des andern Ursache sei, da die Natur

nur eine ist? Denn dieses Pseudosein hier bedarf eines von aussen herzugebrachten schönen Scheinbildes, damit es auch schön scheine und überhaupt nur sei, und insoweit ist es, als es Theil hat an der Schönheit der Idee, und je mehr es Theil genommen, desto vollendeter ist es, denn nur der Idee eignet in höherem Grade die Schönheit an sich.

10. Deshalb bricht auch Zeus, der ja freilich der älteste ist von den Göttern, die er selbst anführt, zuerst auf zum Anschauen der intelligiblen Welt, sie aber folgen, die andern Götter und Dämonen und Seelen, welche diese Dinge zu sehen vermögen. Sie aber erscheint ihnen von einem unsichtbaren Orte her und hoch über ihnen aufgehend leuchtet sie hernieder auf alles und erfüllt es mit ihrem Glanze und scheucht die niedern Seelen auf, und diese wenden sich, nicht im Stande zu schauen, wie man nicht in die Sonne sehen kann; die einen werden von ihr emporgehalten und schauen, die andern gerathen in Verwirrung je weiter sie von ihr entfernt werden. Indem aber die, welche es vermögen, schauen, blicken sie alle auf dieselbe und auf ihren Reichthum, nicht aber gewinnt ein jeder dieselbe Anschauung, sondern der eine sieht unverwandten Auges die Quelle und Wesenheit des Gerechten hervorleuchten, der andere wird mit der Anschauung des besonnenen Maasshaltens erfüllt, doch nicht in der Weise wie die Menschen sie in sich haben, wenn sie sie haben. Denn diese hier ist in gewissem Sinne eine Nachahmung jener, die dort aber, unter allen den ganzen Umkreis derselben so zu sagen beschreibend, wird schliesslich vollkommen von denen gesehen, welche schon vieler deutlichen Anschauungen theilhaftig geworden sind. Es schauen also die Götter ein jeder einzeln und jeder zugleich und auch die Seelen, die alles dort schauen und aus dem allen entstanden sind, so dass sie selbst alles von Anfang bis zu Ende umschliessen, und sie sind dort soweit es zu ihrer Natur geworden dort zu sein, oft sind sie auch ganz und gar da, wenn sie sich nämlich gar nicht losgesagt haben. Indem dieses also Zeus schaut und wer unter uns von gleicher Liebe getrieben wird, ist er das in allen Dingen zur vollendeten Erscheinung kommende Schöne in seiner Ganzheit und hat Theil an der dortigen Schönheit; denn alles glänzt von dort hervor und erfüllt die dort Angekommenen, dass sie selbst schön werden, wie es wohl geschieht, dass Menschen, die hoch hinaufsteigen in Regionen, wo die Erde gelbe Farbe hat, die Farbe des Elements annehmen, in dem sie sich bewegen. Farbe aber ist dort die gleich einer Blüthe sich ansetzende Schönheit,

oder vielmehr alles ist dort Farbe und Schönheit tief von innen heraus, denn die Schönheit ist nicht anderes wie von aussen sich ansetzendes. Aber denen, die nicht das Ganze sehen, erscheint nur die Oberfläche als etwas schönes, die aber, welche ganz und gar gleichsam berauscht und von Nektar trunken sind, denn die Schönheit durchdringt ja die ganze Seele, gehen nicht als blosse Zuschauer davon. Denn nicht ist der Schauende ausserhalb noch auch das Geschaute ausserhalb, sondern der Scharfsichtige hat das Geschaute in sich, und wenn er's hat, weiss er's meistentheils nicht und schaut es wie ein Aeusseres, weil er es wie ein Angeschautes ansieht und ansehen will. Denn alles was jemand als ein sichtbares schaut, sieht er von aussen. Aber man muss es in sich selbst übertragen und anschauen wie ein Ganzes und anschauen wie sich selbst, gleichsam wie jemand, der hingerissen von einem Gott, dem Phoebus oder einer Muse, in sich selbst die Anschauung des Gottes bewirkt, wenn er die Kraft hat Gott in sich selbst zu sehen.

11. Bringt aber jemand von uns, unvermögend sich selbst zu schauen, von jenem Gott zum Schauen ergriffen, es zu einer Anschauung, dann bringt er sich selbst zur Anschauung und schaut ein schöneres Bild seiner selbst. Lässt er jedoch jenes Bild, obwohl es schön ist, und geht er ganz in sich selbst zurück ohne mehr eine Trennung wahrzunehmen, dann ist alles zugleich eins mit jenem Gott, der in aller Stille herbeigekommen, und er ist mit ihm eins soweit er kann und will. Wendet er sich aber wieder zur Zweiheit, dann ist er, falls er rein bleibt, in seiner nächsten Nähe, so dass er auf die obige Weise sich wieder mit ihm vereinigen kann, wenn er sich wieder zu ihm wendet. Bei der Hinwendung hat er diesen Gewinn: anfangs wird er seiner selbst inne so lange er ein anderer ist; eindringend aber in das Innere hat er das Ganze, und den Blick nach rückwärts aufgebend aus Furcht vor der Entzweiung ist er immer dort, und wenn er begehrt etwas als ein anderes zu schauen, stellt er sich aus sich selbst heraus. Es muss aber wer dies lernen will dasselbe in stets anhaltender Forschung wie in einem Abriss genau erforschen, und nachdem er gelernt hat, worin er sich versenkt, und sich überzeugt hat, dass er sich in einen preiswerthen Gegenstand versenkt, muss er sich nunmehr ganz in das Innere versenken und statt zu schauen die Anschauung eines andern werden, strahlend wie er von dort kommt in reinen Gedanken. Wie mag indessen jemand im Schönen sein ohne es zu sehen? Nun, so lange er es sieht als ein anderes, ist er noch nicht

im Schönen, ist er es geworden, dann ist er gerade so am meisten im Schönen. Geht nun das Schöne auf ein Aeusseres, so darf das Schauen kein anderes sein, als das welches mit dem geschauten Gegenstande eins ist; dies ist aber gleichsam ein Innewerden und Empfinden seiner selbst, verbunden mit der Scheu, dass man in dem Bestreben mehr zu schauen von sich selbst abfalle. Man muss aber auch jenes beachten, dass die Empfindungen des Uebels grössere Eindrücke hinterlassen, aber geringere Erkenntnisse, die da durch den Eindruck gleichsam herausgeschlagen werden. Denn die Krankheit giebt mehr einen schlagartigen Eindruck, die Gesundheit aber, welche ruhig bei uns weilt, ein stilles Verstehen ihrer selbst, denn sie wohnt bei uns als unsere Hausgenossin und wird mit uns eins; jene aber ist etwas fremdes und nicht heimisches, und dadurch ganz wahrnehmbar dass sie uns immer etwas anderes zu sein scheint; das uns eigenthümliche jedoch sind wir selbst, wir werden es nicht gewahr. Sind wir aber wie oben angegeben beschaffen, dann sind wir von allen am meisten uns unserer selbst bewusst, indem wir das Wissen von uns und uns selbst zu einer Einheit gebracht haben. Dort oben indessen, wenn wir am meisten nach der Vernunft und begrifflich erkennen, glauben wir nicht zu wissen, indem wir auf den Eindruck eines innern Sinnes gewiesen sind, welcher meint nicht gesehen zu haben; denn der hat nicht gesehen und dürfte auch dergleichen niemals sehen. Das Misstrauen also hegt die sinnliche Empfindung, der andere aber, der Geist ist der Schauende; oder falls auch jener misstrauen sollte, dann dürfte er auch nicht an seine eigene Existenz glauben, denn allerdings kann er, auch aus sich selbst herausgestellt wie ein sichtbarer Gegenstand, mit leiblichem Auge sich nicht sehen.

12. Doch es ist gesagt, wie jemand als ein anderer und wie als er selbst dieses thun kann. Wenn er nun also geschaut hat, sei's als ein anderer sei's als er selbst, was vermeldet er? Nun, dass er einen Gott gesehen habe, der mit einem schönen Sohn kreiste und in sich alles erzeugt hat und zwar ohne die Wehen der Geburt; denn froh über seine Sprösslinge und voll Bewunderung für seine Kinder trägt er alles in sich und freut sich über seinen und über ihren Schönheitsglanz; er aber, während schön sind und schöner die in ihm verharren, trat allein von den andern als Sohn nach aussen hervor. An ihm als dem letzten Kinde ist auch wie aus einem Spiegelbilde zu sehen, wie gross jener Vater und die bei dem Vater bleibenden Brüder sind. Er aber behauptet nicht umsonst

vom Vater gegangen zu sein, denn nunmehr gebe es eine andere Welt, die schön geworden als ein Abbild des Schönen, auch sei es wider alles Recht, dass das Bild des Schönen und des Seins nicht schön sei. So ahmt er also das Urbild in allen Stücken nach. Denn auch das Leben hat er und das Sein als Nachahmung, desgleichen die Schönheit als von dort stammend; er hat auch die ewige Dauer als Abbild, oder soll er das Bild bald haben bald nicht, da doch das Bild nicht durch die Kunst hervorgebracht wird? Durchaus aber ist es von Natur ein Bild, soweit als nämlich das Urbild bleibt. Daher haben diejenigen Unrecht, welche die sichtbare Welt, während die unsichtbare bleibe, für vergänglich halten und ihre Erzeugung ansehen als aus einem Rathschluss des Schöpfers hervorgegangen. Denn die Art einer solchen Schöpfung wollen sie nicht verstehen noch wissen sie, dass soweit jene leuchtet auch die andere niemals aufhört, sondern dass diese denselben Ursprung hat wie jene; denn sie war und wird ewig sein. Inzwischen müssen wir diese Bezeichnungen nothwendig anwenden, wenn wir uns verständlich machen wollen.

13. Der Gott also, der gebunden ist immer derselbe zu bleiben und der seinem Sohne die Herrschaft über dieses All abgetreten — denn es ziemte sich für ihn, der jene Herrschaft abgegeben, nicht eine jüngere als er selbst und eine spätere zu erstreben, da er mit dem Schönen gesättigt ist [κόρος auch Sohn] — nachdem er also dies aufgegeben, ordnete er seinen eigenen Vater sich selbst über und dehnte sich bis zu ihm hin nach oben aus; dann ordnete er wieder das, was von dem Sohn her bereits begonnen zu einem Anderssein überzugehen, um nach ihm zu existiren. So ist er zwischen beide getreten, einmal dadurch, dass er sich durch sein Anderssein von dem Oben losgerissen hat, sodann dadurch, dass er sich fernhält von der Fessel, die ihn herabzieht zu dem was nach ihm ist: er steht zwischen einem besseren Vater und einem geringeren Sohne. Aber da sein Vater grösser ist als dass man ihn schön nennen könnte, so blieb er selbst ursprünglich schön, obwohl schön auch die Seele ist; aber er ist schöner auch als diese, weil sie eine Spur seiner selbst ist, und dadurch eben ist sie zwar schön ihrer Natur nach, noch schöner aber wenn sie dorthin blickt. Wenn nun die Weltseele, um ein bekannteres Wort zu brauchen, und die Aphrodite selbst schön ist, wer ist jener? Wenn sie nämlich von sich selbst schön sind, wie gross müsste dann jener sein? Wenn aber von einem anderen, von wem hat dann die Seele die ihr zugeführte und

mit ihrem Wesen verwachsene Schönheit? Sind doch auch wir, wenn wir schön sind, dadurch schön, dass wir in uns selbst verharren, und hässlich wenn wir zu einem Anderssein übergehen.

Dort also und von da ist das Schöne. Genügt nun wohl das Gesagte, um zu einer klaren Erkenntniss der unsichtbaren Welt zu führen? Vielleicht müssen wir noch einen anderen Weg beschreiten auf diese Weise.

NEUNTES BUCH.

Ueber den Intellect, die Ideen und das Seiende.

1. Da alle Menschen von ihrer Geburt an die sinnliche Wahrnehmung vor dem Intellect zur Anwendung bringen und ihre Aufmerksamkeit nothwendig zuerst auf die sinnlichen Dinge richten, so bringen die einen, die auf diesem Standpunkt verharren, ihr Leben hin, indem sie dies für das Erste und Letzte halten; und weil sie das darin enthaltene Unangenehme für schlecht, das Angenehme für gut ansehen, so halten sie es für genügend, wenn sie dem einen fortwährend nachjagen, dem andern zu entgehen suchen. Und dies sehen als Weisheit diejenigen unter ihnen an, welche nach dem Scheine rationeller Erklärung streben, vergleichbar den schweren Vögeln, welche mit vielem erdigen Stoff beschwert und herab gedrückt nicht hoch fliegen können, obwohl sie Flügel von der Natur empfangen haben. Die anderen erheben sich ein wenig über das Niedere, indem sie der bessere Theil der Seele von dem Angenehmen zu dem Schöneren hinbewegt. Da sie aber nicht im Stande sind das Obere zu schauen, als die da keinen festen Standort haben, so sinken sie mit dem Namen der Tugend wieder herab zu Handlungen und zur Wahl der niedern Dinge, über die sie sich zuerst versuchten emporzuheben. Eine dritte Klasse von göttlichen Menschen aber sieht mit grösserer Kraft und Schärfe der Augen den Glanz in der Höhe und schwingt sich dorthin empor über die Wolken und den Nebel hier unten und bleibt dort, indem sie verächtlich herabsieht auf diese irdischen Dinge, froh über den wahren und dem eigenen Wesen angemessenen Ort, wie ein Mann, der nach langer Irrfahrt in das wohlregierte Vaterland zurückgekehrt ist.

2. Wer ist nun dieser Ort? Und wie könnte man wohl zu ihm gelangen? Hingelangen dürfte wer von Natur ein Liebhaber und seinem Wesen nach ursprünglich ein Philosoph

ist: indem dieser als Liebhaber schmerzlich um das Schöne sich müht, es aber bei der körperlichen Schönheit nicht aushält, sondern von dort emporeilt zu den seelischen Schönheiten, nämlich zu den Tugenden und Wissenschaften und Beschäftigungen und Gesetzen, so steigt er hinwiederum empor zu dem Grunde des Schönen in der Seele, und wenn es etwas wieder vor diesem giebt, weiter bis er zuletzt zu dem Ersten gelangt, das von sich selber schön ist. Dort angekommen wird er befreit sein von schmerzlicher Sehnsucht, eher nicht. Aber wie soll er aufsteigen? Und woher wird ihm die Kraft und welche vernünftige Ueberlegung soll diese Liebe erziehend leiten? Folgende: diese körperliche Schönheit ist eine den Körpern zugebrachte; denn diese Formen der Körper sind an ihnen wie an der Materie. Nun aber wechselt doch das Substrat und wird aus einem schönen zu einem hässlichen. Folglich, lautet der Schluss, ist es durch Theilnahme schön. Was ist es nun, das den Körper schön macht? Denn in anderer Weise macht ihn die Anwesenheit der Schönheit, in anderer die Seele schön, welche ihn bildete und ihm gerade diese Gestalt gab. Wie also? Ist die Seele von sich selber etwas schönes? Nicht doch. Denn dann wäre die eine nicht verständig und schön, die andere unverständig und hässlich. Durch Verstand [Weisheit] also ist das Schöne in der Seele. Und wer ist es denn, der der Seele Weisheit verleiht? Nothwendig doch die Vernunft [Intellect]. Die Vernunft aber ist nicht bald Vernunft, bald Unvernunft, die wahre wenigstens. Also ist sie schön von sich selber. Und muss man hier Halt machen als bei dem Ersten oder muss man noch über den Intellect hinausgehen? Der Intellect steht von uns aus betrachtet vor der ersten Ursache, indem er wie im Vorhofe des Schönen alles als in ihm selbst befindlich anzeigt, wie eine Abformung jenes aber mehr in eine Vielheit sich zerlegt, während jenes durchaus in Einem verbleibt.

3. Wir müssen indessen diese Natur des Intellects untersuchen, welche die vernünftige Erwägung als das wahrhaft Seiende und die wahre Wesenheit verkündigt, nachdem wir zuvor auf einem andern Wege es zur Gewissheit erhoben haben, dass es eine solche Natur geben muss. Vielleicht ist es nun lächerlich zu forschen, ob der Intellect unter dem Seienden ist; doch sind möglicherweise auch hierüber einige im Zweifel. Vielmehr aber fragt es sich, ob er so beschaffen wie wir sagen, und ob er ein gesonderter ist und ob dieser das Seiende und ob die Natur der Ideen hier ist: lauter Fragen, worüber wir auch jetzt reden müssen. Wir sehen also, dass alles soge-

nannte Seiende zusammengesetzt und auch nicht ein einziges einfach ist, sowohl das, was eine jede Kunst hervorbringt, als das, was von Natur zu Stande gekommen. Denn die Kunstwerke haben Erz oder Holz oder Stein und sind hierdurch noch nicht vollendet, bis jede einzelne Kunst sei es eine Bildsäule oder ein Bett oder ein Haus zu Stande gebracht hat durch Einfügung der in ihr liegenden Form. Ebenso kannst du auch die Gebilde der Natur, die vielfach zusammengesetzten von ihnen, auflösen in die sogenannten Concretionen und die allen anhaftende Form, z. B. den Menschen in Seele und Leib und den Leib in die vier Elemente. Hast du gefunden, dass ein jedes von diesen aus Materie und einem formenden Princip zusammengesetzt ist — denn die Materie der Elemente ist an sich selbst formlos — so wirst du fragen, woher die Materie die Form hat; desgleichen wirst du wieder fragen, ob die Seele schon zu den einfachen Dingen gehöre oder ob in ihr etwas sei theils wie Materie, theils wie Form d. h. der Intellect in ihr, der einerseits wie die Form am Erze, andererseits wie der Schöpfer der Form am Erze anzusehen sein möchte. Ueberträgt man ebendasselbe auf das Weltall, so wird man auch hier bis zum Intellect aufsteigen, indem man ihn als den wahren Schöpfer und Bildner annimmt, und zugeben, dass das Formen aufnehmende Substrat theils Feuer theils Wasser theils Erde und Luft geworden, diese Formen aber von einem andern hergekommen seien: dies sei die Seele; die Seele habe ihrerseits auch noch den vier Elementen die Form der Welt gegeben; ihr aber habe der Intellect die Begriffe zugeführt, wie auch den Seelen der Künstler von den Künsten her die zur Wirksamkeit gelangenden Begriffe zugeführt würden; der Intellect sei theils wie eine Form der Seele, nämlich der gemäss der Form, theils reiche er die Form dar wie der Schöpfer der Bildsäule, in welchem alles drinnen vorhanden ist was er giebt, und zwar liege nahe bei der Wahrheit was er der Seele giebt; was aber der Körper aufnimmt, das seien bereits Scheinbilder und Nachahmungen.

4. Warum muss man nun auf die Seele gestützt aufsteigen und darf sie nicht selbst als das Erste setzen? Nun, zuerst ist der Intellect ein anderes und besseres als die Seele; das Bessere aber ist von Natur das Frühere. Denn nicht erzeugt, wie man glaubt, die Seele nach ihrer Vollendung den Intellect; denn woher wird das Potentielle actuell werden, wenn keine Ursache da ist, die es zur Wirklichkeit führt? Geschieht es etwa zufällig, dann kann dasselbe möglicherweise nicht zur Wirklichkeit gelangen. Darum muss man das Erste als wirk-

lich setzten und bedürfnisslos und vollkommen; das Unvollkommene hingegen später als jenes, vollendet von jenem her nach Art der zeugenden Väter, die vollenden was sie anfänglich unvollkommen erzeugt haben; man muss es ferner betrachten als Materie, die sich zunächst hinwendet zu dem Schaffenden, dann selbst mit Form bekleidet vollendet wird. Wenn die Seele ferner wirklich afficirbar ist, es aber etwas Unafficirbares geben muss — sonst würde alles durch die Zeit zu Grunde gehen — so muss es etwas vor der Seele geben. Und wenn die Seele in der Welt ist, es aber etwas ausserhalb der Welt geben muss, so muss auch auf diese Weise etwas vor der Seele sein. Denn wenn, was in der Welt ist das im Körper und in der Materie Befindliche ist, so bleibt nichts dasselbe [identisch]; folglich sind der Mensch und alle Begriffe nicht ewig und nicht dieselben. Und dass der Intellect vor der Seele sein muss, kann man hieraus und aus vielem andern ersehen.

5. Wir müssen aber, wenn wir Wahres mit dem Namen aussagen wollen, als Intellect auffassen nicht den potentiellen oder den, der von Unvernunft zur Vernunft gelangt ist — widrigenfalls werden wir wieder einen andern vor ihm suchen — sondern den, der in Wirklichkeit und stets Intellect ist. Hat er aber das Denken nicht von aussen, wenn er etwas denkt, so denkt er von sich selbst, und hat er etwas, so hat er's von sich selbst. Denkt er aber von sich selbst und aus sich selbst, so ist er selbst was er denkt. Denn wenn sein Wesen verschieden ist von dem was er denkt, so ist sein Wesen selbst unvernünftig, und so ist er wieder potentiell, nicht actuell Intellect. Man darf also keins von dem andern trennen. Wir haben freilich nach den Vorgängen in uns die Gewohnheit, auch jenes in Gedanken zu trennen. Was wirkt er nun und was denkt er, damit wir ihn selbst als das was er denkt setzen? Es ist wohl klar, dass er als Intellect wesentlich das Seiende denkt und zu Stande bringt. Er ist also das Seiende. Nun wird er dies entweder als anderswo befindlich denken oder als sich selbst in sich selber befindlich. Anderswo es zu denken ist unmöglich; wo denn? folglich sich selbst und sich selbst. Denn es ist ja nicht im sinnlich Wahrnehmbaren, wie man meint. Denn jedes Erste ist nicht das sinnlich Wahrnehmbare; denn die an der Materie haftende Form darin ist ein Bild des Seienden und jede Form in einem andern geht von einem andern in jenes ein und ist ein Abbild jenes. Wenn es ferner einen Schöpfer dieses Weltalls geben muss, so wird dieser nicht das in dem noch nicht Seienden denken,

damit er es schaffe. Vor der Welt also muss jenes sein, nicht Typen von etwas anderem her, sondern Archetypus und Erstes und Wesen des Intellects. Wenn sie behaupten, es genügen die Begriffe, so verstehen sie offenbar ewige; sind sie aber ewig und affectionslos, so müssen sie in einem derartigen Intellect sein und der früher ist als Zustand, Natur und Seele; denn diese sind der Möglichkeit nach. Der Intellect also ist das wahrhaft Seiende, nicht wie es ist wenn er's anderswo denkt; denn es ist weder vor ihm noch nach ihm; sondern er ist gleichsam der erste Gesetzgeber, vielmehr selbst das Gesetz des Seins. Der Satz ist also richtig: 'Denken und Sein sind identisch', und die von der Materie losgelöste Wissenschaft fällt zusammen mit der Sache, und 'ich suchte mich selbst' als eins von dem Seienden; denn nichts von dem Seienden ist ausserhalb oder im Raume, es bleibt vielmehr stets in sich selbst, ohne einer Veränderung oder Vernichtung zu unterliegen; darum ist es auch wahrhaft seiend. Dagegen wird das Werdende und Vergehende von dem Seienden als einem herzugebrachten Gebrauch machen und nicht jenes, sondern dies wird das Seiende sein. Die sinnlich wahrnehmbaren Dinge also sind was sie heissen durch Theilnahme, indem die zu Grunde liegende Natur die Form anderswoher erhält, z. B. das Erz von der Kunst Statuen zu giessen und das Holz von der Baukunst, indem die Kunst durch ein Bild in dieselben eingeht, während die Kunst selbst ausserhalb der Materie in der Identität verharrt und die wahre Bildsäule und das Bett [dem Begriffe nach] hat. So geschiehts denn auch bei den Körpern. Auch dieses All, das an Abbildern Theil hat, zeigt, dass das Seiende von ihnen verschieden ist, indem jenes unveränderlich, diese veränderlich sind, dass jenes in sich selbst bleibt ohne eines Ortes zu bedürfen. Denn es ist nicht Grösse, es hat eine vernünftige und sich selbst genügende Hypostase. Denn die Natur der Körper will von einem andern in ihrem Bestand erhalten werden, der Intellect aber, welcher mit seiner bewundernswürdigen Natur das von sich selbst Fallende emporhält, sucht selbst keinen festen Standort.

6. Der Intellect sei also das Seiende und alles in sich selbst nicht wie an einem Ort Enthaltende, sondern er enthalte es wie sich selbst und sei für dasselbe die Einheit. Alles aber ist dort zusammen und nichtsdestoweniger gesondert. Hat doch auch die Seele alle Wissenschaften zusammen und doch hat sie in sich kein Gemisch und eine jede [Wissenschaft] thut, wenn nöthig, ihr eigen Werk ohne die andern mit her-

beizuziehen, ein jeder Gedanke aber wirkt rein aus den drinnen liegenden Gedanken. So also ist auch der Intellect noch viel mehr alles zusammen und wieder nicht zusammen, weil ein jedes eine besondere Kraft für sich ist; der gesammte Intellect aber umfasst alles wie das Genus die Arten und wie das Ganze die Theile. Und auch mit den Kräften der Samenkörner verhält es sich ganz in der beschriebenen Weise; denn in dem Ganzen ist alles ungeschieden und die Begriffe liegen wie in einem Mittelpunkt; und es giebt einen andern Begriff des Auges, einen andern der Hände, welcher als ein von dem gewordenen verschiedener durch das sinnlich Wahrgenommene selbst erkannt wird. Was also die in den Samenkörnern enthaltenen Kräfte betrifft, so ist eine jede von ihnen ein vollständiger Begriff mitsammt den in ihm enthaltenen Theilen, von denen der körperliche Materie hat, z. B. soweit er feucht ist, er selbst aber [der Begriff] ist Form als das Ganze und der nämliche Begriff durch die zeugende Form der Seele, welche das Bild einer andern höheren Seele ist. Diese nennen einige die Natur in den Samenkörnern, welche von dorther von dem vor ihr erregt, wie das Licht vom Feuer, die Materie bewegte und bildete, nicht durch Stoss und Druck, auch nicht durch Anwendung der viel berufenen Hebel, sondern durch Mittheilung von Begriffen.

7. Was aber die Wissenschaften in der vernünftigen Seele betrifft, so sind die der sinnlich wahrnehmbaren Dinge (wenn man von Wissenschaften dieser reden darf, es passt aber für sie der Name Meinung) später als die Dinge und Bilder von diesen; die der intelligiblen Dinge aber, welche eben in Wahrheit Wissenschaften sind, gelangen von dem Intellect her in die vernünftige Seele und denken nichts Sinnliches; sofern sie aber Wissenschaften sind, sind sie eben jedes was sie denken und haben in sich das Gedachte wie das Denken, weil der Intellect drinnen ist, der eben das Erste ist, stets einig mit sich selbst und als Energie existirend, der nicht strebt als hätte er nicht, oder hinzuerwirbt oder discursiv ausdenkt was ihm vorher etwa nicht zur Hand war — denn das sind Affecte der Seele — sondern er steht in sich selber da und ist alles zusammen ohne nachzudenken, damit er jegliches zu Stand und Wesen bringe. Denn nicht, wann er Gott dachte, wurde Gott, noch wurde Bewegung, wann er Bewegung dachte. Daher ist es auch nicht richtig die Formen [Ideen] Gedanken zu nennen in dem Sinne: da er es dachte, wurde dieses oder ist dieses. Denn früher als dieses Denken musste das Gedachte sein. Oder wie käme es sonst dazu es zu denken? Denn sicherlich ge-

schah es nicht auf's Gerathewohl noch strengte es sich umsonst an.

8. Wenn also das Denken auf ein Immanentes geht, so ist jenes Immanente die Form und dies die Idee. Was ist dies nun? Intellect und intelligible Wesenheit; nicht verschieden vom Intellect ist jede Idee, sondern eine jede Intellect. Und der Intellect in seiner Gesammtheit ist die Gesammtheit der Ideen [Formen], jede Idee aber jeder Intellect, wie die gesammte Wissenschaft die Gesammtheit der Theoreme, und jeder Theil der ganzen [Wissenschaft] ist nicht örtlich getrennt, vielmehr hat jeder seine Kraft in dem Ganzen. Es ist also dieser Intellect in sich selbst und indem er sich in ruhigem Beharren hat, ist er stets Sättigung und Fülle [χόρος auch Sohn]. Wenn nun der Intellect früher als das Seiende gedacht würde, so müsste man sagen, der Intellect vollende und zeuge das Seiende durch sein Wirken und Denken; da man aber das Seiende vor dem Intellect denken muss, so muss man annehmen, dass das Seiende in dem Denkenden liegt, dass aber die Wirksamkeit und das Denken dem Seienden zukomme, wie ja auch dem Feuer die Wirksamkeit des Feuers, damit es in sich den Intellect, der eins ist, in sich als seine eigene Wirksamkeit habe. Es ist auch das Seiende Wirksamkeit; beide also haben eine Wirkungskraft, vielmehr beide sind eins. Eine Natur also ist das Seiende und der Intellect, daher auch das Seiende und die Wirkungskraft des Seienden und der so beschaffene Intellect; und die so entstehenden Gedanken sind die Form und Gestalt des Seienden und die Wirkungskraft. Gedacht aber wird von uns, die wir trennen, das eine vor dem andern. Denn ein anderer ist der trennende Intellect, der untheilbare aber und nicht trennende ist das Seiende und alles insgesammt.

9. Was ist nun das in dem einen Intellect, welches wir in unserm Denken trennen? Man muss es nämlich ruhig für sich allein vorbringen, gleichsam aus der in Einem befindlichen Wissenschaft das darin Enthaltene anschauen. Da also diese Welt ein lebendes Wesen ist, welches alle Wesen umfasst und von einem andern das Sein und dies bestimmte Sein hat, und da das, von dem sie ist, auf den Intellect zurückgeführt wird, so muss nothwendig auch im Intellect das ganze Urbild sein und dieser Intellect muss die intelligible Welt sein, von welchem Plato sagt: [er sieht die Ideen] in dem was ein lebendes Wesen ist. Denn wie, wenn der Begriff eines lebenden Wesens und die Materie, die den im Samen beschlossenen Begriff aufgenommen, da sind, ein lebendes Wesen entstehen muss, ebenso

muss auch, wenn eine vernünftige und eine durchweg potentielle Natur da ist und nichts sie trennt, da zwischen diesem und dem was ihn aufnehmen kann nichts liegt, das eine geschmückt [geordnet] werden und das andere schmücken. Und das Geschmückte hat die Idee getrennt, hier den Menschen dort die Sonne; das Schmückende aber hat alles in Einem.

10. Was nun wie Ideen [Formen] in dem sinnlich Wahrnehmbaren ist, das stammt von dort; was aber nicht, nicht. Deshalb ist auch dort nichts naturwidriges, wie auch in den Künsten nichts kunstwidriges und im Samen keine Lahmheit. Die Lahmheit der Füsse schon bei der Geburt kommt daher, weil der Begriff nicht die Oberhand gewonnen, die zufällig entstandene ist Verlust [Schädigung] der Form [Idee]. Naturgemässe Qualitäten also wie Quantitäten, Zahlen wie Grössen, Zeugungen wie Zustände, Einwirkungen wie Affectionen der Natur gemäss, Bewegung wie Ruhe im ganzen wie im einzelnen gehören jener Ordnung dort an; statt der Zeit herrscht die Ewigkeit; der Raum ist dort intelligibler Weise das Ineinander. Da also dort alles zusammen ist, so ist, was du auch ergreifst, intelligible Wesenheit und ein jedes hat Theil am Leben und ist dasselbe und ein anderes und Ruhe und bewegt und stehend und Wesenheit und Qualität und alles Wesenheit. Denn auch der Wirklichkeit nach, nicht der Möglichkeit nach, ist jedes Seiende, so dass das Quale nicht getrennt ist von einer jeden Substanz. Sind nun etwa bloss die Dinge in der sichtbaren Welt dort oder auch anderes mehr? Indessen gilt es zuvor die Gegenstände der Kunst zu untersuchen. Um das Böse freilich handelt sich's nicht; denn das Böse ist hier aus Mangel, Beraubung und Defect, ist eine Affection der formlosen Materie und was der Materie ähnlich.

11. Also die Gegenstände der Kunst und die Künste. Von den Künsten nun lassen sich alle nachahmenden, Malerei und Plastik, Tanzkunst und Mimik der Hände, die hier irgendwo zu Stande gekommen sind und ein sinnliches Vorbild zu Rathe ziehen und Formen nachahmen und Bewegungen und die geschauten Symmetrien wiedergeben, füglich nicht dorthin zurückführen, ausser durch menschliche Reflexion. Wenn aber aus der Symmetrie in den Thieren auf einen gewissen Zustand aller lebenden Wesen als eines Ganzen geschlossen wird, so wird sie ein Theil der Kraft sein, die auch dort nachsinnt und die allgemeine Symmetrie im Intelligiblen schaut. Dann wird auch jede musische Kunst, deren Gedanken sich um Harmonie und Rhythmus bewegen, sich auf dieselbe Weise verhalten wie die mit dem intelligiblen Rhythmus beschäftigte.

Diejenigen aber, welche kunstgerechte sinnliche Gegenstände schaffen, wie die Baukunst und Tektonik, dürften, soweit sie Symmetrien zu Hülfe nehmen, die Principien und einen Theil der Gedanken von dorther haben; indem sie dies mit dem sinnlichen Gegenstand verbinden, dürfte das Ganze nicht dort sein, vielmehr im Menschen. Sicherlich auch die Agricultur nicht, die sich mit der sinnlichen Pflanze befasst, noch die Medicin, die auf die Gesundheit hier, noch die Kunst, die auf Stärke und Wohlbefinden abzielt; denn dort ist eine andere Kraft und Gesundheit, derzufolge alles was lebendig heisst unentwegt und sich selbst genug ist. Aber die Rhetorik und Strategie, die Oekonomie und Staatsverwaltung, wenn sie etwa das Schöne mit den Thaten verbinden, haben, falls sie auf jenes schauen, von dorther einen Beitrag zu ihrer Wissenschaft aus der Wissenschaft dort. Der Geometrie aber, die es mit dem Intelligiblen zu thun hat, ist dort ihr Platz anzuweisen, desgleichen der Weisheit, die hoch oben um das Seiende sich bewegt.

12. Wenn aber die Idee des Menschen dort ist, so auch die des denkenden und künstlerischen, also auch die Künste, welche Erzeugnisse des Intellects sind. Man muss aber auch sagen, dass die Ideen auf das Allgemeine gehen, nicht auf den Sokrates sondern auf den Menschen. Es ist aber zu untersuchen, ob es auch von dem einzelnen Menschen eine Idee giebt; von dem Einzelnen deshalb, weil ein und dasselbe ein anderes ist bei einem andern, z. B. weil der eine eine platte, der andere eine Habichtsnase hat. Man muss nun annehmen, dass die Habichts- und Plattnasigkeit Unterschiede sind in der Art des Menschen, wie es eben beim lebenden Wesen Unterschiede giebt; dass es auch von der Materie herrührt, wenn der eine diese, der andere jene Art von Habichtsnase hat; ebenso dass die Unterschiede der Farbe theils im Begriff begründet sind, theils von der Materie und der verschiedenen Oertlichkeit bewirkt werden.

13. Es erübrigt noch zu sagen, ob allein die Dinge in der sichtbaren Welt dort sind oder auch, wie vom Menschen der Mensch an sich verschieden ist, so auch von der Seele die Seele an sich dort und vom Intellect der Intellect an sich verschieden ist. Zuerst nun ist zu sagen, dass man nicht alles was es hier giebt für Abbilder der Urbilder halten darf und dass die Seele kein Bild der Seele an sich ist, wohl aber dass die eine an Werth und Würde von der andern verschieden und auch hier, vielleicht jedoch nicht als hiesige, die Seele an sich ist. Ferner, dass eine jede wahrhaft seiende Seele auch Gerechtig-

keit und Besonnenheit bis zu einem gewissen Grade besitze und dass in unsern Seelen wahre Wissenschaft vorhanden sei, und zwar nicht als Abbilder und Gleichnisse jener, weil sie ja in der sichtbaren Welt wären, sondern jenes ist ebendasselbe auch hier; denn jenes ist nicht an einem bestimmten Ort gesondert; wo also die Seele aus einem Körper hervorgetaucht, da ist auch jenes. Denn die sichtbare Welt ist nur an einer Stelle, die intelligible überall. Soweit sich also eine derartige Seele hier erstreckt, das ist dort; folglich ist, wenn man unter den Dingen der sichtbaren Welt die sinnlich wahrnehmbaren befasst, nicht allein das in der sichtbaren Welt Vorhandene dort, sondern noch mehr; befasst man aber unter den Dingen in der Welt auch die Seele und was der Seele angehört, so ist alles hier was auch dort ist.

14. Hat man nun die alles umfassende Natur im Intelligiblen als Princip zu setzen und wie geschieht das, da das Princip schlechthin eins und absolut einfach, in den vorhandenen Dingen aber eine Vielheit ist? Wie indessen neben dem Einen die Vielheit und wie dies alles besteht und weshalb der Intellect dies ist und woher, müssen wir von einem andern Ausgangspunkt her auseinandersetzen. Was aber die Frage betrifft, ob es dort auch eine Idee giebt von verfaulten und wiederwärtigen Dingen, ferner von Schmutz und Koth, so ist zu sagen: was der Intellect von dem Ersten her bringt, ist alles ganz vortrefflich, darin befindet sich solches nicht, und aus diesen Dingen erkennt man nicht den Intellect, sondern die vom Intellect herrührende Seele, welche anderes von der Materie hergenommen hat, worunter sich solches befindet. Hierüber wird jedoch deutlicher gesprochen werden, wenn wir zu dem Problem wieder aufgestiegen sind, wie aus dem Einen die Vielheit entsteht: dass nämlich die zusammengesetzten Dinge, die durch Zufall entstehen, die nicht durch den Intellect sondern von selbst als sinnlich wahrnehmbar zusammentreten, nicht unter den Ideen sind, desgleichen die aus Fäulniss entstandenen, indem die Seele etwas anderes nicht schaffen konnte — widrigenfalls würde sie etwas von den Naturdingen geschaffen haben; schafft sie doch wenigstens wo sie kann —; ferner wird von den Künsten gezeigt werden, dass diejenigen Künste, welche zurückgeführt werden auf die menschliche Natur, in dem idealen Menschen sind; endlich, dass es vor der Einzelseele eine Allseele und vor dieser eine Seele an sich giebt, d. h. das Leben im Intellect bevor die Seele wurde, damit es eben geschehen könne jene die Seele an sich zu nennen.

SECHSTE ENNEADE.

Ontologische Untersuchungen.

INHALT.

Seite

1. Ueber die Gattungen des Seienden I. 227
2. Ueber die Gattungen des Seienden II. 259
3. Ueber die Gattungen des Seienden III. 282
4. Ueber die Behauptung, dass das Seiende als eines und dasselbe zugleich überall ganz sei I. 313
5. Ueber die Behauptung, dass das Seiende als eines und dasselbe zugleich überall ganz sei II. 331
6. Ueber die Zahlen 343
7. Ueber die Frage, wie die Menge der Ideen zu Stande kam, und über das Gute 365
8. Ueber die Freiheit und den Willen des Einen 411
9. Ueber das Gute oder das Eine. 436

ERSTES BUCH.

Ueber die Gattungen des Seienden.

I.

1. Ueber die Zahl und Beschaffenheit des Seienden haben schon die ganz alten Philosophen Untersuchungen angestellt, indem sie es theils als Eins, theils als eine begrenzte oder unbegrenzte Mehrzahl bezeichneten, wobei denn die einen von ihnen dieses, die andern jenes unter dem Einen, dem Begrenzten und Unbegrenzten selbst verstanden. Da diese Meinungen von den späteren Philosophen schon hinlänglich geprüft sind, können wir sie übergehen. Dagegen ist zu betrachten, wie viele bestimmte Gattungen diese selbst nach kritischer Untersuchung der Ansichten jener aufgestellt haben, diejenigen nämlich, welche weder eine Gattung annahmen, da sie vieles auch im Intelligiblen sahen, noch unbegrenzt viele, da das weder an sich thunlich noch dabei Wissenschaft möglich ist, wohl aber der Zahl nach begrenzte, da die Substrate sich füglich nicht als Elemente betrachten lassen. Gewisse Gattungen also haben diese angenommen, die einen zehn, die andern weniger; einige vielleicht auch mehr. Es besteht aber ein Unterschied in den Gattungen: die einen nämlich sehen die Gattungen als Principien an, die andern meinen, dass die Zahl des Seienden eben der Gattung nach so gross sei. Zuerst nun ist die Ansicht, welche das Seiende in zehn Gattungen theilt, vorzunehmen und zu untersuchen, ob darunter zehn Gattungen, welche den gemeinsamen Namen des Seienden erhalten haben, oder zehn Kategorieen zu verstehen sind. Denn dass das Seiende nicht synonym sei in allen Dingen, sagen sie selbst und mit Recht; vielmehr indessen ist zuerst die Frage aufzuwerfen, ob jene zehn in gleicher Weise im Intelligiblen wie im Sinnlichen sind oder ob sie im Sinnlichen zwar alle insgesammt, im Intelligiblen aber nur zum Theil sind, zum Theil nicht; denn das Umgekehrte hat doch wohl nicht statt. Dabei ist denn zu untersuchen, welche von den zehn auch dort sind und ob die

dort vorhandenen ein und derselben Gattung unterzuordnen sind wie die hier, oder ob die Substanz dort und die Substanz hier nur homonym sind. Ist dies der Fall, so giebt es mehrere Gattungen; sind sie homonym, so ist es ungereimt, dass dasselbe Wort die Substanz in dem ursprünglich Seienden und in dem Abgeleiteten bezeichnet, da es eine gemeinsame Gattung dessen, worin das Frühere und Spätere liegt, nicht giebt. Allein über das Intelligible sprechen sie ihrer Eintheilung gemäss nicht; sie wollten also nicht alles Seiende eintheilen [klassificiren], sondern haben das vorzugsweise Seiende übergangen.

2 Wiederum also frage ich: sind Gattungen zu statuiren? Und wie ist die Substanz eine Gattung? Denn von dieser ist schlechterdings auszugehen. Dass also die eine als Substanz bezeichnete Gattung der intelligiblen und der sinnlichen Substanz nicht gemeinsam sein kann, ist gesagt worden. Es würde dann vor der intelligiblen und sinnlichen Substanz etwas anderes geben, das als ein anderes von beiden ausgesagt wird, was doch weder etwas Körperliches noch Unkörperliches sein kann; es würde sich nämlich ergeben, entweder dass der Körper unkörperlich oder dass das Unkörperliche Körper ist. Aber davon abgesehen, bei den sinnlichen Substanzen selbst ist zu untersuchen, was das Gemeinsame in der Materie, in der Form und dem Resultat aus beiden ist. Denn alles dies, sagen sie, seien Substanzen und halten sie doch nicht in gleichem Maasse für Substanz, wenn die Form in höherem Grade als die Materie Substanz genannt wird, und zwar mit Recht; andere könnten die Materie in höherem Grade als Substanz bezeichnen. Was haben ferner die sogenannten ersten und zweiten Substanzen gemeinsames? da ja die zweiten von den ersten den Namen erhalten haben. Ueberhaupt ist es so unmöglich, das Wesen der Substanz anzugeben; denn wenn jemand das Eigenthümliche derselben zugesteht, so hat er damit noch nicht das Wesen, und vielleicht passt die Bestimmung, dass das der Zahl nach Identische Entgegengesetztes in sich aufzunehmen fähig sei, nicht auf alle Substanzen.

3. Aber wir dürfen doch nicht die intelligible Substanz, die Materie, die Form und das aus beiden Bestehende unter dem Namen einer gemeinsamen Kategorie zusammenfassen. Wenn z. B. jemand sagt, das Geschlecht der Herakliden ist eins, so meint er nicht, dass das Eine etwas gemeinsames in allen sei, sondern dass alle von einem abstammen; und auch jene Substanz ist in erster Linie Substanz, das andere in zweiter Linie und in geringerem Grade. Aber was hindert, dass alles eine Kategorie sei? Denn alles andere sogenannte Sein stammt

von der Substanz. Doch jene Wesen, sagt man, sind Affectionen [Modificationen], die Substanzen in ihrer Reihenfolge hat man anders anzusehen. Aber auch so können wir auf die Substanz noch nichts bauen, auch gewinnen wir die wichtigste Bestimmung nicht, um davon auch die andern Substanzen herzuleiten. Verwandt allerdings mögen auf diese Weise alle sogenannte Substanzen sein, indem sie etwas besonderes neben den andern Gattungen haben. Was bedeuten denn jene Bestimmungen: Wesen, concrete Erscheinung, Subject und nicht Prädikat, auch nicht in einem andern wie in einem Substrat, auch nicht seinem Wesen nach einem andern angehörig, wie das Wissen eine Qualität des Körpers ist, das Quantum der Substanz zukommt, die Zeit etwas an der Bewegung ist und die Bewegung an dem Bewegten haftet? Aber die zweite Substanz wird doch von etwas anderm ausgesagt. Indessen ist das 'von etwas anderm' hier anders zu verstehen: sie ist wie die Gattung darin und das Wesen jenes; das Weisse dagegen wird von etwas anderem ausgesagt, weil es in einem andern ist. Allein dies könnte jemand Eigenthümlichkeiten nennen im Unterschiede von andern Dingen und deshalb sie so zu einer Einheit zusammenfassen und Substanzen nennen, als eine Gattung aber dürfte er sie kaum bezeichnen und den Begriff und das Wesen der Substanz damit noch nicht klar machen. Und dies möge hiermit sein Bewenden haben. Gehen wir über zur Natur des Quantum.

4. Die Zahl nun bezeichnen sie an erster Stelle als ein Quantum, sodann jede continuirliche Grösse und Raum und Zeit; hierauf führen sie alles das, was sie quantitativ nennen, zurück, auch die Bewegung bezeichnen sie um der Zeit willen als eine Quantität, obwohl umgekehrt vielleicht die Zeit ihre Continuität von der Bewegung erhalten hat. Wenn sie nun das Continuirliche als Continuirliches ein Quantum nennen werden, so wird das Discrete nicht ein Quantum sein; ist aber das Continuirliche nur per Accidens ein Quantum, was haben dann beide als Quantitäten gemeinsam? Den Zahlen mag es freilich eignen, Quantitäten zu sein, obwohl ihnen nur dieser Name eignet, das Wesen aber, infolge dessen er ihnen beigelegt wird, noch nicht klar ist; eine Linie hingegen und eine Fläche und ein Körper haben nicht einmal diesen Namen, sondern sie werden Grössen aber nicht Quantitäten genannt, wenn anders ein Ding den Namen Quantität nur dann erhält, wenn es numerisch geschätzt wird, z. B. zwei oder drei Ellen lang. Wird doch auch ein Naturkörper erst wenn er gemessen ist ein Quantum, und der Raum ist es nur acci-

dentiell, nicht als Raum. Man muss aber das Quantum nicht als ein accidentielles sondern als ein substantielles auffassen d. h. die Quantität an sich. So sind ja doch die drei Rinder nicht ein Quantum, sondern die Zahl an ihnen; denn ‘drei Rinder’ sind bereits zwei Aussagen. Ebenso sind auch ‘eine so grosse Linie’ zwei Aussagen, desgleichen ‘eine so grosse Oberfläche’; die Quantität derselben ist ein Quantum, warum aber die Oberfläche selbst ein Quantum? Begrenzt also etwa von drei oder vier Linien heisst sie ein Quantum. Wie also? Werden wir bloss die Zahlen als ein Quantum gelten lassen? Versteht man darunter die Zahlen an sich, so werden diese Substanzen genannt und vorzüglich eben deshalb, weil sie an und für sich sind; versteht man darunter die in den an ihnen participirenden Dingen vorhandenen, nach denen wir zählen, nicht die Monaden, sondern zehn Pferde und zehn Ochsen, so wird es zuerst ungereimt erscheinen, dass, wenn jene Substanzen sind, es diese nicht sind; ferner auch, wenn sie die Substrate messend in ihnen vorhanden sind, aber nicht ausserhalb befindlich wie die Maassstäbe und Gefässe messen. Allein wenn sie an sich und nicht in den Substraten existirend zum Messen herangezogen werden, so sind einerseits jene Substrate, da sie an der Quantität nicht Theil haben, nicht Quanta, andererseits warum sind sie selbst Quantum? Weil sie Maasse sind. Aber warum sind Maasse Quanta oder Quantität? Weil sie als in dem Seienden befindlich, wenn sie auf keinen andern Naturgegenstand Anwendung finden, doch das wohl sein werden was sie heissen und so ihren Platz in der besprochenen Quantität haben werden. Denn die Einheit derselben bestimmt das Eine, dann geht sie auch an ein anderes heran und die Zahl zeigt an, wie viel es ist, und die Seele misst die Vielheit mit Hülfe der Zahl. Messend nun misst sie nicht das Wesen; denn sie sagt nur, dass es eins oder zwei sei, mag es beschaffen sein wie es will und wären es Gegensätze; auch die besondere Beschaffenheit wie z. B. das Warme oder Kalte misst sie nicht, sondern die Quantitäten. Demnach gehört dem Quantum, mag es an sich oder in den an ihm participirenden Objecten betrachtet werden, die Zahl selbst an, nicht die participirenden Objecte. Nicht also das ‘drei Ellen lang’ [gehört zum Quantum], sondern die drei. Warum nun auch die Grössen? Weil sie dem Quantum nahe stehen und wir die Dinge, in welche sie eingegangen, selbst als Quanta bezeichnen, darum sagen wir doch nicht im eigentlichen Sinne das Quantum von ihnen aus, sondern gross nennen wir etwas, weil es numerisch an Vielem, und klein, weil es an Wenigem

Theil hat, nicht wahr? Allein von dem Grossen und Kleinen an sich wird das Quantum nicht behauptet, sondern die Relation; aber gleichwohl sprechen sie von Relation, in soweit das Quantum vorhanden zu sein scheint. Das verdient eine genauere Untersuchung. Es wird demnach nicht eine gemeinsame Gattung, sondern die Zahl allein vorhanden sein, die Grössen aber in zweiter Linie stehen. Nicht im eigentlichen Sinne also giebt es eine Gattung, sondern eine Aussage, welche das dem Ersten nahe Stehende wie das zweite unter sich zusammenfasst. Uns aber bleibt zu untersuchen, wie die Zahlen an sich Substanzen oder zugleich auch etwas quantitatives sind; wie es sich aber damit verhalten möge, keinenfalls haben die letzteren mit den ersteren etwas gemein ausser dem Namen.

5. Wie stehts mit dem Wort und der Zeit und der Bewegung? Zuerst das Wort, wenns beliebt. Es wird freilich gemessen, aber nur als ein gesprochenes Wort ist es quantitativ, als Wort an sich ist es kein Quantum; denn seiner Natur nach bezeichnet es etwas, wie das Nomen und das Verbum. Seine Materie ist die Luft, wie sie die Materie dieser ist, denn aus ihnen besteht das Wort; aber der Stoss in die Luft ist vielmehr das Wort und zwar nicht einfach der Stoss, sondern der entstehende Eindruck, der die Luft gleichsam formt und bildet; folglich ist es vielmehr eine Thätigkeit und zwar eine bezeichnende Thätigkeit. Diese Bewegung aber und den Stoss mag man mit erhöhtem Fug und Recht als Thätigkeit betrachten, während die entgegengesetzte als ein Leiden angesehen wird, oder: eine jede ist von der einen Seite Thätigkeit, von der andern Leiden, oder: die Thätigkeit geht auf das Substrat, die Affection geschieht an dem Substrat. Entsteht das gesprochene Wort nicht gemäss dem Eindruck sondern gemäss der Luft, so ergeben sich zwei und nicht eine Kategorie aus dem bezeichnenden Eindruck, um jene Kategorie mit zu bezeichnen. — Wird die Zeit begriffen nach dem Messenden, so muss man begreifen, was denn das Messende ist; es ist nämlich entweder die Seele oder der gegenwärtige Moment. Wird sie nach dem Gemessenen aufgefasst, so mag sie nach einem bestimmten Zeitabschnitt, z. B. ein Jahr lang, gemessen ein Quantum sein, nach ihrem Wesen als Zeit ist sie eine andere Natur; denn was Quantität hat, obwohl es ein anderes ist, ist etwas quantitatives. Eine Quantität also ist die Zeit nicht; die Quantität aber losgelöst aus der Verbindung mit einem andern ist eben das Quantum im eigentlichen, vollen Sinne. Wollte man alles am Quantum Theilnehmende als Quantum betrachten, so wird

auch die Substanz dasselbe und ein Quantum sein. Die Bestimmung, das Gleiche und Ungleiche sei dem Quantum eigenthümlich, ist an ihm selbst, nicht an den theilnehmenden Objecten aufzusuchen, ausser wenn dies accidentiell geschieht, insofern man jene Objecte nicht an sich betrachtet, wie etwa das 'drei Ellen lang' ein Quantum bezeichnet, aber gleichfalls zusammengefasst nicht in eine Gattung, sondern unter eine Einheit und eine Kategorie.

6. Die Relation ist darauf hin zu untersuchen, ob in ihr eine generelle Gemeinschaft oder ein anderweitiger Vereinigungspunkt vorhanden ist, und besonders kommt hierbei in Frage, ob dies Verhalten eine Art Realität [Existenz] ist, wie der Rechte und der Linke, das Doppelte und die Hälfte, oder ob es eine solche ist in gewissen Dingen wie z. B. dem zuletzt Angeführten, in dem zuerst Angeführten aber nicht, oder ob es nirgend stattbat. Was also ist es im Doppelten und Halben, überhaupt in dem was übertrifft und übertroffen wird, dann wieder im Zustand und Befinden, Liegen, Sitzen, Stehen, ferner wieder im Vater, Sohn, Sklaven, Herrn, und aber im Aehnlichen, Unähnlichen, Gleichen, Ungleichen, desgleichen wieder im Thuenden und Leidenden, im Messenden und Gemessenen? Auch Wissenschaft und sinnliche Wahrnehmung [gehören in diese Kategorie], die eine bezieht sich auf das Wissbare, die andere auf das sinnlich Wahrnehmbare. Die Wissenschaft nämlich hat bei der Beziehung auf das gewusste Object eine Art Realität in dem Act, der sich auf die Art des gewussten Objects richtet, ebenso die Wahrnehmung bei der Beziehung auf das wahrgenommene Object, desgleichen das Active bei der Beziehung auf das Passive, und wenn es auf ein Werk abzielt, auch das Maass bei der Beziehung auf das Gemessene. Was aber hat das Aehnliche in der Beziehung auf das Aehnliche für ein Erzeugniss? Es hat kein Erzeugniss sondern ein Vorhandenes, nämlich die Identität in der Qualität. Ausser der Qualität in jedem von beiden ist nichts da. Auch das Gleiche hat ein solches nicht; denn das Identische in dem Quantum ist vorhanden vor dem Verhalten. Was ist aber das Verhalten anders als unser Urtheil, die wir das an sich Seiende was es ist auf einander beziehen und sagen: dies und dies hat dieselbe Grösse und dieselbe Beschaffenheit, und: dieser hat diesen hervorgebracht und dieser übertrifft diesen? Sitzen und Stehen ferner, was ist es abstrahirt von dem Sitzenden und Stehenden? Der Habitus bezeichnet, activ genommen, mehr ein Haben, passiv genommen ist er eine Qualität; ebenso das Verhalten. Was

ist also abgesehen von diesen Dingen ihre gegenseitige Beziehung anders als unser Urtheil, die wir in Gedanken die Vergleichung vollziehen? Was das Ueberragende betrifft, so hat das eine diese, das andere diese Grösse; ein anderes ist dieses, ein anderes jenes; die Relation aber rührt von uns her, liegt nicht in ihnen. Das Verhältniss von rechts und links, vorn und hinten beruht vielleicht mehr in der Lage: der eine ist hier, der andere dort; wir aber sind es, die das Rechts und Links in Gedanken wahrgenommen haben, in ihnen liegt nichts davon. Das Früher und Später sind zwei Zeiten; wir aber erzeugen desgleichen das Früher und Später in unserm Urtheil.

7. Ob wir also nichts sagen, sondern mit den Aussagen uns täuschen, das hängt durchaus nicht von den Dingen ab, sondern ihr Verhalten ist leer. Ob wir aber die Wahrheit treffen wenn wir, zwei Zeiten neben einander stellend, sagen: ‘dieser ist früher als der und später’, indem wir das Früher als ein anderes neben den Substraten derselben aussagen, desgleichen bei dem Rechts und Links ebenso, und bei den Grössen das Verhalten neben dem Quantum derselben, wonach das eine überragt, das andere überragt wird?! Wenn es sich aber ganz unabhängig von unsern Aussagen und Gedanken so verhält, dass dies doppelt so gross ist als jenes, wenn dies hat und jenes gehabt wird, auch bevor wir es bemerken, wenn die gegenseitige Gleichheit vor uns bei dem Vorhandensein der Qualität in der gegenseitigen Identität besteht und wenn bei allen Dingen, von denen wir entsprechend den Substraten eine Relation aussagen, ein gegenseitiges Verhalten statthat, wir aber nur wahrnehmen, dass es statthat, und die Erkenntniss zu dem erkannten Object in Beziehung tritt — wobei denn die aus dem Verhalten resultirende Art von Realität deutlicher hervorleuchtet: so hat die Frage, ob es ein Verhalten giebt, keine Berechtigung mehr; haben wir uns aber gemerkt, dass von dergleichen Dingen bei den einen das Verhalten vorhanden ist, solange die Substrate bleiben wie sie sind, auch wenn sie getrennt werden, bei den andern, wenn sie vereinigt werden, entsteht, bei andern, auch wenn sie bleiben, aufhört oder überhaupt alterirt oder ein anderes wird, z. B. bei dem Rechts oder Nahe, aus denen hauptsächlich die Vermuthung geschöpft ist, dass in ihnen selbst nichts Reales liege — wenn wir dies also uns gemerkt haben, so müssen wir untersuchen, was das Identische in allen ist und ob es darin wie eine Gattung aber nicht accidentiell vorhanden; sodann fragt es sich nach Auffindung des Identischen, welche Realität es hat. Relativ ist also etwas zu nennen, nicht

wenn es schlechthin von einem andern ausgesagt wird, wie z. B. auch ein Zustand von der Seele oder vom Körper nicht ausgesagt wird, weil sie die Seele dieses bestimmten Körpers oder in einem andern ist, sondern nur dasjenige ist Relation zu nennen, was seine Realität nirgend anderswoher hat als aus dem Verhalten. Unter Realität wird nicht die der Substrate verstanden, sondern die welche man Relation nennt; das Doppelte z. B. verleiht correlater Weise der Hälfte die Existenz weder dadurch, dass es zwei Ellen lang oder überhaupt zwei ist, noch dadurch, dass es eine Elle lang oder überhaupt eins ist, sondern indem diese sind entsprechend ihrem Verhalten, abgesehen davon dass das eine zwei, das andere eins ist, hat das eine Namen und Sein des Doppelten erhalten, das andere die Hälfte selbst erlangt. Beide gemeinschaftlich haben also aus sich selbst das Dasein des Doppelten und der Hälfte erzeugt, welche eben correlater Weise erzeugt wurden, und ihr Sein ist nichts anderes als das aufeinander Bezogensein: das Doppelte ist, weil es die Hälfte überragt, die Hälfte weil sie überragt wird. Daher kann das eine nicht früher, das andere später sein, sondern entsteht zugleich. Ob es aber auch zugleich bleibt? Nun, wenn es sich um Vater und Sohn und Verwandte handelt, ist der Sohn und der Bruder nach dem Verschwinden des Vaters und Bruders; sagen wir doch auch: dieser ist dem Verstorbenen ähnlich.

8. Doch dies nur beiläufig. Indessen ergiebt sich von hier aus die Frage: warum hat bei diesen Dingen ein gleiches Verhältniss nicht statt? Aber man muss sagen, welche Art von Realität diese Correlata gemeinsam haben. Ein Körper nun kann dies Gemeinsame wohl nicht sein. Bleibt also, wenn es wirklich vorhanden ist, übrig etwas Unkörperliches und zwar entweder in ihnen oder ausser ihnen. Und wenn das Verhalten identisch ist mit den Substraten, so haben wir ein Synonymum, wenn nicht, sondern verschieden von ihnen, ein Homonymum; denn deshalb, weil es ein Verhalten heisst, hat es doch wohl nicht ebendieselbe Substanz. Hat man nun etwa die Arten des Verhaltens nach diesem Princip einzutheilen und zu sagen: gewisse Dinge haben ein träges Verhalten, gleichsam als liegendes zu betrachten, und zugleich damit auf allen Punkten die Existenz [Realität, Hypostase], andere bringen Kraft und Thätigkeit mit sich und haben in gewisser Weise stets das Verhalten und vordem die Fähigkeit dazu, erhalten aber in der Relation erst die wirkliche Existenz, oder überhaupt: die einen wirken, die andern existiren nur, und das Existirende hat dem andern

[dem Correlat] nur den Namen gegeben, jenes hingegen ihm auch die Existenz? Denn ein derartiges Verhältniss zeigen Vater und Sohn; auch hat das Active wie das Passive ein gewisses Leben und Wirken. Hat man also auf diese Weise das Verhalten einzutheilen, einzutheilen, sage ich, nicht als ob es etwas Identisches und Gemeinsames in den Unterschieden sei, sondern überhaupt als eine andere Natur in jedem von beiden [Gliedern des Verhältnisses], und hat man homonymer Weise die schaffende als Thun und Leiden, beides als eins, zu bezeichnen, von der andern aber zu sagen, sie schaffe nicht, sondern bei beiden sei das Schaffende ein anderes? Z. B. die Gleichheit, die das Gleiche hervorbringt; denn durch die Gleichheit ist das Gleiche und überhaupt durch Identität das Identische; was aber das Grosse und Kleine betrifft, so ist das eine durch Anwesenheit der Grösse, das andere durch Anwesenheit der Kleinheit. Wenn aber das eine grösser, das andere kleiner heisst, so ist von den Theilhabern der grössere dies, indem die in ihm vorhandene Grösse in Wirklichkeit erscheint, der kleinere desgleichen wenn die Kleinheit so erscheint.

9. Man muss also bei den früher erwähnten Dingen wie dem Activen, der Wissenschaft, ein wirksames Verhalten und einen Act und im Act einen Begriff annehmen, bei den andern dagegen eine Theilnahme an Form und Begriff statuiren. Denn wenn das Seiende Körper sein müsste, so müssten wir sagen, dass diese Arten des sogenannten Verhaltens der Relation nichts wären; wenn wir aber dem Unkörperlichen sogar den ersten und einflussreichsten Platz anweisen und den Begriffen, so müssen wir sie, indem wir die verschiedenen Arten des Verhaltens und der Theilnahme an Formen Begriffe nennen, als Ursachen bezeichnen: denn das Doppelte ist selbst der Grund des Doppelten, und hierdurch entsteht die Hälfte; ferner, das eine wird durch dieselbe Form, das andere durch die entgegengesetzten Formen als was es bezeichnet wird; zugleich also tritt an dieses das Doppelte, an ein anderes die Hälfte heran, oder beides ist in einem jeden, ich meine Gleichheit und Ungleichheit wie überhaupt das Identische und das Differente; deshalb ist auch ebendasselbe sowohl gleich als ungleich, identisch und different. Wie nun, ist etwa der eine hässlich, der andere hässlicher durch Theilnahme an derselben Form? Nun, wenn sie in allen Stücken hässlich sind, dann sind sie gleich durch Abwesenheit der Form; hat in dem einen ein Mehr, in dem andern ein Minder statt, so ist es der minder hässliche durch Theilnahme an der Form, die nicht die Oberhand be-

halten, der hässlichere durch Theilnahme an einer Form, die noch in höherem Grade nicht die Oberhand behalten hat; oder sie sind es durch Beraubung, falls man sie vergleichen will unter dem Gesichtspunkte der in ihnen vorhandenen Form. Sinnliche Wahrnehmung ferner ist eine Form aus beiden, desgleichen Erkenntniss eine Form aus beiden; der Habitus ist im Verhältniss zu dem angenommenen Zustand eine gleichsam zusammenhaltende Thätigkeit, gewissermassen ein Hervorbringen [Activität]; das Messen als eine auf das Gemessene bezogene Thätigkeit des Messenden eine Art Begriff. Wenn nun jemand das Verhalten der Relation als eine Form generisch betrachtet als Eins setzt, so giebt es nur eine Gattung und die Substanz ist überall wie eine Art Begriff; giebt es aber entgegengesetzte und mit den erwähnten Differenzen behaftete Begriffe, so giebt es doch wohl nicht eine Gattung, sondern alles wird auf eine gewisse Gleichheit und eine Kategorie zurückgeführt. Aber wenn auch das Gesagte auf eine Einheit zurückgeführt werden könnte, so ist es doch unmöglich, das von ihnen unter dieselbe Kategorie Befasste auf eine Gattung zurückzuführen. Denn sie führen auch ihre Verneinungen auf eine Einheit zurück, desgleichen die Ableitungen in der Weise wie z. B. von dem Doppelten an sich der Doppelte abgeleitet wird. Wie fällt nun unter eine Gattung der Gegenstand selbst und seine Verneinung, das Doppelte und das nicht Doppelte, das Relative und das nicht Relative? Das wäre gerade so als wenn jemand nach Aufstellung der Gattung 'lebendes Wesen' auch das nicht lebende Wesen dahin rechnete.

10. Was die Qualität betrifft, von der die Bezeichnung eines Dinges als eines Quale hergeleitet wird, so muss man zuerst feststellen, was sie ihrem Wesen nach ist, um die als ein Quale bezeichneten Dinge darzuthun, und ob sie als eine und als dieselbe nach einem Gemeinsamen die Arten durch die Differenzen zu Stande bringt; oder aber, wenn die Qualitäten vielfach sind, so ergiebt sich nicht eine Gattung. Was ist also das Gemeinsame bei dem Habitus und der Disposition, der leidentlichen Qualität, der Figur und Gestalt? Wie stehts mit dem Dünnen, Dicken, Magern? Denn wenn wir das Gemeinsame als Kraft bezeichnen werden, welche verbunden ist mit den Habitus, Dispositionen und natürlichen [immanenten] Kräften, von welcher her das, was sie besitzt, vermag was es vermag, so werden sich die Unkräfte nicht mehr dazu schicken. Wie ist ferner die Figur und die Gestalt an jedem Dinge eine Kraft? Sodann wird auch das Seiende als Seiendes keine Kraft haben, sondern wenn das Quale zu demselben hinzugekommen ist; vielmehr

gehören die Wirksamkeiten der Substanzen, soviel ihrer im besondern Maasse Wirksamkeiten sind, zum Quale, indem sie ihrer selbst gemäss wirken und den eigenen Kräften verdanken was sie sind. Sind die Qualitäten es aber nicht entsprechend den Kräften nach den Substanzen? So z. B. eignet die Kraft zum Faustkampf dem Menschen nicht als Menschen, sondern die Denkkraft; folglich ist eine solche Denkkraft nicht eine Qualität, sondern vielmehr das was einer etwa durch die Tugend erwirbt; folglich ist die Denkkraft nur ein Homonymum; folglich ist die Qualität eine den Substanzen hinzugefügte Kraft nach ihrem eigenen qualitativen Wesen. Die Differenzen ferner, welche die Substanzen gegen einander auseinanderhalten, heissen nur durch Homonymie Qualitäten, sie sind vielmehr Wirksamkeiten und Begriffe oder Theile von Begriffen und offenbaren ihre Substanzialität nichtsdestoweniger, auch wenn sie von einer so und so beschaffenen Substanz sprechen zu können glauben. Die eigentlichen Qualitäten aber, wonach das Quale bestimmt wird, die wir in Wahrheit als Kräfte bezeichnen, sind nach dem Gemeinsamen betrachtet gewisse Begriffe und gleichsam Gestaltungen: auf dem Gebiete der Seele Schönheiten, Hässlichkeiten, und auf körperlichem Gebiete gleicher Weise. Allein wie sind sie alle Kräfte? Schönheit und Gesundheit mögen es in beider Beziehung sein, wie aber Hässlichkeit und Krankheit und Schwäche und Kraftlosigkeit überhaupt? Vielleicht weil man auch hiernach das Quale, die Eigenschaft aussagt. Allein was hindert, dass man das Quale homonymer Weise und nicht nach einem Begriff und nicht bloss vierfach aussagt, sondern sogar nach einem jeden der vier mindestens zweifach? Zunächst indessen ist die Qualität nicht nach dem Thun oder Leiden zu bestimmen, so dass es in anderer Weise gälte von dem was thun kann, in anderer von dem Leidenden; sondern man nennt auch die Gesundheit, die Disposition und den Habitus eine Qualität, desgleichen die Krankheit, die Stärke und Schwäche. Aber wenn dem so ist, dann ist die Kraft nicht mehr das Gemeinsame, sondern man muss ein anderes Gemeinsames suchen; auch brauchen andererseits nicht alle Qualitäten Begriffe zu sein, denn wie ist die habituelle Krankheit Begriff? Es bestehen also vielmehr die Qualitäten einerseits in Formen und Kräften, andererseits sind sie Beraubungen. Daher ergiebt sich nicht eine Gattung, sondern sie gehören unter eine Einheit wie unter eine Kategorie, z. B. ist die Wissenschaft Form und Kraft, die Unwissenheit Beraubung und Unkraft. Eine Art Form indessen ist auch die Unkraft und die

Krankheit, denn sie vermag und thut auch vieles, aber schlecht. Allein da sie ein Verfehlen des Ziels ist, wie eine Kraft? Nun, jede thut ihr Geschäft ohne dabei auf das Rechte zu blicken; denn was unvermögend ist, hätte doch wohl nicht etwas gethan. Auch die Schönheit hat eine Kraft zu etwas. Also etwa auch das Dreieck? Allein man darf überhaupt nicht auf die Kraft sehen, sondern vielmehr auf die Zuständlichkeit; daher ist die Qualität nach den Gestaltungen und Kennzeichen zu bemessen, und das Gemeinsame ist die Gestalt und Form an der Substanz nach der Substanz. Abermals indessen, wie stehts mit den Kräften? Nun, auch der Faustkämpfer hat diese Kraft durch seine Zuständlichkeit ebenso wie der Unfähige, und überhaupt ist die Qualität ein Charakter, der das Wesen nicht ausmacht. Was aber in gleicher Weise mit der Substanz wie mit der Nichtsubstanz zusammenzuhängen scheint, wie z. B. Wärme, weisse Farbe und überhaupt Farbe, so ist das zur Substanz Gehörige etwas anderes, gleichsam ihre Energie, dies aber steht auf zweiter Stufe und ist von jenem her und ein anderes in einem andern, sein Bild und Gleichniss. Aber wenn die Qualität nach der Gestaltung und dem Kennzeichen und Begriff zu bemessen ist, wie stehts mit den kraftlosen und hässlichen Dingen? Man hat sie unvollendete Begriffe zu nennen, wie oben bei dem Hässlichen. Und wie besteht bei der Krankheit der Begriff? Nun, auch hier betrachte man den Begriff als die bewegende Ursache der Gesundheit. Doch braucht nicht alles im Begriff zu bestehen, sondern es genügt, dass das Gemeinsame als Zuständlichkeit ausser der Substanz sei, und was nach der Substanz hinzutritt, ist die Qualität des Substrats. Das Dreieck ist eine Qualität dessen woran es ist, nicht das Dreieck an sich, sondern dies bestimmte Dreieck hier und soweit es eine Gestalt gebildet hat.

11. Aber wenn dies sich so verhält, warum soll es mehrere Arten von Qualität geben, Habitus und Disposition z. B. verschieden sein? Denn die längere oder kürzere Dauer ist kein Unterschied der Qualität, sondern es genügt ein irgendwie beschaffenes Befinden, um sich als eine Quale darzustellen; die Dauer ist ein äusserer Zusatz; es müsste denn jemand sagen, die Dispositionen seien nur gleichsam unvollendete Gestaltungen, die Habitus vollendete. Allein sind sie unvollendet, so sind sie noch nicht Qualitäten; sind sie bereits Qualitäten, so ist die Dauer ein Zusatz. — Wie sind ferner die physischen [immanenten] Kräfte eine andere Art von Qualität? Denn wenn die Qualitäten nach den Kräften so genannt werden, so passt

das Wort Kraft nicht auf alle, wie gesagt; nennen wir aber einen von Natur tüchtigen Faustkämpfer als einen so beschaffenen wegen der Zuständlichkeit, so macht die hinzugefügte Kraft nichts aus, da auch in den Zuständen eine Kraft ist. Sodann, warum soll ein Unterschied sein zwischen der natürlichen und der angelernten Fertigkeit? Hat jemand eine Qualität, so sind es doch nicht Unterschiede der Qualität, wenn der eine seine Qualität hat infolge der Uebung, der andere von Natur, sondern der Unterschied ist ein äusserlicher: wie sollte er in der Art des Faustkampfes selbst liegen! — Ebenso verhält sich's, wenn einige Qualitäten aus der Affection kommen, andere nicht; denn der Ursprung der Qualität macht keinen Unterschied, ich meine den durch die Veränderungen und Differenzen der Qualität bewirkten Unterschied. Es verdient auch eine Untersuchung, wie sie zu derselben Art gehören, wenn diese Qualitäten aus der Affection stammen, die einen so, die andern nicht ein Erzeugniss derselben Wirkungen; und wenn die einen in dem Gewordensein, die andern im Thun bestehen, so sind sie es nur homonymer Weise. — Wie steht es ferner mit der Figur eines jeden Dinges? Denn wenn sie an ihm haftet sofern ein jedes [specifische] Form ist, ist sie kein Quale; wenn aber sofern ein jedes schön oder hässlich ist nach der Form des Substrats, hat es einen vernünftigen Sinn. Das Rauhe aber und Glatte und Trockene und Dichte können nicht recht Qualitäten genannt werden, denn nicht durch die Abstände der Theile von einander und die nahe Verbindung entsteht das Dünne und das Dichte und die Rauheit, auch nicht überall aus der Ungleichheit oder Gleichheit der Lage; wenn aber auch aus diesen, so hindert nichts, sie auch als Qualitäten anzusehen. Auch von dem Leichten und Schweren wird eine genaue Erkenntniss zeigen, welchen Platz wir ihnen anzuweisen haben. Es dürfte aber auch hinsichtlich des Leichten eine Homonymie statthaben, man müsste denn sagen, dass es nach dem Maassstab des Mehr oder Minder gemessen werde; hierher gehört auch das Magere und das Dünne, welches einer andern Klasse ausser den vieren beizuzählen ist.

12. Aber wenn man diese Eintheilung der Qualität nicht für die rechte hält, nach welchem Princip soll man eintheilen? Es ist nun zu untersuchen, ob man bei der Annahme von einerseits körperlichen, andererseits seelischen Qualitäten die des Körpers theilen darf nach den sinnlichen Wahrnehmungen, indem man die einen dem Gesicht, die andern dem Gehör oder Geschmack, andere dem Geruch oder Tastsinn zuschreibt. Und wie sind

die der Seele zu betrachten? Sie gehören dem Begehrungs-, Zorn- und Denkvermögen. Oder man theilt sie nach den Unterschieden der wirksamen Bethätigungen, welche ihnen gemäss entstehen, weil sie diese erzeugen. Oder nach dem Nützlichen und Schädlichen; dann sind die nützlichen und schädlichen Wirkungen wieder einzutheilen. Das Nämliche ergiebt sich auch auf körperlichem Gebiete durch die Eintheilung der Unterschiede nach dem Nützlichen und Schädlichen. Denn entweder scheint der Nutzen oder Schaden von der Qualität und dem Quale herzurühren oder man muss einen andern Modus suchen. Es ist ferner zu untersuchen, wie auch ein nach der Qualität qualificirter Mensch in ebenderselben sein wird; denn wirklich fallen beide nicht unter eine Gattung; und wenn der Faustkämpfer in der Qualität ist, wie dann nicht auch der, welcher sie bewirkt? Und wenn das, dann auch das Bewirkende [Active]; folglich braucht das Bewirkende durchaus nicht zur Relation gestellt zu werden, ebensowenig auch das Afficirbare [Passive], wenn der Afficirbare eine Qualität hat. Besser vielleicht lässt sich der Bewirkende hierher [zur Qualität] rechnen, wenn er gemäss der Kraft so genannt wird; die Kraft aber ist eine Qualität; wenn aber die Kraft ihrem ganzen Umfange nach essentiell [der Substanz gemäss] ist, dann ist sie auch so keine Relation oder Qualität mehr. Denn das Active ist auch nicht wie das Grössere anzusehen; denn das Grössere hat, sofern es das Grössere ist, seine Hypostase im Verhältniss zum Kleinern, das Active aber dadurch bereits, dass es ein solches ist. Aber vielleicht ist es als ein solches ein Quale, inwiefern es aber eine Wirkung auf ein anderes ausübt als sogenanntes Actives eine Relation. Warum ist nun nicht auch der Faustkämpfer zur Relation gehörig und die Kunst des Faustkampfes selbst? Denn die Kunst des Faustkampfes bezieht sich überhaupt auf etwas anderes, denn es giebt von ihr keine Betrachtung, welche sie nicht auf ein anderes bezieht. Auch von den andern Künsten oder den meisten lässt sich das vielleicht beobachten und aussagen: insofern sie der Seele eine Disposition geben, sind sie Qualitäten, insofern sie wirken, sind sie wirksam und demgemäss auf etwas anderes bezüglich und relativ; ja auch in anderer Weise sind sie relativ, insofern sie nämlich Zustände genannt werden. Ist nun die dem Activen gemässe Hypostase, indem sich das Active nur insoweit auf ein anderes bezieht als es qualitativ ist, verschieden [von der Qualität]? Denn vielleicht giebt jemand bei den beseelten Dingen und noch mehr bei den

mit Wahlfreiheit ausgestatteten zu, dass infolge der Geneigtheit zum Wirken eine Hypostase auch gemäss dem Activen vorhanden sei; aber was ist bei den unbeseelten Kräften, die wir Qualitäten genannt haben, das Active? Nun, wenn mit ihm ein anderes zusammentrifft, so profitirt es davon und empfängt von ihm woran es sich [in seiner Thätigkeit] hält. Wenn aber ebendasselbe sowohl auf ein anderes einwirkt als leidet, wie besteht dabei noch das eigentlich Active? Besteht ja auch das Grössere, das an sich etwa drei Ellen lang ist, und das Grössere und Kleinere in dem Zusammentreffen mit einem andern. Aber, wird man sagen, das Grössere und Kleinere besteht durch Theilnahme an Grösse und Kleinheit; so vielleicht auch dieses durch Theilnahme an Activität und Passivität. — Es fragt sich aber ferner auch hier, ob die Qualitäten in der sinnlichen und die in der intelligiblen Welt unter eine Einheit gebracht werden können; und zwar gilt das für die, welche ideale Qualitäten annehmen. Indessen auch wenn jemand von Ideen nichts wissen will, wohl aber den Intellect annimmt, so fragt sich doch, wenn er diesem einen Zustand beilegt, ob es etwas Gemeinsames zwischen jenem und diesem Zustande [Habitus] giebt. Wird er nur homonymer Weise auf diesen hier bezogen, so zählt er natürlich nicht zu den hiesigen Qualitäten; wenn aber synonym, so wird das Bewirkende hier und dort gemeinsam sein, wenn nicht etwa jemand alles dortige Substanzen nennt, also auch das Denken. Allein diese Frage erhebt sich gleicher Weise auch bei den andern Kategorien, ob hier und dort ein Zweifaches gilt oder ob beides unter eine Einheit zu bringen ist.

13. Ueber das Wann gilt es folgende Untersuchung: Wenn das ‘gestern und morgen und im vorigen Jahre’ und ähnliche Ausdrücke Theile der Zeit sind, warum sollen dann diese nicht zu derselben Gattung gehören wie auch die Zeit? Denn auch das ‘war und ist und wird sein’, die Arten der Zeit, ist billiger Weise doch wohl in dieselbe Gattung wie die Zeit gesetzt. Nun wird die Zeit zur Quantität gerechnet, wozu also bedarf es einer andern Kategorie? Sollten sie etwa sagen, dass das ‘war und das gestern und im vorigen Jahre’, die Aussagen der Vergangenheit, — denn diese müssen unter die Bezeichnung der Vergangenheit gebracht werden — nicht einfach Zeit, sondern durch das Wann bestimmte Zeit seien: so wird sie zuerst, wenn eine durch das Wann bestimmte Zeit, Zeit sein; sodann wird, wenn das ‘gestern’ eine vergangene Zeit ist, sich etwas Zusammengesetztes ergeben, wenn das Ver-

gangene und die Zeit von einander verschieden sind; wir erhalten also zwei Kategorien und nichts einfaches. Wenn sie aber sagen sollten, das Wann sei ‘in der Zeit sein’ aber nicht Zeit, so dürfte, falls sie dieses ‘in der Zeit’ von einem Dinge aussagen, wie man etwa vom Sokrates sagt, er war im vorigen Jahre, Sokrates ausserhalb sich befinden und sie sagen nicht etwas Einheitliches aus. Aber jenes ‘Sokrates oder die Handlung in dieser Zeit’: was bedeutet das anders als ‘in einem Theil der Zeit’? Wenn sie aber sagen, dass es ein Theil der Zeit ist und meinen, etwas insofern es ein Theil ist nicht einfach als Zeit zu bezeichnen, sondern als einen vergangenen Theil der Zeit, so sagen sie mehreres aus und nehmen den Theil, insofern er Theil ist, als in Beziehung zu etwas stehend hinzu und das Vergangene wird für sie ein Zusatz sein oder dasselbe wie das ‘war’, was eine Art der Zeit war. Soll der Unterschied darin liegen, dass das ‘war’ unbestimmt, das ‘gestern und im vorigen Jahre’ bestimmt ist, so werden sie dem ‘war’ irgendwo einen Platz anweisen; sodann wird das ‘gestern’ ein ‘bestimmtes war’ sein, folglich das ‘gestern’ eine bestimmte Zeit. Dies ist aber eine quantitative Zeit; folglich wird, wenn die Zeit ein Quantum ist, ein jedes von diesen ein bestimmtes Quantum sein. Wenn sie aber mit dem Ausdruck ‘gestern’ das sagen, dass in einer bestimmten vergangenen Zeit dies geschehen ist, so haben sie erst recht mehrere Aussagen; ferner, wenn man deshalb andere Kategorien einführen darf, weil das eine in dem andern wirkt, wie hier das in der Zeit, so werden wir viele andere auffinden daher, dass eins im andern wirkt. Doch wird darüber deutlicher gesprochen werden in den unmittelbar folgenden Untersuchungen über das Wo.

