

Kurse 3-6. Einführung in die griechische Philosophie

Standort:

3. Kurse von 1981 bis 1984

3.1. Epistemologie 1981-1982 (EP1-EP30, 42 S.)

3.2. Interpretationstheorie, 1981-1982 (DU1-DU41, 68 S.)

3.3. Logik, 1981-1982 (L01-L103, 145 S.)

3.4. Methodik, 1981-1982 (ME1-ME15, 25 S.)

3.5. Einführung in die Hieroanalyse, 1981-1982 (HA1- HA169, 233 S.)

3.6. Einführung in die griechische Philosophie, 1982-1983 (GW1-GW235, 295 S.)

3.7. Einführung in das moderne und zeitgenössische Denken , 83-84, (MHD1-MHD264, 301 S.)

Hinweis: Dieser Kurs wurde im Vergleich zum Originaltext mit größerem Zeilenabstand formatiert. Daher entsprechen die Verweise in der älteren Version nicht der aktuellen Seitenzählung von Word. Aus diesem Grund wird die ursprüngliche Seitenzählung jeweils mit den Buchstaben „GW“ angezeigt. Diese stehen in Niederländisch für ‚Griekse Wijsbegeerte‘, „Griechische Philosophie“ und leiten sich von der alten Seitenzahl ab.

Einleitung: Diese Einführung in die griechische Philosophie Es dringt besonders detailliert in das Wesen des altgriechischen Denkens und Fühlens ein. Diese Religion war ursprünglich außergewöhnlich umfassend und ganzheitlich. Der Kurs konzentriert sich insbesondere auf die Ursachen, die dazu führten, dass religiöse und heilige Erfahrungen als irrationale, ungültige Schlussfolgerungen galten. Aus wissenschaftlicher Sicht wurden (und werden) diese Erfahrungen später für ungültig erklärt. Der Informationsbereich der Religion wurde (und wird) zunehmend von Mantisismus und Magie befreit und rein säkular interpretiert. Viele kritische Denker der jüngeren Geschichte haben sich davon inspirieren lassen. Die übermäßig rationale Religion, ihrer paranormalen Strukturen und ihrer mächtigen Kräfte beraubt, wurde auf diese Weise begründet. Diese „säkulare Religion“ – der Begriff scheint ein Widerspruch zu sein – ist in unserer Zeit besonders relevant und sogar vorherrschend. Es bleibt ein frommer Wunsch, dass Theologen und Religionswissenschaftler aus diesem Thema neue Inspiration schöpfen und die paranormalen Kräfte der Religion – kurzum, das Wesen der Religion – neu bewerten.

Inhalt: Klicken Sie auf den Text, den Sie lesen möchten.

C.3-6. Einführung in die griechische Philosophie	1
Vorwort. – Weisheitslehre (Sophio-Analyse) (01/17)	3
(A) Semasiologische Bemerkung (01/03):	3
(B) Sofio-Analyse (03/05).	6
(C) Die Struktur der Weisheit (6/17)	9
Einleitung. Der kulturhistorische Rahmen (18/22).	25
Anmerkung: – Die Methodik der Weisheitsstudie.	31
(A) Globale (planetarische) Methode (23).	31
(B) Die externalistischen Methoden (24/27)	33
(C) Die internalistische Methode der Sophioanalyse (28/31)	37
Eine vierteilige sophiologische Abhandlung (30/32)	40
(a) Informative Philosophie (30/32)	40
b) Präkonstitutive (auch „metaphysische“) Philosophie (32/54)	43
(c) Konstitutive (= physikalische) Philosophie (55/174)	72
Der Begriff der „Natur“ (61)	80
a. Der antike Naturbegriff. (61/69)	80
b. Der antike Zusammenhang zwischen Diakronie und Synchronie (61/69):	81
c. Das Physische als beginnende „Theologie“. (69/70)	91
d. Die eine Natur und die vielen Naturen (70-93)	92
Die dreifache Dimension von „Materie/Energie/Information“ in der Natur.	123
a. Antiker „Materialismus“. (94/109)	123
b. Antike Dynamik (Mechanik. (110/117)	143
c. Die antike Informationstheorie. (117/118)	152
Die mathematische Seite der Idee von Dingen und Prozessen (118/130)	154
Die Seele in der Natur (131/165)	169
Das Okkulte in der Natur. (166/173)	214
(d) Normative (=ethisch-politische, deontische) Philosophie (174/235) .	224
(1) Der Ausgangspunkt. (175/178)	225
(2) Das Missverständnis bezüglich der Ideentheorie. (177/184)	229
(3) Die Grundlage einer normativen Philosophie. (184/235)	237
(1) 'Sie', der Eine, der 'Eins' (185/186)	238
(3)a. – Die „sustoichia“ (systemisches Paar; gegenüberliegendes Paar) (186/189)	240

(3)b. Die Harmonie. (189/195)	243
(3)c. -- Die musikalische Henologie 195/	251
(4) Die henologische-arithmologische Ethik-Politik (196/)	252
(iii)a1. Hierozoismus (astraler Vitalismus) (203/205)	261
(iii)a2. Der Hierozoismus als therapeutische Philosophie. (205/214)	264
(iii)a3. Hierozoismus als Bildungsphilosophie. (215/217)	276
(iii)a4. Der Hierozoismus als pragmatisch-eudämonische Philosophie.	280
(iii)a5. Hierozoismus: Harmonie zwischen Individuum und Gemeinschaft.	286

GW1

Vorwort. – Weisheitstheorie (Sophioanalyse) (01/17)

(A) Semasiologische Bemerkung (01/03):

G.J. Vogel, *Griechische Philosophie, I, (Thales bis Platon)*, Leiden, 1950, 2, stellt fest, dass „filo.sofia“ (Weisheit) zwei Bedeutungen hat:

A. eine umfassendere , die das Streben nach dem Erwerb von „Weisheit“ impliziert, wie es bereits die Urvölker tun, jedoch die entwickelten Völker auf systematischere Weise; so *Herodot von Halikarnassos* (-484/-424), *Hist.*, 1:30 ; auch *Thukydides von Athen* (-460/-399), *Pel. Oorl.* , II:40; später *Isokrates von Athen* (-436/-338) – man könnte hier von „allgemeiner Entwicklung“ sprechen, insofern sie mit den zeitgenössischen Anforderungen der Kultur übereinstimmt;

B. eine enge , technische, die Gegenstand dieses Kurses sein wird, also zum ersten Mal (vgl. *Diogenes L.*, I: 12), in *Puthag oder als von Samos* (-580/-500).

De Vogel merkt an (S. oc, 3), dass die Weisheit der Philosophie vorausging. Sie erwähnt kurz die „sieben Weisen“ von Hellas (darunter *Thales von Milet* und *Solon von Athen*), zu denen *Thales von Milet* zumindest später auch als Philosoph gilt. Sie führt sprichwörtliche Beispiele dieser Weisen an.

*R. Schärer, *l'homme devant ses choix dans la tradition Grecque **, Louvain, 1972, stellt fest, dass der griechische Mensch den Helden, den Weisen und den Philosophen als Problemlösungsmodelle kannte, die jeweils auf ihre Weise eine konkrete Situation auf eine Austauschlösung (Alternative) reduzieren, d. h. auf eine Entscheidung dafür oder dagegen; sie entscheiden sich dafür und berufen sich bei ihrer Wahl auf Normen (d. h. geltende Werte), sodass, wenn die Wahl gegen diese Normen verstößt, dies „Hybris“ (Übertretung) bedeutet,

gefolgt früher oder später von den korrigierenden Konsequenzen („Nemesis“) dieser falschen Wahl; man braucht nur an das Gericht Gottes in der *Bibel* zu denken.

Schaerer liefert uns eine Definition von Weisheit, die über die sprichwörtliche Weisheit hinausgeht. Richtig verstanden, repräsentieren Held und Weiser nur eine Art von Weisheit, und „Weiser“ ist der umfassendste Begriff. Weisheit bedeutet schließlich, in ihren vielen Bedeutungsnuancen, stets ein Problem in einer Situation zu erkennen und es – auf welche Weise auch immer – vernünftig zu lösen. Sprichwörter und Redewendungen sind in diesem Kontext lediglich kurze Momente der Weisheit, nicht mehr. Weisheit ist immer mehr als das.

(Vorder-)östliche Weisheit .

W.I. Irwin, **Wisdom Literature **, in **Enc. Brit .**, Chicago, 1967, 23: 601, gibt einen Überblick über die Weisheit des alten Nahen Ostens (Äthiopien, Ägypten, Kanaan, Mesopotamien, Armenien, Iran (der in der modernen Geographie bereits zum Nahen Osten gehört), Arabien, Syrien, Kleinasien (= Anatolien, Mikrasia)).

GW2

a. Mesopotamien (ab -2900) mit Sumer

In Mesopotamien gibt es Weisheitsliteratur; siehe S.N. Kramer, *L'histoire beginne à Sumer* , Paris, 1975 (Buch mit schönen Beispielen); darauf folgt Akkad (Babylon und Assyrien); siehe G. Contenau, *Zo leefden en Babyloniërs en Assyriërs ten tijde van Nebukadnezar* , Baarn, 1979 (Über „Weisheitsliteratur“ im engeren Sinne: oc, 205ff. (Lehrgedichte, Psalmen, Fabeln);

b. Ägypten (ab -2770),

Wobei die „Weisheit“ (eher im engeren Sinne, mit Imhotep) das älteste literarische Genre ist; berühmt ist (um -2400) Ptahhotep, ein Wesir, mit seiner Sammlung von Sprichwörtern ethisch-politischer Natur über das „gute Leben“ und dessen Machbarkeit für die Gruppe von Menschen, für die es bestimmt ist;

c. Kanaan

(Bevor die Israeliten Palästina betraten) und Edom (ehemals arabisches Gebiet), das für seine „Weisen“ berühmt war;

d. Israel (ab -1200 (mit den Richtern));

Betrachten wir die Herrscher Salomo und David (–1000/–950), die als Weise galten. Wenn wir diese beeindruckenden Zeugnisse untersuchen, wird deutlich, wie spät das griechische Christentum erwachte und wie es unweigerlich (durch Handelsbeziehungen) östliche Lehrer erhielt.

F. Wendel et al., Les sagesses de Proche-Orient ancien, Paris, 1963, ist eine Sammlung von Berichten des Straßburger Kolloquiums (17./19. Mai 1962), die von Spezialisten der altöstlichen Weisheit in Ägypten (acht Studien), Mesopotamien (eine Studie) und Israel (drei Studien) gewidmet waren.

Es sei darauf hingewiesen, dass A. Volten in seinem Werk **Der Begriff der Maat in den Ägyptischen Weisheitstexten** (o. Ct. 73/101) den Hylozoismus der frühen griechischen Denker (Thales, Anaximandros, Anaximenes, Puthagoras, Heraklit, Parmenides, Xenophanes, Empedokles, Anaxagoras, Diogenes von Apollonia) ausführlich darlegt. Maat ist demnach die „Seelensubstanz“, von der die Götter leben (verbunden mit der Milchstraße); sie „regiert“ alles. Dies ist an sich ein äußerst bemerkenswertes Thema der Weisheit.

W. Bieder, **Wijsheidsliteratuur**, in B. Reicke/L. Rost, **Bijbels-historisch woordenboek**, Utr./Antw., 1970, VI: 65/70, untersucht die Weisheitsbücher und -texte der Bibel im weitesten und engsten Sinne. C.A. Keller, **Wijsheid**, ebenda, 63/65, präzisiert, dass „Weisheit“ im modernen wissenschaftlichen Sprachgebrauch der Oberbegriff für den altöstlichen Humanismus (Paideia, Bildungsideal) ist. C.A. Keller, **Wijze**, ebenda, 70/71, definiert „weise“ als „kräftig, geschickt, erfahren, intelligent“; weiter ausgeführt: entwickelt, normgerecht lebend, intelligent und gewissenhaft, seine soziale Rolle mit Erfolg erfüllend ausfüllend. Wiederum der weite Begriff!

GW3

N. J. Suggs, **Book of Wisdom**, in **Enc Brit. Chicago**, 1967, 23: 600/601, behandelt das Buch der Weisheit (AT), das zwischen –150 und +50 v. Chr. angesiedelt ist, und hebt dessen zentrales Thema hervor: die Weisheit als Brücke zwischen heidnischer Philosophie (im engeren wie im weiteren Sinne) und biblischer Offenbarung (ein Thema, das Philon, die Rabbiner und später die Kirchenväter weiter ausführten). Bezüglich des Verhältnisses zwischen griechischer Philosophie und östlicher Weisheit schreibt der Autor: „Die griechische Philosophie war die Erbin und gewissermaßen auch die Schülerin der uralten Reflexion des Ostens.“ (ac, 600). – So können wir in einem bestimmten Moment von einer Wechselwirkung sprechen.

O. Willmann, **Gesch. d. Idealismus**, I (** Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus **), Braunschweig, 1997-92, weist darauf hin, dass die chaldäische Weisheit (60/72) und die ägyptische Weisheit (48/59) zur Vorgeschichte der Philosophie gehören; dennoch geht auch er bereits vom weiten Begriff der Weisheit aus, denn die apollinische und (dionysische) Mysterienweisheit (19/47), die Magierlehre, die Veden und das Alte Testament haben alle zur Philosophie beigetragen; ferner betont er, dass die Theologie der Alten (Veda und Vedanta, Tora und Kabbala (östlich); physische und politische Theologie (hellenisch) (oc, 137/254)) das Fundament der Philosophie bildete.

Willmann hebt besonders hervor, dass das Physische (aus der physischen Theologie hervorgegangen) und die Ethik-Politik (aus der ethisch-politischen Theologie) gemeinsam sowohl die vorphilosophische Weisheit als auch die Philosophie strukturieren. Dies betrachten wir, neben Schaerers oben dargelegter struktureller Erkenntnis, als die grundlegende Einsicht schlechthin sowohl für die Sophioanalyse als auch für die Philosophie.

(B) Sofio-Analyse (03/05).

„Sophia“ (sapientia, Weisheit) kann Gegenstand der „Analyse, Zergliederung, Untersuchung“ (platonischer Begriff) sein; daher Sophio-Analyse. Sie umfasst die folgenden Aspekte und Stufen:

a. Sophiographie: Darunter versteht man die unprätentiöse Beschreibung von Weisheitsphänomenen, z. B. didaktische Literatur (man denke an die Gleichnisse Jesu, in denen er Weisheit auf verständliche Weise vermittelt); sie zeigt uns beispielsweise den Umfang des Begriffs „Weisheit“ auf;

b. Sophologie : Diese befasst sich mit der Struktur (siehe oben Schäfer und Willmann) der Weisheit – distributiv und kollektiv sowie kinetisch (diachronisch); hier wird vor allem der Inhalt des Begriffs „Weisheit“ diskutiert;

c. Philosophie: Wie oben erwähnt, ist die Philosophie eines von vielen Phänomenen der Weisheit mit einer eigenen Struktur; jedoch kommen in einem gegebenen Moment ein Werturteil (axiologisches) und insbesondere ein erkenntnistheoretisches Urteil (der erkennbare Wert der Weisheit) ins Spiel; den Lebens- und erkennbaren Wert gründlich und verantwortungsvoll in die Diskussion einzubringen, ist philosophische Arbeit, die durch die beiden vorhergehenden Analysephasen vorbereitet wird.

Umgekehrt wird die Philosophie selbst jedoch in einen breiteren Rahmen eingeordnet, indem man sie als eine einzige Art von Weisheit bezeichnet; dies ist umso notwendiger, als Philosophen im Laufe der Jahrhunderte immer wieder nicht streng philosophische Aktivitäten mit ihrer Arbeit in Verbindung gebracht haben:

1. Sie beschäftigten sich stets mit Natur- und/oder Sozialwissenschaften;
2. Sie gingen fast immer rhetorisch vor, selbst wenn sie, wie Parmenides, Platon, Aristoteles und andere, eine streng objektive wissenschaftliche Philosophie betreiben wollten;
3. Sie befassten sich jedenfalls mit Theologie, sei es konformistisch oder kritisch;
4. Vor allem aber: Bei jedem Philosophen tritt seine vorphilosophische Wahl (wie uns die Existenzialisten gelehrt haben; siehe z. B. Sartre über Descartes) schnell zutage, wenn man ihn aufmerksam studiert; - was darauf hinausläuft, dass man ihn, um ihn gut zu verstehen, sophio-analytisch einordnen muss.

Es handelt sich daher um eine Wechselbeziehung: Die Sophioanalyse erlangt in der strengen Philosophie volles Selbstbewusstsein; die strenge Philosophie erkennt sich selbst vollständig, indem sie sich der Sophioanalyse unterzieht und sich selbst als eine von mehreren möglichen Weisheitsformen begreift. Vor allem darf die Philosophie nicht vergessen, dass sie aus vorphilosophischer Weisheit hervorgegangen ist und im Grunde noch immer in vorphilosophischen Einsichten wurzelt.

Anwendungsmodell der Sofio-Analyse.

G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, München, 1961, heißt es in I (*Die Theologie der geschichtlichen Ueberlieferungen Israëls*), S. 415/439:

(1) Zur Erfahrungsweisheit Israels:

„Wie alle Völker verstand auch Israel unter ‚Weisheit‘ ein durch und durch praktisches, erfahrungsbasiertes Wissen über die Gesetze der Welt und des Lebens.“ (415) „Empirisch-gnomische Weisheit geht von der hartnäckigen Annahme aus, dass den Dingen und Prozessen eine geheime Ordnung zugrunde liegt; diese muss man jedoch mit großer Geduld und durch allerlei schmerzhaft Erfahrungen herausarbeiten: Aber diese Ordnung wird nicht systematisch untersucht. (...) Das wäre die philosophisch-systematische Methode.“

Doch die Welt, auf die das sprichwörtliche Denken seine Aufmerksamkeit richtet, kann, wie Jolles sagt, durch begriffliches Denken nicht erfasst werden.“ (149) ;

(2) Zur theologischen Weisheit Israels:

Israel besaß daher, wie alle Völker, eine menschliche, profane Weisheit; ausgehend von heiligen Elementen und Aspekten in sich entwickelt es nach dem Exil eine zweite Art von Weisheit, wobei „Weisheit“ nun als Mittler zwischen Jahwe und den Völkern, insbesondere Israel, verstanden wird; diese „Weisheit“ ist die große Erzieherin der Völker (in diesem Sinne ist sie Jahwes heiliger Geist, jedoch nun nicht mehr so sehr dynamisch (verstanden als göttliche Lebenskraft, sondern als ordnendes Prinzip)).

GW5

Darüber hinaus: Diese göttliche Weisheit ist laut Rad das göttliche Prinzip, das von Anbeginn an in der Schöpfung gegenwärtig ist (in diesem Sinne kann man sie mit dem 'archè' (principium, universelles Prinzip) der Milesier (Wasser, 'a.peiron, Luft/Atem) vergleichen). Diese Erkenntnis dominierte das gesamte spätjüdische theologische Denken, das daher insgesamt als 'sapiential', 'sophiologisch' bezeichnet werden kann (439);

(3) Über apokalyptische Weisheit.

Eine letzte Erweiterung des Begriffs erfolgte in der Weisheitstheologie durch ihre Verschmelzung mit der Apokalyptik.“ (450): Weisheit wird paranormal: Sie umfasst die gesamte Menschheitsgeschichte von ihren Anfängen bis zu ihren Endzeiten; sie ergründet vor allem die rechtmäßige Entwicklung des Bösen und des Elends bis hin zur Überschreitung des Maßes (vgl. griechische Hybris), hauptsächlich in den Weltreichen; siehe auch von Rad, II (*Die Theologie der prophetischen Überlieferungen*), S. 314/328 (Daniel und die Apokalyptik).

(4) Über skeptische Weisheit (im Buch Kohelet = Prediger)

Das Denken der Weisheit stößt auf den völlig geheimnisvollen Verlauf der Wege Gottes und ringt mit der Frage nach dem Sinn oder vielleicht der Sinnlosigkeit (Absurdität) des Lebens und der Welt: Auffallend ist, dass Kohelet völlig säkular denkt (454), im Gegensatz zu Daniel und den Apokalyptikern, die eine paranormale Lösung finden, um aus diesem Absurdismus herauszukommen.

Man sieht, dass von Rad sich nicht im literarischen Genre selbst (der didaktischen Literatur) verliert, sondern die Weisheit im Hinblick auf ihren Inhalt untersucht.

Anwendungsmodelle neuerer sophiologischer Denkweisen.

Zwei Modelle wurden kurz erwähnt:

(i) Saint Louis Marie Grignon de Montfort (1637/1716) ,

Er ist der Gründer des Montfortanerordens und der Töchter der Weisheit (dieser Name ist typisch!), er ist der Schöpfer der Marienverehrung als Teil der „Liebe zur Ewigen Weisheit“ (die sehr oft vergessen wird); de Montfort war durch und durch Sophiologe;

(ii) Wladimir Sergejewitsch Solowjef (1853/1900)

Er ist, wie de Montfort, ein dezidiert Sophiologe in der Tradition der biblischen Sophiologie (insbesondere der theologischen und apokalyptischen), doch: „Die Philosophie der Russen – gemeint sind Skovorda, Florenski, Solowjow, Chomjakow, Berdjajew und Bulgakow – schöpft aus der göttlichen Weisheit. Diese Philosophie strebt danach, ‚sophistisch‘ (der Weisheit treu) zu sein. Daher lehnen die Russen die westliche mechanisierte Logik ab. Bulgakow nennt sie eine ‚Hegelsche Wahnsinnsmanie‘.“ (J. Tyciak, *Die Liturgie als Quelle östlicher Frömmigkeit* , Freiburg i. Br., 1937, 112; siehe auch oc, 120/123 (Solowjows Weisheitslehre)).

GW6

(C) Die Struktur der Weisheit (6/17)

Es stellt sich die Frage: Lässt sich hinter den vielen sophiographischen Modellen eine feste Struktur erkennen? Wir beantworten diese typisch sophiologische Frage anhand eines anwendungsorientierten Modells der Mythenanalyse, nämlich des Narziss-Mythos. Dies tun wir umso gern, als S. Freud diesen Mythos in seiner Psychoanalyse auf seine Weise neu interpretiert.

Es sei gleich vorweg darauf hingewiesen, dass wir uns mit diesem Mythos in der chthonischen (= tellurischen) Sphäre befinden, d.h. in der Sphäre der Unterwelt oder der Erdgötter.

(a) Die Geschichte des Mythos.

Die Geschichte eines Mythos ist niemals einzigartig: Es gibt immer Varianten; dennoch können wir, unter Berücksichtigung der chthonischen Atmosphäre, die grundlegende Geschichte wie folgt aufdecken.