14. Das Wo bestimmt man als ‘im Lyceum, in der Akademie’. Die Akademie nun und das Lyceum sind schlechterdings Oerter und Theile des Ortes, sowie das ‘oben und unten und hier’ Arten sind oder Theile; sie unterscheiden sich nur durch die bestimmtere Bezeichnung. Wenn nun das ‘oben und unten und mitten’ Oerter sind, z. B. Delphi ist der Mittelpunkt und nicht weit vom Mittelpunkt liegt Athen und das Lyceum u. s. w.: was brauchen wir da noch ausser dem Orte zu suchen, zumal wir sagen, dass diese Ausdrücke in jedem einzelnen Fall einen Ort bezeichnen? Sagen wir aber damit, ein anderes sei in einem andern, so sagen wir nicht Eins noch auch etwas Einfaches aus. Ferner, wenn wir sagen: dieser ist hier, so erzeugen wir damit eine Situation dieses in diesem und des Empfangenden zu dem, was er empfangen;

warum also soll es nicht eine Relation sein, wenn etwas aus der Situation des einen im Verhältniss zum andern erzeugt ist? Sodann unterscheidet sich das 'hier' in nichts von dem 'zu Athen'. Aber das demonstrative 'hier', werden sie sagen, bezeichne einen Ort; also auch das 'zu Athen'; also gehöre das 'zu Athen' in die Kategorie des Ortes. Ist ferner das 'zu Athen' soviel als 'zu Athen sein', so wird ausser dem Ort auch noch die Kategorie des Seins hinzugefügt; das ist aber nicht nöthig, wie man ja auch nicht von 'Qualität sein', sondern nur von 'Qualität' spricht. Ausserdem, wenn das 'in der Zeit' und 'an dem Ort' ein anderes ist als Zeit und Ort, warum soll dann auch das 'in einem Gefäss' nicht eine andere Kategorie bilden? warum nicht das 'in der Materie' ein anderes und das 'im Substrat' ein anderes und das 'ein Theil im Ganzen' und das 'ein Ganzes in den Theilen' und 'Gattung in den Arten' und 'Art in der Gattung'? Und so werden sich uns die Kategorien in grösserer Anzahl ergeben.

15. Bei der als Thun bezeichneten Kategorie kann man vielleicht folgende Betrachtungen anstellen. Denn wie das Quantum eine andere Gattung war, weil nach der Substanz das auf die Substanz Bezügliche Quantität und Zahl war, und wie das Quale eine andere Gattung war, weil die Qualität sich auf die Substanz bezieht, so wird auch, da die Thätigkeit sich auf die Substanz bezieht, das Thun eine andere Gattung genannt. Ist nun das Thun gemeint oder die Thätigkeit, von der sich das Thun herleitet, sowie auch von der Qualität das Quale stammt? Indessen können hier Thätigkeit, Thun, Thuend in eins zusammengefasst werden. Das Thun lässt aber einerseits mehr den Thuenden erkennen, die Thätigkeit hingegen nicht; andererseits heisst Thun in einer Thätigkeit sein, d. h. in einer wirksamen Bethätigung [Energeia]; folglich ist Energeia vielmehr die Kategorie, welche an der Substanz wahrnehmbar genannt wird, wie daselbst die Qualität, und sie selbst ist an der Substanz wie Bewegung und eine Gattung des Seienden ist die Bewegung. Denn warum soll die Quantität etwas besonderes sein an der Substanz und die Quantität etwas besonderes und die Relation wegen des Verhältnisses des einen zum andern, die Bewegung aber, da sie an der Substanz ist, nicht etwas besonderes und nicht eine Gattung sein?

16. Sagt man aber, die Bewegung sei eine unvollendete Energeia, so hinderte nichts die Energeia voranzustellen [überzuordnen], die Bewegung aber als unvollendete Energie als Art ihr unterzuordnen, indem man ja die Energeia von ihr

aussagt, aber das 'unvollendet' hinzusetzt. Denn das 'unvollendet' wird von ihr ausgesagt, nicht weil sie überhaupt nicht Energeia ist, sondern sie ist allerdings Energeia, erfordert aber die Wiederholung; und die Wiederholung, nicht damit sie zur Energie gelange, denn sie ist es schon, sondern damit sie etwas wirke, was ein zweites nach ihr ist; und nicht sie selbst wird dann vollendet, sondern das Ding, auf das sie abzielte. Z. B. Gehen war von Anfang an Gehen. Wenn es aber galt ein Stadium zu durchschreiten und dies Durchschreiten noch nicht vollendet war, so war das Fehlende nicht ein Theil des Gehens oder der Bewegung, sondern der bestimmt gemessenen Bewegung; es war Gehen, mochte es sein wie gross es wollte, und Bewegung also; demnach hat sich der Bewegte bereits in Bewegung gesetzt und der Schneidende schnitt bereits. Und wie die Kategorie der Energeia nicht der Zeit bedarf, so auch die Bewegung nicht, sondern die Bewegung bis zu einem bestimmten Punkte; und wenn die Energeia zeitlos ist, so auch die Bewegung d. h. die Bewegung schlechthin. Soll sie deshalb, weil sie das Continuirliche hinzugewonnen hat, schlechterdings in der Zeit sein, so würde sich ergeben, dass auch die unablässige Intuition das Schauen in der Continuität und in der Zeit ist. Hierfür spricht auch die Analogie, wonach ein Theil der Bewegung immer den andern aufnimmt und es weder einen Anfang der Zeit, wo und von wo sie begann, noch einen Anfang der Bewegung selbst giebt, sondern dass man sie theilen kann bis zum letzten Punkt hinauf; es ergiebt sich also, dass die eben begonnene Bewegung von Ewigkeit her bewegt ist und dass sie ewig ist in Bezug auf den Anfang. Dies nämlich ergiebt sich deshalb, weil sie die Energeia von der Bewegung trennen und behaupten, die eine sei ausser der Zeit, die andere bedürfe der Zeit, nicht allein die bestimmt gemessene, sondern weil sie überhaupt gezwungen werden, die Natur derselben als etwas quantitatives zu bezeichnen, obwohl auch sie zugeben, dass ihr die Quantität nur accidentiell zukommt, im Fall sie nämlich Dauer hat und einer irgendwie bestimmten Zeit angehört. Wie also die Energeia ausser der Zeit ist, so hindert nichts, dass auch die Bewegung zeitlos angefangen habe, die Zeit aber erst hinzutrat dadurch, dass sie eine bestimmt gemessene wurde; giebt man doch auch zu, dass sich die Veränderungen ausser der Zeit vollziehen, indem man sagt: 'wie sich die Veränderung nicht auch auf einmal vollzieht'. Wenn nun die Veränderung zeitlos ist, warum nicht auch die Bewegung? Dabei ist die

Veränderung aufgefasst nicht als Resultat; denn beim Resultat bedurfte es derselben nicht.

17. Sagt aber jemand, weder die Energie noch die Bewegung erforderten eine Gattung an sich, sondern sie wiesen hin auf die Relation, da die Wirksamkeit an einem der Möglichkeit nach Wirkenden, die Bewegung an einem der Möglichkeit nach Bewegenden hafte, so ist zu sagen: das Relative erzeugte die Lage selbst, aber nicht so, dass es nur relativ genannt wird; wenn aber eine gewisse Realität vorhanden ist, mag sie nun einem andern angehören oder auf ein anderes bezogen sein, so hat sie sicherlich ihre Natur vor der Relation erlangt. Diese Energeia also, diese Bewegung, dieser Habitus als einem andern angehörig hat die Eigenthümlichkeit, vor der Relation zu sein und an sich selbst gedacht zu werden, nicht verloren; sonst würde ja alles relativ sein; denn schlechterdings hat ein jedes eine Lage zu einem jeden, wie auch in der Seele; und warum soll die Thätigkeit selbst und das Thun nicht auf die Relation zurückgeführt werden? Denn Bewegung oder Energeia werden sie jedenfalls sein. Wenn sie aber die Thätigkeit auf die Relation zurückführen und das Thun als eine Gattung setzen wollen, warum wollen sie nicht auch die Bewegung auf die Relation zurückführen und das Bewegtwerden als eine Gattung setzen und das Bewegtwerden als Eins zwiefach in die Arten des Thuns und des Leidens theilen, anstatt dass sie jetzt die eine Gattung Thun, die andere Leiden nennen?

18. Es ist aber zu untersuchen, ob sie behaupten werden, dass im Thun einerseits Wirksamkeiten, anderseits Bewegungen sind, indem sie die Wirksamkeiten alle auf einmal, die Bewegungen aber verstehen wie z. B. das Schneiden; denn das Schneiden findet in der Zeit statt; oder alle als Bewegungen oder mit Bewegung ansehen, ferner ob sie alle Thätigkeiten auf das Leiden beziehen oder nur einige und vollendete, wie z. B. das Gehen und das Sprechen, ferner ob sie die auf das Leiden bezogenen alle Bewegungen, die vollendeten aber Wirksamkeiten nennen oder in beiden beides finden. Das Gehen können sie nun freilich, wenn es vollendet ist, Bewegung nennen; das Denken aber, welches das Leidende nicht an sich hat, werden sie, meine ich, an sich als Energeia bezeichnen; oder man darf auch das Denken und das Gehen kein Thun nennen. Aber wenn diese nicht im Thun sind, so hat man zu sagen, wo. Vielleicht aber beziehen sie das Denken auf das Gedachte, gleich wie die Denkthätigkeit; denn auch die sinnliche Wahrnehmung beziehen sie auf das Wahrnehmbare.

Aber wenn sie dort die sinnliche Wahrnehmung auf das Wahrgenommene beziehen, warum das Wahrnehmen selbst nicht mehr auf das Wahrnehmbare? Und die Wahrnehmung, die auf ein anderes geht, hat eine Lage im Verhältniss zu jenem, sie hat aber auch etwas ausser der Lage, nämlich entweder Energeia oder Leiden zu sein. Wenn nun das Leiden etwas ist ausser der Zugehörigkeit zu etwas und der Abhängigkeit von etwas, so ist auch die Energeia etwas anderes. Das Gehen, welches gleichfalls einem andern angehört und von einem andern abhängt, hat sicherlich die Eigenthümlichkeit, Bewegung zu sein. Demnach hat auch das Denken ausser der Relation die Eigenthümlichkeit, entweder Bewegung oder Energeia zu sein.

19. Es ist ferner zu untersuchen, ob auch gewisse Wirksamkeiten unvollendet zu sein scheinen werden, wenn sie nicht die Zeit hinzugenommen haben, so dass sie mit den Bewegungen zusammenfallen würden, z. B. das Leben als Thätigkeit und als Zustand. Denn in der Vollendung der Zeit besteht das Leben eines jeden und die Glückseligkeit ist nicht Wirksamkeit in einem Untheilbaren, sondern sie behaupten, dass es sich damit verhalte wie mit der Bewegung; folglich hat man beide als Bewegungen und die Bewegung als Eins und eine Gattung zu bezeichnen, indem man beachtet, dass neben der Quantität und der Qualität an der Substanz auch die Bewegung an ihr ist; und wenn man will, sind die einen körperliche oder die andern seelische, die einen spontane, die andern mitgetheilte, oder die einen ursprüngliche, die andern abgeleitete, und die spontanen sind Thätigkeiten, mögen sie auf andere Dinge übergehen oder absolut sein, die abgeleiteten sind Leiden. Gleichwohl sind die auf anderes übergehenden Bewegungen identisch mit den abgeleiteten; denn das Schneiden, sowohl das von dem Schneidenden herrührende als das in dem Geschnittenen, ist Eins, aber das Schneiden und das Geschnittenwerden ist verschieden. Vielleicht ist auch das Schneiden, das von dem Schneidenden herrührende und das in dem Geschnittenen, nicht einmal Eins, sondern darin besteht das Schneiden, dass aus dieser bestimmten Wirksamkeit und Bewegung in dem Geschnittenen eine diese aufnehmende Bewegung entsteht. Indessen ist der Unterschied vielleicht nicht nach dem Geschnittenwerden selbst zu bestimmen, sondern nach einer andern hinzukommenden Erregung, z. B. dem Schmerzempfinden; denn auch das Leiden besteht in dieser. Was hat nun statt, wenn etwas nicht Schmerz empfindet? Was anders als die Wirksamkeit des in und an diesem Thätigen? Denn so verhält es

sich einerseits mit diesem sogenannten Thun, andererseits ist so das Thun ein zwiefaches, das was nicht in einem andern und das was in einem andern zu Stande kommt; und so haben wir nicht mehr Thun und Leiden, sondern das Thun in einem andern hat die Meinung, als seien es zwei, erweckt, nämlich einerseits Thun, anderseits Leiden. Nehmen wir z. B. das Schreiben: obwohl es in einem andern geschieht, sucht es nicht noch obendrein das Leiden, weil es an der Schreibtafel nichts anderes thut als die Wirksamkeit des Schreibenden zeigt; und wenn jemand sagt: es ist geschrieben worden, so sagt er damit das Leiden nicht aus. Auch beim Gehen, obwohl es auf der Erde geschieht, sieht niemand es so an, als habe die Erde gelitten. Sodann wenn jemand auf einem lebendigen Körper einhergeht, so bemerkt er in seiner Reflexion den hinzutretenden Schmerz als das Leiden, nicht das Gehen; sonst hätte er es schon früher als ein solches bemerkt. So ist auch überall gemäss dem Thun die eine Gattung zu bezeichnen in Verbindung mit dem sogenannten Leiden. Was aber Leiden genannt wird, ist das später Geschehende, nicht der Gegensatz, wie etwa dem Brennen das Gebranntwerden gegenübergestellt wird; sondern das aus dem Brennen und Gebranntwerden, welches Eins ist, Resultirende ist der an ihm geschehende Schmerz oder eine andere Wirkung, wie etwa das Verdorren. Wie also, wenn jemand eben darauf hinarbeitet Schmerz zu erregen; thut da nicht der eine und leidet der andere? und kommt nicht beides aus einer Wirksamkeit? Indessen in der Wirksamkeit liegt garnicht die Absicht Schmerz zu erregen, sondern ein anderes bewirkt den Schmerz, was an dem, der Schmerz empfinden soll, geschehen ist und weil es ein und dasselbe ist, etwas anderes bewirkt hat, das Schmerzempfinden. Wie also? Ist eben dies Eine durch sein Geschehen, noch ehe es Schmerz bewirkt hat oder überhaupt ohne Schmerz zu erregen, nicht ein Leiden dessen, auf das er sich erstreckt, z. B. das Hören? Allein das Hören noch auch das Empfinden überhaupt ist ein Leiden, sondern Schmerzempfinden heisst in einen leidenden Zustand versetzt werden, was keinen Gegensatz bildet zum Thun.

20. Aber zugegeben, dass es keinen Gegensatz bildet, so fällt es gleichwohl, als verschieden von dem Thun, nicht unter dieselbe Gattung mit der Thätigkeit. Doch, wenn beide Bewegung sind, so fallen sie zusammen, ähnlich wie die Alteration eine Bewegung ist in Bezug auf die Qualität. Ist nun die Alteration, wenn sie von der Qualität ausgeht, Thätigkeit und Thun, falls die Qualität keine Einwirkung empfängt? Nun,

wenn sie keine Einwirkung erfährt, so wird sie im Thun sein, wenn sie aber einwirkend auf etwas anderes, z. B. schlagend, auch leidet, so thut sie nichts mehr. Allein es hindert nichts, dass der Handelnde auch leide. Wenn nun das Leiden an und für sich besteht, wie z. B. das Reiben, warum soll es mehr ein Thun sein als ein Leiden? Weil Gegenreibung stattfindet, hat auch Leiden statt. Sollen wir nun, weil Gegenbewegung stattfindet, zwei Bewegungen von dem Betreffenden aussagen? Und wie zwei? oder eine? und wie ist dieselbe sowohl Thätigkeit als Leiden? Nun, dadurch dass sie von einem andern ausgeht, ist sie Thätigkeit, dadurch dass sie auf einen andern übergeht, Leiden, obwohl sie dieselbe ist. Aber sollen wir sie eine andere nennen? Und wie macht sie durch ihre Alteration den Leidenden zu etwas anderm? Der Handelnde erfährt jene Einwirkung nicht. Denn wie sollte leiden, was in einem andern wirkt? Bewirkt nun etwa der Umstand, dass die Bewegung in etwas anderm ist, das Leiden, was in Bezug auf den Handelnden nicht Leiden war? Aber wenn einerseits der Begriff des Schwanes weiss macht, anderseits der werdende Schwan weiss wird: werden wir, da er zu seinem Wesen gelangt, sagen, er leide? Wenn er auch noch später weiss wird, und wenn das eine vermehrt, das andere vermehrt wird: leidet das was vermehrt wird [das Wachsende]? Oder findet nur an dem Quale das Leiden statt? Oder wenn das eine schön macht, das andere schön wird: leidet das was schön wird? Wenn das Verschönernde geringer wird oder auch verschwindet, z. B. das Zinn, das andere aber besser wird, das Erz: werden wir sagen, das Erz leide, das Zinn sei thätig? Wie soll der Lernende leiden, wenn die Wirksamkeit des Handelnden auf ihn übergeht? Oder wie soll das ein Leiden sein, da die Wirksamkeit nur eine ist? Allein sie selbst ist zwar kein Leiden, aber der sie hat wird leidend sein, da das Leiden als an einem haftend aufgefasst wird; denn nicht darum wird er leidend sein, weil er nicht wirksam gewesen ist; denn Lernen heisst nicht Geschlagenwerden, als welches in der Auffassung und deutlichen Unterscheidung besteht.

21. Wodurch werden wir nun das Leiden deutlich machen? Sicherlich doch nicht durch die von einem andern ausgehende Wirksamkeit, wenn der, welcher die Wirksamkeit erfahren hat, sie zu seiner eigenen gemacht hat nach der Aufnahme. Aber vielleicht durch einen Begriff, bei dem keine Wirksamkeit sondern nur Leiden statthat? Wie nun, wenn die Wirkung eine schönere wird, die Wirksamkeit aber das Schlechtere hat? Oder wenn

jemand seiner Schlechtigkeit gemäss wirksam ist und seine Herrschaft über einen andern in zügelloser Weise ausübt? In der That hindert nichts, dass die Wirksamkeit eine schlechte und die erlittene Wirkung eine schöne sei. Wodurch also werden wir den Begriff bestimmen? Etwa das Handeln als eine spontane Wirksamkeit auf einen andern, das Leiden als eine von einem andern herrührende Wirkung in einem andern? Wie, nun, wenn die Wirksamkeit zwar spontan ist, aber nicht auf einen andern übergeht, wie z. B das Denken, das Vorstellen? Ebenso ist das Warmwerden spontan, wenn jemand eifrig nachdenkt oder in Zorn geräth in Folge einer Vorstellung, ohne dass etwas von aussen her herangekommen ist. Doch das Thun ist wohl, es mag nun etwas in sich bleibendes oder auf ein anderes übergehendes sein, das Resultat einer spontanen Bewegung. Was ist nun die Begierde und jedes Begehren? Nun, das Begehren wird erregt von dem Gegenstande des Begehrens, es müsste denn jemand nicht in Betracht ziehen den Gegenstand von dem es erregt wird, sondern nur den Umstand dass es nach ihm erweckt worden. Wie unterscheidet sich das nun von dem Geschlagenwerden oder durch einen Stoss Dahingetragenwerden? Allein man muss doch wohl die Begierden sondern, indem man die einen Thätigkeiten, alle die welche dem Denken folgen, nennt, die aber, welche durch einen sie hinreissenden Zwang entstehen, Leiden; indem man ferner sagt: das Leiden entsteht nicht durch eine fremde oder spontane Einwirkung — denn etwas Inhärirendes dürfte nicht dasein — sondern wenn etwas, ohne selbst etwas beizutragen, einer Veränderung unterworfen wird, die, ohne das Wesen zu tangiren, es schlechter oder nicht besser macht, so schliesst eine solche Veränderung eine Affection und das Leiden in sich. Aber wenn das Warmwerden heisst Wärme erhalten, und diese einerseits bis zum Wesen sich erstreckt, andererseits nicht, so wird dasselbe Leiden sein und nicht Leiden. Und wie wäre das Warmwerden nicht ein zwiefaches? Allein das Warmwerden, wenn es sich bis zum Wesen erstreckt, wird auch dann, wenn ein anderes leidet, sich bis zum Wesen erstrecken, z. B. wenn das Erz erwärmt wird und leidet, das Wesen aber ist die Bildsäule, welche nicht erwärmt wurde oder nur accidentiell. Wenn nun das Erz schöner wird durch das Warmwerden oder gemäss dem Warmwerden, so hindert nichts das ein Leiden zu nennen; denn das Leiden, sagten wir, sei ein zwiefaches, einerseits ein Schlechterwerden, andererseits ein Besserwerden oder keins von beiden.

22. Es geschieht also das Leiden dadurch, dass etwas in sich selbst Bewegung hat und zwar Bewegung gemäss irgend einer Veränderung; ebenso das Thun entweder dadurch, dass etwas in sich die spontane, absolute Bewegung hat, oder dadurch dass es eine in einem andern endende Bewegung hat, die von ihm von dem sogenannten Thun ausgegangen ist. Und Bewegung ist in beiden, die specifische Differenz aber zwischen Thun und Leiden besteht darin, dass sie das Thun, insofern es Thun ist, affectionslos erhält, während das Leiden in der Versetzung in einen andern Zustand als den früheren besteht, wobei die Substanz des Leidenden nichts zur Substanz hinzuempfängt, wenn eine Substanz entsteht. Demnach wird ebendasselbe in einer gewissen Lage Thun, in einer andern Leiden. Denn bei diesem betrachtet wird es Thun sein, indem es dieselbe Bewegung ist, bei jenem Leiden, weil dieses in diese Lage versetzt wird, so dass vielleicht beide unter die Kategorie der Relation fallen mögen, alles nämlich was am Thun in Beziehung steht zum Leiden; und betrachtet wird jedes von beiden nicht an sich, sondern in Verbindung mit dem Thuenden und Leidenden heisst es: 'dieser bewegt und dieser wird bewegt' und ein jedes von beiden macht zwei Kategorien; ferner: 'dieser giebt jenem Bewegung, dieser aber empfängt sie', so dass Nehmen und Geben, also Relation statthat. Oder falls der Empfangende hat, wie man von ihm sagt, dass er Farbe habe, warum hat er nicht auch Bewegung? Und die absolute Bewegung, z. B. die des Gehens, hat das Gehen und hat auch das Denken. Es ist aber zu untersuchen, ob, wenn das Vorherbedenken Thun ist, auch der Vorsehung theilhaftig zu werden Leiden ist; denn auf ein anderes erstreckt sich und um ein anderes bewegt sich die Vorsehung. Indessen das Vorherbedenken ist nicht Thun, auch wenn das Denken sich um ein anderes bewegt, noch jenes Leiden. Ja auch das Denken ist nicht Thun; denn es geht nicht über auf das Gedachte selbst, sondern bewegt sich um sich selbst; auch überhaupt nicht Thätigkeit, noch darf man alle Wirksamkeiten als Thätigkeiten bezeichnen oder sagen, sie thun etwas; die Thätigkeit ist aber etwas accidentielles. Wie also? Wenn jemand im Gehen Spuren gemacht hat, werden wir nicht sagen, er habe etwas gethan? Allein aus seinem Dasein, werden wir sagen, ergab sich etwas anderes. Er that etwas accidentiell und die Wirksamkeit war accidentiell, weil er hierauf sein Augenmerk nicht richtete; sprechen wir doch auch bei leblosen Dingen von einem Thun, z. B. das Feuer wärmt und das Heilmittel wirkte. Doch genug hiervon und übergenug.

23. Was aber das Haben anbetrifft, warum sollen, wenn das Haben eine vielfache Bedeutung hat, nicht alle Modi des Habens auf diese Kategorie zurückgeführt werden? Also auch das Quantum, weil es Grösse hat, und das Quale, weil es Farbe hat, und der Vater und was dem ähnlich ist, weil er einen Sohn hat, und der Sohn, weil er einen Vater hat, überhaupt die Besitzthümer. Fällt aber das übrige in jene Kategorien, Waffen dagegen und Schuhe und Kleider [in diese des Habens], so möchte man zuerst fragen, warum, und warum das Haben derselben eine andere Kategorie für sich mache, Brennen dagegen oder Schneiden oder Vergraben oder Wegwerfen nicht eine andere oder mehrere andere? Wenn aber [die Kategorie des Habens statthat], weil die Kleider am Körper anliegen, so wird es auch eine andere Kategorie sein, wenn ein Gewand auf einem Bette liegt und wenn jemand darin eingehüllt ist. Wenn aber [die Kategorie gebildet wird] nach dem Anhaben und Haben, so [gehört dahin] offenbar auch alles andere, das seinen Namen hat vom Haben und es ist auf das Haben, wo immer auch das Haben sei, zurückzuführen; denn der Gegenstand des Besitzes wird keinen Unterschied machen. Wenn man dem Haben jedoch Qualität nicht zusprechen darf, weil die Qualität schon abgethan ist, noch Quantität, weil die Quantität abgethan, noch Theile, weil die Substanz abgethan ist: warum soll das 'Waffen haben' [zu dieser Kategorie gehören], da die Substanz abgethan ist, wozu sie gehören? Denn eine Substanz ist der Schuh und die Waffen. Wie ist es überhaupt einfach und zu einer Kategorie gehörig, jenes 'dieser hat Waffen'? Denn dies bezeichnet das 'gerüstet sein'. Sodann, gilt das nur bei lebenden Wesen oder auch wenn es eine Bildsäule ist, der dies zukommt? Denn beides scheint auf verschiedene Weise zu haben und vielleicht homonymer Weise; ist doch auch das Stehen bei beiden nicht dasselbe. Wie ist es ferner vernünftig, dass das, was nur in wenigen Fällen statthat, eine andere generische Kategorie [Gattungsbegriff] ausmache?

24. Zu dem Liegen, das gleichfalls nur in wenigen Fällen statthat, gehört das Hochliegen, Niedersitzen; wobei gleichwohl das Liegen nicht schlechthin gemeint wird. Es heisst vielmehr: 'sie liegen in bestimmter Weise' und 'er liegt in dieser Stellung'. Und die Stellung ist etwas anderes; da aber das Liegen nichts anderes bezeichnet als 'er ist an einem Ort', wobei die Stellung und der Ort ausgedrückt werden: wozu braucht man die zwei Kategorien zu einer Einheit zusammen-

schliessen? Sodann, wenn das Niedersitzen eine Thätigkeit bezeichnet, so ist es unter die Thätigkeiten zu stellen, wenn ein Leiden, unter das Gelittenhaben oder Leiden. Was ist aber das Hochliegen anders als ein nach oben hinauf Liegen, wie auch das nach unten Liegen oder das dazwischen Liegen. Warum aber ist, wenn das Anlehnen [nach oben hin] zur Relation gehört, auch der Anliegende [Hochliegende] nicht dahin zu rechnen? Denn wenn es dort ein Rechts giebt, so ist auch der Rechte dort und der Linke. Das also hierüber.

25. Gegen diejenigen, welche vier Kategorien aufstellen und vierfach eintheilen, nämlich: in Substrat, Eigenschaft, Beschaffenheit, beziehungsweise Beschaffenheit, und etwas Gemeinsames in ihnen annehmen und alles durch eine Gattung zusammenfassen — gegen die liesse sich, weil sie ein Gemeinsames und in allen eine Gattung annehmen, vieles sagen. Denn, liesse sich sagen, dieses ihr Etwas [dies Gemeinsame] ist unklar und unvernünftig und passt nicht auf Unkörperliches und Körperliches; auch bleiben ihnen keine specifischen Differenzen, wodurch sie dies Etwas von andern unterscheiden können; ferner ist dies Etwas entweder ein Seiendes oder ein Nichtseiendes. Ist es ein Seiendes, so ist es eine von den Ideen; ist es ein Nichtseiendes, so ist das Seiende nichtseiend — und so giebts unzählige andere Bedenken. Diese wollen wir indessen jetzt auf sich beruhen lassen, wohl aber die Eintheilung selbst näher betrachten.

Indem sie die Substrate in die erste Ordnung stellen und hier die Materie allen andern Dingen überordnen, so coordiniren sie das, was ihnen als das erste Princip erscheint, den Dingen, die nach ihrem Princip sind. Und zuerst bringen sie das Frühere und das Spätere in Eins zusammen, da es doch unmöglich ist, dass das Frühere und das Spätere in derselben Gattung sich befinde. Denn in den Dingen, in denen das Frühere und das Spätere statthat, empfängt das Spätere von dem Früheren das Sein, in den unter dieselbe Gattung fallenden hat ein jedes das Gleiche zum Sein von der Gattung, wenn anders das die Gattung sein muss, was in dem bestimmten Etwas der Ideen ausgesagt wird. Doch sie selbst werden, glaube ich, zugeben, dass die Existenz den andern Dingen von der Materie her zukommt. Wenn sie sodann das Substrat als eins zählen, so zählen sie nicht das Seiende auf, sondern sie suchen die Principien des Seienden; es ist aber ein Unterschied, die Principien zu bezeichnen und die Dinge selbst. Wenn sie die Materie allein als das Seiende, das übrige als Affectionen der Materie hinstellen wollen, so mussten sie dem

Seienden und dem Uebrigen nicht eine Gattung überordnen; vielmehr war es besser, wenn sie das eine Substanz, das übrige Affectionen nannten und dies trennten. Was aber die Bezeichnung 'Substrate und das Uebrige' betrifft, da das Substrat eins ist und keine Differenz hat, ausser insofern es getheilt ist, ähnlich wie eine Masse in Theile — so war es besser auch das Getheiltsein nicht einmal von dem Substrat auszusagen, da sie die Substanz continuirlich nennen.

26. Ueberhaupt aber ist es im höchsten Grade verkehrt, dasjenige, was der Möglichkeit nach ist, allem überzuordnen, nicht aber die Actualität vor die Potentialität zu stellen. Denn das Potentielle kann unmöglich je zur Actualität übergehen, wenn das Potentielle den ersten Rang im Reiche des Seienden einnimmt. Denn es wird sich nicht selbst in Bewegung setzen, sondern das Actuelle muss vor ihm sein und dies darf nicht mehr Princip sein, oder falls sie beide zugleich annehmen, so werden sie die Principien dem Zufall anheimgeben. Ferner, wenn zugleich, warum weisen sie jenem nicht die erste Stelle an? Und warum soll dies vielmehr seiend, aber nicht jenes es sein? Wenn aber jenes später ist, wie dann? Denn sicherlich erzeugt die Materie nicht die Form, sie die qualitätslose das Quale! noch geht aus Potentialität Actualität hervor. Denn es wäre ja in dem Potentiellen das Actuelle und so dasselbe nicht etwas einfaches. Selbst Gott ist nach ihrer Ansicht später als die Materie, denn er ist ein Körper, der aus Materie und Form besteht. Und woher kommt ihm die Form? Wenn er aber auch ohne Materie sein kann, so wird Gott als principartig und als Vernunft [Begriff] unkörperlich sein und die schöpferische Ursache eine unkörperliche. Wenn er aber auch ohne Materie dem Wesen nach zusammengesetzt ist, denn er ist Körper, so führen sie die Materie Gottes als eine andere ein. Wie kann ferner die Materie Princip sein, da sie Körper ist? Denn das Körperliche muss nothwendig vieles sein, und jeder Körper besteht aus Materie und Qualität. Verstehen sie unter diesem Körper etwas anderes, so nennen sie die Materie nur homonymer Weise Körper. Bezeichnen sie als das Gemeinsame am Körper die dreifache Dimension, so bezeichnen sie den mathematischen; verbinden sie mit der dreifachen Dimension die Widerstandskraft, so sagen sie nichts Einheitliches aus. Sodann ist die Widerstandskraft eine Qualität oder von der Qualität her. Und woher die Widerstandskraft? Woher die dreifache Dimension und wer hat sie veranlasst? Denn weder liegt in dem Begriff der dreifachen Dimension die Materie,

noch in dem Begriff der Materie die dreifache Dimension. Nimmt die Materie nun an der Grösse Theil, so wird sie nichts Einfaches mehr sein. Woher sodann die Vereinigung? Denn das Substrat ist nicht selbst die Vereinigung, sondern ist durch Theilnahme an der Einheit. Man müsste also erwägen, dass es nicht möglich ist eine Masse der Gesammtheit der Dinge überzuordnen, sondern das Immaterielle und das Eine, und dass man mit dem Einen beginnend zuletzt zum Vielen und von dem Grösselosen zu den Grössen fortschreiten muss, da es schlechterdings unmöglich ist, dass Vieles sei ohne das Eine und Grösse ohne Grösseloses, vorausgesetzt nämlich, dass wirklich das Eine als eine Grösse nicht identisch ist mit dem Einen an sich, sondern es ist durch Theilnahme an dem Einen und per Accidens. Es muss also das Ursprüngliche und Beherrschende vor dem Accidentiellen sein; wie wäre sonst die Accidenz? Und es war zu untersuchen, welches die Art und Weise der Accidenz sei; denn vielleicht hätten sie dann das nichtaccidentielle Eins gefunden. Ich nenne aber accidentiell das, dem nicht das Eine an sich, sondern das von einem andern stammende Eine zukommt.

27. Sie durften auch in anderem Betracht, indem sie das Princip als das eigentlich Werthvolle festhalten, nicht das Formlose noch das Afficirbare noch Leblose und Unvernünftige und Dunkle und das Unbestimmte als Princip setzen und diesem sogar das Wesen zusprechen. Gott nämlich wird von ihnen nur des Anstands wegen eingeführt, er der von der Materie das Sein hat und zusammengesetzt und später ist, vielmehr Materie in einer bestimmten Verfassung. Sodann, wenn die Materie Substrat ist, so muss es nothwendig etwas anderes geben, was ausserhalb derselben auf sie einwirkend sie zum Substrat für alles das macht, was in sie hineingeschickt wird. Wenn er selbst [Gott oder der erste Beweger] etwa in der Materie und selbst Substrat ist und selbst mit ihr geworden, so wird er die Materie nicht mehr zum Substrat machen, noch auch mit der Materie selbst Substrat sein; denn wofür sollen sie Substrate sein, da nichts mehr da ist, das sie zu Substraten macht, weil alles absorbirt und verschwunden ist in dem sogenannten Substrat? Denn das Substrat bezieht sich auf etwas, nicht auf das in ihm selbst, sondern auf das, was auf das daliegende Substrat wirkt. Und das Substrat ist Substrat für das, was nicht Substrat ist; wenn das, so bezieht es sich auf etwas ausserhalb; folglich dürfte dies ausgelassen sein. Wenn sie aber etwas anderes ausserhalb nicht nöthig haben und wenn

das Substrat durch Ausgestaltung alles werden kann, ähnlich wie der Tänzer im Reigen alles aus sich macht, so wird es nicht mehr Substrat sein, sondern selbst alles. Denn wie der Tänzer nicht das Substrat ist für seine Stellungen — denn das andere [ausser ihm] ist seine Wirksamkeit — so wird auch die Materie, von der sie sprechen, nicht Substrat sein für alles andere, wenn das andere von ihr herkommt; vielmehr wird auch das andere überhaupt nicht sein, wenn wirklich die Materie in einer bestimmten Verfassung das andere ist, wie der Tänzer in bestimmter Verfassung die Stellungen ausmacht in seiner Person. Wenn aber das andere nicht sein wird, so ist auch diese überhaupt nicht, noch ist sie die Materie des Seienden, sondern da sie allein Materie ist, so ist sie eben dadurch nicht einmal Materie; denn die Materie bezieht sich auf etwas, denn das Relative bezieht sich auf etwas anderes und zwar aus derselben Gattung, wie z. B. das Doppelte auf die Hälfte, nicht die Substanz auf das Doppelte: wie bezieht sich aber ein Seiendes auf ein Nichtseiendes, ausser etwa zufälliger Weise? Das Seiende an sich und die Materie beziehen sich als Seiendes auf ein Seiendes. Denn wenn Möglichkeit das ist, was werden will, dieses aber nicht Substanz sein kann, so ist auch sie selbst [die Materie] nicht Substanz. Es ergiebt sich also, dass sie, die diejenigen, welche aus Nichtsubstanzen Substanzen machen, angreifen, selbst aus der Nichtsubstanz Substanz machen; denn die sichtbare Welt als solche ist nicht Substanz. Ungereimt aber ist es, die Materie als das Substrat Substanz, und nicht vielmehr die Körper Substanzen zu nennen, und vor diesen allen nicht die Welt als Substanz zu bezeichnen, sondern nur insofern sie ein Theil von sich ist; zu sagen ferner, das lebende Wesen habe die Substanz nicht von der Seele, sondern nur von der Materie, und die Seele sei eine Affection der Materie und später. Von wem hat denn nun die Materie das Beseeltsein erhalten und woher überhaupt die Hypostase [Realität] der Seele? Wie aber wird die Seele theils Körper, während ein anderer Theil von ihr Seele ist? Denn gesetzt, es käme die Form von anderswoher hinzu, so würde Seele niemals entstehen durch Hinzutreten von Qualität zur Materie, sondern unbeseelte Körper. Wenn sie aber etwas bildet und zu Seele macht, so wird die bildende Seele vor der gewordenen Seele sein.

28. Allein da gegen diese Hypothese vieles spricht, so wollen wir hier abbrechen, damit es nicht gar absurd erscheine, gegen eine so offenbare Absurdität mit Gründen zu streiten,

gegen Leute, welche das Nichtseiende als das vorzugsweise Seiende voranstellen und das Letzte zum Ersten machen. Schuld daran ist bei ihnen der Augenschein, der ihr Führer und Gewährsmann wurde zu Aufstellung der Principien und der übrigen Dinge; denn da sie die Körper für das Seiende hielten, dann ihren gegenseitigen Wechsel mit Besorgniss ansahen, so kamen sie zu der Meinung, das ihnen zu Grunde liegende Bleibende sei das Seiende, wie wenn jemand den Raum in höherem Grade als die Körper für das Seiende halten wollte in der Erwägung, dass der Raum nicht vernichtet wird. Allerdings bleibt auch dieser nach ihrer Ansicht, allein man durfte nicht das irgendwie Bleibende für das Seiende halten, sondern musste zuerst zusehen, welche Eigenschaften dem wahrhaft Seienden zukommen müssen, durch deren Vorhandensein auch das stets Bleiben gegeben ist. Denn auch der Schatten, wenngleich er stets bleibt im Gefolge eines andern sich Verändernden, ist nicht in höherem Grade als jenes, und das sinnlich Wahrnehmbare im Verein mit jenem und vielem andern dürfte vielmehr durch die Menge das ganze Seiende sein als eins von dem in jenem Befindlichen. Aber wenn es auch das Ganze wirklich ist, wie könnte jener nichtseiende Untergrund jenes sein? Das allerwunderbarste aber ist, dass sie, die alles durch sinnliche Wahrnehmung auf seinen wahren Bestand hin prüfen, die Behauptung aufstellen, das Seiende sei nicht durch sinnliche Wahrnehmung zu fassen; auch legen sie der Materie nicht mit Recht die Widerstandskraft bei; denn das ist eine Qualität. Wenn sie aber sagen, es durch die Vernunft zu begreifen, so ist das eine wunderliche Vernunft, welche die Materie sich selber voranstellt und ihr das Seiende beilegt statt sich selber. Da nach ihrer Ansicht die Vernunft also seiend nicht ist, wie sollte sie Glauben verdienen, wenn sie über Angelegenheiten spricht, die weit wichtiger sind als sie selbst, zumal sie ihnen keineswegs gleichartig ist? Aber über diese Natur und die Substrate ist auch anderswo hinlänglich gehandelt.

29. Die Qualitäten müssen nach ihnen etwas anderes sein als die Substrate, das geben sie selbst auch zu; denn sonst würden sie sie nicht als zweites zählen. Wenn sie also verschieden sind, so müssen sie auch einfach sein; wenn das, nicht zusammengesetzt; wenn das, dürfen sie keine Materie haben, als Qualitäten; wenn das, müssen sie unkörperlich und wirksam sein; denn die Materie liegt ihnen behufs der Einwirkungen zu Grunde. Sind sie aber zusammengesetzt, so

ist zunächst die Eintheilung ungereimt, welche Einfaches und Zusammengesetztes einander gegenüberstellt und zwar als unter eine Gattung gehörig, sodann die eine der Gattungen in der andern Platz greifen lässt, wie wenn jemand die Wissenschaft eintheilend sagte: die eine ist Grammatik, die andere Grammatik und etwas anderes. Verstehen sie unter Qualitäten eine qualificirte Materie, so werden erstlich nach ihnen die [formenden] Begriffe zwar in der Materie liegen, aber sie werden nicht als in die Materie hineingekommene etwas Zusammengesetztes schaffen, sondern vor dem Zusammengesetzten werden sie sein was sie aus Materie und Form schaffen; also sind sie weder Formen noch auch Begriffe. Wenn sie aber sagen, die Begriffe seien nichts als Materie mit einer bestimmten Beschaffenheit, so werden sie die Qualitäten offenbar Beschaffenheiten nennen und dann sind sie in die vierte Klasse zu setzen. Wenn aber dieser Habitus ein anderer ist, welches ist dann der Unterschied? Offenbar ist die Beschaffenheit [der Materie] hier mehr eine Hypostase; jedoch wenn sie nicht auch dort eine Hypostase [Realität] ist, warum zählen sie sie als eine Gattung oder Art? Denn sicherlich kann das Seiende und das Nichtseiende nicht unter dieselbe Gattung fallen. Aber was ist diese Beschaffenheit an der Materie? Entweder doch seiend oder nichtseiend. Und wenn seiend, so körperlos; wenn nichtseiend, so ist die Bestimmung nichtig und es bleibt bloss Materie, die Qualität aber ist nichts. Aber auch mit der Beschaffenheit ist es nichts; denn diese ist noch mehr nichtseiend. Was aber an vierter Stelle genannt wird, ist es sogar in noch viel höherem Grade. Allein seiend ist also die Materie. Wer lehrt uns dies nun kennen? Die Materie selbst doch wohl nicht; vielleicht doch die Materie, denn als eine bestimmt beschaffene ist sie die Vernunft — obwohl dies 'bestimmt beschaffen' ein leerer Zusatz ist — die Materie also sagt dies aus und begreift es. Und wenn sie Vernünftiges aussagte, so wäre es ein Wunder, wie sie denkt und die Geschäfte der Seele verrichtet, da sie weder Vernunft noch Seele hat; wenn sie unvernünftig in ihren Aussagen ist, indem sie sich selbst als etwas hinstellt was sie weder ist noch kann, wem soll man diese Unvernunft zuschreiben? Nun ihr selbst, wenn sie selbst es aussagte; nun aber sagt jene einerseits nichts aus, andererseits hat derjenige, der aussagt, bei seiner Aussage viel von ihr in Besitz, ganz und gar ihr zugehörig, falls er auch nur Seele hat, aber in Unkenntniss seiner selbst und der Kraft, die über solche Dinge die Wahrheit aussagen kann.

30. Auf dem Gebiete der Beschaffenheiten [Modi] ist es vielleicht ungereimt, das Beschaffene an die dritte Stelle zu setzen oder welchen Rang es sonst einnimmt, da sich die Modi alle an der Materie finden. Aber sie werden sagen, es sei ein Unterschied zwischen Modi und Modi, und etwas anderes sei die Beschaffenheit an der so und so beschaffenen Materie, etwas anderes in den Modi selbst; ferner seien die Qualitäten die Modi an der Materie, die eigentlichen Modi aber an den Qualitäten. Allein da die Qualitäten derselben nichts anderes sind als eine bestimmt beschaffene Materie, so laufen ihnen die Modi wieder auf die Materie hinaus und werden an der Materie sein. Wie aber ist die Beschaffenheit eine, da sich ein vielfacher Unterschied darin findet? Denn wie gehen das ‘drei Ellen lang’ und das Weisse in eins zusammen, da das eine ein Quantum, das andere ein Quale ist? Wie das Wann und das Wo? Wie sind überhaupt Beschaffenheiten das ‘gestern, im vorigen Jahre, im Lyceum, in der Akademie’? und wie die Zeit überhaupt eine Beschaffenheit? Denn weder ist sie es selbst noch das in der Zeit selbst Befindliche, weder das an dem Ort Befindliche noch der Ort. Wie ist das Thun eine Beschaffenheit? Ist doch der Thuende nicht irgendwie beschaffen, sondern vielmehr irgendwie thuend oder überhaupt nicht irgendwie seiend, sondern bloss thuend; und der Leidende ist nicht irgendwie beschaffen, sondern vielmehr irgendwie leidend oder überhaupt so leidend. Vielleicht passt diese Beschaffenheit auf das Liegen und das Haben; beim Haben jedoch heisst's nicht sich irgendwie habend, sondern schlechtweg habend.

Wenn sie die Relation [beziehungsweise Beschaffenheit] nicht unter dieselbe Gattung mit dem übrigen brächten, so würde eine andere Untersuchung die Frage sein, ob sie den derartig disponirten Dingen eine gewisse Realität [Hypostase] zuerkennen, da sie es vielfach nicht thun. Ferner ist es ungereimt, ein Ding, das in derselben Gattung zu den bereits vorhandenen hinzugekommen, in dieselbe Gattung mit den früher vorhandenen zu bringen; denn es muss zuvor Eins und Zwei sein, damit auch die Hälfte und das Doppelte sei. Was aber alle diejenigen betrifft, welche in verschiedener Weise das Seiende oder die Principien des Seienden setzen, seien dieselben Unbegrenztes oder Begrenztes, Körperliches oder Unkörperliches oder auch beides zugleich, so müssen darüber gesondert Einzeluntersuchungen angestellt werden mit Hinzunahme dessen, was von den Alten gegen diese Ansichten gesagt worden ist.

ZWEITES BUCH.

Ueber die Gattungen des Seienden.

II.

1. Da nun über die sogenannten zehn Gattungen eine Untersuchung angestellt, auch über die gesprochen ist, welche alles auf Eins zurückführen, indem sie die vier Kategorien gleichsam als Arten unter eine Gattung bringen: so dürfte das nächste sein auszusprechen, was uns hierüber dünkt, indem wir versuchen unsere Anschauungen auf die Ansicht des Plato zurückzuführen. Wenn man nun das Seiende als Eins setzen müsste, so wäre es durchaus nicht die Frage, weder ob eine Gattung bei allen Dingen vorhanden sei, noch ob die Gattungen sich nicht auf eine reduciren lassen, noch ob man sie als Principien, noch ob man die Principien eben auch als Gattungen zu setzen habe, noch ob die Gattungen eben als Principien oder die Principien zwar alle als Gattungen, nicht aber die Gattungen als Principien oder umgekehrt, oder in jedem Fall einige Principien als Gattungen und einige Gattungen auch als Principien oder in dem einen Fall alles zugleich als das andere, in dem andern einiges zugleich als das andere. Da wir aber das Seiende nicht als Eins betrachten — weshalb, ist von Plato und andern gesagt — so wird es vielleicht nothwendig, auch hierüber eine Untersuchung anzustellen, nachdem wir zuvor dargelegt haben, welche Zahl wir annehmen und wie. Da unsere Untersuchung sich also mit dem Seienden oder den Seienden [als Mehrzahl] beschäftigt, so ist es nothwendig, zuerst bei uns selbst dieses auseinander zu halten, was wir unter dem Seienden verstehen, um darüber jetzt eine ordentliche Untersuchung anzustellen, und was die andern unter dem Seienden verstehen, was wir als ein Werdendes, aber niemals als ein wahrhaft Seiendes bezeichnen. Man muss aber dies als von einander getrennt betrachten, nicht als ob die Gattung eines bestimmten Etwas in diese Klassen getrennt wäre, auch nicht meinen, dass Plato es so gemacht habe. Denn es wäre lächerlich, das Seiende mit dem Nichtseienden unter eine Gattung zu bringen, wie wenn jemand den Sokrates und sein Bildniss unter dieselbe Kategorie brächte. Denn theilen heisst hier: sondern und unterscheiden und aussprechen, dass das scheinbar Seiende nicht seiend ist, indem man sie darauf hinweist, dass etwas anderes das wahrhaft Seiende ist. Und indem er

dem Seienden die Bestimmung „ewig“ hinzufügte, deutete er an, dass das Seiende von der Art sein müsse, dass die Natur des Seienden niemals eines Irrthums fähig sei. Indem wir also von diesem Seienden reden, werden wir hierüber auch als über ein nicht Eins Seiendes Untersuchungen anstellen; später werden wir, wenn's beliebt, auch über das Werden und das Werdende und die sichtbare Welt etwas sagen.

2. Da wir also das Seiende nicht als Eins bezeichnen, so doch als eine Anzahl? Vielleicht als unendlich; denn wie reden wir von dem nicht Einen anders als in der Meinung, dass es zugleich eins und vieles ist und als ein mannigfaches Eins das Viele zu einer Einheit zusammenschliesst? Dieses so beschaffene Eine muss demnach entweder der Gattung nach eins sein, während seine Arten das Seiende sind, wodurch es vieles ist und eins; oder es giebt mehrere Gattungen des Einen, die jedoch alle unter eine fallen; oder mehrere Gattungen, ohne dass die eine unter die andere fällt, sondern so dass eine jede umfasst was unter sie fällt, seien das nun kleinere Gattungen oder Arten und unter diesen Individuen, dergestalt dass alle insgesammt zu einer Natur beitragen und dass aus allen die intelligible Welt, die wir doch das Seiende nennen, ihren Bestand habe. Wenn also dies der Fall ist, dann müssen dies nicht bloss Gattungen sein, sondern auch zugleich Principien des Seienden: Gattungen, weil andere kleinere Gattungen und darauf Arten und Individuen unter sie fallen; Principien, wenn das Seiende dergestalt aus Vielem und hieraus das Ganze sein Dasein hat. Wären jedoch der Ursprünge mehrere und machten die zusammentretenden einzelnen Ganzen das All aus, ohne anderes unter sich zu befassen, so würden sie zwar Principien sein, Gattungen aber nicht; wie wenn z. B. jemand aus den vier Elementen die sichtbare Welt construirte, aus Feuer und dergleichen; denn dies würden zwar Principien sein, Gattungen aber nicht; man müsste denn das Wort Gattung homonymer Weise gebrauchen. Indem wir also sagen, es giebt gewisse Gattungen und ebendieselben sind Principien: bringen wir da nicht durch gegenseitige Mischung der Gattungen, eine jede mit dem unter sie Begriffenen zusammenwerfend, das Ganze zu Stande und bewirken so eine Confusion aller Dinge? Aber dann werden die einzelnen Gattungen der Möglichkeit, nicht der Wirklichkeit nach vorhanden sein, auch wird eine jede selbst nicht rein sein. Aber vielleicht werden wir die Gattungen bestehen lassen, die einzelnen Dinge aber mischen. Welche werden nun an und für sich die Gattungen

sein? Sie werden an und für sich sein und zwar rein, und das Gemischte wird sie nicht vernichten. Und wie? Doch davon später; jetzt aber, da wir zugegeben haben, dass Gattungen sind und ausserdem Principien der Substanz sowie in anderem Betracht Principien und Zusammensetzungen, muss zuerst gesagt werden, in Bezug worauf wir von Gattungen reden und wie wir sie von einander trennen und nicht unter eine Einheit bringen, als wären sie durch Zufall zusammengetreten und hätten eine Einheit gebildet; gleichwohl ist es viel rationeller, sie unter eine Einheit zu bringen. In der That, wenn alle Dinge Arten des Seienden sein könnten und unmittelbar an diese sich anschliessend die Individuen werden und ausser diesen nichts, dann könnte man vielleicht so verfahren; da aber eine solche Annahme ihre Aufhebung bedeutet — denn auch die Arten werden nicht Arten sein, noch überhaupt vieles unter eine Einheit fallen, sondern alles wird Eins sein, wenn nicht anderes oder andere Dinge ausser jenem Einen sind; denn wie sollte das Eine vieles werden, so dass es auch Arten erzeugte, wenn nicht etwas anderes ausser ihm wäre? Denn es selbst wird nicht vieles sein, wenn man es nicht wie eine Grösse zerstückeln will; aber auch so ist das Zerstückelnde ein anderes. Wenn es sich aber selbst zerstückeln oder überhaupt trennen wird, so wird es vor dem Getrenntwerden getrennt sein. Aus diesem Grunde also und aus vielen andern muss man von der einen Gattung abstehen, auch deshalb, weil es unmöglich ist, jedes Einzelne für sich betrachtet als seiend oder als Substanz zu betrachten. Nennt man es aber seiend, so wird man es nur accidentieller Weise so nennen, wie wenn man das Weisse eine Substanz nennen wollte; denn man bezeichnet nicht das Weisse an sich damit.

3. Wir nehmen also mehrere Gattungen an und nicht nach dem Zufall mehrere. Also von Einem her. Nun, wenn auch von Einem her, so jedoch, dass es im Sein nicht als Prädikat von ihnen ausgesagt wird, so hindert nichts, dass ein jedes, da es einem andern nicht gleichartig ist, für sich selbst eine Gattung sei. Ist nun etwa dieses ausserhalb der gewordenen Gattungen Befindliche zwar der Grund, aber nicht Prädikat der andern in ihrem wirklichen Sein? Es ist ausserhalb; denn das Eine ist über allem, als etwas, das nicht mitgezählt werden kann unter die Gattungen, wenn um seinetwillen das andere ist, das gleichmässig eins zum andern gelegt wird, damit es Gattungen bilde. Und wie ist jenes

nicht mitgezählt worden? Allein wir suchen das Seiende, nicht das über dem Seienden. Hiermit also verhält es sich so; wie aber steht es mit dem, was mitgezählt wird? Dabei könnte sich jemand wundern, wie dasselbe mitgezählt wird unter das von ihm Verursachte. Allerdings, wenn es selbst und das andere unter eine Gattung fällt, so ist es ungereimt; wenn es aber unter das von ihm Verursachte mitgezählt wird als die Gattung selbst und dann unmittelbar das andere folgt und dies Folgende von ihm selbst verschieden ist, und wenn es von diesem nicht als Gattung ausgesagt wird noch als sonst etwas: so muss es nothwendig selbst Gattungen geben, die anderes unter sich befassen. Denn gesetzt, du hättest das Gehen erzeugt, so würde das Gehen auch nicht unter dich als Gattung fallen; und wenn andererseits nichts anderes vor ihm wäre als seine Gattung, wohl aber anderes nach ihm, so wäre das Gehen eine Gattung in dem Seienden. Vielleicht ist aber überhaupt nicht zu sagen, das Eine sei der Grund der übrigen Dinge, sondern diese seien gleichsam Theile desselben und alles eine durch unser Denken getheilte Natur, es selbst aber sei ein durch erstaunliche Kraft über alles sich erstreckendes Eins und erscheine als vieles und werde vieles, etwa wenn es sich bewege, und die überströmende Fülle der Natur bewirke, dass das Eine nicht eins sei und wir, die wir gleichsam Theile desselben herausgriffen, setzten diese als das Eine und sprächen von einer Gattung ohne zu wissen, dass wir nicht das Ganze zugleich erblickten, sondern dass wir Theil für Theil herausgreifend sie wieder zu einer Einheit verbinden, indem wir sie, da sie zu sich selber hineilen, nicht lange Zeit hindurch festzuhalten vermögen. Darum lassen wir sie wieder los zum Ganzen hin und lassen so ein Eins werden oder vielmehr sein. Aber dies wird vielleicht deutlicher werden, wenn auch jene erkannt sind, wenn wir festgestellt haben, wieviel der Gattungen sind; denn so wird auch das Wie klar werden. Allein da man nicht bloss negative Sätze vorbringen, sondern zum Begriff und zur klaren Einsicht der erörterten Punkte vordringen muss, so ist auf folgende Weise zu verfahren:

4. Wenn wir die Natur des Körpers wollten kennen lernen, d. h. was in diesem Ganzen die Natur des Körpers selbst ist, so würden wir doch an einem seiner Theile [des Ganzen, also an einem Körper] zu erkennen suchen, z. B. am Steine, wie das eine sein Substrat ist, das andere seine Quantität, die Grösse, das dritte seine Qualität, wie z. B. die Farbe, und an

jedem andern Körper würden wir nachweisen, wie das in der Natur des Körpers das eine gleichsam die Substanz, das andere die Quantität, das dritte die Qualität ist, und zwar alles zusammen, aber begrifflich in die drei getheilt, und die drei wären der eine Körper. Wenn mit seinem Bestand auch die Bewegung von Natur verbunden wäre, so würden wir auch diese mitgezählt haben und die vier wären eins und der eine Körper wäre zu einem und zu seiner Natur vollendet worden durch die Gesammtheit der Theile. Auf ebendieselbe Weise muss man, wenn von der intelligiblen Substanz und den dortigen Gattungen und Principien die Rede ist, eine intelligible Hypostase annehmen und zwar als wahrhaft seiend und noch in höherem Grade Eins, nach Abzug nämlich des Werdens in den Körpern und der sinnlichen Wahrnehmung und Grössen, denn auf diese Weise erhält man auch die Besonderung und die gegenseitige Differenz. Hierbei ist nun wunderbar, wie das so Eine vieles und eins sein kann; denn bei den Körpern wird ebendasselbe als eins und vieles zugestanden; denn ebendasselbe kann unendlich getheilt werden und ein anderes ist die Farbe, ein anderes die Gestalt, und sie werden getrennt; wenn aber jemand die Seele ansieht, die eine, untrennbare, grösselose, ganz einfache, wie sie beim ersten Anlauf des Denkens erscheinen wird: wie kann er da hoffen, sie auch wieder als vieles zu finden? Gleichwohl glaubte er schliesslich dahin zu gelangen, wenn das lebende Wesen in Körper und Seele getrennt wurde, und nachdem er den Körper als vielgestaltig, zusammengesetzt und mannigfach veränderlich, die Seele aber als einfach erfunden, glaubte er zuversichtlich auf seinem Wege ausruhen zu dürfen, da er bis zum ersten Anfang [Princip] vorgedrungen sei. Diese Seele also, da sie uns aus der intelligiblen Welt her gleichsam in die Hand gegeben ist, wie dort der Körper aus der sichtbaren, wollen wir vornehmen und betrachten, wie dieses Eine vieles und wie das Viele eins ist, nicht ein aus vielem zusammengesetztes Eins, sondern als eine Natur vieles; denn dadurch, dass dies angegriffen und klar gemacht wäre, sagten wir, werde auch die Wahrheit über die in dem Seienden vorhandenen Gattungen zur Klarheit gelangen.

5. Zuerst aber ist Folgendes zu erwägen: da von den Körpern, gleichviel ob der lebenden Wesen oder der Pflanzen, ein jeder vieles ist an Farben, Gestalten, Grössen, Formen der Theile oder sonstwo, alle aber herkommen aus Einem, so ist das entweder ein absolutes Eins oder dem gesammten Zustand

des Alls nach Eins; sicherlich ist es in höherem Grade Eins als das aus ihm Abgeleitete, folglich auch in höherem Grade seinend als das Gewordene; denn je grösser der Abstand vom Einen, desto grösser auch der vom Seienden. Da die Körper also aus Einem herstammen, nicht jedoch so Einem, dass es schlechthin Eins oder das Eine an sich wäre — denn sonst würde es keine differente Vielheit hervorbringen — so bleibt übrig, dass sie aus einem vielfachen Einen stammen. Das Hervorbringende aber war Seele, folglich ist dies ein vielfaches Eine. Wie nun? Ist die Vielheit gleich den [schöpferischen] Begriffen der werdenden Dinge? Ein anderes ist sie doch wohl selbst und andere die Begriffe? Nein sie ist selbst Begriff und Haupt der Begriffe, und die Begriffe sind ein Actus der nach ihrer Substanz wirkenden Seele; die Substanz aber ist die Potenz der Begriffe. Als vieles also erweist sich so dies Eine aus dem, was es auf anderes wirkt. Wie aber, falls sie nicht wirkt, sondern jemand sie betrachtet als eine nichtwirkende, indem er aufsteigt zu dem nichtwirkenden Theil an ihr? Wird er auch hier nicht viele Kräfte vorfinden? Denn dass sie ist, wird jeder zugeben: soll sie nun so sein, wie man auch vom Stein wohl sagt, er ist? Nein, nicht auf dieselbe Weise. Aber gleichwohl kommt auch dort beim Stein das Sein dem Stein nicht zu als das Sein, sondern als das Steinsein; ebenso hat auch hier das Sein für die Seele mit dem Sein zugleich das Seelesein. Ist nun also etwas anderes das Sein, etwas anderes das übrige, was das Wesen [die Substanz] der Seele erst erfüllt? Und ist dies seiend, während die Differenz die Seele macht? Freilich ist die Seele etwas Seiendes, nicht jedoch so, wie ein Mensch weiss ist, sondern nur so wie eine Substanz; das heisst aber soviel als: sie hat nicht ausser der Substanz was sie hat.

6. Aber hat sie es nicht etwa in der Weise nicht ausser ihrer eigenen Substanz, dass sie einerseits gemäss dem Sein wäre, andererseits gemäss dem 'so beschaffen sein'? Allein wenn gemäss dem 'so beschaffen sein' und wenn das 'so beschaffen' ausserhalb ist, so wird nicht das Ganze, sofern es Seele ist, Substanz sein, sondern nur in gewisser Beziehung, und ein Theil derselben wird Substanz sein, aber nicht das Ganze. Was wird ferner das Sein für sie bedeuten ohne das übrige? Ist sie etwa Stein? Vielmehr muss dies ihr zugehören in ihrem Sein als Quelle und Princip, oder besser, es muss alles sein was sie selbst ist, folglich auch Leben und beides muss Eins sein. Ist sie nun etwa so Eins wie ein

Begriff? Nein das Subject [die Substanz] ist eins, und zwar so eins, dass sie andererseits die Zweiheit oder Mehrheit einschliesst, nämlich alles was die Seele ursprünglich ist. Entweder ist sie nun Substanz und Leben, oder sie hat Leben. Aber wenn sie es hat, so besteht das Habende an sich nicht im Leben und das Leben nicht in der Substanz. Aber wenn das eine das andere nicht hat, so ist beides Eins zu nennen. Vielmehr es ist eins und vieles und alles, was in dem Einen zur Erscheinung kommt, und eins für sich, hinsichtlich des andern aber vieles, und eins seiend, sich selbst aber zu vielem machend in einer Art Bewegung, und ganz und gar eins, sich selbst aber gleichsam als vieles zu schauen verlangend; wie ja auch das Seiende es nicht erträgt eins zu sein, da es alles sein kann was es ist. Das Schauen ist der Grund, dass es selbst als vieles erscheint, damit es denke; denn wenn es als eins erschienen ist, dachte es nicht, sondern es ist jenes schon.

7. Was ist es nun und wieviel, was in der Seele geschaut wird? Da wir in der Seele zugleich Substanz und Leben fanden und da gemeinsam in jeder Seele die Substanz, gemeinsam auch das Leben, das Leben aber im Intellect ist: so werden wir, indem wir auch den Intellect und das Leben dieses noch dazu einführen, das bei allem Leben Gemeinsame, die Bewegung als eine Gattung setzen, die Substanz aber und Bewegung, welche das erste Leben ist, werden wir als zwei Gattungen setzen. Denn auch wenn sie eins sind, trennt sie doch der Gedanke, nachdem er das Eine nicht als eins gefunden; sonst könnte er sie nicht trennen. Beachte aber auch in andern Dingen wohl, dass Bewegung und Leben vom Sein getrennt werden, wenn auch nicht in dem wahrhaftigen Sein, sondern im Schatten und in dem Homonymum des Seins. Denn wie in dem Bilde des Menschen vieles fehlt und gerade die Hauptsache, das Leben, so ist auch in der sichtbaren Welt das Sein ein Schatten des Seins, des vornehmlichen Seins beraubt, was in dem Urbilde Leben war. Doch haben wir sicher von daher die Berechtigung gewonnen, das Sein vom Leben zu trennen und das Leben vom Sein. Vom Seienden also giebt es viele Arten und eine Gattung; die Bewegung ist aber weder unter das Seiende noch in das Seiende zu setzen, sondern mit dem Seienden, da sie gefunden ist in demselben nicht wie in einem Substrat; denn sie ist die Wirksamkeit desselben und keins ist ohne das andere ausser in Gedanken, und beide Naturen sind eine; denn in Wirklichkeit ist das Seiende, nicht der Möglichkeit nach. Und wenn

du gleichwohl beides gesondert betrachtest, so wird auch in dem Seienden Bewegung erscheinen und in der Bewegung das Seiende, wie auch bei dem einen Seienden das eine das andere gesondert hatte, aber gleichwohl das Denken es zwei nennt und jede Art ein zweifaches Eins.

Da die Bewegung an dem Seienden erscheint, ohne dass sie die Natur desselben alterirt, sondern indem sie es in dem Sein gleichsam vollendet macht, und da in einer solchen Bewegung eine solche Natur stets bleibt: so würde jemand, wenn er die Ruhe nicht dazu einführte, noch ungereimter sein als der, welcher etwa die Bewegung nicht zugestände; denn der Gedanke und die Vorstellung der Ruhe liegt bei dem Seienden mehr auf der Hand als der der Bewegung; denn dort ist, was in demselben Zustand bleibt und in derselben Weise existirt und in derselben Form [Begriff] verharrt. Es sei also auch die Ruhe eine Gattung, verschieden von der Bewegung, als deren Gegentheil sie vielleicht erscheint. Dass sie von dem Seienden verschieden ist, dürfte auf mancherlei Weise klar sein und besonders deshalb, weil sie, wenn sie mit dem Seienden identisch wäre, es nicht in höherem Grade sein würde als die Bewegung mit dem Seienden identisch ist. Denn warum soll die Ruhe mit dem Seienden identisch sein, die Bewegung aber nicht, die gewissermassen sein Leben und die Energeia sowohl der Substanz als des Seins selbst ist? Indessen wie wir die Bewegung von ihm trennten als identisch und nicht identisch mit ihm und wie wir beides zwei nannten und wiederum eins, auf dieselbe Weise werden wir auch die Ruhe von ihm trennen und wiederum nicht trennen, indem wir es in Gedanken nur so weit trennen als hinreicht, um es als eine andere Gattung im Seienden zu setzen; oder wenn wir schlechthin die Ruhe und das Seiende in eins zusammenbrächten, indem wir sagten, dass sie sich durchaus in keiner Weise von ihm unterscheide wie ebenso auch das Seiende von der Bewegung nicht: so werden wir die Ruhe und die Bewegung durch Vermittelung des Seienden als identisch zusammenbringen, und die Bewegung und die Ruhe wird sich uns als eins ergeben.

8. Aber man muss diese drei setzen, wenn anders der Intellect ein jedes einzeln denkt; er denkt sie aber zugleich und setzt sie, wenn er sie denkt, und sie sind, wenn sie gedacht sind. Was freilich das Sein in Verbindung mit der Materie hat, das hat kein Sein im Intellect; dies ist vielmehr immateriell; was aber immateriell ist, dafür ist das Sein das Gedachtsein. Schaue also den Intellect rein an und blicke

unverwandt auf ihn, nicht mit diesen leiblichen Augen ihn betrachtend. Da schaust du ihn denn als der Wesenheit Heerd und ein nie schlummerndes Licht in ihm, und wie er in sich selber steht und wie das zusammen Seiende auseinandertritt, ferner ein bleibendes Leben und ein Denken, das nicht einwirkt auf das Zukünftige, sondern auf das Gegenwärtige, vielmehr auf das Gegenwärtige und stets Gegenwärtige, sodann das stets Vorhandene und wie er [der Intellect] in sich selber denkt und nicht ausserhalb. In dem Denken nun besteht die Wirksamkeit und die Bewegung, in dem sich selber Denken die Substanz und das Seiende; denn seiend denkt er sowohl sich selbst als seiend als auch das, worauf er sich gleichsam stützt, als seiend. Denn seine auf ihn selbst gerichtete Wirksamkeit ist nicht eine Substanz, das aber, worauf und wovon sie geht, ist das Seiende; denn das Erschaute ist das Seiende, nicht das Schauen; doch hat auch diese das Sein, weil das, wovon und worauf sie geht, seiend ist. Da es aber in Wirklichkeit seiend ist, nicht der Möglichkeit nach, so verknüpft er [der Intellect] andererseits wieder beides und trennt es nicht, sondern er macht sich selbst zu jenem und jenes zu sich selbst. Seiend ist aber das Festeste von allem und dasjenige, in dessen Umkreis auch das übrige seine feste Position erhalten hat und besitzt nicht als etwas hinzugebrachtes, sondern aus sich selbst und in sich selbst. Es ist auch das Ziel des Denkens als eine Ruhe, die nicht angefangen hat, desgleichen der Ausgangspunkt desselben als eine Ruhe, die nichts in Bewegung gesetzt hat; denn die Bewegung entspringt nicht aus der Bewegung, noch geht sie über in Bewegung. Ferner besteht die Idee in der Ruhe als Begrenzung des Intellects, der Intellect aber ist ihre Bewegung, so dass alles eins ist, sowohl die Bewegung als die Ruhe, und was durch alles hindurchgeht sind Gattungen und ein jedes von dem Späteren ist ein bestimmtes Seiende und eine bestimmte Ruhe und eine bestimmte Bewegung.

Wenn also diese drei jemand erblickt, nachdem er sich aufgeschwungen zum Schauen der Natur des Seienden, und durch das Seiende bei ihm selbst das Seiende und durch das übrige das übrige erblickt, die Bewegung in ihm durch die Bewegung in sich selbst und die Ruhe durch die Ruhe; und wenn er dies zu jenem fügt, was vereinigt und gleichsam zusammengeschüttet ist, es mischend ohne es zu unterscheiden; wenn er dann aber, nachdem er es ein wenig gesondert und dabei verweilt und es geschieden hat, das Seiende und die Ruhe und die Bewegung erblickt, diese drei und ein jedes

einzeln: bezeichnet er es da nicht als von einander verschieden und sondert er es nicht in der Differenz und erblickt die Differenz in dem Seienden, indem er es als drei setzt und ein jedes einzeln; und wenn dies wieder in eins zusammenfällt und alles eins ist, indem er es wiederum auf ein und dasselbe zurückführt und zusammenschaut: sieht er da nicht, wie eine Identität enstanden ist und besteht? Wir müssen also zu jenen drei noch diese zwei hinzufügen: die Identität und die Differenz, so dass alle Gattungen in allem fünf sind; und diese verleihen den Dingen nach ihnen die Differenz und die Identität. Denn jedes einzelne ist ein bestimmtes Differente und ein bestimmtes Identische; denn das Identische und Differente an sich ohne ein bestimmtes Etwas würde unter eine Gattung fallen. Und die Gattungen sind die ersten, weil es von ihnen keine Aussagen in dem, was etwas bestimmtes ist, giebt. Das Sein wird freilich von ihnen ausgesagt, denn sie sind seiend; aber nicht als Gattung, denn sie sind nicht ein bestimmtes Seiende; auch von der Bewegung und der Ruhe wird das Sein in diesem Sinne nicht ausgesagt, denn sie sind nicht Arten des Seienden; denn das einzelne Seiende bildet zum Theil die Arten desselben [des Seins], zum Theil nimmt es Theil an ihm; andererseits hat auch das Sein nicht Theil an diesen als seinen Arten, denn sie sind ihm nicht übergeordnet noch früher als das Seiende.

9. Allein dass dies die ersten Gattungen sind, kann man hieraus und vielleicht auch aus anderem feststellen; wie aber soll man sich überzeugen, dass dies die einzigen sind und es nicht andere ausser ihnen giebt? Denn warum nicht auch die Einheit? Warum nicht die Quantität? die Qualität? die Relation und die übrigen, welche andere bereits aufgezählt haben? Das Eine nun, wenn das absolut Eine darunter verstanden wird, in welchem sich ausserdem nichts befindet, nicht Seele, nicht Intellect noch sonst etwas, das kann schwerlich von etwas ausgesagt werden, also ist es auch keine Gattung; wird aber das mit dem Seienden Verbundene darunter verstanden, in welchem wir das Eine als seiend bezeichnen, so ist das nicht mehr das ursprünglich Eine. Da es ferner in sich selber indifferent ist, wie könnte es Arten bilden? Wenn aber dies nicht, ist es keine Gattung. Wie soll man es auch theilen? Denn durch Theilung wird man es zu vielem machen; folglich würde das Eine vieles sein und sich selbst vernichten, wenn es eine Gattung sein wollte. Sodann wird man ihm durch Theilung in Arten etwas hinzufügen; denn es dürften in dem

Einen keine Unterschiede sein, sowie es deren von der Substanz giebt. Denn von dem Seienden vermag die Vernunft Unterschiede anzunehmen, wie aber von dem Einen? Sodann wird man, da man auf jeden Fall mit der Differenz eine Zweiheit setzt, das Eine aufheben, da ja überall der Zusatz einer Eins das frühere Quantum zu nichte macht. Wenn man aber sagt, das Eine im Seienden und das Eine in der Bewegung sei auch den andern Dingen gemeinsam, indem man das Seiende und das Eine als identisch fasst, so antworten wir: aus demselben Grunde, aus welchem man das Seiende nicht zu einer Gattung der andern Dinge machte, weil sie nicht gleich dem Seienden, sondern auf andere Weise sind, wird auch das Eine nicht in ihnen gemeinsam, sondern es wird theils ursprünglich, theils anders sein. Sagt man aber, dass man es nicht zu einer Gattung aller Dinge mache, sondern dass es ein gewisses Eins in sich sei, wie auch die andern Dinge, so führt man, wenn das Seiende und das Eine identisch ist, einen blossen Namen ein, da das Seiende bereits unter die Gattungen gezählt ist; ist jedes von beiden das Eine, so spricht man ihm eine bestimmte Natur zu, und fügt man etwas hinzu, so versteht man darunter das Eine, fügt man nichts hinzu, so versteht man hinwiederum jenes darunter, was von nichts ausgesagt wird. Wenn aber das mit dem Seienden Verbundene das Eine ist, so haben wir gesagt, dass man nicht das ursprünglich Eine damit aussagt. Aber was hindert, dass dies ursprünglich sei, abgesehen von jenem absolut Einen? Denn auch das Seiende nach jenem nennen wir seiend und zwar ursprünglich seiend. Vielleicht hindert, dass das vor ihm [das absolute Sein] nicht seiend war oder, wenn es war, so doch nicht ursprünglich; vielmehr ist das vor diesem [absoluten Sein] Eins. Trennt man ferner in Gedanken das Eine von dem Seienden, so hat es keine Unterschiede; liegt es ferner in dem Seienden, so ist es, wenn eine Folge von ihm, auch eine Folge von allem und später — die Gattung ist aber früher; wenn zugleich, so auch zugleich mit allen — die Gattung aber ist nicht zugleich; wenn früher, so ist es Princip und nur von ihm allein; wenn aber sein Princip, so nicht seine Gattung; wenn aber nicht seine Gattung, auch nicht die der andern Dinge; oder es müsste auch das Seiende gleichfalls eine Gattung aller andern Dinge sein. Denn überhaupt scheint das Eine in dem Seienden sich dem [absolut] Seienden zu nähern und gleichsam mit ihm zu coincidiren, während das Seiende sofern es zu jenem tendirt Eins ist, sofern es noch jenem ist ein Seiendes ist, was auch

vieles sein kann, indem es selbst Eins bleibt und nicht getheilt werden will und garnicht eine Gattung zu sein wünscht.

10. Wie ist nun ein jedes von dem Seienden eins? Dadurch dass es ein bestimmtes Eins ist, ist es nicht eins; denn ein bestimmtes Eins ist schon vieles; sondern eine jede der Arten ist nur homonymer Weise eins; denn die Art ist eine Menge, also wäre das Eins hier wie ein Heer oder ein Chor. Demnach ist also jenes Eins nicht in diesen, so dass das Eine nichts gemeinsames ist, auch in dem Seienden und den seienden Dingen nicht als dasselbe betrachtet würde; folglich ist das Eine keine Gattung. Denn jede Gattung umfasst nicht auch die Gegensätze von dem, von welchem sie in Wahrheit ausgesagt wird; sofern aber von einem alles Seienden in Wahrheit das Eine und die Gegensätze ausgesagt werden, so wird das Eine gerade von dem, von welchem es in Wahrheit als eine Gattung ausgesagt wird, nicht eine Gattung sein. Daher wird es in Wahrheit weder von den ersten Gattungen als eine Gattung ausgesagt werden, da ja das e i n e Seiende nicht in höherem Grade eins ist als vieles und keine von den andern Gattungen so eins ist, das sie nicht vieles wäre, noch auch von den späteren Gattungen, welche schlechterdings viele sind. Nun ist die gesammte Gattung durchaus kein Eins; folglich wird, wenn das Eine eine Gattung ist, es aufhören eins zu sein; denn das Eine ist keine Zahl, es wird aber eine Zahl sein, wenn es eine Gattung geworden ist. Das Eine ist ferner der Zahl nach eins; denn wenn es der Gattung nach eins ist, so ist es nicht ursprünglich eins. Wie ferner bei den Zahlen das Eine nicht als Gattung von ihnen ausgesagt wird, sondern als immanent, nicht als Gattung, so wird das Eine, wenn es in den seienden Dingen ist, weder die Gattung von dem Seienden noch von dem übrigen noch von allem sein. Wie ferner das Einfache Princip des Seienden, aber nicht seine Gattung ist — denn sonst wäre auch das Nichteinfache einfach — so wird auch bei dem Einen, wenn das Eine Princip ist, es nicht eine Gattung der Dinge nach ihm sein. Es wird also weder von dem Seienden noch von den andern Dingen eine Gattung sein. Aber wenn doch, so nur von den Einzeldingen, wobei man denn eine Trennung des Einen von der Substanz vornehmen würde. Es wird also Gattung sein von etwas. Denn wie das Seiende nicht Gattung von allem ist, sondern von den Arten, deren jede seiend ist, so ist auch das Eine Gattung von den Arten, deren jede eine ist. Wie unterscheidet sich nun das eine vom andern insofern sie Eins sind, wie ja auch das Seiende

sich eins vom andern unterscheidet? Aber wenn es mit dem Seienden und der Substanz getheilt wird und das Seiende durch die Theilung und dadurch, dass es als dasselbe in vielen erscheint, eine Gattung ist: warum soll nicht auch das Eine, das soviel erscheint als die Substanz und in ebenso viel getheilt wird, eine Gattung sein? Allein zuerst ist nicht nothwendig, dass, wenn etwas in vielen Dingen vorhanden ist, es eine Gattung sei weder deren, in denen es vorhanden, noch der andern, noch ist überhaupt etwas, wenn gemeinsam, durchaus eine Gattung. Der Punkt wenigstens, der vorhanden ist in den Linien, ist nicht Gattung weder dieser noch überhaupt, auch ist ja nicht, wie gesagt, das Eine in den Zahlen eine Gattung weder dieser noch der andern Dinge. Denn es muss das Gemeinsame und in vielem Vorhandene sowohl specifische Differenzen haben als auch Arten bilden und in einem bestimmten Etwas sein: welches wären aber die Differenzen des Einen? Oder welche Gattungen erzeugt es? Wenn es aber dieselben Gattungen erzeugt, die sich im Bereiche des Seienden finden, so wird es auch mit dem Seienden identisch sein und das andere ist ein blosser Name und es genügt das Seiende.

11. Es ist aber zu untersuchen, wie in dem Seienden das Eine und wie die sogenannte Theilung und überhaupt die der Gattungen stattfindet, und ob es die nämliche ist oder jede von beiden eine andere. Zuerst also: wie heisst überhaupt und ist jedes einzelne eins, sodann: bezeichnen wir es ebenso in dem einen Seienden wie es dort genannt wird? Das Eine in allem nun ist nicht dasselbe; denn weder ist es in dem Sinnlichen ebenso wie in dem Intelligiblen — auch das Seiende ist es ja nicht einmal — noch in den sinnlichen Dingen untereinander auf gleiche Weise; denn es ist nicht dasselbe in einem Chor und Lager und Schiffe und Hause, noch auch in diesen wiederum und im Continuirlichen. Aber gleichwohl ahmt alles dasselbe nach, doch erlangt es das eine weniger, das andere mehr, es ist aber bereits und zwar mit grösserer Wahrheit im Intellect; denn die Seele ist eine und noch mehr ist der Intellect einer und das Seiende eins. Sagen wir nun also in einem jeden Dinge zugleich mit dem Sein desselben seine Einheit aus und dass es in demselben Maasse wie das Sein auch die Einheit habe? Es mag das zufällig eintreffen, nicht jedoch sofern es seiend und eins ist, sondern es kann das, was nicht weniger seiend ist, weniger eins sein. Denn es *ist* ein Heer oder Chor nicht weniger als ein Haus, aber gleichwohl ist es weniger *eins*. Es scheint also das in jedem einzelnen Eine

mehr auf das Gute zu blicken und soweit es das Gute erlangt, in soweit auch Eins zu sein und das Mehr und Weniger des Einen hierin zu liegen; denn ein jedes will nicht einfach sein, sondern verbunden mit dem Guten. Darum strebt auch das Nichteine soviel als möglich Eins zu werden: die natürlichen Dinge gehen von Natur selbst zur Einheit zusammen, indem sie miteinander vereinigt werden wollen; denn nicht von einander streben die Dinge, sondern zu einander und zu sich selbst; und alle Seelen möchten zur Einheit verschmelzen nach Wahrung des eigenen Wesens. Und von einem doppelten Gesichtspunkt aus ist das Eine zu betrachten: es ist der Ursprung und das Ziel, denn von ihm geht alles aus und zu ihm strebt es hin; denn auf diese Weise ist es auch das Gute; ohne das gelangt ja nichts im Seienden zu Stand und Wesen, und wäre es dazu gelangt, würde es nicht ertragen, das Streben nicht auf das Eine zu richten. So also verhält es sich mit den Naturproducten. Was aber die Kunstproducte anbetrifft, so bildet jede Kunst ein jedes hiernach soweit sie vermag und so wie jene dazu im Stande sind; das Seiende aber erlangt dasselbe am meisten von allen, denn es steht ihm nahe. Daher wird das andere einfach mit seinem Namen genannt, z. B. Mensch; denn wenn wir zuweilen sagen ein Mensch, so geschieht es im Hinblick auf zwei; sagen wir das Eine in anderer Weise von ihm aus, so geschieht es mit einem Zusatz. Sagen wir es von dem Seienden aus, so meinen wir, dass dieses ganz und gar Eins sei und wollen es als Eins bezeichnen, indem wir auf seine nahe Verwandtschaft mit dem Guten hinweisen. Das Seiende wird also das Eine und hat in ihm seinen Ursprung und sein Ziel; doch verhält es sich damit nicht ebenso [wie mit dem Einen] sondern anders, so dass es ein Früheres und Späteres auch in dem Einen giebt. Was ist nun das Eine in ihm? Nichts was gleicher Weise in allen Theilen und als gemeinsam betrachtet wird? Nun, zunächst ist auch in den Linien der Punkt gemeinsam und doch nicht die Gattung der Linien; so ist auch in den Zahlen die Eins gemeinsam und nicht Gattung; auch ist ja das Eine an und für sich nicht identisch mit der Eins in der Einheit und Zweiheit und den übrigen Zahlen. Sodann hindert nichts, dass auch in dem Seienden das eine zuerst, das andere später sei, das eine einfach, das andere zusammengesetzt. Und wenn das Eine in allen Dingen identisch ist mit denen des Seienden, so giebt es keine Differenz an ihm noch bildet es Arten; wenn es aber keine Arten bildet, so kann es selbst auch nicht Gattung sein.