(a)1. Narziss ist der Sohn des Flusses Kephisos (in Phokis), eines

Erdgottes, und der Nymphe Leiriope (eine Nymphe ist eine niedere chthonische Gottheit, deren Fetisch – ihr flüssiger Wohnsitz – im und um das Wasser liegt). Der blinde Seher Teiresias sagte auf die Frage nach Narziss' Schicksal, dass dieser so lange leben werde, bis er sein eigenes Spiegelbild sähe. Jedenfalls besaß er für die Griechen eine außergewöhnliche, göttliche Schönheit. Dies brachte eine Form von Hybris, eine Übertretung, mit sich, denn er war sehr selbstverliebt.

(a)2. Wenn er im Bach badet, verlieben sich die Nymphen in ihn, besonders die Nymphe Echo. – Die Nymphe hat ihren eigenen Mythos: Wann immer Zeus, der oberste Gott, seine rechtmäßige Gemahlin Hera mit schönen Sterblichen betrog, pflegte sie Hera durch unaufhörliches Geplapper abzulenken.

Bis Hera eines Tages den Trick durchschaute: Sie bestrafte die Nymphe mit den Worten: „Du sollst immer das letzte Wort haben, aber niemals das erste.“ Von diesem Schicksal beschwert, verliebte sich Echo in Narziss. Er rief nach ihr, doch sie konnte nur die letzten Worte ihres Geliebten wiederholen. Des Echos müde, überließ Narziss sie ihrem Schicksal.

Narziss, selbstzufrieden, vernachlässigt auch die anderen Nymphen. Eine von ihnen wendet sich in ihrem Groll an Nemesis, die Tochter der Nacht (ursprünglich eine chthonische Gottheit), die Göttin des Zorns über Hybris und der strafenden Gerechtigkeit (die sich jedoch von den Erinnyen dadurch unterscheidet, dass sie, anders als jene anderen Schicksalsgöttinnen, niemals blind bestraft). Nemesis belegt Narziss mit einem Fluch, d. h. einer negativen Schicksalsbestimmung: Er geht im Wald auf die Jagd, verspürt Durst und findet eine klare Quelle auf einer Lichtung. Auf Nemesis' Rat hin beugt er sich zum Trinken hinunter: Zum ersten Mal in seinem Leben sieht er sein Spiegelbild im Wasser. Er verliebt sich unsterblich in sein Spiegelbild, greift nach der schönen Gestalt (seiner Geliebten) und verzerrt sie doch zu einer bloßen Wangenform.

GW7

Immer wieder greift er vergeblich nach diesem geliebten Wesen. Im Griff seines Schicksals vernachlässigt er Essen und Trinken; stirbt. Wie eine Pflanze schlägt er Wurzeln am Fuße der Quelle und verwandelt sich in die Narzisse, die sich im Frühling erneuert, um sich im Wasser zu spiegeln (= Auferstehung aus der Unterwelt des Lebens), nur um im Herbst wieder zu sterben (= Tod als Endpunkt des chthonischen Lebens).

Seitdem gilt die Narzisse als Blume des Todes: So pflückt Kore (die Tochter des Zeus, des höchsten Gottes, und Dem etèr, der großen Erdgöttin) mit den Okeaniden (den Töchtern des Okeanos; Frühlingsnymphen) Frühlingsblumen auf einer Wiese. Bis sie – ihrem Schicksal folgend – eine Narzisse pflückt: Plötzlich öffnet sich die Erde (der Ort des Lebens in der Unterwelt und der chthonischen Gottheiten), Hades (die Unterwelt) steigt empor und reißt Kore in die Unterwelt.

b) Die Interpretation des Mythos.

Selbstverständlich kann man diese Geschichte auf mehr als eine Weise interpretieren.

(b)1 . Die hiero-analytische (= religionshistorische) Interpretation .

Das beste Buch, um diese Interpretation durchzuführen, ist

-- WB Kristensen, *Gesammelte Beiträge zur Kenntnis antiker Religionen* , Amsterdam, 1947.

-- Auch A. Daniélou, *Shiva et Dionysos (La religion de la Nature et de l'Eros, de la préhistoire à l'avenir)*, Paris, 1979;

-- CJ. Bleeker, *Die Muttergöttin in der Antike* , Den Haag, 1960;

-- F. Flückiger, *Gesch. des Naturrechts, I (Die Geschichte der europäischen Rechtssidee im Altertum und im Frühmittelalter)*, Zollikon - Zürich, 1954, 9/51 (*Sakral-rechtliche Grundlagen des Naturrechtes*), werden neben vielen anderen Lektüren empfohlen.

-- Auch A. Bertholet, *Die Religion des Alten Testaments*, Tübingen , 1932, 1/71, ist sehr lesenswert, aber biblisch.

A. Schicksalsgöttinnen.

Das Schicksal, also die zumeist unbewussten Faktoren, die das Leben (und den ihm innewohnenden Tod) bestimmen, liegt in den Händen von Gottheiten, die entweder knapp über der Erde (epichthonisch) oder unter der Erdoberfläche (hypochthonisch) weilen. Diese Gottheiten leben in freier Assoziation, das heißt, sie leben und lassen leben nach nicht-ethisch-politischen und nicht-rationalen Normen (Kristensen, 247; 272). Religionswissenschaftler bezeichnen sie daher als „dämonische“ Gottheiten, also als unberechenbare, zwiespältige Wesen (ebd., 272ff.): Mit ihren Taten verleugnen sie die von ihnen selbst geschaffene Ordnung und die von ihnen selbst aufgestellten Gesetze. Ihre „Gerechtigkeit“ und „Weisheit“ sind balladenhaft, d. h. sie sind die Ursache von Furcht, ja von Angst (Furcht vor etwas Unbestimmbarem, wie in Balladen). Folglich ist die von ihnen im Universum geschaffene „Harmonie“ eine Harmonie der Gegensätze, des Lebens und des Todes.

Soweit zu Kristensens Beschreibung, der den chthonischen (und mystischen) Gottheiten große Bedeutung beimisst. – Zur Korrektur sei hinzugefügt – was Kristensen natürlich auch weiß –, dass es in Griechenland neben chthonischen oder Erdgottheiten auch uranische oder Himmelsgottheiten, die sogenannten „olympischen“ Gottheiten, gab. Diese Religion ist in Griechenland jüngerer Ursprungs und hat die chthonischen Gottheiten in unterschiedlichem Maße übernommen. Nicht die Nacht und die Dunkelheit, nicht die Erde und ihr Inneres sind der Lebensraum (der „Fetisch“) der Olympier, sondern der Tag und das Licht, der Raum über uns, das Firmament und seine Phänomene (Sonne, Blitz usw.).

Doch auch diese uralischen Wesen bestimmen das Schicksal, wenn auch anders als die Erdgötter: Sie sind vernunftbegabter, logischer und ethisch-politisch orientiert. Der Schicksalsgedanke prägt sowohl die uralischen als auch die chthonischen Religionen: Man braucht nur Nemesis im Narzissmythos zu betrachten; wenn auch anders als die chthonischen Erinnyen, bestimmt auch sie das Schicksal des an Hybris leidenden Narziss.

Im Polytheismus sind die Gottheiten die maßgeblichen Bestimmungsfaktoren des menschlichen Schicksals, ja, allen Lebens (einschließlich des nicht-menschlichen: Wir wissen ja, dass alles irgendwo „lebt“ (Animatismus, Hylozoismus)). Mehr noch: Sind die uralischen Gottheiten ebenfalls Bestimmungsfaktoren des Schicksals? Sind sie, ähnlich wie die tellurischen Gottheiten, in gewissem Maße dämonisch? Auch sie untergraben die von ihnen selbst geschaffene Rechtsordnung; ihre „Harmonie“ ist ebenfalls von Furcht, ja Angst geprägt, wenn auch leuchtender und weniger bedrückend balladenhaft. Tatsächlich sind die uralischen Gottheiten gewissermaßen von den tellurischen abhängig, obwohl sie höher angesiedelt sind: Es ist, als fürchteten auch sie die „elementare“ Macht der Infrastruktur des Lebens (und des Todes), die die chthonischen Gottheiten ausmacht, und könnten ihr letztlich nicht gewachsen sein. Da sie mit dem Licht verbunden sind, wohnt in dieser Verbindung zum Licht eine tiefe Verletzlichkeit von unten inne, die aus der chthonischen Infrastruktur herrührt, deren Überbau sie nur bilden.

Anmerkung: Sollten sowohl die uranischen als auch die chthonischen Kräfte dämonisch sein, *bedeutet dies keinesfalls „wild“* (wie F. Flückiger, oc 10/11, 29,48, ausführt). „Dämonismus“, „Polytheismus“ bedeuten zwar bis zu einem gewissen Grad unberechenbar und doppelzünftig (mit zweierlei Maß gemessen), aber nicht „kulopisch“.

In der Odyssee (9, 275ff.) schildert Homer die Kublopos (Cyc lopen l: Polyphem, bei dem Odysseus und seine Gefährten um Gastfreundschaft bitten, ehrt die Götter nicht und beachtet ihre Zeichen nicht; er ist ein „Wilder“, der die Götter verspottet, sein Wort bricht, seinen Gast tötet und Menschenfleisch isst; er ist „kein ‚Mensch‘“: Überheblichkeit und Gewalt kennzeichnen ihn. (Vgl. *Hesiodos, Erga* 225ff.). Die „titanischen“ Götter (die ältere Schicht) und die Olympier sind keine Kublopos.

GW9

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass es drei Schichten in und um die Erde gibt: die unterste, die kuppelische oder, wie die Kirche sie nennt, die satanische; die mittlere, die „titanische“ (die Sphäre aggressiver und erotischer Geister sowie urchenischer Seelen); und die „olympische“ (die Sphäre puritanisch anmutender Lichtgottheiten, unter denen Apollo die charakteristischste ist). Selbst diese letztgenannten weisen noch immer starke „titanische“ Züge auf: Der Beweis liegt in der Unmoral ihrer Mythologie.

B. Schicksalsstruktur.

Die Schicksalsanalyse (ein Begriff, der vom ungarischen Psychiater und Freudianer *Leopold Szondi* (*Schicksalsanalyse* (1944)) entlehnt ist, der bei der Wahl des Ehepartners, Freundes oder Berufs eine Art zwanghafte, meist unbewusst lenkende familiäre „Macht“ am Werk sah) ist der eigentliche Gegenstand des Narziss-Mythos: Zwei grundlegende Elemente bestimmen die „Geschichte“ (der „Logos“, hier als Erzählstruktur verstanden), nämlich

(i) seine Genealogie (K e fisos, Leiriopè), denn das Kind hat Anteil am Schicksal seiner Eltern (was Szondi auch heute noch in seiner psychiatrischen Praxis feststellt) und

(ii) die Prophezeiung des Sehers Teires ia s, der wie immer das Ergebnis (was Herakles „Teleute“ nennt) im Sinn hat;

(iii) Das Zusammenfließen von (i) Abstieg und (ii) Voraussicht ist das Phänomen der „Hybris“ (Übertretung), genauer gesagt der Übertretung eines Tabus, einer göttlichen Grenze, die, sobald sie überschritten wird (= Abweichung von der göttlich gewollten Regel oder Zielstrebigkeit), eine immanente (innerlich bestimmte) Sanktion (= Wiederherstellung der Regel) nach sich zieht.

Cicero schreibt in De republica 3,11,19: „Pythagoras und Empedokles behaupten, dass für alle Lebewesen eine ein und dieselbe Rechtsordnung gilt; (...) dass diejenigen, die einem Lebewesen Gewalt angetan haben, mit

ungestraften Strafen rechnen müssen.“ Beide Denker, Puthagoras und Empedokles, formulieren eine Anwendung jener allgemeinen kybernetischen oder kontrollorientierten Struktur, die das Verhalten der oben beschriebenen Gottheiten bestimmt und die von E. W. Beth in *Naturphilosophie* (Gorinchem, 1948) 36, inin Anlehnung an H. Kelsen in *Die Entstehung des Kausalgesetzes aus dem Vergeltungsprinzip* (*Erkenntnis* 8, 1939) wie folgt beschrieben wird: Das göttliche Gesetz umfasst:

- (a) eine Regel für den normalen Ablauf der Dinge und
- b) In der Regel für die Abweichung davon, nämlich der wiederherstellenden Kompensation (oder Rückkopplung), bilden beide Regeln zusammen das System, das die kosmische Harmonie gewährleistet. Diese Harmonie der Gegensätze (Regel, Regelabweichung) ist der Kern des antiken Hylozoismus (Materie ist auf irgendeine Weise beseelt, inspiriert, lebendig); liest man die Geschichte heute erneut, so erkennt man, dass Nemesis die Gottheit ist, die persönlich die kosmische Harmonie allen Lebens (und das ist alles) bewahrt und herbeiführt.

Mit anderen Worten: Die Gottheiten ersetzen nicht die Natur der Dinge; sie wachen über ihren harmonischen Lauf (wie oben beschrieben).

GW10

Oder: Die Natur (alles, was lebt – im Grunde alles) hat zwei Seiten:

1. ein „Naturtalent“

(besser: intrinsisch, innerlich, inhärent und unersetzlich), was bereits im mythischen Stadium klar bekannt und vor allem anerkannt ist, aber in der Philosophie der Griechen (physikalische, Naturphilosophie) als Reaktion auf die Übertreibungen der Mythologen separat und sogar einseitig weiterentwickelt wird, und

2. ein „harmonisches“

Oder, verständlicher, eine teleologische, die Spezialität der Götter, die sich in der Schicksalsanalyse offenbart, welche jeder wahren Mythologie zugrunde liegt. Aus diesem Grund spielen Weissagung (das Sehen) und Magie (die Kunst, das Schicksal zu verändern) eine so große (oft zu große) Rolle in Religion und Mythologie.

Das „Sehen“ (Wahrnehmen, Erleben, Bemerkten – das Bewusstsein) des Schicksals und das „Eingreifen“ (Manipulieren) dieses Schicksals werden schließlich nicht durch die Kenntnis und Beherrschung der natürlichen Prozesse an sich, in ihrem eigenen und unersetzlichen Wesen, erreicht (das

ist es, was die Naturphilosophie und die daraus hervorgehenden Natur- und Menschenwissenschaften leisten); nein, das ist nur durch Anthropologie und Magie möglich.

So bestraft Hera Echo (belegt sie mit einem Schicksal); so bestraft Nemesis Narziss (ein analoger Schicksalsschlag); so gerät Kore ahnungslos (weil sie nicht ausreichend mantisch „sieht“ und magisch „mächtig“ ist) in ihr Schicksal (das schicksalhafte Pflücken der Narzisse) als Folge einer Schicksalsbestimmung; – daher haben sowohl die Genealogie (insofern sie „Trägerin des Schicksals“ ist, nichts weiter) als auch die Voraussicht (die Voraussicht des Schicksals ist) Vorrang; - aus der Sicht von C.S. Peirce sind sowohl das genealogische Schicksal als auch die Voraussicht (die jeweils dieses genealogische Schicksal erahnt) die Abduktion, d.h. die Arbeitshypothese, aus der man, wenn man analytisch über das Schicksal ausreichend begabt ist, die Fortsetzung der Geschichte (= muthos, fabula) ableiten und sie induktiv verifizieren oder falsifizieren kann.

Genealogische und individuelle Schicksale sind schließlich die Ursache der Wirkung (hier das Schicksal von Narziss).

Die Kausalität (Ursache-Wirkungs-Beziehung) der Natur ist zweifach:

(i) „natürlich“, eigen und unersetzlich (der Mythos als Schicksalsanalyse spricht nur indirekt davon, die Wissenschaft hingegen direkt) und

(ii) mantisch-magisch, disakral oder, wie man heute sagt, okkult (verborgen, unbewusst, d. h. für jene, die nur ihre eigene, unersetzliche Natur erkennen und nicht das Schicksal, das auf diese Struktur einwirkt, um sie gelingen (gutes Schicksal) oder scheitern zu lassen (Schicksal)). Die eigentliche Geschichte oder der Mythos ist die induktive Prüfung der Einleitung (Genealogie und Voraussicht), welche ihre Arbeitshypothese darstellt.

Anmerkung: J. Broekman beschreibt in seinem Aufsatz „*Russian Formalism, Marxism, Structuralism*“ (in : *Tijdschr. v. Fil.* , 33 (1971): 1 (März), 5/40) kurz die gegenwärtigen Formen der Schicksalsanalyse, insbesondere im Hinblick auf ihre Strukturmodelle. Peirce hat uns mindestens eine ebenso wertvolle strukturelle Erkenntnis geliefert.

GW11

C. Methoden

Insbesondere hinsichtlich des Mythos sei auf *Cl. Bremond*, **Le message*

*narratif**, in **Communications **, 4 (1964), S. 4/32, verwiesen, wo eine Verbindung zur morphologischen Methode von Propp, **De morfologie van het volkssprookje **, **Leningrad**, 1928, hergestellt wird; sowie auf Dan Sperber, **Le structuralisme en antropologie **, in **O. Ducrot et al. **, **Qu'est-ce que c'est le structuralisme**, **Paris**, 1968, S. 192/208 (** Les mythes **, wo gezeigt wird, wie die strukturelle Methode mit dem Symbolismus (indem sie eine Textstudie ist: der Text ist eine Menge von Symbolen) und dem Funktionalismus (indem sie Systemanalyse praktiziert) verbunden ist, wobei sie ihn logisch und mathematisch interpretiert). Diese Methoden sind faszinierend, doch sie umgehen fast vollständig den hieroanalytischen Sinn und die Bedeutung des Mythos.

Eine weitaus sinnvollere Methode ist die von Peirce, die allerdings hieroanalytisch entwickelt wurde. Auch hier bestimmt ein System die Daten, nämlich das „Tabu“, d. h. das „Heilige“, als Grenze der Hybris (im weitesten Sinne, also eines grenzenlosen Lustgefühls) einerseits und der Grenzüberschreitung andererseits – beides Begriffe, die unter das korrekt verstandene Konzept der „Harmonie“ (von Grenze und Grenzüberschreitung) fallen. Man nehme beispielsweise Hutton Webster, **Le tabou** (** Etude sociologique **), Paris, 1952: Obwohl rein soziologisch, bestimmt das altgriechische System der „Harmonie“ der Gegensätze, nämlich des Heiligen und des Entweihten, dennoch den Inhalt dieses Buches, das sich über alle Lebensbereiche erstreckt.

(a) Tod und Tote und nicht zu vergessen die Naturgeister, die stets die Seelen und Schatten der Toten begleiten (der typische chthonische Aspekt in seiner stärksten Form);

b) die Fremden (die den Toten gleichgestellt sind);

c) die heiligen Personen (Häuptlinge, Fürsten, Magier, Priester, Mitglieder geheimer Gesellschaften - aufgrund ihrer Verbindung zur chthonischen Sphäre);

d) „heilige“ oder „geweihte“ Dinge (Orte, Tempel, Gräber, Kultgegenstände usw.) – aus demselben Grund;

Und nun zum zweiten Teil, dem des Lebens:

(e) sexuelle Beziehungen;

f) Schwangerschaft und Geburt vieler Kinder;

g) Trennung der Geschlechter;

(h) Lebensmittel;

(i) Besitz.

Anders ausgedrückt: Das gesamte Leben und alles, was danach kommt,

ist „tabu“, entweder durch den ausdrücklichen Willen der Götter oder „automatisch“ (di op). Grundlage fluider Beziehungen).

Der Mythos spricht nun von all diesen Bereichen als Ereignissen von „wirksamer“ (= kausaler) Natur: Wer es versäumt, ihren „heiligen“ Charakter durch Hybris (bewusst oder unbewusst) zu respektieren, landet in einem Netz von Ursache und Wirkung, das über Heil (Leben) oder Unglück (Tod) entscheidet.

Seine Struktur entspricht der von Peirce' Triade: 'Abduktion' (wenn das Tabu durch Hybris überschritten wird), Deduktion (dann kann man das Ergebnis erwarten, 'Resultat', Konsequenz, Wirkung), Induktion (was sich dann in der Geschichte (dem eigentlichen Mythos) tatsächlich so herausstellt).

GW12

Notiz-- Mythische Weisheit.

W. Jaeger bemerkt in *Paideia*, I, 227/228, dass die delphische Religion einen „dionysischen“ Aspekt besitzt, der durch Hybris alle bürgerliche „eu.kosmia“ (Ordnung) stört, und eine „apollonische“ Seite, die Selbsterkenntnis („Erkenne dich selbst“) und Grenzbewusstsein („söfrosunè“ = Achtung der eigenen Grenzen) befürwortet (ohne jedoch kleinbürgerlich zu werden), vereint und harmonisiert (wiederholt jene Harmonie der Gegensätze); – was laut Jaeger auch Herakle ei tos (mit seiner Betonung auf „fronein“, „fronimos“; Nachdenklichkeit) charakterisiert.

Nun, auch Jaeger zufolge war die delphische Religion in Griechenland von zentraler Bedeutung (und übte einen hohen Bildungseinfluss aus, sogar weit über Griechenland hinaus): Die Sieben Weisen (darunter Thales und Solon), Herrscher (6. Jahrhundert), Pindar und Herodot (5. Jahrhundert) erkannten das Orakel als höchste Autorität an. Man spürt den Mythos im Hintergrund.

(b).2. Die psychoanalytische Interpretation des Narziss-Mythos . (12/13)

Ein bibliografisches Beispiel: G. Bally, **Die Psychoanalyse Sigmund Freuds* *, Utrecht/Antwerpen, 1963. Freud, der der Religion und insbesondere dem Mythos große Bedeutung beimaß, machte die Figur des Narziss zu einem echten psychologischen Fallbeispiel. Wir werden dies kurz erläutern.

A. Das System von „Lust“ und „Realität“

Zentral für Freuds Psychoanalyse ist das System des Lustprinzips, vergleichbar mit Übertretung oder Hybris, und des Realitätsprinzips, vergleichbar mit dem Bewusstsein für Grenzen; tatsächlich ist die gesamte

Psychoanalyse ein großer Versuch, diese beiden Gegensätze in Harmonie zu bringen. Dabei spielt das Unbewusste eine fundamentale Rolle – vergleichbar mit dem Okkulten (das mit dem Unbewussten verschmilzt) in Mythos und Religion. Vor diesem Hintergrund muss der Narzissmus betrachtet werden.

B. Das System: „narzisstisch“ / „objektiv“

Zentral hierfür ist ein anderes System: das „narzisstische“ / „objektive“ System; die Psychoanalyse bezeichnet alles, was nicht das Selbst ist, die Dinge und Personen außerhalb des Selbst als „Objekt“ (oc, 36/37; 57/58); „Objekt“ ist demnach das, was auf das Nicht-Selbst gerichtet ist; – das Selbst ist in erster Linie das Selbstzentrum, aber auch der eigene Körper, der in das Selbst oder Ich integriert ist.

Die „Energie“, die Aufmerksamkeit (vorzugsweise aggressive und/oder erotische) etwas widmet (es handelt sich daher um eine intentionale Energie), kann entweder narzisstisch sein, d.h. auf das Selbst und seine Besitztümer gerichtet, oder objektiv, d.h. auf das Nicht-Selbst gerichtet.

Narzissmus ist daher psychologisch gesehen Selbstbezogenheit: Die intentionale Energie (Aufmerksamkeit) richtet sich beispielsweise auf Lob, Schmeichelei, jede Wertschätzung und Bestätigung des Ichs, welches sich im Gegenzug in einer Schleife selbst aufwertet; in seiner extremsten Form ist dies beispielsweise Egozentrismus (Solipsismus) – eine Form der Fixierung, die ausschließliche Direktheit der Energie auf das eigene Selbst als Subjekt. – Freud betrachtet dies jedoch auch genetisch.

GW13

(ich) „Primärer“ oder Urnarzissmus

Freud verortet dies beim Säugling in den ersten zwei Monaten, der nach Freud noch nicht zwischen seinem Ich und der Welt (verstanden als Nicht-Ich) unterscheidet; erst vom dritten bis zum sechsten Monat nimmt die nährend Person (Mutter, Amme) eine vage, separate Form in der intentionalen Energie (Aufmerksamkeit) des Säuglings an, und ein „Objekt“ (ein Nicht-Ich) entsteht zögernd; davor ist das Baby gänzlich und vollständig auf sich selbst bezogen, auf Gefühle von Lust oder Unlust;

(ii) ein Rest

Von diesem ursprünglichen Narzissmus bleibt natürlich ein Rest zurück: entweder ein gesundes Selbstgefühl oder ein regressiver Narzissmus, bei dem das Selbst aus irgendeinem Grund (unfähig, etwas aus der „Realität“ zu verarbeiten, d. h. die Realität insofern, als sie den Hedonismus (die Ethik der

Lust) enttäuscht, und es davor flieht) in die infantile oder kindliche Energiestufe zurückfällt (oc, 150/153); diese langsame oder träge Reaktion auf das Unangenehme ist eine Regression.

Man erkennt, dass die Figur des Narziss ihres schicksalsanalytischen Rahmens (der Harmonie gegensätzlicher Schicksale) beraubt und auf eine rein psychologische (wenn auch tiefenpsychologische) Gegebenheit reduziert wurde. Es handelt sich um eine Form der Säkularisierung (nämlich Entmythologisierung), die den Mythos gleichsam allegorisch als verschleierte Form rein psychischer Daten betrachtet, die es lediglich zu übersetzen gilt.

Weitere Einzelheiten finden sich *im Colloque de la Société Psychanalytique de Paris* (Artigny, 7/8.03.1964), *Le narcissisme*, in *Revue Française de Psychanalyse*, 29 (1965): 5/6 (Sept/Déc), 471/618, das zeigt, wie beispiellos komplex die Manipulation des Begriffs „Narzissmus“ in der Psychoanalyse geworden ist, da Freud einen Begriff einführt, ohne ihn zu definieren, nur um ihm anschließend alle möglichen Bedeutungen zu geben.

Notiz-- 'Tabu'.

In **Totem und Tabu** stellt Freud fest, dass „Tabu“ zwei gegensätzliche Bedeutungen hat: **(i)** heilig, geweiht; **(ii)** verstörend, gefährlich, verboten, unrein. Er fügt hinzu, dass im Polynesischen das Gegenteil von Tabu „noa“ (allgemein, für alle zugänglich) genannt wird. Auch die Psychologie (insbesondere die Psychoanalyse) hat sich dieses hieroanalytische Konzept angeeignet, indem sie es wiederum entmythologisiert und entsakralisiert hat: Die Projektion (Zuschreibung) innerer Konflikte macht das Tabu zu etwas Unreinem; oder besser gesagt: Das Tabu wird als Stufe des moralischen Erwachens im Kontakt mit dem Göttlichen verstanden. Hierin zeigt sich bereits die Psychologisierung des Heiligen.

Dass das „Tabu“ eine objektive Grenze innerhalb einer religiösen Ordnung des Kosmos und des Lebens darstellt, die über das eigene Schicksal entscheidet, steht allenfalls im fernen Hintergrund, wenn es nicht schlichtweg geleugnet wird.

GW14

Entscheidung bezüglich der Struktur der Weisheit.

Diese Struktur, die anhand eines mythischen Modells verdeutlicht wurde, kann auf vier Arten charakterisiert werden:

a. informativ

(d.h. in Bezug auf Informationen über die Realität: erkenntnistheoretisch, logisch, methodologisch): Eine Erkenntnisvorstellung ist der Weisheit inhärent; Weisheit ist Wahrheit, d.h. Übereinstimmung der Repräsentation der Realität (im Geist) mit dieser Realität selbst; mit anderen Worten, unser Wissen, so immanent (= innerlich) es auch unserem Bewusstsein sein mag, transzendiert unsere Innerlichkeit (d.h. hat direkten Kontakt mit dem, was außerhalb unseres Bewusstseins liegt); somit ist der obige Mythos die Repräsentation von etwas;

b. konstitutiv

(Bezüglich der Konstitution, des Wesens der Wirklichkeit): Weisheit ist die Repräsentation (siehe ad a, informativ) der „weisen“ Struktur, die in der Wirklichkeit selbst gegenwärtig und wirksam ist; so ist der Mythos von Narziss die Repräsentation einer Struktur, nämlich der schicksalsbestimmenden Natur der Grenze (= Tabu, göttlicher Wille, Wesen der Dinge) und der Übertretung (die um der Harmonie willen eine Sanktion hervorruft); diese kybernetisch-harmonische Struktur ist selbst „weise“, d. h. „vernünftig“, eine Repräsentation von Einsicht und Ordnung; das ist konstitutive Weisheit;

c. präkonstitutiv

(die, insofern sie der Konstitution oder Struktur der Dinge und Prozesse vorausgeht, ihr präexistent ist); in der Tat, wenn die Realität selbst an sich „weise“, d. h. geordnet und „rational“, ist, dann ist sie die Repräsentation einer Weisheit, die wirkte, bevor die Dinge und Prozesse tatsächlich existierten; diese präexistente oder präexistierende Weisheit ist präkonstitutiv, präexistent und etwas anderes als informative Weisheit (im Menschen, der die Wahrheit kennt, d. h. die in den Dingen vorhandene konstitutive Weisheit) und konstitutive Weisheit (die in der Realität wirkt); ebenso ist die kosmische und menschliche Ordnung, die den Wesen Zweckmäßigkeit verleiht (d. h. auf Messung und Begrenzung ausgerichtet ist) und sicherstellt, dass Abweichungen von ihr bestraft werden, das Werk präexistenter, göttlicher Wesen und Kräfte, die selbst Träger von Weisheit sind (also präkonstitutiver Weisheit);

d. ethisch-politisch,

normativ, deontisch (di bezüglich der Regelung und Lenkung des Verhaltens): Sobald der Mensch (alles Lebende darüber hinaus) über die Ordnung (konstitutive, physische Weisheit) und die ordnungsstiftende Macht (präkonstitutive Weisheit) aufgeklärt ist, kann er geordnet (di weise) handeln; diese praktische Weisheit ist die Repräsentation der drei vorhergehenden: So kann der Mensch, nach dem Vorbild von Narziss, lernen, Maß und Grenzen zu achten und gewissenhaft (ethisch, moralisch) und sozial (politisch,

staatsbürgerlich) werden, indem er eine von höheren Mächten geschaffene Ordnung, die er erkannt hat, weise berücksichtigt.

GW15

Diese vier Sichtweisen sind jedoch miteinander verbunden: Ontologische (oder auch metaphysische) Weisheit umfasst alle vier; denn sie zielt auf die Wirklichkeit als Wirklichkeit (an sich), sei sie informativ, konstitutiv (physisch, in der Natur selbst verankert), präkonstitutiv (metaphysisch im zweiten Sinne des Wortes) oder normativ; Weisheit ist stets ein Sinn für das Ganze, d. h. für die Gesamtheit und den Zusammenhang von allem; sie bedeutet immer, sich im Ganzen zu verorten, in der Totalität aller Seinsweisen. Auch in diesem Sinne ist Weisheit das Bewusstsein der Begrenztheit, ein Sinn für Grenzen: vgl. *Ernst Benz et al., *Die Grenze der machbaren Welt**, Leiden, 1975, in dem *H.-J. Klimkeits *Das Phänomen der Grenze im mythischen Denken** besonders hervorsticht. Sich in einem sinnvollen (weisen) Ganzen zu verorten, das von sinnvollen (weisen) Kräften gegründet ist, findet sich auch außerhalb des Nahen Ostens und Griechenlands.

Universalismus

So beschreibt der niederländische Sinologe (China-Experte) JJM de Groot, der 1921 starb, die gemeinsame spirituelle Grundlage chinesischer Vorstellungen von Weltanschauung, Ethik, Staatlichkeit und Wissenschaft. Der Universalismus – von „universum“, Kosmos – ist eine Lehre, in deren Zentrum das Universum mit all seinen Teilen und Phänomenen steht und die versucht, die Harmonie von Himmel, Erde und Mensch in den Vordergrund zu rücken.“ (*H. von Glasenapp, De niet-christelijke religieën* , Antw./Utr., 1967, 61).

„Nach hinduistischer Auffassung ist der Kosmos sowohl im Großen als auch im Kleinen ein geordnetes Ganzes. Er wird von einem universellen Gesetz („Dharma“) regiert, das sich sowohl im natürlichen als auch im moralischen Leben manifestiert.“ (*H. von Glasenapp, Brahmanismus oder Hinduismus* , Den Haag, 1971, S. 16).

Auch die Bibel lebt von einer solchen geordneten Weltordnung, die vom präexistenten Jahwe (oder der Dreifaltigkeit) geschaffen wurde und sich im Gesetz von Saat und Ernte manifestiert: „Irrt euch nicht: Gott lässt sich nicht verspotten. Was der Mensch sät, das wird er auch ernten. Wer im Fleisch sät (= elende Abweichung von Gottes Schöpfungsordnung), wird vom Fleisch Verderben ernten; wer aber im Geist sät (= selige Übereinstimmung mit Gottes

Ordnung in Christus), wird vom Geist ewiges Leben ernten.“ (*Galater 6,7/8*).

Gottes Urteil ist jedoch in die Schöpfungsordnung selbst eingebettet, in der der Mensch frei handelt, und doch ist es in eine „Harmonie“ der Gegensätze eingebettet, sodass „fleischliches“ Handeln Verderben bringt und „geistliches“ Handeln ewiges Leben bedeutet, basierend auf dem Prinzip der Kausalität: Der Mensch selbst ist die Ursache seiner Folgen.

Daraus lässt sich schließen, dass eine globale, planetarische Weisheitsstruktur existiert. Die griechische Philosophie ist in diese Struktur eingebettet, die zwangsläufig eine analoge Struktur aufweist.

GW16

Der ägyptische Kumpel.

Ein besonders anschauliches Beispiel für eine Weisheitsstruktur ist der ägyptische Maät.

Biblisches Beispiel :

- *Hv Glasenapp, De niet-Christelijke religieën* , Antw./Utr., 1967, 94;
- *W. Schilling, Religion und Recht* , Schorndorf, 1957, 176/177;
- *A. Erman, Die Religion der Ägypter* , 1934, 57;
- *Fr. A. Volten, Der Begriff der Maat in den ägyptischen Weisheitstexten* , in *Fr. Wendel et al., Les sagesses du Proche Orient ancien* , Paris, 1963, 86/99.

Zusammenfassend lässt sich die Aussage dieser Experten zu diesem Thema wie folgt darstellen:

(i) Mit demselben Wort brachten die alten Ägypter eine Vielzahl von einander weise miteinander verbundenen Ideen zum Ausdruck:

- a. Informativ verstanden ist Maät die Wahrheit;
- b. Sie ist konstitutiv für die (physikalische) Welt- und Universumsordnung;
- c. präkonstitutiv meint sie die gründende göttliche Macht, die oft persönlich als Göttin der Wahrheit und der Weltordnung aufgefasst wird;
- d. normativ (ethisch-politisch feminin) ist es Gerechtigkeit, jenes Verhalten, das der gegebenen Ordnung der Dinge und Prozesse gerecht wird.

(ii) *H. Brunner, *Der freie Wille Gottes in der Ägyptischen Weisheit** , in **Fr. Wendel **, *ibid.*, 104/120, untersucht das richtige Verhältnis zwischen einerseits dem freien, wenn auch notwendigerweise barmherzigen Willen Gottes oder der Gottheiten und andererseits dem etwas automatisch anmutenden, ja manchmal allzu mechanisch konzipierten Mat.

„Hat sich Gott (entweder als Höchstes Wesen oder als eine Vielzahl von Gottheiten) so sehr an seine eigene Weltordnung gebunden, dass einer dem Fleisch feindlich gesinnten Handlung notwendigerweise ein Fluch und ein Unglück folgen (sodass das Fleisch als Naturgesetz wirkt), oder kann es – wenn auch nur ausnahmsweise – vorkommen, dass Gott (= Höchstes Wesen, Vielzahl von Gottheiten) nicht nur die Folgen einer Handlung für ihren Täter verzögert, sondern auch den verdienten Segen oder Fluch, der dem Fleisch widerspricht, abfängt?“ (103/104).

Steller merkt an, dass Maät nirgends als Automatismus dargestellt wird, selbst dort nicht, wo von einer gesetzmäßigen Abfolge von Ursache und Wirkung die Rede ist. Zugegebenermaßen wird im Verlauf der ägyptischen Kultur zunehmend göttlichem, willkürlichem und nicht an Maät gebundenem Handeln Bedeutung beigemessen, insbesondere dort, wo Skepsis die Unordnung im Universum und in der Menschheit betont.

(iii) A. Volten behauptet in ac 86ff, gestützt auf Texte, dass Maat bis zu einem gewissen Grad astrologisch verstanden werden müsse: Wie die Mesopotamier glaubten auch die alten Ägypter, dass das Schicksal der Welt und des Menschen von den Himmelskörpern, insbesondere der Milchstraße, bestimmt werde, wo sich die Schicksalsgötter befänden (= astro.theo.-logischer Aspekt), Themen, denen später Platon und nach ihm viele antike Denker anhängen; vor allem sei die Milchstraße das Zentrum des Lebensfluids (ac,92), das durch Götter, Menschen, Tiere, Pflanzen, ja die Materie (die ebenfalls als „lebendig“ empfunden wird) fließe.

GW17

„Die ganze Welt wird von dieser Flüssigkeit beherrscht, die sich in ihrer höchsten Form in den Himmelskörpern nach ewigen, unveränderlichen Gesetzen manifestiert.“ (92)

„Die Babylonier (...) hatten genau dieselben Vorstellungen von der Milchstraße als Wiege des Schicksals wie die Ägypter. Die Milchstraße (...) kann (...) ein Schicksalsgott oder eine Schicksalsgöttin sein und dreht den Himmel wie eine Töpferscheibe, auf der Seelen mit ihren verschiedenen Charakteren erschaffen werden.“ (93)

Es sei darauf hingewiesen, dass Volten mit der Verwendung des Wortes „Fluid“ (ätherische oder subtile Materie, die sich von der groben Materie unterscheidet, die nur von der modernen Wissenschaft beobachtet wird) einen hylistischen Pluralismus (eine Vielzahl von Arten von Materie) einführt.

Genau diese Flüssigkeit (insbesondere die der Milchstraße) wird als Kern des ägyptischen Hylozoismus bezeichnet (der Auffassung, dass Materie, d. h. die gesamte sichtbare und greifbare Natur, „lebendig“ (zoë, vita, Leben) ist). Die Lehre von dieser Seelensubstanz (99: „Stoff der Seele“), die in der Milchstraße zentriert ist und das Universum, insbesondere alles Lebendige, durchdringt, ist die Lehre der Maat: „Neben der ethischen Auffassung von Gerechtigkeit, Maat, hatten die Ägypter auch eine physikalische Auffassung: Maat ist die Substanz der Seele, aus der die Götter leben und aus der sie bestehen. Sie ist die Milchstraße, aus der Sonne und Tote trinken und mit der sich die Seele vereint.“ (99)

Es sei darauf hingewiesen, dass – entgegen dem, was oben auf den Seiten 7/8 scheinbar behauptet wird – der Schwerpunkt hier auf den uralischen Gottheiten liegt (= dem Höchsten Gott oder dem Höchsten Wesen, das durch die himmlischen Gottheiten wirkt und in der Milchstraße zentriert ist); dennoch kommen auch die Toten (im Wesentlichen ein chthonischer Aspekt) zum Vorschein.

(iv) Zusammenfassend:

Dem ägyptischen Polytheismus liegt eine Dynamik zugrunde, nämlich der Glaube an eine Macht, die diffus im gesamten Universum eine Art verfeinerte oder feine Substanz (die krafttragende Substanz, Kratophanie) (flüssig wie Dunamis) wahrnimmt.

Es ist genau diese flüssige Substanz (auch „subtile“ Substanz genannt), die das Schicksal bestimmt. Sie wird als schicksalsbestimmend bezeichnet, weil das Schicksal mit dem Vorrat an (Seelen-)Substanz oder -Flüssigkeit steht oder fällt, den man im Universum besitzt.

Insofern diese Dynamik im Sternenreich ihren Ursprung hat, handelt es sich bei einer solchen polytheistischen Dynamik um Astrologie bzw. Astrotheologie. Insofern die tote Materie des Universums – für uns Westler – genau von dieser Dynamik durchdrungen ist, wird diese Sichtweise als „Hylozoismus“ (Hierozyismus) bezeichnet.

„Es ist jedenfalls klar, laut Volten, ac, 94, dass der sogenannte Hylozoismus der Vorsokratiker ägyptisch inspiriert ist, wie die Antike bereits festgestellt hat.“

Genau das werden wir als Richtlinie für unseren Überblick über die griechische Philosophie verwenden.

Einleitung. Der kulturhistorische Rahmen (18/22).

Weisheit und in der Tat Philosophie, spezialisierte Wissenschaften und Rhetorik sind in das Gesamtsystem der Kultur eingebettet. Daher folgt eine sehr kurze bibliografische Auswahl.

(a) - J. Hawkes, *Archaeological Panorama (Was geschah zur gleichen Zeit wie was in der Welt von -35.000 bis +500 ?)*, Amerongen, 1977 (ein wunderschönes Buch, das die antike Welt in den breiten Strom der prähistorischen und historischen Entwicklung einordnet);

-- RE. Leakey/ R. Lewin, *Neue Erkenntnisse über den Ursprung und die Entwicklung des Menschen*, Wageningen, 1978; RE. Leakey, *Auf den Spuren des Menschen*, Utrecht/Antwerpen, 1981 (Fr. S. 198/217: *Eine neue Lebensweise*);

-- HRH. Pr. Claus der Niederlande et al., *Die Evolution des Menschen (Die Suche nach den fehlenden Gliedern)*, Maastricht/Brüssel, 1981 (Fr. D.C. Johanson, *Die Funde im Dreieck von Afar*, oc, 132/157: Australopithecus afarensis füllt wahrscheinlich die Lücke zwischen drei und vier Millionen Jahren und kann vielleicht zu den primitivsten Gruppen erkennbarer Hominiden gezählt werden), - ein Werk mit faszinierenden Artikeln;

-- J. Northon Leonard et al., *Les premiers agriculteurs*, Time-Life International (Niederlande), 1977-3 (über die 'Agrarrevolution' +/- -7.000 inden Nahen Osten).

Zusammenfassend:

i. Seit mindestens zwei Millionen Jahren lebten die prähistorischen Menschen (und die Überreste von ihnen führen auch heute noch ein nomadisches Dasein) von der Jagd, dem Fischfang und dem Sammeln (Pflückung).

ii . Um 28.000 v. Chr. tauchen an verschiedenen Stellen der Welt die ersten Spuren der Agrarrevolution auf: Ackerbau und/oder Viehzucht (= Landwirtschaft) entstehen hier und da.

Um etwa 7000 v. Chr. entstand im Fruchtbaren Halbmond, der zwischen dem Persischen Golf, dem Taurusgebirge (Südosttürkei) und dem Toten Meer liegt, eine ganze Reihe von landwirtschaftlichen Dörfern.

Von dort breitete sich die Agrarrevolution in Richtung Anatolien (= Kleinasien, Mikrasia) und weiter nach Hellas aus.

Die alten Kulturen könnten sofort beginnen.

(i) Biologen schätzen, dass die Weltbevölkerung um 8000 v. Chr. zwischen fünf und zehn Millionen lag; innerhalb von achttausend Jahren stieg sie auf dreihundert Millionen (Bevölkerungsexplosion).

(ii) Fünfundzwanzig Sammler benötigten zum Überleben eine Fläche von etwa 640 km²; einhundertfünfzig Menschen in einem Bauerndorf benötigten nur 15 km² (Prinzip der Ökonomie).

(iii) Von nun an waren Kinder und Ältere keine Last mehr, sondern nützliche Personen in der Agrargesellschaft (Agrarphase des Familienlebens).

GW19

(iv) O. Brunner weist in „Bürger und Bourgeois“ in „Wort und Wahrheit“, VIII (1953): Juni, 419/426, darauf hin, dass seit der Agrarrevolution im Wesentlichen drei Arten von Städten entstanden sind: a. die orientalische Stadt, b. die antike Stadt, c. die mittelalterlich-neuzeitliche Stadt; mit anderen Worten, die ersten Städte entstanden aus den ersten agrarischen Dörfern:

(v) T. Nuy, **Nieuwe vormen van gemeenschapsleven**, in **Cultuurleven**, 39 (1972): 9 (Nov), 828/838, bemerkt, dass bei den Nomaden die kleine Gruppe charakteristisch war, während in der ländlichen Kultur neben Mikrostrukturen auch Mesostrukturen wie die zwölf Stämme Israels, die pythagoreischen Gemeinschaften, die Essener-Sekte und Makrostrukturen wie das gesamte Volk Israel, die Griechen als Volk usw. entstanden; sofort war der Weg frei für die Bildung von 'Imperien' (das Persische Reich, das Makedonische Reich, das Römische Reich oder Imperium mit seinem typischen Imperialismus).

(vi) G. Dumézil, *Mythe et épopée (L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens)*, Paris, 1968, zeigt, wie innerhalb der Agrarkultur Arbeitsteilung (Spezialisierung) und Klassen entstehen: Die einen beten (das betende Volk), die anderen kämpfen (die Krieger), und wieder andere arbeiten (die Arbeiter); - dieses trifunktionale Schema bleibt bis ins Mittelalter bestehen, bis um 1200 und später die drei „Staaten“ an die Stelle dieser drei alten indogermanischen „Funktionen“ treten.