12. Dies also auf diese Weise. Wie aber besteht für die Zahlen, die doch leblos sind, das Gute darin, dass ein jedes Eins ist? Nun, gemeinsam ist dies auch in den andern leblosen Dingen. Wendet jemand ein, dass sie überhaupt nicht seien, so haben wir von dem Seienden gesprochen, sofern ein jedes Eins ist. Fragen die Gegner, wie denn der Punkt am Guten Theil hat (vorausgesetzt dass sie sein Vorhandensein an sich zugeben), so forschen sie, falls sie ihn als leblos annehmen, nach ebendemselben, was auch bei andern dergleichen Dingen statthat; setzen sie ihn anderswo, z. B. im Kreise, so ist das Gute des Kreises auch für ihn gut und sein Verlangen geht darauf und er strebt hierdurch zu jenem hin. — Aber wie soll man sich diese Gattungen vorstellen? Sind es auch die einzelnen getheilten Dinge? Nun, jedes ist ein Ganzes in jedem der Dinge, dessen Gattung es ist. Und wie ist es [das Gute] noch Eins? Nun, das der Gattung nach Eine ist wie ein ganzes in vielen Dingen. Ist es nun bloss in den Dingen, die an ihm Theil haben? Nein, es ist sowohl an sich als auch in den Theil habenden Dingen. Allein das wird vielleicht später deutlicher werden.

13. Jetzt fragt es sich, wie die Quantität nicht zu den ersten Gattungen gehört und ebenso die Qualität. Die Quantität ist gleich den andern keine erste Gattung, weil jene zugleich mit dem Seienden sind. Denn die Bewegung ist zugleich mit dem Seienden, dem in Wirklichkeit Seienden als sein Leben; die Ruhe tritt mit der Substanz selbst ein, noch mehr ist mit diesen die Differenz und Identität verbunden, so dass auch sie zugleich mit geschaut werden. Die Zahl aber ist später als jene und als sie selbst, und das Spätere kommt von dem Früheren und auf einander Folgenden, und das Spätere ist in dem Früheren enthalten; folglich kann sie unter die ersten Gattungen nicht mitgerechnet werden; es fragt sich, ob sie überhaupt eine Gattung sei. Die Grösse jedoch ist noch mehr ein Späteres und Zusammengesetztes; denn in ihr liegt die Zahl und die Linie (also zwei) und die Fläche (also drei). Wenn nun von der Zahl auch die continuirliche Grösse das Quantum hat, wie kann sie dies haben, wenn die Zahl keine Gattung ist? Es ist aber in den Grössen auch das Frühere und das Spätere. Wenn aber das Gemeinsame in beiden die Quantität ist, so ist zu ermitteln, was dieses sei, und wenn wir es gefunden, haben wir es als eine spätere Gattung zu setzen, nicht unter die ersten zu zählen; und wenn es keine Gattung unter den ersten ist, so ist es zurückzuführen auf

eine der ersten oder derer, die auf die ersten zurückgeführt werden. Klar ist also vielleicht, dass die Natur der Quantität ein gewisses Quantum anzeigt und das Quantum eines jeden misst und selbst ein gewisses Quantum ist. Aber wenn das Quantum in der Zahl und Grösse das Gemeinsame ist, so ist entweder die Zahl zuerst und die Grösse stammt von ihr, oder die Zahl besteht überhaupt in einer Mischung von Bewegung und Ruhe und die Grösse ist eine Art Bewegung oder aus der Bewegung, indem die Bewegung ins Unbegrenzte fortgeht, die Ruhe in dem Anhalten des Fortschreitenden die Eins hervorbringt. Allein über die Genesis der Zahl und Grösse, oder vielmehr ihre Hypostase und ihren Begriff, ist später eine Untersuchung anzustellen. Denn vielleicht gehört die Zahl zu den ersten Gattungen, die Grösse aber ist später in der Zusammensetzung; und die Zahl gehört zu den ruhenden Dingen, die Grösse besteht in der Bewegung. Aber hiervon später, wie gesagt.

14. Hinsichtlich der Qualität fragt es sich, warum sie nicht zu den ersten Gattungen gehört. Deshalb, weil auch sie später ist und nach der Substanz. Die erste Substanz muss diese als Consequenzen haben, nicht aber aus diesen bestehen noch durch diese mit erfüllt werden; sonst würde sie später sein als Qualität und Quantität. In den zusammengesetzten nun und aus vielem bestehenden Substanzen, in welchen auch Zahlen und Qualitäten einen wechselseitigen Unterschied machen, mag es auch Qualitäten geben und es wird in ihnen eine Gemeinsamkeit erkannt werden; in den ersten Gattungen ist nicht zwischen einfachen und zusammengesetzten der Unterschied zu machen, sondern zwischen einfachen und den die Substanz completirenden, d. h. nicht eine bestimmte Substanz. Denn das ist vielleicht nicht ungereimt, dass eine bestimmte Substanz auch aus der Qualität erfüllt werde, indem sie die Substanz bereits vor der Qualität, ihr bestimmtes Wesen aber von aussenher hat; die Substanz an sich aber muss was sie hat essentiell haben. Jedoch behaupteten wir anderweitig, dass die Complemente der Substanz homonymer Weise Qualitäten seien, das von aussenher nach der Substanz Vorhandene aber eigentlich Qualität sei, und dass das in den Substanzen Liegende thätige Wirksamkeit, das nach ihnen Folgende bereits Affection sei; jetzt aber sagen wir, dass die Eigenschaften einer bestimmten Substanz überhaupt nicht Complemente der Substanz sind; denn sie werden für den Menschen, sofern er Mensch ist, kein substantieller Zusatz zur Vollendung des Wesens; sondern er ist

von obenher eine Substanz, bevor er differenzirt wurde, wie er auch schon ein lebendes Wesen war, ehe er ein vernünftiges wurde.

15. Wie erfüllen und vollenden nun die vier Gattungen die Substanz, ohne sie schon zu einer qualificirten Substanz zu machen? Sie constituiren ja auch nicht eine bestimmte Substanz. Dass nun das Seiende zuerst ist, ist gesagt worden, und dass die Bewegung, Ruhe, Differenz und Identität nichts anderes sind, ist klar; und dass diese Bewegung eine Qualität nicht bewirkt, ist vielleicht einleuchtend, wird aber durch eine Auseinandersetzung noch deutlicher werden. Denn wenn die Bewegung ihre Energeia ist, das Seiende aber und überhaupt das Erste Energeia, so dürfte die Bewegung nicht ein Accidens sein, sondern als Energeia eines in Wirklichkeit Seienden wird sie auch nicht mehr Complement [des Seienden] genannt werden können, sondern selbst das Seiende; folglich kommt sie nicht hinein in etwas Späteres noch in die Qualität, sondern sie ist geordnet für das gleichzeitig Existirende. Denn das Seiende ist nicht und ist dann bewegt, noch ist es und ruht dann; auch ist die Ruhe keine Affection, die Identität und Differenz sind nicht später, weil das Eine nicht später vieles wurde, sondern war was es war: ein vielfach Eines; wenn aber vieles, so auch Differenz, und wenn ein einheitlich Vieles, auch Identität. Und dies genügt für die Substanz; will man zu der sichtbaren [untern] Welt herabsteigen, dann giebt es andere Elemente, die nicht mehr eine Substanz constituiren; sondern eine bestimmte qualitative und quantitative Substanz, und dann mögen Gattungen entstehen, aber nicht erste.

16. Wie aber sollte die Relation, die einem Seitenschössling gleicht, zu den ersten Gattungen gehören? Denn die Disposition ist ein Verhältniss des einen zum andern und nicht zu sich selbst. Das Wo und Wann steht den Gattungen noch ferner: denn das Wo ist ein anderes in einem andern, also zwei; die Gattung aber muss eine sein, nicht eine Zusammensetzung; auch der Ort gehört nicht dorthin; es handelt sich jetzt aber um das wahrhaft Seiende. Es fragt sich, ob die Zeit dorthin gehört; doch gehört sie vielleicht noch weniger dorthin. Denn wenn sie ein Maass ist, und zwar nicht einfach ein Maass, sondern das Maass der Bewegung, so ist das Ganze ein zweifaches und zusammengesetztes und später als die Bewegung, folglich nicht zu derselben Klasse gehörig wie die Bewegung. Das Thun und das Leiden liegt in der Bewegung. Wenn also das Leiden und das Thun dort liegt, das Thun aber ein zwei-

faches ist, so ist es in gleicher Weise auch das Leiden; keins von beiden ist also einfach. Auch das Haben ist ein zweifaches und das Liegen bedeutet, dass eins im andern auf diese Weise sich befindet, also ist es ein Dreifaches.

17. Aber das Schöne und das Gute und die Tugenden: warum gehören sie nicht zu den ersten Gattungen? Nun das Gute, wenn es das Erste ist — und so bezeichnen wir doch die Natur des Guten, von der es kein Prädikat giebt, sondern wir drücken uns nur so aus, da wir eine andere Bezeichnung nicht dafür haben — dürfte keine Gattung sein. Denn es wird nicht von andern Dingen ausgesagt oder es würde ein jedes von denen, wovon es ausgesagt wird, eben das Prädikat sein; auch ist jenes *vor* der Substanz, nicht *in* der Substanz. Ist das Gute etwa einer Qualität gleich, so gehört die Qualität überhaupt nicht zu den ersten Gattungen. Wie also? Ist die Natur des Seienden nicht gut? Zuerst ist es gut auf andere Weise und nicht so wie das Erste; und es ist gut nicht wie eine Qualität, sondern in sich selbst. Aber in ihm, sagten wir, beständen auch die andern Gattungen, und weil eine jede etwas gemeinsames war und in vielen Dingen erblickt wurde, war es eine Gattung. Wenn nun also auch das Gute an einem jeden Theile der Substanz oder des Seienden oder doch an den meisten erblickt wird: warum ist es nicht eine Gattung und zwar eine der ersten? Allein in allen Theilen ist es nicht dasselbe, sondern es ist gut auf erster, zweiter u. s. w. Stufe; denn entweder weil das eine von dem andern, das spätere von dem früheren, oder weil alles von dem Transscendenten herstammt, nimmt das eine so, das andere so je nach seiner Natur daran Theil. Will man es gleichwohl als eine Gattung setzen, so ist es eine spätere; denn es ist später als die Substanz und sein Gutsein ist ein bestimmtes, auch wenn es stets mit ihr verbunden ist, jene aber gehörten dem Seienden an, sofern es ein Seiendes ist und zur Erzeugung der Substanz beiträgt. Denn von dorther erhebt sich auch das über das Seiende Hinausliegende, da das Seiende und die Substanz nicht ein Nichtvieles sein kann, sondern selbst diese aufgezählten Gattungen haben und ein vielfaches Eins sein muss. Wenn wir inzwischen kein Bedenken tragen das Gute in dem Seienden die naturgemäss auf das Eine abzielende Wirksamkeit [Energeia] zu nennen und zugeben, dass dies das Gute an ihm sei, damit es von dorther gutartig sei, so wird dies Gute eine auf das Gute gerichtete Wirksamkeit sein; dies aber ist sein Leben, und dies ist die Bewegung, welche bereits eine der Gattungen ist.

18. Hinsichtlich des Schönen liesse sich, wenn jenes die erste Schönheit ist, dasselbe und ähnliches sagen wie über das Gute; und wenn es das an der Idee gleichsam Hervorstrahlende ist, so lässt sich einwenden, dass dies nicht in allen Dingen dasselbe und dass das hinzukommende Hervorstrahlen etwas späteres ist. Wenn aber das Schöne nichts anderes ist als die Substanz selbst, so ist darüber bei der Substanz gesprochen. Wenn es aber darin besteht, dass es auf uns die Sehenden einen solchen Eindruck macht, so ist dieses Wirken eine Bewegung; und wenn die Wirksamkeit auf jenes hinführt, so ist es Bewegung. Es ist auch die Wissenschaft Bewegung an sich als ein Schauen des Seienden und Wirksamkeit, aber nicht ein Zustand; folglich gehört sie gleichfalls unter die Bewegung oder wenn man will unter die Ruhe oder auch unter beide; wenn unter beide, als etwas gemischtes; wenn das, so ist das Gemischte später. Der Intellect aber als ein denkendes Seiende und ein aus allem Zusammengesetztes ist nicht eine der Gattungen; und der wahre Intellect ist ein mit allem verbundenes Seiende und in Wahrheit alles Seiende, das blosse nackte Seiende aber ist, zur Gattung gezogen, ein Element desselben. Gerechtigkeit ferner und Besonnenheit und überhaupt Tugend sind alle Wirksamkeiten des Intellects; also gehören sie nicht zu den ersten Gattungen, sind später als die Gattung und sind Arten.

19. Bilden nun diese vier ersten Gattungen eine jede für sich wohl Arten? Lässt sich z. B. das Seiende wirklich in sich theilen ohne die andern? Nein; denn man muss die Differenzen ausserhalb der Gattung nehmen und die Differenzen müssen zwar dem Seienden angehören insofern es seiend ist, dürfen es jedoch selbst nicht sein. Woher wird es dieselben nun haben? Aus dem Nichtseienden doch wohl nicht. Wenn demnach aus dem Seienden, das Uebrige aber die drei Gattungen bilden, so hat es sie offenbar aus diesen und verbunden mit diesen, welche hinzugefügt und beigesellt werden und zugleich entstehen. Aber zugleich entstehend bringen sie dies eben hervor, das aus allen besteht. Wie ist nun das Uebrige nach dem, das aus allen besteht? Und wie bringen alle als Gattungen Arten hervor? Wie die Bewegung Arten der Bewegung? Desgleichen die Ruhe und die übrigen? Denn auch darauf muss man Acht haben, dass eine jede nicht in den Arten verschwindet noch andererseits die Gattung bloss Prädikat sei, als in jenen wahrgenommen, sondern dass sie in jenen zugleich und in sich sei und gemischt auch wieder rein und nicht ge-

mischt vorhanden sei, und dass sie nicht sich selbst, indem sie anderem zum Sein verhilft, vernichte. Diese Fragen also sind zu untersuchen. Da wir behaupteten, das aus allen Substanzen Resultirende sei die Einzelintelligenz, vor allen Substanzen aber als Arten und Theilen das Seiende und die Substanz als Gesammtvernunft setzten, so bezeichnen wir damit die Intelligenz als etwas späteres. Und eben diese Aporie wollen wir uns für die Untersuchung zu Nutze machen und indem wir sie gleichsam als Beispiel verwerthen, uns selbst in die Erkenntniss der angegebenen Punkte hineinzwingen.

20. Nehmen wir also an, die Vernunft stehe einerseits in gar keinem Verhältniss zu dem Particularen und sei an keinem bestimmten Gegenstande wirksam, damit nicht eine besondere Intelligenz entstehe, gerade so wie Wissenschaft besteht vor den einzelnen Arten, ja auch die specielle Wissenschaft vor den Theilen in ihr: die Gesammtwissenschaft ist, ohne irgendeiner der einzelnen Begriffe zu sein, die Möglichkeit aller, jeder einzelne aber ist jenes in Wirklichkeit, und auch der Möglichkeit nach alles, und bei der Gesammtwissenschaft hat dasselbe Verhältniss statt; die einen sind besondere Wissenschaften, welche der Möglichkeit nach in der Gesammtwissenschaft liegen, die eben nach Annahme des Speciellen der Möglichkeit nach die ganze sind — denn Prädikat ist die gesammte, nicht ein Theil der gesammten; sie selbst muss jedenfalls unversehrt in sich bleiben —: so also muss man sagen, auf eine andere Weise existire die Gesammtvernunft vor den in Wirklichkeit seienden Einzelintelligenzen, auf eine andere die Einzelintelligenzen: die einzelnen erhalten ihren Inhalt aus allen Begriffen, die Gesammtvernunft ist Führerin der einzelnen, ist ihre Potenz und hat jene in den allgemeinen Begriffen, und jene wiederum hat in den Theilbegriffen die Gesammtvernunft, wie die besondere Wissenschaft die Wissenschaft; ferner existirt sowohl die grosse Gesammtvernunft an und für sich als auch die Einzelintelligenzen in sich selbst, es werden die einzelnen Intelligenzen von der gesammten und die gesammte von den einzelnen umschlossen, die einzelnen sind in sich und in einem andern und jene ist in sich und in jenen, in jener an sich seienden sind alle der Möglichkeit nach d. h. in jener, die in Wirklichkeit alles zugleich, der Möglichkeit nach jedes gesondert ist, die einzelnen hinwiederum sind in Wirklichkeit was sie sind, der Möglichkeit nach aber das Ganze. In soweit sie nämlich das sind was sie heissen, sind sie in Wirklichkeit jenes was sie heissen; sofern sie aber in jener Gattung sind, sind

nichts von jenen in Wirklichkeit, sondern alles in ihr liegt ruhig da; insofern sie aber was sie ist vor den Arten in Wirklichkeit ist, ist sie Wirklichkeit der nicht einzelnen Begriffe. Es muss also, wenn anders sie in Wirklichkeit d. h. in der Art sein sollen, die von jener ausgehende Energie der Grund werden.

21. Wie bringt nun die Gesammtvernunft, die selbst begrifflich Eine bleibt, das Particulare hervor? Das heisst: wie entstehen aus jenen vier Gattungen die sogenannten Arten? Betrachte demnach, wie alles aus ihr in ihr ist, in dieser grossen und unendlichen Vernunft, die nicht viel redet sondern viel denkt, in dieser alles ausmachenden, ganzen Vernunft, die nicht eine particulare noch bestimmte Vernunft ist. Zahl also hat sie schlechterdings in den Dingen, die sie schaut, und sie ist eins und vieles, und dies sind Kräfte und zwar erstaunliche Kräfte, nicht schwache, sondern als reine sind sie sehr gross und gleichsam strotzend und in Wahrheit Kräfte, die nicht bloss bis zu einem gewissen Punkte reichen; demnach sind sie unendlich, und so entsteht Unendlichkeit und die Grösse. Indem du nun diese Grösse mit dem Schönen der Substanz in ihr und dem Glanz und Licht um sie als intellectuelle Dinge erblickst, siehst du auch schon die Qualität daran erblühen und mit der Continuität der Wirksamkeit die Grösse, die in ihrer Ruhe verharrend durch deine Intuition in die Erscheinung tritt. Da hier nun eine Einheit und Zweiheit und Dreiheit ist, so auch die Grösse als ein dreifaches und die gesammte Quantität. Wird die Quantität und die Qualität sichtbar und zwar so, dass beide in eins zusammengehen und gleichsam eins werden, so erblicke auch die Figur. Indem die Differenz und das, was die Quantität wie die Qualität theilt, hereintritt, entstehen auch die Unterschiede und andern Qualitäten der Figuren; und in Verbindung damit ruft die Identität die Gleichheit ins Dasein, die Differenz die Ungleichheit in der Quantität, der Zahl und Grösse, woraus Kreis, Quadrate und ungleichseitige Figuren entstehen, ferner gleiche und ungleiche, ungerade und gerade Zahlen. Denn da hier ein intelligibles Leben und eine vollkommene Wirksamkeit herrscht, so umfasst es alles, was wir jetzt als in intelligibles Werk auffinden, es hat alles, indem es dasselbe als in seiner Kraft befindlich hat und ebenso wie es die Vernunft hat. Die Vernunft hat es aber im Denken, und zwar durch ein nicht discursi-

Denken; es fehlt nichts von dem was Begriff ist, sondern es ist gleichsam ein Begriff, ein grosser, vollkommener, alle umfassender, von seinen eigenen Ursprüngen ausgehender, oder vielmehr stets ausgegangener, so dass in Wahrheit niemals ein Ausgehen [Discursives] statthat. Denn überall wird man, was man durch Ueberlegung als in der Natur befindlich erschliesst, als in der Vernunft ohne Ueberlegung befindlich antreffen, so dass man annimmt, das Seiende habe eine so überlegende Vernunft hervorgebracht, wie es ja auch stattfindet bei den die lebenden Wesen erzeugenden Begriffen; denn wie die genaueste Ueberlegung am besten schliesst, so verhält sich alles in den Begriffen, die vor der Ueberlegung sind. Was also muss man als vorhanden vermuthen in dem, was vor der Natur und über die Begriffe in ihr hinaus liegt? Denn da wo die Substanz nichts anderes ist als Vernunft und weder das Seiende noch die Vernunft etwas hinzugebrachtes, da dürfte es mühelos in der besten Verfassung sein, wenn anders es der Vernunft gemäss dasein wird, und dies ist das Seiende, was die Vernunft will und ist; daher ist es auch wahrhaft und ursprünglich; denn wenn es von einem andern stammt, so ist jenes die Vernunft. Da also in dem Seienden alle Figuren zur Erscheinung kommen und die gesammte Qualität — denn eine bestimmte war nicht da; denn eine konnte unmöglich dasein, da die Differenz mit vorhanden war, sondern eine und viele; denn auch die Identität war da; ferner war es eins und vieles und von Anfang an ein derartiges Seiende, dass in allen Arten das Eine und Viele war, also auch verschiedene Grössen und verschiedene Figuren und verschiedene Qualitäten; denn füglich konnte nichts ausgelassen werden, da das Ganze dort vollkommen ist, oder es wäre nicht das Ganze — da ferner das Leben hinzutritt oder vielmehr überall darin ist, so entstanden alle lebenden Wesen mit Nothwendigkeit und auch Körper waren da, weil Materie und Qualität vorhanden waren. Da nun alle stets geworden sind und bleiben und in ihrem Sinn von der Ewigkeit umschlossen sind, wobei ein jedes gesondert ist was es ist und doch wieder alle in einem zusammen sind, so ist gleichsam die Verflechtung aller in Einem befindlichen Dinge und ihre Zusammensetzung die Vernunft; und dadurch dass sie das Seiende in sich hat, ist sie ein vollendetes lebendes Wesen und dies seinem Begriffe nach, dadurch aber dass sie sich dem aus ihr Entstandenen selbst zum Anschauen darbietet als ein für jenes denkbar Gewordenes, verleiht sie die Möglichkeit richtiger Benennung.

die Vernunft die Beschaffenheit und Anzahl der in dem vollendeten lebenden Wesen vorhandenen Ideen schaut.' Denn auch die Seele nach der Vernunft, welche insofern sie Seele ist sie in sich hat, schaut dieselben besser in dem was vor ihr ist; und unsere Vernunft, die sie gleichfalls in sich hat, schaut sie besser in dem was vor ihr ist; denn in sich selbst schaut sie sie nur, in dem was vor ihr ist schaut sie auch, dass sie schaut. Diese Vernunft nun, von der wir das Schauen aussagen, ist nicht getrennt von der vor ihr, aus der sie stammt, und weil sie aus Einem vieles ist und die Natur des Differenten mit sich vereinigt hat, so wird sie ein vielfaches Eine. Die eine und vielfache Vernunft aber bringt auch die vielen Intelligenzen aus einer solchen Nothwendigkeit hervor. Ueberhaupt darf man das Eine nicht als Zahl und Einzelheit [Individuum] fassen; denn was man begrifflich fasst, ist Form; denn es ist ohne Materie. Deshalb sagt Plato, indem er auch dies dunkel andeutet, die Substanz lasse sich ins unendliche zertheilen. Denn solange die Theilung in eine andere Art, etwa aus der Gattung, geht, ist sie nicht unendlich; denn sie wird begrenzt durch die erzeugten Arten; die letzte Art aber, die nicht mehr in Arten getheilt wird, ist mehr unendlich. Und das bedeutet der Ausspruch: 'dann aber muss man, wenn man bereits bis ins unendliche vorgedrungen, die Sache aufgeben und gut sein lassen.' Indessen, soweit die Einzelheiten in sich sind, sind sie unendlich; dadurch dass sie von dem Einen umfasst werden, fallen sie schon unter die Zahl. Die Vernunft nun hat das auf sie Folgende als Seele, so dass auch die Seele bis zu ihrem letzten Theile in der Zahl liegt, während der äusserste Theil von ihr schon durchaus unendlich ist. Und eine solche Vernunft ist Theil, obgleich sie alles hat, und die Gesammtvernunft und ihre Einzelintelligenzen, die in Wirklichkeit sind indem sie Theil ist, sind Theile, die Seele aber ist ein Theil des Theils, jedoch als eine Wirksamkeit aus jener; denn wenn sie in sich selbst wirksam ist, so sind die Wirkungen die andern Intelligenzen, wenn sie aus sich heraus-
wirkt, Seele. Wenn die Seele aber wirkt als Gattung oder
Art, so sind die andern Seelen Arten; und die Wirksam-
keiten dieser sind zweifache. denn die nach oben hin ist
Vernunft, die nach unten hin die andern Kräfte in geordneter
Folge; die letzte befasst sich mit der Materie und gestaltet sie, und der untere Theil derselben verhindert das über All nicht oben zu sein. Viel mehr ist auch der obere

untere Theil derselben ein Bild derselben, aber nicht ein abgeschnittenes, sondern den Bildern im Spiegel vergleichbar, solange das Urbild aussen vorhanden ist. Man muss aber begreifen, wie es sich mit dem Urbild aussen verhält. Und bis zu dem hin, was vor dem Abbild liegt, ist die intelligible Welt ganz vollkommen aus allem Intelligiblen, sowie diese Welt als eine Nachahmung jener, soweit sie das Bild eines lebenden Wesens bewahren kann, das lebende Wesen selbst ist, wie das Gemälde oder das Spiegelbild im Wasser dem angehört, was vor dem Wasser und dem Gemälde zu sein scheint. Die Nachahmung in dem Gemälde und Wasser aber ist nicht die Nachahmung von beiden zusammen, sondern von dem einen, das durch das andere gestaltet ist. Ein Bild der intelligiblen Welt also hat die Abbilder nicht des Schöpfers, sondern der in dem Schöpfer befassten Dinge, wozu auch der Mensch und jedes andere lebende Wesen gehört; ein lebendes Wesen ist auch dieses Abbild und das was es geschaffen hat, jedes von beiden auf andere Weise und beides im Intelligiblen.

DRITTES BUCH.

Ueber die Gattungen des Seienden.

III.

1. Welches unsere Ansicht über die Substanz ist und wie sie mit der Meinung Platos übereinstimmt, ist gesagt worden. Es gilt aber auch eine Untersuchung über die andere Natur, ob wir hier dieselben Gattungen anzunehmen haben, die wir dort annahmen, oder hier mehr, indem wir ausser jenen noch andere setzen, oder überhaupt andere, oder ob die einen jenen dort gleich, die andern verschieden sind. Man muss jedoch das 'gleich und identisch' nach der Analogie und Homonymie verstehen; das wird nach dem Ergebniss der Untersuchung klar werden. Unser Ausgangspunkt ist dieser: Da unsere Untersuchung sich mit dem sinnlich Wahrnehmbaren beschäftigt, alles sinnlich Wahrnehmbare aber eingeschlossen ist durch diese Welt, so wird eine Untersuchung über die Welt nöthig sein durch Zerlegung ihrer Natur, und nach Zerlegung der Theile, aus denen sie besteht, müssen wir diese nach Gattungen

disponiren, wie wir ähnlich etwa verfahren würden, wenn wir die Stimme, die unendlich ist, eintheilen wollten durch Zurückführung auf eine bestimmte Anzahl von Tönen: das Nämliche in vielen Gegenständen reduciren wir auf Eins, dann wieder ein anderes und wieder ein anderes, bis ein jedes von ihnen zu einer bestimmten Zahl gelangt ist, und dabei nennen wir das Gemeinsame in den Individuen Art, das Gemeinsame in den Arten Gattung. Bei der Stimme nun war es möglich, jede Art und alle Laute zusammen auf eine Einheit zurückzuführen und diese als Element aller oder Stimme zu bezeichnen; bei der uns vorliegenden Untersuchung ist es nicht möglich, wie gezeigt worden. Deshalb muss man mehrere Gattungen aufsuchen und für dieses All andere als jene, da ja diese auch von jener verschieden ist und kein Synonymum, sondern ein Homonymum und Bild. Aber da auch hier in der Mischung und in der Zusammensetzung das eine Körper, das andere Seele ist — denn das Ganze ist ein lebendes Wesen — und da die Natur der Seele in jener intelligiblen Welt sich nicht einmal einfügen wird in die Ordnung der hier sogenannten Substanz, so ist sie, wenn es auch schwierig wird, gleichwohl von dem hier vorliegenden Gegenstand der Untersuchung auszuscheiden, ähnlich wie man, wenn man die Bürger einer Stadt in Ordnungen abtheilen will, etwa nach dem Census oder nach den Künsten, die anwohnenden Fremden draussen lässt. Was die Affectionen angeht, welche mit dem Körper oder durch den Körper die Seele treffen, so ist über deren Ordnung später zu handeln, wenn wir die Bestandtheile dieser Welt untersuchen.

2. Zuerst gilt es die sogenannte Substanz zu betrachten, wobei wir zugestehen, dass die körperliche Natur homonymer Weise oder überhaupt nicht einmal Substanz genannt wird, weil ihr der Begriff des Fliessenden eignet, sondern recht eigentlich Werden und Entstehen. Sodann sind die Gegenstände des Werdens theils so, theils so beschaffen; und die Körper werden in eine Einheit zusammengefasst, die einfachen wie die zusammengesetzten, ihre accidentiellen Bestimmungen oder Wirkungen, indem wir auch diese von einander sondern; oder wir nennen das eine Materie, das andere die Form an ihr, und bezeichnen ein jedes gesondert als Gattung oder bringen beides unter eine Einheit, indem wir ein jedes von beiden homonymer Weise als Substanz bezeichnen. Aber was ist das Gemeinsame an Materie und Form? Wie ist die Materie eine Gattung und wovon? Denn wie hat die Materie eine In welche Ordnung ist das aus beiden Zusammengesetzte

stellen? Falls aber das aus beiden Zusammengesetzte selbst die körperliche Substanz ist, ein jedes von jenen beiden aber nicht Körper: wie kann es dann in eine Gattung und in dieselbe wie das Zusammengesetzte eingeordnet werden? wie die Elemente eines Dinges zugleich mit ihm? Wollten wir mit den Körpern anfangen, so hiesse das mit den Silben anfangen. Warum aber sollten wir nicht, wenn auch die Eintheilung nach identischen Gegenständen unmöglich ist, wenigstens nach der Analogie an Stelle des dort Seienden die Materie hier, an Stelle der dortigen Bewegung hier die Form setzen als ein gewisses Leben und als Vollendung der Materie, während die Trägheit der Materie der Ruhe entspricht, und ebenso die Identität und Differenz, da auch hier vielfache Verschiedenheit und noch mehr Aehnlichkeit ist? Zuerst indessen hat und empfängt die Materie die Form nicht als ihr Leben oder ihre Wirkungskraft, sondern sie kommt von anderswo her hinzu als ein ihr nicht Zugehöriges. Sodann ist dort die Form eine Wirkungskraft und Bewegung, hier aber die Bewegung etwas anderes und accidentielles; die Form ist mehr ihr Stillstand und gleichsam ihre Ruhe; denn sie begrenzt die an sich unbegrenzte; die Identität und die Differenz kommen dort Einem zu, das identisch und different ist, hier aber wird das Differente hinzugenommen und tritt zu einem andern hinzu und das Identische und Differente ist ein bestimmtes Etwas und überhaupt kann wohl in dem Späteren etwas nicht sein wie dort. Wie kann ferner die Ruhe der Materie zugesprochen werden, da sie in alle Grössen auseinandergezogen wird und von aussen her die Formen empfängt und für sich selbst nicht ausreicht, zugleich mit diesen die andern Dinge zu erzeugen? Diese Eintheilung also ist aufzugeben.

3. Wie aber theilen wir? Zunächst so: Materie, Form, das aus beiden Gemischte, die hierauf bezüglichen Dinge; diese letzteren sind theils Attribute, theils accidentielle Bestimmungen; von diesen sind die einen in den Dingen enthalten, die andern enthalten die Dinge, sie sind theils Thätigkeiten, theils Affectionen, theils Consequenzen; und die Materie ist zwar gemeinsam in allen Substanzen, nicht jedoch eine Gattung, weil sie keine Differenzen hat — man müsste denn mit Rücksicht darauf von Differenzen sprechen, dass die eine eine feurige Form, die andere die Gestalt der Luft hat. Hält man es für ausreichend, dass sie in allen Dingen, denen Materie zu Grunde liegen kann, das Gemeinsame sei oder sich wie das Ganze zu den Theilen verhalte, so mag sie in anderer Bedeutung

eine Gattung sein; und dieses Eine ist ein Element, da auch das Element eine Gattung sein kann; die Form sondert man, wenn man die an der Materie oder in der Materie hinzugenommen hat, zwar von den andern Formen, umspannt jedoch nicht jede wesenhafte Form. Nennen wir aber Form das, was die Substanz hervorbringt, und wesenhaften Begriff den Begriff gemäss der Form, so haben wir noch nicht gesagt, wie man die Substanz zu begreifen hat. Fasst man das allein, was aus beiden zusammengesetzt ist, als Substanz, so sind jene beiden nicht Substanzen; wenn aber sowohl jene als dieses, so ist zu untersuchen, was das Gemeinsame ist. Die Attribute aber dürften zur Kategorie der Relation gehören, z. B. Ursache, Element sein. Von den accidentiellen Bestimmungen an den Dingen sind die einen Quantitäten, die andern Qualitäten, die an ihnen haften; andere enthalten die Dinge, wie Raum und Zeit, andere sind Thätigkeiten und Affectionen, wie Bewegungen, andere Consequenzen, wie Raum und Zeit: der eine eine Consequenz zusammengesetzter Dinge, die andere der Bewegung. Und diese drei [ersteren], finden wir, laufen in ein Gemeinsames zusammen, in die hier homonymer Weise so genannte Substanz; dann folgen die übrigen der Reihe nach: Relation, Quantität, Qualität, in der Zeit, an dem Orte, Bewegung. Doch vielleicht ist nach Annahme von Ort und Zeit die Kategorie 'in der Zeit und an dem Orte' überflüssig, so dass sich fünf ergeben, angenommen, das die ersten drei eins sind; sollen die drei nicht in eins zusammengehen, so haben wir: Materie, Form, das aus beiden Zusammengesetzte, Relation, Quantität, Qualität, Bewegung. Doch lassen sich auch diese [drei letztern] auf die Relation zurückführen; denn sie ist umfassender.

4. Was ist nun das Nämliche in den Dreien und was wird es sein, was diese zur Substanz d. h. zu einer sinnlich wahrnehmbaren Substanz macht? Macht es etwa diese zu einer Art Basis für die andern Dinge? Allein die Materie scheint Basis und Stützpunkt [Sitz] für die Form zu sein, folglich wird die Form nicht in der Substanz sein; ferner ist das Zusammengesetzte Basis und Sitz für anderes, folglich wird auch die Form mitsammt der Materie den zusammengesetzten Dingen zu Grunde liegen oder wenigstens allen nach dem Zusammengesetzten, wie der Quantität, Qualität, Bewegung. Aber vielleicht ist es das, was von keinem andern ausgesagt wird? Denn das Weisse und Schwarze wird von einem andern, dem weiss [und schwarz] Gemachten, ausgesagt, ebenso das Doppelte

von einem andern — ich meine nicht die Zugehörigkeit zur Hälfte, sondern eine doppelte Masse Holz — auch der Vater wird von einem andern ausgesagt, insofern er Vater ist, desgleichen die Wissenschaft von dem, worin sie ist, und der Ort ist die Grenze eines andern und die Zeit das Maass eines andern: aber das Feuer wird nicht von einem andern ausgesagt, noch auch das Holz insofern es Holz ist, noch der Mensch noch Sokrates noch überhaupt die zusammengesetzte Substanz noch die substantielle Form, weil sie nicht Affection eines andern war; denn sie ist nicht Form der Materie, wohl aber Theil des aus beiden Zusammengesetzten; Form des Menschen und Mensch ist dasselbe; die Materie ist Form eines Ganzen und eines andern als des Ganzen, nicht insofern jenes, von dem sie ausgesagt wird, etwas anderes ist; das Weisse dagegen, was prädicirt wird, eignet einem andern. Was also als einem andern angehörig von jenem ausgesagt wird, ist nicht Substanz; Substanz ist demnach, was seinem Wesen nach sich selber angehört oder als Theil ein derartig Zusammengesetztes ergänzt und vollendet: in Wahrheit gehört an ihm jedes oder jedes von beiden sich selber an, im Verhältniss zum Zusammengesetzten aber wird es in anderer Weise von jenem ausgesagt; insofern es Theil ist, wird es mit Rücksicht auf ein anderes ausgesagt, da es aber an sich von Natur durch sein Sein ist was es ist, wird es nicht von einem andern ausgesagt. Gemeinsam scheint auch das Substrat in der Materie, der Form und dem Zusammengesetzten zu sein; allein auf andere Weise ist die Materie für die Form, auf andere Weise die Form für die Affectionen und das Zusammengesetzte Substrat; oder vielmehr, weder ist die Materie Substrat für die Form — denn die Form ist ihre Vollendung sofern sie Materie und sofern sie Potenz ist — noch auch andererseits die Form in dieser; denn da, wo mit einem andern etwas ein bestimmtes Eins [ein concretes Ding] zu Stande bringt, wird nicht das eine in dem andern sein, sondern beides zusammen Substrat für ein anderes, wie z. B. Mensch und ein bestimmter Mensch Substrat sind für die Affecte und früher vorhanden sind als die Thätigkeiten und mitfolgenden Wirkungen, desgleichen die Substanz, von der das übrige und um derentwillen das übrige und dasjenige ist, an welchem die Affection statthat, und von der das Thätigsein stammt.

5. Es ist dies von der hiesigen sogenannten Substanz zu verstehen; wenn dies irgendwie auch bei jener zutrifft, so geschieht es vielleicht nach der Analogie und in homonymer

Weise. Denn auch das Erste heisst so im Vergleich zu dem nach ihm; denn es ist nicht schlechthin das Erste, vielmehr ist im Vergleich zu jenem Letzten anderes ein Erstes nach jenem. Auch das Subject wird in anderer Weise gefasst und es fragt sich, ob dort das Leiden stattfindet, und wenn dort, so ist das Leiden dort ein anderes; auch das ‘nicht in einem Subject sein’ gilt von jeder Substanz, wenn das in einem Subject Befindliche nicht als ein Theil von dem, worin es ist, vorhanden sein darf, auch nicht so, dass es in Gemeinschaft mit jenem beiträgt zur Vollendung eines einheitlichen Dinges; denn in dem, mit welchem es gemeinschaftlich zur Vollendung einer zusammengesetzten Substanz beiträgt, dürfte es nicht als in einem Subject sein; folglich ist weder die Form in der Materie als in einem Subject noch der Mensch im Sokrates, da er ein Theil des Sokrates ist. Was also nicht in einem Subject ist, ist Substanz. Wenn wir aber sagen: nicht in einem Subject noch von einem Subject, so ist hinzuzufügen: einem andern, damit auch der Mensch, welcher von einem bestimmten Menschen prädicirt wird, durch die Definition mitbefasst wird in dem Zusatz: nicht von einem andern. Denn wenn ich den Menschen vom Sokrates prädicire, so geschieht das nicht so wie ich das Holz weiss, sondern wie ich das Weisse weiss nenne; denn wenn ich den Sokrates einen Menschen nenne, so nenne ich einen bestimmten Menschen einen Menschen und sage von dem Menschen im Sokrates den Menschen aus; das heisst aber soviel als den Sokrates Sokrates nennen und ferner von diesem vernünftigen Geschöpf das Geschöpf prädiciren. Sagt man aber, es sei der Substanz nicht eigenthümlich nicht in einem Subject zu sein, denn auch die Differenz sei nicht in einem Subject, so giebt man zu, indem man etwa die Differenz ‘zweifüssig’ als einen Theil der Substanz auffasst, dass dies nicht in einem Subject sei; denn wenn man nicht das Zweifüssige, was eben diese bestimmte Substanz ausmacht, sondern die Zweifüssigkeit darunter versteht, also nicht von einer Substanz, sondern von einer Qualität redet, so wird das Zweifüssige freilich in einem Subject sein. Aber auch die Zeit und der Ort sind nicht in einem Subject. Definirt man die Zeit als das Maass der Bewegung nach dem Gemessenen, so wird das Maass in der Bewegung wie in einem Subject sein und die Bewegung in dem Bewegten; definirt man sie nach dem Messenden, so wird das Maass in dem Messenden sein. Der Ort als die Grenze des umschliessenden Raumes ist in jenem. Jedoch im Bereiche dieser Substanz, von der

es sich handelt, kann man ganz im Gegentheil entweder nach einem von diesen oder nach mehreren oder nach allen angeführten Dingen die so beschaffene Substanz verstehen, da das Gesagte sowohl für die Materie als für die Form als für das aus beiden Zusammengesetzte passt.

6. Sagt aber jemand: gut, es gelte diese Betrachtung der Substanz; was sie aber ist, ist nicht gesagt: so verlangt er vielleicht auch noch dies sinnlich Wahrnehmbare zu sehen. Dies Sein und Wesen dürfte indessen nicht zu sehen sein. Wie also? Das Feuer und das Wasser ist keine Substanz? — Ist es nun aber Substanz, weil es gesehen wird? Nein. Aber doch weil es Materie hat? Nein. Aber doch weil es Form hat? Auch das nicht. Ja auch nicht weil es ein Zusammengesetztes ist. Aber wodurch denn? Durch das Sein. Allein das Quantum ist und das Quale ist. Wir werden also behaupten, dass dies nur homonymer Weise ist. Aber was ist das Sein beim Feuer, bei der Erde und dem ähnlichen Dingen? und welcher Unterschied besteht zwischen diesem Sein und dem bei den andern Dingen? Dieser, dass das eine das schlechthinnige Sein und das schlechthin Seiende, das andere das Weisssein bezeichnet. Wie also? Ist das dem Weissen beigelegte Sein identisch mit dem Sein ohne Zusatz? Keineswegs; sondern das eine ist ein Seiendes im ersten Grade, das andere infolge der Theilnahme und im zweiten Grade. Denn einerseits macht das Weisse als Zusatz zum Seienden das Seiende weiss, andererseits macht das Seiende als Zusatz zum Weissen das Weisse seiend, so dass sowohl das Weisse ein Accidens für das Seiende als das Seiende ein Accidens für das Weisse ist. Und das meinen wir nicht so, als wenn man etwa den Sokrates weiss und das Weisse Sokrates nennen wollte; denn in beiden Fällen ist Sokrates ein und derselbe. Aber das Weisse ist vielleicht nicht ein und dasselbe; denn in dem Satze: das Weisse ist Sokrates, ist Sokrates durch das Weisse miteinbegriffen; in dem Satze aber: Sokrates ist weiss, ist das Weisse sein Accidens. Denn hier hat das weiss Seiende das Weisse als Accidens, aber in dem Satze: das Weisse ist seiend, ist das Weisse durch das Seiende miteinbegriffen. Und überhaupt hat das Weisse das Sein, weil dies um das Seiende und in dem Seienden ist; von jenem also stammt das Sein: das Seiende aber ist von sich selbst das Seiende, während von dem Weissen das Weisse stammt, nicht weil es selbst in dem Weissen ist, sondern das Weisse in ihm. Aber da auch dieses Seiende, das in

dem sinnlich Wahrnehmbaren, nicht von sich selbst seiend ist, so muss man sagen, dass es von dem wahrhaft Seienden das Seiende hat und von dem wahrhaft Weissen das Weisssein, indem auch jenes das Weisse hat infolge der Theilnahme an dem Seienden dort, welches das Sein hat.

7. Wenn aber jemand sagt, von der Materie hätten die Dinge hier, soviele an ihr sind, das Sein, so werden wir den Nachweis darüber fordern, woher die Materie das Sein und das Seiende haben soll. Dass die Materie nicht ein ursprüngliches ist, ist anderswo gesagt; behauptet man, dass die andern Dinge nicht anders als an der Materie zu Stande kämen, so werden wir das von den sinnlich wahrnehmbaren zugeben. Dass sie aber, obwohl früher als diese, doch später ist als viele andern und als alle intelligiblen, daran hindert nichts, da sie das Sein nur dunkel und weniger als die Dinge an ihr hat, um so viel weniger nämlich als diese zum Theil Begriffe sind und mehr aus dem Seienden stammen, jene aber durchaus begriffelos ist, ein Schatten und Abfall vom Begriff. Behauptet jemand, diese gebe das Sein den Dingen an ihr, wie Sokrates dem Weissen an ihm, so ist zu sagen, dass das mehr Seiende wohl dem minder Seienden das Sein verleihen könne, nicht aber das minder Seiende dem mehr Seienden. Wenn aber die Form in höherem Grade seiend ist als die Materie, so ist das Seiende nicht mehr etwas gemeinsames in beiden noch die Substanz eine Gattung, welche die Materie, die Form, das Zusammengesetzte hat, sondern es wird ihnen vieles gemeinsam sein, was wir auch zugeben, das Differente aber gleichwohl das Sein. Denn wenn zu dem minder Seienden ein mehr Seiendes hinzutritt, so wird dies zwar der Reihe nach das erste, dem Wesen nach das spätere sein; folglich wird, wenn das Sein der Materie und der Form und dem Zusammengesetzten nicht in gleichem Maasse zukommt, die Substanz als Gattung nicht mehr das gemeinsame sein; in anderer Weise jedoch wird sie sich zu den Dingen nach ihr verhalten, nämlich als etwas gemeinsames zu ihnen dadurch, dass sie ihnen angehört, so wie die Lebensäusserung theils dumpfer, theils deutlicher, und die Bildkunst theils eine Zeichnung im Umriss, theils eine deutlichere Ausgestaltung ist. Misst man aber das Sein nach dem dunkleren Grade des Seins und übersieht den höheren Grad in den andern Dingen, so wird hinwiederum dies Sein das gemeinsame sein. Allein so darf man doch niemals verfahren; denn jedes andere ist ein Ganzes, aber das Dunkle ist nicht etwas gemeinsames, wie es denn auch schwer-

lich etwas gemeinsames ist in dem vegetativen, sensitiven und vernünftigen Leben. Auch hier also ist das Sein in der Materie und Form ein anderes und beides kommt her von einem Einen, das anders und anders ihnen zufliesst. Denn nicht nur, wenn das Zweite von dem Ersten und das Dritte von dem Zweiten kommt, ist das eine besser, das folgende schlechter und geringer, sondern auch wenn beide von ebendemselben kommen; und wenn das eine in nähere Berührung mit dem Feuer kommt, so entsteht etwa ein Thongefäss, anderes dagegen kommt in weniger nahe Berührung, so dass kein Thongefäss entsteht. Vielleicht indessen kommt nicht einmal die Materie und die Form von ebendemselben; denn eine Differenz besteht auch in jenen.

8. Allein die Eintheilung in Elemente muss man füglich aufgeben, besonders wenn es sich um die sinnliche Substanz handelt, die man mehr durch die Wahrnehmung als durch den Begriff auffassen muss und deren Bestandtheile man nicht hinzuzufügen braucht — denn jene sind nicht Substanzen oder wenigstens keine sinnlichen Substanzen — und wenn man nur unter eine Gattung zusammenfasst das Gemeinsame an Stein, Erde, Wasser und den hieraus bestehenden Pflanzen, sofern sie sinnlich wahrnehmbar sind, und ebenso den lebenden Wesen; denn die Materie und die Form wird dabei nicht übergangen sein, da die sinnliche Substanz diese hat; denn Materie und Form ist das Feuer und die Erde und was zwischen ihnen liegt, das Zusammengesetzte aber bildet schon viele zur Einheit zusammengeschlossene Substanzen; und das Gemeinsame kommt diesen allen zu, sofern sie von den andern Dingen getrennt sind; denn diese sind Subjecte für die übrigen und nicht in einem Subject oder einem andern gehörig; und alles was aufgezählt ist, kommt dieser Substanz zu. Aber wenn die sinnliche Substanz nicht ohne Grösse und nicht ohne Qualität ist, wie werden wir da noch die Accidentien trennen? Denn wenn wir diese trennen, die Grösse, die Figur, die Farbe, Trockenheit, Feuchtigkeit: als was werden wir die Substanz selbst bestimmen? Denn diese Substanzen sind qualificirte. Allein es ist etwas bestimmtes, dem dasjenige zukommt was aus dem blossen Begriff der Substanz eine bestimmte Substanz macht; und es wird nicht das Feuer als Ganzes eine Substanz sein, sondern etwas von ihm, gleichsam ein Theil. Und was wäre dies? Die Materie. So ist also wohl die sinnliche Materie ein Conglomerat von Qualitäten und Materie, und alles dieses zusammen festgeheftet an einer Materie ist Substanz, einzeln

aber ein jedes genommen wird es ein Quale oder Quantum sein oder viele Qualitäten; und was nach seinem Defect die Hypostase nicht mehr zur Vollständigkeit gelangen lässt, ist ein Theil dieser Substanz, was aber an der fertigen Substanz haftet, das hat seine eigene Stellung und ist versteckt in der Mischung, welche die sogenannte Substanz hervorbringt? Und meine Meinung geht nicht dahin, dass das, was dort in Verbindung mit dem andern existirt, eine Substanz sei, indem es eine einzige Masse von der und der Grösse ausmacht, während es anderswo, indem es diese nicht ausmacht, eine Qualität sei, sondern ich behaupte, dass auch dort nicht ein jedes Substanz sei, wohl aber das aus allem zusammengesetzte Ganze. Und man darf es nicht bemängeln, wenn wir die sinnliche Substanz aus Nicht-Substanzen bestehen lassen; denn auch das Ganze ist keine wahre Substanz, sondern eine Nachahmung der wahren, welche ohne die andern an ihr befindlichen Dinge das Seiende hat und zwar so, dass die andern aus ihr werden, weil sie in Wahrheit war; auf diese Weise ist denn auch das Substrat unfruchtbar und nicht ausreichend um ein seiendes zu sein, weil auch das übrige nicht aus ihm stammt: ein Schatten vielmehr ist es und an ihm dem Schatten haften die Bilder und der Schein.

9. Ueber die sogenannte sinnliche Substanz und die eine Gattung soviel; welche Arten aber kann man davon aufstellen und wie diese theilen? Dass alles insgesammt Körper ist, muss man annehmen, und zwar die einen mehr materielle, die andern organische Körper: materielle sind Feuer, Erde, Wasser, Luft; organische sind die Körper der Pflanzen und Thiere, die gemäss den Formen ihre Unterschiede erhalten haben; sodann muss man die Arten der Erde und der andern Elemente in Betracht ziehen, und bei den organischen Körpern muss man die Pflanzen und die Körper der Thiere nach den Formen eintheilen entweder je nachdem sie auf der Erde oder in der Erde sich befinden und nach jedem Element das was in ihm ist oder in schwere, leichte und mittlere Körper, und diese je nachdem sie in der Mitte [der Erde] stehen oder die obere oder mittlere Region umfassen, und in jeder dieser Theilungen befinden sich bereits nach Figuren geschiedene Körper, so dass die einen Körper himmlischer Wesen sind, die andern den andern Elementen entsprechen; oder man sondert die vier Elemente und fasst das hiernach Folgende auf andere Weise wieder zusammen und zwar indem man ihre Unterschiede verbindet nach den Oertern und Formen und Mischungen, wie z. B. die

Körper feurige oder erdige genannt werden je nachdem ein Element vorwiegt oder zurücktritt. Was aber die Benennung erste und zweite Substanzen angeht, z. B. dieses bestimmte Feuer und Feuer, so ist zu beachten, dass in verschiedener Weise wohl eine Differenz statthat, sofern dies etwas Einzelnes, jenes etwas Allgemeines ist, aber keine Differenz des Wesens; denn auch einem Dinge von bestimmter Beschaffenheit ist ein bestimmtes Weiss und Weiss, eine bestimmte Grammatik und Grammatik. Was hat sodann die Grammatik weniger im Verhältniss zu einer bestimmten Grammatik und überhaupt die Wissenschaft im Verhältniss zu einer bestimmten Wissenschaft? Denn die Grammatik ist nicht später als eine bestimmte Grammatik, sondern vielmehr, weil die Grammatik ist, ist auch die in dir; denn die in dir ist ja eine bestimmte dadurch dass sie in dir ist; diese ist aber identisch mit der allgemeinen. Und Sokrates verlieh nicht selbst dem Nicht-Menschen Mensch zu sein, sondern der Mensch dem Sokrates; denn durch Theilnahme am Menschen entsteht der bestimmte Mensch. Sodann, was wäre Sokrates als dieser so beschaffene Mensch, und dieses 'so beschaffen' was könnte es wirken zur Erzeugung einer Substanz im höhern Grade? Wenn deshalb, weil die Form allein der Mensch ist, die Form aber in der Materie ist, so würde danach der Mensch weniger Mensch sein; denn in der Materie ist der Begriff geringer. Wenn ferner auch der Mensch nicht blosse Form, sondern in der Materie ist, was wird er weniger haben als der in der Materie, da er ja selbst Begriff des in einer bestimmten Materie befindlichen ist? Ferner ist das von Natur Frühere mehr ein Gattungsbegriff, also auch die Art mehr als das Individium; das von Natur Frühere ist auch schlechthin früher. Wie sollte es also weniger sein? Aber das Einzelne ist als ein für uns Früheres leichter erkenntlich; in der Wirklichkeit der Dinge aber macht das keinen Unterschied. Sodann wird auf diese Weise die Definition der Substanz nicht eine sein; denn die der ersten und der zweiten ist nicht dieselbe, auch fallen sie nicht unter eine Gattung.

10. Man kann auch so theilen: warme und trockene, trockene und kalte, kalte und feuchte Körper oder wie man [die Qualitäten] paaren will; sodann macht man hieraus eine Zusammensetzung und Mischung und theilt je nachdem sie hier bei dem Zusammengesetzten stehen bleiben oder nach dem Standort in und auf der Erde oder nach den Formen und den Unterschieden der Thiere, indem man dabei nicht die Thiere eintheilt, sondern nach den Körpern derselben als den Organen

eintheilt. Es ist aber nicht absurd, die Differenz nach den Formen zu statuiren, da ja auch die Eintheilung nach den Qualitäten, nach Wärme, Feuchtigkeit und dergleichen es nicht ist. Wirft man ein: ‚aber hiernach schafft die Natur die Körper', so werden wir entgegnen, dass sie sie auch nach den Mischungen, nach den Farben und Figuren schafft. Da ja von der sinnlichen Substanz die Rede ist, so dürfte es nicht ungereimt sein, wenn man sie nach sinnenfälligen Unterschieden zu begreifen sucht; denn diese ist nicht etwas schlechthin seiendes, sondern dies Ganze ist ein sinnlich seiendes: sagten wir doch auch, dass die scheinbare Hypostase derselben ein Aggregat sinnlicher Qualitäten sei und dass diese ihre Beglaubigung durch die Sinne erhielten. Wenn aber die Zusammensetzung eine unendliche ist, so darf man nach Arten theilen, dergleichen die mit dem Körper verbundene Art des Menschen eine ist; denn diese ist eine Qualität des Körpers, nach Qualitäten aber einzutheilen ist nicht absurd. Wirft man uns vor, dass wir die Körper theils einfach, theils zusammengesetzt genannt haben, indem wir das Zusammengesetzte als ausschliessenden Gegensatz dem Einfachen gegenüberstellten —: wir haben sie materiell und organisch genannt ohne das Zusammengesetzte in Betracht zu ziehen. Man darf allerdings nicht nach dem Gegensatz von Zusammengesetztem und Einfachem eintheilen, aber wohl darf man nach der ersten Eintheilung die einfachen Körper aufstellen und dann nach ihrer Zusammenfassung von einem andern zu Grunde liegenden Prinzip aus die Unterscheidung der zusammengesetzten nach Oertern oder Formen vornehmen, wie man die Körper etwa theilt in himmlische und irdische. Soviel über die Substanz oder das Werden im Bereiche des sinnlich Wahrnehmbaren.

11. Was aber das Quantum und die Quantität anbetrifft, dass man sie in die Zahl und Grösse setzen muss, sofern ein jedes ein Quantum ist, das eben in der Zahl der materiellen Dinge und in einem räumlichen Abstand des Substrats besteht — denn es handelt sich nicht um das Quantum an sich und gesondert, sondern um das, was das Holz drei Ellen lang macht und um eine Fünfzahl, wie sie bei fünf Pferden erscheint — so ist oft gesagt worden, dass man diese allein als Quantitäten zu bezeichnen hat, Raum und Zeit dagegen nicht nach der Quantität zu betrachten hat, sondern dass die Zeit in dem Maass der Bewegung bestehe und der Relation zuertheilt werden müsse, während der Raum die Umfassung des Körpers sei und so gleichfalls unter die Kategorie der Lage und der Relation

falle; wurde doch auch die Bewegung als continuirlich gefasst und nicht unter die Quantität gestellt. Weshalb soll gross und klein nicht zum Quantum gehören? Denn durch eine gewisse Quantität ist das Grosse gross, auch die Grösse gehört nicht zur Relation, sondern das Grössere und das Kleinere; denn es steht in Relation zu einem andern, wie auch das Doppelte. Warum ist nun ein Berg klein, ein Hirsekorn gross? Zuerst heisst ein Berg wohl klein im Gegensatz zu einem kleineren. Denn wenn zugegeben wird, dass er auch von ihnen [den Gegnern] im Verhältniss zu den Dingen gleicher Gattung so genannt wird, so wird zugegeben, dass er so genannt wird im Gegensatz zu einem kleineren; auch ein grosses Hirsekorn wird nicht schlechthin gross genannt, sondern eben ein grosses Hirsekorn. Das ist gleichbedeutend mit dem Zusatz: unter den Dingen gleicher Gattung; denn grösser als die Dinge gleicher Gattung dürfte es naturgemäss genannt werden. Warum sollte ferner nicht auch das Schöne unter das Relative gezählt werden? Freilich sprechen wir von einem Schönen an sich und als Qualität und von dem Schöneren als etwas relativen; gleichwohl möchte auch das als schön Bezeichnete im Verhältniss zu einem andern als hässlich erscheinen, wie die des Menschen im Vergleich zur Schönheit der Götter: „der Affen schönster", sagt Plato, „ist hässlich im Vergleich zu einer andern Wesengattung"; aber an sich ist etwas schön, im Vergleich zu etwas anderen schöner oder das Gegentheil. Auch in unserem Fall also ist etwas an sich gross in Verbindung mit Grösse, im Verhältniss zu etwas anderem ist es nicht so beschaffen; oder es wäre das Schöne aufzuheben, weil etwas anderes schöner als es selbst ist. Auf diese Weise also ist auch das Grosse nicht aufzuheben, weil etwas anderes grösser ist; würde doch auch das Grössere nicht sein, wenn das Grosse nicht wäre, ebenso das Schönere nicht, wenn das Schöne nicht wäre.

12. Man muss also auch den Gegensatz zulassen innerhalb des Quantum; denn die Reflexion gesteht den Gegensatz zu, wenn wir von gross und klein sprechen, indem sie die Vorstellungen als Gegensätze fasst, wie wenn wir von vielem und wenigem sprechen; denn auch die Annäherung, muss man sagen, hat bei der Aussage von viel und wenig statt. Denn 'viele' sind die Menschen in dem Hause im Gegensatz zu 'mehreren', und das ist etwas relatives; und 'wenige' sind in dem Theater im Gegensatz zu 'weniger'. Man muss überhaupt das Viele als eine grosse Menge in der Zahl bezeichnen;

wie gehört aber die Menge zur Relation? Dies ist aber gleichbedeutend mit Ausdehnung der Zahl, das Gegentheil ist Zusammenziehung. Das Nämliche findet bei dem Continuirlichen statt, indem das Continuirliche gleichsam als Verlängerung betrachtet wird. Das Quantum entsteht nun, wenn die Einheit dazukommt und der Punkt: tritt beides schnell hinzu, so wird das eine wenig, das andere klein; wenn der Process nicht schnell aufhört, so wird das eine viel, das andere gross. Welches ist nun die Grenze? des Schönen? des Warmen? Denn auch das Wärmere hat hier seine Stelle. Freilich heisst das Wärmere so im Verhältniss zu etwas anderem, das Warme aber schlechthin eine Qualität. Ueberhaupt aber bedarf es eines Begriffs, wie des Schönen so auch des Grossen, welcher hinzugenommen etwas gross macht, wie der des Schönen etwas schön. Gegensatz also hat hiernach im Gebiete der Quantität statt; denn dem Raume nach nicht mehr, weil dieser nicht zur Quantität gehört; denn auch wenn der Raum zur Quantität gehörte, wäre das Oben keinem andern entgegengesetzt, wenn es nicht ein Unten gäbe im All. Das an den Theilen sogenannte Oben und Unten dürfte nichts anderes bezeichnen als weiter nach oben und unten und zu vergleichen sein dem Rechts und Links, diese gehören aber in die Kategorie der Relation. Der Silbe und dem Satz kommt es accidentiell zu Quantitäten und Substrat der Quantität zu sein; denn die Stimme ist etwas quantitatives, sie ist Bewegung. Sie ist also überhaupt auf Bewegung zurückzuführen, wie auch die Thätigkeit.

13. Dass nun das Continuirliche von dem Discreten wohl gesondert ist durch einen gemeinsamen und eigenthümlichen Terminus, ist gesagt. Im Verfolg vorliegender Untersuchung ergiebt sich bei der Zahl ein Unterschied durch das Ungerade und Gerade; und wiederum, wenn in jeder von diesen beiden gewisse Unterschiede liegen, so muss man sie entweder den in der Zahl bereits befindlichen Dingen zugestehen oder man muss diese Unterschiede von den monadischen Zahlen statuiren, von den sinnlichen aber nicht mehr. Trennt man die sinnlichen Zahlen nur begrifflich von den andern, so hindert nichts, auch bei diesen die nämlichen Unterschiede zu denken. Wie aber verhält sichs mit dem Continuirlichen, wenn das eine Linie, das andere Fläche, das dritte Körper ist? Nun, wer das eine auf eine, das andere auf zwei, das dritte auf drei Dimensionen ausdehnt, wird es nicht in Arten zu theilen, sondern nur eine Aufzählung zu machen scheinen; denn immer ist bei den so aufgefassten Zahlen nach dem Früheren und dem

Späteren keine gemeinsame Gattung vorhanden, noch wird es bei der ersten, zweiten und dritten Vermehrung etwas gemeinsames geben. Aber vielleicht findet sich an ihnen das Gleiche sofern es ein Quantum ist, und nicht ist das eine mehr, das andere weniger quantitativ, auch wenn das eine mehr, das andere weniger Dimensionen hat. Bei den Zahlen nun, sofern sie alle Zahlen sind, dürfte das Gemeinsame vorhanden sein; denn vielleicht macht nicht die Einzahl die Zweizahl noch die Zweizahl die Dreizahl, sondern ebendasselbe alles. Wenn sie aber nicht werden, sondern sind, und wir sie nur werdend betrachten, so mag die geringere Zahl die frühere, die spätere die grössere sein; aber sofern sie Zahlen sind, fallen alle unter eine Einheit. Auch auf die Grössen sind die Verhältnisse der Zahlen zu übertragen; wir werden aber Linie, Fläche, Körper von einander trennen, weil sie als Grössen der Gestalt nach verschieden sind. Ob man eine jede derselben wieder eintheilen muss: die Linie in gerade, krumme und spiralförmige Linien, die Fläche in geradlinige und krummlinige Figuren, den Körper in Kreis und Figuren mit geradlinigen Seiten, und diese wieder, wie es die Geometer thun, in andere — ist zu untersuchen.

14. Denn als was sollen wir die gerade Linie bezeichnen? Nicht als Grösse? Allerdings kann man das Gerade als qualificirte Grösse bezeichnen. Was hindert nun, dass sie als Linie Differenz ist? Denn das Gerade gehört doch keinem andern an als der Linie; haben wir doch auch die Differenzen der Substanz von der Qualität hergenommen. Die gerade Linie ist also ein Quantum mitsammt der Differenz und deswegen ist die gerade nicht etwas zusammengesetztes aus Geradheit und Linie; ist sie etwas zusammengesetztes, so ist sie es in Verbindung mit der eigenen Differenz. Warum soll aber eine Figur aus drei Linien nicht zur Quantität gehören? Es bilden doch wohl nicht einfach drei Linien das Dreieck, sondern drei von dieser bestimmten Lage und ebenso das Vierseit vier so liegende Linien; denn auch die gerade Linie ist eben so ein Quantum; wenn wir nun die gerade nicht bloss ein Quantum nennen, was hindert, auch die begrenzte nicht bloss ein Quantum zu nennen? Allein die Grenze der Linie ist der Punkt und der liegt nicht in einer andern Gattung. Auch die begrenzte Fläche ist demnach ein Quantum, da sie ja Linien begrenzen, welche viel mehr in der Quantität liegen. Wenn nun die begrenzte Fläche in der Quantität liegt, diese aber zerfällt in Vierecke oder Vielseite oder Sechsseite, so liegen auch alle Figuren in der Quantität. Wenn wir aber, weil wir das Dreieck

und Viereck ein Quale nennen, es unter die Qualität stellen wollen, so hindert nichts, ein und dasselbe unter verschiedene Kategorien zu bringen: sofern es eine Grösse ist und eine solche Grösse, gehört es zur Quantität, sofern es aber eine solche Form darbietet, zur Qualität; vielleicht ist auch das Dreieck an sich eine derartige Form. Was hindert also, auch die Kugel ein Quale zu nennen? Fährt man nun in derselben Richtung fort, so wird man zugeben, dass die Geometrie es demnach nicht mit Grössen, sondern mit Qualitäten zu thun hat. Allein dies scheint nicht richtig zu sein, sondern diese Disciplin hat es mit Grössen zu thun. Die Differenzen der Grössen heben ihr Wesen als Grössen nicht auf, wie auch die der Substanzen nicht das Wesen derselben als Substanzen. Ferner ist jede Fläche begrenzt, denn unmöglich kann eine Fläche unbegrenzt sein; wie ich ferner, wenn ich an der Substanz eine Qualität auffasse, von einer substantiellen Qualität spreche, so fasse ich noch viel mehr, wenn ich die Figuren auffasse, Unterschiede der Qualität auf. Sodann, wenn wir diese nicht als Differenzen von Grössen auffassen wollen, welchen Dingen sollen wir sie beilegen? Wenn es aber Differenzen von Grössen sind, so sind die aus den Differenzen entstandenen Grössen als Unterschiede in die Arten derselben zu setzen.

15. Aber wie ist der Quantität das Gleiche und Ungleiche eigen? Denn ähnlich werden Dreiecke genannt. Auch Grössen werden ähnlich genannt und die genannte Aehnlichkeit hebt das Vorhandensein des Aehnlichen und Unähnlichen in der Quantität nicht auf; vielleicht nämlich wird hier bei den Grössen das Aehnliche in anderer Weise ausgesagt und nicht so wie in der Qualität. Sodann, wenn er [Aristoteles] das Gleiche und Ungleiche eigenthümlich nannte, so hob er damit die Berechtigung nicht auf, das Aehnliche auch von gewissen Dingen auszusagen; aber wenn er das Aehnliche und Unähnliche der Qualität zusprach, so ist das an der Quantität, wie wir sagten, in anderer Weise zu prädiciren. Wenn aber das Aehnliche dasselbe ist, so ist auch hierbei zu beachten, dass an jeder Gattung, an der Quantität wie der Qualität, andere Eigenthümlichkeiten haften. Oder es ist zu sagen: das Aehnliche wird auch von der Quantität ausgesagt, sofern die Differenzen in ihm liegen, allgemein aber, dass man die ergänzenden und vollendenden Differenzen dem zuordnen muss, dessen Differenzen sie sind, und ganz besonders, wenn die Differenz bloss die Differenz von jenem allein ist. Wenn sie aber in dem einen die Substanz erfüllt, in dem andern nicht, so ist sie

da einzuordnen wo sie erfüllt, wo sie aber nicht erfüllt, ist sie nur an und für sich aufzufassen; unter Erfüllung der Substanz verstehe ich aber nicht die Erfüllung der schlechthinnigen sondern der so beschaffenen Substanz, da das Aufnehmende einen so beschaffenen Zusatz nicht als substantiellen aufnimmt. Auch jenes ist zu bemerken, dass wir gleich die Dreiecke und Vierecke nennen und so bei allen Figuren, den Flächen wie den Körpern; folglich mag das Gleiche und Ungleiche dem Quantum eigenthümlich zukommen; ob das Aehnliche und Unähnliche auch dem Quale, ist zu untersuchen. Ueber das Quale aber wurde gesagt, dass es mit andern der Materie und dem Quantum beigemischt eine Erfüllung der sinnlichen Substanz zu Wege bringt, und dass diese sogenannte Substanz dies wohl sein mag aus vielem, nicht ein bestimmtes Etwas, sondern mehr ein Quale, und dass der Begriff z. B. des Feuers wohl mehr das bestimmte Etwas bezeichnet, während die Form, die er zu Stande bringt, mehr ein Quale ist; dass ferner der Begriff des Menschen das bestimmte Etwas, das in der Natur des Körpers zur Vollendung Gebrachte als ein Bild des Begriffes mehr ein Quale sei: z. B. wie der sichtbare Sokrates doch der Mensch ist und nichtsdestoweniger sein gemaltes Bild, das aus Farben und Flüssigkeiten besteht, Sokrates genannt wird, so nennen wir, obwohl der Begriff es ist wonach Sokrates Sokrates ist, doch den sinnlich wahrnehmbaren Menschen Sokrates, aber von den Farben und Figuren sagen wir, dass sie Nachahmungen jener im Begriffe vorhandenen sind, und von diesem Begriff, dass er im Verhältniss zu dem erst eigentlich wahrsten Begriff des Menschen ganz ebenso angethan sei. Dies also auf diese Weise.

16. Ein jedes für sich genommen und gesondert von den andern an der sogenannten Substanz haftenden Dingen nennt man die Qualität in diesen, womit man jedoch nicht das bestimmte Etwas oder das Quantum oder die Bewegung bezeichnet, sondern ein charakteristisches Merkmal, das 'so beschaffen' und 'wie beschaffen' darlegt, z. B. das körperlich Schöne und Hässliche; denn das Schöne hier und dort ist bloss homonym, also auch das Quale; ist ja auch das Schwarze und das Weisse ein anderes [hier und dort]. Aber das in dem Samenkorn und einem derartigen Begriff Wirksame: ist es identisch oder nur homonym mit dem in die Erscheinung Tretenden? Soll man es dem Intelligiblen oder dem Sinnlichen zutheilen? Und das Hässliche in der Seele? Denn dass das Schöne ein anderes ist, ist bereits klar. Aber wenn es in dieser Qualität ist, so befindet sich auch die Tugend unter den sinnlichen

Qualitäten. Vielmehr sind sie Tugenden theils unter den sinnlichen, theils unter den intelligiblen Qualitäten. Auch hinsichtlich der Künste, die doch Begriffe sind, könnte man in Zweifel sein, ob sie zu den sinnlichen Qualitäten gehören; denn wenn Begriffe in der Materie sind, so ist die Materie für sie doch die Seele; aber wenn sie mit Materie verbunden sind, so sind sie in gewisser Weise hier. Man vergleiche z. B. das Citherspiel; denn um die Saiten und gewissermassen einen Theil der Kunst bewegt sich die Melodie, der sinnliche Laut, wenn man dies nicht lieber als Thätigkeiten und nicht als Theile ansehen will. Aber es sind wenigstens sinnlich wahrnehmbare Thätigkeiten; denn auch das körperlich Schöne ist zwar unkörperlich, aber wir haben es als ein Sinnliches den körperlichen Dingen zuertheilt. Was ferner die Geometrie und Arithmetik betrifft, die wir als eine doppelte auffassen, so sind die Disciplinen derselben theils so in die sinnliche Qualität einzuordnen, theils als Beschäftigungen allein der Seele jenem Intelligiblen zuzuweisen. Auch von der Musik und Astronomie behauptet Plato dasselbe. Die Künste also, welche es mit Körpern zu thun haben und sinnliche Werkzeuge wie Sinneswahrnehmung gebrauchen, sind, obwohl Zustände der Seele, weil sie sich nach unten neigen, in diese sinnliche Qualität einzuordnen. So hindert denn auch nichts die praktischen Tugenden hierher zu stellen, nämlich die ihre Thätigkeit in Staat und Gesellschaft ausüben, welche alle die Seele nicht lostrennen, indem sie sie zu dem Intelligiblen hinführen, sondern hier das Schöne wirken, indem sie dies als ein gewolltes, aber nicht als etwas nothwendiges hinstellen. Demnach gehört auch das im Samenkorn als Begriff wirksame Schöne und viel mehr noch das Schwarze und Weisse zu diesen sinnlichen Qualitäten. Wie nun? Werden wir auch eine solche Seele, in der diese Begriffe liegen, in die sinnliche Substanz einordnen? Allein wir haben diese ja nicht Körper genannt, sondern da die Begriffe an den Körpern wirksam sind und Körper hervorbringen, so haben wir sie unter die sinnliche Qualität gerechnet; da wir nun die sinnliche Substanz als das aus allen genannten Dingen Bestehende gesetzt haben, so werden wir eine unkörperliche Substanz keineswegs zu ihr zählen. Die Qualitäten aber, die wir alle unkörperlich nennen, haben wir als Affecte in der Seele, die sich zum Sinnlichen neigen, dazu gerechnet und ebenso die Begriffe der individuellen Seele. Denn den Affect, der sich spaltet und vertheilt auf das woran er ist und worin er ist, theilten wir einer Qualität zu, die nicht körperlich, wohl

aber am Körper ist; die Seele aber theilten wir nicht mehr dieser sinnlichen Substanz zu, weil wir den zum Körper neigenden Affect in ihr schon der Qualität zuertheilt hatten. Wenn sie dagegen ohne den Affect und ohne den Begriff denkt, so haben wir sie ihrem Ursprung zuertheilt, ohne irgendwie irgend eine intelligible Substanz hier unten zu belassen.

17. Wenn nun dem so ist, dann muss man die Qualitäten in seelische und körperliche d. h. dem Körper angehörige theilen. Will jemand es betonen, dass alle Seelen dort im Intelligiblen sind, so kann man die sinnlichen Qualitäten nach den Sinnen eintheilen: nach den Augen, den Ohren, dem Tastsinn, Geschmack, Geruch; und wenn es von diesen wieder Unterschiede giebt, nach dem Gesicht die Farben, nach dem Gehör die Töne u. s. f. nach den übrigen Sinnen; die Töne ferner, sofern sie qualificirt sind, angenehm, hart, weich. Da wir aber die Unterschiede an der Substanz nach den Qualitäten eintheilen, desgleichen die Thätigkeiten und Handlungen danach schön oder hässlich und überhaupt qualificirt nennen — denn das Quantum fällt selten in das Gebiet der artbildenden Unterschiede oder nirgends — desgleichen das Quantum nach den ihm eigenthümlichen Qualitäten bestimmen: so könnte man in Zweifel sein, wie man auch die Qualität nach Arten theile, welcher Unterschiede man sich dazu bedienen solle und aus welcher Gattung? Denn dass sie durch sich selbst getheilt werde, ist absurd und ähnlich, wie wenn man die Unterschiede der Substanz wieder Substanzen nennen wollte. Wonach also soll man das Schwarze und das Weisse unterscheiden? Wonach die Farben überhaupt von den Flüssigkeiten und den Qualitäten, die durch Berührung percipirt werden? Wenn wir diese unterscheiden durch die verschiedenen Sinneswerkzeuge, so liegt der Unterschied nicht in den Substraten selbst. Aber wie ist es möglich nach derselben sinnlichen Wahrnehmung? Wenn der Unterschied darin besteht, dass an den Augen das eine verbindender, das andere trennender Natur sei und ebenso bei der Sprache das eine trennend, das andere verbindend: so entsteht auch hinsichtlich der Affectionen selbst die Frage, ob diese Trennungen und Verbindungen seien; sodann hat man nicht das, wodurch sie sich unterscheiden, angegeben. Sagt man aber, die Qualitäten seien einzutheilen nach ihren Wirkungen und diese Eintheilung sei nicht unvernünftig, so muss man jenes vielleicht sagen, dass das Unsichtbare nach seinen Wirkungen eingetheilt wird, z. B. die Wissenschaften; wie aber das sinnlich Wahrnehmbare nach seinen

Wirkungen? Indem wir ferner in den Wissenschaften nach den Wirkungen eintheilen und überhaupt nach den Kräften der Seele scheiden, in der Voraussetzung dass sie je nach ihren Wirkungen verschieden sind, so sind wir im Stande ihre Unterschiede begrifflich aufzufassen, da wir nicht bloss das Gebiet ihrer Wirksamkeit, sondern auch ihre Begriffe sehen. Die Künste werden wir wohl durch ihre Begriffe und Merkmale unterscheiden können: wie aber die körperlichen Qualitäten? Gewiss dürfte man auch dort bei den verschiedenen Begriffen fragen, wie sie verschieden sind. Denn augenscheinlich unterscheidet sich das Weisse vom Schwarzen; aber wir wollen wissen, wodurch.

18. Jedoch alle diese Schwierigkeiten zeigen, dass man von allen andern Dingen Unterschiede aufsuchen muss, wodurch wir die einzelnen von einander unterscheiden können, dass es aber unmöglich und unvernünftig ist, die Unterschiede der Unterschiede aufzusuchen. Denn weder lassen sich Substanzen der Substanzen noch Quantitäten des Quantum noch Qualitäten der Qualitäten noch Differenzen der Differenzen auffinden, sondern sie müssen, wo es angeht, durch äussere Kriterien sei es constituirende oder dergleichen bestimmt werden. Wo aber auch dies nicht angeht, wie z. B. bei Unterscheidung der dunkelgrünen von der hellgrünen Farbe, da man sie aus schwarzer und weisser Farbe gemischt sein lässt: was soll man sagen? Indessen dass sie verschieden sind, wird ja die sinnliche Wahrnehmung und die Vernunft aussagen, freilich ohne Rechenschaft davon zu geben: die sinnliche Wahrnehmung nicht, weil ihr die vernünftige Erwägung nicht eignet, sondern sie nur unterscheidende Merkmale für die Anschauung giebt; die Vernunft nicht, weil sie in ihren Intuitionen einfach ist und nicht überall begrifflicher Darstellung sich bedient, dass sie von einem jeden aussagte was es ist. Gleichwohl giebt es in ihren Bewegungen eine Differenz, welche das eine von dem andern unterscheidet, ohne dass diese selbst der Differenz bedürfte. — Können nun wohl die Qualitäten alle Differenzen werden oder nicht? Das Weisse freilich und überhaupt die Farben und die Qualitäten im Bereiche des Tastsinns und Geschmacks können Differenzen anderer Dinge werden, da sie auch Arten sind: wie aber die Grammatik und Musik? Nun dadurch, dass diese die Seele grammatisch, jene sie musikalisch macht, ganz besonders, wenn sie von Natur vorhanden sind, so dass sie auch zu artbildenden Unterschieden werden. Es fragt sich ferner, ob eine jede Differenz aus dieser Gattung [zu welcher die Dinge gehören]

oder einer andern stammt. Und wenn aus dieser Gattung, so ist sie in derselben Weise die Differenz der Dinge aus derselben Gattung, wie die Qualitäten es sind von Qualitäten. Denn was die Tugend und das Laster anbetrifft, so ist die eine ein so beschaffener, die andere ein so beschaffener Zustand [Verhalten]; also sind, da die Zustände Qualitäten sind, die Unterschiede Qualitäten; man müsste denn sagen, dass der Zustand ohne die Differenz nicht Qualität sei, vielmehr die Differenz die Qualität mache. Allein wenn das Süsse nützlich, das Bittere schädlich ist, so wird man nach dem Zustand, nicht nach der Qualität unterscheiden. Wie aber, wenn das Süsse dick, das Herbe dünn ist? Vielleicht sagt 'dick' nicht, was das Süsse war, sondern wodurch die Süssigkeit entstand; ebenso verhält es sich mit dem Herben; folglich ist zu untersuchen, ob überall die Qualität die Differenz der Nichtqualität ist, wie ja auch die Substanz nicht die Differenz der Substanz noch die Quantität die Differenz des Quantum ist. Aber fünf unterscheidet sich doch um zwei von drei! Es ist um zwei grösser, aber 'unterscheidet sich' kann man nicht sagen; denn wie sollte es sich durch zwei, die in drei liegt, unterscheiden? Auch die Bewegung dürfte sich von der Bewegung nicht durch die Bewegung unterscheiden, noch möchte jemand diese Entdeckung bei den andern Dingen machen. Bei der Tugend und dem Laster ist das Ganze im Verhältniss zum Ganzen aufzufassen und so werden sie sich unterscheiden. Was aber die Hernahme der Differenz aus derselben Gattung und nicht aus einer andern betrifft, wenn man nämlich danach eintheilt, dass die eine Tugend es zu thun hat mit den Lüsten, die andere mit den zornigen Affecten, ferner die eine mit dem Erwerb, die andere mit dem Aufwand u. s. f. und dann annimmt, dass so richtig eingetheilt sei: dann ist es klar, dass es auch Differenzen geben kann, die nicht Qualitäten sind.