(vii) Was Kristensen als die „aufgeklärten“ Kreise bezeichnet, entsteht im oben skizzierten antiken sozialen Kontext: Innerhalb der „alten“ Kultur zeichnet sich der intellektuell emanzipierte Mensch durch sein persönliches Denken und Forschen als „anders“, ja als subversiv aus; die Philosophen, die Spezialisten und die Rhetoriker gehören sehr leicht zu diesem Typus, den man

die „Intelligenzija“ nennen könnte.

Die „Herden“ der alten Kultur, mit „erleuchteten“ Kreisen in ihnen, sind Mesopotamien, Ägypten, das Indus, China und die indigene Gesellschaft Amerikas (Azteken (Mexiko), Maya (weiter südlich), Inkas (Peru)).

Anmerkung: Es ist manchmal schwierig, sich in eine antike Kultur hineinzusetzen: Im alten Rom wurden die Menschen im Durchschnitt etwa 23 Jahre alt; um 1900 lag ihr Durchschnittsalter bei 35 Jahren; heute bei 65 Jahren und mehr! Das Wort „sterblich“, das im Sprachgebrauch der Antike den Menschen bezeichnete, basierte auf der Realität!

Fazit: Es zeichnen sich drei kulturelle Phasen ab:

- (i) primitiv (nomadische Jagd und Sammeln) - siehe Primitivologie, Folklore und Vorgeschichte -;
- (ii) antik;
- (iii) klassisch (aufgeklärt, emanzipiert).

GW20

Notiz- (ich) C. Thomsen (1816/1819; - 1788/1865) und J. Lubbock (1834/1913) unterschieden, gestützt auf eine sehr einseitige industrielle Perspektive, zwischen Stein-, Bronze- und Eisenzeit; Lubbock teilte 1865 die Steinzeit in Paläolithikum und Neolithikum ein; heute herrscht jedoch Einigkeit darüber, dass die Grenze zwischen Paläolithikum und Neolithikum die Agrarrevolution, d. h. Getreideanbau (Ackerbau) und die Einführung von Haustieren (Viehzucht), markiert.

(ii) E. B. Tylor (1832/1917) und Lewis Morgan (1818/1881), die im Allgemeinen kulturell orientiert waren, entwarfen ein dreiphasiges Schema: **1.** wild, **2.** barbarisch, **3.** zivilisiert.

K. Marx (1818/1883) und Fr. Engels (1820/1895), die Begründer des „wissenschaftlichen Sozialismus“ (dialektischer Materialismus), Dieses Schema übernehmen. In diesem Schema spürt man den Ton der Überlegenheit, der im 18. und 19. Jahrhundert gegenüber nicht aufgeklärten Kulturen noch immer vorherrschend war.

(iii) S. Nilsson (1787/1883) entwirft unter Einbeziehung allgemeiner kultureller und ökonomischer Ansichten ein vierphasiges Schema: **1.** Wild, **2.** Pastoral-nomadisch, **3.** Sesshaft-landwirtschaftlich, **4.** Zivilisiert.

Aus einer spezifisch griechischen Perspektive sei auf W. De Burgh,

**Nalatenschap der Oudheid **, I und II, Utr./Antw., 1959 verwiesen (Hellas kann in die gesamte 'Antike' eingeordnet werden, in der der Alte Nahe Osten (einschließlich Israel) und Rom ebenfalls eine bedeutende Rolle als Brennpunkte spielen);

– P. Lévêque, *L'aventure grecque*, Paris, 1964–1963 (eine ausgezeichnete Geschichte von Hellas);

-- M. Finley, *Les premiers temps de la Grèce (L' âge du bronze et l' époque archaïque)*, Paris, 1980-2 (**1.** Beginn der Bronzezeit um ca. 3000 v. Chr.; **2.** das „Dunkle Zeitalter“ um ca. 1200 v. Chr.; **3.** die „Archaische Periode“ (ein kunsthistorischer Begriff) um ca. 800 v. Chr.; – jedoch reichen archäologische Funde bis ca. 40.000 v. Chr. zurück, nämlich in Kokkinopilos (o. Jh., S. 18; siehe auch D. und R. Whitehouse, *Atlas archéologique universel*, Paris, 1978, S. 53), wo Spuren menschlicher Besiedlung gefunden wurden); J. Hawkes, *Dawn of the Gods, London*, 1968 (Werk, das,

1. die Kykladenkultur (-3200+), insbesondere jedoch

2. die monoanische (= kretische) Kultur, oc, 37/160, die unmittelbar nach der Kykladenkultur blühte und zusammen mit ihr als Wiege der europäischen Kultur bezeichnet werden kann,

3. die Mukenäische (= Mykenische) Kultur, oc, 161/242,

4. beschreibt das dunkle Zeitalter und die darauffolgende griechische Wiederbelebung (oc, 243/289), insbesondere im religiösen Bereich.

Das griechische Festland bildet zusammen mit den Kykladen (Inseln), Zypern und Kreta sowie der Küste Kleinasiens den ägäischen (Aigaiischen) Komplex (Finley, 17). Aus diesem Grund haben Gelehrte helladische, minoische (= kretische) und kykladische Chronologien mit verschiedenen Unterteilungen entwickelt (ebd., 24).

GW21

Die Bevölkerungsgruppen des ägäischen Komplexes sind vielfältig: Auf Kreta gibt es Dolichocephalier (Langköpfige); auf den Kykladen und in Kleinasien gibt es Brachycephalier (Kurzköpfige), die die Dolichocephalier langsam aber sicher verdrängen (die übrigens auch in Ägypten, Libyen und an den westlichen Mittelmeerküsten vorkommen); auf dem griechischen Festland gibt es Menschen, die mit der Donaubevölkerung verwandt sind.

Alle diese prähistorischen Völker werden als die späteren Griechen oder Pelasger bezeichnet (zu denen sich auch Karier, Dryopen usw. gesellten). Die Pelasger sind keine Indogermanen (oder Arier).

Um 2500 v. Chr. beginnt die althelladische Periode II (auch bekannt als altminoische Periode II, Keros-Syros- und Troja-Periode II), die bis 1900 v. Chr. andauert. Um 2100 v. Chr. – also noch in der frühen Bronzezeit – fallen die Indogermanen, die Achäer, aus dem Norden ein und zerstören zumindest einen Teil der pelasgischen Kultur (insbesondere in der Argolis). Später folgen die Ionier und die Äoler; noch später die Dorer – allesamt ebenfalls Indogermanen. Die Dorer zerstören, genauer gesagt im Laufe von 1200 v. Chr. bis 1100 v. Chr., die von den Achäern, Ioniern und Äolern aufgebaute Kultur. Damit beginnt das Dunkle Zeitalter.

sinè den Boden der Argolis (zwischen Sparta und Korinth auf dem Peloponnes) . Die Begegnung der minoischen und achäischen Kultur führte zur Entstehung der mykenischen Kultur (benannt nach Mukenia, der Hauptstadt der Argolis ,die als bedeutendste gilt). Der sogenannte Trojanische Krieg ist Teil der mykenischen Expansion. Die mykenische Zivilisation wurde, wie bereits erwähnt, von den indogermanischen Dorern zerstört.

Das „Dunkle Zeitalter“, das durch die dorischen Invasionen ausgelöst wurde, dauerte von -1200 bis +/- -800.

Die Kolonisierung lässt sich in zwei Phasen unterteilen:

(i) -775/-675 (Chalkidike und Süditalien und Sizilien (Sikelia) werden von hungernden Hellenen überfallen, die Landwirtschaft betreiben wollen;

(ii) -675/-550 (Süditalien (= Großgriechenland) und Sizilien, Gallien (Massalia, Marseille, wurde beispielsweise 599 von Einwohnern Phokaias (Ionien in Kleinasien) gegründet; vgl. P. Scolardi, Marseille la Grecque, 1974), Iberien (Spanien) einerseits und andererseits die Schwarzmeerküsten (einschließlich Propontiis ,_Maiotiis ;_so wurde beispielsweise Buzantion (Byzanz) 660 gegründet) und Ägypten (Naukratis, wurde beispielsweise 650 gegründet). Vgl. P. Lévêque, oc, 197/198.

Die wichtigsten Dialekte sind:

- (i)** das Ionisch-Attische (Attika, Euböa, Cykladen, Ionien);
- (ii)** die Äolische (Thessalien, Biotia, Aeolis (Aio li s));
- (iii)** Dorisch (Peloponnes, Kreta, Großgriechenland, Sizilien). Diese ethnolinguistischen Unterschiede bestehen seit 800 n. Chr. fort.

GW22

Klassifizierung der griechischen Geschichte .

Da Philosophie, spezialisierte Wissenschaften und Rhetorik in den Zeitraum zwischen -625 und +600 fallen, ist es sinnvoll, einen kurzen

Überblick über die griechische Geschichte im Allgemeinen zu geben.

(i) Das „dunkle Zeitalter“ (-1200/-800)

(Finley, 89/1013). – Die alten Griechen erkannten diesen Bruch mit der minoisch-mykenischen Zeit nicht, doch die moderne Archäologie hat diese Epoche offengelegt. Auffällig ist die allgemeine Kargheit und Mittelmäßigkeit der Kunstwerke.

(ii) Die 'archaische Periode' (-800/-500)

(Finley, 109/172).-- „Zwei Phänomene kennzeichnen die archaische Periode:

a. das Entstehen und die langsame Entwicklung der Polis (Stadtstaat – was keine sehr genaue Übersetzung ist), die die für die griechische Welt charakteristische Struktur darstellt;

b. die gewaltige Ausdehnung Hellas', die sich in etwa zwei Jahrhunderten von den Küsten des Schwarzen Meeres bis in die Nähe des Atlantischen Ozeans erstreckte (vgl. oc, 109). Man muss in der Tat an die doppelte Kolonisationswelle denken. – Die griechische Wiederbelebung (Hawkes, 243ss) brachte beispielsweise 776 die ersten Olympischen Spiele, 750 die Ilias und 725 die Odyssee, die beiden homerischen Epen, hervor.

Die Milesier (Thales, Ana xi mandros, Anaximines), Puthagoras, Xenophanes, Paleo-Orphism, Parmesi des, Herakl ei tos, etc. gehören zum Ende der archaischen Periode.

(iii) Die „klassische“ Periode (-500/-338)

(Lévêque, 249/390) einschließlich des „Zeitalters des Perikles“ (-495/-429). – Im Jahr 338 v. Chr. besiegten Filippus von Makedonien und sein Sohn Alexander der Große die Athener und die Böotier und brachten ganz Hellas bei Chaironeia unter makedonische Herrschaft.

(iv) Die makedonische Periode (-338/-146)

(Lévêque, 391/523) (Cl. Préaux, *Le monde hellénistique* (*La Grèce et l'Orient*), Paris, I und II, 1978). - Die griechische Unabhängigkeit geht verloren, dennoch breitet sich die griechische Kultur im gesamten (Nahen) Osten aus, sogar bis zum Indus.

(v) Die römische Periode (-146/+...).

Im Jahr 476 n. Chr. ging das Weströmische Reich unter (mit der Absetzung des Romulus Augustulus durch Odoaker), während das Oströmische Reich fortbestand. Ab 632 n. Chr. eroberten die ersten Kalifen des Islam nach und nach Teile des Oströmischen Reiches, bis dieses 1453 mit

dem Fall Konstantinopels endgültig unterging.

Notiz-- *Abschied von der Antike ? (Eine Enquête über die Rolle des griechisch-lateinischen Geisteserbes in der Bildungsgesellschaft von Morgen)*, in *wort und wahrheit* , 19 (1964): 1 (Jan), 9/42; 19 (1964): 2 (Feb), 103/145 gibt die Meinung vieler Intellektueller über den klassischen Humanismus heute wieder (übrigens in voller Krise).

GW23

Anmerkung: - Die Methodik der Weisheitsstudie.

Philosophie ist, wie Weisheit, so vielschichtig wie möglich: Engstirnigkeit, also die einseitige Beschränkung auf das eigene Fachgebiet, widerspricht Weisheit und Philosophie. Theologie, Philosophie und spezialisierte Wissenschaften sind beispielsweise keine Stadien, wie A. Comte (und mit ihm die Positivisten) behaupteten, sondern stets gegenwärtige Facetten einer einzigen Weisheit. Rhetorik und Wissenschaft sind keine Phasen, sondern immergleiche Aspekte der Weisheit.

Dies lässt sich bereits in einer Bibliographie wie der von G. Varet, *Manuel de bibliographie philosophique* , I (*Les philosophies classiques*); II (*Les sciences philosophiques*), Paris, 1956.

(A) Globale (planetarische) Methode (23).

Biblisches Beispiel.

- J. Plott/ P. Mays, *Sarva Darsana-Sangraham* (*Ein bibliografischer Leitfaden zur globalen Geschichte der Philosophie*), Leiden, 1969, angesiedelt vor - 550 inChina: die vorkonfuzianischen Klassiker und der Codex des Gesetzes; in Indien: die frühesten Veden (+/- -2000) und die Brahmanas (+/- -1000); im Nahen Osten: Zoroaster (= Zarathustra) (-660/-583), Moses, Deuteronomium (+/- -625); in Europa: die Homerischen Hymnen (-740+), usw.

Wenn das vorhergehende Werk eine Reaktion gegen den Ethnozentrismus darstellt, dann geht Chr. Delacampagne, **La philosophie ailleurs **, in **C. Delacampagne/ R. Maggiori, Philosophen (Les interrogations contemporaines *)*, Paris, 1980, 473/482*, noch weiter: Er erörtert kurz die Philosophien der amerikanischen Ureinwohner, der Afroamerikaner, des Islam, des Hinduismus, des Buddhismus und des Taoismus; die Naturvölker besitzen offenbar bereits eine Art „Philosophie“; in diesem Fall wäre es jedoch treffender, von „Weisheit“ zu sprechen.

Notiz -- K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* , Frankf./Hamburg, 1955 (32ff., 75ff.: *Schema der Weltgeschichte* ; 58ff.: *Die Achsenzeit und ihre Folgen*), entwickelt das Konzept der „Achsenzeit“, also einer Zeit tiefgreifender kultureller Transformation.

Jaspers zufolge beginnt diese Phase im achten Jahrhundert, erreicht um 600 ihren Höhepunkt und führt zur Entstehung bedeutender politischer Gebilde, die die Geschichte bis heute prägen: die sogenannten Reiche oder Imperien. Große Persönlichkeiten wie Buddha, Zarathustra, der Prophet Daniel und Sokrates wirken in dieser „Aschezeit“. Auch die griechische Philosophie hat ihren Ursprung in dieser Periode.

Gianbatista Vico (1668/1744),

In Principii di una scienza nuova (1725), das sich auf Herodot und Varro stützt, sieht man etwas in dieser Art, nämlich die Entwicklung einer göttlichen oder theokratischen, einer heroischen oder heroischen und einer menschlichen oder menschlichen Epoche; *Tarde* , der Soziologe, nahm dies als Richtlinie für seine Mimesis (der Mensch ahmt Vorbilder nach).

GW24

Anmerkung – Unter den vielen Werken sind hier zwei aufgeführt:

-- P. Raju, *Orientalische und westliche Philosophie* (*engl.: Einführung in die vergleichende Philosophie*), Utr./Ant. 1966 (Die westliche Philosophie interessiert sich für die außermenschliche Realität, die chinesische für den Menschen und die indische für die Innerlichkeit);

-- HJ. Störig, *Geschichte der Philosophie*, 1 und 2, Utrecht/Antwerpen, 1972 (*die altindische, altchinesische, griechische und westliche Philosophie*);

-- weiter: W. Totok, *Handbuch der Geschichte der Philosophie* , 3 Bde, Frankf. a. Main, 1964ff. (Bd 1 behandelt die *indische und chinesische Philosophie* , Bd 2 die *islamische und jüdische Philosophie* .)

Notiz-- Vergleichsmethode

oben erwähnten Werk von Raju (der englische Titel „ *Comparative Philosophy* “ ist selbsterklärend), ist auch das oben zitierte Werk von Plott und Mays , Sarva , vergleichend konzipiert (vgl. S. 1/24 zitiert „allgemein vergleichende“ Studien).

Vergleichende und globale Methoden sind nicht dasselbe, ergänzen sich aber hervorragend. Beide Methoden erweitern den Horizont der Studierenden, die gerade durch das Überwinden enger Sichtweisen ein tieferes

philosophisches Verständnis entwickeln.

(B) Die externalistischen Methoden (24/27)

Die externalistischen Methoden der Sophioanalyse (griechisch - westlich).

1. Die anthologische oder Anthologie-Methode .

– H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Griechisch und Deutsch), Berlin, 1903-1, 1922-6;

– W. Kranz' Wiederveröffentlichung: Berlin, 1951/1952;

-- zur gesamten griechischen Philosophie: C.J. De Vogel, *Griechische Philosophie* , I (*Thales bis Platon*), II (*Aristoteles, die frühe peripatetische Schule und die frühe Akademie*), III (*Die hellenistisch-römische Periode*), Leiden, 1950/1959;

-- W. Weischedel, *Philosophie durch die Hintertür* , De Bilt, 1976.

2. Die literarische (literarisch-wissenschaftliche) Methode .

-- F. Böhl et al., *Allgemeine Literaturgeschichte* (*Geschichte der wichtigsten Persönlichkeiten und Strömungen der Weltliteratur*), I (*Antike*), Utr./Antw., sd, enthält

-- A. van Groningen/H. Wagenvoort, *Das Lehrgedicht* (131/147) (*Hesiod: Theogonie* ; ebd., *Werke und Tage* ; *Parmenides : Über die Natur* ; *Aratos: Himmelsphänomene; Spätere Didaktik*);

-- F. Sassen/ H. Wagenvoort, *Het wijsgerig bewijs* (369/395);

-- Av Groningen/H. Wagenvoort , *Die wissenschaftliche Abhandlung* (396/402) (*Wissenschaft und Literatur : Hippokrates* (397)) *Aristoteles* (397/398) *Euklid, Aristarchus, Galen, Ptolemäus* (398/399)).

Notiz-- Rhetorik oder Eloquenz,

in den letzten Jahren florierend, bewegt sich im selben literarischen Bereich: H. Weller/ G. Stuiveling, **Modern Eloquence **, Amst./Bruss., 1968 (38/48: Politische Rede in der Antike (Perikles, die Sophisten, Demosthenes)); Ch. Perelman, **Rhetorik und Argumentation **, Baarn, 1979 (behandelt rhetorische Argumentation), frl. 149/157 (**Rhetorik und Philosophie **);

-- S. IJsseling, *Rhetorik und Philosophie* (*Was geschieht, wenn Menschen sprechen ?*), Bilthoven, 1975.

GW25

Seit der Antike ist bekannt, dass didaktische Texte, sei es in Form eines Lehrgedichts, einer philosophischen oder rhetorischen Argumentation oder einer wissenschaftlichen Abhandlung, eine deutlich andere Struktur aufweisen als lyrische oder epische Texte. Gelehrte und Philosophen nutzten didaktische Texte, um sich auszudrücken und zu kommunizieren.

S. Jßsseling , 116/129 (*Marx, Nietzsche und Freud*), weist darauf hin, wie Marx, Nietzsche und Freud, obwohl sie sich voneinander unterschieden, eine Philologie oder Textuologie (textualistische Sichtweise) begründeten, die nicht nur die moderne Weisheit, sondern auch jegliche Weisheit und insbesondere die philosophische Weisheit in Frage stellt: Für Marx ist Philosophie beispielsweise „Ideologie“ (eine Form des Bewusstseins, die spezifisch für eine bestimmte Gesellschaft und insbesondere Ökonomie ist); für Nietzsche ist Philosophie eine Textart unter anderen Textarten mit einer stark rhetorischen Ausrichtung; für *Freud* ist Philosophie ein Phänomen des Bewusstseins, das von unbewussten und unterbewussten Faktoren abhängt.

Diese drei materialistischen Philosophiekritiker haben jedoch eine Sophioanalyse entwickelt, indem sie die Philosophie in einen umfassenderen Rahmen einbetteten, den wir in diesem Kurs als Sophioanalyse bezeichnen. Bedauerlicherweise hat keiner der drei eine Verbindung zum antiken Weisheitsbegriff hergestellt, der den notwendigen Rahmen bietet, um die Philosophie und nebenbei auch Wissenschaft und Redekunst einzuordnen. Jeder von ihnen hat die Sophioanalyse aus seiner eigenen Ideologie heraus betrieben (Materialismus, systemkritische Haltung usw.).

Nun, die literarische (philologische, textuologische) Methode ist ein äußerst nützliches sophio-analytisches Instrument.

Es ist offensichtlich, dass lyrische und epische Texte, genau wie alle Kunstwerke, eine „Botschaft“ oder eine „Weisheit“ verkünden: Die Existenzialisten, indem sie sich des Theaters (Marcel, Sartre) oder des Romans (Sartre) bedienten, und die mittelalterlichen Kathedralen, indem sie eine christliche Weisheit in Buntglas und allerlei skulpturalen Formen „verkündeten“, fallen unter den Begriff der „Weisheit“ bzw. der „Philosophie“.

Anmerkung: Die anthologische Methode und die literarische Methode gehen Hand in Hand: Erstere interessiert sich für den Inhalt des Auszugs, letztere für die literarische Gattung (Textart, literarisches Genre).

3. Die psychologische Methode

Anstelle des Textes (oder des Kommunikationsmittels), in dem Weisheit und Philosophie zirkulieren, kann man den Menschen betrachten, der sich mit Weisheit und Philosophie auseinandersetzt:

A. J.-F. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs* (*Etudes de psychologie historique*), 1 et 2, Paris, 1971, diskutiert beispielsweise „mnēmosunē“ (den Prozess des Bewusstseins) (1, 80/123)

B. *D. Anzieu et al.*, **Psychanalyse et culture grecque**, Paris, 1980, erörtert die in der Philosophie beständige mythische Weisheit aus tiefenpsychologischer Perspektive; wir verweisen auf *H. Lang*, **Zum Verhältnis von Strukturalismus, Philosophie und Psychoanalyse - konkretisiert am Phänomen der Subjektivität**, in ** Tijdschr. V. Filos .** 38 (1976): 4 (Dez.), 559/573, wo die „Rhetorik“ des Unbewussten aus verschiedenen Blickwinkeln (Psychoanalyse, Sprachanalyse, (Neo-)Marxismus, Strukturalismus) diskutiert wird, insbesondere hinsichtlich ihres Einflusses auf den Philosophen und seine Erkenntnisse; – es sei angemerkt, dass Vernant (siehe oben a.) strukturell vorgeht (nach Dumézils Modell) und dieselbe menschliche Struktur in verschiedenen Formen in der Gesellschaft wirken sieht, – wobei ihr unbewusster Charakter mehrfach deutlich wird;

C. *W. Bröcker* entwickelt in **Dialektik, Positivismus, Mythologie**, **Frankf.aM**, 1958, die Idee, dass die konkrete Präsenz des Menschen in der Welt, hier in heideggerscher Weise begriffen und mit dem unpassenden Wort „Mythologie“ bezeichnet, bereits in jedem Gespräch (Dialektik), in jeder positiven Wissenschaft, in jeder Metaphysik (Philosophie) vorhanden ist und in ihr vorhanden bleibt; -- dies ist eine Art phänomenologische Psychologie (des Selbst-in-der-Welt).