19. Der Qualität sind, wie es schien, auch die hinzuzurechnen, welche ihre Beschaffenheit ihr gemäss haben, soweit die Qualität an ihnen ist; wobei wir sie jedoch nicht eigentlich hinzunehmen, damit nicht zwei Kategorien entstehen, sondern wir kehren von ihnen zu dem zurück, von dem sie ihren Namen haben. Das aber was nicht weiss ist, wenn es eine andere Farbe bezeichnet, ist eine Qualität; wenn es aber nur eine Negation von Dingen ist oder eine Aufzählung, so dürfte diese nichts sein als ein Wort oder Name oder Ausdrucksform, die selbst mit zur Sache wird; und wenn die Negation ein Wort ist, so ist sie eine Art Bewegung, wenn

ein Name oder Ausdrucksform, so gehören diese zur Relation, insofern sie etwas bezeichnen. Wenn aber nicht bloss die Aufzählung der Sachen zur Gattung gehört, sondern auch die Benennungen und die Bezeichnungen davon, welche Gattung ein jedes bezeichnet, dahin zu rechnen sind, so werden wir sagen, dass die einen die Dinge bloss setzen durch Darlegung, die andern sie aufheben; jedoch ist es vielleicht besser die Negationen der Dinge nicht mit zu ihnen zu zählen wegen des zusammengesetzten Charakters. Wie aber steht es mit den Beraubungen? Wenn wirklich die Dinge, deren Beraubungen sie sind, Qualitäten sind, so sind auch sie Qualitäten, z. B. zahnlos, blind; der Nackte und Bekleidete ist nicht so oder so beschaffen, sondern vielmehr in einem gewissen Zustande; also befindet er sich in einer Lage, die im Verhältniss zu etwas anderem steht. Das Leiden während des Leidens ist nicht eine Qualität, sondern eine Art Bewegung; hat man etwas erlitten und nun mehr das Leiden als etwas bleibendes so heisse es Qualität; hat man das Leiden nicht mehr, sondern heisst es, man habe etwas erlitten, so ist man bewegt worden. Dies ist aber dasselbe wie ‚man war in Bewegung'. Man muss aber bloss die Bewegung im Denken erfassen mit Abstrahirung von der Zeit; denn auch die Gegenwart darf man nicht einmal hinzunehmen. Ausdrücke ferner wie gut u. dergl. [Adverbia] sind auf den einen Begriff der Gattung [die Qualität] zurückzuführen. Ob ferner das Erröthen auf die Qualität, das Rothe dagegen nicht mehr darauf zurückzuführen sei, bedarf der Untersuchung. Denn das Rothwerden ist mit Recht nicht darauf zurückzuführen; denn ein solcher leidet etwas oder wird überhaupt bewegt; wenn er aber nicht mehr roth wird sondern schon ist: warum ist er nicht so beschaffen? Denn der so Beschaffene ist es nicht durch die Zeit, sondern durch eben diese Qualität, und wenn wir jemanden roth nennen, so sagen wir eine Qualität von ihm aus. Auf diese Weise werden wir nur die habituellen Zustände Qualitäten nennen, das jeweilige Verhalten aber nicht mehr. Der Warme also, nicht der gewärmt wird, und der Kranke, nicht der in eine Krankheit geräth [fällt unter die Kategorie der Qualität].

20. Man muss ferner zusehen, ob nicht etwa jeder Qualität eine andere [conträr] entgegengesetzt sei; denn auch die Mitte scheint den Extremen bei der Tugend und dem Laster entgegengesetzt zu sein. Aber bei den Farben verhält es sich mit den in der Mitte liegenden nicht so. Wenn das nun daher kommt, dass die mittleren Farben Mischungen der ex-

tremen sind, so durfte man sie in der Eintheilung nicht entgegensetzen, sondern musste nach dem Gegensatz von schwarz und weiss theilen, die übrigen als Zusammensetzungen betrachten. Einerseits jedoch bilden wir auf Grund eines einzigen der Mittelbegriffe, auch wenn er als aus der Zusammensetzung entstanden betrachtet werden kann, Gegensätze; andererseits deshalb, weil die Gegensätze sich nicht bloss unterscheiden, sondern auch am meisten. Allein der weiteste Abstand wird doch wohl darin erfasst, dass man bereits diese Mittelbegriffe gesetzt hat; denn wenn man diese Zwischenglieder wegnimmt, wodurch will man den weitesten Abstand bestimmen? Nun dadurch dass das Graue dem Weissen näher ist als das Schwarze; und dies erfahren wir durch das Auge. Ebenso ist es bei den Flüssigkeiten: warm und kalt hat kein Mittleres. Indessen es ist klar, dass wir uns an diese Auffassung gewöhnt haben; das wird man uns leicht zugeben. Aber wir behaupten: das Weisse und das Gelbe und so jede beliebige Farbe im Verhältniss zur andern sind gänzlich von einander verschieden und weil sie verschieden sind, darum sind sie entgegengesetzte Qualitäten. Denn nicht darin, dass andere zwischen ihnen liegen, besteht ihr Gegensatz; zwischen der Gesundheit wenigstens und der Krankheit liegt nichts in der Mitte und dennoch sind sie Gegensätze. Vielleicht indessen hat das, was aus einer jeden von beiden entsteht, den weitesten Abstand. Aber wie kann man von dem weitesten Abstand reden, wenn in den Zwischenstufen nicht minder weite vorhanden sind? Unmöglich also kann man bei Gesundheit und Krankheit von dem weitesten Abstand reden. Demnach ist der Gegensatz durch etwas anderes, nicht durch den weitesten Abstand zu bestimmen. Soll es durch den Begriff des Vielen geschehen, so werden, wenn das Viele an Stelle des Mehr im Verhältniss zum Weniger gesetzt wird, die unvermittelten Gegensätze wieder entschlüpfen; nimmt man Viel im absoluten Sinne, so wird, wenn zugestanden ist, dass ein jedes von Natur viel von einander abstehe, zugestanden sein, dass man den Abstand nicht durch den Begriff des Mehr messe. Aber es muss untersucht werden, wie der Gegenstand zu bestimmen ist. Was eine gewisse Aehnlichkeit hat — ich meine nicht der Gattung nach und durchweg, etwa dadurch dass sich mehr oder weniger Theile von ihnen z. B. mit andern Formen gemischt haben — das sind keine Gegensätze, sondern Gegensätze sind Dinge, die der Art nach nichts Identisches an sich haben, wobei noch hinzuzufügen: in der Gattung der Qualität;

denn von diesem Gesichtspunkt aus ergeben sich die unvermittelten Gegensätze, die nichts, was sie ähnlich machen könnte, an sich haben, da es andere Merkmale, die auf beide Seiten passten und eine Aehnlichkeit hätten, nicht giebt, wohl aber einige allein, die sie nicht haben. Wenn dem so ist, so sind diejenigen unter den Farben, welche etwas Gemeinsames haben, nicht entgegengesetzt. Aber nichts wird hindern, dass zwar nicht jede Farbe einer jeden, wohl aber eine Farbe einer andern in dieser Weise entgegengesetzt sei; desgleichen auch bei den Flüssigkeiten hinsichtlich des Geschmacks. Diese Schwierigkeiten also seien auf diese Weise dargelegt. Was ferner das Mehr oder Minder [die graduellen Unterschiede] anbetrifft, so gaben wir zu, dass dasselbe in den [an Qualitäten] participirenden Dingen stattfinde, es stand aber die Gesundheit als solche und die Gerechtigkeit in Frage. Wenn nun wirklich eine jede von ihnen eine gewisse Breite an sich hat, dann sind ihr auch die verschiedenen Grade des Verhaltens zuzusprechen; es ist aber auf jenem Gebiet ein jedes ganz was es ist und lässt das Mehr oder Minder nicht zu.

21. Ob man die Bewegung ferner als eine Gattung zu betrachten hat, darüber lässt sich etwa folgende Untersuchung anstellen. Wenn man sie erstens nicht wohl auf eine andere Gattung zurückführen kann, wenn zweitens im Bereich eines bestimmten Etwas nichts über die Bewegung hinaus prädicirt wird, wenn sie drittens viele Unterschiede empfängt und Arten bildet: auf welche Gattung wird man sie zurückführen? Denn sie ist weder die Substanz noch die Qualität dessen was sie hat; auch auf das Thun lässt sie sich nicht zurückführen, denn auch in dem Leiden sind viele Bewegungen; andererseits auch nicht auf das Leiden, weil viele Bewegungen Thätigkeiten sind; vielmehr lassen sich Thätigkeiten und Leiden auf sie zurückführen. Auch auf die Relation wird sie füglich nicht zurückgeführt, weil etwa die Bewegung an etwas hafte und nicht an sich sei; denn auf diese Weise würde auch die Qualität zur Relation gehören, denn die Qualität ist Qualität von etwas und an etwas; ebenso die Quantität. Wenn aber gesagt worden, dass jene etwas Seiendes sind, auch wenn sie an etwas sich befinden, insofern nämlich dies Qualität, jenes Quantität ist: so muss auf dieselbe Weise, da die Bewegung, auch wenn sie an etwas haftet, doch etwas vor diesem Haften an etwas ist, das an ihr aufgefasst werden was sie an sich ist. Denn überhaupt ist als relativ zu setzen nicht was zunächst ist und dann eines andern ist, sondern was die jeweilige Lage erzeugt ohne dass etwas anderes ausser

der Lage vorhanden ist, insofern es eben so heisst; so z. B. hat das Doppelte, sofern es doppelt heisst, in der Vergleichung mit dem eine Elle Grossen seine Erzeugung und Daseinsform gewonnen, und ohne als etwas gedacht zu werden vor diesem hat es in der Vergleichung mit einem andern seinen Namen und seine Existenz erhalten. Was ist dies nun, das einem andern angehörig etwas ist, damit es auch eines andern sei, wie das Quale, das Quantum und die Substanz? Zuerst ist festzuhalten, dass vor ihm nichts als Gattung prädicirt wird. Sagt jedoch jemand, der Wechsel sei vor der Bewegung, so sagt er zunächst entweder dasselbe oder er wird durch die Bezeichnung jenes als einer Gattung eine andere Kategorie ausser den früher genannten [zehn] bilden; sodann ist klar, dass er die Bewegung in eine Art setzen und der Bewegung etwas anderes entgegensetzen wird, vielleicht die Entstehung, indem er auch jene einen Wechsel nennt, die Bewegung aber nicht. Warum ist nun die Entstehung keine Bewegung? Wenn nämlich deshalb, weil das Werdende noch nicht ist, die Bewegung aber nicht an dem Nichtseienden statthat, so wird offenbar auch die Entstehung kein Wechsel sein; wenn deshalb, weil die Entstehung nichts anderes ist als ein Anderswerden und Zunehmen, indem nämlich das Anderswerden und Zunehmen gewisser Dinge die Entstehung ausmache, so nimmt er das an was vor der Entstehung liegt. Man muss aber unter diesem die Entstehung als eine andere Art auffassen; denn nicht in dem leidentlichen Anderswerden liegt das Werden und die Entstehung, z. B. warm werden oder weiss werden; denn es ist möglich, dass nachdem diese geworden die schlechthinnige Entstehung noch nicht geworden ist, sondern dadurch dass eben dies wird entsteht das Anderswerden; vielmehr [hat eine Entstehung statt], wenn ein Thier oder eine Pflanze entsteht, d. h. wenn sie eine Form empfangen hat. Man könnte auch sagen, der Wechsel lasse sich weit füglicher in die Art setzen als die Bewegung, weil Wechsel bezeichnen will, dass etwas an die Stelle eines andern trete, die Bewegung aber in sich ein Uebergehen aus der eigenen Lage in eine andere hat, wie z. B. die örtliche Bewegung; will man dies nicht gelten lassen, so ist doch wenigstens das Lernen, das Citherspielen und überhaupt die Bewegung von einem Zustand her ein solches Uebergehen; folglich dürfte das Anderswerden vielmehr als eine ekstatische Bewegung eine Art der Bewegung sein.

22. Doch es sei der Begriff des Anderswerdens derselbe, insofern das Andere Resultat der Bewegung ist. Wie muss

man nun die Bewegung definiren? Es sei die Bewegung, um es im Umriss zu sagen, der Uebergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit dessen, als dessen Möglichkeit sie bezeichnet wird. Da nämlich die Möglichkeit einerseits darin besteht, dass etwas Gestalt empfängt, z. B. die Bildsäule der Möglichkeit nach, andererseits darin, dass etwas zur Bethätigung gelangt, z. B. die Fähigkeit des Gehens, so ist, wenn etwas in eine Bildsäule übergeht, der Uebergang die Bewegung, wenn es sich um das Gehen handelt, das Gehen selbst die Bewegung; so ist auch das Tanzen die Bewegung bei dem, der tanzen kann, wenn er tanzt. Und bei der einen Art der Bewegung entsteht ausserdem eine andere Form, welche die Bewegung zu Stande gebracht hat, die andere hat als eine einfache Form der Möglichkeit nichts nach sich, sobald die Bewegung aufgehört hat. Wenn also jemand die Bewegung eine active Form nennen wollte im Gegensatz zu den andern ruhenden Formen, insofern die einen bleiben, die andern nicht, und sie als Ursache für die andern Formen bezeichnete, wenn nach ihr etwas zu Stande kommt, dürfte er so Unrecht nicht haben; ebenso wenn er die, um welche es sich jetzt handelt, als eine Art Leben des Körpers bezeichnete; denn diese Bewegung muss man den Bewegungen des Geistes und der Seele homonym nennen. Dass sie aber eine Gattung ist, wird nicht minder auch durch den Umstand bekräftigt, dass es nicht leicht oder sogar unmöglich ist, sie durch eine Definition zu fassen. Aber wie ist die Bewegung eine Form, wenn sie zum Schlechteren fortgeht oder wenn sie eine passive Bewegung ist? Es verhält sich damit wohl ähnlich, wie wenn die von der Sonne ausgehende Wärme die Gegenstände theils vermehrt, theils ins Gegentheil führt; und doch ist sie, insofern die Bewegung etwas Gemeinsames ist, ebendieselbe in beiden Fällen, erhält aber ihre anscheinende Differenz durch die Substrate. Ist denn nun Gesundwerden und Krankwerden dasselbe? Sofern sie Bewegung sind gewiss; aber wodurch werden sie sich unterscheiden? Durch die Substrate oder auch durch etwas anderes? Doch davon später, wenn wir das Anderswerden untersuchen; jetzt handelt es sich um die Frage, was in jeder Bewegung das Identische sei; denn nur so dürfte sie eine Gattung sein. Das Wort wird in vielfacher Bedeutung gebraucht und es wird sich damit ebenso verhalten wie mit dem Seienden. Auf diese Schwierigkeit ist zu erwidern, dass diejenigen Bewegungen vielleicht, welche ein Ding in seinen natürlichen Zustand bringen oder eine naturgemässe Thätigkeit ausüben, gleichsam Formen

sind, wie gesagt, die Uebergänge in naturwidrige Zustände dagegen nach Analogie dieser Zustände betrachtet werden. Aber was ist das Gemeinsame in dem Anderswerden, der Vermehrung und der Erzeugung und deren Gegentheil sowie in der örtlichen Veränderung, sofern nämlich dies alles Bewegungen sind? Dieses, dass ein Ding nicht in demselben Zustande bleibt, in dem es früher war, noch in völliger Ruhe einsam verharrt, sondern, soweit die Bewegung vorhanden, immer in einen andern Zustand übergeht und ein anderes wird dadurch dass es nicht in demselben Zustand bleibt; denn die Bewegung müsste aufhören, wenn es nicht ein anderes würde. Darum besteht auch das Anderssein nicht in dem Gewordensein und Bleiben in dem andern Zustand, sondern ist stets Anderssein. Daher ist auch die Zeit immer ein anderes, weil die Bewegung sie macht; denn eine gemessene Bewegung ist keine bleibende; sie läuft also mit ihr zusammen, gleichsam dahinfahrend auf der fortlaufenden Bewegung. Gemeinsam aber ist allen der Weg und der Uebergang von der Möglichkeit und dem Möglichen zur Wirklichkeit; denn jedes bewegte Object kommt dadurch in Bewegung, dass es gemäss irgendeiner Bewegung vorher die Möglichkeit hatte zu thun oder zu leiden.

23. Und die Bewegung, welche von einem andern erregt in den sinnlichen Dingen erscheint, schüttelt und treibt und erregt und stösst die an ihr theilhabenden Objecte, so dass sie nicht ruht noch in demselben Zustande verharrt, damit sie eben durch die Unruhe und diese Vielgeschäftigkeit so zu sagen sich an dem Bild des Lebens festhalte. Man darf aber die bewegten Gegenstände nicht für die Bewegung halten; denn nicht die Füsse sind das Gehen, sondern die aus der Kraft in die Füsse übergehende Wirksamkeit. Da aber die Kraft unsichtbar ist, so sieht man nothwendig nur die Füsse, nicht die Füsse für sich allein, wie wenn sie ruhten, sondern bereits in Verbindung mit einem andern, das zwar unsichtbar ist, weil es aber mit einem andern verbunden ist, accidentiell gesehen wird, dadurch dass man die Füsse sieht, die den Ort wechseln und nicht müssig sind. Was verändert wird nehmen wir von dem Veränderten her wahr, weil nicht dieselbe Beschaffenheit bleibt. Worin ist nun die Bewegung, wenn sie etwas anderes bewegt und ebenso wenn sie aus der vorhandenen Kraft in Thätigkeit übergeht? Etwa in dem Bewegenden? Und wie wird das Bewegte und das Leidende Theil nehmen? Oder ist sie etwa in dem Bewegten? Warum bleibt sie denn, einmal eingegangen in das Object, nicht? Die Bewegung darf

weder von dem Bewegenden getrennt noch in ihm sein, sondern von ihm geht sie in jenes [Object] über, ohne in jenem von dem Bewegenden abgeschnitten zu sein, sondern gleichsam wie ein Hauch in etwas anderes geht sie von jenem in jenes über. Wenn nun die Kraft der Bewegung die des Fortschreitens ist, dann stösst sie gleichsam und bewirkt einen steten Wechsel des Ortes; ist sie die des Wärmens, so wärmt sie; und wenn die Kraft Materie ergreift und naturgemäss aufbaut, so ist sie Wachsthum, wenn aber eine andere Kraft wegnimmt, Verminderung dessen, was eine Wegnahme zu erleiden fähig ist; und wenn die erzeugende Natur wirksam ist, Werden, wenn aber diese ohnmächtig ist und die zerstörende die Oberhand gewinnt, Zerstörung d. h. Zerstörung nicht in einem bereits Gewordenen sondern im Fortgang Begriffenen; und Gesundsein entsteht in derselben Weise, wenn die schaffende Kraft Gesundheit bewirkt und dominirt, Kranksein dann, wenn die entgegengesetzte Kraft das Gegentheil bewirkt. Daraus geht hervor, dass die Bewegung nicht bloss nach den Objecten, in denen sie ist, sondern auch nach denen, von welchen her und durch welche sie geleitet wird, erkannt werden muss und dass die Eigenthümlichkeit der Bewegung die qualificirte Bewegung und zwar eine solche in solchen Gegenständen ist.

24. Was aber die örtliche Bewegung anlangt, wenn die Richtung nach oben der nach unten entgegengesetzt ist und die Kreisbewegung sich von der in gerader Linie unterscheiden soll: wie ist der Unterschied zu fassen, z. B. wenn man etwas über den Kopf oder unter die Füsse wirft? Denn die Bewegung, welche den Anstoss giebt, ist *eine*, man müsste denn die nach oben strebende von der nach unten strebenden unterscheiden und die Richtung nach unten anders auffassen als die nach oben, ganz besonders wenn es sich um die natürliche Bewegung handelt, falls die eine Leichtigkeit, die andere Schwere ist. Aber gemeinsam und ebendieselbe ist die Richtung nach dem eigenthümlichen Orte, so dass der Unterschied hier wohl nach äussern Umständen zu Stande kommt. Wie ist aber beim Kreis und bei der geraden Linie die Bewegung eine verschiedene, wenn die Umläufe bei der geraden Linie und beim Kreise dieselben sind? Vielleicht richtet sich die Differenz nach der Figur der Fortbewegung, wenn man die Kreisbewegung nicht eine gemischte nennen will, da sie nicht durchweg Bewegung sei und nicht auf allen Punkten eine andere sei. Doch es scheint die örtliche Bewegung überhaupt *eine* zu sein, die ihre Unterschiede von äussern Umständen empfängt.

25. Es fragt sich, wie es sich mit der Mischung und Entmischung verhält. Sind sie andere Bewegungen als die genannten, Werden und Vergehen, Wachsthum und Verminderung, örtlicher Wechsel, Veränderung, oder sind sie auf eben diese zurückzuführen oder hat man von diesen einige als Mischungen und Entmischungen anzusehen? Wenn die Sache nun die ist, dass eins zum andern hinzutritt und sich nähert und andererseits sich wieder trennt, so dürfte man die Bewegungen örtliche nennen, da man von zwei Gegenständen spricht, die in eins zusammengehen oder sich von einander trennen. Wenn diese aber eine Verbindung und Mischung und Zusammensetzung zu einem aus einem erhalten nach der sich vollziehenden, nicht nach der bereits vollzogenen Zusammensetzung: auf welche der genannten Bewegungen soll man diese zurückführen? Denn den Anfang wird die örtliche Bewegung machen, das nach dieser Entstehende wird ein anderes sein, wie man auch beim Wachsthum finden wird, dass die örtliche Bewegung anfängt und die quantitative hinzutritt; ebenso also macht auch hier die örtliche Bewegung den Anfang, es folgt aber nicht nothwendig die Mischung und andererseits die Entmischung, sondern wenn die begegnenden Dinge sich verbinden, entsteht die Mischung, wenn sie sich trennen, die Entmischung; oftmals folgt bei der Entmischung auch vielleicht die örtliche Bewegung oder tritt zugleich mit ein, indem bei den sich trennenden Dingen die Affection als eine andere, nicht nach Art der örtlichen Bewegung aufgefasst wird und bei der Mischung eine andere, von der örtlichen Bewegung verschiedene Affection und Zusammensetzung erfolgt. Sind nun diese Bewegungen an und für sich zu betrachten, während die Veränderung auf diese zurückzuführen ist? Denn was dicht geworden ist, ist verändert d. h. es ist gemischt; auch das flüssig Gewordene ist verändert d. h. es ist entmischt; und wenn Wein und Wasser gemischt werden, so wird ein jedes von beiden etwas anderes als es früher war, das ist aber eine Mischung, welche die Veränderung bewirkt hat. Indessen ist wohl zu sagen: auch hier sind die Mischungen und Entmischungen die ersten Ursachen gewisser Veränderungen, die Veränderungen selbst aber sind von den Mischungen und Entmischungen verschieden; denn weder sind die andern Veränderungen von der Art noch ist das Trockenwerden und Dichtwerden eine Mischung und Entmischung oder besteht überhaupt aus diesen; denn auf diese Weise würde man auch einen leeren Raum annehmen. Wie verhält es sich nun bei dem Schwarzen und dem Weissen?

Ist man auch hierbei zweifelhaft, so hebt man zunächst die Farben und bald auch die Qualitäten auf oder wenigstens die meisten, nein vielmehr alle; denn wenn man jede Veränderung, die wir einen der Qualität gemässen Wechsel nennen, Mischung und Entmischung nennt, so ist das Werdende nichts, sondern es giebt nur nahe bei einander Liegendes und Getrenntes. Wie wären sodann Lernen und Unterrichtetwerden Mischungen?

26. Da die Bewegungen selbst wieder nach Arten benannt werden, wie es z. B. bei der örtlichen der Fall ist, so ist zu untersuchen und endlich zu erforschen, ob man sie nach der Bewegung nach oben und unten und in gerader Linie oder im Kreise eintheilen kann, wie man im Zweifel gewesen ist, ob man nach der Bewegung beseelter oder unbeseelter Dinge eintheilen soll — denn die Bewegung dieser ist nicht eine gleiche — und diese wieder je nachdem sie gehen und schwimmen und fliegen. Vielleicht kann man auch innerhalb einer jeden Art nach naturgemässer und naturwidriger Bewegung theilen; und dies darf man ansehen als nicht äusserliche Unterschiede der Bewegungen. Möglicherweise bringen diese Bewegungen diese Unterschiede selbst hervor und sind nicht ohne sie; auch scheint die Natur der Anfang dieser zu sein. Oder man theilt die Bewegungen ein in natürliche, künstliche, freiwillige: natürliche sind Wachsthum, Abnahme, künstliche der Bau eines Hauses, eines Schiffes, freiwillige Untersuchen, Lernen, ein Staatsamt bekleiden, überhaupt Reden, Handeln. Hinsichtlich des Wachsthums, der Veränderung und des Werdens theilt man wieder ein nach der Natur oder Naturwidrigkeit oder überhaupt nach den Substraten.

27. Was ist endlich zu sagen von der Stabilität, welche der Bewegung entgegengesetzt wird, oder von der Ruhe? Ist diese gleichfalls als eine besondere Gattung anzusetzen oder auf eine der genannten Gattungen zurückzuführen? Besser ist's vielleicht, die Stabilität den intelligiblen Dingen zuzuweisen und die Ruhe hier unten zu suchen. Zuerst nun fragt es sich, was eigentlich diese Ruhe ist. Wenn sie als gleichbedeutend mit der Stabilität erscheinen sollte, so dürfte man diese hier auch nicht mit Recht suchen, da nichts stille steht, sondern das scheinbar Stillstehende nur eine langsamere Bewegung hat; wenn wir aber die Ruhe von der Stabilität unterscheiden in der Weise, dass die Stabilität dem zukomme, was schlechthin unbeweglich sei, die Ruhe aber dem Stillstehenden, wenn es, obwohl seiner Natur nach beweglich, nicht bewegt werde: so

haben wir, wenn man das zur Ruhe Gebrachtwerden die Ruhe nennt, eine noch nicht aufgehobene aber nächstens aufhörende Bewegung; wenn man aber die nicht mehr am bewegten Gegenstande haftende Bewegung meint, so fragt sich zunächst, ob es hier etwas Nichtbewegtes giebt. Wenn aber ein Ding unmöglich alle Bewegungen haben kann, sondern einige Bewegungen nicht haben muss, damit man sagen kann: dies ist das Bewegte, wie soll man das nicht örtlich Bewegte sondern in dieser Hinsicht eben Ruhende anders bezeichnen, als dass man sagt: es bewegt sich nicht? Die Ruhe wird also eine Negation der Bewegung sein, d. h. sie ist keine Gattung für sich. Es ruht etwas in keiner andern Beziehung als hinsichtlich dieser bestimmten Bewegung, z. B. der örtlichen; man meint also die Privation dieser. Sagt aber jemand: warum nennen wir die Bewegung nicht eine Negation der Ruhe? so werden wir antworten: weil die Bewegung etwas mit sich bringt und etwas anderes bewirkt und dem Substrat gleichsam einen Stoss versetzt und unzähliges selber zu Stande bringt und vernichtet, die Ruhe eines jeden Dinges dagegen ausser diesem nichts ist, sondern nur bezeichnet, dass dasselbe keine Bewegung hat. Warum bezeichnen wir nun nicht auch in den intelligiblen Dingen die Stabilität als Negation der Bewegung? Weil man die Stabilität auch nicht als Aufhebung der Bewegung bezeichnen kann, da sie nicht nach dem Aufhören der Bewegung statt hat, sondern, wenn jene, auch ihrerseits vorhanden ist; und was sich seiner Natur nach bewegen kann, steht nicht still insofern sich die Stabilität nicht bewegt, sondern insofern die Stabilität es ergriffen hat, und insofern es bewegt ist, wird es sich immer bewegen; deshalb steht es auch still durch Stabilität und bewegt sich durch Bewegung; hier aber [in der sichtbaren Welt] bewegt es sich durch Bewegung, ruht aber in Abwesenheit derselben, der nöthigen Bewegung beraubt. Sodann muss man untersuchen, was die sogenannte Stabilität hier an und für sich ist [als Gattung], z. B. in der Krankheit und Gesundheit. Nun bewegt sich ohne Zweifel der Genesende und so wird er, wenn er von der Krankheit zur Gesundheit übergeht, gesund. Welche Art von Ruhe nun werden wir diesem Gesundwerden gegenüberstellen? Denn wenn diejenige, aus welcher dasselbe herausgetreten, so ist das Krankheit aber nicht Stabilität; wenn die, in welche es eintritt, Gesundheit; und das ist nicht identisch mit der Stabilität. Sagt jemand, die Gesundheit oder die Krankheit sei eine gewisse Stabilität, so wird er die Gesundheit und die Krankheit

Arten der Stabilität nennen, was absurd ist. Sagt man, die Stabilität sei als Accidenz zur Gesundheit hinzugekommen, so wird vor der Stabilität die Gesundheit nicht Gesundheit sein. Allein darüber möge jeder urtheilen wie es ihm gut scheint.

28. Es ist gesagt worden, dass Thun und Leiden Bewegungen zu nennen seien und dass man die einen der Bewegungen absolute, die andern Thätigkeiten, die andern Leiden nennen könne. Auch über die andern sogenannten Gattungen ist gesagt, dass sie auf diese zurückzuführen sind, desgleichen über die Relation, dass sie ein Verhalten eines Dinges zum andern ist und das beide mit einander concurriren; und was die Relation angeht, so wird, wenn das Verhalten der Substanz sie hervorbringt, die Relation vorhanden sein, nicht insofern sie Substanz ist, sondern insofern sie ein Theil ist, z. B. eine Hand oder Kopf oder Ursache oder Princip oder Element. Man kann ferner die Relation eintheilen, wie sie die Alten eingetheilt haben: in bewirkende Ursachen, Maasse; die einen bestehen in einem Ueberfluss oder Mangel, die andern unterscheiden sich überhaupt durch Aehnlichkeiten und Differenzen. Und über diese Gattungen dieses.

VIERTES BUCH.

Ueber die Behauptung, dass das Seiende als eines und dasselbe zugleich überall ganz sei.

I.

1. Ist etwa die Seele überall im Universum gegenwärtig, weil sie ein so grosser Körper wie der des Universums ist, ihrer körperlichen Natur nach theilbar, oder ist sie auch von sich selbst aus überall? Ich meine nicht da, wohin sie eben von dem Körper geführt worden, sondern indem der Körper sie überall vor sich selbst [dem Körper] gegenwärtig vorfindet, so also, dass derselbe, wohin er auch gestellt werde, dort die Seele gegenwärtig finde, ehe er selbst an einen Theil des Alls gesetzt wird, und so dass der ganze Körper des Alls in die bereits vorhandene Seele gesetzt wird. Allein wenn sie sich soweit verbreitet, ehe ein so grosser Körper hinzutritt, und dabei den ganzen Zwischenraum erfüllt: wie wird sie da nicht Grösse haben? Oder auf welche Weise kann sie dasein im All vor

der Entstehung des Alls, wenn das All nicht ist? Wie kann man ferner die Behauptung gelten lassen, dass die Seele, die untheilbar und grösselos sein soll, überall sei ohne Grösse zu haben? Und wenn man sagt, sie dehne sich mit dem Körper aus ohne Körper zu sein, so hilft man uns auch so nicht über die Schwierigkeit hinweg, dass man ihr die Grösse per Accidens ertheilt; denn ähnlich könnte man auch hier mit Fug und Recht fragen, wie sie per Accidens Grösse erhält. Denn nicht so verhält es sich mit der Seele wie mit der Qualität, z. B. Süssigkeit oder Farbe, die sich über den ganzen Körper hin erstreckt; denn dies sind Affectionen der Körper, so dass das Afficirte in seiner Gesammtheit die Affection hat und kein Theil für sich bleibt, da er ein Theil vom Körper ist und als solcher erst erkannt wird. Daher ist auch die Qualität nothwendig nur so gross wie der Körpertheil, und das Weisse des einen Theils ist dem des andern nicht homopathisch. Und bei dem Weissen ist das an dem einen Theile der Art nach gleich mit dem andern, aber nicht gleich der Zahl nach, bei der Seele aber ist die Affection im Fusse und in der Hand numerisch gleich, wie das die Perceptionen zeigen; und gleichwohl wird in den Qualitäten ebendasselbe als getheilt betrachtet, bei der Seele als nicht getheilt, doch heisst es in der Art getheilt, weil es überall ist. Wir wollen also von Grund aus über diese Fragen handeln, ob sich uns ein klares und annehmbares Resultat über die Art und Weise ergiebt, wie die Seele als körperlos und grösselos sich über einen sehr weiten Raum erstrecken kann, sei es *vor* den Körpern oder *in* den Körpern. Vielleicht ist es, wenn sich ergeben sollte, dass dies vor den Körpern geschehen kann, leicht anzunehmen, dass es auch in den Körpern geschieht.

2. Es giebt nun ein wahrhaft wesentliches All und ebenso ein Nachbild des Alls, diese sichtbare Natur. Das wesentliche All ist in nichts anderem, denn nichts ist vor ihm; was aber nach diesem ist, das muss nothwendig schon in dem All sein, wenn anders es sein soll, und besonders an jenes geknüpft und ohne jenes unvermögend zu bleiben oder sich zu bewegen. Denn wenn dies jemand nicht gewissermassen an einen Ort setzen wollte, so dass er den Ort denkt als eine Grenze des umschliessenden Körpers insofern er umschliesst oder als einen Zwischenraum, welcher früher war als der leere Raum und noch ist, sondern so, dass es sich auf jenes gleichsam stütze und auf ihm ruhe, indem jenes überall da ist und es zusammenhält: so giebt er die Bedeutung des Wortes [Ort] auf und er

mag das Gesagte durch blosses Denken begreifen. Diese Aussage wird aber mit Rücksicht auf etwas anderes [die sichtbare Welt] gemacht, weil jenes All und Erste und Seiende nicht nach einem Orte und überhaupt nicht nach einem Worin fragt. Das gesammte All also lässt in keiner Weise von sich selbst, sondern es erfüllt sich stets selbst und ist sich selber gleich; und wo das All ist, da ist es selbst; denn es selbst ist das All. Und überhaupt wenn etwas im All als ein von ihm Verschiedenes eine feste Stellung erlangt hat, so nimmt es an ihm Theil und trifft mit ihm zusammen und erhält seine Kraft von ihm ohne jenes zu zertheilen, vielmehr findet es jenes in sich selbst und jenes tritt dabei nicht aus sich selbst heraus; denn unmöglich kann in dem Nichtseienden das Seiende sein, sondern, wenn ja etwas, so ist das Nichtseiende im Seienden. Es ist also in dem Seienden in seiner Gesammtheit; denn dasselbe konnte nicht von sich selbst losgerissen werden und der Ausdruck, es sei überall, bedeutet offenbar: in dem Seienden, also in sich selbst. Und es ist nicht zu verwundern, wenn der Ausdruck 'überall' bedeutet: in dem Seienden und in sich selbst; denn was überall ist wird ja in Einem. Wir aber, die wir das Seiende in das Sichtbare setzen, setzen dorthin auch das Ueberall und indem wir das Sichtbare für gross halten, wissen wir nicht recht, wie in dem Grossen und einem so Grossen jene Natur sich ausbreitet: andererseits ist dies sogenannte Grosse klein, was aber klein genannt wird, das ist gross, wenn anders es in seiner Ganzheit sich über jeden Theil von diesem ausbreitet, oder vielmehr wenn dieses von allen Seiten her mit seinen Theilen über jenes sich erstreckt und es überall ganz findet und grösser als sich selbst. Daher wollte es, da es in der Ausdehnung voraussichtlich keinen grösseren Umkreis befassen werde (denn es würde ja auch aus dem All heraustreten), dasselbe umkreisen, und unvermögend es zu umfassen oder andererseits darin aufzugehen, war es zufrieden einen Ort und eine Ordnung zu haben, wo es gesichert wäre als jenem benachbart, das gegenwärtig und wieder nicht gegenwärtig ist; denn jenes bleibt für sich, auch wenn ihm etwas gegenwärtig sein will; dorthin also sich erstreckend findet der Körper des Alls das All, so dass er fernerhin nichts mehr bedarf, sondern sich in eben diesem bewegt als dem All, wo er an jedem Theile seiner selbst jenes als eines Ganzen geniesst. Denn wenn jenes selbst an einem Ort wäre, so müsste dieses sich geraden Weges zu ihm hinwenden und in einem Theile sich berühren mit einem Theile von jenem und es

müsste ein Fernes und Nahes geben; wenn es aber weder ein Fernes noch ein Nahes giebt, so muss es in seiner Ganzheit zugegen sein, wenn anders es zugegen ist. Und überhaupt ist es einem jeden Theile von den Dingen gegenwärtig, bei denen weder ein Nah noch Fern statthat, die es aber aufzunehmen vermögen.

3. Sollen wir nun sagen, es sei selbst gegenwärtig oder es selbst bleibe für sich, wohl aber gingen Kräfte von ihm auf alles aus und so sage man, es sei überall? Denn auf diese Weise bezeichnet man die Seelen gleichsam als Ausstrahlungen, so dass es selbst fest in sich ruht, während diese von ihm ausgesandt bald in dieses, bald in jenes lebende Wesen eingehen. Wo freilich das Eine derartig ist, dass die Dinge nicht die ganze Natur, die in eben jenem ist, in sich befassen können, da muss eine Kraft von ihm in dem Betreffenden gegenwärtig sein, ohne dass jedoch auf diese Art jenes etwa überhaupt nicht gegenwärtig wäre, denn auch dann ist jenes nicht abgeschnitten von der Kraft, die es austheilt, sondern wer empfing konnte eben nur soviel empfangen, obwohl das Ganze gegenwärtig ist. Wo aber alle Kräfte vorhanden sind, da ist natürlich jenes selbst gegenwärtig, allerdings abgesondert; denn wenn es etwa die Art dieses Dinges geworden wäre, so würde es aufgehört haben alles zu sein und überall in sich selbst zu sein, es wäre dies nur accidentiell und würde einem andern angehören. Da es aber keinem angehört was ihm angehören will, so nähert es sich wem es will nach dessen Vermögen ohne sein oder eines andern Eigenthum zu werden, sondern so dass jenes nach ihm strebt. Es ist nun durchaus nicht wunderbar, dass es so in allen Dingen ist, weil es ja in keinem von ihnen so ist, dass es ihm zu eigen gehörte. Deshalb ist es vielleicht nicht ungereimt zu sagen, auch die Seele concurirre so accidentieller Weise mit dem Körper, falls man von ihr sagt, sie bestehe für sich ohne der Materie oder dem Körper eigenthümlich anzugehören, der Körper aber werde ganz an jedem seiner Theile gleichsam erleuchtet. Man darf sich indessen nicht wundern, wenn [jenes göttliche Universum] ohne selbst an einem Orte zu sein in jedem an einem Orte Befindlichen gegenwärtig ist; es wäre im Gegentheil wunderbar und ausserdem noch unmöglich, wenn es selbst an einem ihm eigenthümlichen Orte befindlich in irgend einem andern Oertlichen gegenwärtig oder überhaupt gegenwärtig wäre und zwar so, wie wir es eben meinen. Nun aber ergiebt die vernunftgemässe Erörterung, dass es ohne einen Ort erlangt zu haben

demjenigen, dem es gegenwärtig ist, ganz gegenwärtig sein muss und dass es wie dem Ganzen gewärtig, so auch jedem Einzelnen ganz gegenwärtig sein muss. Widrigenfalls wird es theils hier an dieser Stelle, theils anderswo sein, dergestalt dass es theilbar und ein Körper sein wird. Und wie soll man es denn theilen? Wird man etwa sein Leben theilen? Aber wenn das Ganze Leben war, so wird der Theil nicht Leben sein. Oder den Intellect, damit ein Theil in diesem, ein Theil in jenem sei? Aber keiner von beiden wird Intellect sein. Oder das Seiende an demselben? Aber der Theil wird nicht seiend sein, wenn das Ganze das Seiende war. Wie nun, wenn jemand sagte, dass doch auch der getheilte Körper Theile habe, die wieder Körper seien? Indessen die Theilung geschah nicht an dem Körper, sondern an einem Körper von diesem Umfange, und ein jeder Körper wurde so genannt der Form nach, sofern er Körper ist; dieser aber hatte nicht irgendeinen bestimmten Umfang, ja überhaupt in keiner Weise einen Umfang.

4. Wie spricht man nun von dem Seienden und den Seienden, von vielen Intelligenzen und vielen Seelen, wenn das Seiende überall eins ist, und zwar nicht durch gleiche Gestalt mit einem andern, und die Intelligenz eine und die Seele eine ist? Gleichwohl unterscheidet man eine Weltseele und Einzelseelen. Und dies scheint dem Gesagten zu widersprechen und das Gesagte hat, wenn auch eine gewisse Nothwendigkeit, doch keine überzeugende Kraft, da die Seele es für unglaublich hält, dass das Eine so überall dasselbe sei. Besser nämlich ist es vielleicht das Ganze zu theilen, so jedoch dass dasjenige um nichts verringert wird, von dem die Theilung stattgefunden hat, oder, damit wir bessere Ausdrücke gebrauchen, man lässt ein Erzeugen von ihm ausgehen und lässt so das eine für sich bleiben, das andere, das gleichsam zu Theilen geworden, nunmehr alle Dinge erfüllen. Allein wenn jenes als das Seiende für sich bleibt, weil es paradox zu sein scheint, dass etwas in seiner Ganzheit überall sei, so wird dieselbe Frage sich auch bei den Seelen erheben. Denn in den Körpern, in welchen sie als ganze in den ganzen sein sollen, werden sie nicht sein, sondern sie werden entweder getheilt werden oder wenn sie ganz bleiben, an welcher Stelle des Körpers werden sie ihre Kraft mittheilen? Auch bei diesen Kräften wird sich dieselbe Schwierigkeit erheben, ob das Ganze überall ist. Dazu wird ferner ein Theil des Körpers die Seele haben, ein anderer nur die Kraft. Aber wie giebt es viele Seelen und viele In-

telligenzen, das Seiende und seiende Dinge? Denn mag aus dem Früheren immerhin auch hervorgehen, dass sie Zahlen sind aber nicht Grössen, so wird sich gleicher Weise die Schwierigkeit ergeben, wie sie das All erfüllen. Aus der in dieser Weise sich ergebenden Vielheit also hat sich nichts gefunden zur Lösung der Schwierigkeit; denn wir geben ja zu, dass das Eine vieles sei durch die Differenz [das Anderssein], nicht durch den Ort. Denn zusammen ist das ganze Seiende, auch wenn es in dieser Weise viel ist; 'denn das Seiende nähert sich dem Seienden' und alles ist zusammen und der Intellect ist ein vielfacher durch Differenz, nicht örtlich, und doch zusammen in seiner Ganzheit. Auch die Seelen? Ja auch die Seelen. Wird doch auch das Theilbare an den Körpern untheilbar genannt seiner Natur nach und sagt man doch von den Körpern die Grösse aus, wenn diese Natur der Seele in ihnen vorhanden ist, oder vielmehr: da die Körper dort entstanden sind und, soweit sie theilbar, an jedem Theile jene Natur an den Körpern zur Erscheinung kommt, so wurde sie auf diese Weise für theilbar gehalten. Denn dass sie nicht mit den Theilen zugleich getheilt worden, sondern überall ganz ist, zeigt die Einheit und wesentliche Untheilbarkeit der Natur deutlich. Die Einheit der Seele hebt also weder die Vielheit auf, wie auch das Seiende die seienden Dinge nicht, noch streitet die Vielheit dort mit der Einheit noch braucht man durch die Vielheit die Körper mit Leben zu erfüllen noch darf man annehmen, dass wegen der Grösse des Körpers die Vielheit der Seelen entstehe, vielmehr muss man glauben, dass es vor den Körpern sowohl viele als eine giebt. Denn in dem Ganzen sind die vielen nicht der Möglichkeit nach, sondern jede einzelne in Wirklichkeit; denn weder hindert die eine ganze die Existenz der vielen in ihr, noch die vielen die der einen. Denn sie treten auseinander ohne [räumlich] getrennt zu sein und sind beieinander ohne voneinander verschieden zu sein; denn sie sind nicht durch [örtliche] Grenzen getrennt, wie auch die Wissenschaften nicht, die vielen in einer Seele, und es ist eine Wissenschaft so beschaffen, dass sie alle in sich enthält. So ist auch die so beschaffene Natur unbegrenzt.

5. Auch ihre Grösse ist in dieser Art zu begreifen, nicht als Masse; denn diese ist klein und verschwindend, wenn man sie abzieht. Dort aber lässt sich nichts abziehen, auch wird sie, wenn man abzieht, nicht ausgehen. Wenn sie aber nicht ausgehen wird, was braucht man dann zu fürchten, dass sie sich von irgendetwas entfernt? Denn wie soll sie sich entfernen,

da sie nicht ausgeht, sondern eine nie versiegende Natur ist ohne zu fliessen? Denn fliesst sie, dann geht sie nur so weit, als sie fliessen kann, fliesst sie aber nicht (wo sollte sie auch hinfliessen!), dann hält sie das All umfasst oder vielmehr: sie ist selbst das All und grösser als dass sie nach der Natur des Körpers geschätzt werden könnte. Denn mit Recht nimmt man von ihr an, dass sie dem All nur wenig giebt, soviel nämlich dies von ihr tragen kann. Man darf aber jenes [Universum] nicht geringer nennen [als dieses], auch nicht, wenn man es als der Masse nach kleiner gesetzt hat, sich nun Zweifeln hingeben, dass ja unmöglich das Kleinere zu dem Grösseren als es selbst hinzutreten könne. Denn das Prädikat 'kleiner' kommt ihm nicht zu, auch darf man Masse mit dem, was nicht Masse ist, nicht vergleichen und messen — das wäre ja, als wenn jemand sagte, die Arzeneikunst sei kleiner als der Körper des Arztes; andererseits darf man sie ebenso auch nicht als grösser betrachten nach quantitativer Messung, da ja auch bei der Seele was gross ist und grösser als der Körper nicht auf diese Art bemessen wird. Für die Grösse der Seele zeugt aber die Thatsache, dass, auch wenn die Masse grösser geworden ist, dieselbe Seele sich über das Ganze derselben erstreckt, die bei der kleineren Masse war. Denn es wäre in vieler Hinsicht lächerlich, wenn man auch der Seele eine Masse beilegen wollte.

6. Warum geht sie nun nicht zu einem andern Körper? Weil jener zu ihr kommen muss, wenn er kann; ist er hinzugekommen und hat empfangen, so besitzt er was er empfangen. Wie also? Hat der andere Körper dieselbe Seele und ausserdem auch noch die Seele, die er selbst hat? Denn was ist für ein Unterschied zwischen ihnen? Er liegt in dem, was ihnen hinzugefügt ist. Wie nehmen wir ferner dieselbe Seele im Fuss und in der Hand an, halten dagegen die in diesem Theile des Alls nicht für identisch mit der in jenem Theile? Wenn aber die Empfindungen verschieden sind, so hat man auch die damit zusammenfallenden Affectionen verschieden zu nennen. Verschieden also sind die beurtheilten Dinge, nicht das Urtheilende; der Urtheilende ist derselbe, wenn er sein Urtheil bald in diesen, bald in jenen Affectionen fällt, jedoch ist der Leidende nicht derselbe, sondern die Natur eben eines solchen Körpers; und es ist wie wenn die nämliche Person unter uns die Annehmlichkeit im Finger und den Schmerz am Kopfe urtheilend wahrnimmt. Warum percipirt nun die eine Empfindung nicht auch das Urtheil der andern? Weil es eine Beurtheilung ist, aber nicht eine Affection. Sodann

sagt das urtheilende Vermögen selbst nicht: ich habe geurtheilt, sondern urtheilte nur. Sagt doch auch bei uns das Gesicht dem Gehör nichts und doch urtheilten beide, sondern die Vernunft beherrscht beide und diese ist bei beiden eine verschiedene. Vielfach sieht auch die Vernunft das Urtheil in einem andern und erlangt eine Einsicht von einer andern Affection. Doch ist hierüber schon anderswo gehandelt.

7. Sagen wir jetzt wieder, wie Ein und dasselbe sich auf alles erstreckt; das ist gleichbedeutend mit der Frage, wie ein jedes der sichtbaren weit zerstreuten Dinge jenes Einen und desselben nicht untheilhaftig ist. Denn nach dem Gesagten ist es nicht richtig, dass jenes sich in das Viele theile, sondern das vielfach Getheilte ist vielmehr auf das Eine zurückzuführen, und jenes ist nicht zu diesem gekommen, sondern weil dieses zerstreut ist, hat es uns den Anschein erweckt, dass jenes in dieses zertheilt sei, ähnlich wie wenn man das Gestaltende und Zusammenhaltende in gleiche Theile mit dem Gestalteten zerlegen wollte. Und doch kann die Hand einen ganzen Körper und ein langes Stück Holz und dergleichen mehr festhalten, und die festhaltende Kraft erstreckt sich über das Ganze, gleichwohl aber ist sie nicht in ebensoviel Theile getheilt wie der in der Hand festgehaltene Gegenstand. Dabei scheint es, als habe die Kraft einen dem Festhalten entsprechenden Umfang, aber gleichwohl wird die Hand nur durch ihre eigene Grösse umgrenzt, nicht durch die des emporgehobenen und festgehaltenen Körpers. Und setzt man dem festgehaltenen Körper eine anderweitige Länge zu und könnte ihn auch dann die Hand tragen, so bewältigt die Kraft auch jene ohne in soviele Theile gespalten zu sein als der Körper hat. Wie nun, wenn man annähme, die körperliche Masse sei der Hand entzogen, dabei aber dieselbe Kraft zurückbleiben liesse, die auch früher dieselbe emporhielt und zuvor in der Hand war: würde dieselbe nicht untheilbar in derselben Weise in dem Ganzen an jedem Theile sein? Nähme man gar eine kleine leuchtende Masse als Centrum an und legte um dasselbe einen durchsichtigen sphärischen Körper herum, so dass das Licht im Innern durch die ganze Umhüllung hindurchschiene, wobei die äussere Masse keinen Lichtstrahl von anderswoher erhielte: werden wir da nicht zugeben, dass das Inwendige selbst unafficirt bleibt, sich vielmehr bleibend über die ganze auswendige Masse verbreitet und jenes in der kleinen Masse wahrgenommene Licht das Aeussere ergriffen hat? Da nun das Licht nicht von jener kleinen körperlichen Masse herkam — denn nicht insofern sie Körper war hatte

sie das Licht, sondern insofern sie leuchtender Körper war, infolge einer andern nicht körperlichen Kraft — wohlan, wenn jemand die Masse des Körpers wegnähme, aber die Kraft des Lichtes bestehen liesse: würdest du noch sagen, das Licht sei irgendwo, oder wäre es nicht gleicherweise drinnen und in der ganzen äusseren Sphäre? Du wirst also dein Nachdenken nicht mehr darauf richten, wo es früher befindlich war, und wirst nicht mehr sagen, woher und wie es kam, sondern staunend wirst du darüber in Ungewissheit sein, aber zugleich an diesem und an jenem Punkte des sphärischen Körpers wirst du mit hingeheftetem Blick das Licht erkennen. Denn auch bei der Sonne kannst du zwar auf den Körper der Sonne blickend sagen, woher das Licht durch die ganze Luft strahlt, aber das Licht selbst siehst du gleichwohl überall und zwar nicht getheilt. Das zeigen auch die Gegenstände, die das Licht abschneiden, die es nach der anderen Seite hin als woher es gekommen sich verbreiten lassen und doch nicht zertheilen. Und gesetzt nun, die Sonne wäre bloss eine Kraft ohne Körper und spendete so das Licht, so würde es nicht von hier oder da seinen Ausgang genommen haben und du könntest das Woher nicht angeben, sondern das Licht wäre überall eines und existirte als ebendasselbe ohne Anfang und ohne einen Ursprung irgendwoher zu haben.

8. Was nun das Licht angeht, so kannst du, da es körperlich ist, sagen, woher es gekommen, weil du zu sagen weisst, wo der Körper ist; wenn aber etwas immateriell ist und des Körpers durchaus nicht bedarf, da es von Natur früher ist als jeder Körper, selbst in sich selber gegründet oder vielmehr auch einer solchen Grundlage durchaus nicht bedürfend — dies also, das eine solche Natur hat, das keinen Ursprung hat, von wo es ausgegangen wäre, das weder aus einem Orte stammt noch einem Körper angehört: wie willst du von dem sagen, ein Theil sei hier, ein anderer da? Denn das ist klar: falls es einen Anfang hätte, so gehörte es auch irgendeinem an. Demnach bleibt nur übrig zu sagen, dass, wenn etwas an ihm Theil nimmt, es durch die Kraft des Ganzen an ihm als Ganzem Theil nimmt; es ist also durchaus nicht weder etwas anderes noch getheilt. Denn dem, was einen Körper hat, kommt, wenn auch nur accidentiell, das Leiden zu und in dieser Hinsicht heisst es afficirbar und theilbar, da es etwas am Körper ist, etwa eine Affection oder Form; was aber keinem Körper angehört, sondern dem der Körper angehören will, das darf nothwendig weder die andern Affectionen des Körpers irgend-

wie erleiden, noch kann es getheilt werden; denn auch dies ist eine Affection des Körpers und zwar in erster Linie und insofern er Körper ist. Wenn ihm also die Theilbarkeit eignet sofern er Körper, so eignet ihm die Untheilbarkeit sofern er nicht Körper ist. Denn wie willst du auch theilen was keine Grösse hat? Wenn nun das was Grösse hat Theil nimmt an dem was nicht Grösse hat, so nimmt es an ihm als dem nicht Getheilten Theil, oder es wird wiederum Grösse haben. Wenn du es also Eins in Vielem nennst, so sagst du nicht, dass es selbst vieles geworden, sondern du fügst die Affection des Vielen an jenes Eine, das du zugleich als solches in dem Vielen siehst. Der Ausdruck 'Eins in ihnen' [den vielen Dingen] ist aber so zu nehmen, dass dieses nicht einem jeden von ihnen sich zugesellt, auch nicht dem Ganzen, sondern jenes bleibt an und für sich und als solches giebt es sich selbst nicht auf, auch ist es andererseits nicht so gross wie das sichtbare All oder auch nur wie ein Theil des Alls; denn es hat überhaupt nicht Grösse. Wie stünde es denn nun mit seiner Grösse? Denn dem Körper kommt die Grösse zu, dem aber, was nicht Körper sondern von einer andern Natur ist, darf man die Grösse keineswegs anheften. Wo aber keine Grösse ist, da hat auch kein Wo statt; also auch kein Hier und Dort, denn sonst wäre es ja oftmals irgendwo. Wenn also die Theilung durch die Oerter geschieht, indem ein Theil hier, ein Theil da ist: wie soll das getheilt werden können, dem das Hier nicht zukommt? Es muss also untheilbar selbst in sich selber sein, auch wenn die vielen Dinge in ihrem Streben nach ihm es erreichen. Wenn nun das Viele nach ihm strebt, so strebt es offenbar nach ihm als Ganzem; folglich wird es auch, wenn es Theil nehmen kann, an dem Ganzen soweit es kann Theil nehmen. Das an ihm Theilnehmende muss sich also in Anbetracht jenes so verhalten als hätte es nicht Theil genommen, da jenes ihm nicht eigenthümlich zukommt; denn nur so bleibt es selbst in sich ganz und worin es sichtbar wird auch ganz. Denn wenn es nicht ganz bleibt, so ist es nicht es selbst und findet die Theilnahme nicht da statt, wohin das Streben gerichtet ist, sondern an einem andern, wohin das Streben nicht gerichtet war.

9. Denn wenn der in einen andern Gegenstand eingehende Theil das Ganze wäre und ein jeder Theil selbst wie das Erste, so würde es bei fortgesetzter Theilung viele Erste [ein vielfaches Erste] geben und jeder Theil wäre ein Erstes. Was wäre sodann das diese vielen Ersten auseinanderhaltende Princip, so dass nicht alles ineinander zusammenläuft? Ihre

Körper sind es doch wohl nicht; denn Arten von Körpern konnten sie unmöglich sein, wenn sie jenem Ersten, von dem sie ausgingen, ähnlich sind. Wenn aber die sogenannten Theile in den vielen Dingen Kräfte sind, so ist zuerst ein jeder nicht das Ganze; sodann, wie kamen sie dorthin, nachdem sie abgetrennt sind und jenes verlassen haben? Denn haben sie es verlassen, so haben sie es offenbar verlassen um irgendwohin zu gehen. Sind ferner die Kräfte, die hier in das Sichtbare eingehen, noch in ihm [dem unsichtbaren Ersten] oder nicht? Denn wenn sie es nicht sind, so ist es ungereimt, dass jenes verringert und unkräftig geworden sei, der Kräfte die es früher hatte beraubt; dass andererseits die Kräfte gesondert existirten, von ihren eigenen Substanzen abgeschnitten, wie wäre das möglich? Wenn sie aber sowohl in jenem als anderswo sind, so werden sie dort entweder als Ganze oder als Theile sein. Aber wenn als Theile, so sind dort auch die übrigen Theile; wenn hingegen als Ganze, so sind entweder dieselben wie dort auch hier ungetheilt und so wird wieder Ebendasselbe überall ungetheilt sein, oder die Kräfte sind ein jedes, zu Vielem gewordenes Ganze und einander ähnlich, so dass auch mit einer jeden Substanz nur die eine Kraft verbunden sein wird, nämlich die der Substanz innewohnende, während die andern bloss Kräfte sind. Jedoch wie die Substanz nicht ohne Kraft, so kann auch die Kraft nicht ohne Substanz sein. Denn die Kraft ist dort Hypostase und Substanz oder etwas grösseres als die Substanz. Wenn aber die andern d. i. die Kräfte aus jenem als geringere und schwächere Kräfte anzusehen sind, wie etwa ein dunkleres Licht aus einem helleren herkommt, desgleichen die mit diesen Kräften vereinigten Substanzen (damit die Kraft nicht ohne Substanz hingestellt werde), so muss man zunächst auch bei diesen Kräften, die durchaus einander gleichartig werden, nothwendig zugestehen, dass entweder ebendieselbe überall sei, oder wenigstens dass sie, wenn nicht überall, so doch auf alle Weise zugleich ganz sei, nicht getheilt, gleichsam in einem und demselben Körper. Wenn aber das, warum nicht in dem ganzen Universum? Geben wir aber zu, dass eine jede ins unendliche getheilt sei, dann ist sie selbst nicht mehr ganz, sondern durch die Theilung wird eine Unkraft entstehen. Sodann, wenn die eine hier, die andere dort ist, wird sie keine Mitempfindung zurücklassen. Wie ferner das Bild einer Sache, z. B. auch das schwächere Licht, losgetrennt von seinem Urpsrung nicht mehr ist und überhaupt alles, was seine Daseinsform von einem

andern hat als sein Bild, durch Lostrennung unmöglich eine Daseinsform erhalten kann, so sind auch diese von jenem ausgehenden Kräfte nicht von ihm getrennt. Wenn das aber, so wird, wo diese sind, auch jenes, von dem sie stammen, zugleich sein, so dass es selbst wieder überall zugleich ungetheilt in seiner Ganzheit sein wird.

10. Sagt aber jemand, es sei nicht nöthig, dass das Abbild einer Sache mit dem Urbild verbunden sei — denn es kann auch das Bild da sein, wenn das Original, dessen Bild es ist, nicht da ist, und es kann die Wärme in dem erwärmten Gegenstande sein, nachdem das Feuer erloschen ist: so werden wir zunächst hinsichtlich des Originals und Abbildes, wenn man etwa das vom Maler verfertigte Bild meint, erwidern, dass nicht das Original sondern der Maler das Bild gemacht habe, das nicht ein Bild von ihm ist, auch wenn er sich selbst malt; denn das Malende war nicht der Körper des Malers noch seine Gestalt das Nachahmende; und nicht der Maler, sondern das derartige Auftragen der Farben, müssen wir sagen, macht ein derartiges Bild, auch ist das Hervorbringen des Bildes nicht eigentlich und stricte zu nehmen wie bei den Abbildern im Wasser und Spiegel oder Schatten; denn hier steht das Bild durch das Frühere unmittelbar da und wird von ihm hervorgebracht und das von ihm Gewordene kann nicht von ihm getrennt sein. Auf diese Weise werden nach ihrer Behauptung auch die schwächeren Kräfte von den früheren herstammen. — Auf den vom Feuer entlehnten Einwand ist zu erwidern, dass die Wärme nicht ein Bild des Feuers genannt werden darf, man müsste denn sagen, es sei auch Feuer in der Wärme; denn wenn dies der Fall ist, wird er Wärme und Feuer als gesonderte Dinge ansehen. Sodann verkühlt sich, wenn auch nicht sogleich, doch wenigstens allmählich der erwärmte Körper, wenn das Feuer erloschen ist. Sagen diese Gegner auch, dass selbst die Kräfte dieser Welt erlöschen, so werden sie zunächst nur Eins für unvergänglich erklären, die Seelen dagegen und den Intellect für vergänglich erachten; sodann werden sie auch annehmen, dass aus einer fliessenden Substanz die aus ihr fliessenden Kräfte kommen, obwohl doch die Sonne, wenn sie irgendwo feststünde, dasselbe Licht denselben Oertern spenden würde; wenn aber jemand sagte, nicht dasselbe, so würde er sich dadurch den Satz glaubhaft machen, dass der Körper der Sonne fliesse. Allein dass die von jener Welt stammenden Dinge nicht vergänglich sind, dass ferner die Seelen und der Intellect in seinem ganzen Umfange

unsterblich sind, ist anderswo ausführlicher dargelegt worden.

11. Aber warum empfangen, wenn es überall ganz ist, nicht alle Dinge das Intelligible ganz? Wie giebt es von jenem ein Erstes, dann noch ein Zweites und anderes nach ihm? Nun, es ist anzunehmen, dass die Anwesenheit sich richte nach der Fähigkeit dessen was annehmen soll, und dass das Seiende überall im Seienden ist ohne sich selbst aufzugeben, dass aber bei ihm anwesend sei was das Vermögen dazu hat und dass es bei ihm soweit anwesend sei als sein Vermögen reicht und zwar nicht örtlich, etwa wie das Durchsichtige beim Licht. So wird auch die erste, zweite, dritte Stufe durch Rang, Vermögen, Differenzen bestimmt, nicht durch Oertlichkeiten. Denn es hindert nichts, dass an sich Verschiedenes zusammen sei, z. B. Seele, Intellect und alle Wissenschaften, die grösseren wie die geringeren. Nimmt doch auch an ebendemselben Gegenstande das Auge die Farbe, der Geruch den Duft und ein anderer Sinn anderes wahr, während alle Eigenschaften zusammen und nicht getrennt sind. Ist also jenes nicht mannigfach und vielerlei? Vielmehr das Vielfache ist wiederum einfach und das Viele Eins; denn der Begriff ist einer und vielfach und das ganze Seiende ist eines. Denn auch das Differente ist in ihm und die Differenz kommt ihm zu; denn sicherlich doch wohl nicht dem Nichtseienden. Und das Seiende kommt dem Einen untrennbar zu, und wo das Seiende ist, da ist bei ihm auch sein Eines und das Eins Seiende ist wiederum bei sich. Denn es kann bei etwas sein und für sich sein. In anderer Weise aber ist das Sichtbare bei dem Intelligiblen, was und bei welchem es ist, in anderer das Intelligible bei sich selbst; ist ja auch in anderer Weise der Körper bei der Seele, in anderer die Wissenschaft bei der der Seele und die Wissenschaft bei der Wissenschaft, eine jede in einem und demselben Menschen; Körper aber ist ausserdem noch in anderer Weise bei Körper.

12. Wie, wenn ein Laut wiederholt durch die Luft tönt und in dem Laut das Wort, das gegenwärtige Ohr es aufnimmt und wahrnimmt und wie, wenn du etwas anderes mitten in den leeren Raum hineinstellst, auch zu diesem das Wort und die Stimme dringt oder vielmehr das Ohr zu dem Worte kommt, und wie viele Augen auf denselben Gegenstand blicken und alle von der Anschauung erfüllt werden, obwohl der angeschaute Gegenstand abgesondert daliegt, je nachdem das Percipirende Auge oder Ohr ist: so wird auch alles, was Seele haben kann, sie haben und anderes wird wieder auch verschiedenes von

einem und demselben haben. Es ist aber dabei der Laut überall in der Luft nicht als einer und zugleich getheilter, sondern überall als einer und zugleich ganzer, und was das Sehen anbetrifft, so hat, wenn die Luft als eine afficirte die Gestalt enthält, sie dieselbe nicht als eine getheilte; denn wohin auch immer das Gesicht gerichtet werde, da hat sie die Gestalt. Allein dies giebt nicht jede Meinung zu, es sei jedoch um deswillen gesagt, weil die Perception von ebendemselben Einen aus stattfindet. Das Beispiel von dem Laut wird einleuchtender sein für die Behauptung, dass in der gesammten Luft die ganze Erscheinungsform ist; denn es würde nicht jeder dasselbe hören, wenn das gesprochene Wort nicht an jedem einzelnen Punkt wäre und nicht jedes Gehör das Ganze gleicher Weise aufgenommen hätte. Wenn aber auch hier nicht der ganze Laut derartig durch die ganze Luft ausgedehnt ist, dass dieser Theil von ihm mit diesem Theil verbunden, jener mit jenem Theil getheilt ist: warum soll man zweifeln, wenn die Seele nicht mit in Theile zerlegt sich ausgebreitet hat, sondern überall gegenwärtig ist wo sie ist und überall im Universum ist ohne getheilt zu sein? Und eingetreten in Körper, in die sie eben eintreten kann, wird sie etwas Analoges haben mit dem bereits in die Luft hineingesprochenen Laut, vor dem Eingehen in die Körper aber mit dem Sprechenden oder dem der gesprochen hat; jedoch auch eingetreten in den Körper hat sie sich gleichwohl nicht von der Analogie mit dem Sprechenden entfernt, der eben sprechend sowohl die Stimme hat als ertönen lässt. Die Verhältnisse des Lautes freilich sind nicht identisch mit denen, zu deren Beweise sie herangezogen sind, sie haben nur eine Analogie damit; was die Seele anbetrifft, so muss man, da ihre Verhältnisse anderer Natur sind, festhalten, dass nicht ein Theil von ihr in Körpern, ein anderer in sich selbst ist, sondern dass das Ganze in sich ist und doch wiederum in vielen Dingen zur Erscheinung kommt. Und wiederum, wenn ein anderes herankommt um Seele in sich aufzunehmen, so hat auch dieses heimlicher Weise was auch in den andern Dingen schon war. Denn es ist nicht so eingerichtet, dass ein Theil von ihr, der etwa hier liegt, zu diesem Gegenstande kommt, sondern von dem man sagt, es komme, das war im Universum in sich selbst und ist in sich selbst, obwohl es hierher zu kommen scheint. Denn wie sollte es auch kommen? Wenn sie also nicht gekommen ist und doch als jetzt gegenwärtig gesehen wird und zwar gegenwärtig nicht so, dass sie einen aufnehmenden Gegenstand erwartet: so ist sie offenbar in

sich selbst verharrend auch diesem gegenwärtig. Ist sie aber in sich selbst verharrend diesem gegenwärtig, so kam dieses zu ihr. Wenn aber dieses ausserhalb des wahrhaft Seienden war und zu dem wahrhaft Seienden kam und eintrat in die Welt des Lebens, wenn ferner die Welt des Lebens in sich und zwar ganz in sich war, nicht zertheilt in seine eigene Masse (denn auch die Masse war nicht) : so ging auch das Kommende nicht in die Masse ein. Es nahm also an ihr als Ganzem Theil was nicht Theil war. Aber auch wenn etwas anderes in eine solche Welt gelangt, wird es an ihr als Ganzem Theil nehmen. Aehnlich also wird jene, wenn sie in diesen ganz sein soll, in jedem Ganzen sein; überall wird demnach ebendiese, welche eine ist der Zahl nach, nicht getheilt sondern ganz sein.

13. Woher nun die Ausbreitung [des Lebens] über den ganzen Himmel und die lebenden Wesen? Es ist ja nicht ausgebreitet worden. Die sinnliche Wahrnehmung freilich, auf die gestützt wir dem Gesagten nicht trauen, sagt freilich, es sei hier und hier, das Denken hingegen sagt, dass das Hier und Hier nicht eine Folge sei des hier und hier Ausgebreiteten, sondern dass das Ausgebreite insgesammt an jenem Höheren, das selbst keine Distanzen hat, Theil genommen hat. Wenn nun etwas an etwas Theil nehmen soll, so ist klar, dass es nicht an sich selbst Theil nehmen wird; vielmehr es wird nicht Theil genommen haben, sondern jenes selbst sein. Es muss also der Körper, welcher an etwas Theil nimmt, nicht an einem Körper Theil nehmen; denn er hat ihn bereits. Ein Körper also wird an einem Körper nicht Theil nehmen. Folglich wird auch Grösse nicht an Grösse Theil nehmen, denn sie hat sie bereits. Denn auch wenn sie einen Zusatz erhält, wird jene Grösse, welche früher war, nicht an Grösse Theil nehmen; denn das zwei Ellen Lange wird nicht drei Ellen lang, sondern das Substrat, welches eine andere Quantität hat, erhält eine andere Quantität; sonst würde ja zwei selbst drei sein. Wenn also das Getheilte und bis zu einem bestimmten Quantum Ausgebreitete an eine andere Gattung oder überhaupt an etwas anderem Theil nehmen wird, so darf das, woran es Theil nimmt, weder getheilt noch ausgebreitet noch überhaupt etwas Quantitatives sein. Ganz also muss was gegenwärtig sein soll gegenwärtig sein, indem es selbst untheilbar ist, jedoch nicht so untheilbar wie etwa ein Minimum; denn auf diese Weise wird es einerseits nichtsdestoweniger theilbar sein, mit dem Ganzen nicht congruiren, und wenn dieses sich vergrössert, nicht als

dasselbe mit ihm verbunden sein; aber auch nicht so wie etwa ein Punkt, denn die Masse ist nicht ein Punkt, sondern es sind unzählige Punkte in ihm; folglich werden auch dies unzählige Punkte sein, wenn sie es sein werden, und nichts Zusammenhängendes; also wird es auch so nicht congruiren. Wenn also die gesammte Masse es ganz haben soll, wird sie es an jedem Theile seiner selbst haben.

14. Aber wenn die nämliche Seele an jedem Punkte ist, wie ist sie dann eines jeden eigene Seele? Und wie ist die eine gut, die andere schlecht? Vielleicht reicht sie hin für einen jeden, hat alle Seelen und alle Intelligenzen. Denn sie ist eines und wieder unbegrenzt und hat alles zusammen und jedes gesondert und auch wieder nicht für sich ausgesondert; denn wie könnte sie wohl anders unbegrenzt heissen als in der Weise, dass sie alles zusammen hat, alles Leben und jede Seele und jede Intelligenz? Von diesem ist ein jedes nicht durch Grenzen gesondert; darum ist es auch wieder eins. Nicht also ein Leben musste jenes Höhere haben, sondern ein unbegrenztes und doch wieder eines und das eine in der Art eines, dass alle zusammen sind, nicht in Eins zusammengefasst, sondern von Einem ausgehend und da verharrend, von wo sie ausgegangen, oder vielmehr: sie haben nicht angefangen, sondern waren stets so beschaffen; denn dort giebt es nichts Werdendes, folglich auch nichts Getheiltes, vielmehr scheint die Theilung zu geschehen durch das Empfangende. Das Dortige ist das Uralte und Ursprüngliche; das Werdende nähert sich und scheint sich zu verknüpfen und hängt von jenem ab. Wir aber — wer sind wir? Jenes oder das sich Nähernde oder das Werdende in der Zeit? Gewiss waren wir auch vor dieser Erzeugung dort als andere Menschen und einige auch als Götter, reine Seelen und mit der Gesammtsubstanz verknüpfter Intellect, Theile des Intelligiblen, die nicht abgesondert noch abgeschnitten waren, sondern dem Ganzen zugehörten; denn nicht einmal jetzt sind wir abgeschnitten. Allerdings aber hat sich jetzt jenem Menschen ein Mensch zugesellt, der ein anderer sein wollte, und nachdem er uns gefunden (denn wir waren nicht ausserhalb des Alls), legte er sich selbst um uns herum und fügte sich selbst jenem Menschen hinzu, der ein jeder von uns damals war — etwa wie bei dem Vorhandensein eines Lautes und eines Wortes der eine von hier, der andere von dort das Ohr heranlegend hört und aufnimmt und ein actuelles Hören zu Stande kommt, welches das auf es Einwirkende gegenwärtig hat — und so sind wir das Doppelwesen

geworden und sind nicht mehr das eine von beiden, das wir früher waren, und zuweilen gerade das eine von beiden, das wir später angezogen haben, wenn nämlich jenes frühere unwirksam oder sonstwie nicht zugegen ist.

15. Aber wie ist das Herzugekommene herzugekommen? Nun, da ihm eine Tauglichkeit innewohnte, so erhielt es für was es tauglich war. Es war aber so beschaffen, dass es die Seele aufnehmen konnte. Was aber so beschaffen ist, dass es nicht die ganze, obwohl ganz anwesende, wenn auch nicht für es selbst, aufnehmen kann, wie z. B. die übrigen lebenden Wesen und die Pflanzen, das hat soviel als es zu fassen vermag. Wenn z. B. ein Laut ein Wort ausdrückt, so erfasst das eine das Wort mitsammt dem Schalle des Lautes, das andere bloss den Laut und den sinnlichen Eindruck. Nachdem also ein lebendes Wesen entstanden ist, welches in sich die Seele aus dem Seienden hat, der gemäss es dann an das gesammte Seiende geknüpft ist, wobei auch ein Körper vorhanden, nicht ein leerer noch der Seele untheilhaftiger, welcher auch früher nicht im Unbeseelten lag, aber durch die Tauglichkeit gleichsam noch näher gerückt ist; und nachdem derselbe gleichsam durch die Nachbarschaft eine Spur der Seele erbeutet hat, wobei nicht ein Theil von jener, sondern gleichsam eine Erwärmung oder Erleuchtung ihn durchdrang: so wurden Begierden, Lüste und Schmerzen in dem lebenden Wesen erzeugt. Der Körper war also dem entstandenen Wesen nichts fremdes. Die aus dem Göttlichen entsprungene Seele nun war ruhig gemäss ihrem eigensten Wesen in sich selber fest gegründet, der Theil aber, welcher aus Schwäche unruhig war und von selbst wie von äussern Schlägen getroffen hin und her wogte, lärmte zuerst für sich, dann in das gemeinsame Wesen hinein und theilte so dem Ganzen seine Unruhe mit; wie etwa in einer Volksversammlung, während die Aeltesten in ruhige Gedanken vertieft dasitzen, das Volk aus Mangel an Nahrung und wegen der Beschwerden über andere Unbilden unruhig wird und die ganze Versammlung in wilden Tumult hineinstürzt. Wenn nun in Gegenwart solcher ruhigen Männer durch einen besonnenen Mann Vernunft in diese Tumultuanten gebracht wird, so kommt die Menge zu leidlicher Ruhe und das Schlechte behält nicht die Oberhand; wenn nicht, so siegt das schlechtere Element über das Ruhe haltende bessere, weil der Pöbel die höhere Vernunft unfähig war anzunehmen, und das ist der Stadt und der Volksversammlung Unheil. Das ist auch des Menschen Unheil, der in sich eine Heer von Lüsten, Begierden

und Schrecken hat, die ihn beherrschen, wenn er sich selbst an eine solche Menge ausliefert; wer aber diesen Schwarm bewältigt hat und emporgestiegen ist zu jenem Menschen, der er einst war, der lebt nach jenes Willen und jener ist es, der dem Körper, was er ihm zugesteht, als einem ihm selbst fremden giebt; ein anderer hingegen lebt bald so, bald so, ein Gemisch aus dem eigenen Guten und fremder Schlechtigkeit.

16. Aber wenn jene Natur nicht schlecht werden kann und dies die Art und Weise ist, wie die Seele in den Körper eingeht und darin wohnt, was bedeutet das Herniedersteigen in den Weltumläufen und das Emporsteigen, die Strafen und die Verurtheilungen zu den Leibern anderer lebenden Wesen? Denn dies haben wir von den Alten, die vortrefflich über die Seele philosophirt haben, herübergenommen und es liegt uns ob den Nachweis zu versuchen, dass dies mit vorliegender Erörterung übereinstimmt oder wenigstens nicht streitet. Da nun also das Theilnehmen an jener Natur nicht bedeutete: es kommt jene in die Dinge hier unten, nachdem sie sich selbst aufgegeben, sondern: diese Natur tritt ein in jene und nimmt an ihr Theil, so muss offenbar was jene ein Kommen nennen bedeuten: die Natur des Körpers gelangt dorthin und nimmt Theil am Leben und an der Seele und das Kommen ist überhaupt nicht örtlich zu verstehen, sondern die Gemeinschaft geschieht auf irgendeine andere Weise. Daher bedeutet das Herabsteigen und in den Körper Kommen, wie wir das von der Seele sagen, soviel als: sie giebt diesem von sich selbst, nicht: sie wird ihm zu eigen; und das Weggehen heisst: der Körper hat keineswegs Gemeinschaft mit ihr. Eine Ordnung einer derartigen Gemeinschaft, ist ferner zu sagen, besteht durch die Theile dieses Alls, während jene gleichsam an dem äussersten intelligiblen Orte zu öftern Malen von sich mittheilt, weil sie der Möglichkeit nahe und durch kürzere Zwischenräume nur getrennt ist durch das Gesetz einer solchen Natur. Böse endlich ist eine solche Gemeinschaft und gut die Trennung. Warum? Weil, wenn die Seele diesem All auch nicht zu eigen gehört, sie doch gewissermassen als ihm eigen angesehen wird und in gewisser Weise zerstückelt aus dem All hervorgeht; denn ihre Wirksamkeit richtet sich nicht mehr auf das Ganze, obwohl sie dem Ganzen angehört, etwa wie wenn der Gelehrte, obwohl die ganze Wissenschaft vorhanden, nur nach einem einzelnen Lehrsatz thätig ist, während das Gute für ihn doch in der Thätigkeit nicht nach einem Theil, sondern nach der ganzen Wissenschaft, die er besitzt, bestehen würde. Die Seele

also, welche der gesammten intelligiblen Welt angehört und in dem Ganzen den Theil birgt, sprang gleichsam aus dem Ganzen in einen Theil heraus, in den sie sich selbst als einen Theil einschliesst, wie wenn etwa das Feuer, welches das Ganze verbrennen kann, nur einen kleinen Theil zu verbrennen gezwungen wird, obwohl es die ganze Macht besitzt. Denn die Seele ist in ihrer gänzlichen Besonderung einzeln nicht eine einzelne, wenn aber das Einzelobject unterschieden wird nicht räumlich, sondern in Wirklichkeit ein einzelnes wird, dann ist sie ein Theil, nicht ganz, obwohl auch so noch in anderer Weise ganz; wenn hingegen durchaus nichts sie lenkt und regiert, dann ist sie ganz, ist sie gleichsam nur der Möglichkeit nach Theil. Was das Herabsteigen in den Hades betrifft, so heisst das, wenn es 'im Verborgenen' bedeutet, 'gesondert sein'; bezeichnet es einen schlechtern Ort, was Wunder? Heisst es doch auch jetzt von jener, sie sei da, wo und an welchem Orte unser Körper ist. Aber wenn der Körper nicht mehr ist? Nun falls das Schattenbild nicht von ihr getrennt wird, wie ist sie nicht da, wo das Schattenbild ist? Falls aber die philosophische Betrachtung sie gänzlich loslöst, so mag das Schattenbild immerhin allein an den schlechtern Ort gehen, sie aber bleibt rein im Intelligiblen, ohne dass etwas aus ihr herausgenommen wäre. Mit dem aus solchem Stoffe geformten Schattenbilde also mag es sich so verhalten; wenn sie selbst aber gleichsam ihren Glanz gegen sich selber gerichtet hat, dann ist sie durch die Hinneigung zu den andern Dingen gegen das Ganze hin zusammengezogen und sie ist in Wirklichkeit nicht, noch ist sie zu Grunde gegangen. Jedoch hierüber dies; wir wollen unsere ursprüngliche Untersuchung wieder aufnehmen.

FUENFTES BUCH.

Ueber die Behauptung, dass das Seiende als eines und dasselbe zugleich überall ganz sei.

II.

1. Dass ein der Zahl nach Eines und Identisches zugleich überall ganz sei, sagt ein gewisser Gemeinverstand aus, wenn alle auf Antrieb der eigenen Natur den in einem jeden von

uns wohnenden Gott als einen und ebendenselben bezeichnen. Und wenn man die Angabe der Art und Weise von ihnen nicht verlangt noch auch ihre Meinung einer begrifflichen Prüfung unterziehen will, stellen sie das so hin und indem sie es so in ihren Gedanken bewegen, beruhigen sie sich dabei, gestützt auf das Eine und Identische, und wollen sich von dieser Einheit nicht trennen. Und es ist das festeste Princip von allen, welches unsere Seelen gleichsam aussprechen, das sich nicht als Summe aus dem Einzelnen ergiebt, sondern vor allem Einzelnen heraustritt und vor jenem Princip, das alles nach dem Guten streben heisst. Denn dann dürfte dieses doch wahr sein, wenn alles zu Einem strebt und Eins ist und hierauf das Verlangen geht. Denn dieses Eine, das bis zu dem Andern vordringt soweit es ihm möglich ist, erscheint als vieles und ist es gewissermassen auch, die uranfängliche Natur aber und das Verlangen nach dem Guten, was ihm [dem Einen] eben angehört, führt zu dem wahrhaft Einen und hiernach strebt jede Natur d. h. nach ihrem eigenen Wesen. Denn das ist für eine solche Natur das Gute: sich selber anzugehören und mit sich selbst identisch zu sein d. h. eine zu sein. Auf diese Weise heisst auch das Gute mit Recht immanent; darum darf man es nicht ausserhalb suchen. Denn wo sollte es ausserhalb des Seienden hingerathen sein? Oder wie wollte es jemand in dem Nichtseienden ausfindig machen? Doch es ist offenbar in dem Seienden, indem es nicht das Nichtseiende ist. Wenn aber jenes ist und in dem Seienden ist, so ist es in einem jeden in sich selbst. Wir sind also nicht aus dem Seienden herausgetreten, sondern sind in ihm und andererseits ist jenes nicht unser eigenes; Eins also ist alles Seiende.

2. Die menschliche Vernunft, welche das aufgestellte Problem zu erforschen unternimmt, ist nicht etwas einheitliches sondern etwas zertheiltes, sie nimmt zu der Erforschung die körperliche Natur zu Hülfe und erlehnt von daher ihre Principien; deshalb theilt sie die Wesenheit, die sie für eine theilbare hält, und zweifelt an ihrer Einheit, da sie in der Untersuchung nicht von den immanenten Principien ausgegangen ist. Wir aber müssen für eine Untersuchung über das Eine und schlechthin Seiende die der Beweisführung eigenthümlichen Principien heranziehen d. h. intelligible Principien von intelligiblen Dingen und die mit der wahrhaften Wesenheit verknüpft sind. Denn da dies Universum im Fluss ist und Veränderungen aller Art annimmt und nach jedem Ort hin auseinandergezogen, so dass man es Werden aber nicht Wesenheit nennen

sollte, jene Welt aber stets seiend ist, nicht auseinandergezogen, mit sich identisch, weder werdend noch vergehend, auch ohne einen Raum oder Ort oder Sitz zu haben, nicht von irgend etwas ausgehend noch auch in etwas eingehend sondern in sich selbst verharrend: so wird man in einer Erörterung über ersteres aus jener Natur und den über sie feststehenden Sätzen füglich argumentiren und aus wahrscheinlichen Prämissen wahrscheinliche Schlüsse ziehen; wenn man aber Untersuchungen über das Intelligible anstellt, so wird man die Natur der Wesenheit, um die es sich handelt, in Betracht ziehen und daraus die Principien der Argumentation mit Recht entlehnen, indem man nicht wie aus Vergesslichkeit in eine andere Natur abschweift, sondern eben von jener ausgeht und auf jene das Nachdenken richtet; denn überall ist das Wesen der Sache Princip und diejenigen, heisst es, welche gut definirt haben, erkennen dadurch auch grösstentheils das Accidentielle, diejenigen vollends, denen alles in dem Wesen der Sache beruht, müssen um so mehr hieran sich halten, auf dieses blicken und hierauf alles zurückführen.

3. Wenn also dies das wahrhaft Seiende ist und sich stets gleich bleibt und nicht aus sich selbst heraustritt und in ihm, wie gesagt, kein Werden stattfindet, so muss nothwendig dies so Beschaffene immer bei sich selbst bleiben, nicht von sich selbst abfallen, auch darf nicht ein Theil hier, ein Theil dort sein noch etwas von ihm sich absondern; denn sonst würde es bald hier bald dort und überhaupt in etwas und nicht bei sich noch affectionslos sein; denn wenn es in einem andern wäre, würde es afficirt werden; wenn es aber unafficirt bleiben soll, wird es nicht in einem andern sein. Wenn es also nicht aus sich heraustritt, nicht getheilt wird, keiner Veränderung unterworfen ist und so in vielen Dingen zugleich ganz eins ist bei sich selbst, so wird dasselbe als überall befindlich seinem eigenen Wesen nach in vielen Dingen sein können, d. h. bei sich ist es andererseits wieder nicht bei sich. Bleibt also übrig zu sagen, dass es selbst in keinem ist, dass aber das übrige an ihm Theil nimmt, soviel ihm und soweit es ihm innezuwohnen vermag. Man muss demnach entweder jene Aufstellungen und Principien aufheben und das Vorhandensein einer solchen Natur negiren, oder, wenn dies unmöglich und es nothwendig eine solche Natur und Wesenheit giebt, unsere ursprüngliche Behauptung annehmen, wonach das Eine und numerisch Identische nicht getheilt sondern ganz ist und von dem was ausser ihm ist sich nicht trennt ohne des Ueber-

strömens zu bedürfen, wonach ferner es selbst, dadurch dass gewisse Theile von ihm abgehen oder dadurch dass es selbst in sich ganz bleibt, während anderes von ihm aus entstanden, sich nicht aufgiebt und auf mancherlei Wegen in das andere eingeht. Denn auf diese Weise würde es selbst hier, das von ihm Ausgehende da sein und es würde einen Ort haben, nachdem es sich von seinen Wirkungen getrennt. Und bei diesen ist wieder die Frage, ob eine jede ganz ist oder Theil: wenn Theil, so wird sie nicht die Natur des Ganzen bewahren, was doch gesagt wurde; wenn eine jede ganz, so werden wir eine jede entweder in ebenso viele Theile theilen wie das worin sie ist, oder wir werden zugeben, dass ebendasselbe überall ganz sein könne Diese Argumentation stammt aus der Sache selbst und ihrem Wesen, ohne etwas fremdes aus der andern Natur herbeigezogen zu haben.

4. Betrachte ferner, wenns beliebt, diesen Gott hier: von ihm sagen wir nicht, er sei bald da, bald nicht da. Denn bei allen, die ein Bewusstsein von Göttern haben, ist es ausgemacht, dass man nicht bloss von jenem sondern von allen Göttern sagt, sie seien überall gegenwärtig, und auf dieselbe Annahme führt auch die Vernunft. Wenn Gott also überall ist, so kann er nicht getheilt sein; denn sonst würde er selbst nicht mehr überall sein, sondern ein jeder Theil von ihm wird der eine hier, der andere dort sein und er selbst wird nicht mehr einer sein, etwa wie eine Grösse in viele Theile zerlegt wird, er wird vernichtet werden und alle Theile werden nicht mehr jenes Ganze ausmachen; ausserdem wird er auch Körper sein. Wenn nun dies unmöglich ist, so ergiebt sich wieder die angezweifelte Behauptung dadurch, dass man in der gesammten Menschenwelt einen Gott glaubt und damit annimmt, dass ebendasselbe überall zugleich ganz sei. Wiederum aber, wenn wir jene Natur unbegrenzt nennen (denn begrenzt werden wir sie doch wohl nicht nennen), was ist das anders als dass sie sich nicht erschöpft? Wenn sie sich aber nicht erschöpft, so geschieht es, weil sie in einem jeden gegenwärtig ist. Denn könnte sie nicht gegenwärtig sein, so würde sie sich erschöpfen und irgendwo nicht sein. Denn wenn wir auch sagen, dass etwas anderes nach dem Einen selbst ist, so ist es doch mit ihm verbunden und das nach ihm Existirende bewegt sich um jenes und zu jenem hin und hängt wie sein Erzeugniss an ihm, so dass auch dasjenige, was an dem nach im Existirenden Theil nimmt, an jenem Theil hat. Denn da es im Intelligiblen viele Dinge giebt, erste und zweite und dritte, und diese gleich-

sam an ein Centrum eines Kreises geknüpft sind, nicht durch Zwischenräume getrennt sondern mit sich selbst alle zusammenhängend, so ist da, wo das dritte ist, auch das zweite und das erste.

5. Der Verdeutlichung wegen sagt man häufig, dass gleichsam aus einem Centrum viele Linien ausgehen, um zu einem Verständniss der entstandenen Menge zu führen. Man muss aber alles zusammen im Auge behalten und nur so von dem Gesagten behaupten, dass es vieles werde, wie man auch dort beim Kreise die Linien nicht in ihrer Besonderung auffassen darf; denn die Fläche ist eine. Wo aber selbst nach Analogie der einen Fläche keinerlei Zwischenraum ist, sondern Kräfte und Wesenheiten ohne Zwischenraum, da heisst es füglich, dass nach Analogie eines Centrums alles in einem Centrum vereinigt ist, wie etwa, von den Linien abgesehen, die Enden derselben im Centrum liegen, wo denn ja alles eins ist. Wiederum werden, wenn man die Linien hinzunimmt, diese zwar an ihre Centren, die sie eine jede einzeln verlassen haben, geknüpft sein, es wird aber nichtsdestoweniger ein jedes Centrum nicht abgeschnitten sein von dem einen ersten Centrum, sondern da sie zusammen sind, wird auch ein jedes mit jenem verknüpft sein und zwar entsprechend der Zahl der Linien, für die sie sich selbst als Endpunkte darboten, so dass sie ebenso viele zu sein scheinen als die Linien, an die sie sich knüpfen, in der That aber alle zusammen sind. Wenn wir nun alles Intelligible vielen Centren verglichen haben, die in ein Centrum zurückgeführt und vereinigt werden, aber als viele erscheinen wegen der Linien, wobei die Linien sie jedoch nicht erzeugt sondern sie nur aufgezeigt haben: so sollen uns hier die Linien als Analogon für diejenigen Dinge dienen, an welche geknüpft die intelligible Natur vieles und an vielen Orten zu sein scheint.

6. Denn obwohl vieles, ist das Intelligible doch eins, und obwohl eins, ist es durch seine unendliche Natur doch vieles und zwar vieles in einem und eins in vielem und alles zusammen, und es wirkt auf das Ganze mit dem Ganzen und wirkt auf den Theil wieder mit dem Ganzen. Der Theil nimmt in sich anfänglich die Wirkung als eines Theiles auf, es folgt aber das Ganze; so wird z. B. der Mensch, wenn er in einen einzelnen Menschen eingeht, ein einzelner Mensch und ist doch wieder Mensch. Der materielle Mensch nun bringt von dem idealen Menschen ausgehend viele mit ihm identische Menschen hervor und ebendasselbe ist eins in vielen derart, dass eins gleichsam wie ein Siegel vielem eingedrückt ist. Der Mensch

an sich aber und ein jedes an sich und das gesammte All ist so nicht in vielen, sondern das Viele ist in ihm oder vielmehr um es herum. Denn auf andere Weise ist das Weisse überall und die Seele eines jeden in jedem Theile des Körpers dieselbe; und so ist auch das Seiende überall.

7. Denn auch unser Selbst wird auf das Seiende zurückgeführt und wir steigen empor zu jenem und sind ursprünglich von jenem und wir denken jenes ohne Bilder oder Abdrücke von ihm zu haben. Wenn das nicht, so denken wir es, weil wir's sind. Wenn wir also an der wahren Wissenschaft Theil haben, so sind wir jenes, nicht weil wir es in uns ergreifen, sondern weil wir in jenem sind. Da aber auch die andern, nicht bloss wir, jenes sind, so sind wir alle jenes. Zusammen also mit allen sind wir jenes; alles in allen also sind wir eins. Indem wir uns nun ausserhalb unserer ursprünglichen Verknüpfung sehen, wissen wir nicht, dass wir eins sind, gleichsam viele nach aussen gekehrte Gesichter, die nach innen zu einen Scheitel haben. Wenn sich aber jemand zu dem Einen hinwenden könnte sei es von sich selbst oder weil Athene selbst ihn zieht, so wird er sich selbst und das All als einen Gott erblicken; doch wird er zuerst sich nicht als das Ganze erblicken, dann wird er, da er nicht weiss, wie er sich selbst hinstellend die Grenze bis wieweit er selbst reicht abstecken soll, es aufgeben sich selbst von dem gesammten Sein abzugrenzen und so zu dem gesammten All gelangen, ohne irgendwo hin zu gehen, sondern da verbleibend wo das All gegründet steht.

8. Ich glaube meinerseits auch, dass wenn jemand die Theilnahme der Materie an den Ideen betrachten wollte, er sich von dem Gesagten eher überzeugen und nicht mehr daran als an etwas unmöglichem zweifeln oder auch nur Schwierigkeiten darin finden würde. Denn es ist, glaube ich, vernünftig, ja nothwendig, dass wenn die Ideen gesondert und wiederum der Materie fernab liegen, dass eine Erleuchtung von irgendwo oben her nicht hat geschehen können; es würde dies ein leeres Wort sein. Denn was sollte in diesen das Fernliegende und das Gesonderte sein? Zudem würde die erwähnte Art der Theilnahme nicht das schwer erklärliche und das schwierigste sein, sondern es läge deutlich auf der Hand durch die Beispiele. Allein wenn wir auch dann und wann von einer Erleuchtung reden, so werden wir das doch nicht so meinen, wie wir auf sinnlichem Gebiete von einer Erleuchtung des sichtbaren Gegenstandes reden; sondern da in der Materie nur Abbilder sind, die Ideen aber den Rang von Urbildern ein-

nehmen, so reden wir von einer Erleuchtung nur insofern als das Erleuchtete gesondert existirt. Wir müssen aber jetzt in genauerer Ausdrucksweise die Sache nicht so hinstellen, als ob die Idee räumlich getrennt wäre und dann die Idee an der Materie wie [ein Bild] im Wasser sichtbar würde, sondern die Materie, welche von allen Seiten gleichsam die Idee berührt und auch wieder nicht berührt, empfängt nach ihrem ganzen Wesen von der Idee soviel sie durch Annäherung zu empfangen vermag, ohne dass etwas dazwischen ist, ohne dass die Idee aus sich heraus durch die ganze Materie hindurchgeht und an sie heraneilt, sondern so dass sie in sich verharrt. Denn wenn in der Materie z. B. die Idee des Feuers nicht ist — die Argumentation soll sich der sinnlichen Substrate bedienen — dann gerade wird das Feuer ohne selbst in sie einzugehen der Materie die Form des Feuers in der ganzen Ausdehnung der feurigen Materie geben. Es mag aber das erste, nun materiell gewordene Feuer als eine grosse Masse daliegen. Dieselbe Argumentation wird auch bei den andern sogenannten Elementen passen. Wenn nun jenes eine Feuer in allen Dingen erscheint als dasjenige, welches ein Bild seiner selbst giebt und nicht räumlich getrennt ist, so wird es dasselbe nicht geben wie die sichtbare Erleuchtung; denn dann wäre bereits dieses ganze Feuer das sichtbare, wenn es nämlich selbst in sich vieles wäre, während es doch bei dem Verharren der Idee selbst raumlos die Oerter aus sich selbst erzeugt; denn sicherlich müsste ebendasselbe, wäre es vieles geworden, von sich selbst entfliehen, damit es in dieser Weise vieles wäre und vielfach an denselben Gegenstand rührte. Und es gab die Idee, da sie unzertheilbar ist, der Materie nichts von sich selbst; dennoch ist sie durch ihr Einssein nicht unfähig geworden das Nichteine durch ihr Einssein zu gestalten und ihm in seiner Ganzheit so innezuwohnen, dass sie nicht durch einen Theil von sich dies, durch einen andern jenes gestaltet, sondern durch sich als Ganzes ein jedes und ganz. Denn es wäre lächerlich viele Ideen des Feuers einzuführen, damit jedes Feuer von einer jeden bald an diesem, bald an jenem Theile gestaltet würde; auf diese Weise würde es ja unendlich viele Ideen geben. Sodann, wie will man das Werdende theilen, da das Feuer ein continuirliches ist? Und selbst wenn wir dieser Materie ein anderes grösseres Feuer zutheilen, so müssen wir doch zugestehen, dass auch an jenem Theile der Materie dieselbe Idee dasselbe zu Stande gebracht hat; ein anderes giebt es eben nicht.

9. Wenn also jemand schon die gewordenen Elemente begrifflich zu einer Kreisfigur zusammenfasst, so darf man nicht sagen, dass viele Schöpfer den Kreis hervorbringen, indem der eine hier, der andere da sich für sich selber absondert um einen Theil zu schaffen, sondern dass Eines der Grund der Schöpfung sei, indem es durch sich selbst in seiner Totalität schafft, nicht ein Theil von ihm dies, ein anderer jenes schafft. Denn sonst gäbe es wieder viele Schöpfer, wenn man die Schöpfung nicht auf ein Untheilbares zurückführte oder vielmehr wenn nicht das eine Untheilbare den Kreis hervorbrächte, ohne dass das Schaffende selbst sich in den Kreis ausgiesst, sondern so dass der ganze Kreis an das Schaffende geknüpft ist. Ein und dasselbe Leben also trägt den Kreis, der in dem einen Leben ruht; folglich streben auch alle Dinge in dem Kreise zu einem Leben; folglich sind auch alle Seelen eine, jedoch so eine, dass diese hinwiederum unbegrenzt ist. Deshalb nannten sie auch die einen Zahl, die andern meinten, dass diese die Natur derselben mehren werde, veranlasst vielleicht durch die Wahrnehmung, dass sie nirgends fehlt, sondern über alles hin sich erstreckt und bleibt was sie ist, und dass ihr, auch wenn die Welt noch grösser wäre, die Kraft nicht gebrechen würde über alles sich zu erstrecken, oder vielmehr dass diese [die Welt] in ihr in ihrer Totalität ist. Der Ausdruck ‘das Mehrende’ ist also nicht nach dem Wortlaut zu nehmen, sondern bedeutet, dass die Seele nirgends fehlt und zwar als eine; denn ihre Einheit ist derartig, dass ihre Quantität nicht gemessen werden kann; denn dies ist das Kennzeichen der andern Natur, welche das Eine vorspiegelt und durch Theilnahme als eine erscheint. Was aber in Wahrheit Eins ist besteht weder aus Vielem, damit nicht, wenn etwas von ihm hinweggenommen ist, jenes ganze Eine vernichtet sei, noch wird es durch Grenzen gegliedert, damit es nicht nach Hinzufügung des andern entweder kleiner werde, wenn nämlich dies grösser ist, oder in dem Verlangen auf alles sich zu erstrecken auseinandergezogen werde und so nicht allem ganz innenwohne, sondern nur Theilen von ihm durch Theile von sich, und so, wie man sagt, nicht wisse wo in aller Welt es ist, da es zu einer geschlossenen Einheit nicht gelangen kann, weil es ja in sich auseinander gezogen ist. Wenn es also mit diesem Einen seine Richtigkeit hat, von dem man denn auch das Eine als Substanz aussagen kann, so muss es offenbar die ihm entgegengesetzte Natur, die Natur der Vielheit potentiell haben, dadurch aber, dass es diese Vielheit nicht ausser sich

sondern von sich und aus sich hat, wahrhaft Eins sein und in dem Eins das Unbegrenztsein und die Vielheit haben, und als solches muss es überall ganz erscheinen, indem es einen Begriff hat, der sich selbst umfasst, und der umfassende Begriff darf nirgends aus sich selbst heraustreten, sondern muss überall in sich selbst sein. Demnach ist dieses nicht so durch den Ort eines andern getrennt; denn es war vor allem Oertlichen und es bedurfte selbst nicht dieses, sondern dieses seiner, damit es fest gegründet würde. Nach seiner Gründung aber verdrängte es dieses nicht von seinem Sitze; denn durch Erschütterung desselben würde es selbst vernichtet worden sein, da seine Basis und seine Stütze vernichtet gewesen wäre, auch war andererseits jenes nicht so unverständig, dass es durch Entfernung von sich selbst sich auseinandergerissen und wohl geborgen in sich selbst sich einem unsichern Ort hingegeben hätte, der doch seiner zur eigenen Erhaltung bedarf.

10. Es bleibt also verständiger Weise in sich und geht schwerlich in etwas anderes ein; jenes andere aber hängt sich an dieses, nachdem es gleichsam seinen Aufenthalt aufgespürt hat, und das ist der Eros draussen an der Thür, der immer von aussen her da ist und nach dem Schönen strebt und immer daran Theil zu nehmen trachtet wie er kann. Denn der Liebhaber auf diesem Gebiete nimmt die Schönheit nicht in sich auf, sondern lagert nur immer dabei; diese aber bleibt in sich und die vielen Liebhaber des Einen, die das Ganze liebend ersehnen, haben so das Ganze wenn sie es haben; denn das Ganze war das ersehnte. Wie sollte nun jenes nicht allen genügen, da es bleibt? Ja gerade deshalb genügt es, weil es bleibt, und schön ist es, weil für alle ganz. Denn auch das Denken ist bei allen ganz; deshalb ist auch das Denken allen gemeinsam, nicht theils hier, theils dort; denn es wäre lächerlich, wenn das Denken auch des Ortes bedürftig sein sollte. Und nicht so verhält es sich mit dem Denken wie mit dem Weissen, denn das Denken gehört dem Körper nicht an; sondern wenn wir wahrhaft am Denken Theil haben und das, was selbst ganz in sich selbst und wahrhaft von dort ist, eins ist: so findet dies [Theilhaben] statt, weil wir nicht Theile empfangen haben, auch nicht ein Ganzes ich, ein anderes du, wobei das eine von dem andern losgerissen wäre. Aehnlich machen es auch die Volksversammlungen und jede Versammlung von Leuten, die wie zu einer Einheit das Denken vereinigen; für sich allein ist jeder schwach zum Denken, dadurch aber dass ein jeder in der Versammlung und der gleichsam wahren Denkvereinigung

sein Denken zur Einheit beisteuert, erzeugt er und findet er das Denken. Was soll denn hindern, dass die Intelligenz von dem einen und andern her in einem Punkt concentrirt sei? Aber obwohl sie zusammen sind, scheinen sie uns nicht zusammen zu sein, ähnlich wie jemand, wenn er mit vielen Fingern ein und dasselbe berührt, bald dies bald das zu berühren glaubt oder dieselbe Saite berührt ohne es zu sehen. Jedoch es war zu erwägen, wie wir mit unsern Seelen das Gute berühren. Denn nicht berühre ich dies, du das, sondern dasselbe, und dasselbe nicht in der Art, dass zu mir von dorther dieser, zu dieser jener Strom kommt, so dass etwa jenes dort irgendwo oben, seine Wirkungen aber hier sind; und es muss das Gebende den Empfangenden gegenwärtig sein, damit sie wahrhaft empfangen, und es giebt das Gebende nicht fremden Leuten, sondern seinen eigenen. Und der Intellect theilt nicht mit durch eine Botschaft; ist doch auch in den räumlich von einander getrennten Körpern die Mittheilung des einen der des andern verwandt und das Mittheilen und Einwirken richtet sich auf den Körper selbst, der Körper des Universums wenigstens thut und leidet in sich selber und nichts kommt von aussen in ihn herein. Wenn nun in diesem Körper, der seiner Natur nach sich gleichsam selber flieht, nichts von aussen her ist, wie hat dann das, was ohne Zwischenräume besteht, ein Aeusseres? Zusammenfallend also mit ihm sehen und berühren wir das Gute, vereinigt mit unserm eigenen Intelligiblen. Und die Welt ist dort noch in viel höherem Grade eine; oder es wird zwei gleich getheilte sichtbare Welten geben und die intelligible Sphäre wird, wenn sie nur in soweit eins ist, wie diese sinnliche beschaffen sein; folglich wird sie sich von ihr unterscheiden oder allzu lächerlich erscheinen, wenn nämlich dieser nothwendig eine sichtbare Masse selbstverständlich anhaftet, jene aber ohne etwas zu bedürfen sich ausstreckt und aus sich heraustritt. Was sollte dort auch der Einheit hinderlich sein? Denn das eine stösst das andere nicht fort, als ob es ihm keinen Platz gönnte, wie es auch nicht geschieht, wenn wir jeglichen Lehrsatz und jedes Theorem und überhaupt die gesammten Wissenschaften betrachten, die in der Seele nicht auf einen engen Raum zusammengedrängt sind. Aber bei Substanzen, wird man sagen, ist das nicht möglich. Allerdings würde es nicht möglich sein, wenn die Massen die wahren Substanzen wären.

11. Aber wie gelangt das, was keine Dimension hat, zu einem jeden Körper von solcher Grösse? Und wie kommt

es, dass es als Eins und Identisches nicht auseinandergezogen wird? Diese Schwierigkeit haben wir wiederholt zu lösen versucht, indem die Beweisführung die Schwierigkeit dies zu denken hinwegzuräumen ernstlich bemüht war. Es ist nun freilich vielfach gezeigt worden, dass es sich so verhält; doch bedarf es daneben gewisser Ueberredungen, obwohl nicht das geringste sondern das grösste Ueberredungsmoment jene ihrem Wesen nach aufgedeckte Natur war: dass sie nämlich nicht wie ein Stein, etwa wie ein grosser Würfel daliegt wo er liegt, in derselben Ausdehnung die er hat, ohne dass er seine eigene Grenze überschreiten könnte, beschränkt eben auf eine solche Ausdehnung sowohl durch die Masse als durch die in ihm mitumgrenzende Kraft des Steines, sondern dass sie als die erste, nicht gemessene noch auf ein bestimmtes Maass beschränkte Natur (denn durch diese wird umgekehrt die andere gemessen werden) die gesammte keineswegs bestimmt abgegrenzte Kraft ist. Deshalb ist sie nicht in der Zeit sondern ausser aller Zeit: die Zeit zerstreut sich immer durch Dimensionen, die Ewigkeit dagegen beibt in sich identisch, sie beherrscht und übertrifft durch ewige Kraft die augenscheinlich über vieles sich erstreckende Zeit, einer Linie vergleichbar, die ins unendliche zu verlaufen scheint, während sie doch an einen Punkt geknüpft ist und um ihn herum läuft, wobei der Punkt an ihr überall da wo sie hinläuft sichtbar wird, und doch läuft nicht er, sondern jene wälzt sich um ihn herum. Wenn nun die Zeit zu dem in sich Beharrenden eine wesentliche Analogie hat, jene Natur aber nicht bloss durch das Ewige sondern auch durch die Kraft unbegrenzt ist, so muss man entsprechend dieser unbegrenzten Kraft eine gegensätzlich neben ihr her laufende Natur annehmen, die von ihr emporgehoben wird und an sie geknüpft ist; während diese durch ihren Lauf in der Zeit jener grössern, in sich beharrenden Kraft gleichzukommen sucht, ist jene es, die durch ihr Schaffen die Ausdehnung macht. Welches ist nun diese Natur, die soweit sie es vermag an dieser Natur Theil nimmt, welche zwar ganz gegenwärtig ist, aber nicht von jedem ganz gesehen wird aus Schwäche des Subjects? Sie ist aber als durchaus identisch gegenwärtig, nicht wie das materielle Dreieck in vielen Dingen als eine Mehrheit der Zahl nach identisch ist, sondern wie das immaterielle Dreieck an sich, von welchem auch die in der Materie stammen. Warum ist nun nicht überall das materielle Dreieck, wenn doch überall das immaterielle ist? Weil nicht alle und jede Materie Theil genommen, sondern die eine

dies, die andere das hat, und nicht jede sich jedem accomodirt; denn auch die erste bietet sich nicht ganz einem jeden dar, sondern den ersten Gattungen, dann nach diesen auch anderen; sie war jedoch für jedes bereit.

12. Wie ist sie nun gegenwärtig? Wie ein Leben; denn nicht bis zu einem gewissen Grade ist in dem lebenden Wesen das Leben, so dass es sich nicht über das ganze erstrecken könnte, sondern überall. Fragt jemand wieder wie, so erinnere er sich, dass die Kraft nicht quantitativ gemessen ist, sondern dass er bei einer ins unendliche fortgesetzten begrifflichen Theilung immer dieselbe von Grund aus unendliche Kraft hat; denn sie hat nicht Materie in sich, so dass sie mit der Grösse der Materie abnehmen und kleiner werden müsste. Wenn du nun in ihr eine ewig fliessende Unendlichkeit annimmst, eine unermüdliche und unerschöpfliche und nie versiegende Natur, die in sich selbst gleichsam von Leben übersprudelt, so wirst du sie, wenn du dich irgendwo hinstellst und auf einen Punkt deine Aufmerksamkeit richtest, dort nicht finden, im Gegentheil; denn du wirst nicht über dasselbe hinauskommen noch andererseits dich auf einen kleinen Punkt stellen, dem sie nichts mehr zu geben hätte, weil sie bei kleinem versiegt, sondern vielmehr, wenn du mit Schritt halten kannst oder vielmehr im All Fuss gefasst hast, dann wirst du nichts mehr suchen, oder wenn du dies verweigerst, so wirst du auf etwas anderes gerathen und darin versinken, indem du das Gegenwärtige nicht siehst, weil du auf etwas anderes blickst. Aber wenn du nichts mehr suchst, wie willst du denn von diesem dich überzeugen? Deshalb weil du zum Ganzen gelangt und nicht in einem Theile desselben hängen geblieben bist, auch nicht gesagt hast 'so gross bin ich', vielmehr die Quantität bei Seite lassend ein Ganzes geworden bist, obwohl du auch früher schon ganz warst; weil aber nach dem Ganzen dir auch etwas anderes anhaftete, würdest du kleiner durch den Zusatz; denn nicht aus dem Seienden war der Zusatz — denn jenem wirst du nichts zusetzen — sondern aus dem Nichtseienden. Wer aber sein Gewordensein auch aus dem Nichtseienden hat, der ist nicht ganz, sondern dann erst wenn er das Nichtseiende abgethan hat. Du wirst also selbst wachsen, wenn du das andere fahren lässest, und dann wohnt dir das All bei; bist du aber mit anderem verknüpft, dann erscheint es nicht, auch kam es nicht um dir beizuwohnen, sondern du gingest von dannen. Wenn du aber von dannen gegangen bist, so bist du nicht von ihm gegangen — denn es ist da — auch nicht irgendwohin ge-

gangen, sondern obwohl gegenwärtig hast du dich zum Gegentheil gewandt. So nämlich erscheinen auch die Götter in Gegenwart vieler oft nur einem, weil jener Eine allein sie sehen kann. Aber diese Götter, sagt Homer, besuchen wechselnd in allerlei Gestalten die Städte; zu jenem aber sind die Städte hingewandt und die ganze Erde und der ganze Himmel, zu ihm der überall bei sich und in sich bleibt und aus sich das Seiende und die wahrhaft seienden Dinge hat, die bis zur Seele und zum Leben hin an ihn geknüpft sind und zur Einheit zusammengehen durch ihre grösselose Unendlichkeit.

SECHSTES BUCH.

Ueber die Zahlen.

1. Ist etwa die Vielheit eine Entfernung [Abfall] von dem Einen und die Unendlichkeit eine völlige Entfernung dadurch dass sie eine unzählige Vielheit ist, und ist deshalb die Unendlichkeit [Unbegrenztheit] schlecht und sind wir schlecht, wenn wir eine Vielheit sind? Denn ein jedes Ding wird vieles, wenn es, unvermögend bei sich selbst zu bleiben, sich ausgiesst und ausdehnt und zerstreut. Und wenn es bei der Ausgiessung gänzlich des Einen beraubt wird, so wird es Vielheit, da nichts vorhanden, was den einen Theil mit dem andern vereinigt; wenn aber etwas bei stetem Flusse bleibend sich gestaltet, so entsteht Grösse. Aber was ist furchtbares in der Grösse? Wenn sie Empfindung hätte, wäre es darin; denn sie würde merken, dass sie von sich selbst aus wird und sich immer weiter entfernt. Denn ein jedes sucht nicht ein anderes sondern sich, die Entfernung nach aussen hin aber ist nichtig oder [wenigstens] nothwendig. In höherem Maasse jedoch ist ein jedes, nicht wenn es gross oder viel wird, sondern wenn es bei sich selbst ist; bei sich aber ist es, wenn es zu sich selbst hingeneigt ist. Das Streben nach dem also Grossen kennt das wahrhaft Grosse nicht und trachtet nicht wonach es soll, sondern nach dem Aeussern; das auf das eigene Wesen Gekehrte war das Innere. Ein Beweis dafür ist das was durch Grösse geworden ist: wenn es nämlich getrennt ist, so dass jeder der Theile für sich ist, so sind jene ein-

zelnen Theile, aber nicht jenes was ursprünglich war; wenn es selbst sein soll, so müssen sämmtliche Theile zur Einheit verbunden sein; folglich ist es selbst, wenn es irgendwie eins, nicht gross, ist. Es wird nun wegen der Grösse und so viel es in ihr ist, verliert es von sich selbst; wenn es aber das Eine hat, hat es sich selbst. Aber in Wahrheit ist doch das All gross und schön. Allein deshalb, weil es nicht in die Unendlichkeit zerstieben darf, sondern von dem Einen umschlossen ist; und schön ist es nicht durch das Grosse sondern durch das Schöne; und es bedurfte des Schönen, weil es gross geworden. Denn hiervon entblösst würde es je grösser desto hässlicher erscheinen; und so ist das Grosse die Materie des Schönen, weil es ein Vieles ist, was des Schmuckes bedarf. In höherem Maasse also ist das Grosse ungeschmückt und hässlich.

2. Wie verhält sichs nun bei der sogenannten unendlichen Zahl? Aber zuerst: wie ist sie Zahl, wenn sie unendlich ist? Denn weder sind die sinnlichen Dinge unendlich, folglich auch nicht die Zahl an ihnen, noch zählt der Zählende die Unendlichkeit, sondern auch wenn er die Gegenstände verdoppelt oder vervielfältigt, begrenzt er sie, und auch wenn er sie zu Zukünftigem oder Vergangenem hinzunimmt oder auch damit zusammen, so begrenzt er sie. Ist nun vielleicht die Zahl nicht schlechthin unendlich, aber doch so, dass man sie stets dafür nehmen kann? Allein das Erzeugen steht nicht bei dem Zählenden, sondern es ist bereits begrenzt und festgestellt. Im Intelligiblen ist, wie das Seiende, so auch die Zahl bestimmt nach der Anzahl des Seienden; wir aber wie wir den Menschen zu einem vielfachen machen durch häufige Hinzufügung von Schönem und andern Dingen, so erzeugen wir mit dem Abbilde eines jeden auch ein Bild der Zahl, und wie wir die Stadt ohne dass sie besteht vervielfältigen, so vervielfältigen wir auf dieselbe Weise auch die Zahlen; und wenn wir die Zeiten zählen, so übertragen wir die Zahlen, von denen wir sie haben, auf die Zeiten, während jene in uns bleiben.

3. Aber wie besteht denn dies Unendliche als Unendliches? Denn was besteht und ist, das ist bereits durch Zahl gebunden. Zuvor indessen: wenn im Seienden in Wahrheit eine Vielheit ist, wie kann die Vielheit böse sein? Nun, die Vielheit ist geeint und behindert gänzlich Vielheit zu sein als eine Vielheit, und deshalb ist sie auch geringer als das Eine, weil sie eben Vielheit hat, und in Rücksicht auf das Eine schlechter. Und dadurch dass sie die Natur jenes nicht hat, sondern aus ihr herausgegangen, ist sie geringer geworden, durch das Eine

aber hat sie von jenem ihren Werth, und es wandte die Vielheit auch wieder um zu dem Einen und blieb bestehen. Aber wie stehts da mit der Unendlichkeit? Denn die im Seienden befindliche ist bereits begrenzt, oder wenn sie nicht begrenzt ist, ist sie nicht in dem Seienden sondern vielleicht in dem Werdenden, wie es auch mit der Zeit der Fall. Indessen auch wenn sie begrenzt worden, ist sie hierdurch gerade unendlich [unbegrenzt], denn nicht die Grenze sondern das Unbegrenzte wird begrenzt; denn es liegt ja doch nichts anderes zwischen der Grenze und dem Unbegrenzten, das die Natur des Terminus aufnimmt. Dieses Unbegrenzte also flieht an sich zwar die Idee der Grenze, es wird aber von aussen umfasst gefangen genommen; doch flieht es nicht aus einem andern Ort in einen andern (denn es hat auch keinen Ort), sondern wenn es gefangen wird, entsteht der Ort. Darum darf auch der Unendlichkeit nicht die sogenannte örtliche Bewegung beigelegt werden noch ist anzunehmen, dass ihr eine andere der genannten Bewegungen aus ihr selbst zukomme; folglich bewegt sie sich nicht. Aber andererseits steht sie auch nicht still; denn wo ist sie, wenn das Wo später eintritt? Aber es scheint die Bewegung von ihr in dem Sinne ausgesagt zu werden, dass sie nicht bleibt. Steht es nun etwa so mit ihr, dass sie hoch erhaben an demselben Punkte ist oder auf- und niederschwebt? Keineswegs. Denn beides wird nach demselben Ort beurtheilt, sowohl das was emporschwebend sich nicht neigt als das was sich neigt. Als was soll man sie sich nun denken? So, dass man in seinen Gedanken die Idee absondert. Was wird man dann denken? Zugleich Entgegengesetztes und nicht Entgegengesetztes; denn auch Grosses und Kleines wird man denken, denn es wird beides; ferner Feststehendes und Bewegtes, denn auch dieses wird es. Aber bevor es dies wurde war es offenbar keines von beiden in bestimmter Umgrenzung; wenn doch, so hast du es begrenzt. Wenn nun jene Natur unendlich und dies in unbegrenzter und unbestimmter Weise ist, so könnte sie beides wohl scheinen. Und nahe herantretend wirst du, ohne eine Grenze gleichsam wie ein Netz darüberzuwerfen, sie als eine unter der Hand entfliehende haben und kein Eins finden; denn dann hättest du sie schon begrenzt; aber wenn du an etwas als ein Eins herantrittst, wird es als vieles erscheinen, und wenn du es viel nennst, wirst du wiederum die Unwahrheit sagen; denn wenn nicht jedes eins ist, ist auch die Gesammtheit nicht vieles; und so ist diese ihre Natur von der einen Seite gesehen Bewegung und insofern die Vorstellung

an sie herantritt Ruhe. Und der Umstand, dass man sie nicht durch sie selbst sehen kann, ist eine Bewegung und ein Hinweggleiten vom Intellect; der Umstand hingegen, dass sie nicht entfliehen kann, sondern von aussen und von einem Kreise umschlossen wird und nicht vorwärts dringen kann, dürfte Ruhe sein; folglich darf man nicht allein sagen, sie bewege sich.

4. Es fragt sich, wie es sich mit den Zahlen im Intelligiblen verhält: ob sie an den andern Ideen werden oder diese stets zugleich mitbegleiten; ob wir z. B., da das Seiende seinem Wesen nach selbst das Erste ist, die Einheit denken, sodann, da Bewegung und Ruhe aus ihm stammt, die Drei u. s. f. jedes bis ins einzelne hinein; oder ob es nicht so ist, sondern mit einem jeden eine Einheit erzeugt wird oder in dem ersten Seienden die Einheit, in dem Folgenden, wenn es eine Reihenfolge giebt, die Zweiheit oder je nach der Anzahl, z. B. bei Zehn, die Zehnheit; oder ob es nicht so ist, sondern die Zahl selbst an und für sich gedacht wird und wenn das, ob vor oder nach den andern Dingen. Plato nun, der sagt, die Menschen seien durch den Wechsel von Tag und Nacht auf die Vorstellung der Zahl gekommen, legt der Verschiedenheit der Dinge den Begriff bei und muss wohl annehmen, dass die zu zählenden Dinge zuvor durch die Verschiedenheit die Zahl hervorbringen und dass sie selbst bestehe in einem Uebergang der Seele, indem sie an einen Gegenstand nach dem andern herantritt, und dann entstehe, wenn die Seele zählt d. h. wenn sie die Dinge durchgeht und bei sich selbst das eine vom andern unterscheidet, in der Annahme, dass sie, solange sie ein und dasselbe und nicht etwas anderes danach denkt, Eins aussage. Aber wenn er sagt, dass in der wahren Zahl die Essenz und die Zahl in der Essenz sei, so nimmt er doch wieder in der Zahl selbst eine Art Substanz an und sagt damit, dass sie nicht in der zählenden Seele bestehe, sondern dass die Vorstellung der Zahl in ihr aus der Verschiedenheit der sinnlichen Gegenstände erregt werde.

5. Welches ist also ihre Natur? Etwa ein die Substanz Begleitendes und zu jeder Substanz Hinzugedachtes? z. B. Mensch und ein Mensch, Seiendes und ein Seiendes und so das gesammte Intelligible ins einzelne hinein und die gesammte Zahl? Aber wie kann da die Zweiheit und Dreiheit und alles miteinander an dem Einen gemessen werden und wie lässt sich eine solche Zahl auf eine Einheit zurückführen? Denn auf diese Weise wird es eine Menge von Einzelheiten geben,

auf Eins aber lässt sich keine Zahl zurückführen ausser dem einfach Einen; man müsste denn sagen, dass die Zweiheit jenes Ding oder vielmehr jenes an dem Dinge Gedachte sei, das zwei zusammengefasste Kräfte hat, gleichsam ein zur Einheit zusammengesetztes, oder so wie die Pythagoreer von den Zahlen sprachen, die die Zahlen nach der Analogie zu bezeichnen schienen, z. B. die Vierzahl die Gerechtigkeit und andere anders nannten; auf jene Weise jedoch verbinden sie mehr nur mit der Sache, die eine ist, auch noch die Zahl, die eben in soweit [als die Sache] eine ist, z. B. die Zehnzahl. Wir jedoch verstehen das nicht unter der Zehn, sondern ziehen zusammen und nennen auch die getrennten Theile zehn. Oder diese nennen wir zehn, wenn aber aus vielem eins wird, eine Zehnheit, wie es auch dort [im Intelligiblen?] geschieht? Aber wenn es so ist, wird es dann noch eine Substanz der Zahl geben, da diese selbst an den Dingen gedacht wird? Allein was hindert, könnte jemand sagen, dass, obwohl das Weisse erst an den Dingen zur Perception gelangt, dennoch eine Substanz des Weissen in den Dingen sei? War doch auch, obwohl die Bewegung an dem Seienden percipirt wird, eine Hypostase der im Seienden befindlichen Bewegung vorhanden. Aber mit der Zahl verhält es sich nicht wie mit der Bewegung, sondern: weil die Bewegung etwas ist, insofern wurde an ihr Eins wahrgenommen, heisst es. Sodann reisst auch eine solche Hypostase die Zahl von der Substantialität los und macht sie vielmehr zu einem Accidens. Jedoch nicht einmal zu einem Accidens überhaupt; denn das Accidens muss etwas sein bevor es accidentiell wird, und auch wenn es untrennbar ist, muss es gleichwohl eine gewisse Natur an sich sein, wie das Weisse, und von einem andern ausgesagt werden, indem es bereits ist als was es ausgesagt werden soll. Wenn also an einem jeden das Eine und das ‘ein Mensch’ nicht identisch ist mit ‘dem Menschen’, sondern das Eine von dem Menschen verschieden und etwas Gemeinsames und an einem jeden der andern Dinge ist, so dürfte das Eine früher sein als der Mensch und ein jedes der andern Dinge, damit auch der Mensch und jedes andere jedesmal an dem Einssein Theil nehme. Demnach ist es auch vor der Bewegung, wenn anders die Bewegung Eins ist, und vor dem Seienden, damit dies auch an dem Einssein Theil nehme. Ich verstehe aber unter dem Einen nicht jenes, das wir eben als über das Seiende erhaben bezeichnen, sondern dies Eine meine ich, was von den Arten eines jeden ausgesagt wird. Demnach also ist die Zehnzahl vor demjenigen,

von welchem die Zehnzahl ausgesagt wird, und das wird die Zehnzahl an sich sein; denn an dem Dinge, an welchem die Zehnzahl geschaut wird, wird die Zehnzahl an sich nicht sein. Aber sie wurde wohl zugleich und erhielt Realität zugleich mit den seienden Dingen? Allein wenn es zugleich mit erzeugt wurde wie ein Accidens etwa, z. B. wie die Gesundheit mit dem Menschen, so muss es auch etwas an sich sein, und wenn das Eine anzusehen ist wie ein Element des Zusammengesetzten, so muss zuvor Eins und das Eine selbst sein, damit es in Verbindung mit einem andern sei; sodann wird es mit einem andern, das durch es selbst Eins geworden, verbunden jenes zum Scheine Eins machen, während es zwei daraus macht. Wie aber soll dies an der Dekade geschehen? Denn was bedarf jenes der Zehnzahl, was durch eine so grosse Kraft eine Zehnzahl ist? Aber wenn sie es gestalten soll gleichwie Materie und es durch Anwesenheit der Zehnzahl zehn und Zehnzahl sein soll, so muss zuvor die Zehnzahl an sich und nichts anderes als Zehnzahl allein sein.

6. Allein wenn ohne die Dinge das Eine an sich und die Zehnzahl an sich sind, wenn sodann die intelligiblen Dinge nach dem Sein dessen was sie sind theils Einheiten sein sollen, theils auch Zweiheiten und Dreiheiten: welches ist dann ihre Natur und wie ist sie zu Stande gekommen? Man muss aber annehmen, dass die Genesis derselben durch Vernunft bewirkt wird. Zuerst indessen muss man festhalten, dass überhaupt die Wesenheit der Arten nicht ein Product des Denkenden, der ein jedes gedacht hat, ist, sodann dass er durch das Denken selbst nicht die Realität derselben darbietet. Denn nicht dadurch dass er denkt, was eigentlich die Gerechtigkeit ist, wird die Gerechtigkeit, noch entsteht die Bewegung dadurch dass er denkt, was eigentlich die Bewegung ist; denn auf diese Weise müsste einerseits der Gedanke später sein als die gedachte Sache, andererseits das Denken früher als das aus dem Denken Resultirende, wenn es dadurch dass es gedacht wurde zu Stande gekommen ist. Wenn aber mit einem solchen Denken die Gerechtigkeit identisch ist, so ist zunächst ungereimt, dass die Gerechtigkeit nichts ist als gewissermassen die Definition derselben; denn was ist das Denken der Gerechtigkeit oder Bewegung als das Erfassen ihres Wesens? Dies aber hiesse den Begriff einer Sache auffassen, die nicht existirt, was eben absurd ist. Sagt man aber, bei den immateriellen Dingen sei das Wissen identisch mit der gewussten Sache, so ist das folgendermassen zu verstehen: nicht das Wissen ist die Sache

noch der die Sache betrachtende Begriff die Sache selbst, sondern umgekehrt, die immaterielle Sache ist das Gedachte und das Denken, dies nicht als Begriff oder Ergreifen der Sache gefasst, sondern die im Intelligiblen befindliche Sache ist nichts anderes als Intelligenz und Wissen; denn nicht das Wissen ist auf sich selbst bezogen, sondern die Sache macht es dort zu einem bleibenden [immanenten], nicht zu einem verschiedenen, wie das der materiellen Sache beschaffen ist, d. h. zum wahren Wissen, d. h. nicht zu einem Bild der Sache, sondern zur Sache selbst. Das Denken also der Bewegung hat die Bewegung an sich nicht hervorgebracht, sondern die Bewegung an sich das Denken, folglich sie selbst sich selber als Bewegung und Denken; denn die Bewegung dort ist auch das Denken jener Sache und diese selbst ist Bewegung, weil die erste (denn es giebt keine vor ihr) und wesentliche, denn sie ist nicht das Accidens eines andern, sondern die Wirklichkeit [Energie] der bewegten Sache, die in Wirklichkeit ist; deshalb ist sie auch Wesenheit, während das nachfolgende Denken des Seienden von ihr verschieden ist. Auch die Gerechtigkeit ist nicht Denken der Gerechtigkeit, sondern gleichsam ein Verhalten des Intellects oder vielmehr eine Lebensenergie, deren Antlitz in Wahrheit schön ist, und weder Abendstern noch Morgenstern noch überhaupt etwas Sichtbares ist so schön als sie, sondern wie ein Idealbild scheint sie, das aus sich selbst herausgetreten und in sich hervorstrahlt oder vielmehr in sich selber besteht.

7. Denn überhaupt muss man die Dinge in einer Natur denken und annehmen, dass eine Natur alles trägt und gleichsam umfasst, nicht wie in den sichtbaren Dingen ein jedes gesondert, anderswo die Sonne und anderes anderswo, sondern alles zusammen in Einem; denn dies ist die Natur des Intellects; auch die Seele ahmt ihn ja so nach und die so genannte Natur, der gemäss und von der jedes erzeugt wird, indem hier das eine, dort das andere von ihr sich befindet, die mit sich selbst vereinigt ist. Obwohl jedoch alle Dinge zusammen sind, ist ein jedes auch wieder gesondert; es schaut die im Intellect und der Wesenheit befindlichen Dinge der Intellect, welcher nicht auf sie hinblickt, sondern sie hat, auch nicht ein jedes trennt; denn es ist schon in sich selbst getrennt. Wir machen das gegenüber den erstaunten Leuten glaubhaft durch die daran Theil habenden Dinge; ebenso die Grösse und Schönheit desselben durch die Liebe der Seele zu ihm, und die Liebe der andern zur Seele wird uns klar aus einer solchen Natur und aus dem Umstande, dass sie hat wo-

nach sie ähnlich geworden. Denn es ist doch offenbar ungereimt, dass ein schönes lebendes Wesen existire ohne die Existenz eines lebenden Wesens an sich von wunderbarer und unaussprechlicher Schönheit. Das allvollendete Wesen also besteht aus allen Wesen, vielmehr es befasst in sich alle Wesen und ist ein so grosses Eins als alle Wesen insgesammt, wie auch dieses All eins und alles Sichtbare ist, indem es alles Sichtbare umfasst.

8. Da also in ursprünglicher Weise ein lebendes Wesen existirt und deshalb ein lebendes Wesen an sich und Intellect und wahrhafte Wesenheit existirt und wir behaupten, dass sie alle lebenden Wesen insgesammt haben und die gesammte Zahl und das Gerechte selbst und Schöne und alles dergleichen — denn etwas anderes verstehen wir unter dem Menschen an sich und der Zahl an sich und dem Gerechten an sich: so ist zu untersuchen, wie es sich mit einem jeden von ihnen verhält und was es ist, soweit sich etwas darüber ausfindig machen lässt. Zuerst nun muss man von jeder sinnlichen Wahrnehmung absehen und Intellect mit Intellect betrachten und bedenken, dass auch in uns Leben und Intelligenz nicht in materieller Ausdehnung, sondern in immaterieller Kraft vorhanden sind und dass die wahrhafte Substanz dies ausgezogen hat und eine in sich selbst gegründete Kraft ist, nicht ein schattenhaftes und wesenloses Ding, sondern das allerlebensvollste und vernünftigste und wesenhafteste was es giebt, welches das es Ergreifende hat nach Analogie des Ergreifens, das Nähere näher, das Entferntere ferner. Wenn nun das Sein zu erstreben ist, so in noch höherem Maasse das am meisten Seiende und der höchste Intellect, wenn das Denken überhaupt; ebenso verhält es sich mit dem Leben. Wenn man also das Seiende zuerst ergreifen muss, da es zuerst ist, sodann den Intellect, darauf das lebende Wesen — denn dieses scheint schon alles zu umfassen — und wenn der Intellect das zweite ist — denn er ist die Energie der Substanz: so kann die Zahl weder gemäss dem lebenden Wesen bestehen — denn auch schon vor ihm gab es eins und zwei — noch gemäss dem Intellect, denn vor ihm war die Substanz eins und vieles.

9. Es erübrigt also die Betrachtung, ob die Substanz durch ihre Zertheilung die Zahl erzeugt oder die Zahl die Substanz zertheilt hat; und in der That haben die Substanz, Bewegung, Ruhe, Indentität, Differenz ihrerseits die Zahl erzeugt oder die Zahl sie. Dies der Anfang der Untersuchung: Kann die Zahl an und für sich sein oder muss die Zwei in zwei Dingen an-

geschaut werden und die Drei desgleichen? Und ist wirklich die Eins das Eine in den Dingen? Denn gesetzt, sie könnte an sich ohne die gezählten Gegenstände sein, so könnte sie vor den seienden Dingen sein. Also auch vor dem Seienden? Doch ist dies in vorliegender Untersuchung vor der Zahl zu belassen und zuzugeben, dass die Zahl aus dem Seienden werde. Aber wenn das Seiende ein Seiendes ist und die zwei zwei Seiende sind, so wird vor dem Seienden das Eine und die Zahl vor den seienden Dingen voraufgehen. Etwa bloss im Verstande und dem Begriffe nach? Nein, auch in Wirklichkeit [der Existenz nach]. Man muss aber folgende Betrachtung anstellen: Wenn jemand einen seienden Menschen denkt und ein Schönes, so denkt er doch wohl das Eine später in beiden; desgleichen auch, wenn er ein Pferd und einen Hund denkt: auch hier ist die Zwei das spätere. Aber wenn er einen Menschen erzeugt und ein Pferd und einen Hund oder wie sie in ihm selbst liegen herausstellt und sie nicht nach dem zufälligen Anblick erzeugt oder aus sich herausstellt, wird er dann nicht sagen: ‘es ist zum Einen fortzuschreiten und überzugehen zu einem andern Einen und es sind zwei zu schaffen und ist mit mir noch ein anderes zu schaffen?’ In der That wurden auch die seienden Dinge, als sie entstanden, nicht gezählt, sondern die Zahl derer, die entstehen mussten, stand fest. Die gesammte Zahl also war vor den seienden Dingen selbst. Aber wenn vor den seienden, so war sie nicht seiend. Vielmehr war sie in dem Seienden, nicht als die Zahl des Seienden — denn das Seiende war Eins — sondern die substanzielle Kraft der Zahl theilte das Seiende und liess es gleichsam die Menge selbst gebären; denn entweder wird das Wesen desselben oder die Energie die Zahl sein und das lebende Wesen selbst und der Intellect Zahl. Ist nun etwa das Seiende die einheitliche Zahl, die seienden Dinge die entfaltete Zahl, der Intellect die in sich selbst bewegte Zahl, das lebende Wesen die umschliessende Zahl? Denn es muss doch auch das von dem Einen gewordene Seiende selbst in der Weise, wie jenes Eins war, Zahl sein; deshalb nannte man auch die Arten Einheiten und Zahlen. Und dies ist die wesenhafte Zahl, während die andre, die sogenannte monadische, ein Bild dieser ist. Die wesenhafte Zahl wird theils in den Arten erkannt und erzeugt sie mit, theils ist sie ursprünglich in dem Seienden und mit dem Seienden und vor dem Seienden. In ihr hat das Seiende seine Basis und Quelle und Wurzel und Prinzip. Denn für das Seiende ist das Eine Prinzip und in diesem ist es seiend, sonst würde

es zerstreut werden; aber nicht ist an dem Seienden das Eine, sonst würde es schon Eins sein, ehe es das Eine erlangte, und das was die Zehnzahl erlangt, würde schon eine Zehnzahl sein, ehe es die Zehnzahl erlangte.

10. Das Seiende also, das in der Zahl besteht, ist Zahl, wenn es als ein Vieles erregt wurde; es war aber gleichsam eine Rüstung auf die seienden Dinge und eine Vorausdarstellung im Umriss, gleichsam Einheiten, die einen Ort darbieten für das was auf sie gegründet werden soll. So sagt man denn auch jetzt: 'ich will eine solche Menge Goldes oder Häuser.' Das Gold ist nun freilich Eins, aber man will nicht die Zahl zu Gold machen, sondern das Gold zu Zahl, und bereits im Besitz der Zahl sucht man diese auf das Gold zu übertragen, so dass also das Gold accidentiell soviel wird. Wenn aber das Seiende vor der Zahl würde und die Zahl an ihm wahrgenommen würde, indem die zählende Natur sich soviel bewegt als die Zahl der zählbaren Dinge beträgt, so käme nur durch Zufall [secundum contingentiam] und nicht durch Wahl und Vorsatz soviel heraus als vorhanden. Wenn nun die Anzahl kein blosser Zufall sein soll, so ist die Zahl, die vor der Anzahl ist, der Grund, d. h. indem die Zahl bereits vorhanden ist, hat das Gewordene Theil genommen an der Anzahl, und ein jedes gewann Theil an dem Einen, damit es Eins wäre. Es ist aber seiend von dem Seienden, da auch das Seiende von sich selbst seiend ist, eins aber ist es von dem Einen selbst; und die einzelnen Einheiten, wenn das Eine an ihnen vieles auf einmal ist, ist Eins wie eine Dreiheit und das gesammte Seiende ist in dieser Weise Eins, nicht wie das Eine als eine Einzelheit [Monade] sondern wie die Myriade oder eine andre Zahl Eins ist. Denn wenn jemand zehntausend zählend sagt, dass zehntausend Dinge entstanden sind, so sagt er das nicht, weil die Dinge von selber sich so nennen indem sie gleichsam ihre Oberfläche zeigen, sondern weil der überlegende Verstand sagt: soviel sind es; denn wenn er es nicht sagte, so wüsste er nicht, wie gross die Menge ist. Wie wird er es nun sagen? Nun, weil er zu zählen versteht d. h. wenn er die Zahl kennt, er kennt sie aber, wenn die Zahl existirt. Jene Natur aber nach ihrer Quantität und Anzahl nicht zu kennen, ist absurd oder vielmehr unmöglich. Wie also wenn jemand vom Guten spricht, er entweder das, was von sich selbst so beschaffen ist, meint oder das Gute als Accidens desselben aussagt — und wenn er das Erste meint, so führt er eine erste Hypostase ein; spricht er von dem, dessen Accidens das Gute ist, so muss es eine

Natur des Guten geben, damit es auch anderem zukomme, oder den Grund, der es auch in anderem sein lässt, oder ein Gutes an sich oder ein das Gute in seiner eigenen Natur Erzeugendes —: ebenso dürfte auch der, welcher bei dem Seienden von einer Zahl z. B. einer Zehnzahl spricht, entweder die Zehnzahl selbst als substantiell bezeichnen oder wenn er das meint, dessen Accidens die Zehnzahl ist, gezwungen werden, die Zehnzahl selbst an und für sich zu setzen, die nichts anderes ist als eben Zehnzahl. Wenn er also das Seiende als eine Zehnzahl bezeichnet, so muss dasselbe entweder selbst eine Zehnzahl sein oder es muss vor demselben eine andere Zehnzahl geben, die nichts anderes ist als eben Zehnzahl. Allgemein ist demnach zu zeigen, dass alles, was von einem andern ausgesagt wird, von einem andern in jenes gekommen oder die Verwirklichung [Energie] jenes ist. Und wenn dies so beschaffen ist, dass es nicht bald vorhanden bald nicht vorhanden, sondern stets zugleich mit jenem ist, so ist es, falls jenes Substanz, gleichfalls Substanz und zwar jenes nicht mehr Substanz als dieses; giebt man nicht zu, dass es Substanz sei, so wird man es doch wenigstens als zu dem Seienden gehörig und als Seiendes gelten lassen. Und wenn jene Sache ohne ihre Verwirklichung [Energie] gedacht werden kann, so existirt sie doch, das wird man zugeben, nichtsdestoweniger zugleich mit einer, sie wird nur unsererseits im Gedanken später gesetzt; wenn sie dagegen nicht ohne jene gedacht werden kann, wie z. B. der Mensch nicht ohne das Eine, so ist sie entweder nicht später als jene sondern zugleich mit ihr, oder früher als sie, damit sie selbst durch jene existire; wir behaupten aber, dass das Eine und die Zahl früher sei.

11. Aber wenn jemand sagte, die Zehnzahl sei nichts als ebenso viele Einheiten, weshalb wird er, wenn er das Sein der Zehnzahl zugiebt, zugeben, dass die eine Einheit existirt, die zehn aber nicht mehr? Denn wie die eine die Substantialität hat, warum nicht auch die andern? Denn man darf doch nicht mit einem Seienden die eine Einheit verknüpft denken, sonst wäre ja jedes andere nicht mehr Eins. Aber wenn jedes andere Eins sein muss, so ist das Eine etwas Gemeinsames. Dies ist aber eine von vielen Dingen prädicirte Natur, von der wir sagten, dass sie, bevor sie in vielen geschaut wird, an und für sich vorhanden sein muss. Da hierin eine Einheit ist und diese wiederum in einem andern geschaut wird, so wird, wenn jene vorhanden, nicht eine Einheit allein Substantialität haben und so eine Menge von Einheiten sein; meint man hingegen, nur

jene erste existire wirklich, so wird sie entweder mit dem am meisten Seienden verbunden sein oder mit dem schlechterdings am meisten Einen. Aber wenn mit dem am meisten Seienden, so sind es die andern Einheiten nur homonymer Weise und sie werden nicht mit der ersten auf gleiche Linie gestellt werden, oder die Zahl wird aus ungleichen Einzelheiten bestehen und es wird Unterschiede der Monaden geben sofern sie Monaden sind; wenn mit dem am meisten Einen, wozu bedarf das am meisten Eine, damit es Eins sei, dieser Monade? Wenn also dies unmöglich, so darf das Eine nichts anderes sein als das nackte Eins, das seinem eigenen Wesen nach ohne alle Beziehung vorhanden ist vor einem jeden, das Eins genannt und gedacht wird. Wenn nun das Eine ohne die Sache, welche Eins genannt wird, dort sein wird, warum soll nicht auch ein anderes Eins wirklich vorhanden sein? Und gesondert ist ein jedes viele Monaden, was auch ein Vieleins heissen kann; wenn aber die Natur nach und nach gleichsam zeugt oder vielmehr erzeugt hat, indem sie nicht bei Einem von dem, das sie erzeugte, stehen bleibt, gleichsam ein continuirliches Eins hervorbringend: so dürfte sie, wo sie nur Umrisse schafft und alsbald in ihrem Process stehen bleibt, die kleineren Zahlen erzeugen; wo sie aber weiter hin sich bewegt, nicht auf Grund anderer Dinge sondern in ihren eigenen Bewegungen, da dürfte sie die grössern Zahlen zu Wege bringen und so denn auch den jedesmaligen Zahlen die jedesmaligen Massen und jedes von dem Seienden conform anfügen, wohl wissend, dass, wenn ein jedes nicht einer jeden Zahl conform angefügt ist, es entweder überhaupt nicht ist oder etwas anderes als eine Ausschreitung sich ergiebt, das der Zahl und Vernunft verlustig gegangen.

12. Aber wenn man auch sagt, das Eine und die Monade hätte keine Realität, denn nichts sei Eins, was nicht ein bestimmtes Eins sei, sondern sei nur ein Verhalten der Seele hinsichtlich eines jeden Seienden: was hindert zunächst, auch dann wenn man vom Seienden spricht, das Seiende als eine Affection der Seele zu bezeichnen und es für nichts zu halten? Behauptet man dessen Existenz deshalb, weil es reizt und Eindruck macht und eine Vorstellung von dem Seienden erregt, so sehen wir, dass die Seele auch rücksichtlich des Einen afficirt wird und eine Vorstellung erhält. Sodann fragt sich, ob wir die Affection wie den Gedanken der Seele als Eins oder als Vielheit wahrnehmen. Aber wenn wir von einem Nichteinen sprechen, so haben wir aus der Sache selbst nicht das Eine. Denn wir behaupten, dass in ihr das Eine nicht sei; wir haben also das Eine und es

ist in der Seele ohne das bestimmte Eins. Aber, wirft man ein, wir haben das Eine durch eine Vorstellung aus äusseren Dingen und einen Typus, gleichsam als Begriff aus der Sache. Diejenigen freilich, welche von den bei ihnen gangbaren Begriffen als die eine Art die der Zahl und des Einen setzen, können wohl dergleichen Hypostasen setzen, wenn anders etwas dergleichen in das Bereich der Hypostase gehört, und mit ihnen lässt sich seiner Zeit darüber reden; aber sie können das nicht, wenn sie den Begriff des Einen hinterher aus den Dingen entstehen lassen als eine Affection oder Gedanken in uns, wie auch das Dies und das Etwas und ferner Begriffe wie Haufe, Fest, Heer, Menge. Denn wie die Menge nichts ist ohne die Dinge, die viele heissen, und das Fest nichts ohne die zusammengeschaarten und an den heiligen Gebräuchen sich freuenden Menschen: so ist auch das Eine nichts, wenn wir beim Aussprechen des Einen es nur als ein Etwas und losgelöst von den andern Dingen denken. Auch vieles andere der Art führen sie an, z. B. rechts, oben und ihre Gegensätze. Denn was habe das Rechts mit der Hypostase zu thun, oder der Umstand, dass der eine hier, der andere dort steht oder sitzt? Auch mit dem Oben verhalte es sich ebenso: das was wir oben oder unten nennen sei vielmehr nur eine solche und an dieser Stelle des Alls befindliche Lage. Gegen dergleichen Einwürfe ist zuerst zu sagen, dass es eine gewisse Hypostase von den genannten Dingen in einem jeden derselben giebt, jedoch nicht die nämliche bei allen, weder im Vergleich unter einander noch im Vergleich aller zum Einen. Jedoch ist einem jeden der Einwürfe im besondern zu begegnen.

13. Die Behauptung also, dass die Vorstellung des Einen von dem Substrat herrühre, indem das Substrat der sinnliche Mensch oder ein anderes lebendes Wesen oder ein Stein sei: wie wäre sie vernünftig, da das in die Erscheinung Tretende ein anderes und wieder ein anderes und nicht dasselbe das Eins ist? Denn bei dem Nichtmensch würde das Denken das Eine nicht aussagen. Ferner, wie es bei dem Rechts und dergleichen nicht durch zufällige Erregung sondern weil es eine verschiedene Lage sieht, das So und So aussagt, ebenso sagt es auch hier, weil es etwas sieht, das Eine aus; denn nicht als leere Affection und ohne Grund sagt es das Eine aus. Denn nicht, weil dies allein und nichts anderes da ist, sagt es das Eine aus; eben in dem ‚und nichts anderes' nennt es ein anderes Eins; sodann ist der Begriff des Andern und des Differenten ein späterer. Denn wenn das Denken sich

nicht auf das Eine stützte, würde es weder ein Anderes noch ein Differentes aussagen, und wenn es das allein aussagt, so sagt es das Eine als allein aus; folglich sagt es das Eine vor dem Allein aus. Sodann ist das Aussagende, ehe es von einem andern das Eins aussagt, Eins, und das worüber es aussagt ist Eins, ehe jemand über dasselbe spricht oder denkt. Denn das Prädicirende ist entweder Eins oder mehr als Eins und Vieles; und wenn Vieles, so muss zuvor Eins dasein. Denn wenn es eine Menge aussagt, so sagt es mehr als Eins aus, und wenn ein Heer, so denkt es viele und zu Einem verbundene Bewaffnete; und wenn das Denken eine vorhandene Menge nicht Menge sein lässt, so offenbart es auch hier das Eine, indem es entweder das Eine, was die Menge nicht hat, darbietet, oder es führt, indem es das Eine aus der Ordnung scharf ins Auge fasst, die Natur des Vielen in Eins zusammen; und auch hier täuscht es sich hinsichtlich des Einen nicht, wie ja auch bei einem Hause das Eine aus vielen Steinen hervorleuchtet, jedoch in höherem Maasse bei einem Hause [als bei einem Heere]. Wenn nun das Eine in höherem Maasse bei dem Continuirlichen und nicht Theilbaren sichtbar ist, so leuchtet ein, dass es deshalb der Fall, weil das Eine eine besondere und zwar substantielle Natur ist. Denn unmöglich kann in dem Nichtseienden das Mehr oder Minder statthaben, sondern wie wir bei Prädicirung der Substanz von jedem einzelnen sinnlichen Gegenstand und desgleichen von dem Intelligiblen vorzugsweise das Prädikat von dem Intelligiblen im Sinn haben, indem wir den höheren und vorzüglicheren Grad in das Seiende setzen und das Seiende selbst in der sinnlichen Substanz mehr als in den übrigen Gattungen suchen: so müssen wir auch, indem wir das Eine mehr und vorzugsweise sowohl in dem Sinnlichen gradweise verschieden als auch im Intelligiblen sehen, sagen, dass es in allen Formen existirt, die jedoch auf eine zurückzuführen sind. Wie aber die Substanz und das Sein etwas intelligibles und nicht sinnliches ist, wie sehr auch das Sinnliche an ihnen Theil hat: so wird auch das Eine im Gebiet des Sinnlichen entsprechend der Theilnahme geschaut, das Intelligible jedoch erfasst auch in intelligibler Weise das Denken an und für sich; daher denkt es von einem her ein anderes, was es nicht sieht; es wusste es also vorher. Wenn es dasselbe aber vorherwusste, so als ein bestimmtes mit dem Seienden identisches Seiende, und wenn ein Eins, so nennt es dasselbe auch Eins, wie desgleichen, wenn es ein paar oder viele Leute vorherweiss.

Wenn es also nicht möglich ist, ohne das Eine oder die Zwei oder irgend eine Zahl etwas zu denken oder zu sagen: wie soll es möglich sein, dass das, ohne welches man nichts denken oder sagen kann, nicht existire? Denn demjenigen, ohne dessen Existenz man nichts denken oder sagen kann, die Existenz abzusprechen ist unmöglich; vielmehr muss das, welches überall erforderlich ist zur Erzeugung eines Gedankens oder Wortes, sowohl vor dem Wort als Gedanken dasein; denn nur so kann es zur Erzeugung derselben herzugenommen werden. Wenn es ferner erforderlich ist zur Hypostase einer jeden Substanz -- denn nichts ist seiend, was nicht Eins ist — so ist es auch vor der Substanz und erzeugt die Substanz. Darum ist es auch ein seiendes Eins, aber nicht erst seiend, dann Eins; denn in dem Seienden und Einen liegt ein Vieles, in dem Einen indessen liegt nicht das Seiende, wenn es dasselbe nicht auch hervorbringt indem es sich hinneigt zu seiner Genesis. Und das Wort 'dieses' ist kein leeres; denn es sagt die sich zeigende Subsistenz aus anstatt des Namens selbst und ein gewisses Vorhandensein, eine Substanz oder etwas anderes vom Seienden; daher bezeichnet das 'dieses' nicht etwas leeres, ist auch keine Affection eines an keinem Seienden haftenden Gedankens, sondern ist eine zum Grunde liegende Sache, gleich wie wenn es den eigenen Namen eines Dinges aussagte.

14. Gegen die Aussagen der Relation könnte jemand mit gutem Grund geltend machen, dass das Eine nicht von der Art sei, dass es, während ein anderes afficirt wird, selbst unafficirt seine eigene Natur verloren habe, sondern es müsse, wenn es aus der Natur des Einen herausfallen soll, die Beraubung des Einen erfahren, nachdem es in zwei oder mehr Theile zerlegt ist. Wenn nun dieselbe Masse durch Zerlegung in zwei Theile getheilt wird ohne als Masse zu verschwinden, so ist klar, dass ausser dem Substrat in demselben das Eine darin war, welches es verlor in Folge der Vernichtung durch Zerlegung. Was also bald demselben Subjecte innewohnt, bald sich von ihm entfernt: warum sollen wir das nicht unter das Seiende stellen, wo immer es auch ist? Einerseits ist es accidentiell, andererseits besteht es an und für sich, je nachdem es im Sinnlichen und Intelligiblen erscheint, nämlich accidentiell in den späteren Dingen, an und für sich in den intelligiblen, dem Ersten zugehörig wenn es Eins ist, dann ein Seiendes. Sagt aber jemand, dass auch das Eine ohne afficirt zu werden, wenn ein anderes an es herantrete, nicht mehr Eins sondern Zwei sein werde, so sagt er nicht

recht; denn nicht das Eine wurde zwei, weder das, dem es hinzugefügt wurde, noch das Hinzugefügte, sondern beides bleibt Eins wie es war; vielmehr wird die Zwei von beiden ausgesagt, nämlich das Eine gesondert von einem jeden von beiden, das bleibt. Die Zwei und die Zweizahl ist also nicht ein Habitus von Natur, sondern wenn das Zusammengehen und das Zusammensein soviel wäre als zwei hervorbringen, so wäre vielleicht ein solches Verhalten die Zwei und die Zweiheit; nun aber wird andererseits wieder die Zweiheit sogar in einer gegensätzlichen Affection geschaut, denn durch Spaltung eines Einen entstehen zwei. Die Zwei ist also weder ein Zusammengehen noch eine Spaltung, um ein Habitus sein zu können. Dasselbe gilt von jeder Zahl; denn wenn der Habitus es ist, der etwas erzeugt, so kann unmöglich der entgegengesetzte ebendasselbe erzeugen, so dass diese Sache der Habitus wäre. Welches ist nun der hauptsächlichste Grund? Der Grund für das Eine ist die Anwesenheit des Einen, für die Zwei die der Zweiheit, wie auch vom Weissen das Weisse, vom Schönen das Schöne, vom Gerechten das Gerechte der Grund ist; oder diese Begriffe sind überhaupt nicht zu setzen, sondern auch in ihnen die Habitus als Gründe anzusehen; das Gerechte ist ein solches wegen ebendieses Verhaltens zu diesen Dingen, das Schöne, weil wir so disponirt sind, ohne dass in dem Substrat etwas vorhanden wäre was uns so disponirt und ohne dass etwas zu dem sichtbaren Schönen hinzugekommen wäre. Wenn du also ein Eins siehst, was du auch so nennst, so ist es schlechterdings doch wohl auch gross und schön und so liesse sich unzähliges von ihm aussagen. Wie nun das Grosse und Grösse in ihm ist und Süsses und Bitteres und andere Qualitäten: warum nicht auch das Eine? Denn so ist es nicht, dass etwa jede beliebige Qualität wäre, die Quantität aber nicht unter dem Seienden wäre, oder dass zwar die continuirliche Quantität wäre, die discrete aber nicht, da ja dem Continuirlichen das Discrete als Maassstab dient. Wie also das Grosse gross ist durch Anwesenheit der Grösse, so auch das Eine eins durch Anwesenheit des Einen; desgleichen die Zwei durch die der Zweiheit u. s. f. Die Untersuchung, wie die Theilnahme geschieht, ist dieselbe wie die bei allen Arten gesuchte Theilnahme; doch muss gesagt werden, dass die in den discreten Dingen vorhandene Zehnzahl anders geschaut wird als die in den continuirlichen, und die in so vielen in Einem sich vereinigenden Kräfte wieder anders; dass man ferner aufgestiegen

sein müsse zum Intelligiblen und dass dort nicht mehr die an anderen Dingen geschauten, sondern die an sich seienden wahren Zahlen sich befinden, die Zehnzahl an sich, nicht die Zehnzahl gewisser intelligibler Dinge.

15. Denn abermals wollen wir, was schon im Anfange gesagt worden, sagen: das gesammte wahrhaft Seiende ist auch das Seiende und Intellect und vollkommenes Wesen, ja alle lebenden Wesen zusammen, dessen Einheit dieses lebendige All durch die Einheit, soweit es ihm möglich war, nachgeahmt hat; denn die Natur des sinnlich Wahrnehmbaren floh das Eine dort, da es ja sichtbar sein wollte. Jenes Eine nun muss auch die gesammte Zahl sein; denn wäre es nicht die vollendete Zahl, so würde es an irgend einer Zahl defect sein; und wenn nicht die gesammte Zahl der lebenden Wesen in ihm wäre, so wäre es nicht das allvollkommene Wesen. Es ist also die Zahl vor jedem lebenden Wesen und vor dem allvollkommenen Wesen. Der Mensch nun ist in dem Intelligiblen wie auch die übrigen lebenden Wesen, insofern sie lebendig sind und insofern jenes [Intelligible] das allvollkommene lebende Wesen ist; denn auch der sinnliche Mensch hier, sofern das All ein lebendes Wesen ist, ist ein Theil von ihm; und ein jedes, sofern es ein lebendes Wesen, ist dort in dem lebenden Wesen. Im Intellect ferner, insofern er Intellect ist, sind alle einzelnen Intelligenzen gleichsam Theile; und eine Zahl giebt es auch von diesen. Jedoch auch im Intellect ist die Zahl nicht zuerst und ursprünglich; wie sie aber im Intellect ist, so entspricht sie der Anzahl der Thätigkeiten und des Intellects, und [ist darin] wie die Gerechtigkeit und Besonnenheit und die andern Tugenden und die Wissenschaft und alle die Dinge, durch deren Besitz der Intellect wahrhaft Intellect ist. Wie ist nun die Wissenschaft [da sie im Intellect ist] nicht die in einem andern [sondern in sich selbst]? Weil identisch und zusammen ist der Wissende, das Gewusste, die Wissenschaft und das andere gleichermassen. Deshalb ist auch ein jedes zuerst und ursprünglich, und die Gerechtigkeit ist kein Accidens, wohl aber für die Seele, sofern sie Seele, ein Accidens; denn diese Tugenden sind es mehr der Möglichkeit nach, in Wirklichkeit aber sind sie, wenn sie auf den Intellect bezogen und mit ihm verbunden sind. Ausserdem ist das Seiende noch da und in diesem die Zahl, mit der es die seienden Dinge, nämlich der Zahl gemäss in Bewegung gesetzt, erzeugt, nachdem es die Zahlen eher als die Hypostase dieser gesetzt hat, wie auch das Eine vor dem Seienden ist, welches

[das Eine] das Seiende selbst mit dem Ersten verknüpft, während die Zahlen das andere nicht mehr mit dem Ersten verknüpfen; denn es genügt die Verknüpfung des Seienden; und das Seiende verknüpft, Zahl geworden, die seienden Dinge mit sich selbst: denn gespalten wird es nicht, insofern es Eins ist, sondern es bleibt das Eine; gespalten aber seiner Natur gemäss in so viele Dinge es wollte, sah es in wie viele es gespalten war und erzeugte die Zahl, die ja in ihm war; denn durch die Kräfte der Zahl wurde es gespalten und es erzeugte so viele Dinge als die Zahl betrug. Princip also und Quelle der Existenz für das Seiende ist die erste und wahre Zahl. Daher geschieht auch hier [in der sichtbaren Welt] die Erzeugung von allem und jedem; und wenn etwas eine andere Zahl annimmt, so erzeugt es entweder ein anderes oder wird zu nichts. Und dies sind die ersten Zahlen, soweit sie zählbar sind; die in den andern haben bereits eine doppelte Natur: sofern sie von diesen stammen sind sie zählbar, sofern sie nach diesen sich richten messen sie die andern Dinge, indem sie sowohl die Zahlen als die zählbaren Dinge zählen. Denn wodurch könnten sie eine Zehn bezeichnen als durch die Zahlen bei sich selbst?

16. Die Zahlen nun, die wir die ersten und wahren nennen: wohin, möchte jemand sagen, wollt ihr sie stellen und in welche Klasse des Seienden? Denn in der Kategorie der Quantität scheinen sie bei allen zu sein und auch ihr habt im Vorhergehenden die Quantität erwähnt und gefordert, dass man das continuirliche wie das discrete Quantum in das Bereich des Seienden setze. Wiederum sagt ihr, diese Zahlen hier gehörten den ersten seienden an; andererseits sprecht ihr wieder von zählenden Zahlen ausser jenen. Wie ordnet ihr nun diese Dinge? Das sagt uns, denn die Sache hat ihre grosse Schwierigkeit. Auch das Eine in den sinnlichen Dingen: ist es ein Quantum oder ist zwar das Eine vielfach ein Quantum, an sich aber nur Princip des Quantums und nicht ein Quantum? Und ist es als Princip ein immanentes oder ein anderes? Dies alles müsst ihr uns füglich klar machen. Hierüber also müssen wir reden, indem wir folgendermassen beginnen: Wenn — zuerst aber ist von den sinnlichen Dingen zu handeln: wenn du also einen zu dem andern hinzunimmst und sie zwei nennst, z. B. einen Hund und einen Menschen oder auch zwei Menschen oder mehrere und sie zehn nennst und eine Zehnzahl von Menschen, so ist diese Zahl keine Substanz, auch keine sinnliche, sondern ein reines Quantum; und theilst du nach dem Einen und machst Theile dieser Zehnzahl, so machst du das

Eine [die Einzelheiten] zum Princip und setzest es als Princip des Quantums; denn der Eine von den zehn ist nicht das Eine an sich. Wenn du aber den Menschen selbst an sich eine Zahl nennst, etwa eine Zweiheit, ein lebendes und vernünftiges Wesen, so ist dies Verfahren kein einheitliches mehr, sondern insofern du die Reihe durchläufst und zählst, statuirst du ein Quantum, insofern aber die Substrate zwei sind und jedes von beiden eins, wenn nämlich jedes Eins die Substanz erfüllt und in jedem von beiden die Einheit vorhanden ist, so nennst du eine andere und wesenhafte Zahl; und diese Zweiheit ist nicht etwas späteres noch bezeichnet sie bloss ein Quantum ausserhalb der Sache, sondern das Quantum in der Substanz und das was die Natur der Sache zusammenhält; denn nicht du machst hier die Zahl, indem du die Dinge der Reihe nach durchläufst, die an sich sind und nicht durch das Gezähltwerden zu Stande kommen. Denn was sollte einem andern Menschen, der mit einem andern gezählt wird, zu Stand und Wesen verhelfen? Denn hier ist nicht eine Einheit, wie etwa in einem Chor, sondern diese Zehnzahl von Leuten erhält ihr Dasein in dir, dem Zählenden, in den zehn aber, die du zählst, wenn sie nicht zur Einheit zusammengeordnet sind, lässt sich auch nicht einmal eine Zehnzahl aussagen, sondern du machst zehn daraus, indem du zählst und diese zehn zu einem Quantum machst; in dem Chor aber ist auch etwas ausserdem, ebenso im Heere. Wie aber in dir? Vielleicht verhält es sich mit der vor dem Zählen in dir liegenden Zahl anders, und die aus der äusseren Erscheinung resultirende Zahl ist im Verhältniss zu der in dir die Verwirklichung jener [essentiellen Zahlen] oder jenen gemäss, indem du zugleich zählst und die Zahl erzeugst und in der Thätigkeit die Hypostase des Quantums hervorbringst, wie auch im Gehen die Hypostase einer gewissen Bewegung. Wieso verhält es sich nun anders mit der Zahl in uns? Sie ist die unser Wesen constituirende Zahl: unser Wesen, das, wie Plato sagt, an Zahl und Harmonie Theil hat, auch Zahl und Harmonie genannt wird; denn Körper oder Grösse nennt es niemand; Zahl also ist die Seele, wenn anders Wesenheit. Die Zahl des Körpers nun ist Substanz, als Körper nämlich; die der Seele besteht in Substanzen, als Seelen nämlich. Und im Intelligiblen überhaupt, wenn das lebendige Wesen dort ein mehrfaches ist, etwa eine Dreiheit, ist diese Dreiheit in dem lebendigen Wesen eine substantielle [wesenhafte]. Die Dreiheit aber, welche einem lebendigen Wesen noch nicht anhaftet, sondern überhaupt Dreiheit in dem Seien-

den ist, ist Princip des Wesens [der Substanz]. Wenn du indessen zählst: lebendes Wesen und Schönes, so ist jedes von beiden zwar Eins, du aber erzeugst die Zahl in dir und wirkest eine Quantität und Zweizahl. Wenn du jedoch die Tugend als eine Vier bezeichnest, so ist sie eine Art Vierheit hinsichtlich ihrer in Eins zusammengefügten Theile, eine vierfache Einheit hinsichtlich des Substrats, und du accommodirst ihr [überträgst auf sie] die in dir liegende Vierheit.