Es ist völlig klar, dass jeder Weise, jeder Philosoph usw. eine eigene Persönlichkeit (und Psyche) besitzt und diese in seinem Denken widerspiegelt. Dies erinnert an K. Jaspers, der behauptet, dass Metaphysik nur auf der Grundlage von Weltorientierung (positiver Wissenschaft) und existenzieller Erleuchtung (Anthropologie) möglich sei.

4. Die soziologische Methode.

Statt der Psyche (Bewusstsein, Unbewusstes, Weltpräsenz, Existenz) kann man den sozialen Rahmen untersuchen:

A. *M. Scheler*, **Die Wissensformen und die Gesellschaft**, Bern/München, 1960 (**Ges. Werke**, Bd. 8), erörtert die Wissenssoziologie: wenn nicht die Vernunft selbst, so doch zumindest ihre Denkformen befinden sich ständig im Werden, und zwar innerhalb des Rahmens einer gesellschaftlichen Struktur; -- hier ist der phänomenologische Standpunkt am Werk;

B. *G. Thomson* versucht in **Les premiers philosophes**, Paris, 1973, auf der Grundlage des Marxismus (historische Dialektik) zu beweisen, dass alle „philosophischen“ Werke (wounter er neben Platons Dialogen auch die

griechische Tragödie versteht) lediglich der „Überbau“ eines Unterbaus (Infrastruktur) sind, nämlich einer Gesellschaft, deren Hauptmerkmal die Sklaverei ist; – was von prominenten „Hellenisten“ heftig bestritten wird.

Es ist klar, dass jede Weisheit ihren sozialen Rahmen widerspiegelt, auch wenn das nicht bedeutet, dass sie so ist, wie die Marxisten sie sehen.

GW27

Anmerkung – Ein bemerkenswertes Beispiel soziologischer Struktur wird untersucht in:

-- F. Flückiger, *Geschichte des Naturrechts*, I (*Die Gesch. der europäischen Rechtssidee im Altertum und im Frühmittelalter*), Zollikon - Zürich, 1954, 13/14 (die Agora als Heeressammlung sakraler Natur);

-- J .-: F. Vernant, *oc, L' organisation de l' espace* (1, 124/229; frl. 176ss. on the agora in the polis (city): the right of free speech (isego ria) that dwells in the agora, center of the city, has influenced the entire worldview of the Greeks).

5. Die kulturologische Methode.

Anstatt die Psyche oder das Lebensumfeld zu betrachten, kann man die Kultur betrachten:

-- W. Klückhohn/M. Weinbaum, *Dilthey's Philosophie der Existenz*, London, 1960, enthält die Übersetzung von *Dilthey's Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen* (1911), in der Naturalismus, Freiheitsidealismus und objektiver Idealismus als Phasen der menschlichen Geistesgeschichte angesehen werden (mit anderen Worten, Kultur spiegelt sich in einem metaphysischen System wider);

-- R. Stock, **Het Griekse drama en de Westerse mens**, * Desclée De Brouwer*, 1959, diskutiert die attische Tragödie und ihre Auswirkungen auf die vorsokratische Philosophie – ein Thema, zu dem K. Popma, **De kennis betreffende de Antieke cultuur**, in **Tijdschr. v. Phil.**, 22 (1960): 3, 441/476, verbindet, hauptsächlich aus theologischer Sicht.

Notiz-- Die psychologischen, soziologischen und kulturologischen Methoden gehören zusammen: wie Z. Barbu *die Linie von Marx, Weber und Durkheim in *Samenleving, cultuur enpersoonlijk* (Gesellschaft, Kultur und Persönlichkeit)*, Utr./Antw. umreißt; 1973, inaußerdem entfaltet sich das Menschsein auf diese dreifache Weise.

6. Die historische Methode .

Bislang haben wir die synchronen Methoden betrachtet; der diachrone oder historische Ansatz verortet Weisheit im Kontext der Gesamtgeschichte:

A. *P. Lévêque, l'aventure grecque* , Paris, /1964-3, verortet beispielsweise Homer und Hesiod in der 'geometrischen' Periode (103/106), Thales und die ionischen Denker in der wirtschaftlichen Blütezeit Ioniens (226/229), die Protosophistik in der Krisenzeit ab -430 (304/313) usw.;

B. *Cl. Préaux, Le monde hellénistique* , 1 und 2, Paris, 1978, erörtert in 2, 602/636, Philosophie und Moral sowie spezialisierte Wissenschaft unter den makedonischen Herrschern (wie Lévêque in oc, 446/483).

Es muss darauf geachtet werden, dass die hier untersuchte Entwicklung nicht innerlich, sondern äußerlich ist. Die oben diskutierten Methoden sind zudem externalistisch: Sie verorten Weisheit in einem bestimmten Rahmen, in einer Gesamtheit, die ihre Relativität hervorhebt. Verändern die makedonischen Herrscher beispielsweise das Lebensumfeld, so entwickelt sich die Philosophie unter dem Einfluss äußerer Faktoren weiter.

GW28

(C) Die internalistische Methode der Sophioanalyse (28/31)

Man kann Weisheit, insbesondere Philosophie, auch als „Insider“ studieren, also als jemand, der die inhärente, innere Struktur der Weisheit in den Vordergrund stellt und sie als Grundlage für sein Vorgehen nimmt. Siehe dazu die Seiten 14/17. Diese Struktur ist drei- oder vierfach, je nachdem, ob man „physische“ und „metaphysische“ Aspekte (konstitutive und präkonstitutive) kombiniert oder nicht.

Ein bibliografisches Beispiel:

G. Nuchelmans, Metaphysik und Ethik in der analytischen Philosophie , in: *Tijdschr. v. Fil.* , 28 (1966): 3 (Sept.), 399/417, wo der Autor ausführt: „Gemeint ist die ständig wiederkehrende Dreiteilung in das, was man Metaphysik, normative Philosophie und die kritische Instanz der Logik und Erkenntnistheorie nennen könnte (...). Ziel der logischen und erkenntnistheoretischen Kritik ist nicht die Wirklichkeit an sich, wie sie außerhalb des Symbolismus (d. h. seiner Formulierung) existiert, sondern vielmehr Aussagen über diese Wirklichkeit, einschließlich derer der Metaphysik und der normativen Philosophie“; (402/403).

J. Donald Butler, Four Philosophies and their Practice in Education and Religion, New York/Evanston/London, 1968-3, unterscheidet ebenfalls

wiederholt vier „Fächer“ (Teile der einen Weisheitsstruktur): Metaphysik, Erkenntnistheorie und Logik, Axiologie (Werttheorie), wobei die informative Philosophie in Logik und Erkenntnistheorie aufgeteilt wird.

Notiz-- T. H. Hobbes (1588/1679) unterteilt die Philosophie in:

- a. Erkenntnistheorie (in der er den Wert der Theologie beurteilt, um zu
- b. 'philosophia naturalis' (die Lehre von den natürlichen Körpern),
- c. 'philosophia civilis' (das Studium künstlicher Körper im Hinblick auf Moral und Politik).

Damit hält dieser Materialist an der uralten idealistisch-spiritualistischen Klassifikation fest: siehe z. B. O. Willmann, *Gesch. des Idealismus*, I (*Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus*), Braunschweig, 1907-2, S. 255/265, wo er behauptet, dass im Pythagoräismus erstmals die „ *Vereinigung von Physik und Ethik im Idealismus* “ (die Synthese des Physischen und der Ethik im Idealismus) stattfindet, mit einem Vorspiel zur informativen Philosophie in der Numerologie, die eine Art Theorie des Denkens enthält. Dies auf den Spuren vorphilosophischer Weisheit (siehe oc, 195/216: Politische und physische Theologie).

Xenocrates von Chalkedon (-339/ -314)

Er war der Leiter der Platonischen Akademie und gilt als der Erste, der die Philosophie in **a)** Dialektik (informativ), **b)** Physikalische Philosophie und **c)** Ethik einteilte. Natürlich wird eine Ideenlehre die Idee beinhalten:

- a. informativ (unseres Wissens nach),
- b. präkonstitutiv (vorbestehende Idee, z. B. an Gott oder an die begriffliche Welt),
- c. konstitutiv (in den Dingen und Prozessen selbst) und
- d. normativ (im Handeln) zu betrachten – was der Materialist nicht tut.

GW29

Notiz-- Die Ontologie bildet die Einheit der drei oder vier Hauptperspektiven der Weisheit. Aristoteles, der Begründer, wenn nicht einer der bedeutendsten Begründer der Ontologie oder der Lehre vom Sein, erklärt, dass die „erste Philosophie“ (= Ontologie) weder praktisch-produktives Wissen ist, das sich mit konkreten Aufgaben befasst, noch theoretisches Wissen im platonischen Sinne, das das Allgemeine (die Idee, den Begriff) im Konkreten offenbart; nein: Sie transzendiert beide Wissensformen, indem sie sich auf das Unqualifizierte bezieht (von dem praktisch-produktives und rein theoretisches allgemeines Wissen nur Aspekte, Teile erfassen) oder auf die Totalität all dessen, was ist.

Die transzendentalen (= allumfassenden, ontologischen) Konzepte.

Euklei des van Megara (+/- -400), der Sokrates, Anführer der Megarischen Schule (mit ihrer dialektischen Ausrichtung), formulierte die vier großen Transzendentalien: aus Puthagor, als er das Eine und das Wahre erkannte; aus Platon Sein und Gutes. Was bedeutet das?

a. Sein ist das, was in sich selbst existiert, unabhängig vom erkennenden Subjekt;

b1 . dass das Sein eins ist, d.h. fähig zur Sammlung und zum System, die der Vielfalt Einheit verleihen, entweder durch Ähnlichkeit (gemeinsame Eigenschaft) oder durch Kohärenz (verschiedene Wesen haben ein gemeinsames Band);

b2. Sein ist wahr, d.h. einer intellektuellen und vernünftigen Behandlung (Analyse) zugänglich; hierauf gründet sich ein minimaler Rationalismus und Intellektualismus; absoluter Irrationalismus ist inakzeptabel;

b3 . Das Sein ist gut, d.h. der Wertschätzung preisgegeben (Geist, Streben), mit anderen Worten, eine Wertlehre (Axiologie) und eine Heilslehre (Soteriologie) sind in der Ontologie nur minimal vorhanden; negativ ausgedrückt: Das Sein ist nicht absurd, nicht sinnlos, sondern in jedem Fall wertvoll.

Notiz-- Ein bibliografisches Beispiel: C. Schoonbrood, *Het absolute (Wijsgerige teksten)* , Arnhem, 1967 (*logische Analyse, Naturalismus und Spiritualismus, Existenz Gottes, mystische Erfahrung, Moral, das Böse*). „Absolut“ bedeutet hier völlig unabhängig und nicht relativ.

(i) das Sein, weil letzteres die Grundlage der Sammlung, des Systems, der Verständlichkeit und des Seins ist;

(ii) Gott, weil er das höchste Wesen unter allen Wesen und als solches der „Grund“ (notwendiger und hinreichender Grund) des Transzendentalen und in der Tat der Schöpfer ist. Mit anderen Worten: Ontologische und theologische Absolutheit sind miteinander verwandt, aber nicht identisch.

Notiz-- Die Bibliographie zu den Komponenten der Weisheitsstruktur wird im weiteren Verlauf in den Text aufgenommen, mit Ausnahme der folgenden Beispiele.

Eine vierteilige sophiologische Abhandlung (30/32)

(a) Informative Philosophie (30/32)

RH. Claeys, Überblick über die Entwicklung logischer Theorien von der Antike bis zur Gegenwart, Leuven, 1974, fri. 61/135.

(i) Zenon von Elea (+/- -460), Sokrates, Platon und Aristoteles führten zur sogenannten klassischen Logik (in der Begriffe („Terme“) im Mittelpunkt stehen);

(ii) Protosophistik (+/- -450+), Euklid von Megara (+/- -400), Diodorus Chronos, Philon von Megara führen zur Megarischen Logik;

(iii) Zenon von Kition (-336/-264), Chrusippus von Soloi führten zur Stoischen Schule;

Erst seit C.S. Peirce (ca. 1896), Reymond (ca. 1929) und entscheidend seit Lukasiewicz (1927) wurde deutlich, dass die megarisch-stoische Logik ein Urteilkalkül (Aussagenkalkül) mit eigener Gültigkeit neben der aristotelischen Sichtweise war.

-- *T. Kotarbinski, Leçons sur l'histoire de la logique*, Paris, 1964, links. 3/79 (*Aristoteles; Megarisch-Stoische Logik; Porfurios*), 320/329 (die Induktion oder Verallgemeinerung: Sokrates, Aristoteles, die empirischen Ärzte, die epikureische Schule (insbesondere Philodemos von Gadara (-110/-35)).

Notiz-- Dialektik oder die verfeinerte Kunst der Diskussion, auch „Eristik“ genannt.

Siehe *Claeys*, oc 63 *Zenon von Elea* und weiter: *Aristoteles* (*Themen: die dialektische Argumentation oder Rede*);

-- *P. Foulquié, la dialectique*, Paris, 1949: Neben der 'alten' Dialektik, die von den Argumentationstricks des Zenon von Elea ausgeht, gibt es die 'neue' Dialektik, die mit Heraklit von Ephesus (-535/-465) verbunden ist, sich über die Neuplatoniker bis zu Hegel und Marx usw. erstreckt und in der Spannung (Taseologie) und 'Harmonie' der Gegensätze im Mittelpunkt stehen.

Notiz-- Mathematik.

Es ist offensichtlich, dass die Mathematik etwas mit informativer Philosophie zu tun hat:

-- L. Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, Paris, 1947-3 (*Arithmetik: Pythagoreismus* (33/42); *Geometrie: Platonik* (43/70); *Aristoteles' formale Logik* (71/83); *Euklidische Geometrie* (84/98); *Infinitesimalrechnung: Zenon von Elea, Aristoteles, Archimedes* (153/159));

-- E.W. Beth, *Die Philosophie der Mathematik (Von Parmenides bis Bozen)*, Antwerpen/Nijmegen, 1944 (die Vorsokratiker, Platon, Aristoteles, Eristik und Skeptizismus (11/92);

-- Fr. Kraft, *Geschichte der Naturwissenschaft*, I (*Die Gründung einer Wissenschaft von der Natur durch die Griechen*), Freiburg, 1971 (*Physische Mathematik im fünften vorchristlichen Jahrhundert* (200/234); *Die Rolle der Mathematik in der platonischen Wissenschaft* (295/327); *Die mathematische Naturwissenschaft Platons* (328/356).

Notiz-- Das Lemma (lemmatische Analyse).

Abduktives Denken oder Hypothesenbildung (Lemma) wird in L. Brunschvicg, oc, 439/55 diskutiert (Hippokrates von Chios, der Mathematiker, und Sokrates hatten sich bereits der Annahme bedient, der eine mathematisch, der andere ethisch; Platon führt diese Methode weiter aus);

GW31

-- JB Rieffert, *Logik (Eine Kritik an der Geschichte ihrer Idee)*, in Max Dessoir, *Lehrbuch der Philosophie*, I (*Die Phil. in Einzelgebieten*), Berlin, 1925, 15) stellt fest, dass Platon die lemmatisch-analytische Methode in seiner Dialektik anwendet, und zwar in der „Sunagogé“ (der Konstruktion widerspruchsfreier Begriffe):

(i) die *lèmma*, *sumptio*, *presupposition* (assumption): z.B. „Die Idee der ‚Gerechtigkeit‘ ist die Tatsache, dass man jedem, sogar den Göttern, das gibt, was ihm zusteht“ (= Abduktion);

(ii) die Analyse; „Wenn das wahr ist, was folgt daraus (Deduktion)?“, - mit der Ausarbeitung und Überprüfung dieser Deduktion (Induktion), um zu sehen, ob sie wahr ist oder nicht; -

Die enorme Fruchtbarkeit dieser (lemmatischen) Analysemethode in der modernen Mathematik und Logik ist bekannt: O. Willmann, *Gesch. D. Idealismus*, III (*Der Idealismus der Neuzeit*), Braunschweig, 1907-2, 46/58 (Einfluss des Pythagoreismus auf Mathematik und Astronomie; om Vieta

(+1603)).

-

Übrigens merkt *M.I. Meyerson* in **Le temps, la mémoire , l'histoire** , in **Journal de Psychologie **, 1956, 340 an, dass Mme de Romily behauptet, die Geschichte einer Schlacht bei Thokudides sei eine Theorie (d.h. der darin errungene Sieg sei eine verifizierte Begründung) – was dasselbe ist wie Ab- und Induktion im historischen Bereich.

Die griechischen Ärzte gingen ebenfalls von demselben Schema aus:

- (i) Der Arzt nimmt an (Lemma, Prolepsis, Hypothese), dass die Krankheit von solcher und solcher Art ist;
- (ii) Er schließt aus dieser Behandlung und
- (iii) überprüft induktiv aus dem Ergebnis, ob die Annahme richtig oder falsch ist.

Anmerkung – Zusammenfassend:

a. von ob es sich nun um rein logische oder rhetorische (dialektische, eristische, „sophistische“) Methoden oder um mathematische Methoden handelt,

b. hinsichtlich der deduktiven Methode (wie sie in der euklidischen Geometrie axiomatisch verstanden wurde) oder hinsichtlich der induktiven Methode (wie bei Sokrates, Aristoteles oder den empiristischen Ärzten) oder hinsichtlich der abduktiven Methode (wie in der lemmatisch-analytischen Methode),

c. ob es sich um „Dialektik“ im neuen, modernen Sinne (wie bei Heraklit) mit ihrer Harmonie der Spannungen handelt, - immer wieder erscheint die erkenntnistheoretische Unterscheidung zwischen „phanera“ (den sichtbaren Dingen) und „afanè“ (= „adèla“, den unsichtbaren Dingen): Die sichtbaren Dinge sind der „empeiria“, den Sinneserfahrungen, zugänglich; die unsichtbaren dem „logismos“, dem Denken oder der „theoria“; oder auch dem „enthousiasmos“ oder der „enthousiasis“, der von Gottheiten hervorgerufenen Begeisterung, oder auch der „mania“, der außerkörperlichen Erfahrung, der Ekstase.

Das richtige Verhältnis zwischen den beiden Termen dieser erkenntnistheoretischen Dualität (und den damit verbundenen Annäherungsmethoden) war schon immer ein Problem: siehe *J.P. Vernant, Mythe et pensée* , II, 44/64 (technisches Denken).

GW32

b) Präkonstitutive (auch „metaphysische“) Philosophie (32/54)

W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947;
Fr.: *A la naissance de la théologie (Essai sur les présocratiques)*, Paris 1966;

Platon verwendete als Erster den Begriff „Theologie“ (Götterlehre) und führte das Fachgebiet als solches ein; dies muss jedoch richtig verstanden werden, denn alle griechischen Philosophen waren Theologen, angefangen bei den Vorsokratikern.

Laut Jaeger (o.Z., S. 11) münden alle griechischen philosophischen Systeme – mit Ausnahme der Skeptiker – in einer Theologie: Man kann von einer platonischen, aristotelischen, epikureischen, stoischen, neupythagoreischen und neuplatonischen Theologie sprechen. Folglich bezeichnet Aristoteles seine „erste Philosophie“ oder „Wissenschaft von den ersten Prinzipien“, den Grundgegenstand seines Denkens, als „Theologie“ – so ist die theologische Gelehrsamkeit der Griechen charakterisiert. Und ein Schüler des Aristoteles, *Eudemos von Rhodos*, verfasste die erste Geschichte der Theologie (*Ton peri to theion historia*), die Grundlage aller späteren theologischen Geschichtsschreibung.

Dies hindert beispielsweise *Aristoteles in Metaph B 4*, 1000 a9 nicht daran, die „Theologen“ (Hesiod, Pherekydes – ja, Homer) den „Philosophen“ oder „Fysikern“ wie Thales von Milet gegenüberzustellen, und zwar mit der Begründung, dass jene Theologen nur mit rhetorischen und nicht mit „wissenschaftlichen“ Argumenten vorgehen (er meint damit die Tatsache, dass jene antiken Theologen mythisch dachten).

Die Verbindung von Theologie und Weisheit bzw. Philosophie

Dies basiert auf dem, was man eine „Weisheit der Einheit“ nennen könnte: Der Polytheismus – wie wir oben auf Seite 17 gesehen haben – wird durch den Dynamismus gestützt, der sowohl hylozoisch (die Materie ist lebendig), ja chthonisch (die Erde ist lebendig, göttlich) als auch astro(theo)logisch (die Himmelskörper sind lebendig, göttlich) ist.

Die Mysteriengötter sind beispielsweise in der Erde beheimatet, und „von dort aus lassen sie kosmisches und menschliches Leben aufsteigen“, so W. B. Kristensen in **Gesammelte Beiträge zur Erkenntnis antiker Religionen **, Amsterdam, 1947, S. 249; oc, S. 273. Er führt aus, dass die Begriffe „Weisheit“, „Gerechtigkeit“, „Gesetz(e)“ usw. für die alten Völker zwar human, aber auch „kosmisch“ und „göttlich“ waren. Stets auf der Grundlage jener alten polytheistisch-sakralen Mentalität, also auf der Grundlage einer

„theologischen“ Mentalität (um den Begriff Platons und Aristoteles zu verwenden).

A. Daniélou bestätigt dies in seinem Werk „Shiva et Dionysos“ (Paris, 1979, S. 15): „Die mineralische, pflanzliche, tierische und menschliche Welt sowie die subtile Welt der Geister und Götter existieren einander durchdringend, füreinander. Es gibt keine wahre Annäherung an das Göttliche – keine Suche nach dem Göttlichen, keine Wissenschaft, keine Religion, keine Mystik –, die diese grundlegende Einheit der Schöpfung nicht berücksichtigt.“

GW33

Die „Aufklärung“ (im Sinne von Säkularismus und Naturalismus), beginnend mit Xenophanes von Kolophon (–550/–490 v. Chr.), verwirft diese Einheit polytheistischer Dynamik ohne Weiteres. Dieses Problem wird behandelt durch:

-- W. Jaeger, *Humanism and Theology*, Marquette University Press (USA), 1943; Fr.: *Humanisme et théologie*, Paris, 1956;

– M. Nilsson, *Les croyances religieuses de la Grèce Antique*, Paris, 1955 (Fr. 86/107), in dem Nilsson behauptet, dass die griechische Religion zwei Krisen erlebt habe:

(i) im 5. Jahrhundert durch die Kritik der Physiker (Anaxagoras, ein Freund des Perikles, als Höhepunkt) und der Protosophisten, also unter philosophischem Einfluss;

(ii) im 3. Jahrhundert, als sich der Osten durch die Makedonen öffnete).