17. Wie steht es nun mit der sogenannten unendlichen Zahl? Denn diese Erwägungen geben ihr eine Grenze. Und mit Recht, wenn anders sie Zahl sein soll; denn das Unbegrenzte, Unendliche widerspricht dem Begriffe der Zahl. Warum sagen wir denn aber: die Zahl ist unendlich? Verhält es sich etwa bei der Zahl auch so, wie wir von einer unendlichen Linie sprechen? Wir nennen aber eine Linie unendlich, nicht weil es eine Linie von solcher Beschaffenheit giebt, sondern weil sich bei der grössten, z. B. der das All umspannenden, noch eine grössere denken lässt. Denn wenn man die Grösse der Zahl erkannt hat, kann man sie in Gedanken verdoppeln, ohne dass man diese verdoppelte Zahl an jene anfügt: wie könntest du auch einen Gedanken und eine Vorstellung in dir allein an das wirklich Existirende anfügen? Wir würden dann behaupten, dass es im Intelligiblen eine Linie gäbe; denn die Linie dort wäre eine quantitative. Aber wenn es eine quantitative nicht giebt, so ist sie vielleicht unendlich in der Zahl. Allein das 'unendlich' ist hier anders zu verstehen, nicht als unermesslich lang. Aber wie ist die Linie unendlich? Nun, in dem Begriffe der Linie an sich lässt sich eine Grenze nicht denken. Was ist nun dort eine Linie und wo? Sie ist nämlich später als die Zahl; denn an ihr lässt sich das Eine erblicken; geht sie doch von dem Einen aus und in einer Dimension fort; das Quantum der Dimension aber hat kein Maass; aber wo ist diese Linie? Etwa nur in dem determinirenden Denken? Nein sie ist ein wirkliches Ding, ein intellectuelles freilich. Denn so verhält es sich mit allem: intellectuell und doch auch wirklich. Auch von der Ebene, dem Körperlichen und allen Figuren giebt es ein Wo und Wie; denn nicht wir denken doch die Figuren hinzu zu den Dingen. Das bezeugt auch die Figur des Alls, die vor uns ist, und alle anderen natürlichen Gestalten der Naturdinge, die ja nothwendig vor den Körpern sind als dort noch nicht gestaltete und erste Figuren. Denn sie sind nicht Formen an anderen Dingen, sondern existiren an und für sich und

hatten nicht nöthig, sich nach anderem auszustrecken; denn was sich ausstreckt, geht auf anderes. Ueberall also ist die Figur eine in dem Seienden, sie wurde aber eine discrete [differenzirte sich] entweder in dem lebenden Wesen oder vor demselben. Mit dem Ausdruck 'discret' aber meine ich nicht, dass sie eine Grösse erhielt, sondern dass eine jede einem jeden zuertheilt wurde, entsprechend dem lebenden Wesen, und dass sie den Körpern dort gegeben wurde, z. B. dem Feuer dort, wenn du willst, die pyramidale Figur. Deshalb will auch dieses jenes nachahmen, obwohl dasselbe es schwer kann wegen der Materie, desgleichen das Uebrige nach der Analogie, wie es von den Dingen hier heisst. Sind nun die Figuren in dem lebenden Wesen sofern es ein solches ist? Doch wohl in dem Intellect zuvor. Freilich sind sie in dem lebenden Wesen: wenn nun das lebende Wesen den Intellect umschloss, so waren sie in dem lebenden Wesen zuerst; wenn aber der Intellect in der Reihe das frühere war, dann zuvor in dem Intellect. Allerdings ist, wenn in dem allvollkommenen Wesen auch Seelen sind, zuvor der Intellect. Aber „der Intellect", sagt Plato, „sieht das alles in dem allvollkommenen Wesen". Wenn er es nun sieht, so ist er später. Doch ist möglicherweise das 'er sieht' so gemeint, dass in dem Sehen die Hypostase selbst wird; denn der Sehende ist nicht verschieden von dem Gesehenen, sondern alles Eins, und das Denken hat eine rein abstracte Sphäre, das lebende Wesen aber ist die Sphäre des [concreten] lebenden Wesens.

18. Allerdings also ist die Zahl dort eine bestimmte und begrenzte; wir aber werden noch eine grössere als die vorliegende denken, und so ist das Unendliche ein Product der Zählenden. Dort aber lässt sich eine grössere Zahl nicht denken als die gedachte; denn sie ist bereits; und es ist keine übrig gelassen und wird keine übrig gelassen werden, damit ihr eine hinzugefügt werden könne. Vielleicht aber dürfte auch dort die Zahl unendlich sein, da sie nicht gemessen ist; denn wodurch? Aber wer ist, der ist ganz als Einer und zusammen und also völlig und nicht von einer Grenze eingeschlossen, sondern für sich selbst seiend der er ist; denn von dem Seienden ist überhaupt nichts von einer Grenze eingeschlossen, sondern begrenzt und gemessen sein heisst: nicht ins Unendliche zerrinnen können und des Maasses bedürfen; jene Dinge sind aber allesammt Maasse, daher auch allesammt schön. Denn auch insofern es ein lebendes Wesen ist, ist es schön, das schönste Leben führend, keines Lebens entbehrend und auch

kein mit dem Tode gemischtes Leben führend; denn nichts ist sterblich, nichts stirbt; auch ist das Leben des lebenden Wesens selbst nicht wesenlos, sondern das erste, thatkräftigste, die durchdringende Kraft des Leben besitzenden Lebens, wie das erste Licht, von dem auch die Seelen dort leben und die dorthin gehenden getragen werden. Es weiss auch, weswegen es lebt und wozu es lebt, zu dem nämlich, von dem es auch herstammt. Denn Ausgang und Ziel des Lebens sind dieselben. Die Allweisheit und Gesammtvernunft, welche dabei steht und damit vereint und verbunden ist, färbt es noch schöner und gesellt dazu Weisheit und lässt so seine Schönheit ehrwürdiger erscheinen. Ist doch auch ein weises Leben hier das Ehrwürdige und das Schöne in Wahrheit, obwohl es nur dunkel erscheint; dort aber erscheint es hell und rein. Denn es verleiht dem Schauenden die Fähigkeit des Schauens und die Kraft zu einem höheren Leben und mit dem intensiven Leben die Kraft, besser zu schauen und zu werden was er schaut. Denn hier richtet sich das Schauen auch vielfach auf das Leblose, und wenn auf das Lebendige, so hat sich das Nichtlebendige an ihnen vorgeschoben und das inwendige Leben ist gemischt. Dort aber sind alle lebenden Wesen auch ganz lebendig und rein, und auch wenn du etwas als nicht lebendig aufgefasst hast, so strahlt es gleichfalls sofort sein eigenes Leben aus; hast du aber das durchgehende Wesen in ihnen geschaut, das ihnen das unbeweglich wechsellose Leben und Verstand und Weisheit und Wissen verleiht: so wirst du die gesammte niedere Natur verlachen wegen der Bemühung, sich den Schein des Wesens anzumassen. Denn von jener Substanz her bleibt das Leben, bleibt die Vernunft, steht das Seiende in Ewigkeit fest; denn nichts drängt es heraus, nichts wendet noch verändert es; auch ist nichts Seiendes nach ihm, das sich an es heften könnte; wenn etwas wäre, so würde es von ihm abhängig sein; und wenn ihm etwas entgegengesetzt wäre, so würde dies von dem Gegentheil selbst nicht afficirt werden. Das Seiende selbst aber hätte dies nicht zum Seienden gemacht, sondern ein anderes Gemeinsames vor ihm, und jenes wäre das Seiende (so dass in diesem Betracht Parmenides mit Recht das Seiende das Eine nannte) und unafficirbar, nicht weil etwas anderes fehlt, sondern weil es seiend ist. Denn diesem allein kommt das Sein von sich selber zu. Wie also könnte jemand das Seiende von ihm wegnehmen oder irgendetwas anderes von dem, was wahrhaft in Wirklichkeit ist und von ihm herstammt? Denn solange es ist, so lange verschafft es sich etwas; es ist aber immer,

folglich auch jenes. So gross aber ist es in seiner Kraft und Schönheit, dass es uns bezaubert und alles an dasselbe sich knüpft und eine Spur von ihm zu haben sich freut und nach ihm das Gute sucht; denn das Sein ist vor jenem, von uns aus betrachtet, und diese gesammte Welt will, um zu sein, leben und klug sein, desgleichen will jede Seele und jede Vernunft sein was es [das Seiende] ist; das Sein aber ist sich selbst genug.

SIEBENTES BUCH.

Ueber die Frage, wie die Menge der Ideen zu Stande kam, und über das Gute.

1. Als Gott oder ein Gott die Seelen entsandte um einzugehen ins Werden, setzte er dem Antlitz des entstandenen Wesens leuchtende Augen ein und gab den einzelnen Sinnen die andern Organe in der Voraussicht, dass dasselbe sich so erhalten werde, wenn es zum Sehen und Hören sich vorbeuge und die Dinge berührend das eine fliehe, dem andern nachjage. Woher nun diese Voraussicht? Denn nicht weil früher Wesen entstanden, die nachher aus Mangel an Sinneswerkzeugen zu Grunde gegangen waren, gab er später die Organe, in deren Besitz die Menschen und die andern lebenden Wesen den Untergang meiden sollten. Vielleicht sagt jemand: er wusste, dass das lebende Wesen dem Warmen und Kalten und den andern Affectionen der Körper ausgesetzt sein würde; weil er dies wusste, so gab er, damit die Körper der lebenden Wesen nicht so leicht zu Grunde gingen, ihnen die Empfindung und die Organe, durch welche sie sinnliche Wahrnehmungen bewirken könnten. Aber entweder gab er ihnen, während sie schon im Besitz der Kräfte waren, die Organe oder beide. Aber wenn er ihnen auch die Sinnesempfindungen gab, so waren die Seelen früher nicht empfindende Wesen; wenn sie sie hatten, als sie Seelen wurden, und wenn sie wurden um zum Werden zu gelangen, so war es ihre Natur, ins Werden einzugehen. Gegen ihre Natur also ist es, fern vom Werden und im Intelligiblen zu sein; demnach sind sie geschaffen, um eines andern zu sein und im Uebel zu sein; und die Vorsehung besteht darin, dass sie in dem Uebel bewahrt werden, und dies

ist der Rathschluss Gottes und überhaupt die rathschlagende Vernunft. Welches sind aber die Principien der vernünftigen Erwägungen? Denn wenn sie aus andern Erwägungen abgeleitet sind, so muss man schlechterdings auf etwas oder auf mehreres vor der Vernunft zurückgehen. Welches also sind die Principien? Entweder sinnliche Wahrnehmung oder Intellect. Sinnliche Wahrnehmung indessen wohl nicht, also Intellect. Aber wenn die Prämissen Intellect sind, so ist der Schlusssatz Wissen; dieses geht also auf nichts sinnlich Wahrnehmbares. Denn wessen Princip aus dem Intelligiblen stammt und wessen Ende ins Intelligible ausläuft: wie kann dessen Natur und Beschaffenheit zur denkenden Betrachtung des sinnlich Wahrnehmbaren gelangen? Weder also die Fürsorge für ein lebendes Wesen noch überhaupt für dieses All geschah aus einer Erwägung der denkenden Vernunft; denn überhaupt findet dort oben keine Ueberlegung statt, man nennt es aber Ueberlegung um zu zeigen, dass alles so beschaffen ist, wie es ein Weiser aus vernünftiger Ueberlegung hinterher ansieht, und Vorsehung, weil es so geordnet ist, wie es ein Weiser hinterher wohl vorgesehen haben würde. Denn in den Dingen, die nicht vor der vernünftigen Ueberlegung geschehen sind, war die Ueberlegung etwas nütze wegen Mangels an Kraft vor der Ueberlegung, ebenso das Vorhersehen, weil dem Vorhersehenden die Kraft nicht innewohnte, der zufolge er des Vorhersehens nicht bedurfte. Das Vorhersehen besteht nämlich darin, dass nicht dieses, sondern jenes eintrete, und sie besorgt gleichsam, dass ein solches [Gewünschtes] nicht eintrete; wo aber dies bestimmt allein eintritt, da ist kein Vorhersehen; auch die Erwägung wählt eben dieses statt jenes. Wenn aber bloss eins von beiden wirklich eintritt, wozu da noch Ueberlegung? Wie hat nun das alleinige und eine und einfache Prinzip das Vermögen dieses zu enthüllen, damit nicht jenes geschehe? Denn dieses sollte ja eintreten, wenn jenes nicht einträte, und es zeigte sich dieses als nützlich und heilsam, nachdem es geschehen. Folglich sah Gott vorher und folglich überlegte er. So gab er denn also auch, was eben jetzt im Anfang gesagt wurde, die Empfindungen deswegen und die Kräfte, wenn auch die Gaben und die Art des Gebens so dunkel als möglich ist. Aber freilich, wenn eine jede wirksame Bethätigung nicht unvollkommen sein darf und wenn es nicht erlaubt ist, irgend etwas an Gott für etwas anderes anzusehen als ein Ganzes und Universelles, so muss in jedem beliebigen seiner Attribute alles enthalten sein. Dem-

nach muss in ihm auch das Ewige und muss das Zukünftige als ein bereits Gegenwärtiges sein. Es giebt also nichts Späteres in jenem, sondern das dort schon Gegenwärtige wird später in einem andern. Wenn also das Zukünftige bereits vorhanden ist, so muss es vorhanden sein als ein für das Spätere Vorherbedachtes, d. h. so dass es dann nichts mehr bedarf d. h. so dass es an nichts fehlt. Alles also war bereits und war stets und war so, dass man später sagte, dieses sei der Grund von jenem; denn ausgebreitet und gleichsam in die einzelnen Theile zerlegt vermag es dieses nach jenem zu zeigen, wobei es jedoch dieses alles zusammen ist, d. h. es hat in sich auch den Grund.

2. Deshalb kann man auch von hier [von uns] aus nicht weniger die Natur des Intellects erkennen; wenn wir diese nun auch mehr sehen als die andern Dinge, so sehen wir gleichwohl die Grösse des Intellects nicht. Denn wir gestehen ihm den Besitz des Dass zu, nicht aber den des Warum, oder, wenn wir dies zugestehen, so als ein gesondertes. Betrachten wir z. B. einen Menschen oder, vorkommenden Falls, ein Auge wie ein Bild oder den Theil eines Bildes [von einem Menschen]. Was wir sehen ist der dortige Mensch und warum er Mensch ist, wenn anders der dortige Mensch selbst und das Auge intelligibel sein und in sich den Grund haben muss — er wäre überhaupt nicht, wenn er nicht einen Grund hatte —; hier aber ist wie ein jeder der Theile gesondert, so auch der Grund und das Warum. Dort hingegen ist alles in Einem, so dass die Sache und der Grund der Sache identisch sind. Oft indessen fallen auch hier die Sache und der Grund zusammen, z. B. bei der Frage nach dem Wesen einer Mondfinsterniss. Was hindert nun, dass ein jedesmaliges Warum auch bei den andern Dingen statthabe und dass dies das Wesen eines jeden sei? Dies ist vielmehr nothwendig, und wenn wir in der Weise nach dem immanenten Wesen forschen, so schlagen wir das richtige Verfahren ein. Denn was ein jedes Ding ist, das ist sein Grund und sein Warum. Ich meine aber nicht, dass die eigenthümliche Form [Species] für ein jedes der Grund des Seins sei — denn das versteht sich — sondern dass du, wenn du jede Form in sich selbst entfaltest, in ihr den Grund finden wirst. Denn was kraftlos ist und bloss vegetirt, hat den Grund nicht schlechterdings in sich; was aber Form ist und dem Intellect angehört, woher sollte das den Grund empfangen? Sagte jemand, von dem Intellect, so ist die Form nicht gesondert, da der Intellect selbst Form ist; wenn er also diese ohne irgendeinen Mangel haben muss, so

darf ihm auch der Grund nicht mangeln. Nun hat der Intellect in sich den Grund, weshalb ein jedes der Dinge in ihm ist; was aber die Dinge in ihm betrifft, so dürfte er selbst jedes derselben sein, so dass keines des Grundes, weshalb es geworden, bedarf, sondern es ist zugleich geworden und hat in sich den Grund seiner Existenz. Da es aber nicht planlos geworden ist, so dürfte ihm auch von dem Grund und Warum nichts abgehen, sondern da es alles hat, so hat es zugleich auch den Grund, warum es in schöner Weise geworden. Und den theilnehmenden Dingen gewährt es die Theilnahme in der Weise, dass sie den Grund und das Warum haben. Und wie in diesem vielgestaltig zusammengesetzten All sich alles aneinander reiht und ein jedes seinen Grund darin hat, dass es in dem Ganzen besteht, wie ja auch bei jedem Einzelobject der Theil augenscheinlich mit dem Ganzen verknüpft ist, nicht der Art dass erst dieses wird, dann dieses nach jenem, sondern der Art dass die Dinge gegenseitig den Grund und die Wirkung einander zutragen: so muss in viel höherem Grade dort alles Einzelne zum Ganzen und ein jedes zu sich selbst stimmen. Wenn also alle Dinge zusammen miteinander bestehen und zwar nicht planlos alle und eine Abtrennung nicht statthaft ist, so haben die bewirkten Dinge die Gründe in sich und ein jedes ist so beschaffen, dass es ohne Grund seinen Grund hat. Wenn sie also keinen Grund des Seins haben und doch sich selbst genug und allein für sich ohne Grund sind, so sind sie in sich und tragen den Grund in sich. Ferner hinwieder, wenn dort nichts planlos und zufällig ist und die vielen Dinge in einem jeden alles sind was sie haben, so kann man wohl sagen, weshalb ein jedes ist. Es war also zuvor und war zugleich mit das Warum dort oben, ohne das Darum zu sein, sondern das Dass; vielmehr es war beides Eins. Denn was hätte der Gedanke des Intellects mehr als der Intellect, da er nicht von der Beschaffenheit ist, dass er nicht ein vollkommenes Erzeugniss des Intellects wäre? Wenn er nun vollkommen ist, so lässt sich nicht sagen, woran es ihm fehle, noch warum ihm dies oder das nicht beiwohne. Weil es also das ist, kannst du sagen, warum es da ist; in der Existenz also liegt das Warum; in einem jeden Gedanken und jeder Wirksamkeit des Geistes liegt demnach das Ganze, sowie auch in allem, was den Menschen betrifft, der ganze Mensch sich zeigt, indem er sich selbst dazu beiträgt, und weil er alles, was er hat, von Anfang an zusammen hat, ganz und gar sich darstellt. Sodann gehört, wenn er nicht ganz

ist, sondern man ihm etwas hinzufügen muss, dies dem Werke der Erzeugung an. Er ist aber immer, folglich ist er ganz. Der werdende Mensch freilich ist ein Gegenstand der Erzeugung.

3. Was hindert nun, dass der Intellect über diesen vorher Erwägungen anstelle? Nun, dieser [empirische Mensch] ist nach jenem [intelligiblen] geschaffen, so dass man weder etwas wegnehmen noch hinzusetzen darf; aber von einer voraufgehenden Erwägung und Ueberlegung spricht man nur auf Grund einer Voraussetzung, der Voraussetzung nämlich von dem Werden der Dinge. Und nur so hat das Erwägen und das Ueberlegen statt; durch den Nachweis des ewigen Werdens hingegen fällt auch die Annahme, dass der Intellect nachdenke und überlege. Denn in dem Ewigen kann ein nachdenkendes Ueberlegen unmöglich statthaben; das würde ja auch ein Vergessen dessen voraussetzen, wie er es früher gemacht habe; sodann, wenn er es später besser machte, so war es früher nicht schön; war es aber schön, so bleibt es sich gleich. Schön aber sind die Dinge in Verbindung mit ihrer Ursache; heisst doch auch jetzt etwas schön, weil es alles ihm Zukommende umfasst. Denn dies versteht man auch unter Form, dass sie alles umfasst und dass sie die Materie beherrscht; sie beherrscht dieselbe aber, wenn sie nichts von ihr ungestaltet zurücklässt. Sie lässt aber etwas zurück, wenn irgend eine Ausgestaltung fehlt, z. B. ein Auge oder sonst etwas; so dass man alles sagt, wenn man den Grund angiebt. Warum hat nun der Mensch Augen? Damit er alles habe. Warum Augenbrauen? Damit er alles habe. Denn sagst du, der Selbsterhaltung wegen, so bezeichnest du damit ein Mittel zur Erhaltung des Wesens, das in ihm selbst vorhanden ist, und von diesem wirst du urtheilen, dass es zum Wesen beiträgt. So war also das Wesen, bevor dies noch war, und so ist der Grund ein Theil des Wesens; und wenn dies auch ein anderes ist, so ist es doch unzertrennlich mit dem Wesen verbunden. Alles hängt demnach mit einander zusammen: die ganze und vollkommene und universelle Substanz, die Vollendung verbunden mit dem Grunde und bestehend in dem Grunde; und die Substanz, das ursprüngliche Wesen und der Grund sind Eins. Wenn also das sinnliche Wesen und zwar ein derartig sinnliches in der Form liegt in Folge einer ewigen Nothwendigkeit und Vollkommenheit, indem der Intellect, wenn anders er vollkommen ist, die Gründe in sich hat, so dass wir hinterher sehen, dass es sich so gut und richtig verhielt — denn dort ist der Grund einer und ein Complement des Wesens

und keineswegs war der Mensch dort bloss Intellect, dem das sinnliche Wesen äusserlich hinzugefügt worden wäre, als er ins Reich des Werdens gesandt wurde —: wie sollte da nicht jener Intellect sich herabneigen zu den Dingen hier unten? Denn was wäre [jenes] Sinnliche oder die sinnlichen Dinge Ergreifende? Wie sollte es nicht ungereimt sein, dass es dort ein Sinnliches von Ewigkeit her gebe, hier aber die sinnliche Wahrnehmung erst eintrete und die Verwirklichung der dortigen Möglichkeit hier erst erfüllt werde, wenn die Seele schlechter wird?

4. Abermals also müssen wir zur Lösung dieser Schwierigkeit die Frage von vorn an wieder vornehmen, wer eigentlich jener Mensch dort ist. Vielleicht jedoch müssen wir zuvor sagen, wer denn eigentlich dieser Mensch hier ist, damit wir nicht, ohne auch nur diesen genau zu kennen, jenen suchen in der Meinung, wir hätten diesen schon. Möglicherweise erscheint nun manchen dieser und jener Mensch identisch zu sein. Die Untersuchung aber setze hier ein: Ist etwa dieser Mensch seinem Begriffe nach verschieden von der Seele, die diesen Menschen macht und ihm Leben und Denken giebt? Oder ist diese Seele der Mensch? oder die, welche einen solchen Leib mit hinzunimmt? Allein wenn der Mensch ein vernünftiges Wesen ist, das lebende Wesen aber aus Seele und Leib besteht, so ist dieser Begriff nicht identisch mit der Seele. Aber wenn das aus vernünftiger Seele und Leib Zusammengesetzte der Begriff des Menschen ist: wie kann es dann eine ewige Hypostase geben, da ja dieser Begriff dieses Menschen erst wird, wenn Leib und Seele sich verbinden? Es wird dann nämlich dieser Begriff den künftigen bloss erklären, nicht wie wir ihn verstehen wenn wir von dem Menschen an sich reden, sondern vielmehr einer Beschreibung ähnlich, einer solchen nämlich, die das ursprüngliche Wesen nicht enthüllt. Denn sie bezieht sich nicht auf die in der Materie liegende Form, sondern erklärt nur das Zusammengesetzte, was eben vorliegt; wenn das aber, so ist der Mensch noch nicht gefunden; denn das war der begriffliche. Wenn aber jemand sagt „der Begriff solcher Dinge muss ein Zusammengesetztes sein, ein Dieses in jenem", so verlangt er keine Angabe darüber, worin das Wesen eines jeden besteht; man muss aber, wenn auch die Begriffe der in der Materie liegenden und mit Materie verbundenen Formen ganz besonders zu erörtern sind, doch auch den schöpferischen Begriff, z. B. den schöpferischen Begriff eines Menschen, in Betracht ziehen und vornehmlich alle die-

jenigen, welche verlangen, eine Definition solle das ursprüngliche Wesen angeben, wenn sie eine rechte Definition sein wolle. Was also heisst es, Mensch sein? Das heisst: was hat als immanente, nicht äussere Kraft diesen Menschen geschaffen? Ist nun der Begriff selbst ein vernünftiges Wesen oder das Zusammengesetzte, er selbst (der Begriff) aber Schöpfer des vernünftigen Wesens? Als was existirt er selbst? In der Definition des Begriffs steht 'lebendes Wesen' für 'vernünftiges Leben'. Vernünftiges Leben ist also der Mensch. Giebt es nun Leben ohne Seele? Nein, denn die Seele wird das vernünftige Leben gewähren und der Mensch wird eine Energie der Seele und nicht Substanz, oder die Seele wird der Mensch sein. Aber wenn die vernünftige Seele der Mensch sein wird: warum soll der Mensch nicht mehr Mensch sein, wenn die Seele in ein anderes lebendes Wesen eingeht?

5. Demnach muss der Mensch wohl ein anderer Begriff als die Seele sein. Was hindert nun, dass der Mensch ein Zusammengesetztes sei, nämlich Seele in einem so beschaffenen Begriff, indem der Begriff gleichsam eine solche Verwirklichung [Energie] ist, die Verwirklichung aber nicht sein kann ohne das sie Verwirklichende. Denn so verhält es sich auch mit den Begriffen in den Samenkörnern; sie existiren weder ohne Seele noch einfach als Seelen. Denn die schöpferischen Begriffe sind nicht unbeseelt und es ist nicht zu verwundern, dass diese Substanzen Begriffe sind. Von welcher Seele sind nun die Begriffe, welche nicht einen Menschen hervorbringen, Thätigkeiten? Etwa von der vegetativen? Doch wohl von der, die ein Thier hervorbringt, die wirkungsvoller ist und in eben diesem Betracht lebenskräftiger. Diese so beschaffene, einer solchen Materie eingepflanzte Seele, als welche eben dies Ding ist, ist in dieser Verfassung und ohne den Körper der Mensch; im Körper aber bildet sie nach sich selbst ein anderes Bild des Menschen, soweit es der Körper zulässt, wie ja auch der Maler noch einen andern kleinern Menschen als den vorliegenden machen wird, und dann hat sie die Gestalt und die Begriffe oder die Anlagen, die Eigenschaften, die Kräfte [dieses Bildes vom Menschen], alles in abgeschwächter Weise, weil dieser nicht der erste Mensch ist; ferner hat sie auch andere Arten von Empfindungen, andere Sinne, die zwar scharf zu sein scheinen, aber stumpfer sind im Vergleich zu den vor ihnen und als Nachbilder; der über diesem stehende Mensch aber eignet einer schon göttlicheren Seele, welche einen bessern Menschen hat und klarere, schärfere Sinne. Und diesen Men-

schen meint Plato wohl in seiner Definition: [der Mensch ist Seele]. Er setzt aber hinzu: 'welche sich des Körpers bedient', weil diese [göttlichere Seele] über derjenigen steht, welche sich in erster Linie des Körpers bedient, während sie es nur in zweiter Linie thut. Denn da das Gewordene sinnlicher Wahrnehmung fähig geworden, so ging diese ihm nach und verlieh ihm ein kräftigeres Leben, oder vielmehr sie ging ihm nicht nach, sondern fügte es gleichsam hinzu; denn sie ist nicht aus dem Intelligiblen herausgetreten, sondern an dasselbe sich knüpfend lässt sie die niedere Seele gleichsam von sich herabhängen, indem sie sich selbst durch Vernunft mit Vernunft verbindet. Daher wurde auch dieser Mensch, der an sich dunkel ist, hell durch die Erleuchtung jener.

6. Wie ist nun in jener höheren Seele das Vermögen sinnlicher Warnehmung? Nun, die sinnliche Wahrnehmung geht dort auf Dinge, die eigentlich nicht wahrnehmbar sind, und entspricht der Art wie sie dort wahrnehmbar sind. Deshalb nimmt sie so auch die übersinnliche Harmonie wahr, die sinnliche aber in der Weise, dass sie der sinnliche Mensch aufnimmt und bis aufs äusserste an die dortige Harmonie anschliesst, wie er auch das Feuer mit dem dortigen Feuer verknüpft, dessen Wahrnehmung jener Seele eignete nach Analogie des Feuers, das dort von Natur ist. Denn wenn dort diese Körper wären, so hätte die Seele Empfindungen davon und Wahrnehmungen; und der dortige Mensch ist eine solche [diese Körper] wahrnehmende Seele, woher auch der spätere [empirische] Mensch, das Abbild, die Begriffe im Nachbilde hat; und der intelligible Mensch hat den Menschen vor allen Menschen. Es erleuchtet aber dieser den zweiten und dieser wieder den dritten; es hat aber in gewisser Weise der letzte sie alle, nicht indem er wird wie sie, sondern indem er ihnen nahe steht. Es wirkt aber der unsrige gemäss dem letzten, diesem kommt auch etwas von dem vor ihm zu und diesem eignet die Thätigkeit von dem ersten, und es ist ein jeder von uns der, nach dem er wirkt, so jedoch, dass ein jeder alle hat und auch wieder nicht hat. Wenn aber vom Körper das dritte Leben d. h. der dritte Mensch abgesondert ist und dabei das zweite mitfolgt, so jedoch dass es von der obern Welt nicht getrennt ist, dann sagt man, dass wo jenes, auch dieses ist. Wenn es aber einen thierischen Leib in Besitz genommen, so scheint es wunderbar, wie das geschehen könne, da es der Begriff eines Menschen ist; jedoch es war alles, wirkt aber anderswo gemäss einem andern. So lange es nun rein und

noch nicht depravirt ist, will es einen Menschen und ist ein Mensch. Denn dies ist besser und das Bessere schafft es. Es schafft auch Dämonen, die höherer Art sind, aber gleichartig dem Leben, das den Menschen schafft, und der Mensch vor ihm ist mehr ein Dämon oder vielmehr ein Gott, und der Dämon ist ein Abbild Gottes, an Gott geknüpft wie ein Mensch an den Menschen. Denn Gott wird der nicht genannt, an den der Mensch geknüpft ist. Denn hier besteht ein Unterschied, den die Seelen untereinander haben, auch wenn sie aus derselben Reihe sind. Man muss aber als eine besondere Art von Dämonen diejenigen bezeichnen, welche Plato Dämonen nennt. Wenn aber die Seele, die während ihres menschlichen Daseins an eine höhere geknüpft war, einen Thierleib wählt und der niederen folgt, so giebt sie eben den in ihr liegenden Begriff jenes Thieres kund. Denn sie hat ihn und diese ihre Wirksamkeit ist eine schlechtere.

7. Allein wenn sie depravirt und geschwächt einen Thierleib bildet, so war sie von Anfang an es nicht, was ein Rind oder ein Pferd bildete, und der Begriff eines Pferdes und ein Pferd sind wider ihre Natur. Oder vielmehr, sie sind geringer, aber nicht wider ihre Natur, sondern jenes [bildende Princip] war wohl von Anfang an ein Pferd oder Hund; und wenn sie die Möglichkeit erlangt, so schafft sie das Schönere, wenn nicht, so schafft sie was sie kann, da sie ja zum Schaffen bestimmt ist; ähnlich wie die Künstler, die, obwohl sie viele Gestalten zu schaffen wissen, hinterher doch entweder das schaffen, womit sie beauftragt sind, oder was die Materie nach ihrer Beschaffenheit zulässt. Denn was hindert, dass die Kraft der Allseele die Materie im Umriss gestaltet, da sie der universale Begriff ist, bevor noch die einzelnen seelischen Kräfte in sie gelangen? dass dieser Umriss gleichsam die vorläufige Erleuchtung der Materie sei und nunmehr die ausgestaltende Seele diesen Spuren nachgehend Theil für Theil die Spuren zu festen Gestalten bilde und eine jede das werde, an das sie herangetreten, indem sie sich selber gestaltet, gerade wie der tanzende Chor sich richtet nach dem ihm gegebenen Drama? Indessen wir sind in Verfolgung der Consequenzen bis zu diesem Punkte gelangt. Unsere Untersuchung ging aber dahin, wie die sinnliche Wahrnehmung dem Menschen eigne und wie jene intelligiblen Dinge sich nicht zum Werden neigen; und es ergab sich uns und die Beweisführung zeigte, dass nicht jene zu diesen Dingen sich neigen, sondern diese an jene geknüpft sind und jene nachahmen, und dass dieser Mensch von jenem seine

Kräfte zu jenen Dingen habe und dass diese sinnlichen mit diesem, jene intelligiblen mit jenem verbunden sind; denn [so ergab sich] jene sinnlichen Dinge, die wir so nannten, gelangten, weil unkörperlich, in anderer Weise zur Perception, und diese sinnliche Wahrnehmung hier sei dunkler als jene Perception, welche wir, weil auf Körper gehend, eine deutlichere Wahrnehmung nannten; und deshalb nannten wir auch diesen Menschen den sinnlichen, weil er in geringerem Maasse wahrnimmt, und sagten, er percipire die geringeren Abbilder jener Dinge, so dass also diese Wahrnehmungen hier dunkle Gedanken, die Gedanken dort deutliche Wahrnehmungen wären.

8. Indessen mag es mit dem Wahrnehmungsvermögen so sein Bewenden haben. Was aber das Pferd als Ganzes und ein jedes der Thiere dort betrifft: wie ist es möglich, dass es nicht auf die hiesigen Dinge blicken will? Und wenn der Intellect, damit hier ein Pferd würde oder ein anderes Thier, den Begriff des Pferdes erfunden hat: so fragt sich doch, wie es möglich war, in der Absicht ein Pferd zu machen ein Pferd zu denken. Denn das ist klar, dass der Begriff des Pferdes schon da war, wenn er ein Pferd machen wollte; folglich ist es nicht möglich, dass er um eins zu machen, eins dachte, sondern das nicht gewordene Pferd musste vor dem sein, das hernach werden sollte. Wenn es also vor dem Werden war und nicht, damit es würde, gedacht wurde, so hatte der, welcher es hatte, jenes Pferd nicht indem er auf die hiesigen Dinge blickte, noch hatte er, um die hiesigen Dinge zu schaffen, dieses Pferd und die übrigen Dinge, sondern jene Dinge waren und diese folgten jenen aus Nothwendigkeit; denn der Prozess konnte nicht stille stehen bis hin zu jenen Dingen. Denn wer vermöchte die Kraft, die zugleich bleiben und vorwärts gehen kann, zum Stillstand zu bringen? — Aber warum existiren dort diese Thiere? Was sollen diese in Gott? Zwar die vernünftigen mögen darin sein, aber welchen höhern Werth hat diese Menge der unvernünftigen? Warum findet nicht das Gegentheil statt? Dass nun dieses Eine, da es nach dem schlechthinnigen Einen ist, vieles sein muss, ist klar; sonst wäre es nicht nach jenem, sondern jenes. Da es aber nach jenem ist, so konnte es über jenes, um in höherem Grade eins zu werden, nicht hinausgehen, sondern musste unter jenem bleiben; und da das Beste Eins ist, so musste dies mehr als Eins sein; denn die Mehrzahl erweist sich als Mangel. Was hindert nun, dass es eine Zweiheit sei? Nun, jedes der

beiden Elemente in der Zweiheit konnte unmöglich ein schlechthinniges Eins sein, sondern sie mussten ihrerseits mindestens zwei sein, und ebenso wieder die Elemente jener; sodann war in der ersten Zweiheit sowohl Bewegung als Ruhe, es war auch der Intellect da und es war da das Leben in ihm, und zwar vollkommener Intellect und vollkommenes Leben. Es war also der Intellect da nicht als Einer, sondern als ein universeller, der alle die einzelnen Intellecte in sich befasst und so gross ist als alle zusammen, ja grösser; und er lebte nicht als eine Seele, sondern als alle zusammen und im Besitz grösserer Macht um die einzelnen Seelen hervorzubringen, und er war ein allvollkommenes lebendes Wesen, das nicht bloss den Menschen in sich hat; denn sonst wäre hier allein der Mensch.

9. Doch es seien, wird man sagen, dort immerhin die werthvollen unter den lebenden Wesen; wie aber wären daselbst auch die werthlosen und unvernünftigen? Werthlos natürlich, weil unvernünftig, wenn das Werthvolle im Vernünftigen besteht; und wenn im Verstand das Werthvolle besteht, so besteht im Unverstand das Gegentheil. Jedoch wie kann Unverstand und Unvernunft in jenem sein, da jenes es ist, in welchem und aus welchem die einzelnen Geschöpfe sind? Bevor wir nun hierüber und hierzu etwas sagen, wollen wir festhalten, dass der Mensch hier nicht so beschaffen ist wie jener dort, dass folglich auch die andern lebenden Wesen hier nicht so beschaffen sind wie dort, sondern dass man jene höher auffassen muss; sodann ist dort auch das discursive Denken nicht; denn hier denkt ein Mensch wohl nach, dort aber steht er über dem Nachdenken. Warum denkt nun hier dieser nach, die andern Geschöpfe aber nicht? Nun, da dort das Denken in dem Menschen und den andern lebenden Wesen ein verschiedenes ist, so ist auch das Nachdenken [Ueberlegen] ein verschiedenes; denn gewissermassen sind auch in den andern lebenden Wesen mancherlei Denkgeschäfte. Warum sind sie nun nicht in gleicher Weise vernünftig? Warum nicht die Menschen unter einander in gleicher Weise? Man muss wohl beachten, dass die vielfachen Lebensäusserungen als Bewegungen und die vielen Gedanken nicht dieselben sein durften, sondern dass die Lebensäusserungen und ebenso die Gedanken viele sein mussten; dass ferner die Unterschiede gewissermassen den helleren und deutlicheren Grad bezeichnen und das dem Ersten zunächst Liegende den ersten und das Folgende den zweiten und dritten Grad anzeigt. Deshalb sind eben von den Gedanken die einen Götter, die andern bilden eine zweite Gattung,

in welcher liegt was hier bei uns vernünftig heisst, während in der folgenden Reihe das sogenannte Unvernünftige steht; dort aber war auch das sogenannte Unvernünftige Vernunft und das Nichtintelligente Intellect, da ja auch wer ein Pferd denkt Intellect ist und der Gedanke eines Pferdes Intellect war. Aber wenn ein Gedanke allein wäre, so wäre es durchaus nicht ungereimt, dass das Denken als an und für sich seiend einem unvernünftigen Wesen zukäme; nun aber, wenn das Denken identisch ist mit der gedachten Sache, wie kann da einerseits das Denken vorhanden, andererseits die Sache unvernünftig sein? Auf diese Weise machte sich ja [der Intellect] die Vernunft selbst unvernünftig. Doch hier ist keine unvernünftige Sache, sondern eine so und so beschaffene Vernunft, weil ein so und so beschaffenes Leben. Denn wie jedes beliebige Leben nicht aufhört Leben zu sein, so hört auch eine so und so beschaffene Vernunft nicht auf Vernunft zu sein; hört doch auch die irgend einem lebenden Wesen gemässe Vernunft nicht auf die Vernunft aller zu sein, z. B. auch eines Menschen, da ja jeder Theil, welchen du auch nimmst, alles ist, freilich wohl auf verschiedene Weise. Denn jener Theil ist in Wirklichkeit, kann aber der Möglichkeit nach alles sein; nun fassen wir jedes Einzelne als das auf, was es in Wirklichkeit ist; das in Wirklichkeit Existirende ist aber das Letzte, so dass z. B. das Letzte dieser bestimmten Vernunft ein Pferd ist und das Leben, wo sie in ihrem stetigen Fortschreiten zum geringern herab Halt machte, ein Pferd ist, während eine andere Vernunft erst auf einer tiefern Stufe Halt macht. Denn je mehr sich die Kräfte entfalten, desto mehr nehmen sie nach oben hin ab. Sie treten aber hervor, indem sie etwas verlieren, und während sie fort und fort verlieren, suchen sie auch wieder wegen des Mangels an dem Geschöpf, wie es sich aus dem Fehlenden ergiebt, anderes hinzuzufügen; wenn z. B. der Lebensbedarf nicht mehr ausreicht, so zeigt sich eine Kralle oder krummer Schnabel oder scharfer Zahn oder ein Horn; daher steigt denn auch die Vernunft da, wo sie herabgestiegen, durch die Sufficienz ihrer Natur wieder empor und findet in sich selbst die Heilung des Mangels gelegen.

10. Aber wie kann dort ein Mangel sein? Was sollen dort Hörner? Zur Abwehr? Nein zur Vollständigkeit und Vervollkommnung des lebenden Wesens als solchen. Denn als lebendes Wesen musste es vollkommen sein, vollkommen auch als Intellect und vollkommen als Leben, der Art dass wenn es nicht diese, so doch jene Qualität hat. Und die Differenz besteht

darin, dass eine Eigenschaft an die Stelle der andern tritt, damit aus allen das vollkommenste Wesen und der vollkommene Intellect und das vollkommenste Leben resultire, ein jedes aber als solches vollkommen. Indessen muss, wenn aus vielem bestehend, es andererseits auch wieder Eins sein oder unmöglich kann es aus vielem bestehen, während alles Einzelne dasselbe ist; dann wäre es ein in sich geschlossenes, sich selbst genügendes Eins. Es muss also bestehen aus specifischen Differenzen, wie alles Zusammengesetzte, und ohne dass die einzelnen Theile sich selbst aufgeben, wie denn auch die Formen und Begriffe von der Art sind. Denn die Formen, z. B. eines Menschen, zeigen alle die Differenzen, aus denen sie bestehn, und dennoch eine Einheit in allen; und untereinander sind die Glieder besser und schlechter, z. B. Auge und Finger, aber sie gehören Einem an, und ein jedes ist geringer im Vergleich zum Ganzen, aber besser, weil eben so: auch der Begriff ist ein lebendes Wesen und noch etwas anderes, was nicht identisch ist mit dem lebenden Wesen. Auch die Tugend hat in sich das Allgemeine und das Individuelle, und das Ganze ist schön, da das Gemeinsame [Allgemeine] keine Unterschiede in sich trägt.

11. Es heisst, dass selbst der Himmel — und von vielen ist es augenscheinlich — die Natur sämmtlicher lebenden Wesen nicht verschmäht habe; denn dieses All hier hat sie alle. Woher hat er sie nun? Hat er nun alle die Dinge dort in derselben Anzahl wie sie hier sind? Gewiss alle, die durch den Begriff und in Gemässheit einer Form erschaffen sind. Aber wenn er Feuer hat, so hat er auch Wasser, hat er überhaupt auch Pflanzen. Wie sind nun die Pflanzen dort? Und wie lebt das Feuer? wie die Erde? Denn entweder lebt sie oder sie wird dort gleichsam todt sein, so dass dort nicht alles leben würde. Und was heisst es überhaupt: diese Dinge hier sind auch dort? Die Pflanzen nun dürften sich leicht mit dem Begriff vereinigen lassen; ist doch auch die Pflanze hier ein lebendiger Begriff. Wenn also der materielle Begriff der Pflanze, dem gemäss die Pflanze existirt, ein bestimmtes Leben und eine Seele ist, so ist dieser entweder die erste Pflanze oder er ist es nicht, sondern vor ihm ist die erste Pflanze, von der auch diese hier stammt. Denn jene ist Eine, diese aber sind viele und stammen aus der Einen mit Nothwendigkeit. Ist dem so, dann muss jene weit früher leben und eben sie die Pflanze sein, während von jener her diese in zweiter, dritter Linie und nach einer Spur jener leben. Wie aber stehts mit

der Erde? Und was heisst 'Erde sein'? Und was ist jene Erde dort, die das Leben hat? Oder zuvor: welches ist diese, d. h. was bedeutet für diese das 'Erde sein'? Es muss doch wohl auch hier eine gewisse Form und Begriff sein. Dort nun bei der Pflanze lebte der Begriff, der auch hier ihr Begriff ist. Verhält sichs ebenso auch in dieser Erde hier? Nun, wenn wir die erdigsten Erzeugnisse und Gebilde auf ihr nehmen wollten, so würden wir auch hier die Natur der Erde finden. Von dem Wachsthum und den Bildungen der Steine und von den innern Umgestaltungen der aufsteigenden Berge muss man jedenfalls doch wohl annehmen, dass ein beseelter Begriff sie drinnen entstehen lasse und nach ihrer Art gestalte und dass dies die schöpferische Form der Erde sei, ähnlich wie die sogenannte Natur in den Bäumen; dass ferner die sogenannte Erde dem Holz des Baumes analog sei und dass der abgehauene Stein sich so verhalte, wie wenn etwas vom Baume abgeschlagen wird, während er, wenn ihm dies nicht widerfährt und er noch mit dem Ganzen zusammenhängt, zu betrachten ist wie ein nicht abgehauener Zweig am lebendigen Baume. Haben wir also gefunden, dass die der Erde innewohnende schöpferische Natur ein lebendiger Begriff ist, so werden wir von hier aus uns leicht überzeugen, dass die dortige Erde viel früher lebendig und ein begriffliches Leben der Erde sei, Erde an sich und principaliter Erde, von der auch die hiesige Erde stammt. Wenn aber auch das Feuer ein in die Materie versenkter Begriff ist gleich den übrigen Dingen dieser Art und das Feuer nicht von selbst durch Zufall entstanden ist — woher denn? aus Reibung entsteht es nicht, wie man meinen könnte; denn indem das Feuer im All schon vorhanden ist, erzeugt es die Reibung der Körper, die bei der Reibung es haben; auch ist die Materie es nicht so der Möglichkeit nach, dass es von ihr stammte: — wenn also das Schöpferische als ein Gestaltendes dem Begriffe gemäss sein muss, was ist es da? Seele, die Feuer hervorbringen kann, d. h. Leben und Begriff, eines und dasselbe beides. Deshalb sagt auch Plato, in einem jeden dieser Dinge sei eine Seele, in keinem andern Sinne als dass sie dieses sichtbare Feuer schaffe. Es ist also auch dasjenige, was hier Feuer schafft, eine Art feuriges Leben, ein wahrhafteres Feuer. Das übersinnliche Feuer also, das in höherem Grade Feuer ist, dürfte auch in höherem Grade lebendig sein; es lebt also auch das Feuer an sich. Dieselbe Erörterung trifft auch bei den andern Elementen zu, beim Wasser und der Luft. Aber warum sind nicht auch diese beseelt sowie die Erde? Dass

auch diese in dem lebendigen Allwesen sind, ist wohl klar, ebenso dass sie Theile des Allwesens sind; es ist aber das Leben in ihnen nicht sichtbar, wie auch in der Erde nicht; doch liess sich auch dort darauf schliessen aus dem in ihr Werdenden. Es entstehen auch im Feuer lebende Wesen, und noch offenbarer im Wasser; auch in der Luft bilden sich lebende Wesen. Indem aber jedes einzelne Feuer entsteht und schnell erlischt, geht es an der Seele im All vorüber und hat sich in einer Masse nicht festgesetzt, damit es die in ihm liegende Seele zeigen konnte, und ebenso verhält sichs mit Luft und Wasser; jedoch falls sie sich irgendwie naturgemäss festsetzten, würden sie die Seele zeigen; aber weil sie ausgegossen sein müssen, zeigen sie die, welche sie haben, nicht. Es scheint das ähnlich zu sein wie bei den Flüssigkeiten in uns, z. B. beim Blut: denn das Fleisch scheint die Seele zu haben und was Fleisch geworden ist aus dem Blute, das Blut hingegen, das eine Empfindung nicht aufweist, scheint sie nicht zu haben. Gleichwohl muss sie auch in diesem sein; jedoch leistet es keinen gewaltsamen Widerstand, sondern trennt sich leicht von der in ihm vorhandenen Seele, wie man es auch bei den drei genannten Elementen annehmen muss; sind doch auch alle die Geschöpfe, welche aus condensirter Luft bestehen, unempfänglich für die Affection. Wie die Luft an dem Lichte, das fest ist und bleibt, vorübergeht so lange sie selbst bleibt, auf diese Weise geht sie auch an ihrer Seele im Kreise vorüber und geht doch nicht vorüber; und ebenso verhält es sich mit den andern Elementen.

12. Doch wir wollen abermals so sagen: da wir zugeben, das dieses All gleichsam nach dem Muster jenes gebildet ist, so muss auch dort zuvor das gesammte lebende Wesen sein und, wenn ihm im vollsten Umfange das Sein zukommt, muss es alles sein. Demnach muss auch der Himmel dort ein lebendes Wesen sein und folglich nicht ohne die Sterne, die hier eben Himmel genannt werden, und eben darin muss der Begriff Himmel bestehen. Offenbar ist dort auch die Erde nicht öde, sondern noch in weit höherem Grade belebt, und es sind in ihr alle lebenden Wesen insgesammt, welche hier einhergehen und Landthiere genannt werden, desgleichen auch Pflanzen, offenbar in dem Leben gegründet; ferner ist dort Meer und alles Wasser in strömender Bewegung und beharrendem Leben und im Wasser lauter lebende Wesen, und die Natur der Luft ist ein Theil jenes Alls dort und in ihr sind luftartige lebendige Wesen, der Luft selbst entsprechend. Denn

wie sollte das, was in einem Lebendigen ist, nicht lebendig sein? Und wie sollte nicht jedes lebende Wesen nothwendig dort sein? Denn wie ein jeder der grossen Theile beschaffen ist, so ist auch die Natur der lebenden Wesen in ihnen beschaffen. Wie nun der Himmel dort sich verhält und beschaffen ist, so verhalten sich und sind auch alle lebenden Wesen am Himmel beschaffen, und es ist unmöglich, dass sie nicht sind; sonst würde auch jener nicht sein. Wer nun fragt, woher die lebenden Wesen, der fragt, woher der Himmel dort ist; das heisst aber fragen, woher er ein lebendes Wesen, und das ist gleichbedeutend mit der Frage, woher das Leben und zwar alles Leben und jede Seele und der gesammte Intellect, da dort keine Armuth und kein Mangel herrscht, sondern alles von Leben erfüllt ist und gleichsam siedet. Es fliesst aber alles so zu sagen aus einer Quelle, die nicht etwa wie ein Hauch oder ein Wärmestrom zu denken ist, sondern so wie wenn eine Qualität da ist, die alle Qualitäten in sich befasst und bewahrt: süsse Wohlgerüche und zugleich die Qualitäten des Weines und aller Flüssigkeiten Kräfte, die Farben und alles, was der Tastsinn erkennt. Dazu mag auch gehören, was der Gehörsinn wahrnimmt, alle Melodien und jeder Rhythmus.

13. Denn es ist weder der Intellect etwas Einfaches noch die aus ihm hervorgehende Seele, sondern vielfach sind alle Dinge insofern sie einfache sind d. h. insofern sie nicht zusammengesetzt, insofern sie Prinzipien und insofern sie wirksame Acte sind. Denn die Wirksamkeit des Letzten ist gleichsam wie ermüdend eine einfache, die des Ersten hingegen umfasst alle; der bewegte Intellect bewegt sich stetig und immer gleichmässig, er ist jedoch nicht derselbe und eine als Theil, sondern alles; ist doch auch der Theil nicht einer, sondern unendlich theilbar. Wir können aber sagen, dass er von irgendwo anfange und auf etwas als ein Letztes gehe. Das dazwischen Liegende nun, ist es wie eine Linie anzusehen oder wie ein anderer aus gleichen Theilen bestehender und der Vielseitigkeit baarer Körper? Allein welchen Werth hätte dies? Denn wenn es keinem Wechsel unterliegt und keine Differenz es zum Leben erweckt, so wäre es auch keine Energie; ein solcher Zustand würde sich in nichts von der Nichtenergie unterscheiden. Wenn die Bewegung so beschaffen wäre, so wäre sie nicht universelles sondern einseitiges Leben. Es muss aber alles leben und von allen Seiten und nichts darf nicht leben. Die Bewegung muss sich also auf alles erstrecken oder vielmehr erstreckt haben. Wenn sich ein Einfaches be-

wegt, so hat die Bewegung nur jenes Einfache, und entweder ist es nur selbst da und geht auf nichts über oder, wenn es übergeht, so bleibt es ein anderes; folglich haben wir zwei Dinge; und wenn dieses mit jenem identisch ist, so bleibt es Eins und ist nicht übergegangen, wenn aber ein anderes, so ist es übergegangen mit einer Differenz und hat aus einem Identischen und einem Differenten ein drittes Eins gemacht. Wenn nun etwas aus dem Identischen und Differenten geworden ist, so ist es die Natur des Gewordenen identisch und different zu sein, aber nicht als ein bestimmtes Differentes, sondern als ein universelles; denn auch das Identische an ihm ist universell. Was aber universell ist als Identisches und universell als Differentes, dem kann unmöglich etwas von den andern [differenten] Dingen gebrechen. Seine Natur ist es also, sich durch Differenzirung über alles auszubreiten [alles andere zu werden]. Wenn nun die andern Dinge alle vor ihm [dem Intellect] sind, so möchte er schon von ihnen afficirt werden; wenn sie es nicht sind, so hat dieser sie alle erzeugt, oder er war sie vielmehr alle. Unmöglich kann also das Seiende sein ohne dass der Intellect es gewirkt hat, er der immer eins nach dem andern wirkte und gleichsam jede Bahn entlang schweifte und zwar in sich selber schweifte, wie denn der wahre Intellect von Natur in sich selber schweift; er schweift aber seiner Natur nach in Substanzen, indem sich die Substanzen durch sein Schweifen vereinigen und bilden. Ueberall ist er selbst; sein Schweifen ist also ein bleibendes. Sein Schweifen bewegt sich im Gefilde der Wahrheit, aus dem er nicht heraustritt. Er hat alles ergriffen und sich gleichsam zum Ort für seine Bewegung gemacht und der Ort ist identisch mit dem, dessen Ort er ist. Dies Gefilde ist auch vielgestaltig, damit er es durchwandere; und wenn es nicht ganz und gar und immer vielgestaltig ist, so ruht es, in so weit es nicht vielgestaltig ist. Ruht es, so denkt es nicht, folglich hat es auch, wenn es still stand, nicht gedacht; wenn dies, so ist es auch nicht. Es ist also Denken. Die ganze Bewegung aber erfüllt jede Substanz und die gesammte Substanz ist ganz Denken und umfasst alles Leben und eins immer nach dem andern, und weil an ihm [dem Intellect] das Identische und ein anderes ist, so kommt an ihm, dem Trennenden, fortwährend das andere zum Vorschein. Die ganze Reise geht aber durch das Leben hindurch und durch lebende Wesen, wie auch einem die Erde Durchwandernden alles, was er durchwandert, Erde ist, auch wenn die Erde Differenzen hat. Und dort ist das Leben, durch das es geht, dasselbe; weil aber immer

ein anderes, nicht dasselbe. Da der Intellect aber immer denselben Weg durch Dinge, die nicht dieselben sind, innehält, weil er nicht wechselt, so ist er wenigstens mit den andern in derselben Weise und in derselben Hinsicht verbunden; denn wenn er sich um die andern nicht in derselben Weise und in derselben Hinsicht bewegt, so ruht er gänzlich und das Wirkliche und die Wirksamkeit ist nirgends. Er ist aber auch das andere selbst, folglich ganz er selbst. Und wenn er es selbst ist, so ist er es ganz, wenn nicht, ist er es nicht selbst. Wenn er es aber ganz selbst ist und zwar ganz, weil alles, und wenn es nichts giebt, was nicht zweckvoll zum Ganzen beisteuert, so ist nichts an ihm, was nicht ein anderes ist, damit als ein anderes auch dieses beisteure. Denn wenn ein anderes nicht beiträgt, sondern bloss das Identische, so wird dies sein Wesen verringern, indem es die eigene Natur nicht darbietet zu seiner harmonischen Vollendung.

14. Man kann ferner durch Anwendung intellectueller Beispiele erkennen, wie der Intellect beschaffen ist, dass er es nämlich nicht erträgt gleichsam in der Vereinzelung ohne Verschiedenheiten zu sein. Nimm als Beispiel einen Begriff welchen du willst, sei es der einer Pflanze oder eines Thieres. Wenn er nur Eins ist und dieses Eins nicht ein vielfaches, so ist er einerseits nicht Begriff, andererseits das Gewordene bloss Materie, wenn nämlich der Begriff nicht alles geworden ist, um überall in die Materie einzudringen und nichts an ihr zu lassen wie es ist. Ein Gesicht z. B. ist nicht eine Masse, sondern es sind an ihm auch Nase und Augen, und die Nase ist nicht ein blosses Eins, sondern an ihr erscheint bald diese bald jene Differenz, wenn anders sie eine Nase sein soll; denn wäre sie ein schlechthinniges Eins, so wäre sie nur eine Masse. Auch das Unendliche ist auf diese Weise im Intellect, weil er selbst ein vielfaches Eins ist, nicht wie ein Haus eins ist, sondern wie ein in sich vielgestaltiger Begriff, der in einer Figur des Begriffs wie im Umriss die Umrisse inwendig hat, desgleichen auch inwendig die Gestaltungen und Kräfte und Gedanken, ferner die Differenz nicht in gerader Linie, sondern immer nach Innen gewandt, sowie das universelle lebende Wesen die Naturen der einzelnen Wesen zusammengefasst hält und wiederum auch andere hat, die auf die kleineren Wesen gehen und in die geringeren Kräfte, bis dahin wo der Prozess bei der individuellen [untheilbaren] Form zum Stehen kommt. Die Besonderung aber geschieht hier nicht an Dingen, die mit einander confundirt waren, so sehr sie in Eins gefügt sind; es ist dies [diese Einigung] vielmehr die sogenannte Freundschaft

in dem All, nicht die in diesem All hier; denn diese ist nur Nachahmung, eine aus disparaten Elementen bestehende Freundschaft; die wahre aber besteht darin, dass alles Eins ist und niemals getrennt worden. Denn getrennt, sagt er, sind die Dinge an diesem Himmel hier.

15. Wer schaut nun dieses vielfache, universelle, erste und eine Leben und wünscht nicht in ihm zu sein, voll Geringschätzung gegen alles andere? Denn Finsterniss sind die andern hier unten und klein, verblasst, geringfügig, nicht rein und das reine Leben befleckend. Und wenn du auch auf jene Arten des Lebens schaust, so siehst du sie nicht mehr rein noch lebst du sie alle zusammen, in denen nichts ist, was nicht lebt und nicht rein lebt ohne einen Zusatz vom Uebel. Denn die Uebel sind hier unten, weil hier nur eine Spur des Lebens und eine Spur des Intellects ist; dort aber ist das Urbild, sagt Plato, das Gute als Idee, weil er [der Intellect] in den Ideen das Gute hat. Denn ein anderes ist das Gute, er aber ist gut, indem er im Schauen das Leben hat; er schaut aber die geschauten Objecte gleichfalls als gutartig [gut in der Idee], die er in demselben Momente erworben hat, als er die Natur des Guten schaute. Sie gingen aber in ihn nicht ein wie sie dort waren, sondern wie er selbst beschaffen war. Denn das Princip ist jener [göttliche Nus] und aus jenem sind sie in diesem und dieser ist es, der sie aus jenem heraus schafft. Denn es war nicht Bestimmung, dass er auf jenen blickend einerseits nichts denken, noch dass er andererseits das in jenem Vorhandene schaue; denn sonst würde er es selbst nicht erzeugen. Er hatte also von jenem die Kraft zum Erzeugen und mit seinen Erzeugnissen sich zu erfüllen, indem jener ihm gab was er selbst nicht hatte. Aber aus dem einheitlichen Wesen jenes entsteht diesem vieles; denn unvermögend die Kraft, welche er davon trug, zu bewahren, zerstückelte er sie und machte aus der einen vieles, damit er sie so stückweis zu tragen im Stande wäre. Was er nun erzeugte, war aus der Kraft des Guten und gutartig und er selbst ist gut aus gutartigen Bestandtheilen, ein vielfaches Gute. Wenn ihn daher jemand vergliche mit einer lebendigen vielfachen Kugel, mag er ihn nun vorstellen als ein überallhinblickendes, von lebendigen Angesichtern strahlendes Wesen oder die gesammten reinen Seelen darunter verstehen, die auf einen Punkt zusammenlaufen, die nicht bedürftig sind, sondern alles Ihrige in sich haben, und ferner den gesammten Intellect oben auf

ihnen thronend, so dass der Ort vom Glanze der Vernunft strahlt — wenn ihn jemand so vorstellte, so würde er gewissermassen als ein anderer ausserhalb ihn als einen andern sehen; man muss aber selbst jenes werden und sich selbst zum Gegenstand des Schauens machen.

16. Man darf auch nicht immer an diesem Ort des vielgestaltigen Schönen verweilen, man muss noch hinübergehen auf ein höheres Gebiet, indem man sich aufschwingt und dieses dahinten lässt, nicht von diesem sondern von jenem Himmel mit Staunen erfüllt über den Schöpfer und sein Werk. Ein jedes [Intelligible] nun ist eine Form für sich und gleichsam ein besonderer Typus; da es gutartig ist, so hat es das an allem zum Vorschein Kommende als etwas gemeinsames. Es hat also auch das Seiende an allem, es hat ferner jenes lebende Wesen, da ein gemeinsames Leben an allen vorhanden, vielleicht auch noch anderes. Aber was ist es, dem gemäss die Dinge gut und weswegen sie gut sind? Behufs dieser Untersuchung dürfte es zweckmässig sein, von hier aus zu beginnen: Dachte der Intellect, als er auf das Gute schaute, jenes Eine als vieles und dachte er es selbst als Einer, in dem er es bei sich vielfach zertheilte, weil er es nicht als ein Ganzes zusammen denken konnte? Allein indem er jenes erblickte, war er noch nicht Intellect, sondern er erblickte es ohne Intellect zu sein. Doch es ist zu sagen, dass er es auch noch nicht einmal schaute, sondern sein Leben richtete sich auf dasselbe und war an dasselbe geknüpft und zu ihm hingewandt, diese Bewegung aber, welche erfüllt wurde durch die Bewegung daselbst und um jenes herum, erfüllt ihn und war nicht mehr Bewegung allein, sondern eine gesättigte und erfüllte Bewegung; hernach wurde er alles und erkannte dies in seinem Selbstbewusstsein und war nunmehr Intellect, erfüllt um zu besitzen was er sehen sollte, es sehend mit dem Licht von dem, das jenes gegeben, und dieses davontragend. Darum heisst jener [göttliche] Intellect nicht bloss der Urheber der Substanz, sondern auch die Ursache dass sie gesehen wird. Wie die Sonne, welche für die sinnlichen Dinge Ursache des Gesehenwerdens und des Werdens ist, gewissermassen auch die Ursache des Sehens ist, während sie selbst doch weder das Sehen noch das Werdende ist: so ist auch die Natur des Guten, welche die Ursache der Substanz und des Intellects ist und nach der Analogie ein Licht für die dort sichtbaren Dinge und den Sehenden, weder das Seiende noch der Intellect, sondern sie ist die Ursache derselben und lässt sie geistig angeschaut

werden durch ihr eigenes in das Seiende und in den Intellect einströmende Licht. Indem er also erfüllt wurde, wurde der Intellect, und nachdem er erfüllt war, war er, und zugleich wurde er vollendet und schaute er. Sein Anfang war jenes vor seiner Erfüllung Existirende; eine andere gleichsam äussere Quelle war die ihn erfüllende, von der aus er bei der Erfüllung gleichsam ausgestaltet wurde.

17. Aber wie sind diese Dinge in ihm und wie ist er selbst sie, wenn sie dort nicht sind in dem Erfüllenden noch auch in dem Erfüllten selbst? Denn zu der Zeit als er noch nicht erfüllt wurde, hatte er sie nicht. Indessen es ist nicht nothwendig, dass jemand hat was er giebt, sondern man muss in dergleichen Fällen das Gebende für grösser halten, das Gegebene für kleiner als das Gebende; denn der Art ist die Genesis im Reiche des Seienden. Zuerst nämlich muss das Actuelle sein, die spätern Dinge müssen potentiell die früheren sein; und das Erste steht über dem Zweiten und das Gebende war vor und über dem Gegebenen; denn es ist besser und mächtiger. Wenn nun etwas früher ist als die Wirklichkeit, so steht es über der Wirklichkeit, also auch über dem Leben. Wenn nun in diesem das Leben ist, so gab der Gebende zwar das Leben, aber als ein schönerer und werthvollerer als das Leben. Er hatte also das Leben und bedurfte nicht eines vielfachen Gebers und es war das Leben eine Spur jenes, nicht das Leben jenes. Indem es nun auf jenes blickte war es unbestimmt, durch das Blicken dorthin wurde es bestimmt, ohne dass jenes eine bestimmte Grenze hat. Denn sofort nachdem es auf ein Eins geblickt, wird es bestimmt dadurch und erhält in sich eine Bestimmung, Grenze und Form; und die Form ist in dem Gestalteten, während das Gestaltende formlos war; und die Grenze kommt nicht von aussen, gleichwie um eine Grösse herumgelegt, sondern die Grenze war an jenem gesammten, vielgestaltigen und unermesslichen Leben, als das aus einer solchen Natur hervorstrahlte, und doch war es nicht das Leben eines bestimmten Subjects; denn sonst wäre es bereits als ein individuelles begrenzt gewesen. Aber gleichwohl war es determinirt; es war also determinirt als das eines vielfach Einen. In der That ist ein jedes der vielfachen Wesen determinirt, wegen der Vielgestaltigkeit des Lebens als Vieles, wegen des Terminus wieder als Eins. Als was ist nun das Eine determinirt? Als Intellect; denn determinirtes Leben ist Intellect; als was das Viele? Als viele Intellecte. Alles also sind Intellecte und zwar Gesammtintellect wie Einzelintellecte.

Umfasst nun der Gesammtintellect, der jeden einzelnen einschliesst, jeden einzelnen als identischen? Dann umfasste er ja nur einen. Wenn es also viele giebt, so muss es einen Unterschied geben. Demnach fragt es sich wieder, wie ein jeder eine Differenz erhalten hat. Nun darin, dass er überhaupt einer geworden, hat er seine Differenz; denn das Ganze ist nicht identisch mit irgendeinem Intellect. Es war also das Leben die Möglichkeit insgesammt, das von dorther stammende Schauen die Möglichkeit von allem, der entstandene Intellect erwies sich eben als alles selbst. Der göttliche Intellect aber thront über ihnen, nicht um sich fest zu gründen, sondern um schauend eine Form der ersten Formen, die an sich formlos war, zu begründen. Und der Intellect entsteht im Verhältniss zur Seele als ein so in sie einstrahlendes Licht, wie jener Intellect in diesen einstrahlt; und wenn dieser die Seele determinirt, so macht er sie zu einer vernünftigen, indem er ihr eine Spur dessen giebt was er hat. Eine Spur von jenem also ist auch der Intellect; da aber der Intellect eine Form ist, die in einer Vielheit aus sich heraustritt, so ist jener gestaltlos und formlos; denn auf diese Weise bildet er Formen. Wenn jener eine Form wäre, so wäre der Intellect ein Begriff. Das Erste durfte aber auf keine Weise ein Vieles sein, sonst würde ja die Vielheit desselben wieder an ein Anderes vor ihm geknüpft sein.

18. Aber wonach sind die Dinge im Intellect gutartig? Etwa insofern jedes Form ist? oder insofern sie schön sind? oder als was? Wenn wirklich alles vom Guten Herkommende eine Spur und einen Abdruck jenes oder von jenem her hat, wie das vom Feuer Stammende eine Spur des Feuers und das vom Süssen Kommende eine Spur des Süssen; wenn ferner in den Intellect auch das Leben von jenem her kommt (denn aus der von jenem stammenden Wirksamkeit gewann er seinen Bestand) und der Intellect um jenes willen existirt und die Schönheit der Formen von dorther stammt: so dürfte wohl alles gutartig sein, sowohl das Leben als der Intellect als die Idee. Aber was ist das Gemeinsame? Denn die Herkunft von jenem genügt nicht zur Identität, in den Dingen selbst muss das Gemeinsame liegen; denn es könnte wohl auch von einem und demselben nicht ein und dasselbe entstehen und ebenso das Gegebene in dem zur Aufnahme Bestimmten ein anderes werden; ist doch auch das in die erste Thätigkeit Eingehende ein anderes, und ein anderes das durch die erste Thätigkeit Gegebene; das unter diesen Verhältnissen Werdende ist bereits

wieder ein anderes. Doch es hindert nichts, dass es zwar nach einem jeden gutartig sei, in höherem Grade jedoch nach einem andern. Wonach nun am meisten? Indessen muss zuvor folgendes betrachtet werden: Ist das Gute das Leben, insofern es eben dies Leben ist, ganz nackt und rein für sich betrachtet? Oder ist es das von ihm stammende Leben und besteht dies darin, dass etwas anderes von ihm herstammt? Abermals also: was ist dieses Leben? Das Leben des Guten. Allein es war nicht sein Leben, sondern aus ihm. Aber wenn in jenem Leben etwas aus jenem ist und es das wahrhafte Leben ist und man sagen muss, dass nichts Werthloses von ihm herrühre, so muss man auch sagen, dass es, insofern Leben, gut ist, und füglich auch zugeben, dass in dem wahrhaften Intellect d. h. in jenem ersten das Gute ist; desgleichen ist klar, dass auch jede Form gut ist und gutartig. Sicher also hat sie etwas gutes, sei es ein gemeinsames oder sei es ein anderes in höherem Grade oder sei es das eine in erster Linie, das andere auf folgender Stufe und in zweiter Linie. Denn da wir angenommen haben, dass eine jede schon in ihrem Wesen etwas Gutes hat und eben deshalb gut war — denn das Leben war etwas Gutes nicht schlechthin, sondern weil es das wahrhafte hiess und weil es von jenem stammt, desgleichen der wahre Intellect — so muss etwas Identisches in ihnen erblickt werden. Denn wenn, obwohl sie verschieden sind, ebendasselbe von ihnen ausgesagt wird, so hindert nichts, dass dies in ihrem Wesen vorhanden sei; gleichwohl kann man es begrifflich absondern, wie den Begriff des Lebendigen beim Menschen und Pferde, den Begriff des Warmen beim Wasser und Feuer: hier bildet derselbe die Gattung, dort ist das eine das Ursprüngliche, das andere das Abgeleitete; oder aber beides oder ein jedes wird nur homonymer Weise gut genannt. Ist nun also in ihrem substantiellen Wesen das Gute vorhanden? Ein jedes ist als Ganzes gut, das Gute wird nicht vom Einzelnen prädicirt. Wie also? Sie sind wie Theile des Guten. Aber das Gute ist untheilbar. Freilich ist das Gute Eins, aber auf diese Weise ein bestimmtes Etwas: denn die erste Wirksamkeit ist gut und das an ihr Determinirte gut und ebenso beides zusammen; das eine, weil es von ihm geworden, das andere, weil es seine Ordnung von ihm hat, das dritte, weil beides. Von ihm her also und doch nichts Identisches, wie z. B. wenn von einem und demselben Subject die Stimme, das Gehen und sonst etwas herstammt, alles ganz vollkommen. Nun, hier ist das der Fall, weil Ordnung und Rhythmus herrscht; aber was herrscht dort?

Allein es könnte jemand sagen, hier sei das Gute überhaupt ein äusseres Princip, da die Dinge, mit denen es die Ordnung zu thun habe, different seien, dort aber seien sie selbst gut. Aber warum sind sie selbst gut? Denn man darf es mit dem Glauben, weil sie von jenem seien [seien sie gut], nicht bewenden lassen; soviel muss man freilich zugeben, dass die von jenem stammenden Dinge werthvoll sind, aber die wissenschaftliche Untersuchung will ergründen, worin das Gute derselben besteht.

19. Sollen wir nun etwa dem Streben und der Seele das Urtheil überlassen und im Vertrauen auf die Affection dieser das für gut erklären, was dieser erstrebenswerth ist, dagegen aber nicht untersuchen, weshalb sie strebt? Und darüber, was ein jedes ist, sollen wir Beweise beibringen, das Gute dagegen dem Streben anheimstellen? Dadurch ergeben sich uns viele Ungereimtheiten. Zuerst die, dass auch das Gute nur ein Attribut sein würde; sodann die, dass der Strebungen viele sind, bald nach diesem, bald nach jenem. Wie also wollen wir durch die Strebung entscheiden, ob etwas besser sei? Vielleicht werden wir auch das Bessere nicht erkennen, wenn wir nicht wissen, was das Gute ist. Werden wir nun das Gute etwa definiren nach der innern Vortrefflichkeit eines jeden? So werden wir es auf seine Art und seinen Begriff zurückführen, wobei wir allerdings richtig verfahren; aber wenn wir dort angelangt sind, was werden wir sagen, wenn wir diese Dinge an sich untersuchen und fragen, wie sie gut sind? Denn bei schlechteren Dingen, scheint es, können wir wohl eine solche Natur, obwohl sie nicht lauter und rein ist, erkennen durch Vergleichung mit dem Schlechteren; wo aber nichts Schlechtes und das Bessere an und für sich selbst ist, werden wir dazu kaum im Stande sein. Da also die wissenschaftliche Erörterung das Warum sucht, dies aber gut ist durch sich selbst, so wird sie deshalb doch wohl in schwieriger Lage sein, weil das Dass eben das Warum ist, nicht wahr? Denn wenn wir auch etwas anderes als Grund angeben, so bleibt doch, wenn der Begriff nicht bis dahin reicht, die Schwierigkeit. Gleichwohl ist der Versuch nicht aufzugeben, ob uns vielleicht auf einem andern Wege Hülfe erscheine.

20. Da wir also bei gegenwärtiger Untersuchung uns nicht verlassen auf die Strebungen hinsichtlich der Feststellung des Wesens und der Qualität, so müssen wir wohl zu den Unterscheidungen und Gegenüberstellungen der Dinge unsere Zuflucht nehmen, z. B. Ordnung — Unordnung, Symmetrisch — Unsymmetrisch, Gesundheit — Krankheit, Form — Form-

losigkeit, Existenz — Vernichtung, überhaupt Bildung der Substanz — Auflösung derselben? Denn wer möchte bestreiten, dass die ersten dieser paarweis verbundenen Gegensätze in der Species des Guten vorhanden sind? Wenn das, so muss man auch die bewirkenden Ursachen derselben in das Gebiet des Guten aufnehmen. Sicherlich liegen auch Tugend, Intellect, Leben, Seele, versteht sich die vernünftige, in der Art des Guten; folglich auch dasjenige, wonach ein vernünftiges Leben strebt. Warum sollen wir nun, wird man sagen, nicht beim Intellect stehen bleiben und diesen als das Gute hinstellen? Denn auch Seele und Leben sind Spuren des Intellects und nach diesem strebt die Seele. Und so urtheilt sie zugleich und strebt nach dem Intellect, indem sie die Gerechtigkeit an Stelle der Ungerechtigkeit als das bessere herausfindet und jede Art der Vortrefflichkeit der Art der Schlechtigkeit vorzieht; was sie vor andern werthschätzt, das wählt sie auch. Aber ob sie allein nach dem Intellect strebt, würde vielleicht eines ausführlicheren Nachweises bedürfen, wenn man gezeigt hätte, dass der Intellect nicht das letzte ist und dass nicht alles nach dem Intellect, wohl aber alles nach dem Guten strebt. Und von dem, was den Intellect nicht hat, sucht nicht alles den Intellect zu erwerben; was aber den Intellect hat, steht noch nicht still, sondern sucht wiederum das Gute, und zwar den Intellect in Folge einer Ueberlegung, das Gute selbst vor dem Intellect. Wenn es auch nach dem Leben strebt, nach dem steten Sein und Thätigsein, so ist dies Gegenstand des Strebens nicht sofern es Intellect, sondern sofern es Gutes ist, vom Guten kommt und zum Guten führt; denn so verhält es sich auch mit dem Leben.

21. Was ist nun das Eine in allem diesem, das ein jedes zum Guten macht? Wagen wir es folgendermassen auszusprechen: der Intellect und jenes Leben sind gutartig und das Streben richtet sich hierauf auch, sofern sie gutartig sind; gutartig aber nenne ich sie deshalb, weil das Leben die Thätigkeit des Guten oder vielmehr die aus dem Guten entspringende Thätigkeit ist, der Intellect aber die bereits determinirte Thätigkeit. Sie sind ferner voll himmlischen Glanzes und werden von der Seele erstrebt, da sie von dorther stammen und dorthin wieder sich wenden, da sie ja wesensverwandt sind, aber freilich nicht gut an sich; indessen sind sie als gutartig auch nicht zu verwerfen. Denn das Wesensverwandte, falls es nicht gut ist, ist zwar wesensverwandt, aber man meidet es zuweilen; erregt uns doch auch anderes, das weiter ab und mehr unten

liegt. Es entsteht jedoch die starke Liebe zu diesen Dingen nicht wenn sie sind, was sie eben sind, sondern wenn sie eben von dorther das, was sie sind, als ein anderes hinzuempfangen. Denn wie es bei den Körpern, obwohl ihnen Licht beigemischt ist, dennoch eines andern Lichtes bedarf, damit auch das in ihnen vorhandene Licht sichtbar werde, so bedarf es auch bei den Dingen dort, obwohl sie viel Licht haben, eines anderen besseren Lichtes, damit sie sowohl für sich selbst als für anderes sichtbar werden.

22. Wenn nun jemand dies Licht erblickt, dann wird er auch erregt und zu jenen [himmlischen] Dingen hingezogen, und eifrig strebend nach dem an ihnen aufglänzenden Lichte wird er fröhlich und wohlgemuth, wie auch die Liebe zu den schönen Körpern hier unten nicht geht auf das materielle Substrat, sondern auf die an ihnen erscheinende Schönheit. Ein jedes ist zwar was es an sich ist, aber erstrebenswerth wird es dadurch, dass das Gute ihm die Farben aufsetzt, das den Dingen die Reize verleiht und Liebe zu ihnen einflösst. So wird auch die Seele, wenn sie von dorther einen Einfluss in sich aufgenommen hat, bewegt und jauchzt auf und wird von heisser Sehnsucht gestachelt: sie wird Liebe. Vordem aber wird sie nicht einmal zum Intellect hingezogen, obwohl er schön ist; denn seine Schönheit ist träge, bevor sie das Licht des Guten empfangen hat, die Seele fällt durch sich selbst rücklings ab und verhält sich allen gegenüber träge, und obwohl der Intellect da ist, ist sie doch matt gegen ihn. Wenn es aber über sie kommt wie eine Gluth von dorther, dann erstarkt sie, macht sie sich auf und wird in Wahrheit beschwingt, und obwohl sie für das Vorliegende und Nahe leidenschaftlich erregt ist, so schwingt sie sich doch zu einem andern, wie durch Erinnerung Grösseren auf. Und so lange es etwas Höheres giebt als das Gegenwärtige, erhebt sie sich von Natur, emporgehoben durch den, der ihr die sehnsüchtige Liebe eingeflösst. Sie erhebt sich über den Intellect hinaus, aber über das Gute hinaus kann sie nicht eilen, weil darüber hinaus nichts liegt. Bleibt sie im Intellect, so schaut sie zwar Schönes und Ehrwürdiges, jedoch hat sie noch nicht völlig was sie sucht. Sie nähert sich gleichsam einem Antlitz, das zwar schön ist, aber den Blick noch nicht auf sich ziehen kann, da es die Anmuth nicht schmückt, die zur Schönheit hinzutritt. Daher muss man auch hier sagen, die Schönheit bestehe vielmehr in dem, was an der Symmetrie hervorstrahlt, als in der Symmetrie, und dies eben sei das Liebenswerthe. Denn warum erscheint an

einem lebendigen Angesicht weit mehr der Glanz des Schönen, dagegen nur eine Spur an dem todten, auch wenn das Gesicht noch nicht des Fleisches und der Symmetrie entkleidet ist? Warum sind die lebensvolleren Statuen schöner, wenn die andern auch symmetrischer sind? und warum ein hässlicheres Lebendige schöner als das Schöne an einem Marmorbild? Deshalb weil ein solches erstrebenswerther ist; dies aber, weil es Seele hat; dies wieder, weil es gutartiger ist; und dies, weil es gewissermassen von dem Licht des Guten gefärbt ist und so gefärbt sich aufgemacht und aufgeschwungen hat und emporhebt was es hat und soviel ihm möglich gut macht und erweckt.

23. Man darf sich also nicht wundern, wenn jenes, dem die Seele nachjagt und was dem Intellect das Licht gewährt und [in uns] eingedrungen eine Spur von ihm erregt, eine solche Kraft hat, wodurch es eben die Seele an sich zieht und aus aller Irrfahrt zu sich zurückruft, damit sie bei ihm ausruhe. Wenn nämlich aus diesem alles ist, dann ist nichts grösser als dieses, wohl aber alles kleiner. Wie wäre denn nun das grösste und beste von allem Seienden nicht das Gute? Und wenn fürwahr die Natur des Guten sich selber vollständig genügen muss und keines andern irgendwie bedarf, kann man dann eine andere als diese dafür finden? Die war vor allem andern was sie war, zu einer Zeit als auch das Böse noch nicht war. Wenn aber das Böse später in dem war, was auch nicht in einer Hinsicht an diesem Theil gewonnen hat, und in dem Letzten, und wenn es über das Böse hinaus nichts Schlechteres abwärts giebt: so steht das Böse zu ihm in conträrem Gegensatz und zwischen diesen Gegensätzen giebt es keine Vermittelung. Das dürfte denn das Gute sein; denn entweder giebt es überhaupt nichts Gutes oder, wenn es ein solches geben muss, so ist es dies und kein anderes. Sagte jemand, ein solches gäbe es nicht, so würde es auch ein Böses nicht geben; die Dinge wären also in Anbetracht der Wahl von Natur indifferent [Adiaphora], was unmöglich ist. Was schafft nun ein so beschaffenes Gute? Es hat den Intellect, es hat das Leben geschaffen, die Seelen aus ihm [dem Intellect] und alles was an Vernunft oder Intellect oder Leben Theil hat. Wer mag also sagen, wie gut und wie gross das sei, welches dieser Dinge Quell und Ursprung ist? Aber was thut es jetzt noch? Es erhält auch jetzt noch jenes und lässt das Denkende denken, das Lebendige leben, haucht Vernunft, haucht Leben ein, und wenn etwas nicht leben kann, so lässt es dasselbe wenigstens existiren.