Die „Aufklärung“ ist jedoch vielschichtig.

(ich) Der erste Typus ist monotheistisch:

Xenophanes von Kolophon sagt: „Ein Gott, der Größte unter den Göttern und Menschen, der den Menschen weder in Gestalt noch im Denken gleicht“ (Nilsson, oc, 134s.; philosophischer Monotheismus).

Bei Xenophanes gibt es auch einen polytheistischen Hintergrund (der beispielsweise in Israel nicht existiert, wo Jahwe strikt ein und einziger „Gott“ ist), wie DesPlaces in **La religion Grecque **, *Paris*, 1969, 184, anmerkt; – sodass es ein zweifaches Gotteskonzept gibt:

a. die streng oder nicht streng monotheistische Natur, die das höchste Wesen bezeichnet (und die neben der Bibel auch von Zoroaster (Zarathustra) und Echnaton (in Ägypten) und hier seit Xenophanes vertreten wird (siehe

Lang und Schmidt (primordialer Monotheismus));

b. der Polytheist, was grob gesagt ein Wesen bedeutet, das mit paranormalen Gaben (Mantik, Magie) ausgestattet ist.

Es ist anzumerken, dass dieses duale Gottesbild auch in der Bibel präsent ist; beispielsweise in *Dan 2,11; 5,11* („Es gibt einen Mann in deinem Königreich, der erfüllt ist vom Geist der heiligen Götter“); *5,14*; der Titel „Gott“ wird Engeln (*Ps 8,6*), dem Geist König Samuels (*1 Sam 28,13*), Mose (*Ex 4,16; 7,1*), Fürsten und Richtern (*Sak 12,8*: Haus Davids; *Ps 82 (81): 1* und *6*; *Ps 58 (57)*), wobei Gott schließlich als Richter handelt, wie in *Ex 21,6; 22,7*; *Dtn 19,17*) verliehen. so dass auch in der Bibel Gott und die „Götter“ (die an seiner Macht und Weisheit Anteil haben) zusammengehören (siehe *Hiob 1,6*; siehe auch *Johannes 10,34/35* , wo Jesus das Wort verwendet);

(ii) Der Säkularist ist die zweite Art der Aufklärung.

In ihrer extremistischsten Form wird sie für Hellas von *H.J. Blackham* in **Hunanism** , **Penguin Books**, 1968, 9, befürwortet, wo Folgendes behauptet wird:

GW34

- 1.** Der Humanismus ist die nachhaltige Alternative zur Religion;
- 2.** „Humanismus“ ist
 - a.** negativ bestimmt, eine Ablehnung des Christentums und
 - b.** positiv betrachtet, das Axiom, dass der Mensch in sich selbst existiert, d.h. kein höheres Wesen über sich hat und somit die volle Verantwortung für sein eigenes Leben und das der gesamten Menschheit trägt;
- 3.** Der „Humanismus“ ist darüber hinaus negativ, nämlich das Axiom, dass dieses Leben alles ist, d. h. es gibt keine „andere“ Welt und daher auch kein „Jenseits“.

Zusammenfassend:

Absolute Autonomie und radikale irdische Endlichkeit sind die beiden Voraussetzungen des Humanismus in diesem extremen, religionsfeindlichen Sinne.

Siehe *J. Alleman*, *Die führenden Grundideen des modernen nicht-religiösen Humanismus und ihre gegenseitige Kohärenz* , in *Tijdschr. v. Phil.* , 21 (1959): 4, 615/680; 22 (1960): 1, 13/76.

Nun, Blackham (oc, 103ss.) spricht von der „griechischen Aufklärung“,

die im Athen des Perikles im 5. Jahrhundert ihren Höhepunkt erreicht – so seine Aussage. Blackham sieht den Beginn dieses „humanistischen“ Triumphs der „Aufklärung“ folgendermaßen:

a. Homer, der als die heroische Form des Humanismus bezeichnet wird, d.h. Vortrefflichkeit in allen menschlichen Bestrebungen (Sport, Theater, Architektur, Bildhauerei, Rhetorik, Politik, Denken, Leben), - wobei Blackham vergisst, dass diese menschlichen Bestrebungen in Homers Werken vollständig vor einem göttlichen Hintergrund stattfinden und dass auch ein religiöser Mensch in solchen menschlichen Bestrebungen hervorragende Leistungen erbringen kann;

b. Thukydides (seine *Geschichte des Peloponnesischen Krieges*, in der die Rede des Perikles, die tatsächlich in einer stark protosophistischen Weise konzipiert ist, enthalten ist) ist besonders hervorzuheben; das *Corpus Hippocratum*, eine Sammlung sehr unterschiedlicher medizinischer Schriften, das Blackham als „ein unübertroffenes Beispiel des Humanismus“ bezeichnet – und dabei vergisst, dass selbst die hippokratische Medizin nicht ausschließlich der Religion entgegengesetzt war und dass einige Texte sogar explizit religiös sind;

Demokrit, der Atomist, der eine naturalistische Sichtweise vertritt, die das Übernatürliche und das Übernatürliche ausschließt, - wobei Blackham vergisst, dass Demokrit neben grobstofflichen Realitäten auch subtile oder feine materielle Realitäten wie die Seele, den bösen Blick und dergleichen annimmt;

Protagoras, der Sophist, von dem Blackham sagt, er sei „der Mann, der als Erster das regnum hominis (das Reich des Menschen) ausrief“, – es sei darauf hingewiesen, dass Protagoras Agnostiker war, der nicht über Götter sprach, und kein aggressiver „Humanist“.

Fazit: Blackhams extrem humanistische Sichtweise enthält einen wahren Kern (die griechische Philosophie hatte beispielsweise eine entsakralisierende und säkularisierende Wirkung), doch in vielen Punkten muss sie abgeschwächt werden.

GW 35

Fr. Krafft, **Gesch. d. Naturwissenschaft **, I, 59, sagt: „(...) dass die Griechen die gesamte natürliche Welt – und für sie bedeutet dies stets, dass auch die Welt der Götter oder Gottes eingeschlossen ist – (...) als eine Einheit

organischer Natur auffassen, die überall nach denselben Prinzipien aufgebaut ist – im Kleinen wie im Großen. (...) Alle Erscheinungsformen müssen mit denselben Prinzipien erklärt werden: Was später Theologie, Philosophie und Naturwissenschaft wurde, ist ursprünglich eine Einheit. Später unterscheiden sie sich bei den Griechen nur durch unterschiedliche Schwerpunkte. Dasselbe gilt zudem innerhalb der Naturwissenschaft: Aus der Kosmogonie entstehen die Kosmologie (Astronomie) und die physikalischen und biologischen Wissenschaften, nämlich Medizin, Zoologie und Botanik (...).“

Sie alle legen lediglich jedes Mal den Schwerpunkt auf eine andere Lebensform. (...) Dies geschieht zu Beginn des vierten Jahrhunderts. – Zuvor, und auch bei Platon und Aristoteles oder bei Poseidonios und Epikur, umfasst die Philosophie all diese Bereiche gleichermaßen: Sie ist wahrhaftig eine Naturwissenschaft, verstanden als eine Wissenschaft der Natur; (...) Die Keimzelle (...) waren die Theogonien.“ Man sieht, welch gründliche und nachhaltige polytheistische Dynamik einen bleibenden Einfluss hatte! Was Krafft schreibt, beweist die Einseitigkeit von Blackhams humanistischer Interpretation.

Dass Blackham einen wahren Kern enthält, zeigt sich in J.B. Kristensens **Het leven uit de dood**, 1926-1, S. 194-2. Darin unterscheidet der Autor zwischen der alten, vorhomerischen Religion, die stark chthonisch (= tellurisch) geprägt ist und im Volk fortlebt, und der klassischen Religion, die sich seit Homer herausgebildet hat, vorwiegend in der Literatur zu finden und eher olympisch (= uteranisch) ist. Vgl. W. den Boer, **De religie van de Grieken**, Den Haag, 1965, S. 20/28 (Die Erde) u. a.

Notiz-- Was die paranormale oder okkulte Seite betrifft

Und dies aus der prä- und extrakonstitutiven Philosophie.

E. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley/Los Angeles, 1966; id., *The Ancient Concept of Progress*, 1972; Dt: *Der Fortschrittsgedanke in der Antike*, Zürich/München, 1977 (Bl. 188/ 239: Paranormale Phänomene in der Antike);

-- R. Kanter / R. Amadou, *Anthologie littéraire de l'occultisme*, Paris, 1975-2 (17/40: Hesiod, Puthagoras, Platon);

– R. Bloch, *Les prodiges dans l'antiquité (Grèce, Etrurie et Rome)*, Paris, 1963;

Spezielle Domänen:

A. Der mantische Aspekt (der kognitive Aspekt): (35/37)

-- JP. Vernant et al., *Divination et rationalité*, Paris, 1974 (201/263:

Hellas);

-- R. Flacelière, *Devins et oracles Grecs* , Paris, 1965 (Kommentar zu 103/118: *Divination et philosophie* , in dem der Autor kurz die Haltung der wichtigsten Denker zur Divination darlegt);

– H. Klees, *Die Eigenart des griechischen Glaubens an Orakel und Seher* , Stuttgart, sd (Herodoteian);

-- Ph. Vandenberg, *Die Orakel* , Amsterdam/Brüssel, 1980

GW36

-- W.I. Tatarkiewicz, **Geschichte der Aesthetik **, 1 (*Die Aesthetik der Antike **), Basel/Stuttgart, 1979, 35/43 (*Die Anfänge der Dichtung **), erklärt, wie die frühesten Griechen nur zwei Kunstgruppen kannten:

A. Die Choreia ,

von der Kunst des Tanzes, die mit Musik und Poesie verschmolz und zuvor mit der chthonischen Religion (im Orphismus und der Verehrung des Dionysos) verbunden war; es bedeutete „ mi mèsis“, der Ausdruck dessen, was im Inneren des Tänzers vorgeht (nicht zu verwechseln mit der späteren Bedeutung von „mimèsis“, Nachahmung der Wirklichkeit) und zielte als Ergebnis auf „ kat harsis“, Reinigung, ab; es wurde durch Inspiration, Enthousiasmos, Inspiration durch Geister und Gottheiten konzipiert und war in diesem Namen mit dem verbunden, was der Seher (Mantis) tut; in diesem Sinne passt es in die paranormale Seite der Religion.

B. Die bildenden Künste ,

oder Architektur, die mit Bildhauerei und Malerei verschmolz; sie gehörte eher zur jüngeren ouranischen oder olympischen Religion, die seit Homer und Hesiod gültig war (bis Im apollinischen Zentrum von Delphi lebte man, nämlich im Tempelbau; es war die Arbeit des demiour gos , des öffentlichen Handwerkers: der ' tekon ' ist der Baumeister und der 'architekton' ist der Baumeister, die ihr 'Handwerk' von ihren Vorfahren erlernten (und nicht auf der Grundlage von Inspiration und Ekstase, wie bei der Choreia); es war in erster Linie auf die 'theoria', die Kontemplation, ausgerichtet.

Es war 'technè', Kunst, die Fertigkeit, etwas herzustellen, das unter Berücksichtigung allgemeiner Regeln auf Wissen basiert; in diesem Sinne war Architektur eine Technè, eine Fertigkeit, wie Tischlerei oder Weberei.

Kritische Anmerkung: E. Mireaux, **Zo levenden de Grieken ten tijde van Homeros **, Baarn, 1979-3, 133/54 (Demiurgen und Handwerker), merkt an, dass *dèmiour go s, demiurg* „Arbeiter für das Gemeinwohl“ bedeutet; dass

Seher, Ärzte, Zimmerleute und Aedes (Sänger) Demiurgen sind, ebenso wie Herolde; dass Seher, Ärzte und Aedes an religiösen Zeremonien beteiligt sind; dass diese Klasse mit den indischen Shudras (der vierten Klasse) vergleichbar ist, die dafür bekannt sind, dass sie bei ihren Tätigkeiten „bestimmte rituelle Handlungen vollziehen, die ihren beruflichen Tätigkeiten oder Produkten außergewöhnliche Wirksamkeit verleihen“ (134/135).

Mit anderen Worten, hier wirkt die Dynamik des Polytheismus: Laut Homer, wie Mireaux in den Zeilen 135/136 ausführt, wurden die Zimmerleute und insbesondere die Schiffbauer in ihrer Arbeit von der Göttin Athene inspiriert, und ihre „Mêtis“, ihr Geschick, wurzelt in den von ihr gelehrtten Regeln: „Die Werke der Demiurgen werden (...) durch göttliche Hilfe vollbracht und haben Anteil an den Eigenschaften der Götter“ (136); die Gottheit selbst ist ein Demiurg, der dieselbe Macht (Dunamis) wie der menschliche Demiurg besitzt, jedoch in größerem Maße. Selbst das Werkzeug ist „kraftgeladen“ (man denke nur an den göttlichen Kalupso, der persönlich die Werkzeuge des Schiffbaus verteilt).

W37

Fazit: Tatarkiewicz vergisst, dass die olympisch-uranische Religion zwar auch „Inspiration“ kennt, diese aber nicht „transportiert“, sondern vielmehr kontrolliert wird; dass auch in der homerischen Religion polytheistische Dynamik vorhanden ist; und dass es keinen absoluten Bruch mit der älteren chthonischen Religion gibt.

Aber auch Technologie, Kunst (bildende Kunst, nämlich Architektur, und nicht-bildende Kunst, z. B. Tischlerei) ist inspirierte und kraftgeladene Arbeit.

Siehe auch :

- L. Séchan, *La danse grecque Antique* , Paris, 1930;
- G. Rouget, *la musique et la transe (Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la Possession)* , Paris, 1980, 265/315 (Musique et transe chez les Grecs, wo Platon und Aristoteles besprochen werden);
- G. van der Leeuw, *Vom Heiligen in der Kunst* , Gütersloh, 1957 (Fl. 69/77 (Die apollinische und die dionysische Bewegung)).

b . die Magie (der operative Aspekt) (37/38)

K. De Jong, *De magie bij de Grieken en Romeinen* , Haarlem, 1948: Der Autor unterscheidet: **a.** die naive Ära (-800/-450); **B.** die Zeit der Ungläubigen (-450/-100); **C.** der Wendepunkt (-100/+50); **D.** das gläubige Zeitalter (+50/+200); **e .** das Zeitalter des philosophisch begründeten Glaubens

(+200/+500);

Es fällt auf, dass diese Klassifizierung weitgehend mit der Entwicklung von Kultur und Philosophie übereinstimmt;

-- JA. Rony, *La Magic* , 1979-7 (fl. 39/44: *La Grèce et Rome*); -- genauer gesagt die 'schwarze' (= skrupellose) Magie:

-- J. Lovichi, *La sorcellerie* , Paris, 1980, 36/50 (*La Grèce; Rom*),

-- Migene Gonzalez-Wippler, *The Complete Book of Spells, ceremonies and Magic* , London, 1978, 292/296 (*Die Riten der Griechen und Römer*);

-

- Medizinische Magie: C.A. Heier, *Antike Inkubation und moderne Psychotherapie* , Zürich, 1949 (eine sehr präzise Studie eines Jungianers: die „Inkubation“ (Tempelschlaf, der Heilung als Ergebnis beabsichtigte) wird auf der Grundlage von drei Modellen beschrieben (**i.** die ältere und primitivere Trofonios-Inkubation; **ii.** die jüngere und zivilisiertere Asklepios-Inkubation; **iii.** die spätere (hellenistische) Sarapis-Inkubation); das Wesen bestand darin, einen Traum zu haben oder, falls nötig, eine Erscheinung der chthonischen Gottheit (Trofonios, Asklepios, Sarapis), in der sowohl Diagnose als auch Behandlungsmethode (Therapie) angezeigt wurden;

- P. Saintyves, *Le discernement du Miracle* , Paris, 1909 (altes Werk, aber nützlich, fl. 284/296 (Les Miracles de Guérison dans toutes les Religions);

-- Theurgische Magie ; ER. Dodds, *Die Griechen und das Irrationale* , Berkeley/Los Angeles, 1966, 283/311 (Theurgie; der erste Magier, der als „Theourgos“ bezeichnet wird, ist Ioulianos der Jüngere, ein Chaldäer, der unter Kaiser Mark Aurelius (+161/+180), dem Sohn von Ioulianos dem Älteren, lebte; die Theurgie arbeitet mit magischen Bildern, die durch Orakel und mediale Personen erhalten werden; in beiden Fällen werden Gottheiten entweder erschaffen oder unterworfen, um die Rolle von Agenten von Ergebnissen innerhalb dieses magischen Rahmens zu spielen.

GW38

'Theologoi' (Theologen) sprechen über die Götter; 'theour goi ' erzielen Ergebnisse mit ihnen;

-- J. Bidez, *la vie de l'empereur Julien* , Paris, 1930 (67/72: Chez les disciples de Jamblique); 73/81 (Théurgie chaldaïque et mystères néoplatoniciens): ausgezeichnete Texte eines Experten);

- P. Saintyves, *le discernement du Miracle*, Paris, 1909 (304/319 : *Les Miracles des Initiés* (über Tempelphysik und Gottheitskontrolle));

-- Apollonius von Tuana , der große Wundertäter der (Spät-)Antike: M.

Meunier, *Apollonius de Tyane* (*Le séjour d'un dieu parmi les hommes*), Paris, 1936-1;

-- Fr. Thiess, *Das Reich der Dämonen*, Hamburg , 1940;

-- JL. Bernard, *Apollonius de Tyane et Jésus* , Paris, 1977 (lange Auszüge aus *Philostratus'* Lebensbeschreibung des *Apollonius von Tuana* ; allerdings sehr tendenziös antichristlich);

- J. de Bonniot, *Le Miracle et ses Contrefaçons* , Paris, 1895-1895 (176/205: *Les Miracles d'Apollonius de Tyane* ; alt, aber solide);

-- Maurice Magre, *Magiciens et illuminés* , Paris, 1930 (17/48: *Apollonius de Tyane* : on the daimon conception of this Neo-Pythagorean from the first century AD).

c. Die Mysterienreligion (der telestische oder Initiationsaspekt)

Wir halten uns an N. Nilsson, *Mysteries, in Oxf. Class. Dict.* , Oxford, 1950-2, 593/594, gegebenenfalls ergänzt durch Daten aus anderen Quellen; -- Nilsson unterscheidet zwei Perioden:

A. Die alten Mysterien

(Demeter, Dionysos; die orphischen Mysterien (verwandt mit den dionysischen, aber Meister, 'apollinischer'), die Mysterien der Kabeiroi (Samothraker) und Sabazios (ein Gott aus Phrygien, verwandt mit Dionysos);

B. Die hellenistisch-römischen Mysterien

(Kubele/Attis; Isis/Osiris; Mithras); diese sind von Familie und Stadtstaat getrennt und daher individueller; sie sind synkretistisch (Vermischung von Religionsformen) und östlich; außerdem: sehr detailliert in Bezug auf Gebote (Symbole, magische Riten, Reinigungsriten, Askese (Abtötung), Taufen, Sakramente); sie streben ein glückliches Jenseits, ja sogar die Vergöttlichung an; sie haben einen Mythos als Lehre, in dem, wie in den Riten, eine Gottheit leidet und stirbt (Leidenschaft), aber zu neuem Leben aufersteht (Erlösung), als Held, und somit als Vorbild für die Person dient, die sich einweihen lässt.

b1. Die eleusinisch-athenischen Mysterien der Demeter (38/40).

Nilsson beschreibt die eleusinisch-athenischen Mysterien der Demeter wie folgt (zusammengefasst): Wie bereits auf Seite 7 erwähnt, berichtet der homerische Hymnus „Tev Demeter, die Hellhaarige“ (-650/-600), dass Kore, die Tochter von Demeter und Zeus, auf einer Wiese mit Frühlingsnymphen (Okeaniden) Frühlingsblumen pflückt; als sie die Narzisse, die Blume des Todes, pflückt, öffnet sich plötzlich die Erde und Hades, der Fürst der Unterwelt, entführt sie.

Ohne zu essen, sucht sie mit Fackeln in den Händen nach ihrer Mutter, bis sie (von Hekate oder Helios) erfährt, wer sie entführt hat.

Demeter bittet Zeus um die Rückkehr von Kore; er weigert sich: Demeter verlässt wütend den Berg Olumpus und versteckt sich in Eleusis, wo sie alles Getreide lahmlegt.

Daraufhin verfügt Zeus, dass Kore nur ein Drittel des Jahres (Juni/September) in der Unterwelt verweilen soll, den Rest (Oktober/Mai) aber zu ihrer Mutter zurückkehren soll (weil sie den Kern eines Granatapfels (ein Symbol der Fruchtbarkeit) von Hades angenommen und gegessen hatte). – So *H. Steuding, Griechische und römische Mythologie*, Leipzig, 1905–03, S. 32/52 (*Ge, Demeter und Kore*). Er fügt hinzu, dass bei allen Indogermanen eine enge Beziehung (offenbar magischer Natur: der eine Prozess bedingt den anderen) zwischen Kind (menschliche Befruchtung) und Korn (Befruchtung des Saatsfeldes) besteht.

Ein kretischer Mythos erzählt laut Steuding, dass Jason und Demeter auf einem dreimal gepflügten Feld Ploutos (die Fülle der Früchte), den Reichtum, gezeugt haben (wobei „dreimal gepflügt“ an Triptolemos (bedrohlich umgestürzt) erinnert, den Helden, der mit dem Paar Demeter/Kore in Verbindung gebracht wird).

Nilsson sieht in Kores Mythos eine Parallele zum Saatgut, das vier Monate lang in unterirdischen Silos aufbewahrt wird (Kores Aufenthalt in der Unterwelt) und von Oktober bis Mai ausgesät wird, um zu wachsen und zu reifen (Kores Vereinigung mit Demeter). Er verweist auf zwei Paare und zwei Triaden:

Triptolemos + Demeter/Kore (Tochter) --- Juni/September Oktober/Mai
Kore (Persefone) / Hades (= Ploutos) + Eubouleus

Dies deutet auf die zwei Seiten von Kore hin.

Vgl. *W. B. Kristensen, Gesammelte Beiträge zum Wissen über antike Religionen*, A'm, 1947, 291/314 (Der Reichtum der Erde in Mythos und Kult: Der Reichtum, in diesem Fall Getreide, wird von unterirdischen (hupochthonischen) Gottheiten geschaffen, die dem natürlichen Prozess des Getreidewachstums „Glück“ verleihen); 275/278 (Die „Großen Götter“ als Mysteriengötter: Das Hauptmotiv aller Mysterien ist die Harmonie (Verschmelzung) von Untergang (Leidenschaft, Tod) und Aufstieg (Erlösung, Wiedergeburt) – siehe oben S. 7/9 –; ein „Held“, ein Erlöser, ist jemand, der

zuerst selbst die Leidenschaft durchleidet, um ebenso wieder aufzuerstehen, und der sie gerade deshalb, aufgrund der Gemeinschaft mit anderen, an diese weitergeben kann (hier: Kore mit ihrer Mutter).

Vgl. C.A. Meier, *Antike Inkubation*, 17 (der chthonische Gott Asklepios ist Krankheit und Heilmittel zugleich) 36 (Asklepios ist ein „unvergleichlicher“ Arzt (*Ilias* 4: 192/193), - wird jedoch mit der Zeit zu einem chthonischen Orakel-Daimon oder Helden, um ein apollinischer Gott zu werden), Asklepios erkrankt wie die Menschen (Schicksalsgemeinschaft), wird aber gerettet (und rettet die Menschen, - Schicksalsgemeinschaft).

Damit wird deutlich, warum Nilsson sagen kann, dass das Ziel der Mysterien der Demeter Überfluss und ein glückliches Leben in der Unterwelt ist.

GW40

Nun verstehen wir zumindest ansatzweise die Feierlichkeiten zur Aussaatzeit in Eleusis (und später, um 625 v. Chr., in Athen):

ich. Die Prozession der Votivgaben:

Nachdem die Votivgaben von Eleusis nach Athen gebracht worden waren, versammelten sich die „Mysten“ (Mustès, Mustis), die in die Mysterien der Demeter/Kore Eingeweihten, badeten im Meer und brachten die Votivgaben in einer großen Prozession von Iakchos nach Eleusis;

ii. Die Feier (der großen Mysterien);

Es gibt auch zu einer anderen Zeit kleine Mysterien: Am Abend versammeln sich die Mysterien im großen Saal der Mysterien, der von vielen Fackeln erleuchtet wird; zu dem weder Mörder noch Fremdsprachensprachige Zutritt haben; drei Aspekte bilden die Feier:

1. die „Legomena“, die verbalisierten Dinge, in denen die Eumolpies (die schönen Sängerinnen) eine Rolle spielen;

2. die „deiknumena“, die gezeigten Dinge, bei denen der „hierophantes“, der Hohepriester, der die „hiera“, die geweihten Gegenstände, zeigt, eine Rolle spielt;

3. die 'Dromena', die aufgeführten Handlungen, in denen die Priester und/oder die Mysts wahrscheinlich den Kore-/Persephone-Mythos darstellen.

iii. Die Grade der Initiation

Diese ermöglichen es den Mysterien auf dreierlei Weise, tiefer in das

Mysterium einzutauchen:

1. die 'muèsis', die Einweihung in die Gebote;

2. die 'teletè', die Initiation (Feier), von der wir vermuten (homerischer Hymnus), dass sie aus Fasten, Sitzen auf einem mit Widderhaut bedeckten Stuhl und Trinken des 'kukeon', des gemischten Gebräus, bestand (nach *Ilias* 11: 624,641 mischte Kirke Gerstenmehl, Käse und Wein, dem Kräuter hinzugefügt wurden);

3. die 'Epopteia', die Betrachtung (der Mysterien, nämlich der geweihten Gegenstände), an der vermutlich ein Vikar teilnahm, während christliche Autoren behaupten, dass sexuelle Symbole, durch die die Mysterien zu den 'Söhnen' der Göttin wurden, darin verwickelt waren (was Nilsson angesichts der ablehnenden Haltung der Christen in dieser Hinsicht bezweifelt); Ergebnis: das Mysterium war dann 'Epoptès', Epopt.

Anmerkung: Die Mysts unterlagen **a)** rituellen Reinheitsvorschriften und **b)** ethisch-politischen Normen wie Gerechtigkeit und Menschlichkeit.

b.2 E. R. Dodds, *Der Griechen und das Irrationale*, (270/282)

(Mänadismus), (40/41) Dodds gibt uns eine Skizze der dionysischen Mysterien, die, während die Demeter-Mysterien agrarisch sind (seit der neolithischen Revolution - siehe oben S. 18/19 -), eher nomadisch (Sammeln, Jagen) erscheinen (und damit auf eine ältere Stufe hinweisen; siehe S. 18).

Wir geben einen kurzen Überblick über die wichtigsten Merkmale:

1. Der Mythos besagt, dass Dionysos, umgeben von 'mainadens' (mainas = Frau im Zustand der Manie, Ekstase (Raserei, Wut, wenn nötig)), einen Bergtanz aufführte; deshalb wurde er 'oreimanès', 'oreskios', 'ouresif oi tès' (oros = Berg), Berggott, genannt;

GW41

2. 'Bacheia', Vereinigungen für religiöse Riten.

In Theben, Pergamon, Priene, Mutilene, auf Kreta, Rhodos usw. gibt es 'Bacheia', Vereinigungen für religiöse Riten und/oder Erfahrungen, deren Mitglieder, Frauen (= Thuiaden, Backen, Mainaden) oder auch, in gewissem Maße, junge Mädchen, alle zwei Jahre zur Wintersonnenwende Feste feiern, die 'Orgien' (= Mysterienfest) genannt werden und durch ekstatische oder zumindest quasi-ekstatische Zustände gekennzeichnet sind, in denen der 'Oreibas i a' (= Bergaufstieg) eine herausragende Rolle spielt (eigentlich ein nächtlicher Bergtanz); diese Frauen werden auch 'Thursoforoi' (Thyrsus-

Trägerinnen), 'Thursoma nai ' (die, indem sie den Thursus in ihrer Hand schwingen, sich der Manie, der Ekstase, hingeben) genannt, wobei der Thursus ein einzelner Stock mit Efeu- und Weinranken, Blättern und einem Pinienzapfen an der Spitze ist;

3. Dodds beschreibt den ekstatischen Tanz wie folgt:

- a. Flöten und Pauken begleiten den Tanz (cho rei a 1);
- b. Der Kopf, wobei das Haar wild schwingt, bewegt sich hin und her (wie übrigens bei manchen hysterischen Verhaltensweisen);
- c. Unempfindlichkeit gegenüber Schmerzen (Analgès i a) - z.B. gegenüber Berührung mit Feuer - tritt auf;
- d. Die ausgefallensten Posen treten auf, insbesondere beim Höhepunkt des Tanzes;
- e. In einem Dorf oder einer Stadt kann es zu einer Art Raubüberfall (gegebenenfalls mit Plünderung) kommen;
- f. Schlangenmanipulation ist ein Bestandteil (Dionus, Sabazios, alle chthonischen Gottheiten erscheinen bei Bedarf als Schlangen oder werden von ihnen begleitet; denken Sie an Asklepios, den Heiler);
- g. Der Höhepunkt ist der „Sparagmos“; das Zerreißen eines Tieres (zum Beispiel eines Schafes), gefolgt von der „Omophagie“, dem rohen „Verschlingen“ seines Fleisches (denn die Gottheit, zumindest die chthonische, kann (Epiphanie) in Gestalt einer Pflanze (Thursos), eines Tieres (Opfer des Sparagmos) oder eines Menschen erscheinen, die dann gegessen und getrunken werden (Saft, Blut)); – Dodds merkt an, dass ein solcher orgiastischer Tanz in der Vergangenheit und sogar heute noch in exotisch-archaischen Kulturen auf der ganzen Welt vorkommt.

4. Die Bedeutung ist immer dieselbe (in vielen Formen):

Dionysos ist zugleich Ursache („bakchos“) und Befreier („lusios“) – man denke an Asklepios – der Manie, der orgiastischen Ekstase (Dodds, oc, 273); als Held erträgt er den Wahnsinn seiner Anhänger, aber als Held überwindet er ebendiesen Wahnsinn sowohl in sich selbst als auch in seinen Anhängern (Schicksalsgemeinschaft, die auf fließender Kommunikation beruht); er ist, um es mit Kristensens Worten zu sagen, „Harmonie von Tod (Wahnsinn hier als vermindertes Leben) und Leben“ (Heilung; von Wahnsinn hier als Wiederbelebung) – siehe S. 7 oben (Harmonie der Gegensätze, charakteristisch für polytheistische Dynamik).

Anmerkung: Demeter wird oft als riesenhafte Frau dargestellt, die nur mit ihrem Oberkörper (seltener nur mit ihrem Kopf) über die Erde hinausragt, während sie ihren Sohn Erichthonios üblicherweise der Göttin Athene zur Pflege übergibt.

Dies erinnert an die berühmten Riesenstatuen (mit Kopf, Hals und Schultern zum Beispiel), die auf der Osterinsel und in anderen Megalithkulturen gefunden wurden; auch in Europa: Die Bewohner haben solche Wesen mit übersinnlicher Wahrnehmung gesehen.

*E. Mercenier/ J. Barraud, *Les hommes et les dieux**, Paris, 1981, 1/19 (J. Taverne, **Cultes mystérieux**) behandelt dies ebenfalls (mit Fotografien), und *G. Hodson, *Les fées**, Paris, 1966, die Zusammenstellung der „Visionen“ dieses herausragenden theosophisch orientierten Sehers, erwähnt solche gigantischen Erdgeister, die teils über (wie zum Beispiel die griechische Demeter) und teils unter der Erde „schweben“ – was beweist, dass solche Wesen rein fluider Natur für Menschen mit ausreichendem Hellsehen noch wahrnehmbar sind.

Später wird Demeter als Frau dargestellt, die mit einem Füllhorn in der Hand auf der Erde liegt: Länder, Inseln, Städte, die sich selbst als die Unterwelt verstehen, die Reichtum und Macht verleiht und knapp über der Erde emporreicht, wie Kristensen in O. c., 253/266 („Religiöse Geographie“ sagt; Memphis, ein Bild des Totenreichs; Der Kreislauf um das Totenreich: „(...). Die griechische Vorstellung von Theben und seiner Zitadelle, der Insel der Seligen (...): Stadt und Zitadelle haben jeweils für sich das Totenreich als ein Land göttlichen (hier: chthonischen) Lebens repräsentiert.“ (O. c., 258)

Noch deutlicher: „So finden wir bei verschiedenen Völkern der Antike die Vorstellung, dass das Totenreich eine Festung oder ein von Mauern umgebener Ort sei, und umgekehrt, dass die Festung und die Stadt hier auf Erden Abbilder der anderen Welt seien“ (oc, 255)), - solche Länder, Inseln und Städte stellen sich daher in einer solchen Demeter dar, die im Erdgeschoss liegt (als 'Tor' ('pulos', Name einer Reihe von Städten in Hellas) des Hades), oft mit einer Mauerkrone versehen (= Symbol der Unterwelt).

Also: Auch diese Darstellung ist typischerweise chthonisch, wenn auch nicht ausschließlich (diese Exklusivität existiert übrigens nie).

Die dritte Darstellung der Demeter ist die sogenannte „Kourotrofos“ (die Knabenmutter) – ein Begriff, der auch für ein Land, eine Insel oder eine Stadt verwendet wurde: Sie sitzt und hält Kinder und Früchte auf dem Schoß (siehe oben; vgl. H. Steuding, oc., der diese drei Darstellungen zwar bespricht, aber nicht weiter erläutert; er erwähnt jedoch, dass bei den Indogermanen eine

enge Verbindung zwischen Kind und Getreide besteht (man kann getrost sagen: zwischen Kind und Frucht, ob pflanzlich oder tierisch); Rinder und Schafe grasen zu Demeters Füßen (siehe eben die Anmerkung in Klammern zum Reichtum der chthonischen Gottheiten).

1. Kinder, **2.** Jungvieh und **3.** Pflanzen züchten. Für all das: siehe *WB . Kristensen, Bijdragen 291/314* (De rijke der aarde in myth en cultus, frl. 298/299 (Eleusis)).

W43

„Wenn die Alten den Boden bestellten, säten, ernteten und Vorräte anlegten, vollbrachten sie Handlungen mit Folgen, die das menschliche Verständnis und Können überstiegen. Landwirtschaft war für sie ein mystisches Unterfangen. Sie war Teil des Kultes und wurde von religiösen Zeremonien begleitet.“ (133) „Mystik“ bedeutet in Kristensens Worten „chthonisch“ und somit „geheimnisvoll-religiös“.

Anmerkung: Die Beziehung zwischen Demeter und Asklepios ist sehr eng: Das unterirdische Leben bringt sowohl landwirtschaftlichen und viehwirtschaftlichen Reichtum als auch Gesundheit als Formen desselben Lebens hervor (siehe oben 32/33; 34/35). (Vgl. *Meier, Antike Inkubation* , 113/118: *Das Mysterium der Heilung* , in dem laut Autor der „Epopé“ (Betrachter des Mustèrion) der Inkubant ist, das „Dromenn“ (das Heilsereignis) der Traum (bzw. die Vision), den der Inkubant während des Tempelschlafs erlebt und der ihn heilt. Siehe auch:

1. Ein Priester aus Eleusis (Eumolpiede) war maßgeblich an der Gründung des ersten Serapeions beteiligt (laut Tacitus);

2. Demeter 'Phosphor' (die Lichtbringerin) wurde als heilende Göttin mit Schlangen im Asklepieion in Pergamon verehrt;

3. Eine Statue von Asklepios und Hugi eia (der Göttin der Gesundheit) stand am Eingang des Demeter-Kore-Tempels in Megalopolis;

4. Am 17. Boëdromion, dem Tag der Großen Eleusiner (siehe oben), wurde im Tempel des Asklepios in Athen das Gedenken an Asklepios' Einweihung in die Demeter-Kore-Mysterien gefeiert.

Dies, nämlich der grundlegende Charakter der Erdgöttin, die sich um Demeter dreht, verweist auf die alte Religion der Erdgöttin und Muttergöttin:

-- *M. Stone, Once God Was Embodied as a Woman* , Katwijk, 1979 (feministisch, aber hierologisch gut dokumentiert);

-- *CJ. Bleeker, Die Muttergöttin in der Antike* , Den Haag, 1960 (Erdgöttin (= Mutter Erde); - Ishtar, Isis, Anahita, Athena, Freya, Kubele, Lakshmi/Kali;

- ausgezeichnetes kleines Werk);

- J. Lederer, *La peur des femmes (Gynophobie)*, Paris, 1980 (psychoanalytisch, aber gut dokumentiert);

Bibliografisches Beispiel:

(i) Demeter:

-- P. Foucart, *Les Mystères de Eleusis*, Paris, 1914 (immer grundlegend; zuverlässig außer der Hypothese des ägyptischen Ursprungs);

- E. des Places, *la religion Grecque*, Paris, 1969 (*Demeter* : 48/51; 97/100; 207/209);

(ii) Dionysos:

- H. Jeanmaire, *Dionysos (Histoire du culte de Bacchus)*, Paris, 1978 (gründliche Arbeit);

-- A. Daniélou, oc, 44/52; 187/197 (*Tantrisme ou orgiasme* ;

(iii) Spätantike:

- F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1929 (Konferenzen von 1905; bahnbrechend);

-- E. Briem, *Zur Frage nach dem Ursprung de Hellenistieken Mysterien*, Lund / Leipzig, 1928,

GW 44

-- HW. Obbink, *Kybele, Isis, Mithras (Östliche Religionen im Römischen Reich)*, Haarlem, 1965;

-- Fr. Cumont, *Les mystères de Mithra*, Brüssel, 1913–1913;

-- Goblet d'Alviella, *Les mystères de Mithra dans l' Empire Romain*, Brüssel, 1913 (= *Revue de l'Université de Bruxelles*, V (1900););

- M. Vermaseren, *Mithra, ce dieu mystérieux*, Paris/Brüssel, 1960;

Allgemeiner gesagt:

K. de Jong, *Das antike Mysterienwesen*, Leiden, 1909 (1919-2);

-- FE. Farwerck, *Die Mysterien der Antike und ihre Initiationsriten*, I, Hilversum, 1960 (Teil B ist faszinierend (*Die Initiationen junger Leute, nämlich bei den Hindus, Parsen, Griechen (183/205)*, Römern, Kelten, Germanen, Primitiven);

(iv) Christentum und heidnische Mysterien:

-- G. van der Leeuw', *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, 1956-2, 170 : „Die Kirche hat sich in den unzerstörbaren Strukturen der Gottesvorstellung immer sehr wohl gefühlt und es vorgezogen, diese zu übernehmen und zu christianisieren, anstatt sie einem starren Monotheismus zu opfern.“

In diesem Sinne empfiehlt Papst Gregor der Große im sechsten Jahrhundert ausdrücklich, den (katholischen) Gottesdienst an den alten Verehrungsstätten abzuhalten und gemäß der weisen Grundregel nur die heiligen Märtyrer an die Stelle der Dämonen zu setzen:

„Wer den Gipfel erreichen will, steigt mit Zwischenschritten und Etappen empor, nicht mit gewaltigen Sprüngen“ (Brief an Abt Mellitus; vgl. *J. Toutain*, in *Revue de l'Histoire des religions* , 40 (1919): 11ss.).

Wenn der Papst dies über die Religion im Allgemeinen sagt, dann sind die Mysterien sicherlich eingeschlossen: als Beweis die Christianisierungen der Asklepios-Tempelmethode; als Beweis z. B. *O. Casel*, **Glaube, Gnosis, Mysterium**, Münster (Westf.), 1941 (Fragen 119/154: *Theologische Philologie* (Zum Worte 'Mysterium')), in der nicht die Verehrung der Heiligen, sondern das Christentum als Ganzes als 'Mysterium' bezeichnet wird, wenn auch in einem sehr puritanischen Sinne);

-- *L. Monden*, *Das Messopfer als Mysterium* , Roermond/Maaseik, 1948 (Monden nimmt Stellung zu Casels Mysterienlehre, insbesondere in Bezug auf die Feier der Eucharistie).

– *E. des Places*, *La religion Grecque* , Paris, 1969, 327/361 (*Le monde Grec en face du message chrétien*) betrachtet die gleiche Beziehung, jedoch aus der entgegengesetzten Richtung.

Es stellt sich die Frage: „Lohnt es sich wirklich, sich so lange mit Theologie und insbesondere mit den Mysterien zu beschäftigen?“ Die Antwort ist glasklar:

(i) Wie Jaeger sagt, sind alle philosophischen Systeme in Hellas, mit Ausnahme des Skeptizismus, letztlich theologisch.

(ii) des Places, oc, 319, bemerkt, dass Ekstase, ob religiös oder nicht, ein „unbestreitbares Element“ sei, selbst unter den Philosophen, die in Griechenland fast nie reine „Rationalisten“ (d. h. Säkularisten) seien; was hier über Ekstase gesagt wird, kann aber sicherlich auch über die Mysterien gesagt werden.

GW 45

-- *O. Willmann*, *Gesch. d. , Id., I, 33/47* (*Die Mysterienlehre*), weist darauf hin, dass Puthagoras in vielen Mysterien als Eingeweihter galt; dass Heraklits Lehre „mystisch“ (hier: mysterienreligiös) ist (*G. Pfeleiderer*, *Die Philosophie des Heraklit im Lichte der Mysterienlehre* , Berlin, 1886); ebenso die des Empedokles; dass Platon eindeutig mysteriös-religiös denkt.

-- *E. des Places, La religion Grecque* , 185, sagt, dass Parmenides' „Vision“ eine echte religiöse Erfahrung sei, deren Prototyp in den Mysterien und den Initiationsriten zu finden sei; außerdem: des Places, oc, 171/326 (*Histoire du sentiment religieux en Grèce*), -ist eine lange Untersuchung über den sehr großen Einfluss der Theologie auf die gesamte griechische Philosophie (die Mysterien sind ein Teil davon).

in „ *Dawn of the Gods*“ , London, 1968, S. 285 : „Die unerschöpfliche Lebenskraft, die von den minoischen und archaischen Traditionen hervorgebracht wurde und erstmals in der mykenischen Kultur zutage trat, dann aber durch die Wiederbelebung des Dionysoskultes und die Entwicklung seiner Mysterien weiter angefacht wurde, war bereits auf vielfältige Weise erkennbar (...). Es ist bekannt, dass das attische Drama, sowohl Tragödie als auch Komödie, mit den Feierlichkeiten zu Ehren des Dionysos begann, bei denen die Landbevölkerung Hymnen vor seinem Altar sang.“

Wenn die olympische Vernunft und Distanz den ersten ionischen Philosophen – und zugleich Spezialisten – ermöglichten, die Welt ohne ihre Götter zu betrachten, konnten sie diese Welt im Sinne der vorolympischen Dynamik sehen, die die Mysterienanbieter feierten und die die ersten „objektiven“ Denker der westlichen Welt als *Fusus* (Natur) erkannten. Es gibt eine Interpretation, nach der die goldene Mitte der Griechen tatsächlich das Gleichgewicht der Gegensätze bedeutete.

Notiz-- Zu den Ideen, d. h. bereits existierenden Modellen

(Beispiele) für Dinge und Prozesse. (45/54)

Bibliographisch gibt es hier ein Meisterwerk: *O. Willmann, Geschichte des antiken Idealismus* , I (*Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus*), Braunschweig, 1907-2.

Das Thema ist die Idee (= platonischer Begriff für ein präexistentes (präkonstitutives) Modell einer natürlichen Realität). Diese „Idee“ weist eine sapientiale (weisheitsbasierte) Struktur auf:

(i) es existiert jedenfalls für die Dinge und Prozesse, die es lenkt;

(ii) es ist in den Dingen physisch, natürlich, als deren wesentliche Struktur wirksam (= die konstitutive Seite der Idee);

(iii) Sie liegt in der Wahrnehmung, im Verständnis und in der Vernunft

als Inhalt des Wissens und Denkens, welche die Repräsentation (eindeutiges Bild) der Idee in und für Dinge und Prozesse ist (= die kognitive, informative Seite der Idee);

(iv) es reguliert, 'lenkt' das Verhalten (den Prozess), d.h. es ist 'kybernetisch' (= normativ deontisch).

GW46

Aus dem Weisheitsschema geht hervor, dass eine Ideentheorie (Idealismus) eine Kommunikationstheorie umfasst: Die Idee ist schließlich im Wesentlichen auch ein Zwischenbegriff (= Meson, Medium):

(ich) zwischen der vorexistenten und der physischen Welt

(die bereits in den Dingen der Natur und ihren Prozessen vorhandene Idee), - seit Albino, der um 150 der Lehrer des berühmten Arztes Galen von Pergamon war, fungieren die Ideen als Vermittler zwischen Gott (die Ideen sind Gottes Ideen) und den Dingen, in denen Gottes Ideen hervorgebracht werden;

(ii) zwischen der physischen und der intellektuellen (rationalen) Welt:

Die in den Dingen vorhandene Idee ist über die Wahrnehmung (sensorisch und/oder extrasensorisch) im erkennenden Subjekt vorhanden, das die Idee in der Sache und ihren Prozess erkennt;

(iii) zwischen der physischen und der ethisch-politischen Welt

Zwischen der (normativen, deontischen, kybernetischen) Welt: über die kognitive (informative) Idee wirkt die in den Dingen vorhandene Idee auf das Verhalten ein (als regulierende Kraft).