24. Aber was thut es uns? Wir wiederholen was wir vom Wesen des Lichts gesagt haben, wodurch der Intellect erleuchtet wird, an dem ihrerseits die Seele Theil nimmt. Indessen wollen wir dies für später aufschieben und zuvor uns mit jenen schwierigen Fragen beschäftigen, ob das Gute, weil es, für einen andern Gegenstand des Strebens, gut ist und gut genannt wird und ob, was irgend jemandem erstrebenswerth, für irgend jemand gut ist, und ob wir das allen Erstrebenswerthe das Gute nennen. Man könnte dies wohl als ein Zeichen für das Gutsein betrachten, es muss aber doch das Erstrebenswerthe an sich eine solche Natur haben, um mit Recht diesen Namen zu erhalten. Und begehrt das Begehrende dieses, weil es etwas empfängt, oder weil es sich an ihm freut? Und wenn es etwas empfängt, was ist dies? Wenn, weil es sich freut, warum freut es sich hierüber und nicht über ein anderes? Darin liegt denn auch schon die Frage, ob das Gute durch sein eigenes Wesen oder durch etwas anderes gut ist; ferner ob das Gute überhaupt einem andern eignet oder ob das Gute für sich selbst gut ist. Nun, was etwa gut ist, ist es nicht für sich selbst, es gehört nothwendig einem andern an. Und für welche Natur ist es gut? Es giebt aber eine Natur, für welche nichts gut ist. Auch das dürfen wir nicht ausser Acht lassen, was uns vielleicht ein schwer zu überzeugender Mann entgegenhält: ‘Warum denn, ihr Männer, fahrt ihr mit stolzen Namen auf und nieder? Ihr nennt das Leben gut, ihr nennt den Intellect gut, obwohl dasselbe über diesen liegt! Was für ein Gutes sollte denn der Intellect sein? Oder was für ein Gutes sollte der haben, der die Ideen selbst denkt, indem er ein jedes an sich schaut? Denn getäuscht und angenehm berührt von diesen nennt er vielleicht das Leben ein Gut, das doch nur angenehm ist; befindet er sich aber in einem unangenehmen Dasein, warum soll er da noch von Gütern reden? Etwa dass er ist? Was hätte er aus dem blossen Dasein für Gewinn? Oder was liegt in dem Dasein oder überhaupt Nichtdasein für ein Unterschied, wenn jemand nicht die Liebe zu sich selbst als den Grund davon ansieht? Daher wurde die Annahme von Gütern beliebt wegen dieser sehr natürlichen Täuschung und wegen der Todesfurcht.’

25. Plato hat nun allerdings Annehmlichkeit mit dem höchsten Zweck verbunden und das Gute nicht schlechthin und im Intellect allein aufgestellt, wie im Philebus geschrieben steht; da er diese Schwierigkeit wohl merkte, so entschloss er sich ganz richtig weder dazu, das Gute in das Angenehme

zu setzen, noch glaubte er den vom Angenehmen entblössten Intellect als gut hinstellen zu dürfen, weil er das die Annehmlichkeit erregende Moment in ihm nicht sah. Vielleicht aber kam er nicht auf diesem Wege dazu, sondern weil er urtheilte, dass das Gute, weil es eine solche Natur in sich enthalte, nothwendig müsse erfreulich sein und das Erstrebenswerthe für den, der es erreiche oder erreicht habe, durchaus das Erfreuliche einschliessen, so dass derjenige, der das Erfreuliche nicht habe, auch das Gute nicht besitze, und ebenso dass es [das Erfreuliche] dem ersteren nicht zukomme, wenn nur der Strebende das Erfreuliche habe; folgerichtig wird er dann auch das Gute nicht haben. Und das ist nicht absurd: denn er selbst suchte nicht das erste Gute, sondern das für uns Gute, und da es überhaupt einem andern eignet, so ist es für ihn ein anderes als das Gute an sich, ein Mangelhaftes und vielleicht Zusammengesetztes; daher auch die Meinung, dass das Isolirte für sich allein nichts Gutes habe, sondern dass dies auf eine andere und höhere Weise existire. Erstrebenswerth muss freilich das Gute sein, doch wird es nicht dadurch gut, dass es erstrebenswerth ist, sondern dadurch, dass es gut ist, wird es erstrebenswerth. Verhält es sich nun so, dass dem Letzten im Reiche des Seienden das unmittelbar Vorhergehende und das ein stetiges Aufsteigen das über einem jeden Stehende dem unter ihm Stehenden als das Gute zuertheile, vorausgesetzt dass das Aufsteigen die Analogie nicht verlässt, sondern immer zu Grösserem fortschreitet? Dann wird es Halt machen bei dem Letzten, nach dem man höher hinauf nichts fassen kann, und dies wird das Erste und wahrhaft Wesentliche und Souveräne sein, auch der Grund des Guten für das Uebrige. Denn für die Materie ist es die Form — hätte sie Empfindung, würde sie dieselbe freudig begrüssen; für den Körper die Seele — ohne sie wäre er nicht noch würde er bestehen; für die Seele die Tugend; weiter hinauf kommt schon der Intellect und über diesem die erste Natur, von der wir reden. Ferner ist auch anzunehmen, dass ein jedes von diesen einen Einfluss übt auf das, dessen Gut es ist: das eine wirkt Ordnung und Schmuck, das andere Leben, das dritte Denken und vernünftiges Leben; dem Intellect giebt das Gute von dem wir auch sagen, dass es in ihn eingegangen sei, sowohl weil er eine aus ihm hervorgehende Thätigkeit ist, als weil es ihm das erwähnte Licht giebt. Was dieses sei, davon später.

26. Auch das, was als ein von Natur Empfindendes zu ihm [dem Intellect] hinzukommt, erkennt das Gute, wenn dasselbe an es herantritt, und sagt, dass es dies habe. Wie nun, wenn

es getäuscht worden? Dann muss es doch eine Aehnlichkeit geben, der zufolge es getäuscht worden ist? Wenn das, so dürfte jenes das Gute für es sein, von dem es getäuscht worden; verlässt es ja doch, wenn jenes kommt, dasjenige, von dem es getäuscht worden ist. Auch das Verlangen eines jeden und das schmerzliche Wehe bezeugt, dass es für ein jedes etwas Gutes giebt. Den unbeseelten Dingen wird die Gabe von einem andern, das für sie das Gute ist, zu Theil; den beseelten Wesen erregt das Verlangen den Trieb zum Guten, wie auch den von Natur todten Körpern Sorgfalt und Pflege von den Lebendigen zu Theil wird, während die Lebendigen für sich selbst sorgen. Dass aber etwas das Gute erlangt habe, kann man dann gewiss annehmen, wenn es etwas besseres wird und seinen Sinn nicht ändert und von ihm erfüllt wird und bei ihm bleibt und nichts anderes sucht. Darum ist auch die Lust sich nicht selbst genug; denn sie liebt nicht immer dasselbe; auch dann nicht, wenn dies wieder eine Lust ist; denn es ist immer ein anderes, woran sie sich ergötzt. Es darf demnach das Gute, was jemand wählt, nicht der Affect über das erste beste sein; denn dann bleibt der, welcher diesen für das Gute hält, leer, da er bloss den Affect hat, den auch sonst jemand von dem Guten erhalten könnte. Darum wird es niemand über sich gewinnen, sich über den Affect von dem zu freuen, was er nicht hat, wie wenn sich jemand über seinen Sohn freuen wollte, den er nicht hat; auch glaube ich wirklich nicht, dass diejenigen, denen das Gute in der Anfüllung ihres Bauches besteht, sich freuen als ässen sie, wenn sie nicht essen, als genössen sie die Liebe, wenn sie mit dem gewünschten Mädchen nicht zusammen sind oder überhaupt nicht in Action treten.

27. Aber was muss einem jeden zu Theil geworden sein, damit es besitze was ihm angemessen ist? Eine Form, werden wir sagen; denn der Materie ist eine Form zu Theil geworden und eine Form auch der Seele, die Tugend. Aber ist nun diese Form dadurch, dass sie eigenthümlich ist, für jenes das Gute und richtet sich das Streben auf das Eigenthümliche? Nein, denn auch das Aehnliche ist eigenthümlich, und wenn etwas dies will und über das Aehnliche sich freut, so hat es das Gute noch nicht; und wir werden, was wir als gut zugestanden haben, nicht als eigenthümlich gelten lassen. Vielmehr ist zu sagen: das Gute muss man nach dem hervorragenden Theil des Eigenthümlichen ermitteln und nach dem besseren Theil dessen, zu dem es im Verhältniss der Potentialität steht. Denn wenn es zu einem entsprechenden Dinge im Verhältniss

der Potentialität steht, so ist es desselben bedürftig; wessen es aber als des Besseren bedürftig ist, das ist für es gut. Nun ist die Materie das bedürftigste von allem und die letzte Form ist ihr angemessen; nach ihr nämlich gehts nach oben hinauf. Wenn aber auch etwas für sich selbst gut ist, so dürfte ihm in noch viel höherem Grade seine Vollendung, seine Form und Vortrefflichkeit gut sein, und da es durch seine eigene Natur so beschaffen ist, so kommt ihm auch das zu gute, dass es selbst Gutes schafft. Aber warum wird für dasselbe etwas gut sein? Etwa weil es ihm am meisten eigenthümlich ist? Nein, sondern weil es ein Theil des Guten ist. Deshalb haben auch die reinen und vorzüglich guten Menschen eine viel nähere Verwandtschaft untereinander. Es ist also ungereimt nachzuforschen, weshalb etwas, was für sich selbst gut ist, gut sei, als müsste es hinsichtlich seiner selbst aus seiner eigenen Natur heraustreten und sich selbst nicht lieben als gut. Aber bei dem Einfachen handelt es sich um die Frage, ob in dem, worin Verschiedenes in keiner Weise statthat, die Verwandtschaft mit sich selbst für es selbst das Gute ist. So aber, wenn diese Aussagen richtig sind, hat auch das allmähliche Aufsteigen das Gute in einer bestimmten Natur liegen und nicht das Streben macht das Gute, sondern das Streben entsteht, weil etwas gut ist, und den Erwerbenden wird etwas zu Theil und das Resultat des Erwerbens ist angenehm. Aber gewisse Dinge sind zu ergreifen, wenn eine Annehmlichkeit sie begleitet, das Gute aber ist auch um seiner selbst willen zu erstreben.

28. Jetzt sind nun die Consequenzen aus der bisherigen Erörterung zu ziehen. Wenn nämlich überall die hinzukommende Form als gut auftritt und der Materie das Gute als Form innewohnt, hätte dann die Materie, wenn das Wollen bei ihr gestanden, wohl gewünscht allein Form geworden zu sein? Aber wenn das, so wird sie untergehen wollen; das Gute dagegen sucht alles für sich. Aber vielleicht wird sie suchen nicht Materie zu sein, sondern bloss zu sein, und im Besitze dieses wird sie ihr eigenes Böse abwerfen wollen. Aber wie soll das Böse ein Streben nach dem Guten haben? Wir legten ja auch der Materie kein Streben bei, sondern das war eine Hypothese unter Beilegung von Empfindung, wenn das möglich war unter Festhaltung der Materie; vielmehr sagten wir, wenn die Form hinzugekommen wäre, gleichsam ein Traumbild des Guten, so sei sie damit eingetreten in eine höhere Rangordnung. Wenn nun die Materie das Böse ist, so ist die

Sache klar; wenn aber etwas anderes, etwa Schlechtigkeit, so fragt sich, falls ihr Sein Empfindung gewonnen, ob noch das Eigenthümliche bezüglich des bessern Theils das Gute sein wird. Doch nicht die Schlechtigkeit war das wählende, sondern das mit dem Bösen Behaftete. Wenn aber das Sein und das Böse identisch sind, wie soll dieses das Gute wählen? Wird etwa das Böse, wenn es Empfindung seiner selbst gewonnen, sich selbst lieben? Und wie wird das Nichtliebenswürdige liebenswürdig sein? Wir haben ja das Gute garnicht in das Eigenthümliche gesetzt. Doch hiervon soviel. Aber wenn das Gute Form ist und desto mehr Form, je höher man aufsteigt — denn die Seele ist mehr Form als die Form des Körpers und der eine Theil der Seele mehr als der andere und der Intellect mehr als die Seele — so rückt das Gute in umgekehrtem Verhältniss mit der Materie fort, und eignet gleichsam demjenigen, das sich von ihr reinigt und sie ablegt, nach Möglichkeit einem jeden, am meisten aber dem, was alles Materielle ablegt. Ebenso dürfte auch die Natur des Guten, welche jegliche Materie geflohen hat oder vielmehr ihr in keiner Weise nahe gekommen ist, aufgeflohen sein zu der formlosen Natur, von welcher die erste Form stammt. Doch hiervon später.

29. Aber wenn dem Guten eine Lust nicht folgt, wohl aber vor der Lust etwas geschieht, weshalb auch die Lust statthat, warum soll es nicht begehrenswerth sein? Mit dem Wort 'begehrenswerth' haben wir schon das Wort 'Lust' ausgesprochen. Aber wenn es zwar vorhanden sein wird, und trotzdem möglicher Weise nicht begehrenswerth? Wenn das, so wird trotz des Vorhandenseins des Guten das, was die Empfindung davon hat, nicht erkennen, dass es sie hat. Oder was hindert, dass jemand dies erkenne und doch hinterdrein nicht anders bewegt werde dadurch dass er es hat? Es dürfte das vornehmlich dem Besonnenen und noch mehr dem Nichtbedürftigen zukommen. Deshalb kommt es auch nicht dem Ersten zu, nicht bloss weil es einfach ist, sondern weil das Erwerben des Bedürftigen angenehm ist. Aber auch dies wird einleuchtend sein, wenn wir alles noch Uebrige klar gemacht und die entgegenstehende Ansicht zurückgewiesen haben. Das ist diejenige, welche nicht weiss, welchen Nutzen ein zum Empfang des Guten ausgerüsteter Mann davon haben soll, wenn er beim Hören dieser Dinge durchaus nicht afficirt wird, weil er kein Organ des Verständnisses dafür hat, sei es dass er einen blossen Namen hört, sei es dass er immer etwas anderes

darunter versteht oder nach einem sinnlich Wahrnehmbaren sucht und das Gute in Geld oder andern dergleichen Dingen setzt. Gegen einen solchen ist zu sagen, dass, wenn er dies gering achtet, er zugiebt, dass er bei sich selbst ein Gutes aufstellt, ohne jedoch zu wissen, wie er dies mit der in ihm liegenden Vorstellung vereinigen soll. Denn unmöglich kann jemand, der dessen durchaus unkundig und unverständig ist, sagen, dies oder das sei das Gute nicht. Vielleicht ahnt er auch, dass es über den Intellect hinausliegt. Sodann möge er, wenn er an das Gute oder was diesem benachbart herantretend es nicht erkennt, von den Gegensätzen aus zum richtigen Begriff fortgehen. Sonst hält er den Unverstand nicht einmal für ein Uebel, obwohl doch jeder vernünftig zu sein vorzieht und mit seiner Vernunft sich brüstet. Das bezeugen auch die sinnlichen Wahrnehmungen, welche Wissen zu sein wünschen. Wenn also der Intellect werthvoll und schön ist und am meisten der erste Intellect, wie müsste uns jemand erscheinen, der den Schöpfer und Vater dieses zu erkennen vermöchte? Wer Sinn und Leben gering achtet, legt gegen sich selbst Zeugniss ab auch durch seine eigenen Affecte. Wenn jemand das Leben verachtet, welchem Tod beigemischt ist, so verachtet er eben ein solches, nicht das wahre Leben.

30. Aber ob dem Guten die Lust beigemischt sein müsse und das Leben nicht vollkommen sei, falls jemand die göttlichen Dinge und vornehmlich die Quelle dieser anschaut, müssen wir jetzt durch eine umfassende Betrachtung des Guten sehen. Die Meinung nun, dass das Gute bestehe aus dem Intellect als dem Substrat und der Affection der Seele, welche eine Folge des Denkens ist, setzt nicht den Zweck noch auch das Gute an sich als das Zusammengesetzte, sondern danach wäre der Intellect das Gute und wir freuen uns über den Besitz des Guten; und das wäre denn die eine Ansicht über das Gute. Eine andere neben dieser wäre die, welche die Lust dem Guten beimischt und dieses als ein aus beiden gemischtes Substrat setzt, damit wir diesen Intellect erwürben oder auch nur anschauten und so im Besitz des Guten wären; denn das Isolirte und für sich Alleinstehende könne unmöglich das Gute werden noch als solches erstrebenswerth sein. Wie kann nun der Intellect durch die Lust zu einer in sich geschlossenen, einheitlichen Natur gemischt werden? Dass nun niemand die körperliche Lust für fähig erachtet dem Intellect beigemischt zu werden, ist wohl einem jeden klar; aber auch alle die unvernünftigen Freuden der Seele sind dessen nicht fähig. Aber

da jeder Thätigkeit, jedem Zustand und Leben gleichsam folgen und verknüpft sein muss das Accessorische, demzufolge der naturgemäss verlaufenden Thätigkeit das Hinderniss entsteht und eine Beimischung aus dem Gegentheil, welche das Leben nicht ein ihm eigenthümlich angehöriges sein lässt, andererseits die reine und ungetrübte Kraftwirkung und das Leben in einem glänzenden Zustande: so setzen sie diese Verfassung des Intellects als die begehrens- und erstrebenswerthe und sagen, sie sei mit Lust vermischt aus Mangel an einem eigenen, adäquaten Ausdruck, wie sie es auch thun, wenn sie die andern von uns gebilligten Namen hierauf übertragen, z. B. 'er war trunken vom Nektar und ging zum Mahl und zur Bewirthung' oder 'der Vater lächelte', wie die Dichter sagen, und unzähliges andere der Art. Es ist nämlich dort in der That der Gegenstand unserer Freude, unserer Liebe und Sehnsucht, der nicht wird noch in Bewegung ist, wohl aber der Grund ist, der jene Dinge farbreich, leuchtend und strahlend macht. Deshalb setzt er auch das Wort Wahrheit zu der Mischung hinzu und stellt vor demselben das Maass hin und sagt, die Symmetrie und die Schönheit an der Mischung sei von dorther in das Schöne eingegangen; deshalb setzen auch wir hiernach und hierin den Antheil am Schönen. Das in Wahrheit für uns Erstrebenswerthe aber bestimmen wir anders, indem wir uns in uns selbst auf das beste Theil unserer selbst zurückziehen; und dieses halten wir für symmetrisch und schön und eine zusammengesetzte Form und ein deutliches, vernünftiges, schönes Leben.

31. Allein da alles durch jenes Transscendente verschönt wurde und Licht erhielt, so erhielt der Intellect den Glanz der vernünftigen Thätigkeit, durch den er die Natur erleuchtete, so erhielt auch die Seele die Kraft zum Leben dadurch, dass ein reicheres Leben in sie einging. Es erhob sich also der Intellect dorthin und er blieb dort, da er Wohlgefallen daran gefunden hatte um jenen herum zu sein; es wandte sich auch die Seele, die es vermochte, dorthin, sobald sie ihn erkannt und erblickt hatte, und freute sich an dem Schauen und staunte soweit sie fähig war zu schauen. Sie schaute aber wie betroffen, und etwas von ihm in sich tragend freute sie sich an ihm und wurde in ein sehnsüchtiges Verlangen versetzt, wie diejenigen, welche durch ein Bild des geliebten Gegenstandes erregt werden und in demselben stets das Geliebte sehen wollen. Wie aber hier die Liebenden dem Geliebten sich ähnlich gestalten, indem sie sowohl die Körper angemessener schmücken als auch die Seelen zur Aehnlichkeit

führen, so dass sie also möglichst nicht zurückbleiben wollen hinter der Besonnenheit des Geliebten und seiner sonstigen Tugend — sonst würden sie von solchen Geliebten zurückgewiesen werden; und diese Liebenden sind es, die eine Gemeinschaft pflegen können —: auf diese Weise liebt auch die Seele jenen, weil sie von ihm von Anfang an zum Lieben bewegt wurde; und die, welche den Eros willig und gegenwärtig hat, wartet nicht auf eine Erinnerung durch die Schönheiten hier; im Besitz des Eros, auch wenn sie es nicht weiss, sucht sie immer, und von Verlangen zu jenem getragen übersieht sie das Irdische und im Anblick der irdischen Schönheiten schöpft sie Verdacht gegen sie, weil sie dieselben in Fleisch und Leib sieht, besudelt durch ihre dermalige Behausung, durch räumliche Grössen auseinandergezogen, nicht Schönheiten an und für sich — denn man glaube ja nicht, dass jene wie sie sind es gewagt hätten, in den Schmutz der Körper hineinzusteigen, sich selbst zu besudeln und unscheinbar zu machen; wenn sie die schönen Dinge aber in beständigem Fluss vorüberziehen sieht, dann erkennt sie schon vollends, dass sie von anderswoher haben, was an ihnen haften blieb. Dann wird sie dorthin getragen, stark genug um zu finden was sie liebt und nicht ablassend bis sie es ergriffen, wenn ihr nicht etwa jemand gar den Eros geraubt hat; dort schaut sie denn alles als schön und wahr, sie gewinnt an Kraft, von dem Leben des Seienden erfüllt, und selbst ein wahrhaft Seiendes geworden hat sie ein wahrhaftes Verständniss dafür gewonnen, und in seiner Nähe befindlich nimmt sie wahr was sie schon längst sucht.

32. Wo ist nun der Schöpfer einer solchen Schönheit, der Erzeuger eines solchen Lebens und solcher Wesenheit? Siehst du die Schönheit an all diesen mannigfach gestalteten Formen? Schön ist's hier zu weilen; aber wer im Schönen weilt, muss zusehen, woher dies und woher es schön sei. Der Urheber darf selbst nicht eins vom Schönen sein, denn sonst wird er etwas von ihm und ein Theil sein. Auch nicht eine derartige Gestalt noch eine Kraft noch auch alle die gewordenen und hier vorhandenen Kräfte zusammen, sondern er muss über allen Kräften und über allen Gestalten sein. Princip und Quelle ist das Formlose, das einer Gestalt nicht bedarf, sondern von dem alle vernünftige Gestalt herstammt. Denn das Gewordene, wenn es wurde, musste etwas werden und erhielt seine eigene Gestalt; wer aber hätte machen können, was niemand machte? Es ist dies also nichts von dem Seienden und doch alles; nichts, weil das Seiende später, alles, weil es aus

ihm ist. Welche Grösse aber könnte das haben, was alles machen kann? Es könnte unendlich sein. Aber wenn der Schöpfer unendlich ist, so hat er keine Grösse; denn Grösse findet nur in den letzten [untersten] Dingen einen Platz; und wenn er diese schaffen soll, so darf er selbst sie nicht haben. Das Grosse an der Wesenheit ist nicht ein quantitatives, wohl aber kann etwas nach dem Schöpfer die Grösse haben. Seine Grösse besteht darin, dass nichts mächtiger ist als er und nichts sich mit ihm vergleichen kann; denn mit was von ihm sollte sich etwas vergleichen, das nichts hat was ihm gleich kommt? Und der Ausdruck ‘auf ewig und über alles’ giebt ihm kein Maass und auch keine Maasslosigkeit: wie könnte er sonst das andere messen? Demnach auch keine Gestalt. Und in der That, der ersehnte Gegenstand, an dem du keine Gestalt noch Form erfassen kannst, erregt die grösste Sehnsucht, das grösste Verlangen, und unendlich ist die Liebe; denn hier ist die Liebe nicht begrenzt, weil auch das Geliebte nicht, sondern unbegrenzt ist die Liebe hierzu, folglich hat es auch mit seiner Schönheit eine andere Bewandtniss: es ist eine Schönheit über alle Schönheit. Denn da es nichts ist, was für eine Schönheit soll es sein? Da es aber liebenswerth ist, so dürfte es das die Schönheit Erzeugende sein. Da es also die Kraft alles Schönen ist, so ist es die Schönheit erzeugende Blüthe der Schönheit; denn es erzeugt sie und macht sie schöner durch das von ihm ausgehende Uebermaass der Schönheit, so dass es die Quelle der Schönheit und die höchste Linie der Schönheit ist. Als Quelle der Schönheit macht es jenes schön, dessen Quelle es ist, und macht es schön nicht in bestimmter Gestalt, sondern auch das Gewordene selbst ist gestaltlos, auf andere Weise freilich in bestimmter Gestalt; denn die eben als diese Schönheit bezeichnete Gestalt ist Gestalt nur in einem andern, an sich aber gestaltlos. Das also, was an der Schönheit Antheil hat, ist gestaltet worden, nicht die Schönheit.

33. Deshalb muss man auch, wenn von Schönheit gesprochen wird, mehr und mehr von einer solchen Gestalt Umgang nehmen und sie sich nicht vor Augen stellen, damit man nicht vom Schönen herabsinke in das, was nur in Folge einer dunklen Theilnahme schön genannt wird. Die gestaltlose Form ist schön, wenn anders es eine Form ist, und nur insoweit schön, als du von aller Gestalt abstrahirt hast, beispielsweise auch von der begrifflichen, wodurch wir die eine von der andern unterscheiden, wie wir auch Gerechtigkeit und Besonnenheit von einander sondern, obwohl sie beide schön sind. Wenn

der Intellect etwas eigenes denkt, so ist er verringert, auch wenn er alles zusammen ergreift was im Intelligiblen ist: ergreift er ein einzelnes, so hat er eine intelligible Gestalt; ergreift er alles als eine vielfache Gestalt, so steht er noch vor der Frage, wie man das zu betrachten hat, was über jenem allseitig und vielfach Schönen steht und nicht vielfach ist, wonach die Seele verlangt ohne zu sagen, weshalb sie dieses ersehnt, während die Vernunft sagt, dass dies das wahrhaft Schöne ist, wenn anders in dem durchaus Formlosen die Natur des Besten und Liebenswürdigsten besteht. Was du daher auch zur Form erhebend der Seele zeigst, sie sucht in diesem ein anderes, das Gestaltende. Die Vernunft lehrt also, dass alles, was eine Gestalt hat, die Gestalt und die Form durch eine Grenze bemessen sind, und dies alles ist weder sich selbst genug noch durch sich selbst schön, sondern auch dieses ist gemischt. Dies muss nun freilich für schön gehalten werden, das wahrhaft Schöne und Ueberschöne darf nicht begrenzt sein; wenn das, so darf es auch nicht gestaltet und nicht Form sein. Formlos also ist das ursprünglich und erste Schöne und die wesentliche Schönheit dort ist die Natur des intelligiblen Guten. Das bezeugt auch der Zustand der Liebenden; denn, solange jemand an jenem sinnlichen Eindruck des Schönen haftet, liebt er noch nicht; wenn er aber von jenem aus selbst in sich selber einen nicht sinnlichen Typus in ungetheilter Seele erzeugt hat, dann entsteht der Eros. Er sucht aber das Geliebte zu schauen, damit jenes ihm die Gluth kühle. Hat er aber eine Vorstellung davon erhalten, wie man zu dem weniger Gestalteten hinüberschreiten muss, so verlangt er nach jenem; denn auch was ihn von Anfang an afficirte, ist eine aus trübem Schein erzeugte Liebe zu einem grossen Lichte. Denn die Spur des Gestaltlosen ist Gestalt; dies also erzeugt die Gestalt, nicht umgekehrt die Gestalt dieses, und es erzeugt sie, sobald Materie hinzutritt. Die Materie steht nothwendig in weiter Ferne, weil sie auch nicht einmal eine der letzten Formen aus sich selbst hat. Wenn also das Liebenswerthe nicht die Materie ist, sondern das durch die Form Gestaltete, wenn ferner die Form an der Materie von der Seele stammt und die Seele noch mehr Form und noch liebenswerther, und der Intellect mehr Form als diese und noch weit liebenswerther ist: so muss man die ursprüngliche Natur des Schönen als formlos setzen.

34. Wir werden uns nicht mehr wundern, wenn das, was die heisse Sehnsucht erregt, gänzlich entfernt ist auch von der intelli-

giblen Gestalt; legt doch auch die Seele, wenn eine starke Liebe danach sie ergreift, jede Gestalt die sie hat ab, auch die des Intelligiblen, welche etwa in ihr ruht. Denn wer etwas anderes besitzt und um dieses sich in seiner Thätigkeit bewegt, der kann jenes weder sehen noch in Harmonie mit ihm treten; sondern die Seele darf sonst weder etwas Böses noch auch etwas Gutes bereit haben, damit sie allein es allein aufnehme. Wenn dies nun die Seele glücklich erlangt hat und es zu ihr gekommen oder vielmehr als gegenwärtig offenbar geworden, wenn jene von dem Vorhandenen sich frei gemacht hat und zwar gerüstet so schön als möglich und zur Aehnlichkeit gelangt (die Zurüstung und das Schmücken ist denen die sich rüsten wohl ersichtlich) und in sich selbst das plötzliche Aufleuchten eines Höhern schauend — denn es liegt nichts dazwischen, auch sind hier nicht zwei, sondern beide sind eins; denn solange jenes da ist, dürftest du es nicht mehr unterscheiden wollen; das ahmen hier auch die Liebenden und Geliebten nach, die ihr Wesen in eins vermischen wollen —: dann merkt sie nichts mehr davon, dass sie in dem Körper ist, noch nennt sie sich selbst irgendwie anders, nicht Mensch, nicht lebendes Wesen, nicht ein Seiendes, auch nicht Alles; denn ein anomales ist das Schauen dieser Dinge und sie hat nicht einmal Musse für sie, will es auch nicht, sondern jenes selbst suchend trifft sie mit ihm als gegenwärtigem zusammen und schaut auf jenes statt auf sich; sie schaut aber in einer bestimmten Beschaffenheit, doch hat sie nicht einmal Musse auf diese zu achten. Da würde sie denn also dies mit nichts von allem vertauschen, auch wenn ihr jemand den ganzen Himmel böte, da es nichts besseres mehr giebt und nichts in höherem Grade gut ist; denn höher steigt sie nicht und alles andere würde nur die herabsteigende sehen, auch wenn es oben ist; also dann vermag sie schön zu urtheilen, zu erkennen, weil sie ist wonach sie strebt, und zu setzen, weil es nichts besseres giebt. Denn eine Täuschung findet dort nicht statt; oder wo sollte sie etwas wahreres als das Wahre treffen? Was sie also sagt, das ist sie, und sie sagt es später, sie sagt es schweigend und in ihrem Wohlgefühl täuscht sie sich nicht, dass sie ein Wohlgefühl hat; auch sagt sie das nicht, wenn der Körper einen Kitzel empfindet, sondern wenn sie das geworden ist, was sie damals war, als sie glücklich wurde. Aber auch alles andere, woran sie sich früher freute, Herrschaft, Macht, Reichthum, Schönheit, Wissenschaft: alles dies sieht sie geringschätzig an und sagt es; sie würde es aber

nicht sagen, wenn sie nicht etwas besseres als dies erlangt hätte. Auch fürchtet sie kein Unglück, wenn sie mit jenem vereint ist und überhaupt nicht schaut; wenn auch alles um sie herum zu Grunde ginge, so geschieht ihr dies gerade nach Wunsch, damit sie mit diesem allein sei: ein solches Wohlgefühl hat sie erlangt.

35. Und dann befindet sie sich in der Lage, dass sie auch das Denken verschmäht, was sie sonst liebte, weil das Denken eine Art Bewegung war, sie selbst aber nicht bewegt werden will. Denn sie nennt jenen, den sie sieht, nicht einmal Intellect, obwohl sie selbst Intellect geworden schaut, gleichsam mit Intelligenz gesättigt und im intelligiblen Orte angelangt; sondern angelangt in diesem und um ihn sich haltend denkt sie das Intelligible, und wenn sie jenen erblickt hat, lässt sie alles fahren. Wenn z. B. jemand in ein bunt geschmücktes und gar schönes Haus kommt, so beschaut er jedes einzelne Schmuckstück und bewundert es, ehe er den Herrn des Hauses gesehen hat; wenn er aber jenen erblickt hat und bewundert, ihn der ganz anderer Natur als die Prachtstücke und eines wahrhaften Schauens werth ist, so lässt er jene fahren und blickt hinfort nur diesen an, dann erblickt er schauend und das Auge nicht wegwendend in unausgesetztem Schauen kein sichtbares Object mehr, sondern er identificirt sein Schauen mit dem geschauten Gegenstand, so dass in ihm nunmehr das zuvor Geschaute ein Schauen geworden ist, und vergisst alle andern Gegenstände des Schauens. Dies Gleichniss dürfte vielleicht zutreffend sein, wenn der, welcher an den Beschauer der Prachtstücke des Hauses herantritt, nicht ein Mensch sondern ein Gott ist, und zwar nicht sichtbar erscheinend, sondern die Seele des Schauenden erfüllend. Demnach muss auch der Intellect eine doppelte Kraft haben: die eine zum Denken, wodurch er die Dinge in sich sieht, die andere, wodurch er die über ihm liegenden durch einen intuitiven Act percipirt, dem gemäss er auch schon früher allein sah und sehend später auch den Intellect erhielt und Eins ist; und jenes Schauen ist das des denkenden Intellects, dieses ist der liebende Intellect. Denn wenn er trunken vom Nektar das Denken verliert, dann wird er ein liebender, vereinfacht zum reinen Wohlgefühl durch die Sättigung; und bei einer solchen Trunkenheit ist es ihm besser trunken als ernst zu sein. Erblickt aber Theil für Theil jener Intellect jetzt einiges und das andere ein ander Mal? Nein; die lehrhafte Darstellung lässt die Dinge sich entwickeln, der Intellect aber hat das Denken immer, er

hat auch das Nichtdenken, aber in anderer Weise das Anschauen jenes. Denn dadurch dass er jenen schaut, concipirt er gewisse Erzeugnisse und hat auch ein Bewusstsein davon, wenn diese werden und in ihm vorhanden sind; und wenn er dieses schaut, heisst es, er denke, jenen dagegen schaut er mit der Kraft, durch die er [hernach] denken sollte. Die Seele aber schaut, indem sie den in ihr bleibenden Intellect gleichsam zertrümmert und vernichtet, oder vielmehr ihr Intellect schaut zuerst, es gelangt aber das Schauen auch in sie und die beiden werden Eins. Ausgestreckt über ihnen und der Verbindung beider harmonisch eingefügt, indem es darüber hin schwebt, und die zwei zur Einheit verbindend haftet das Gute an ihnen, indem es ihnen seliges Empfinden und Schauen verleiht und sie soweit emporhebt, dass sie weder im Raum noch in einem andern sind, wo seiner Natur nach eins im andern ist; denn er selbst [Gott, das Gute] ist auch nicht irgendwo; aber der intelligible Ort ist in ihm, er selbst ist nicht in einem andern. Deshalb bewegt sich dann auch die Seele nicht, weil jenes nicht; sie ist demnach nicht einmal Seele, weil auch jenes nicht lebt, sondern über dem Leben steht, auch der Intellect ist nicht, weil er nicht einmal denkt — denn er muss jenem ähnlich sein — und er denkt jenes nicht, weil auch jenes nicht denkt.

36. Das übrige ist klar, doch wurde auch hierüber etwas gesagt; aber gleichwohl müssen wir auch jetzt ein wenig darüber sprechen, indem wir von hier anheben und dann in begriffsmässiger Erörterung fortschreiten. Es ist nämlich sei es die Erkenntniss oder das unmittelbare Ergreifen des Guten das grösste, und Plato nennt dies das grösste Wissen, womit er nicht das Schauen desselben bezeichnet, sondern ein diesem vorhergehendes Wissen. Es lehren dies nun Analogien, Negationen, Kenntnisse seiner Wirkungen und mancherlei Grade des Aufsteigens; es leiten zu ihm Reinigungen, Tugenden, Veredelungen, Aufschwung zum Intelligiblen, Verweilen bei ihm und Geniessen der Dinge daselbst, in der Weise dass jemand zugleich Subject und Object des Schauens seiner selbst und der übrigen Dinge wird und dass er Substanz, Intellect und vollkommenes Leben geworden es nicht mehr von aussen her sieht; ist er dies geworden, so steht er ihm nahe, unmittelbar bei ihm liegt jenes und ganz in seiner Nähe erglänzt es über allem Intelligiblen. Da lässt er denn alles Wissen, und bis hierher geleitet und im Schönen feststehend denkt er bis zu dem Punkte, auf dem er sich befindet; getragen aber von derselben Woge gleichsam des Intellects und emporgehoben von

ihrem Schwall schaut er sogleich und sieht nicht wie, sondern das Schauen füllt die Augen mit Licht und lässt sie nicht ein anderes sehen, sondern das Licht selbst ist das Object des Schauens. Denn in jenem ist nicht das eine ein Geschautes, das andere das Licht desselben, nicht Denkendes und Gedachtes, sondern ein Strahl, der dies hernach erzeugt und bei ihm bleiben lässt; er selbst aber [Gott?] ist ein den Intellect nur erzeugender Strahl, er löscht sich im Zeugen nicht selbst aus, sondern bleibt selbst, jenes aber wird dadurch dass dieses ist. Denn wenn dies nicht derartig wäre, so würde jenes nicht zu Stand und Wesen gekommen sein.

37. Diejenigen nun, welche ihm [dem ersten Princip] das Denken zusprechen, sprachen ihm das Wissen der geringeren Dinge und seiner Wirkungen nicht zu; und doch sagen einige, es sei ungereimt, dass es das andere nicht erkenne — jene also sprachen ihm, da sie etwas Werthvolleres nicht fanden, das Denken seiner selbst zu, gleich als würde es durch das Denken ehrwürdiger erscheinen und als sei das Denken besser als sein Ansichsein und als ziere es selbst nicht vielmehr das Denken. Denn wodurch wird es seinen Werth haben, durch das Denken oder durch sich selbst? Wenn durch das Denken, so ist es durch sich selbst nicht werthvoll oder von geringerem Werth; wenn durch sich selbst, so ist es vor dem Denken vollkommen und wird nicht durch das Denken vollendet. Wenn es aber, weil es Wirklichkeit und nicht Möglichkeit ist, denken muss, so sagen sie, wenn es stets denkende Substanz ist und sie es deshalb Wirklichkeit nennen, zwei Dinge zugleich von ihm aus, nämlich Substanz und Denken, und dann bezeichnen sie es nicht als etwas Einfaches, sondern sie fügen ihm ein anderes an, wie etwa den Augen das Sehen in Wirklichkeit, wenn sie auch immer sehen. Sagen sie, es denke in Wirklichkeit, weil es Wirklichkeit und Denken sei, so denkt es nicht als Denken, wie auch die Bewegung nicht bewegt wird. Wie also? wird man fragen. Nennt nicht auch ihr jenes Substanz und Wirklichkeit? Allerdings geben wir zu, dass dies vieles und verschiedenes sei, das Erste aber ist einfach, und dem aus einem andern Stammenden legen wir das Denken bei und gleichsam das Suchen seines eigenen Wesens und seiner selbst und seines Ursprungs, und wir halten dafür, dass das im Schauen Hingewandte und Unterscheidende schon mit Recht Intellect sei; was aber weder geworden ist noch etwas anderes vor sich hat, sondern stets ist was es ist: welchen Grund zum Denken soll das haben? Deshalb sagt Plato mit

Recht, es stehe über dem Intellect. Denn ein Intellect, der nicht denkt, wäre ein Widerspruch. Denn wessen Natur es ist zu denken, das ist ein Nonsens, wenn es dies nicht thut; wem aber garkein Geschäft obliegt, was könnte man dem für ein Werk beilegen um dann, wenn es ihm fehlt, von ihm auszusagen, es vollbringe es nicht? Das wäre gerade als wollte man sagen, Gott übe die Arzneikunst nicht. Ihm kommt aber kein Geschäft zu, weil ihm nichts obliegt zu thun; denn er ist sich selbst genug und der braucht nichts ausser sich zu suchen, der über allem ist; denn ihm selbst und den andern Dingen genügt es zu sein was er ist.

38. Es ist aber nicht einmal; denn auch des Seins bedarf es in nichts; auch das 'er ist gut' wird ja nicht von diesem ausgesagt, sondern von dem, welchem das Sein zukommt; und das geschieht nicht in der Weise, als ob ein anderes von einem andern prädicirt würde, sondern so, dass es bezeichnet was es ist. Wir sagen aber das Gute von ihm aus nicht als ein Prädikat, auch nicht in der Meinung, dass ihm dies zukommt, sondern dass es dasselbe ist; sodann halten wir es zwar nicht für richtig zu sagen: es ist gut, und ihm den Artikel vorzusetzen, da wir aber bei völliger Negation und Beraubung es nicht ausdrücken können, so nennen wir es, um nicht bald dies bald das daraus zu machen, auf diese Art das Gute, gleich als bedürfe es nicht mehr des Prädikates 'es ist'. Aber wer wird eine Natur gelten lassen, die weder Empfindung noch Bewusstsein von sich selber hat? Warum soll sie nun nicht erkennen: 'ich bin'? Allein sie ist nicht. Warum soll sie nicht sagen: 'ich bin gut'? Dann wird sie wieder das Sein von sich aussagen. Aber was wird sie hinzufügen, wenn sie das Gute allein aussagt? Denn das Prädikat 'gut' kann wohl jemand aussagen ohne das Prädikat 'ist', wenn er es nicht von einem andern aussagt; wer sich aber selbst als gut denkt, wird durchaus denken: 'ich bin das Gute'; wenn nicht, so wird er zwar das Prädikat 'gut' denken, aber es wird ihm nicht gegeben sein zu denken, dass er selbst dies ist. Der Gedanke muss also der sein: 'ich bin gut'. Und wenn das Denken selbst das Gute ist, so wird das Denken sich nicht auf ihn [die Person] sondern auf das Gute richten, und er selbst wird nicht das Gute sein, sondern das Denken. Wenn aber das Denken des Guten verschieden ist von dem Guten, so wird das Gute schon vor dem Denken desselben dasein. Wenn aber das Gute vor dem Denken ist, so bedarf es als sich selbst genügend zum Guten durchaus nicht des Denkens seiner selbst;

folglich denkt es sich selbst nicht als Gutes, sondern als ein bestimmtes Etwas.

39. Allein es haftet an ihm nichts anderes, sondern es wird ihm ein einfacher Act der Intuition seiner selbst zukommen. Und da es einen Zwischenraum oder eine Differenz in ihm selbst nicht giebt, was kann das intuitive Vermögen an ihm anders sein als es selbst? Deshalb nimmt es auch mit Recht eine Differenz an, wo Intellect und Substanz erscheinen. Denn der Intellect muss immer Differenz und Identität annehmen, wenn er denken soll. Denn einerseits wird er sich von dem Intelligiblen nicht unterscheiden durch das Verhalten eines andern zu demselben, andererseits wird er alles nicht schauen, wenn eine Differenz zu dem Behufe alles zu sein nicht entstanden ist; sonst würde ja auch von einer Zweiheit nicht die Rede sein. Sodann wird er, wenn er denkt, sich doch wohl nicht selbst allein denken, wenn anders er überhaupt denken wird; denn warum sollte er nicht alles denken? Ist er vielleicht nicht im Stande dazu? Er wird überhaupt nicht einfach, indem er sich selbst denkt, sondern sein Denken muss das eines andern sein, falls überhaupt etwas sich selbst denken kann. Wir sagten aber, es sei das kein Denken, wenn er sich selbst nicht als einen andern sehen wolle. Durch das Denken wird er selbst ein vielfacher: gedacht, denkend, bewegt und was sonst alles dem Intellect zukommt. Ausserdem muss man auch auf jenes achten, was schon in andern Abhandlungen gesagt ist, dass jeder Gedanke, wenn anders er Gedanke sein soll, etwas Mannigfaltiges sein muss und dass das Einfache und Identische als völlige Bewegung gleichsam, wenn es so etwas wie Intuition ist, nichts Denkendes an sich hat. Wie nun? Er wird weder das andere noch sich selbst wissen, sondern er wird in ehrwürdiger Ruhe dastehen. Das andere nun ist später als er und er war vor demselben was er war, und das Denken desselben ist ein hinzuerworbenes und nicht immer dasselbe und nicht auf das in sich Ruhende gerichtet, und auch wenn er das in sich Ruhende denkt, ist er ein vielfacher. Denn das Spätere wird doch mit dem Denken zugleich nicht auch die Wesenheit haben, während die Gedanken dieses nur leere Anschauungen sein würden. Die Providenz tritt hinlänglich darin hervor, dass der ist, von dem alles kommt. Wie aber ist die Beziehung auf ihn zu verstehen, wenn er sich nicht selbst denkt? Allein er wird in ehrwürdiger Ruhe dastehen. Plato nun sagte von der Substanz: sie wird denken und in ehrwürdiger Ruhe dastehen nicht in der Weise, dass etwa die Substanz denkt,

während das Nichtdenkende in ehrwürdiger Ruhe dastehen würde, sondern er braucht das Wort 'dastehen', weil er sich nicht anders deutlich machen konnte, während er als das Ehrwürdigere und wahrhaft Erhabene dasjenige ansah, was über das Denken hinausgeht.

40. Und dass das Denken dem ersten Princip nicht zukomme, dürften die wissen, die sich mit einer solchen Untersuchung beschäftigt haben; man muss jedoch dem Gesagten gewisse Ueberredungen hinzufügen, wenn es irgendwie möglich ist die Sache klar zu machen. Die Ueberredung muss aber die überzeugende Nothwendigkeit in sich haben.

Man muss also beim Erkennen darauf achten, dass jeder Gedanke aus etwas entspringt und der Gedanke von etwas ist. Und der Gedanke, welcher mit dem, woraus er entsprungen, verbunden ist, hat zum Substrat dasjenige, dessen Gedanke er ist, er selbst wird aber gewissermassen inhärent, dadurch dass er die Actualität desselben ist und jenes Potentielle erfüllt, ohne selbst etwas zu erzeugen; denn er ist gleichsam nur die Vollendung jenes, dessen Gedanke er ist. Der Gedanke aber, welcher mit der Substanz verbunden ist und die Substanz zu Stand und Wesen gebracht hat, kann schwerlich in jenem sein, von dem er ausgegangen ist; denn er hätte nichts erzeugt, wenn er in jenem gewesen wäre. Sondern als die Kraft des Zeugens zeugte er in sich, und seine Actualität ist Substanz und er ist auch mit drin in der Substanz, und zwischen diesem Gedanken und der Substanz ist keine Differenz, auch dann, wenn diese Natur sich selbst denkt, keine andere als begriffliche Differenz, nämlich das Gedachte und das Denkende, eine Vielheit, wie oft gezeigt worden. Und diese erste Energie ist es, welche eine Hypostase zur Substanz erzeugt hat, und als Bild eines andern ist sie das Bild eines so Grossen, dass sie Substanz wurde. Wäre sie aber nur die Energie jenes [des Guten] und nicht von jenem, so würde sie nichts anderes als eben die jenes und nicht eine Hypostase an sich sein. Da diese Energie aber die erste ist und der erste Gedanke, so hat sie weder eine Energie noch einen Gedanken vor sich. Geht man also von dieser Substanz und diesem Denken weiter, so wird man weder auf eine Substanz noch auf ein Denken treffen, sondern jenseits von Substanz und Denken treffen auf etwas Erstaunliches, was weder Substanz noch Denken in sich hat, sondern isolirt selbst in sich selber ist und nichts von dem aus ihm Stammenden bedarf. Denn nicht durch eine frühere Energie erzeugte sie die Energie — denn dann wäre

sie gewesen, bevor sie wurde; auch erzeugte sie durch Denken nicht das Denken — denn dann hätte sie gedacht, bevor sie Denken wurde. Denn überhaupt ist das Denken, wenn dem Guten eigen, geringer als dasselbe, so dass es nicht des Guten sein würde; ich sage aber ‘dem Guten nicht eigen’ nicht deshalb, weil es nicht erlaubt wäre das Gute zu denken — das sei der Fall — sondern weil in dem Guten selbst ein Denken nicht sein dürfte; oder es wird zusammen eins sein das Gute und das Geringere als es selbst. Wenn es [das Denken] geringer ist, so wird das Denken und die Substanz zusammenfallen. Wenn aber das Denken grösser ist, so wird das Intelligible geringer sein. Es ist in dem Guten also das Denken nicht, sondern da es geringer ist und um dieses Guten willen werthgeschätzt wird, so steht es abgesondert von ihm da, indem es jenes wie von anderm, so auch von sich rein sein lässt. Rein aber vom Denken ist es pure was es ist, von der Gegenwart des Denkens nicht gehindert, um lauter und eins zu sein. Wenn aber jemand auch dies zugleich zu einem Denkenden und Gedachten macht und es zu einer Substanz und einem mit der Substanz verbundenen Denken und so zu einem sich selbst Denkenden machen will, so wird er eines andern und zwar vor diesem bedürfen; denn die Energie und das Denken ist ja entweder die Vollendung eines andern Substrats oder Consubstanz und hat daher selbst eine andere Natur vor sich selbst, der auch das Denken augenscheinlich zukommt: denn sie hat was sie denken wird, weil etwas anderes vor ihr ist; und wenn sie selbst sich selber denkt, so lernt sie gleichsam kennen, was sie aus dem Schauen eines andern in sich selbst empfangen hat. Wem aber weder etwas anderes vor ihm zukommt noch aus einem andern etwas innewohnt: was soll das denken oder wie sich selbst? Denn was suchte es? oder was ersehnte es? Vielleicht forscht es, wie gross seine Kraft ist in der Annahme, dass sie ausserhalb seiner selbst sei, demgemäss sie dachte. Ich sage dies in der Voraussetzung, dass die Kraft desselben, welche sie kennen lernte, eine andere ist und eine andere die, mit welcher sie lernte; wenn sie aber eine ist, was sucht sie?

41. Vielleicht nämlich ist das Denken als eine Hülfe den Naturen verliehen, die zwar göttlicher aber doch geringer sind, und gleichsam als ein Auge für ihre natürliche Blindheit. Wozu aber hat das Auge nöthig das Licht zu schauen, da es selbst Licht ist? Was aber des Lichtes durch das Auge bedarf, das sucht, weil es bei sich Finsterniss hat, Licht.

Wenn nun das Denken Licht ist, das Licht aber kein Licht sucht, so wird auch jener Strahl, da er kein Licht sucht, das Denken nicht suchen noch sich das Denken beilegen. Denn was wird auch der Intellect selbst thun oder in seiner Bedürftigkeit sich beilegen, damit er denke? Er empfindet sich also selbst nicht — denn er hat es nicht nöthig; auch ist er nicht eine Zweiheit sondern vielmehr eine Vielheit: er selbst, das Denken — denn er ist ja nicht selbst das Denken —: es muss als drittes auch das Gedachte dasein. Wenn aber Intellect, Denken, Gedachtes identisch sind, so werden sie schlechterdings eins geworden sich in sich selbst aufheben; gesondert aber durch ein anderes werden sie wiederum nicht jenes [Erste] sein. Man muss also das übrige schlechterdings bei der besten Natur belassen, die keinerlei Hülfe bedarf; denn was du auch hinzusetzest, du verringerst durch den Zusatz die, welche nichts bedarf. Für uns freilich war das Denken etwas schönes, weil die Seele den Intellect zu haben verlangt, desgleichen für den Intellect, weil das Sein identisch mit ihm ist und das Denken ihn geschaffen hat; es muss also dieser mit dem Denken verbunden sein und von sich selbst immer die Erkenntniss gewinnen, dass dies dieses ist, weil die zwei eins sind; denn wenn er nur eins wäre, so würde er sich selbst genug sein und nicht nöthig haben etwas zu gewinnen. Wird doch auch das 'Erkenne dich selbst' denen zugerufen, welche wegen ihrer eigenen Vielheit die Pflicht haben, sich selbst durchzuzählen und zu erfahren, wie viele und welche Qualitäten sie haben und wie wenig oder garnichts sie wissen, weder welches das Princip ist noch wonach sie selbst sind was sie sind. Wenn ihm [dem Guten] aber etwas beiwohnt, so hat dies in grösserem Maassstabe statt als dass es nach dem Wissen und Denken und Selbstbewusstsein desselben gemessen werden könnte, zumal es für sich selbst nichts ist. Denn es führt nichts in sich hinein, sondern ist sich selbst genug. Demnach ist es auch nicht das Gute für sich selbst, sondern für die andern Dinge; denn diese bedürfen seiner, es selbst aber bedarf seiner nicht — das wäre lächerlich; denn auf diese Weise würde es seiner selbst auch bedürftig sein [an sich selbst Mangel haben]. Auch schaut es sich nicht selbst; denn es muss etwas haben und erhalten aus dem Schauen. Denn dies alles hat es den Dingen nach ihm abgetreten und vermuthlich ist bei ihm nichts von dem, was den andern Dingen innewohnt, wie auch das Sein nicht. Folglich auch das Denken nicht, wenn nämlich hier das Sein ist und beide

zusammen sind, das erste und eigentliche Denken und das Sein. Daher ist es weder Vernunft noch Wahrnehmung noch Wissen, weil man von ihm nichts als in ihm vorhanden aussagen kann.

42. Aber wenn du in einer solchen Frage zweifelhaft bist und forschest, wohin du diese Prädikate stellen sollst, so lass, wenn du mit deinem reflectirenden Denken dich auf sie richtest, die Dinge, welche du für ehrwürdig hältst unter denen der zweiten Ordnung, und lege weder dem Ersten die zweiten noch die dritten den zweiten bei, sondern stelle die zweiten in den Umkreis des Ersten und die dritten in den Umkreis der zweiten; denn so wirst du sie alle im einzelnen lassen, wie sie sind, und wirst die späteren an jene knüpfen, als die da um jene, welche in sich sind, herumlaufen. Daher heisst es auch in dieser Beziehung mit Recht: ‘Um den König aller Dinge bewegt sich alles und um seinetwillen ist alles,’ worin er alles als seiend bezeichnet und das ‘um seinetwillen’ hervorhebt, da jener auch der Grund des Seins ist und alles nach jenem strebt, der ein anderer ist als alles und nichts hat, was den Dingen innewohnt; er wäre ja nicht alles, wenn ihm etwas von den Dingen nach ihm innewohnte. Wenn nun auch der Intellect zum All gehört, so eignet jenem auch der Intellect nicht. Wenn er jenen auch den Grund alles Schönen nennt, so setzt er offenbar das Schöne in die Ideen, ihn selbst aber über all dies Schöne. Indem er diese Ideen also als das Zweite setzt, sagt er, dass an sie als Drittes geknüpft ist was nach diesen entstanden; und mit dem, was er in den Umkreis des Dritten setzt, meint er offenbar das aus dem Dritten Gewordene, diese an die Seele geknüpfte Welt. Da aber die Seele an den Intellect und der Intellect an das Gute geknüpft ist, so ist auf diese Weise alles an jenes geknüpft durch Mittelursachen, von denen die einen in unmittelbarer Nähe, die andern diesem benachbart sind, während den weitesten Abstand die sinnlichen, an die Seele geknüpften Dinge einnehmen.

ACHTES BUCH.

Ueber die Freiheit und den Willen des Einen.

1. Darf man auch bei den Göttern forschen, ob etwas in ihrer Macht [Entscheidung, freiem Willen] steht, oder darf

man dergleichen nur in der Ohnmacht und den zweifelhaften Kräften der Menschen suchen, während man von den Göttern zugeben muss, dass sie alles können und dass nicht etwas nur, sondern alles in ihrer Macht stehe? Oder muss man die gesammte Macht und den freien Willen im ganzen Einem zuschreiben, den einen dagegen diese, den andern jene, manchen auch eine doppelte Verfassung zusprechen? Das gilt es zu erforschen, und dabei muss man wagen, eine solche Untersuchung auch bei den ersten Principien und dem absolut Transscendenten anstellen, wie es sich mit dem freien Willen verhalte, selbst wenn wir ihm zugestehen, dass es alles vermöge. Jedoch muss auch dies „Können" untersucht werden, wie es eigentlich verstanden wird, dass wir nicht etwa darunter bald die Möglichkeit, bald die Wirklichkeit verstehen, und auch die künftige Wirklichkeit. Allein wir wollen dies für jetzt aufschieben und zuvor bei uns selbst, wie es Gewohnheit ist, untersuchen, ob wir selbst einen freien Willen haben. Zuerst also soll untersucht werden, was wir unter dem Satze, 'es stehe etwas in unserer Gewalt' zu verstehen haben d. h. welchen Begriff wir davon haben; denn auf diese Weise dürfte auch deutlich werden, ob derselbe füglich auch auf die Götter oder vielmehr auf Gott übertragen werden darf, oder ob er nicht zu übertragen ist, oder ob er zwar zu übertragen, dabei aber zu untersuchen ist, wie der freie Wille bei den andern und bei den ersten Principien zu verstehen sei. Was also denken wir und weshalb forschen wir, wenn wir von unserm freien Willen reden? Ich glaube, wenn wir in widrigen Geschicken und Nothwendigkeiten und starken Anläufen der Affecte, welche die Seele fesseln, umgetrieben werden, so sind wir, indem wir dies alles für beherrschend ansehen und ihm unterworfen sind und gebracht werden wohin jenes uns führt, in Ungewissheit darüber, ob wir etwa nichts sind und nicht einmal einen freien Willen haben, in der Voraussetzung dass ja das wohl nur in unserer Gewalt steht, was wir ohne die Knechtung durch Schicksale, Nothwendigkeiten und starke Affecte aus freiem Entschlusse thun, indem sich nichts unserm Wollen widersetzt. Wenn das, so dürfte der Begriff des freien Willens in dem liegen, was dem Entschlusse gehorcht und dient und in soweit geschieht oder nicht geschieht, als wir es wollen. Denn freiwillig ist alles, was ohne Zwang mit Wissen geschieht, in unserer Macht steht, was wir auch auszuführen im Stande sind; oft läuft freilich beides in einander, obwohl ein begrifflicher Unterschied da ist; doch giebt es auch Fälle, wo sie sich un-

terscheiden. Wenn z. B. jemand die Macht hatte zu tödten, so war seine That keine freiwillige, wenn er nicht wusste, dass der Ermordete sein Vater war; auch jenes [Freiwillige] steht vielleicht in Discrepanz zu unserer Macht und Entscheidung. Es muss also das Wissen um die That bei dem Freiwilligen nicht bloss in jedem einzelnen Falle, sondern überhaupt vorhanden sein. Denn warum soll, wenn jemand nicht weiss, dass er ihm befreundet, der Mord ein unfreiwilliger, wenn er aber nicht weiss, dass er keinen Mord begehen darf, nicht ein unfreiwilliger sein? Wenn deshalb etwa, weil er das hätte lernen sollen, so ist das Nichtwissen nicht freiwillig, eben weil er es hätte lernen sollen, oder das was vom Lernen abführte.

2. Indessen geht dahin die Untersuchung: Welchem Vermögen ist dasjenige zuzuschreiben, was auf uns als in unserer Macht stehend bezogen wird? Doch wohl dem Impuls oder irgendwelchem Streben, was z. B. im Zorn oder in der Begierde oder in Erwägung des Zuträglichen mitsammt einem Streben entweder gethan oder nicht gethan wird. Aber wenn dem Zorn und der Begierde, so werden wir auch den Kindern und Thieren den freien Willen zuschreiben, desgleichen den Rasenden, Verrückten, Behexten und ihren zufälligen Wahngebilden, deren sie nicht Herr sind; wenn aber der vernünftigen Ueberlegung mit einem Streben, auch einer irrenden Ueberlegung? Nein der richtigen Ueberlegung und dem richtigen Streben. Jedoch möchte man auch hier fragen, ob die Reflexion das Verlangen oder das Verlangen die Reflexion erregt hat. Denn wenn die Strebungen naturgemäss entstehen, so folgt, falls dieselben dem lebenden und dem zusammengesetzten Wesen angehören, die Seele der Nothwendigkeit der Natur; falls sie der Seele allein angehören, so dürfte vieles von dem, was bei uns stehen soll, ausser uns geschehen. Sodann geht auch eine gewisse leere Ueberlegung den Affecten voraus und die zwingende Vorstellung und das Verlangen, das uns zieht wohin es immer führt: wie machen sie uns in diesen Dingen zu Herren unserer That? Wie sind wir überhaupt Herren von dem, wozu wir getrieben werden? Denn das Bedürftige, das von Natur nach Erfüllung strebt, ist nicht Herr dessen, zu dem es schlechterdings getrieben wird. Wie kann überhaupt etwas selbständig von sich selber sein, was von einem andern her sowohl das Princip zu etwas anderm hat und von dorther geworden ist was es ist? Denn jenem gemäss lebt es und ist es gleichsam gebildet. Auf diese Weise würde ja selbst das Leblose den freien Willen erlangt haben; denn das

Feuer wirkt wie es geworden ist. Soll freier Wille deshalb drin sein, weil das lebende Wesen und die Seele erkennt was sie thut, so fragt sich, wenn es durch Wahrnehmung geschieht, was das zum freien Willen beiträgt. Denn die Wahrnehmung, die bloss sieht, macht uns nicht zu Herren unserer That; geschieht es durch Erkenntniss, so weiss, wenn durch Erkenntniss des Gethanen, diese auch hier bloss und ein anderes führt zur That. Wenn aber selbst gegen das Verlangen die Vernunft oder die Erkenntniss etwas wirkt und durchsetzt, so fragt sich, worauf sie dies zurückführt und überhaupt wo dies eintritt; und wenn die Vernunft selbst ein anderes Verlangen bewirkt, so ist das Wie zu begreifen; wenn sie aber nach Beruhigung des Verlangens stille steht und hier der freie Wille liegt, so wird dies nicht in der That bestehen, sondern im Intellect wird dies zum Stillstand kommen; ist ja doch alles, was mit der That zusammenhängt, auch wenn die Vernunft es siegreich bewältigt, gemischt und kann den freien Willen nicht rein enthalten.

3. Deshalb gilt es hierüber eine Untersuchung; denn nunmehr dürften wir auch nahe an die Erörterung über die Götter herantreten. Da wir also den freien Willen auf einen Entschluss zurückgeführt und diesen dann in die Ueberlegung, dann in die richtige Ueberlegung gesetzt haben — vielleicht muss man zu dem 'richtig' das Wissen hinzufügen; denn schwerlich hat jemand, wenn er nach einer richtigen Meinung recht gehandelt hat, unbestritten die selbsteigene Entscheidung, wenn er nicht weiss, weshalb es richtig ist, sondern durch Zufall oder ein Phantasiegebilde auf das Nothwendige geführt worden; denn da wir die Phantasie nicht als von unserm freien Willen abhängig gelten lassen: wie sollten wir die, welche nach ihr handeln, in das Bereich der selbsteigenen Entscheidung einordnen? Denn wir, die wir die Phantasie, welche man im eigentlichen Sinne Phantasie nennen kann, im Auge haben, die aus den Affectionen des Körpers auftaucht — denn auch Entleerungen von Speise und Trank bilden gleichsam Phantasien, desgleichen die Anfüllungen, und wer voll ist von Samen imaginirt anderes und so entsprechend den Qualitäten des Feuchten im Körper — wir werden die, welche nach solchen Phantasien thätig sind, nicht einordnen in das Princip der selbsteigenen Entscheidung; deshalb werden wir auch den Schlechten, die das meiste hiernach thun, weder den freien Willen noch die Freiheit zusprechen, wohl aber werden wir dem, der durch die Vernunft seiner Thaten frei ist von den Affectionen des Körpers,

die Freiheit zuerkennen — — Da wir also den freien Willen auf das schönste Princip zurückführen, werden wir die Thätigkeit der Vernunft und die von daher stammenden Vorsätze als wahrhaft frei anerkennen und die aus dem vernünftigen Denken entspringenden Strebungen nicht als unfreiwillige anerkennen und behaupten, dass den Göttern, die auf diese Weise leben d. h. allen, die nach der Vernunft und einem vernunftgemässen Streben ihr Leben führen, die Freiheit innewohne.

4. Gleichwohl möchte jemand fragen, wie denn das in Folge eines Verlangens Geschehende ein freies sein könne, da das Verlangen auf ein Aeusseres führe und mit einem Mangel behaftet sei; denn das Verlangende wird geführt, auch wenn es zum Guten geführt wird. Auch über die Vernunft selbst erhebt sich Zweifel, ob sie nämlich, da sie was und wie sie wirkt von Natur wirkt, die Freiheit und den freien Willen haben soll, wenn sie in sich nicht das Vermögen hat es nicht zu thun; sodann liegt, wenn überhaupt der freie Wille eigentlich von denen ausgesagt wird, welchen ein Thun nicht eignet, für diejenigen, welche sich mit dem Handeln befassen, die Nothwendigkeit ausserhalb; denn sie werden nicht ziel- und zwecklos handeln. Nun denn: wie lässt sich die Freiheit aufrecht erhalten, wenn auch diese ihrer eigenen Natur dienen? Nun, wenn etwas nicht gezwungen ist einem andern zu folgen, wie liesse sich von ihm das Dienen aussagen? Und wie wäre etwas, das zum Guten hingetragen wird, ein gezwungenes, da das Streben ein freies ist, wenn es in Erkenntniss des Guten als auf ein Gutes darauf losgeht? Denn das Unfreie führt vom Guten ab und hin zu dem Erzwungenen, wenn es zu dem getrieben wird, was für es nicht gut ist; und es dient dasjenige, was nicht fähig ist die Richtung nach dem Guten hin einzuschlagen, sondern auf Antrieb eines andern Besseren von seinem eigenen Guten abgeführt wird, indem es jenem dient. Deshalb wird auch der Vorwurf der Knechtschaft nicht da erhoben, wo jemand nicht zum Bösen kommen kann, sondern da wo er nicht zu seinem eigenen Guten gelangen kann, weil er hingezogen wird zum Guten eines andern. Ausserdem statuirt man mit dem Ausdruck 'seiner eigenen Natur dienen' zweierlei: das dienende und das, dem es dient. Wie aber sollte eine einfache Natur und einheitliche Energie, die nicht das eine der Möglichkeit nach, das andere in Wirklichkeit hat, nicht frei sein? Denn eine naturgemässe Wirksamkeit wird von ihr nicht in dem Sinne ausgesagt, als sei eine andere die Wesenheit, eine andere die Wirksamkeit, wenn anders das Sein

und das Wirken dort identisch ist. Wenn sie also weder um eines andern willen noch auf Grund eines andern wirkt, wie wäre sie nicht frei? Und wenn der Begriff des freien Willens auf sie nicht passen sollte, so ist hier mehr als freier Wille und in dem Sinne frei, weil sie nicht von einem andern abhängt und nichts anderes ihre Wirksamkeit beherrscht, ja auch ihre Wesenheit nicht, wenn anders sie Princip ist. Und wenn die Vernunft ein anderes Princip hat, so liegt das doch nicht ausser ihr selbst, sondern im Guten. Und wenn sie jenem gemäss das Gute hat, so hat sie in viel höherem Maasse die Unabhängigkeit und die Freiheit; denn die Freiheit und Unabhängigkeit sucht man um des Guten willen. Wenn sie also dem Guten gemäss wirkt, so hat sie in höherem Maasse die Selbständigkeit [den freien Willen]; denn sie hat bereits das, was von ihm aus zu ihm hin strebt, und ist in sich, wenn anders sie auf jenes gerichtet ist, und das dürfte für sie besser sein.

5. Ist nun in der denkenden Vernunft allein und zwar in der reinen Vernunft die Freiheit und der freie Wille oder auch in der Seele, die nach der Vernunft thätig ist und nach der Tugend handelt? Wenn wir sie der handelnden zugestehen wollen, so dürfen wir sie zunächst ihr vielleicht nicht in Rücksicht auf den Erfolg zugestehen; denn wir sind nicht Herren des Erfolgs. Geschieht es mit Rücksicht auf die vortreffliche Ausführung und auf die Verrichtung alles dessen, was von der Vernunft ausgeht, so mögen sie ihr mit Recht beigelegt werden. Wie aber steht jenes [gut handeln] in unserer Macht? Wir sagen z. B., wir sind tapfer, weil Krieg ist. Ich meine aber, wie eine solche Thätigkeit dann in unserer Macht steht, wenn es, da kein Krieg über uns gekommen, nicht möglich war diese Thätigkeit zu üben, desgleichen bei allen andern der Tugend gemässen Handlungen, da je nach Zufall die Tugend uns zwingt dies oder das zu thun. Und wenn jemand der Tugend selbst die Wahl anheimgäbe, ob sie etwa, um thätig zu sein, Kriege wolle, damit sie tapfer sei, und Ungerechtigkeit, damit sie das Recht abgrenze und ordne, und Armuth, damit sich die Freigebigkeit beweise, oder ob sie, da alles wohl steht, Ruhe haben wolle: so würde sie die Ruhe den Beschäftigungen vorziehen, da nichts ihrer Hülfe und Pflege bedarf, wie auch ein Arzt, etwa Hippokrates, wohl wünscht, dass niemand seiner Kunst bedarf. Wenn nun die praktisch thätige Tugend gezwungen wird zu helfen, wie steht dann der Entschluss rein bei ihr? Sollen wir etwa sagen, die Thaten seien zwar nothwendig, der Ent-

schluss vor den Thaten aber und die vernünftige Ueberlegung sei nicht gezwungen? Allein wenn das der Fall ist, dann werden wir, da wir sie in eine leere Abstraction vor der Handlung setzen, die Freiheit und den Entschluss der Tugend selbst ausser der That setzen. Was aber gilt von der Tugend selbst ihrem Zustande und ihrer Beschaffenheit nach? Werden wir nicht zugestehen, dass sie, wenn die Seele in schlechter Verfassung ist, zur Ordnung derselben schreitet, indem sie die Leidenschaften und Triebe harmonisch begrenzt? Wie sagen wir also, dass es bei uns stehe gut zu sein und dass die Tugend keinem Herrn unterworfen sei? Es steht wenigstens in unserm Willen und in unserer Wahl; es gilt das von der Tugend, weil sie in uns die Freiheit und den freien Willen zurichtet und uns nicht mehr Knechte der früheren Untugenden sein lässt. Wenn also die Tugend gleichsam eine andere Vernunft ist und ein Habitus, der die Seele gleichsam zur Vernunft macht, so ergiebt sich wieder das Resultat, dass der freie Wille nicht in der That liegt, sondern in der von aller Praxis freien Vernunft.

6. Wie führten wir dies nun früher auf einen Entschluss zurück, indem wir sagten, es sei das ‘was dem Wollen gemäss geschieht’? Doch wurde auch dort hinzugefügt: ‘oder nicht geschieht.’ Wenn also die jetzigen Auseinandersetzungen richtig sind und die früheren hiermit stimmen, so werden wir sagen, dass die Tugend und die Vernunft die Herren sind und dass wir auf diese den freien Willen und die Freiheit zurückführen müssen; beide haben keinen Herren über sich, die Vernunft ist in sich, die Tugend will zwar in sich sein als Vorsteherin der Seele, dass sie gut sei, und bis dahin sich selbst als frei und die Seele als frei erweisen; da aber die nothwendigen Affectionen und Thaten über sie kommen, so hat sie als Vorsteherin gar nicht Rath gepflogen über das Entstehen derselben, aber gleichwohl wird sie auch in diesen ihren freien Willen retten, indem sie ihn auch hier auf sich selbst bezieht; denn sie wird den Ereignissen nicht nachgehen, wie um den Bedrängten zu retten, sondern wenn es ihr gut scheint, wird sie ihn fahren lassen und das Leben, Reichthum, Kinder und das Vaterland selbst wegwerfen heissen, wobei sie als Ziel ihre eigene Vortrefflichkeit im Auge hat, nicht die Existenz der ihr unterworfenen Dinge. Folglich wird die Freiheit in den Handlungen und der freie Wille nicht auf das Handeln, auch nicht auf die äussere, sondern auf die innere Bethätigung, auf das Denken und das Schauen der Tugend selbst

bezogen. Man muss diese Tugend für eine Art Vernunft halten, indem man dabei die durch Vernunft gebändigten und begrenzten Affecte nicht mitzählt; denn diese, sagt Plato, scheinen sich in etwas nahe auf den Körper zu erstrecken, zurecht gebracht durch Gewöhnung und Uebung. Daher leuchtet es mehr ein zu sagen: das Immaterielle ist das Freie, hierauf wird der freie Wille bezogen, dies ist das beherrschende und auf sich beruhende Wollen, auch wenn ein auf das Aeussere gerichteter Auftrag aus Nothwendigkeit hinzutritt. Was also aus dieser heraus und um dieser willen geschieht, das steht in unserer Macht, und ausser und bei ihr steht, was sie selbst will und ungehindert vollbringt, und dies steht auch in erster Linie bei uns. Die theoretische Vernunft hat so auch die erste Entscheidung, weil ihr Geschäft niemals auf einem andern beruht, sondern weil sie ganz auf sich selbst bezogen ist, weil ihr Werk sie selber ist, in dem Guten ohne Mangel ruht in aller Fülle und gleichsam nach ihrem Entschluss lebend; der Entschluss ist aber das Denken, doch wurde es Entschluss genannt, weil es nach der Vernunft geschieht; denn auch der sogenannte Entschluss ahmt dem vernunftgemäss Geschehenden nach. Denn der Entschluss will das Gute, und das wahre Denken vollzieht sich im Guten. Jene [Vernunft] hat also was der Entschluss will und durch dessen etwaige Erlangung er so zum Denken wird. Wenn wir also dem Wollen [Entschluss] des Guten den freien Willen beigelegt haben, wie soll das, was in dem, worin der Entschluss sein will, fest gegründet steht, nicht den freien Willen haben? Oder man muss, wenn man bis dahin nicht aufsteigen will, noch etwas grösseres als den freien Willen setzen.

7. Die Seele wird also frei, wenn sie durch die Vernunft ungehindert zum Guten strebt, und was sie um dessentwillen thut, ist ihr freier Wille; die Vernunft wirkt um ihrer selbst willen; die Natur des Guten ist der Gegenstand des Strebens selbst, um dessentwillen auch das andere seinen freien Willen hat, wenn das eine es ungehindert erlangen, das andere es haben kann. Wie aber kann man das, was alles Werthvolle nach ihm beherrscht und an erster Stelle steht, zu dem alles aufsteigen will, an dem alles hängt und von dem es seine Kräfte hat, so dass es einen freien Willen haben kann: wie kann man das auf den freien Willen in mir und in dir reduciren? Da wo auch die Vernunft kaum ist, die gleichwohl mit Gewalt hingezogen wurde; es müsste denn eine verwegene, von anderer Seite eingeführte Rede behaupten, diese erste Natur

sei durch Zufall wie sie sei, sie sei nicht Herr dessen was sie sei, sie habe was sie sei nicht von sich selbst, weder die Freiheit noch den freien Willen, sie thue oder thue nicht was sie zu thun oder nicht zu thun gezwungen sei. Diese in sich widersprechende und nicht beweiskräftige Rede würde gänzlich die Natur des Freien und des freien Willens und den Begriff der Unabhängigkeit aufheben, so dass diese Worte vergeblich ausgesprochen würden und leerer Schall von wesenlosen Dingen wären. Wer das behauptet muss zugeben nicht allein, dass niemand einen freien Willen habe, sondern auch, dass er dies Wort nicht einmal denke oder verstehe. Behauptet er es zu verstehen, so wird er bald widerlegt werden, da der Begriff des freien Willens auf Dinge passt, auf die er nach seiner Behauptung nicht passt. Denn der Begriff alterirt die Substanz nicht noch nimmt er jene zu seinem Wesen hinzu — denn es ist unmöglich, dass etwas sich selbst schaffe und zur Existenz verhelfe — sondern der Begriff will erkennen, was von dem Seienden einem andern dient und was die selbsteigene Entscheidung über sich hat und was nicht unter einem andern steht, sondern selbst Herr seiner Thätigkeit ist, und dies ist es, was den Intelligiblen sofern sie intelligibel sind zukommt sowie denen, die ungehindert dem Guten nachjagen oder es haben. Da nun das Gute selbst über allem diesen steht, so ist es absurd, gleichsam noch ein anderes Gute über dieses hinaus zu suchen. Auch das ist nicht richtig zu sagen, dass es zufällig sei, denn in dem Abgeleiteten und Vielen herrscht der Zufall; das Erste aber dürfen wir weder als zufällig bezeichnen noch sagen, dass es nicht Herr seines Werdens sei, weil es nicht einmal geworden ist. Dies deshalb anzunehmen, weil es thut wie es beschaffen ist, ist ungereimt, wenn man nämlich behauptet, erst dann sei Freiheit vorhanden, wenn etwas gegen seine Natur handelt oder wirkt. Auch der Umstand, dass es einzig in seiner Art ist, beraubt es nicht der Freiheit, wenn es nämlich dies Einzigartige nicht dadurch hat, dass es von einem andern behindert [abgesperrt] wird, sondern dadurch, dass es dies selbst ist und gleichsam sich selber gefällt und nichts besseres hat als sich; sonst würde man gerade dem die Freiheit absprechen, das am meisten das Gute erlangt. Wenn dies ungereimt ist, so dürfte es noch ungereimter sein das Gute selbst der Freiheit zu berauben, weil es gut ist und weil es in sich bleibt, ohne das Bedürfniss zu fühlen zu einem andern hin sich zu bewegen, da die andern Dinge sich zu ihm hin bewegen, und überhaupt ohne irgendein Bedürfniss irgend-

wie zu verspüren. Wenn also seine sogenannte Existenz seine sogenannte Thätigkeit ist — denn beides ist nicht verschieden, da ja dies auch nicht einmal beim Intellect stattfindet — so besteht die Thätigkeit nicht in höherem Grade im Sein als das Sein in der Thätigkeit. Daher hat es auch nicht jene naturgemässe Thätigkeit, auch wird die Thätigkeit und das sogenannte Leben nicht auf die sogenannte Substanz zurückgeführt werden, sondern die sogenannte Substanz, die ewig mit der Thätigkeit verbunden ist und sich ihr gleichsam zugesellt, macht aus beiden das Gute als ein selbsteigenes, sich selbst und keinem andern angehöriges.

8. Wir betrachten die Freiheit nicht als ein Accidens des Guten, sondern von den Aeusserungen der Freiheit an den andern Dingen durch Abstraction von den Gegensätzen aufsteigend betrachten wir sie an sich auf sich selbst bezogen; aber durch Uebertragung unzureichender Prädikate von den tiefer stehenden Dingen mögen wir immerhin, da wir unvermögend sind die zutreffenden Prädikate von ihm auszusagen, diese Aussagen über dasselbe machen. Jedoch lassen sich weder von seinen Eigenschaften, geschweige denn von seinem eigentlichen Wesen passende Aussagen auffinden; denn alles, sowohl das Schöne als das Ehrwürdige an ihm, ist später als es selbst. Denn von allem diesen ist es selbst Princip, obwohl in anderer Weise wieder nicht Princip. Da wir also alles bei Seite lassen, so auch den freien Willen und die Freiheit als ein späteres; denn dieser Begriff bezeichnet bereits die Einwirkung auf ein anderes und dass sie ungehindert geschieht und anderes existirt, worauf sie sich ungehindert erstreckt. Man muss es überhaupt ausser aller Beziehung setzen; denn es ist was es ist und vor den Attributen; sondern wir doch auch das Sein von ihm ab, also auch irgendwelche Beziehung auf das Seiende; auch die naturgemässe Thätigkeit kommt ihm nicht zu; denn auch diese ist ein späteres, und wenn sie auch von jenen intelligiblen Dingen ausgesagt wird, so kann sie nur von den aus einem andern stammenden ausgesagt werden, also in erster Linie von der Substanz, weil sie aus jenem entstanden ist; wenn aber die Natur zu dem Zeitlichen gehört, kann sie auch nicht von der Substanz ausgesagt werden; so kann man denn auch nicht einmal sagen, das Gute sei nicht von der Substanz her; denn wir haben das Sein hinweggethan und der Ausdruck ‘nicht von ihr’ würde nur gebraucht werden, wenn es von einem andern her stammte. So ist es also blosses Accidens. Nein, auch das Prädikat des Accidens darf nicht von ihm gebraucht werden; denn es ist

weder für sich noch in Beziehung auf ein anderes etwas; denn in dem Vielen hat das Accidens statt, wenn gewisse Dinge sind und anderes an ihnen haftet. Wie könnte also das Erste per Accidens entstanden sein? Denn es ist nicht gekommen, damit du fragest: wie ist es gekommen? Welch ein Geschick hat es herbeigeführt oder zu Stand und Wesen gebracht? Denn auch das Geschick war doch wohl nicht [vor dem Ersten] noch der Zufall; denn auch der Zufall kommt von einem andern und erscheint in der Welt des Werdens.

9. Allein wenn jemand den Begriff des Accidens zum Guten hinzunimmt, so muss man nicht bei dem Namen stehen bleiben, sondern verstehen, wie der Sprechende es meint. Was also meint er damit? Dies, dass es mit dieser Natur und Macht bekleidet Princip ist; denn auch wenn es eine andere Natur hätte, so wäre es eben das, was es seiner Natur nach war, und wenn dies ein geringeres wäre, so würde es doch nach seinem eigenen Wesen thätig gewesen sein. Dem gegenüber ist zu sagen, dass unmöglich das Princip aller Dinge das Accidentielle sein kann, weniger weil dies ein geringeres, sondern weil es nicht einmal gut oder in anderer Weise, als ein minder Vollkommenes, gut ist. Aber es muss das Princip aller Dinge besser sein als alles nach ihm; folglich ist es etwas bestimmt Abgegrenztes. Ich nenne es bestimmt abgegrenzt, weil es einzig in seiner Art und nicht aus Nothwendigkeit ist; denn es gab keine Nothwendigkeit; denn in dem, was dem Princip folgt, liegt die Nothwendigkeit und auch diese ohne dass sie die Gewalt darin hat; dies Einzigartige aber ist von sich selbst. Dies also ist auch nicht ein anderes, sondern was es eben sein musste; es war demnach so nicht zufällig, sondern weil es so sein musste, das heisst: es war Princip alles dessen, was sein musste. Dies also ist nicht so, wie es zufällig musste; denn es ist nicht was es zufällig wurde, sondern was es sein musste, oder vielmehr auch das nicht einmal was es musste; sondern das übrige muss warten, als was ihnen etwa der König erscheint, d. h. dass er sich als das, was er eben selbst ist, hinstellt, wobei er nicht erscheint wie es sich eben trifft, sondern als der wahre König, das wahre Princip und das wahre Gute, nicht thätig nach dem Guten — denn auf diese Weise würde er einem andern zu folgen scheinen — sondern das Eine seiend was er ist, so dass er nicht gemäss jenem sondern jenes ist. Wenn also auch bei dem Seienden der Begriff des Accidentiellen nicht statthat — denn dem Seienden kommt, wenn ihm etwas zukommen wird, das Accidentielle zu, aber

das Seiende selbst ist nicht accidentiell, noch ist das Seiende zufällig so, noch ist es von einem andern her so wie es ist, sondern dies ist die Natur des Seienden seiend zu sein: wie kann dann jemand bei dem über das Sein Erhabene an dies Accidentielle denken, dem es verliehen ist das Seiende erzeugt zu haben, das nicht von ungefähr so wurde, sondern ist wie die Substanz ist, deren Wesen ist was es ist und was der Intellect ist; denn sonst könnte jemand auch vom Intellect sagen, er sei so von ungefähr Intellect, gleich als ob der Intellect auch etwas anderes werden könnte als das, was die Natur des Intellects ist. Was also nicht aus sich herausgetreten, sondern unentwegt sich selber angehört, von dem kann man im vorzüglichsten Sinne sagen, es ist was es ist. Was lässt sich nun von dort aussagen, wenn man über dieses hinausgegangen ist und da hineingeschaut hat? Etwa: das wurde zufällig eben so, wie man es angethan sah? Weder das So noch das Irgendwie wurde so zufällig; das Accidentielle hat überhaupt nicht statt, sondern nur das So und nicht anders, sondern so. Aber selbst das So kannst du nicht aussagen, denn damit hättest du es begrenzt und zu einem bestimmten Etwas gemacht; vielmehr kann der Schauende weder das So noch das Nichtso aussagen, denn man würde das als etwas von dem Seienden bezeichnen, an dem das So sich findet. Es ist also etwas anderes als alles was ein So hat. Aber indem du es als unbestimmt schaust, wirst du es als die Gesammtheit des nach ihm Kommenden bezeichnen können, du wirst aber nicht sagen, dass es etwas von jenem ist, sondern du wirst es, wenn überhaupt, als eine insgesammt ihrer selbst wahrhaft mächtige Kraft bezeichnen, die das ist was sie will, oder vielmehr was sie will abwirft in das Seiende, während sie selbst grösser ist als alles Wollen und das Wollen hinter sich lässt. Weder also wollte sie selbst das So, um ihm etwa zu folgen, noch brachte sie ein anderer in eine solche Lage.

10. Man muss nun auch denjenigen, der ein solches Accidens statuirt, fragen, wie er dann annehmen wolle, dass ein solches Accidens möglichen Falls verkehrt sei. Und wie will jemand das Accidens eliminiren? Wenn es eine gewisse Natur ist, so wird man zugeben, dass der Begriff des Accidens nicht zutrifft; denn wenn man die Natur, welche den andern Dingen das Accidentielle benimmt, dem Zufall anheimgiebt, wo soll dann das Nichtzufällige stattfinden? Es eliminirt aber das Zufällige dies Princip der Dinge, indem es ihnen Form und Grenze und Gestalt verleiht, und unmöglich kann man in dem so

vernunftgemäss Geschehenden den Grund dem Zufall anheimgeben, sondern man muss ihn eben dieser Vernunft zuschreiben; in dem aber, was nicht mit Ueberlegung und nicht nach naturgemässem Verlauf, sondern von ungefähr geschieht, herrscht der Zufall. Was aber das Princip aller Vernunft und Ordnung und Grenze anlangt, wie könnte jemand eine solche Hypostase dem Zufall anheimgeben? Freilich beherrscht der Zufall vieles, den Intellect aber und Vernunft und Ordnung beherrscht er nicht behufs ihrer Erzeugung, und wie kann da, wo der Zufall gerade das Gegentheil der Vernunft zu sein scheint, der Zufall die Vernunft erzeugen? Wenn also der Zufall den Intellect nicht erzeugt, so erzeugt er auch das nicht, was vor dem Intellect und höher als der Intellect ist; denn er hatte nicht woher er es erzeugen sollte, noch war er überhaupt irgendwie vorhanden im Intelligiblen. Wenn also vor jenem Guten nichts ist, sondern es selbst das Erste, so muss man hier Halt machen und nichts mehr über dasselbe sagen, sondern erforschen, wie die Dinge nach ihm geworden sind, aber nicht mehr wie es selbst geworden, weil es in Wahrheit nicht geworden ist. Wie nun? Wenn es nicht geworden, sondern ist wie es ist, sollte es da nicht Herr seines Wesens sein? Und wenn es nicht Herr seines Wesens, sondern ist was es ist, indem es sich nicht selbst zur Hypostase verhilft, sondern sich äussert wie es ist, so dürfte es eben dies nothwendig sein was es ist und sich nicht anders verhalten. Doch nicht, weil es sich nicht anders halten kann, verhält es sich so, sondern weil es so das beste ist. Denn zum Bessern sich zu wenden, dazu hat nicht jedes aus sich selbst die Macht, aber zum Schlechtern sich zu wenden, daran wird keins gehindert. Dass es indessen sich nicht zum Schlechtern wandte, geschah von selbst, nicht weil es gehindert, sondern weil es eben das war was sich nicht dahin wandte, und die Unmöglichkeit zum Schlechtern zu kommen bezeichnet nicht das Unvermögen des Nichtkommenden, sondern das Nichtkommen aus sich selbst und seiner selbst wegen. Und das Nichtkommen zu einem andern schliesst ein Uebermaass der Kraft in sich, denn jenes wird nicht durch Nothwendigkeit zurückgehalten, sondern es ist selbst die Nothwendigkeit und das Gesetz des andern. Die Nothwendigkeit hat sich also selbst zur Existenz verholfen? Sie existirt nicht einmal, da das andere nach dem Ersten um dieses willen Existenz gewonnen hat. Wie sollte also das vor der Hypostase Liegende durch sich selbst oder durch ein anderes Existenz gewonnen haben?

11. Aber was ist dies Nichtexistirende? Wir müssen schweigend davon gehen und dürfen unsere Meinung ungewiss lassend nicht weiter forschen. Denn wozu sollte man auch forschen, da man nicht weiter vorzudringen vermag, weil jede Untersuchung auf ein Princip geht und hierbei stehen bleibt. Ausserdem muss man annehmen, dass jede Untersuchung ausgeht entweder auf das Was oder die Beschaffenheit oder das Warum oder das Sein. Das Sein nun, wie wir es von jenem aussagen, folgt aus den Dingen nach ihm; das Warum sucht ein anderes Princip, während es von dem Princip des Universums kein Princip giebt; die Beschaffenheit forscht nach einer Eigenschaft und dieses hat keine Eigenschaft; das Was zeigt vielmehr an, dass wir nichts an ihm suchen müssen, indem wir es selbst allein, wenn es uns möglich, im Geiste erfassen in der Erkenntniss, dass wir ihm nichts anheften dürfen. Ueberhaupt scheinen wir diese Aporie über diese Natur in unser Denken aufgenommen zu haben, wenn wir es aufgenommen haben, aus dem Umstande, dass wir zuerst einen Raum und Ort setzen wie eine Art Chaos, sodann bei nunmehrigem Vorhandensein des Ortes diese Natur einführen in den in unserer Phantasie entstandenen oder vorhandenen Ort, ferner nach Einführung Gottes in einen solchen Ort forschen, woher und wie er hierher gekommen, und als wäre er ein Ankömmling seine Gegenwart und sein Wesen zu ergründen suchen, und zwar in der Annahme, als sei er wie aus der Höhe oder Tiefe hierher geworfen worden. Deshalb müssen wir nach Hinwegschaffung des Anlasses zur Aporie allen Ort weglassen aus der intuitiven Betrachtung Gottes und ihn an keinem Orte denken, weder als an ihm verweilend und feststehend noch als dorthin gekommen, sondern allein als seiend wie er ist; er selbst muss nothwendig zu den Begriffen gezählt werden, der Ort wie auch das andere als ein späteres und zwar späteres als alles übrige bezeichnet werden. Indem wir also diese in der örtlichen Auffassung liegende Ungereimtheit in unserm Denken bemerken, wie wir sie bemerken, umgeben wir ihn nicht mehr wie mit einem räumlichen Kreise, umfassen ihn auch nicht mehr wie etwas quantitatives, werden folglich auch die Quantität nicht als eine Eigenschaft von ihm aussagen; ebenso natürlich nicht die Qualität, denn an ihm findet sich keine Form, selbst keine intelligible; auch die Relation nicht, denn er besteht an und für sich, ehe noch ein anderes war. Was sollte es also bedeuten: ‘er ist so per Accidens?’ Oder wie sollen wir dies verstehen, wenn auch

alle andern Prädikate von ihm nur in der Negation bestehen? Daher ist es vielmehr wahr zu sagen, nicht: er ist so per Accidens, sondern: er ist auch nicht einmal per Accidens so; denn hier trifft auch das Accidens überhaupt nicht zu.

12. Wie nun? Er ist nicht was er ist? Aber er ist selbst doch wenigstens Herr des Seins was er ist oder des transscendenten Seins? Denn die Seele, welche durch das Gesagte keineswegs überzeugt ist, befindet sich wieder in Zweifel. Es ist also hierüber folgendes zu sagen: Jeder von uns ist hinsichtlich seines Körpers weit entfernt von der Substanz, hinsichtlich der Seele dagegen und unsers eigentlichen Wesens haben wir Theil an der Substanz und sind eine gewisse Substanz. Das heisst wir sind gewissermaassen etwas Zusammengesetztes aus Differenz und Substanz, also nicht ursprünglich Substanz und Substanz an sich, darum auch nicht Herren unserer eigenen Substanz. Denn etwas anderes ist die Substanz und etwas anderes wir, und nicht wir sind Herren unserer eigenen Substanz, sondern die Substanz beherrscht uns, wenn anders diese auch die Differenz hinzufügt. Aber da wir das, was uns beherrscht, gewissermaassen selbst sind, so sind wir dadurch nichts geringeres und hier dürfen wir Herren unser selbst genannt werden; was aber gänzlich ist was es ist und nicht verschieden ist von seiner Substanz, bei dem ist das was es ist auch das Beherrschende und wird nicht mehr auf ein anderes bezogen insofern es ist und insofern es Substanz ist. Und andererseits brauchte es auch nicht Herr selber zu sein, insofern es das ist, was als erstes auf die Substanz bezogen wird. Was also die Substanz frei macht, nämlich von Natur offenbar zum Freimachen bestimmt und darum wohl als ein Freimachendes bezeichnet: wem könnte das unterworfen sein? — wenn anders es erlaubt ist das überhaupt nur auszusprechen. Es ist dies aber frei durch seine Substanz; doch auch diese ist von ihm aus frei und später und es selbst hat keine Substanz. Wenn also eine Thätigkeit in ihm ist und wir ihn selbst in die Thätigkeit setzen, so giebt es deswegen nicht etwas von ihm verschiedenes und ist er selbst nicht Herr seiner selbst, von dem etwa die Thätigkeit ausginge, weil die Thätigkeit und er selbst nicht verschiedene Dinge sind. Wenn wir aber überhaupt keine Thätigkeit in ihm zulassen, sondern annehmen, dass das andere durch seine Thätigkeit um ihn seine Existenz erhalte, so werden wir noch weniger weder das Beherrschende noch das Beherrschte dort zulassen, sondern selbst jenes ‘er ist sein eigener Herr’ ihm absprechen, nicht weil

etwas anderes sein Herr ist, sondern weil wir das ihn selbst Beherrschende der Substanz zugetheilt, es selbst aber in etwas noch Werthvolleres gesetzt haben. Was ist es nun, das in dem noch Werthvolleren als das sich selbst Beherrschende beruht? Nun, weil Substanz und Thätigkeit dort gewissermaassen zweierlei waren, deshalb gab es aus der Thätigkeit den Begriff des Beherrschenden — dies war aber identisch mit der Substanz — deshalb wurde auch das Beherrschende etwas für sich bestehendes und wurde Herr seiner selbst genannt. Wo aber nicht zwei wie eins sind, sondern eins ist — denn da ist nur Thätigkeit oder überhaupt nicht einmal Thätigkeit — da giebt es mit Recht auch nicht das sich selbst Beherrschende.

13. Aber wenn man auch diese Namen von dem gesuchten Etwas nicht mit vollem Recht einführen darf, so möge doch wiederum gesagt werden, dass einerseits mit Recht gesagt worden, dass man selbst begrifflich es nicht als zwei Dinge hinstellen darf, während andererseits diese Namen der Ueberredung wegen jetzt gebraucht werden und man immerhin in den Ausdrücken etwas von dem strengen Denken abweichen darf. Denn wenn wir Gott [dem höchsten Gut] Thätigkeiten beilegen und seine Thätigkeiten seinem Willen beilegen — denn er ist nicht willenlos thätig — und ferner seine Thätigkeiten gleichsam sein Wesen ausmachen, so wird sein Wollen und seine Thätigkeit identisch sein. Wenn aber das, so ist er auch wie er wollte. Er will und wirkt also nicht anders als wie er von Natur ist, oder sein Wollen und Wirken ist sein Wesen. Er ist also schlechterdings Herr seiner selbst und auch das Sein trägt er in sich selbst. Betrachte ferner auch dies: ein jedes von dem Seienden, das nach dem Guten strebt, will lieber jenes als was es selbst ist sein und glaubt dann am meisten zu sein, wenn es Theil am Guten gewonnen hat, und in dem wünscht sich ein jedes zu sein, soviel es von dem Guten empfangen hat, weil offenbar die Natur des Guten weit eher von ihm erwählt werden muss, wenn anders dem bei einem andern besonders begehrenswerthen Antheil des Guten auch das Wesen entspricht, welches frei ist und zum Wollen hinzutritt und identisch ist mit dem Wollen und durch das Wollen seine Existenz erhalten hat. Und solange ein jedes das Gute nicht hatte, wollte es ein anderes, sofern es aber dasselbe erlangt hat, will es sich nunmehr selbst und eine solche Vereinigung hat weder zufällig statt noch besteht sein Wesen ausserhalb des Wollens, es wird durch dies Gute bestimmt und gehört durch dies sich selber an. Wenn also hierdurch ein jedes sich selbst

zu etwas macht, so wird es doch wohl bereits klar, dass jenes in erster Linie und ursprünglich ein solches ist, durch welches auch das übrige durch sich selbst sein kann, und seinem sogenannten Wesen wohnt der Wille gleichsam ein solches zu sein bei, und es ist unmöglich ihn zu begreifen, ohne dass er selbst sein will was er ist; er fällt mit sich selbst zusammen, indem er selbst sein will und das ist was er will, sein Wille und er selbst sind eins und dadurch ist er nicht weniger eins, weil er selbst nichts anderes ist, etwa ein zufälliges, und sein etwaiges Wollen kein anderes. Denn was sollte er anderes wollen als das, was er ist? Denn wenn wir auch voraussetzten, dass er sich wähle was er werden will und dass es ihm gestattet sei, seine eigene Natur in etwas anderes zu verwandeln, so dürfen wir doch weder annehmen dass er etwas anderes werden wolle noch dass er sich selbst etwas vorwerfe, als sei er aus Nothwendigkeit was er ist, weil er nämlich das selbst ist was er eben selbst immer wollte und will. Denn in Wahrheit ist die Natur des Guten das Wollen seiner selbst, ohne dass er bestochen oder durch seine Natur herbeigezogen würde, sondern so, dass er sich selber wählt, weil ja auch ein anderes nicht vorhanden war, zu dem er müsste gezogen werden. Auch das könnte man sagen, dass im übrigen ein jedes in seinem Wesen nicht die Art sich selbst zu gefallen mitbegreift; dann würde sich etwas auch selbst missfallen; in der Hypostase des Guten aber muss nothwendig die Wahl und das Wollen seiner selbst mit enthalten sein, oder es wird einem andern schwerlich gelingen sich selbst zu gefallen, was nämlich durch Theilnahme oder Vorstellung des Guten sich selbst gefällt. Man muss aber den Namen, wenn jemand bei der Darstellung jenes sie aus Nothwendigkeit der Beweisführung wegen gebraucht, zugestehen was wir streng genommen nicht gestatten; es möge auch bei einem jeden das 'gleichsam' hinzugenommen werden. Wenn also das Gute besteht und die Wahl und das Wollen es mit zu Stand und Wesen bringen — denn ohne diese wird es nicht sein — wenn aber dies nicht vieles sein darf, so muss man das Wollen und das Wesen und den Willen als eins fassen und der Wille muss durch sich selbst nothwendig auch das Sein durch sich selbst für sich sein; folglich hat die Argumentation gefunden, dass das Gute sich selbst geschaffen hat. Denn wenn das Wollen von ihm stammt und gleichsam sein Werk ist, dies aber identisch ist mit seiner Hypostase, so hat er sich selbst zur Hypostase verholfen; folglich ist er nicht, was er durch Zufall war, sondern was er selbst wollte.

14. Man muss ferner die Sache auch auf diese Weise betrachten: ein jedes von dem, was Sein heisst, ist entweder identisch mit seinem eigenen Sein oder davon verschieden, wie dieser bestimmte Mensch verschieden ist von dem Begriff des Menschen; jedoch hat der einzelne Mensch Theil an dem Begriff des Menschen. Seele aber und Seele sein [Begriff der Seele] ist identisch, wenn die Seele einfach und nicht als Prädikat eines andern genommen wird, ebenso der Mensch an sich und der Begriff Mensch [Mensch sein]. Nun kann das, von dem der Begriff des Menschen verschieden ist, wohl per Accidens entstehen, der Begriff des Menschen aber nicht, d. h. der Begriff Mensch ist durch sich selbst. Wenn nun der Begriff Mensch durch sich selbst und nicht zufällig oder accidentiell ist, wie kann das über dem Begriff Mensch Stehende, das den Menschen Erzeugende, dem alles Seiende eignet, zufällig genannt werden, eine Natur, die einfacher ist als der Begriff des Menschen und überhaupt des Seienden? — wenn man nämlich bis zum Einfachen vorschreitend den Zufall nicht mit einführen darf; folglich hat unmöglich auch zum Einfachsten der Zufall Zutritt. Ferner muss man auch jenes irgendwo schon Gesagte bedenken, dass ein jedes von dem wahrhaft Seienden und von jener Natur zur Existenz Geführten, auch wenn etwas im Bereich des Sinnlichen eine bestimmte Beschaffenheit hat, diese Beschaffenheit durch die Abstammung von jenem hat; ich verstehe aber unter Beschaffenheit dies, dass etwas mit dem Wesen auch den Grund seiner Existenz hat, so dass man bei nachheriger Betrachtung eines jeden sagen kann, warum ein jedes der an einem Subject vorhandenen Dinge ist, z. B. warum ein Auge und warum diese Menschen diese Füsse haben, ferner dass die miterzeugende Ursache jeder Theil eines jeden sei und dass die Theile einer um des andern willen seien. Warum erstrecken sich die Füsse in die Länge? Weil dies Glied so beschaffen und das Gesicht so beschaffen ist, darum sind auch die Füsse so beschaffen; überhaupt ist die allseitige Harmonie aller Theile der wechselseitige Grund, und der Grund warum dieses ist, liegt darin, dass der Begriff des Menschen dieser ist; folglich ist der Grund und das Sein identisch. Dies alles ist aber so aus einer Quelle hervorgegangen, die nicht überlegte, sondern auf einmal ganz den Grund und das Sein darbietet. Die Quelle also des Seins und des Grundes des Seins giebt beides zusammen; was aber die Beschaffenheit des Werdenden anlangt, so ist der Grund ihres Daseins viel ursprünglicher und wahrer und weit mehr als nach jenem zu

schliessen auf das Bessere gerichtet. Wenn also nichts planlos oder zufällig ist und jenes ‚es traf sich eben so' bei keinem statt hat von dem, was seinen Grund in sich hat, wenn diesen Grund aber alles aus ihm [dem Guten] Stammende hat, so ist der Vater der Vernunft, des Grundes und des ursächlichen Wesens, was alles weit abliegt vom Zufall, das Princip und gleichsam das Vorbild alles dessen, was nicht in Gemeinschaft steht mit dem Zufall, eben das wahrhaft Seiende und das Erste, er selbst der Grund seiner selbst, durch sich selbst und um seiner selbst willen; denn er ist ursprünglich er selbst und überwesentlich selbst.

15. Auch liebenswürdig und die Liebe ist ebenderselbe und zwar die Liebe seiner selbst, weil er nicht anders schön ist als durch sich selbst und in sich selbst. Denn auch das Insichselbstsein hat er nicht anders als dadurch, dass das in ihm Seiende mit ihm [dem Subject] identisch ist. Wenn aber das Darinseiende mit dem Subject eins und das Strebende mit dem Erstrebten eins ist, der Gegenstand des Strebens aber als Hypostase und gleichsam als Substrat gedacht wird, so ergiebt sich uns wieder das Streben und die Substanz als identisch. Wenn das, so ist wieder dieser Schöpfer und Herr seiner selbst ebenderselbe und er ist geworden nicht wie etwas anderes wollte, sondern wie er selbst wollte. Und auch wenn wir sagen, er nehme nichts anderes in sich auf und nichts anderes ihn, so haben wir ihn auch auf diese Weise dem Zufall entrückt, nicht allein dadurch dass wir ihn vereinzeln und rein von allem andern halten, sondern weil, wenn wir selbst auch zuweilen in uns eine solche Natur erblicken, die nichts von dem hat, was uns anklebt und wonach wir leiden müssen, was sich eben zuträgt und zufällig geschieht, doch alles andere uns Anhaftende Zufälligkeiten dienstbar und ausgesetzt ist und gleichsam zufällig seinen Gang geht, während diesem allein hingegen die Herrschaft über sich und die freie Selbstbestimmung zukommt vermöge der Thätigkeit eines gutartigen Lichtes und eines Guten, das höher ist als die Vernunft, einer Thätigkeit, die das Uebervernünftige nicht als ein äusseres besitzt. Wenn wir dahinan nun gelangt und dies allein geworden sind und alles andere dahinten lassen: wie sollen wir es anders nennen als dass wir mehr sind als frei und mehr als selbstherrlich? Wer möchte uns dann den Zufälligkeiten oder dem Ungefähr oder Gerathewohl unterwerfen, da wir das wahrhaftige Leben geworden oder zu dem gelangt sind, was nichts anderes hat, sondern es selbst allein ist? Alles andere ist isolirt sich nicht

selbst genug zum Sein, dies aber ist was es ist auch in seiner Isolirung. Die erste Hypostase besteht ferner nicht in einem unbeseelten oder unvernünftigen Leben; denn dies ist gleichfalls zum Sein, da es eine Zerstreuung der Vernunft und Unbestimmtheit ist; sondern soweit es vorschreitet zur Vernunft, lässt es den Zufall hinter sich; denn was der Vernunft gemäss geschieht, geschieht nicht durch Zufall. Uns aber tritt beim Aufsteigen jenes nicht entgegen als Vernunft, sondern als etwas grösseres als Vernunft: so weit liegt es ab vom Zufall. Denn die Wurzel der Vernunft wächst aus sich selbst heraus und hierin endet alles, gleichsam der Anfang eines sehr grossen vernunftgemäss wachsenden Baumes und eine auf sich selbst beruhende Basis, die dem Baum, den sie erlangt hat, ein vernunftgemässes Dasein verleiht.

16. Da wir sagen und angenommen wird, dass dies überall und doch auch nirgends ist, so ist genau zu überlegen, wie dies auch von dieser Seite unserer Betrachtung aus aufgefasst werden muss. Denn wenn Gott nirgends ist, so ist er auch nirgends per Accidens, und wenn überall, so ist er überall so gross als er selbst ist; folglich ist er das ‘überall’ und das ‘auf jede Weise’ selbst, nicht in jenem Ueberall befindlich, sondern dieses selbst ausmachend und auch den andern Dingen in dem Ueberall zu sein verleihend. Wer aber die oberste Ordnung hat, oder vielmehr nicht hat, sondern selbst der oberste ist, dem ist alles unterworfen; nicht er kommt jenem zu, sondern jenes ihm, oder vielmehr das andere bewegt sich um ihn, wobei er nicht auf jenes, sondern jenes auf ihn schaut; er bewegt sich gleichsam in sein eigenes Innere hinein aus Liebe zu sich selbst, dem reinen Glanze, das selbst seiend was er lieb gewonnen, d. h. er hat sich selbst zur Existenz verholfen, wenn anders er bleibende Energie und das Liebenswertheste gleichsam Intellect ist. Der Intellect aber ist das Werk einer Thätigkeit, folglich er selbst Werk einer Thätigkeit; aber nicht das irgend einer andern, folglich ist er selbst das Werk seiner eigenen Thätigkeit [Energie]. Nicht also ist er wie er zufällig wurde, sondern wie er wirkt, so ist er selbst. Ferner demnach, wenn er hauptsächlich deshalb ist, weil er sich gleichsam auf sich selber stützt und gleichsam auf sich selbst schaut und das Sein gleichsam das Schauen auf sich selbst ist, so schafft er sich gleichsam selbst. Er ist also nicht wie er zufällig wurde, sondern wie er selbst will, und auch sein Wille ist nicht von ungefähr oder so zufällig; denn der Wille des Besten ist in seinem Sein nicht aus Zu-

fall. Dass aber eine solche Neigung seinerseits zu sich selbst, die eine Thätigkeit von ihm und ein Verharren in ihm ist, sein eigenthümliches Sein hervorbringt, das zeigt die Annahme des Gegentheils; denn wenn er sich aus sich heraus neigt, so wird er sein eigenes Sein vernichten. Sein eigenes Sein ist also die auf ihn selbst gerichtete Thätigkeit; dies aber ist eins und er selbst. Er selbst hat sich also zu Stand und Wesen gebracht, indem mit ihm zugleich die Thätigkeit hervortrat. Wenn er also nicht wurde, sondern seine Thätigkeit immer war und gleichsam ein Wachen, ohne dass das Wachende ein anderes ist, ein immer währendes Wachen und transscendentes Denken, dann ist er so wie er wachte. Das Wachen aber liegt hinaus über das Sein und den Intellect und das vernünftige Leben; alles dies aber ist er selbst; er selbst ist also eine Thätigkeit über den Intellect, das Denken und das Leben hinaus; aus ihm stammt dies und nicht von einem andern. Von ihm selbst also und aus ihm selbst stammt für ihn das Sein. Er ist also nicht so wie er eben wurde, sondern wie er selbst wollte.

17. Eine andere Betrachtungsweise ist diese: Von einem jeden im All und von diesem All sagen wir eine solche Verfassung aus, als ob es sich so damit verhielte, wie der Vorsatz des Schöpfers es wollte, und als ob er es mit Vorsatz und Voraussicht überlegend nach der Vorsehung also gemacht hätte; da die Dinge sich nun immer so verhalten und immer so werden, so lägen in den schöpferischen Elementen die Begriffe, welche in einer vollkommeneren Ordnung feststünden; daraus folgt, dass die Dinge dort über der Vorsehung und über dem Vorsatz liegen und alles stets vernunftgemäss stehen bleibt, was in dem Seienden ist. Wenn also einen solchen Zustand jemand Vorsehung nennen will, so verstehe er das dahin, dass es vor diesem All einen feststehenden Intellect giebt, von dem her und dem gemäss dieses All ist. Wenn es also vor allem einen Intellect giebt und ein solcher Intellect Princip ist, so ist er nicht wie er gerade wurde, zwar vielfach aber mit sich selbst im Einklang und gleichsam in eins zusammengeschlossen. Denn keineswegs sind eine in sich geschlossene Vielheit und alle von einer absoluten Einheit umfassten Begriffe von Ungefähr und durch Zufall, sondern von einer solchen Natur weit entfernt und ihr so sehr entgegengesetzt als der irrationelle Zufall dem Begriff [der Vernunft]. Wenn aber das vor einem solchen Stehende Princip ist, so ist dieses selbstverständlich dem also durch Vernunft Erfüllten nahe und dies also durch Vernunft Erfüllte ist gemäss jenem [Ersten] und hat Theil an jenem und ist

wie jenes will und die Möglichkeit jenes. Untheilbar ist demnach jener, alles ein Logos, eine Zahl und ein Begriff, grösser und mächtiger als der gewordene; nichts ist grösser und besser als er. Er hat also auch aus einem andern weder das Sein noch die Qualität. Durch sich selbst also ist er, was er für sich und zu sich selbst ist, damit er auch auf diese Weise nicht nach aussen und zu einem andern, sondern ganz und gar auf sich selbst bezogen werde.

18. Und wenn du ihn suchst, dann suche nichts Aeusseres an ihm, sondern alles nach ihm Kommende suche inwendig; ihn selbst lass auf sich beruhen. Denn das Aeussere ist er selbst, Umfang und Maass aller Dinge. Oder er ist im tiefsten Innern, das Aeussere dagegen, das sich wie im Kreise an ihm hält und gänzlich von ihm abhängt, ist der Begriff und die Vernunft; oder vielmehr es dürfte Vernunft sein, soweit und insofern es sich an ihn knüpft und von ihm abhängt, da es ja von ihm her sein vernünftiges Wesen hat. Wie nun von einem Kreise, der ringsum das Centrum berührt, zugestanden wird, dass er vom Centrum sein Wesen [seine Kraft] habe und gleichsam centriform sei, insofern die Linien im Kreise, die in einen Mittelpunkt zusammenlaufen, ihr Ende, nämlich das gegen das Centrum hin, dem gleich machen, auf das sie zu führen und von dem sie gleichsam entsprungen sind, wobei dies freilich höher ist als dass es durch die Linien und ihre Enden erreicht würde — und diese Enden sind zwar gewissermassen jenes, jedoch nur dunkel und gleichsam Spuren jenes, das, weil es sie beherrscht, auch die Linien beherrscht, welche es überall haben, und jenes erscheint durch die Linien wie es beschaffen ist, gleichsam ein unentfaltet Entfaltetes —: so muss man auch die Vernunft und das Seiende fassen und annehmen, dass es geworden aus jenem und gleichsam ausgeschüttet und ausgewickelt und geknüpft an seine intelligible Natur den gleichen in Einem befindlichen Intellect bezeuge, der doch nicht Intellect ist: denn er ist Eins; wie man auch dort des Centrum nicht als die Linien und den Kreis zu fassen hat, sondern als den Vater des Kreises und der Linien, der Spuren von sich hinterlässt und in beharrlicher Kraft Linien und Kreis, die nicht gänzlich von ihm losgelöst sind, mit einer gewissen Stärke erzeugt hat. So denn auch, wenn die intelligible Kraft um jenes Urbild gleichsam als sein Abbild herumläuft, das in Einem vielfach und nach vielen Seiten hin sich gleichsam bewegt und deshalb Intellect wird, während jenes vor dem Intellect bleibt, indem es aus seiner Kraft den

Intellect erzeugt: welch ein Zufall, welch ein Ungefähr oder Accidens sollte einer solchen Kraft, die den Intellect und das Seiende hervorbringt, sich nähern? Denn von derselben Beschaffenheit wie das im Intellect, das ihn vielfach theilt, ist auch das in jenem Einen, ähnlich dem Lichte, das sich weithin zerstreut und doch aus einem in sich Einen hervorstrahlt — das Zerstreute ist das Bild, die Quelle das Wahre; doch ist das Zerstreute nicht ein verschiedenartiges Bild d. h. der Intellect, welcher nicht durch Zufall, sondern Begriff und Grund jedes einzelnen ist. Der Grund des Grundes aber ist jenes. In höherem Grade also ist es Grund, gleichsam das Ursächlichste und Wahrere, das alle zukünftig von ihm ausgehenden intelligiblen Ursachen in sich hat und nicht das Zufällige sondern das Selbstgewollte erzeugt. Das Wollen aber war kein unvernünftiges oder blindes oder zufälliges sondern ein nothwendiges, da es dort einen blinden Zufall nicht giebt. Daher sagt auch Plato, um es möglichst genau zu bezeichnen, das Nothwendige und Angemessene [Zeitgemässe] sei weit entfernt vom Zufall, sondern was eben ist, das sei nothwendig. Wenn aber dies das Nothwendige ist, so kann es nicht unvernünftig geschehen, und wenn es der angemessene Zeitpunkt selbst ist, so ist das, was in dem Nachfolgenden vorzugsweise dominirt, auch zuvor für sich selbst der rechte Zeitpunkt und zwar nicht wie durch Zufall, sondern das ist es, was er selbst gleichsam wollte, wenn anders er das Nothwendige will und das Nothwendige und die Thätigkeit des Nothwendigen eins sind; und es ist nothwendig nicht als Substrat, sondern als erste Energie, die sich als das zeigte was sie eben musste. So nämlich müssen wir von Gott reden, da wir nicht von ihm reden können wie wir möchten.

19. Es möge nun jemand, von dem Gesagten aus zu jenem sich aufschwingend, jenes selbst ergreifen; er wird es auch selbst schauen, ohne jedoch davon soviel sagen zu können als er will. Wenn er jenes in sich erblickt, so wird er von aller Bezeichnung absehend jenes als durch sich selbst existirend annehmen, dergestalt dass wenn es eine Wesenheit hätte, seine Wesenheit ihm selber diente und gleichsam von ihm herstammte; auch möchte niemand bei seinem Anblick noch von einem Accidens zu reden wagen, überhaupt kaum ein Wort verlauten zu lassen im Stande sein. Er wird bei dem Wagniss erschreckt werden und auch wenn er sich irgendwohin aufschwingt, wird er von ihm nichts zu sagen wissen, da jener ihm überall gleichsam vor den Augen der Seele erscheint und er ihn, wohin er

den Blick auch richtet, anschaut, es sei denn dass er Gott fahren lassend den Blick anderswohin heftet, ohne an ihn noch zu denken. Vielleicht hat man sich auf diese Weise auch jenes 'über der Wesenheit' zu denken, das die Alten in räthselhaften Worten ausdrücken, nämlich dass er nicht allein das Wesen erzeugt, sondern dass er weder dem Wesen noch sich selbst unterworfen ist, dass ferner sein Wesen für ihn nicht Princip ist, sondern dass er selbst als Princip des Wesens das Wesen nicht für sich selbst hervorgebracht, sondern nach der Erzeugung es ausserhalb seiner selbst hat sein lassen, da ja der des Seins nicht bedarf, der es selbst geschaffen. Also auch nicht einmal gemäss dem, was er ist, schafft er das, von dem man sagt: es ist.

20. Wie nun? Ergiebt sich nicht, möchte jemand sagen, dass Gott war ehe er wurde? Denn wenn er sich selbst schafft, so ist er hinsichtlich des 'sich selbst' noch nicht, durch das Schaffen andererseits ist er schon vor sich selbst, da er das Geschaffene selbst ist. Darauf ist denn zu sagen, dass Gott überhaupt nicht als geschaffener sondern als schaffender zu betrachten ist, wobei wir sein Schaffen als ein absolutes hinstellen und nicht als ein solches, aus dem ein anderes zu vollenden bezweckt wird, sondern so, dass seine Thätigkeit nicht etwas anderes bezweckt, sondern ganz er selbst ist; denn hier sind nicht zwei sondern eins. Auch ist nicht zu befürchten, dass wir die erste Thätigkeit ohne Wesenheit setzen, sondern eben dies ist gewissermassen als die Hypostase zu setzen. Setzt aber jemand eine Hypostase ohne Thätigkeit, so wird das Princip mangelhaft und das vollkommenste Princip von allen unvollkommen sein. Und wenn jemand [zur Hypostase] Thätigkeit hinzusetzt, so wahrt er die Einheit nicht. Wenn nun die Thätigkeit vollkommener ist als die Wesenheit, das Vollkommenste aber das Erste ist, so wird die Thätigkeit das Erste sein. Sowie er also in Wirksamkeit tritt, ist er dies auch schon und es lässt sich nicht sagen, dass er war bevor er wurde; denn als er war, da war er nicht bevor er wurde, sondern er war bereits ganz und gar. Eine Thätigkeit also, die der Substanz nicht unterworfen ist, hat die reine Freiheit und so ist er selbst von sich selbst. Denn wenn er in sich gehalten würde, um von einem andern sein Dasein zu haben, so wäre er selbst nicht der erste aus sich; wenn es aber mit Recht heisst, er halte sich in sich selbst zusammen, so ist er selbst es auch, der sich aus sich heraussetzt, wenn anders er, was er seiner Natur nach in sich fasst, auch von Anbe-

ginn an zum Dasein gerufen hat. Wenn es also eine Zeit gäbe, von der aus er anfinge zu sein, so würde das Schaffen in vorzüglichem Sinn von ihm ausgesagt werden; nun aber, wenn er sogar vor aller Zeit war was er ist, muss dies Schaffen als mit seinem Sein zugleich gesetzt aufgefasst werden. Denn das Sein ist eins mit dem Schaffen, dem ewigen Schaffen. Daher spricht man auch von einem Herrschen über sich selbst; und wenn hier zwei sind, in eigentlichem Sinne, wenn aber nur eins, so bleibt das Herrschende allein übrig; denn es giebt hier kein Beherrschtes. Wie kann es nun ein Herrschendes geben ohne etwas, worauf es sich richtet? Nun, das Herrschende bezieht sich hier darauf, dass er nichts über sich hat, weil es nichts vor ihm gab. Wenn es nichts gab, so ist er das Erste d. h. nicht nach äusserer Rangordnung, sondern nach seinem gebietenden Einfluss und seiner schlechthin selbstherrlichen Macht. Wenn aber schlechthin, so lässt sich dort nichts annehmen, was nicht selbstherrlich wäre. Alles ist also in ihm selbstherrlich. Was ist also an ihm, das er nicht selbst wäre? Was also, das er nicht wirkend schafft? Und was, das nicht sein Werk wäre? Denn wenn etwas in ihm nicht sein Werk wäre, so wäre er schlechthin weder selbstherrlich noch allmächtig; denn eben jenes beherrschte er nicht und so wäre er auch nicht allmächtig. Jenes wenigstens beherrscht er nicht, dessen er nicht mächtig ist um es zu schaffen.

21. Konnte er sich nun zu etwas anderem machen als er sich machte? Damit würden wir ihm auch das Schaffen des Guten absprechen, da er das Böse doch wohl nicht schafft. Denn das Können ist dort nicht so zu verstehen, als ginge es auch auf die Gegensätze, sondern von einer unerschütterlichen und unwandelbaren Kraft, welche dann am meisten Kraft ist, wenn sie sich nicht entfernt von dem Einen; denn die Gegensätze hervorbringen zu können ist das Zeichen eines Unvermögens, das sich in dem Besten nicht behaupten kann. Ferner muss das Schaffen seiner selbst, von dem wir reden, auch ein einmaliges und endgültiges sein; denn es ist schön; und wer möchte es ändern, da es durch den Willen Gottes geschieht und Wille ist? Geschieht es nun durch den Willen eines noch nicht Seienden? Was versteht man unter ‘Willen’, wenn jener seiner Hypostase nach nicht will? Woher soll ihm der Wille kommen in der Absonderung von einer Substanz, die ohne Wirksamkeit ist? Vielmehr war das Wollen in der Substanz, es ist also nichts anderes als die Substanz. Oder war hier etwas, was nicht war, z. B. der Wille? Alles war also

Wille und es ist nichts darin, was nicht will. Folglich gab es auch nichts vor dem Willen; folglich ist zuerst er selbst der Wille. Folglich ist er auch wie er wollte und was er wollte, und das Ergebniss des Willens ist das, was ein solches Wollen erzeugte; es erzeugte aber nichts mehr in ihm, denn dies war bereits. Der Ausdruck aber ‚er schliesst sich in sich selbst zusammen' ist, wenn man ihn richtig braucht, dahin zu verstehen, dass alles andere was es giebt von diesem aus gehalten und getragen wird; denn es ist durch Theilnahme an ihm und auf ihn wird alles zurückgeführt; er selbst hingegen bedarf als von sich selbst existirend weder des Zusammenhaltens noch der Theilnahme, sondern er ist sich selbst alles, oder vielmehr er bedarf auch nicht einmal irgend etwas für sich selbst, sondern wenn du ihn nennst oder denkst, so lass alles andere dahinten. Wenn du also alles hinweggethan und ihn allein übrig gelassen hast, so frage nicht danach was du ihm zusetzen könntest, sondern ob du vielleicht etwas nicht von ihm hinweggenommen habest in deiner Meinung. Denn dass auch du ein Princip ergreifest, worüber sich weder etwas sagen noch annehmen lässt, ist möglich; aber transscendent ist allein dies in Wahrheit Freie, weil es nicht einmal sich selber unterworfen, sondern allein es selbst und in Wahrheit selbst ist, während von dem andern ein jedes es selbst und ein anderes ist.

NEUNTES BUCH.

Ueber das Gute oder das Eine.

1. Alles Seiende ist durch das Eine seiend, sowohl das, was ursprünglich seiend ist, als auch das, was irgendwie zu dem Seienden gezählt wird. Denn was sollte es auch sein, wenn es nicht Eins wäre? Da ja jenes, des Einen beraubt, nicht ist was es genannt wird. Denn es giebt weder ein Heer, wenn es keine Einheit geben soll, noch einen Chor noch eine Heerde ohne Einheit. Aber auch ein Haus oder ein Schiff giebt es nicht ohne dass sie das Eine haben, wenn anders das Haus und das Schiff eine Einheit bilden; wenn sie diese verloren haben, so ist das Haus nicht mehr Haus und das

Schiff nicht mehr Schiff. Die continuirlichen Grössen hören demnach auf zu sein, wenn in ihnen das Eine nicht vorhanden ist; zertheilt wenigstens alteriren sie das Sein in sofern, als sie das Eine zerstören. Ebenso auch die Körper der Pflanzen und Thiere, deren jeder eine Einheit bildet: wenn sie in eine Vielheit zerrieben das Eine verlassen, so vernichten sie ihr eigenes Wesen und sind nicht mehr was sie waren, sondern sind andere geworden und zwar jene, die vermöge einer Einheit existiren. Auch die Gesundheit ist dann vorhanden, wenn der Körper zur Einheit geordnet worden, desgleichen Schönheit, wenn die Natur des Einen die Theile zusammenhält; ferner Tugend der Seele, wenn diese zur Einheit geführt und zu einer Harmonie geeint worden ist. Muss man nun etwa, da die Seele alles schaffend, bildend, gestaltend, ordnend zur Einheit führt, auf diese recurriren und sagen, dass sie den Reigen des Einen führt und diese das Eine ist? Nein, wie sie, die den Körpern das andere zuführt, nicht selbst ist was sie giebt, z. B. Gestalt und Form, die vielmehr von ihr selbst verschieden sind, so muss man, wenn sie auch eine Einheit giebt, doch annehmen, dass sie dieselbe als eine von ihr selbst verschiedene giebt und dass sie auf das Eine blickend ein jedes zu einer Einheit macht, wie sie auch auf einen Menschen blickend einen Menschen macht, indem sie mitsammt dem Menschen das in ihm liegende Eine ergreift. Denn von den Dingen, die eins genannt werden, ist ein jedes in der Weise eins, wie es seinem Wesen nach ist. Es hat also das weniger Seiende das Eine weniger, das mehr Seiende mehr. So hat auch die Seele als etwas von dem Einen verschiedenes das Eine, je nachdem sie in höherem Grade und wahrhaft ist, jedoch ist sie das Eine selbst nicht; denn die Seele ist eine und gewissermassen per Accidens das Eine, es sind hier zwei, Seele und Eins, wie auch Körper und Eins. Das Discrete, wie z. B. ein Chor, liegt ferner ab von dem Einen, das Continuirliche steht ihm näher; die Seele steht ihrerseits noch in engerer Gemeinschaft mit ihm. Wenn man aber deshalb, weil die Seele überhaupt nicht sein kann ohne eins zu sein, die Seele und das Eine identificirt, so existirt zunächst auch alles andere nur in Gemeinschaft mit dem Einen; aber gleichwohl ist das Eine von ihm verschieden; denn Körper und Eins sind nicht identisch, sondern der Körper hat Theil an dem Einen. Sodann ist auch die eine Seele eine vielfache, wenn sie auch nicht aus Theilen besteht; denn es liegen eine Menge von Kräften in ihr: Zorn, Begehren, Vorstellen u. a., welche durch das Eine wie durch ein festes

Band zusammengehalten werden. Die Seele führt nun zwar als eine das Eine auch selbst einem andern zu; aber sie leidet dies auch ihrerseits von einem andern.

2. Ist nun etwa bei dem nach Theilen gegliederten Einen das Wesen und das Eine nicht identisch, bei dem als Ganzes Seienden und der Substanz dagegen das Wesen desselben und das Eine identisch? Dann würde, wer das Seiende gefunden hätte, auch das Eine gefunden haben, und dass eben die Substanz das Eine selber sei. Wenn z. B. die Substanz Intellect wäre, so würde auch das Eine Intellect sein, nämlich als ein ursprünglich Seiendes und ursprüngliches Eine, der so auch den andern Dingen Antheil am Sein und in demselben Maasse auch an dem Einen gewährte. Denn als was wollte man ausser dem Sein selbst auch das Eine bezeichnen? Es wäre in der That identisch mit dem Einen; denn 'Mensch' und 'ein Mensch' wären identisch; in derselben Weise wie jedes eine Zahl hat, wie wenn man gewisse Dinge zwei nennt, würde das Eine dem Ding allein zukommen. — Wenn nun die Zahl zu dem Seienden gehört, so gehört dazu offenbar auch das Eine; und es fragt sich, was es ist. Wenn es aber nur eine Thätigkeit der Seele ist, welche durch Zählen sich in den Dingen orientirt, so ist das Eine nichts an den Dingen selbst. Aber die Erörterung ergab, dass wenn jedes Einzelobject das Eine verlöre, es überhaupt nicht sein würde. Es gilt also zuzusehen, ob das Eine in jedem einzelnen Falle und das Seiende, ebenso ob das Seiende überhaupt und das Eine identisch sind. Allein wenn das Seiende die Vielheit jedes Einzelnen ist und das Eine unmöglich eine Vielheit sein kann, so ist beides von einander verschieden. Ein Mensch wenigstens ist ein lebendiges, ein vernünftiges Wesen und hat viele Theile und diese vielen Theile werden durch das Eine gebunden; ein anderes ist also Mensch und Eines, wenn das eine theilbar, das andere untheilbar ist. Ebenso dürfte auch das ganze Seiende, das alle seienden Dinge in sich befasst, vielmehr ein Vieles sein und verschieden von dem Einen, während es durch Theilnahme und Berührung allerdings das Eine hat. Das Seiende hat auch Leben und Intellect, denn es ist ja nicht todt; also ist das Seiende vieles. Sollte dies Eine der Intellect sein, so müsste es auch auf diese Weise vieles sein. Und dies in noch höherem Grade, wenn der Intellect die Ideen umfasst; denn die Idee ist nicht Eins, sondern vielmehr eine Zahl, sowohl jede einzelne als die gesammte, und so ist sie eine, wie die Welt eine ist. Ueberhaupt ist das Eine das Erste, aber der Intellect, die

Ideen und das Seiende sind nicht das Erste. Denn eine jede Idee [Form] besteht aus Vielem und ist ein Zusammengesetztes und Späteres; denn jenes, aus dem ein jedes besteht, ist früher. Dass aber der Intellect nicht das Erste sein kann, wird auch aus Folgendem klar sein: Der Intellect muss nothwendig im Denken sein und gerade der beste und nicht auf das Aeussere blickende muss das vor ihm Seiende denken; denn indem er sich zu sich selbst wendet, wendet er sich zum Anfang. Und wenn er selbst das Denkende und das Gedachte ist, so wird er zwiefach sein und nicht einfach noch auch das Eine; wenn er aber auf das Andere blickt, so blickt er schlechterdings auf das Bessere und vor ihm Befindliche. Wenn er indessen sowohl auf sich selbst als auf das Bessere blickt, dann ist er auch so ein Zwiefaches [Zweites]. Und man muss den Intellect als einen solchen setzen, der dem Guten und dem Ersten nahe ist und auf dasselbe blickt, der aber auch bei sich selbst ist und sich selbst denkt als einen, der alles ist. Weit gefehlt also, dass er als ein vielfacher das Eine sei. Es wird demnach auch das Eine nicht alles sein, denn dann wäre es nicht mehr Eins; auch nicht Intellect, denn dann wäre es das Ganze des Intellects, der alles ist; auch nicht das Seiende, denn das Seiende ist alles.

3. Was wäre denn nun das Eine und welche Natur hat es? Kein Wunder, dass dies nicht leicht zu sagen ist, da es auch das Seiende und die Form nicht ist; und doch stützt sich für uns die Erkenntniss auf Formen. Je weiter aber die Seele zum Formlosen fortschreitet, da vermag sie, weil sie nicht determinirt und gleichsam gestaltet wird von dem mannigfach Gestaltenden, es nicht zu begreifen: sie schwankt und besorgt nichts zu haben. Deshalb arbeitet sie sich ab in solchen Dingen und froh steigt sie herab, indem sie mehrfach von allem herabsinkt, bis sie bei einem sinnlich Wahrnehmbaren anlangt und dort wie an festem Lande ausruht; so wird ja auch das Auge müde bei kleinen Gegenständen und ruht gern auf grossen. Wenn aber die Seele an und für sich schauen will, so glaubt sie, indem sie nur schaut in der Vereinigung und dem Einssein, doch noch nicht durch das Einssein mit ihm das Gesuchte zu haben, weil sie von dem Gedachten nicht verschieden ist. Gleichwohl muss so verfahren, wer über das Eine philosophiren will. Da es also Eins ist was wir suchen und da wir das Princip aller Dinge betrachten, das Gute und das Erste, so muss, wer das Princip und Eine schauen will, einerseits sich nicht entfernen von der Umgebung des Ersten und nicht in das

Allerletzte herabsinken, sondern er muss streben, sich selbst in das Erste zurückzuführen von den äussersten sinnlichen Dingen, und von aller Schlechtigkeit frei sein, da er ja zum Guten strebt; andererseits muss er aufgestiegen sein zu dem Princip in sich und Eins aus vielen geworden sein. Er muss also Intellect werden und seine eigene Seele dem Intellect anvertrauen und fest in ihm gründen, damit sie was jener schaut wachend aufnehme, und hiermit muss er das Eine schauen, ohne irgend eine sinnliche Wahrnehmung oder etwas von ihr her in jenen aufzunehmen, sondern mit dem reinen Intellect muss er das Reinste schauen und mit der ersten Kraft des Intellects. Wenn nun der zum Schauen eines solchen Ausgerüstete sich Grösse oder Gestalt oder Masse an dieser Natur vorstellt, so wird ihm nicht der Intellect der Führer zum Schauen, weil der Intellect seiner Natur nach solches nicht schauen kann, sondern die Thätigkeit ist die der sinnlichen Wahrnehmung und des der sinnlichen Wahrnehmung folgenden Meinens. Aber man muss vom Intellect die Kunde dessen empfangen, wozu er im Stande ist. Es vermag aber der Intellect zu schauen entweder die vor ihm liegenden oder die ihm zugehörigen oder die von ihm ausgehenden Dinge. Rein sind auch die in ihm, noch reiner und einfacher die vor ihm, oder vielmehr das vor ihm Liegende. Dies ist also auch nicht Intellect, sondern vor dem Intellect; denn der Intellect ist etwas von dem Seienden; jenes aber ist nicht etwas, sondern vor einem jeden, auch nicht seiend; denn das Seiende hat gleichsam die Gestalt des Seienden, jenes aber ist ohne Gestalt, auch ohne intelligible Gestalt. Denn da die Natur des Einen die Erzeugerin aller Dinge ist, so ist sie nichts von allen. Es ist also weder etwas noch ein Quale noch Quantum noch Intellect noch Seele; es bewegt sich auch weder noch steht es andererseits, ist nicht im Raum, nicht in der Zeit, sondern das an sich Einzigartige oder vielmehr Gestaltlose vor aller Form, vor aller Bewegung, vor der Ruhe; denn diese Dinge gehören zum Seienden, welche es selbst zu vielem machen. Warum ist es nun, wenn nicht bewegt, nicht stehend? Weil eins von beiden oder beides nothwendig zum Seienden gehört und das Stehende durch Stabilität stehend ist und nicht identisch mit der Stabilität; folglich wird diese ihm accidentiell zukommen und es bleibt nicht mehr einfach. Auch wenn wir es den Grund nennen, prädiciren wir nicht etwas was ihm, sondern was uns zukommt, weil wir etwas von ihm her haben, während jenes in sich selbst ist. Man darf es streng gesprochen auch weder 'jenes' noch 'dieses'

nennen, sondern wir, die wir es gleichsam von aussen umkreisen, dürfen nur unsere eigenen Affectionen interpretiren wollen, indem wir ihm bald nahe stehen, bald weiter von ihm abfallen wegen der mit seiner Betrachtung verknüpften Schwierigkeiten.

4. Die Schwierigkeit wird deshalb ganz besonders gross, weil jenes weder auf dem Wege der Wissenschaft noch des Denkens, wie das andere Intelligible, begriffen werden kann, sondern durch die Gegenwart eines Grösseren als die Wissenschaft. Die Seele fühlt aber den Abstand von dem Einssein und ist nicht gänzlich Eins, wenn sie Wissenschaft von etwas gewonnen hat; denn die Wissenschaft ist Begriff, der Begriff aber ist vieles. Sie verfehlt also das Eine, nachdem sie in Zahl und Vielheit gesunken. Ueber die Wissenschaft muss sie demnach hinauseilen und an keinem Punkt aus dem Einssein heraustreten, sondern sie muss abstehen auch von der Wissenschaft und deren Objecten, von allem andern und auch von einem schönen Gegenstand des Schauens. Denn alles Schöne ist später als jenes und von jenem, wie alles Tageslicht von der Sonne stammt. Deshalb sagt auch Plato, jenes sei weder auszusprechen noch zu schreiben. Aber wir sprechen und schreiben, indem wir den Geist hinsenden zu jenem und ihn von den Begriffen aus zum Schauen erregen, gleichsam dem den Weg zeigen, der etwas zu schauen wünscht. Denn bis zum Weg und zur Reise geht das Lehren, das Schauen aber ist schon ein Werk dessen, der den Entschluss gefasst hat zu schauen. Wenn aber jemand nicht zum Schauen gekommen ist, auch die Seele kein Verständniss jenes strahlenden Glanzes dort gewonnen, noch einen der Liebessehnsucht gleichen Eindruck, da der Liebhaber in dem Geliebten erst zur Ruhe kommt, aus dem Schauen erfahren oder in sich aufgenommen hat; wenn jemand dabei zwar wahrhaftiges Licht aufgenommen und die ganze Seele erleuchtet hat durch die grössere Annäherung, aber nach dem Aufsteigen hinterher doch noch mit dem beschwert ist, was dem Schauen hinderlich war, und nicht allein aufgestiegen ist, sondern noch behaftet mit dem trennenden Element und noch nicht zur Einheit zusammengeschlossen — denn wirklich ist jenes [Eine] nicht fern von einem jeden und doch auch fern von allem, so dass es gegenwärtig nicht gegenwärtig ist ausser für die, welche es aufzunehmen vermögen und so ausgerüstet sind, dass sie sich ihm anpassen und es ergreifen und berühren durch Aehnlichkeit und mit der Kraft in ihnen, die wesensverwandt ist mit der von ihm ausgehenden (wenn sie sich nämlich so verhält

wie sie war, als sie von ihm ging), nunmehr jenen [Gott] schauen können wie er seiner Natur nach zu schauen ist —: wenn also jemand noch nicht dort ist, sondern dieser Dinge wegen oder aus Mangel an einem leitenden und sichere Kunde von jenem gewährenden Begriff noch ausserhalb steht, der messe sich um jener Dinge willen selbst die Schuld bei und versuche von allem sich absondernd allein zu sein, was er aber in der begrifflichen Erörterung an Beweiskraft vermisst, darüber stelle er folgende Erwägungen an.

5. Wer glaubt, dass das Seiende durch Zufall und blindes Ungefähr geordnet und durch körperliche Ursachen zusammengehalten wird, der ist weit entfernt sowohl von Gott als von dem Begriff des Einen, und zu solchen reden wir nicht, sondern zu denen, die ausser den Körpern eine andere Natur setzen und aufsteigen bis zur Seele. Und diese müssen die Natur der Seele genau durchdenken, sowohl in den anderen Beziehungen als dahin, dass sie von dem Intellect stammt und durch Theilnahme an der von ihm ausgehenden Vernunft ihre Vortrefflichkeit erhält; darauf hat man anzunehmen, dass der Intellect verschieden ist von dem Denkenden und sogenannten Denkvermögen und dass die Gedanken bereits gleichsam auseinander getreten und in Bewegung sind, desgleichen dass die Wissenschaften Begriffe in der Seele und als solche [Wissenschaften] nunmehr offenbar geworden sind, dadurch dass in der Seele der Intellect der Grund der Wissenschaften geworden ist; ferner muss, wer den Intellect gleichsam sinnlich wahrnehmbar als über der Seele thronend und als ihren Vater geschaut hat, vom Intellect sagen, er fasse als ruhige und unveränderliche Bewegung alles in sich und sei alles, eine ununterscheidbare und doch wieder geschiedene Vielheit: denn weder ist er geschieden wie die bereits als Eins gedachten Begriffe, noch fliesst sein mannigfacher Inhalt zusammen. Jedes einzelne tritt nämlich gesondert heraus, wie auch in den Wissenschaften, obwohl alles ungetheilt ist, doch jedes einzelne gesondert ist. Diese in sich geschlossene Vielheit nun, der intelligible Kosmos, ist zwar dem Ersten nahe und die Beweisführung erweist sie so als nothwendig, wenn anders auch die Seele in ihrer Existenz nachgewiesen wird; diese aber steht höher als die Seele: jedoch ist sie nicht das Erste, weil sie nicht Eins und einfach ist; einfach ist aber das Eine und das Princip aller Dinge. Das vor dem Werthvollsten im Bereich des Seienden Stehende also, wenn anders etwas vor dem Intellect sein muss, das zwar Eins sein will, aber nicht Eins ist,

wohl aber Einsartig, weil ihm der Intellect noch nicht zerstreut vorliegt, sondern derselbe wahrhaft in sich selbst beisammen ist, indem er sich als unmittelbar an dem Einen befindlich nicht in seine Glieder auseinanderlegt, doch aber in gewisser Weise von dem Einen sich zu entfernn wagt — dies Wunder vor dem Intellect also ist das Eine, weil es nicht seiend ist, damit auch hier das Eine nicht von einem andern prädicirt werde, dem in Wahrheit zwar kein Name zukommt, das aber, wenn man es denn nennen muss, gemeinhin das Eine passend mag genannt werden, nicht als ob es erst etwas anderes, dann Eins wäre; es ist deshalb schwer zu erkennen, wird aber vorzüglich durch sein Erzeugniss erkannt, durch die Substanz; denn es führt den Intellect zur Substanz und seine Natur ist derartig, dass sie die Quelle des Besten ist und die das Seiende erzeugende Kraft, die in sich selbst bleibt und nicht verringert wird, auch nicht in dem durch sie Gewordenen ist, weil sie ja vor demselben ist, die wir nothwendig um sie uns gegenseitig zu bezeichnen das Eine nennen, indem wir sie durch den Namen auf eine untheilbare Vorstellung bringen und die Seele einigen wollen, wobei wir sie jedoch nicht so Eins nennen und untheilbar, wie einen Punkt oder eine Einzahl; denn das in dieser Weise Eine ist Princip des Quantitativen, was nicht zu Stande kommen würde, wenn nicht vorher die Substanz und das vor der Substanz Liegende wäre. Nicht hierauf also müssen wir das Nachdenken richten, sondern müssen diese jenen gleich behandeln nach den Analogien mit dem Einfachen und dem sich Sträuben gegen die Vielheit und die Theilung.

6. Wie nennen wir es nun Eins und wie ist es dem Gedanken anzupassen? Doch wohl dadurch dass wir es in höherem Grade als Eins setzen, als dies von einer Einzahl und einem Punkt gilt; denn hier langt die Seele nach Hinwegnahme der Grösse und Vielheit der Zahl bei dem Kleinsten an und beruht auf einem Untheilbaren zwar, das aber doch in einem Theilbaren war und das in einem andern ist; jenes aber ist weder in einem andern noch in einem Theilbaren noch so ungetheilt wie das Kleinste; denn es ist das Grösste von allen Dingen nicht der Grösse sondern der Kraft nach, so dass auch das Grösselose der Kraft nach besteht; ist doch auch das nach ihm Seiende den Kräften nach untheilbar und ungetheilt, nicht den Massen nach. Man muss es auch als unendlich fassen, nicht weil die Grösse oder die Zahl unermesslich, sondern weil die Kraft unbegreiflich ist. Denn wenn du es denkst etwa als Intellect oder Gott, so ist es noch mehr; und wieder-

um wenn du es in deinem Denken zur Einheit führst, so ist es auch in diesem Betracht mehr als du Gott selbst mit Bezug auf die grösste Einheit deines Denkens dir hättest vorstellen können; denn es ist an und für sich ohne irgendein Accidens. Man könnte das Eine an ihm auch unter dem Begriff der Autarkie denken. Denn es muss vor allem andern zureichend, selbstgenugsam und unbedürftig sein; alles Viele aber und Nichteine ist bedürftig, weil aus vielem geworden. Es bedarf also sein Wesen des Einssein; dies aber bedarf seiner selbst nicht, denn es selbst ist es. Was vieles ist bedarf in der That so vieles als es ist, und ein jedes in ihm, das mit dem andern verbunden und nicht an sich ist, erweist sich als des andern bedürftig und zwar bedürftig sowohl im einzelnen als hinsichtlich des so beschaffenen Ganzen. Wenn also etwas durchaus sich selbst genug sein muss, so muss ein solches das Eine sein und allein in der Weise, dass es weder in Hinsicht auf sich selbst noch auf ein anderes bedürftig ist. Denn es sucht nichts, damit es sei oder damit es gut sei oder damit es dort festen Fuss fasse; denn da es der Grund des andern ist, so hat es sein Sein nicht von einem andern, und was bedeutete ihm das Gutsein ausser ihm selbst? Daher ist das 'gut' für es kein Accidens, denn es ist es selbst; es hat keinen Ort, denn es bedarf keines Sitzes als könnte es sich selbst nicht tragen, und was gestützt werden soll ist unbeseelt und eine fallende Masse, wenn es noch nicht festen Fuss gefasst hat. Dies aber ist der Grund, weshalb auch das andere einen festen Sitz hat; hierdurch gelangte es zur Existenz und erhielt zugleich den Platz, an den es der Reihe nach gestellt wurde. Was einen Ort sucht ist auch bedürftig; das Princip aber bedarf des nach ihm Folgenden nicht; das Princip aller Dinge bedarf schlechterdings nichts von allem; denn was bedürftig ist, ist dies als ein nach dem Princip Strebendes. Wenn aber das Eine bedürftig ist, so sucht dies offenbar nicht Eins zu sein, also wird es des Vernichtenden bedürftig sein. Alles nun, was des Guten bedürftig heisst, ist auch des Erhaltenden bedürftig; folglich hat das Eine kein Gutes. Demnach will es auch nichts, sondern es ist übergut und nicht für sich selbst, wohl aber für die andern Dinge gut, wenn etwas an ihm Theil nehmen kann; es ist auch nicht Denken, damit es kein Anderssein erhalte, auch nicht Bewegung, denn es ist vor der Bewegung und vor dem Denken: was sollte es auch denken? Sich selbst, wird man sagen. Dann wird er allerdings vor dem Denken unwissend sein und des Denkens bedürfen, damit

er sich selbst erkenne der sich selbst genug ist. Nicht jedoch, weil er sich selbst nicht kennt noch denkt, wird bei ihm Unkenntniss herrschen; denn die Unkenntniss entsteht beim Vorhandensein eines andern, wenn das eine das andere nicht kennt; was aber allein ist kennt weder etwas noch hat es etwas, was es nicht kennt, und da es Eins ist in Gemeinschaft mit sich selbst, so bedarf es nicht des Denkens seiner selbst. Denn auch die Gemeinschaft darf man nicht hinzufügen, damit man das Eine bewahre, sondern auch das Denken und die Gemeinschaft muss man hinwegnehmen wie auch das Denken seiner selbst und des andern; denn man muss es nicht setzen als ein Denkendes sondern als das Denken. Das Denken denkt nicht, sondern es ist Ursache des Denkens für ein anderes; die Ursache aber ist nicht identisch mit dem Verursachten. Die Ursache nun von allem ist nichts von jenem allen. Man muss es demnach auch nicht das Gute nennen, was es darreicht, sondern in anderer Weise das Gute über alles andere Gute.

7. Wenn du aber, weil es nichts von diesen Dingen ist, in deiner Meinung schwankst, so versetze dich selbst in diese und schaue von diesen aus; schaue aber so, dass du dein Denken nicht nach aussen richtest; denn es liegt nicht irgendwo, nachdem es sich von dem andern isolirt hat, sondern jenes ist dem, der es ergreifen kann, gegenwärtig, dem, der das nicht vermag, ist es nicht gegenwärtig. Wie man im übrigen unmöglich etwas denken kann, wenn man ein Fremdes denkt und mit anderen sich befasst, sondern wie man dem Gedachten nichts hinzufügen darf, damit es eben das Gedachte selber sei: so muss man auch hier verfahren, da man, wenn man eine andere Vorstellung [Bild] in der Seele hat, jenes nicht denken kann unter der Wirkung der Vorstellung, auch die Seele, durch anderes ergriffen und gebunden, von der Vorstellung des Gegentheils keinen Eindruck gewinnen kann; sondern wie es von der Materie heisst, sie müsse durchaus qualitätslos sein, wenn sie Typen aller Dinge in sich aufnehmen solle: so muss auch die Seele in noch weit höherem Grade ungeformt sein, wenn in ihr kein Hinderniss liegen soll für ihre Erfüllung und Erleuchtung mit der ersten Natur. Wenn dem so ist, dann muss man von allem Aeussern absehend sich zu dem schlechthin Innern wenden, nicht zu irgendeinem Aeusseren sich neigen, sondern nichts wissen von allem und zwar zuvor nach seinem Zustande, darauf auch den Ideen nach, nichts wissen auch von sich selbst und so in das Schauen jenes, mit dem man eins geworden, versinken und dann gleichsam nach hinläng-

lichem Verkehr wieder kommen, um auch einem andern womöglich von der dortigen Gemeinschaft Kunde zu geben (eine solche Gemeinschaft pflog vielleicht Minos und deshalb wurde er von der Sage als Gesellschafter des Zeus bezeichnet; in Erinnerung an dieselbe gab er als ihre Abbilder die Gesetze, von der Berührung mit dem Göttlichen voll ausgerüstet zur Gesetzgebung) — oder man muss auch das Politische seiner selbst nicht werth achten und, wenn man will, oben bleiben, was gerade dem, der viel geschaut hat, begegnen möchte. Gott also, sagt Plato, ist nicht fern von einem jeden, sondern ist allen nahe, ohne dass sie es wissen. Sie selbst aber entfliehen ihm, oder vielmehr sie entfliehen sich selbst. Sie können darum den nicht ergreifen, dem sie entflohen sind, und können auch, da sie sich selbst vernichtet haben, keinen andern suchen; wird doch auch ein Kind, das im Wahnsinn ausser sich gerathen, seinen Vater nicht kennen; wer sich selbst aber kennen gelernt hat, wird auch wissen woher.

8. Wenn nun eine Seele sich allezeit kennt und weiss, dass ihre Bewegung keine gerade ist ausser wenn sie einen Bruch erlitten hat, dass vielmehr die naturgemässe Bewegung der Kreisbewegung entspricht, die sich nicht ausserhalb um etwas sondern um das Centrum bewegt, während das Centrum, woher der Kreis, sich um das bewegen wird, von dem es herstammt: so wird sie sich auch an das halten und sich selbst zu dem hin bewegen, wohin sich alle Seelen bewegen sollten, aber bloss die der Götter bewegen; weil sie sich dahin bewegen, sind sie Götter; denn Gott ist das mit jenem Verknüpfte, was aber fernab steht, das ist der Mensch, der vielgestaltige und thierische. Ist nun das, was gleichsam Centrum der Seele ist, das Gesuchte? Man muss etwas anderes dafür ansehen, in das gleichsam alle Centren zusammenfallen, und beachten, dass wir nur nach der Analogie des Centrums dieses bestimmten Kreises so reden — denn die Seele ist nicht ein Kreis in der Art wie die Kreisfigur, sondern weil in ihr und um sie herum die ursprüngliche Natur ist — dass sie ferner von einem solchen ersten Princip stammt und dass sie als ganze mehr vom Körper getrennt sind; so aber, da ein Theil von uns vom Körper gefesselt wird — gleichwie wenn einer die Füsse im Wasser hat, mit dem übrigen Körper aber darüber hervorragt —, erheben wir uns mit dem nicht eingetauchten Theil des Körpers, knüpfen uns damit nach unserem eigenen Centrum an das Centrum gleichsam aller Dinge, sowie die Centren der grössten Dinge an dem Centrum der

ausschliessenden Sphäre haften, und ruhen dann. Wenn nun die Kreise körperliche, nicht seelische Kreise wären, so würden sie sich örtlich an das Centrum knüpfen und um das irgendwo liegende Centrum sich herumlegen; da aber die Seelen selbst intelligible sind und jenes über dem Intellect liegt, so ist anzunehmen, dass die Verknüpfung mit andern Kräften geschieht, als womit das Denkende sich seiner Natur nach mit dem gedachten Object verknüpft, und zwar in höherem Maasse, derartig dass das Denkende durch Gleichheit und Identität gegenwärtig ist und mit dem Wesensverwandten sich verknüpft ohne irgend ein Trennendes. Denn Körper werden gehindert sich mit andern Körpern zu verbinden, Unkörperliches wird von Körpern nicht ausgeschlossen; beide sind also nicht räumlich getrennt, wohl aber durch Anderssein und Differenz; wenn nun das Anderssein nicht vorhanden ist, so ist das Nichtdifferente einander nahe. Jenes nun, da es kein Anderssein hat, ist immer da, wir aber nur, wenn wir kein Anderssein haben; und jenes strebt nicht nach uns, so dass es um uns wäre, sondern wir nach jenem; folglich sind wir um jenes. Und wir sind immer um jenes, doch blicken wir nicht immer auf dasselbe, sondern wie ein singender Chor, obwohl um den Chorführer sich scharend, sich wohl nach aussen schauend wendet, wenn er sich aber zum Chorführer hinwendet, schön singt und in Wahrheit um ihn ist: so sind auch wir immer um jenes und wenn nicht, dann werden wir uns gänzlich ablösen und nicht mehr [um es] sein; wir blicken nicht immer auf dasselbe, aber wenn wir auf es blicken, dann winkt uns das Ziel und die Ruhe und wir dissoniren nicht mit ihm, indem wir in Wahrheit einen gottbegeisterten Reigen um es herum aufführen.

9. In diesem Reigen schaut der Geist die Quelle des Lebens, die Quelle des Intellects, das Princip des Seienden, den Grund des Guten, die Wurzel der Seele; dabei werden jene nicht aus dem Ersten herausgeschüttet, um es dann zu verringern; denn es ist keine Masse, oder die Erzeugnisse würden vergänglich sein; nun aber sind sie ewig, weil ihr Princip bleibt wie es ist, ohne sich in dieselben zu zertheilen, vielmehr bleibt es ganz. Daher bleiben auch jene, so wie auch das Licht bleibt, wenn die Sonne bleibt. Denn wir sind nicht abgeschnitten oder abgetrennt ausser ihm, wenn auch die körperliche Natur dazwischenfahrend uns zu sich hingezogen hat, sondern wir athmen und bestehen in ihm, indem jenes nicht giebt und sich dann entfernt, sondern uns immer hebt und trägt, solange es ist was es ist. In höherem Maasse jedoch sind wir,

wenn wir zu jenem neigen, und unser Wohlbefinden liegt dort, während das Fernsein von ihm das Allein- und Geringersein ist; dort ruht auch die Seele, nachdem sie vom Uebel hinweg zu dem von den Uebeln reinen Ort emporgeflohen; dort denkt sie und ist frei von Affecten; auch das wahre Leben ist dort, denn das Leben hier und ohne Gott ist eine jenes nachahmende Spur des Lebens, das Leben dort aber ist Energie des Intellects, und durch Energie erzeugt es auch die Götter in wandelloser Berührung und Gemeinschaft mit jenem, erzeugt es die Schönheit, die Gerechtigkeit, die Tugend; denn damit geht die gotterfüllte Seele schwanger und dies ist für sie Princip und Ziel; Princip, weil sie von dorther stammt, Ziel, weil das Gute dort ist und weil sie dort angelangt selbst auch wird was sie war. Denn das Dasein hier unten und in dieser Umgebung ist ein Herausfallen, eine Flucht und ein Verlieren des Gefieders. Es beweist, dass dort das Gute ist und die der Seele eingeborene Liebessehnsucht; demgemäss wird auch in Schriften und Mythen der Eros mit den Seelen verbunden. Denn da jene verschieden ist von Gott, aber aus ihm stammt, so sehnt sie sich nach ihm mit Nothwendigkeit; und dort weilend hat sie die himmlische Liebe, denn dort ist die himmlische Aphrodite, während sie hier gleichsam zur gemeinen Hetäre wird; und es ist jede Seele eine Aphrodite. Das deutet auch der Mythus von dem Geburtstag der Aphrodite und dem mit ihr geborenen Eros dunkel an. In ihrem natürlichen Zustande sehnt sich also die Seele nach Gott, um liebend mit ihm eins zu werden, gleichwie eine Jungfrau eine edle Liebe hegt zum edlen Vater; wenn sie aber zur Erzeugung herabgestiegen gleichsam durch sinnlichen Liebesgenuss verblendet ist, dann hat sie einen andern, sterblichen Eros eingetauscht und gebärdet sich frech in der Trennung vom Vater; doch fängt sie die Lascivitäten hier unten wieder an zu hassen, so reinigt sie sich wieder von irdischem Beisatz: entsühnt wendet sie sich aufs neue zum Vater und nun ist ihr wohl. Und diejenigen, denen ein solcher Affect unbekannt ist, mögen an den Aeusserungen der irdischen Liebe abnehmen, was es heisst den besonders geliebten Gegenstand zu erlangen, und bedenken, dass diese Gegenstände der Liebe sterblich und schädlich und, wie auch die Liebe sich nur auf Scheinbilder richtet, wandelbar sind, weil sie nicht das wahrhaft Liebenswerthe sind, nicht unser eigentliches Gut und was wir suchen. Dort aber ist das wahrhaft Liebenswerthe, mit dem der, welcher es ergriffen hat und wirklich besitzt, vereint bleiben kann, da es von aussen nicht mit Fleisch

und Blut umkleidet ist. Wer es geschaut hat, weiss was ich sage, wie nämlich die Seele dann ein anderes Leben empfängt, wenn sie herzutritt und schon herzugetreten ist und Theil an ihm gewonnen hat, also dass sie in diesem Zustande erkennt, dass der Chorführer des wahrhaftigen Lebens da ist und es keines andern mehr bedarf; im Gegentheil, man muss alles andere ablegen, in diesem allein stehen und dies allein werden, nachdem wir alle irdischen Hüllen abgestreift haben; darum müssen wir eilen von hier fortzukommen und unwillig sein über unsere Fesseln, damit wir mit unserm ganzen Wesen ihn umfangen und keinen Theil mehr an uns haben, mit dem wir nicht an Gott hangen. Da dürfen wir denn auch jenen und uns selbst schauen, wie es zu schauen frommt; uns selbst im Strahlenglanz, voll intelligiblen Lichtes oder vielmehr als reines Licht selbst, unbeschwert, leicht, Gott geworden oder vielmehr seiend; entzündet ist dann unsers Lebens Flamme, sinken wir aber wieder, wie ausgelöscht.

10. Warum bleibt nun der Mensch nicht dort? Weil er noch nicht gänzlich von hier ausgewandert ist. Es wird aber für ihn die Zeit des dauernden Schauens kommen, wenn er von keiner Unruhe des Körpers mehr belästigt wird. Es ist indessen das Schauende nicht das Beunruhigte sondern das Andere, wenn das Schauende ablässt vom Schauen, aber nicht ablässt von dem Wissen, das in Beweisgründen und Ueberredungskünsten und in der Dialektik der Seele besteht; das Schauen hingegen und das Schauende ist nicht mehr Begriff, sondern grösser als der Begriff und vor dem Begriff und unter Voraussetzung [Einwirkung] des Begriffs, wie auch das Geschaute. Nachdem er sich nun selbst erblickt hat, wird er sich dann, wenn er schaut, als einen solchen schauen, oder vielmehr wird mit sich selbst als einem solchen verbunden sein und sich als einen solchen fühlen, der einfach geworden ist. Vielleicht darf man nicht einmal sagen: er wird schauen. Was das Geschaute anbetrifft, wenn anders man hier von zweien reden darf, dem Schauenden und dem Geschauten, und nicht vielmehr beides als eins bezeichnen muss — freilich eine kühne Redeweise — so schaut nicht noch unterscheidet noch stellt es der Schauende als zweierlei vor, sondern gleichsam ein anderer geworden und nicht mehr er selbst noch sich selbst angehörend, gelangt er zugleich dort an und jenem angehörig ist er eins mit ihm, wie ein Centrum ans Centrum an ihn geknüpft; sind doch auch hier zusammentreffende Dinge eins und findet die Zweiheit nur statt, wenn sie getrennt sind.

So reden auch wir jetzt von einem Unterschiedenen. Deshalb lässt sich auch ein solches Schauen schwer beschreiben. Wie sollte jemand auch etwas als ein Verschiedenes ankündigen, wenn er jenes, als er schaute, nicht als ein Verschiedenes erblickte, sondern als eins mit sich selbst?

11. Dies will offenbar das Gebot derartiger Mysterien, den Uneingeweihten nichts mitzutheilen, besagen. Da jenes nicht mittheilbar sei, so verbot es das Göttliche jemandem zu offenbaren, dem es nicht auch selber vergönnt gewesen sei zu schauen. Da also nicht zwei da waren, sondern der Schauende selbst und das Geschaute eins waren, gleich als wäre es kein Geschautes sondern Geeintes, so dürfte wer durch Vereinigung mit jenem eins geworden, wenn er sich erinnert, in sich ein Bild von jenem haben. Es war aber auch an sich eins, ohne irgend eine Differenz mit sich noch mit andern in sich zu haben; denn nichts bewegte sich in ihm, kein Zorn, keine Begierde nach etwas anderem war nach seinem Aufsteigen bei ihm vorhanden, ja auch kein Begriff, kein Gedanke, überhaupt er selbst nicht, wenn man auch dies sagen darf; sondern wie entzückt und gottbegeistert steht er gelassen in einsamer Ruhe und ohne Wandel da, mit seinem Wesen nirgends abweichend und sich nicht einmal um sich selbst herum drehend, überall fest stehend und gleichsam Stillstand geworden; auch um das Schöne bekümmert er sich nicht, sondern auch über das Schöne ist er hinaus, hinaus auch über den Reigen der Tugenden, einem Mann vergleichbar, der in das innerste Heiligthum eingedrungen ist und die Götterbilder im Tempel hinter sich gelassen hat, welche ihm beim Herausgehen aus dem Adyton wieder zuerst begegnen nach der Schau drinnen und dem Umgang mit dem, was nicht Gestalt und Bild sondern das göttliche Wesen selbst ist; die Bilder wären denn also Gegenstände des Schauens in zweiter Linie. Dies aber ist vielleicht nicht eine Schau, sondern eine andere Art des Sehens, eine Ekstase, eine Vereinfachung und Hingabe seiner selbst, ein Streben nach Berührung, eine Ruhe und ein Sinnen auf Vereinigung, wenn überhaupt einer das Wesen im Adyton schauen wird. Blickt er auf andere Weise, so ist ihm nichts gegenwärtig. Dies also sind bildliche Analogien, und die Weisen unter den Propheten deuten wenigstens an, wie jener Gott geschaut wird; ein weiser Priester aber, der das Geheimniss versteht, möchte dort angelangt das Schauen des Allerheiligsten wohl erwirken. Und ist er dort nicht angelangt, so wird er dies Adyton, weil er es für etwas Unsichtbares, für Quelle

und Princip hält, kennen wie er durch das Princip das Princip schaut und mit ihm sich vereint und durch Gleiches Gleiches percipirt, indem er nichts von dem Göttlichen, soviel die Seele fassen kann, dahinten lässt. Und vor dem Schauen verlangt er nach dem, was von dem Schauen noch erübrigt; es erübrigt aber für den, der alles überschritten hat, das was vor allem und über allem ist. Denn die Natur der Seele wird ja nicht bei dem schlechthin Nichtseienden anlangen, sondern herabsteigend wird sie beim Bösen anlangen und so bei dem Nichtseienden, nicht bei dem schlechthin Nichtseienden; auf dem entgegengesetzten Wege wird sie anlangen nicht bei einem anderen, sondern bei sich selbst, und so ist sie, weil nicht in einem andern, in nichts, sondern in sich selbst; in sich allein sein und nicht in dem Seienden, heisst in jenem sein; denn es wird auch jemand selbst nicht Substanz, sondern er überragt die Substanz insoweit, als er mit Gott in Gemeinschaft steht. Wenn nun jemand sieht, dass er dies geworden, so hat er an sich selbst ein Ebenbild jenes, und wenn er von sich selbst aus hinübergeht wie das Abbild zum Urbild, so hat er das Ziel der Reise erreicht. Ist er aber aus dem Schauen gefallen, so wird er die Tugend in sich erwecken, sich selbst als allseitig geschmückt wahrnehmen und so sich wieder aufschwingen, durch die Tugend zum Intellect, durch die Weisheit zu Gott. Und so ist das Leben der Götter, der göttlichen und glückseligen Menschen eine Befreiung von allen Erdenfesseln, ein Leben ohne irdisches Lustgefühl, eine Flucht des einzig Einen zum einzig Einen.

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.