Idealismus und Realismus der Ideen.

- Insofern die Lehre eines Denkers die Idee vermittelt, handelt es sich um eine Lehre der Ideen (Idealismus);

- insofern es die Verwirklichung von Ideen in der natürlichen Wirklichkeit lehrt, ist es (idealer) Realismus;

- insofern diese Lehre die zentrale Rolle der Ideen im intellektuell-rationalen Leben betont, handelt es sich bei dieser Lehre um Intellektualismus oder Rationalismus der Ideen;

- insofern es die führende Rolle von Ideen im Verhalten lehrt, handelt es sich um einen „Idealismus“ der Ideen, verstanden als das Festhalten an einem idealen Verhaltensmodell oder „Ideal“.

- insofern eine Ideentheorie die Idee als ein immanentes Lebensprinzip

begreift, handelt es sich um „Organizismus“.

- insofern eine Ideentheorie die Idee als leitende Kraft in der Geschichte der Kulturen begreift, handelt es sich um eine „Geschichte der Ideen“ (die Idee als historisches Prinzip);

- insofern sie die Kontinuität der Leitideen der Kulturgeschichte lehrt, ist sie 'perennis philosophia' (Steuchus, Leibniz, Willmann), 'ewige' Philosophie (was nicht bedeutet, die Evolution zu leugnen), traditionsbewusste Philosophie;

- insofern es die Idee als Richtlinie für Experimente auffasst, in welcher Form auch immer, ist es Pragmatizismus (Peirce).

Immanenz und Transzendenz von Ideen.

'Choriston' (transzendent) / 'enup archon' (immanent) ist ein Systechie (Paar von Gegensätzen), das auf die Idee zutrifft:

- (i) im Pythagoreischen, wo die Idee die Form von 'arithmos' (Zahl(Form)) annimmt, ist die Idee (Zahl(Form)) ausgeglichen und transzendent (für die Dinge) und immanent (in den Dingen);

- (ii) a) Im Platonismus ist die Idee überwiegend transzendent;

- (ii) b) Im Aristotelismus ist es überwiegend immanent: Der Platonismus wird dann Idealismus genannt, der Aristotelismus Realismus.

- (iii) In der Protosophie und verwandten Gebieten wird die Idee ausschließlich nominalistisch als ein Produkt subjektiven Denkens aufgefasst.

GW47

Der Zusammenhang der Hauptformen der Ideentheorie.

Die Idee, wie sie von den großen Idealisten – nicht von ihren Karikaturisten – konzipiert wurde, lautet:

(ich) Die Idee als „Harmonie“

Und tatsächlich die „Harmonie“ (Synthese, Versöhnung) der genetischen und strukturellen Ansätze: Wie *J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs**, I, 16, sagt, ist schon vor dem mythischen (verstehen Sie: vorwissenschaftlichen und vorphilosophischen) Denken jede Genealogie gleichzeitig und gleichermaßen die Aufdeckung einer Struktur; in der Tat gibt es keine andere Methode, eine Struktur zu rechtfertigen, als eine genealogische Erzählung; – was dem entspricht, was *W. B. Kristensen* erklärt in seinen *Gesammelten Beiträgen zur Erkenntnis der antiken Religionen* (S. 231/290, „*Zyklus und Totalität*“ (1938)) auf brillante Weise (Fragen 287/290: philosophische Formulierungen: vom ionischen Naturphilosophen Anaximandus (im ersten Fragment der Philosophie) über Heraklit

(„verborgene Harmonie“), Puthagoras („Harmonie“) bis hin zu Platon („arithmos teleios“ (die Ordnung, die den Zeitraum alles Göttlich Geborenen umfasst und somit vom Anfang, eins, über seine Entwicklung, zwei, bis zur Vollendung, drei, kommt) oder sie vollendet, vollständige „Zahl“) und Aristoteles („entelecheia“, Entelechie, das, was den Zeitraum (eins, zwei, drei, diesen Anfang, die Entfaltung, die Vollendung) regelt und das Ende von Anfang an zielgerichtet in sich birgt); mit anderen Worten, all diese Denker artikulieren die Ideentheorie, jeder auf seine eigene Weise.

(ii) Die Idee als ein „idealistisches Prinzip“.

Die Idee kann daher von O. Willmann, *Gesch. d. Id.*, III, 1033, als „ideales Prinzip“ (*ideales Prinzip*, „archè“, *principium*) definiert werden , der Begriff, der die Ursache von Folgendem ausdrückt:

- a. die Anordnung (Puthagoras: Zahl, Takt, Harmonie),
- b. Wert und Wirklichkeit (Platon: Siegel, - Form (eidos) als Siegel der Materie usw.),
- c. Teleologie und Realisierung (Aristoteles: Keim, Ziel usw.);

Oder anders formuliert: Der innere Zusammenhang dieser drei Haupttypen des Idealismus (Pythagoreismus (Zahl), Platonismus (Idee, Sein), Aristotelismus (Zweckmäßigkeit, Werden)) wurde daher von den spätantiken Neuplatonikern (Plotin) sehr richtig erkannt;

Die gleiche innere Kohärenz wurde auch von den späteren mittelalterlichen Ontologen richtigerweise beobachtet, als sie von den Transzendentalien sprachen: dem Sein (Platon), dem Einen (Puthagoras), dem Wahren (Puthagoras), dem Guten (Platon) (siehe oben S. 29), die zuerst von Euklid von Megara (+/- -400) formuliert wurden;

(iii) die Idee als perfekte Zahl

Die Idee ist also, ganz nachdrücklich und zu Recht, O. Willmann, *Gesch. d. Id.*, I, 370/379 (Das heraklitech-mystische Element der platonischen Lehre), das, was in den chthonisch-uranischen Einweihungen der Mysterienreligionen als „arithmos teleios“ (vollkommene Zahl) aller Dinge und Prozesse „wahrgenommen“ wird.

GW48

Willmann führt beispielsweise in oc, 40ff., aus, dass die Mysterienreligion das Eindringen des Lebens in die empfängliche Urmaterie als das Aufprägen eines Siegels oder Stempels beschreibt; dass in einem orphischen Hymnus Pan (hier mit Apollo identifiziert) als Träger des prägenden Stempels (bzw. Cachets) der gesamten Welt gepriesen wird; dass Phanes (d. h. das Urprinzip)

die „Formen“ (Modelle) aller Dinge in sich trägt; dass in den samothrakischen Mysterien eine Gottheit als Formgeber aller Dinge verehrt worden sein muss; usw.

Es überrascht nicht, dass Platon, der große Begründer der Ideenlehre, die Ideen als „tu poi“ (= Paraphernalia, Modelle), Siegel, und die Materie, in der die Ideen formend wirken, als „ekma gei on“, Siegelsubstanz, formbare Substanz, bezeichnet. Der Kern der Ideenlehre ist somit eine „Intuition der Vorzeit“ (Ok; 375), die rational und logisch ausgearbeitet wird: „In der Mysterientheologie hat die Ideenlehre ihre Hauptwurzel, während ihre sekundären Wurzeln in den sokratischen ‚horoi‘ (Begriffsdefinitionen) und der pythagoreischen ‚mimèsis‘ (Ausdruck, Ausdruck) liegen“ (373). Einmal mehr wird die tiefgreifende Rolle deutlich, die die Mysterienreligion im Herzen der Philosophie (und der verwandten Disziplin) spielt.

Hier muss jedoch etwas klargestellt werden.

Wir veranschaulichen dies anhand eines römischen Beispiels. *J. Schmidt (Greek and Roman Mythology* , Helmond, 1968, S. 151) erklärt, dass im Rahmen des Jupiter-Juno-Glaubens in Rom jeder Mann seinen eigenen „Genius“ (verwandt mit unserem „Kunne“ (Sexualität, Macht)) und jede Frau ihren „Juno“ besitzt, und zwar von der Empfängnis bis zum Tod.

Man könnte, biblisch ausgedrückt, von jedem Mann und jeder Frau sagen, dass sie ihren bzw. ihren „Adam“ und ihre „Eva“ haben. In der Tat spricht man in allen Mysterien, insbesondere in den chthonischen, von „ersten Eltern“ (Protoplasten (so O. Willmann, oc, 36ff., 632ff.) Vorfahren, Protogonoi); dies ist das Urpaar, von dem, zumindest subtil, wenn nicht grob (zumindest in der groben Vorstellung), die Nachkommen abstammen.

Es gibt verschiedene Darstellungen dieser Proplasten: Manchmal werden sie als „androgyn“ dargestellt: So sagt M. Valerius Laevinus (Konsul von Rom im Jahr 210 n. Chr.; er brachte die Große Mutter (Kubele) des Pessinous im Jahr 205 n. Chr. nach Rom) über die Venus, die Fruchtbarkeitsspenderin („almus“), dass sie sowohl als Mann als auch als Frau aufgefasst wird und daher durch Opfergaben von Männern in Frauenkleidung und von Frauen in Männerkleidung (rituelle Travesti, Verkleidung) verehrt wird.

Die Gottheit Janus (mit den zwei, androgynen, Gesichtern) ist übrigens offenbar ursprünglich ein hermaphroditisches (androgynes) Wesen. Dies findet sich überall auf der Welt.

Nun, wie es auch heute noch bei den Aborigines in Australien der Fall ist,

sind die Protoplasten „Seeleneltern“, die als universelle Seele alle Seelen enthalten.

GW49

Der sogenannte „Animismus“ der alten Römer behauptet darüber hinaus, dass nicht nur die Menschen „Nachkommen“ der ersten Eltern (Protoplasten) seien, sondern dass jedes Wesen – jeder Ort (Genius loci), jedes Ding (Genius rei; man denke an das künstliche Modell, nämlich das, was die Nordwestafrikaner „Fetisch“ nennen) – seinen „Genius“ habe, das heißt, das, was aufgrund der Gründer (Protoplasten) in ihm gegenwärtig (immanent) (transzendent) sei.

Bezüglich des Menschen (und im Grunde jedes Lebewesens – denn das Lebewesen kann sich ja gewissermaßen wie ein Protoplast selbst „fortpflanzen“) bedeutet der immanente Charakter der „Seele“ (Genius = männlich; Iuno = weiblich), dass sie sein tiefstes „Selbst“ ausmacht (sodass die Aussagen „Meine Seele“ und „Ich habe Hunger“ identisch erscheinen), und der transzendente Charakter bedeutet, dass die Seele oder das „Genius“ (Iuno) als himmlischer, außerirdischer Erzieher und Führer wirkt. Diese Dualität des immanenten und transzendenten Genies führt dazu, dass es leicht mit der Natur des Lebewesens, seinem Wesen, verwechselt wird.

In Bezug auf unbelebte Wesen – Orte, Dinge zum Beispiel – gilt das Gleiche in analoger Weise: Einerseits ermöglicht der immanente Charakter des „Geistes“ des unbelebten Wesens – seines Genius –, dass der Ort, das Ding oder Ähnliches mit seinem Genius oder Iuno identifiziert wird (man denke an die Nymphen einer Quelle, den Baumgeist usw.); andererseits lässt sein transzendenter Charakter das Wesen (Ort, Ding) als einen „Fetisch“, den Wohnort, den Lebensraum seines Genius erscheinen.

Nun, es ist offensichtlich, dass Identifizierung, ob im Lebendigen oder im Nichtlebendigen, niemals vollständig ist. In der Mythologie und dem damit verbundenen Denken sind Protoplasten die „Ursprünge“ (Vorfahren) sowohl der Idee, d. h. der inhärenten Natur (Struktur), als auch des Wesens einer Wirklichkeit. Wie wir jedoch bei der Besprechung mythischer Weisheit gesehen haben – siehe Seite 10 –, darf man die inhärente Natur einer Sache nicht mit ihrem Wesen verwechseln, obwohl dieses Wesen sich gleichsam in seine eigene Natur vertieft (und sich zumindest durch einen glücklichen Zufall mit ihr identifiziert), um seinen Lauf (Periodos) zu vollenden. Somit sind zwei extreme Irrtümer möglich:

a. man identifiziert einfach das Genie und die Sache, mit der das Genie verbunden ist; z. B. um eine gute, erfolgreiche Ernte zu erzielen, missachtet man die Gesetze des Getreides, des Bodens, des Wetters usw. und hält sich ausschließlich an die religiösen Riten, die das Genie des Getreides in seinem Ursprung bezeichnen: eins, Wachstum, zwei und Reife, drei;

b. Man ignoriert das Genie einer Sache völlig, um nur ihre eigene Natur oder ihr Wesen zu bewahren; z. B. weiß die moderne, entsakralisierte Landwirtschaft nicht einmal mehr, dass das Genie des Getreides sein (Un)Glück repräsentiert (was beispielsweise beim Gartenexperiment in Findhorn (Schottland) der Fall ist; vgl. *P. Hawken, The Magic of Findhorn*, New York, 1975, wo in einem modernen Kontext die altarchaische Verehrung der Genies und Iunones der Natur auf den Blumen- und Gemüseanbau angewendet wird).

GW50

Entscheidung:

(i) das Wesen (einer Person, Sache, eines Ortes)

(ii) sein Genie, bzw. Iuno,

(iii) seine Idee, d.h. sein „Anfang/Mitte/Ende“ (Perioden, Harmonie),

Es handelt sich um drei unterschiedliche, wenn auch miteinander verbundene Realitäten.

Die Idee ist das Wesen, sokratisch in Begriffen ausgedrückt; ebenso: das Wesen, pythagoreisch in Zahlenharmonien ausgedrückt (wie insbesondere der ältere Platon betonte).

Das Genie, oder Iuno, hat die Aufgabe, die Idee eines Wesens (Person, Sache, Ort) zum Erfolg zu führen (er oder sie ist dessen „Glück“, dessen „Wohlstand“), indem es dazu beiträgt, diese Idee in der Materie zu verwirklichen, sei sie nun feinstofflich (= flüssig, ätherisch oder feinmateriell) oder grobstofflich (= weltlich). Das bedeutet, dass die eigene Natur der erste Faktor des Glücks (Schicksals) ist, während das Genie, oder Iuno, der zweite (dämonische) Faktor des Glücks ist.

Wir sprechen sehr wohl vom „dämonischen“ Faktor: siehe Seiten 7/9 oben. Es ist der Dämonismus innerhalb der polytheistischen Dynamik, der sowohl rechtsorientierte (logisch strenge) als auch puritanische (moralisch strenge) Denker dem religiösen Zugang zur Natur der Dinge abgeneigt gemacht hat: Sie klammerten die Genien, Iunones und die mit ihnen verbundenen hohen Gottheiten aus oder lehnten sie im Laufe der Zeit sogar

ab oder leugneten sie (= Säkularismus, Entsakralisierung oder Entmythologisierung).

Die extremste Form der Säkularisierung besteht in der Ausklammerung, Bekämpfung und/oder Leugnung nicht nur der Genien, Iunones und Gottheiten (einschließlich des Höchsten Wesens, falls erforderlich), sondern auch der Ideen, die in/über den Naturwesen liegen (Nominalismus). Vor allem die Protosophie (-450/-350 v. Chr.) setzte diese duale Tendenz in Griechenland fort, nachdem sie seit archaischen Zeiten unschwellig gewirkt hatte (man denke nur an die Skepsis, die in Homers Epen zutage tritt).

Kritik des Idealismus (Kritik der Ideologie).

Bibliografisches Beispiel:

-- P. Antoine, *Ethik und Entscheidungsfindung*, in *Streven*, 23 (1970): 8 (Mai), 780/789, - einer der „kritischen“ Artikel (und Bücher), die in unserer Zeit von unschätzbarem Wert sind und die Ideentheorie als „Exemplarismus“ widerlegen; so ist beispielsweise in der Ethik (Moralphilosophie) der Exemplarismus:

a. Der zu bekräftigende Wert oder das zu erreichende Gut ist eine ideale, ja rein ideale Realität, die in sich selbst existiert (außerhalb dieser Erde gelegen);

b. Diese Idee, dieses Ideal wird als nur durch Nachahmung (bloße Nachahmung allgemeiner Beispiele) realisierbar dargestellt.

GW

51

Steller bezweifelt universelle (= für alle Menschen gültige) Verhaltensmodelle, die gleichzeitig situationsgerecht und an sich verändernde individuelle Situationen angepasst sind.

Folge: Er ersetzt die klassische (und archaische) exemplarische Ethik durch:

Entscheidungstheorie (flämisch: 'decision-making'),

b . welche eine praxeologische Grundlage hat (die durch eine Handlungstheorie gestützt wird). Anders ausgedrückt: Der Verfasser ist pragmatisch orientiert; er geht davon aus, dass die Durchführbarkeit einer ethischen (oder gewissensbezogenen) Aufgabe die oberste Regel ist. Platonisch

formuliert: Er betrachtet die Idee der Durchführbarkeit in konkreten Situationen als Richtlinie, als die große, ja einzig exemplarische Realität. Dies erklärt unmittelbar die besondere Betonung der konkret-individuellen Struktur (siehe Vorlesung „Logik“).

Ist die Ideentheorie „Exemplarismus“?

O. Willmann, oc, 434, sagt, dass *Platon* in seiner *Politeia* 10 drei Arten von „Ideen“ erwähnt:

(i) ein intellektueller Archetypus, die Idee, in ihrem transzendenten (präexistenten, präkonstitutiven) Sinn, - außerdem - ein Teil des 'theos noëtos' (des intellektuellen oder intellektierbaren 'Gottes', eigentlich die Gesamtheit oder das System aller Ideen);

(ii) eine sinnliche Vorstellung davon, d. h. die Idee, verkörpert in einem Wesen der Natur (Person, Sache, Ort usw.); der immanente Sinn;

(iii) ein Nachbild, eine Art zweites Bild des Letzteren, in einem von Menschen geschaffenen Kunstwerk, dessen Schöpfer der Künstler oder Handwerker ist .

*P. Fierens, *Les grandes étapes de l'esthétique *, Brüssel/Paris, 1945, S. 44/45 , gibt uns eine Antwort auf die obige Frage: „Künstlerische Mimesis, Nachahmung, besteht nach Platon nicht in der wörtlichen Darstellung des irdischen und vergänglichen Vorbilds. Das Ideal des Künstlers liegt zwischen dem Archetypus (= transzendente Idee) und dem sinnlichen Objekt, das lediglich sein Schatten (= immanente Idee) ist.“*

(...) So hat beispielsweise ein Künstler, der eine Aphrodite (= Kreativität) erschaffen möchte, die Pose einer nackten Frau vor Augen. Doch er kopiert nicht genau dieses Modell: Er verfeinert ihre Formen und Züge nach einem zweiten, inneren Ideal. Dieses Ideal ist nicht die reine Idee (im transzendenten Sinne), also der Archetypus; im Gegenteil: Es ist die Erinnerung, die der Künstler daran bewahrt; es ist eine persönliche Erinnerung (Anamnese): Dieses Ideal ist individuell, und jeder Künstler hat sein eigenes.

Darüber hinaus ist dieses Ideal immateriell (im Sinne von nicht-materiell) und nicht kommunizierbar: Man könnte es nicht in seiner Gesamtheit „objektivieren“ (= es in ein sinnliches Objekt projizieren); man versucht, sich ihm so genau wie möglich anzunähern (...).

GW52

Andererseits setzt dieses Ideal die Präexistenz eines einzigartigen und vollkommenen Typus (Archetypus) voraus, dem der Künstler in seinem Kunstwerk nahezukommen sucht.“ Fierens schlussfolgert treffend: „In dieser Darstellung des platonischen Ideals – wie übrigens auch in den plastischen Meisterwerken des 5. und 4. Jahrhunderts – verschmelzen die beiden gegensätzlichen Tendenzen des griechischen Genies:

(i) einerseits der Individualismus, **(ii)** andererseits das Bedürfnis nach Regeln, nach Normen, denen sich die Schönheit unterordnet.“

Es ist unmittelbar ersichtlich, dass die Ideentheorie einerseits einen Exemplarismus (Unterwerfung unter Regeln, Kanons) darstellt, andererseits aber einen „regulierten“ Individualismus – gerade deshalb nicht anarchisch, sondern „reguliert“ –, also jene situationsbedingte Anpassung, die dem freien Individuum zur Verfügung steht.

Kehren wir kurz zu den Seiten 44/45 zurück, zur Frage nach der Rolle der Mysterien in der Weisheit – insbesondere in der Philosophie: Es ist nunmehr klar, dass der typischste Teil der griechischen Philosophie, nämlich die Ideenlehre in ihren Varianten (pythagoreisch, platonisch, aristotelisch – aber beispielsweise auch heraklitisch und parmenideisch), direkt aus den Mysterien hervorgeht. Darauf baut O. Willmann seine * *Geschichte des Idealismus* * auf, und darauf bauen auch wir mit neueren Erkenntnissen auf. Willmann, oc, 34/35, bezieht sich auf Platon:

(i) Im *Phaidon* werden die wahren Philosophen mit Bakchen gleichgesetzt (hier im Sinne von Eingeweihten in eine mystische religiöse Erfahrung);

(ii) Im *Phaidros* wird der Philosoph als Telest (Eingeweihter) dargestellt, der der höchsten Grade der Einweihung würdig ist;

(iii) In vielen Passagen des *Timaios*, des *Nomoi* und anderer Dialoge – wie antike Kommentatoren betonen – macht Platon Anspielungen auf „mystische“ (im Sinne von: geheimnisreligiöse) Elemente.

Der zentrale Gedanke der Mysterien ist, wie Willmann betont, oc. 35, nämlich die chthonische Lehre, dass das Himmlische (Gottheiten, Genien, Gedankenformen) in irdischen Dingen und Prozessen zur Erde herabsteigt (siehe oben, S. 47 ff.: Siegel, Stempel, z. B. die Androgene, die über dem Irdischen, aber dennoch im Irdischen gegenwärtig sind, durch Genien und Gedankenformen).

Bei Platon fällt die Präexistenz der Seele mit der Präexistenz der Modelle (Siegel, Narben, Samen, Keime usw.) zusammen, was zu Verwirrung führt: Nur weil eine Seele erst in einem bestimmten Augenblick entsteht, heißt das nicht, dass sie keine Anamnese (Erinnerung, besser: Bewusstsein,

Gewahrsein der himmlischen (höheren) Sphären und ihres Einflusses (Siegel, Samen, Genien und Iuones)) besitzt. Platon verwechselt die Unvergänglichkeit der höheren Sphären mit ihren Inhalten und mit der Ewigkeit der Seele. Die biblische Tradition hat dies als falsch bestritten. Dennoch wendet Platon einen (wenn auch unpassenden) zentralen Gedanken der Mysterien an:

GW53

Eine alte Version dessen, was seit Dilthey als „verstehende“ Methode, auch bekannt als „einsichtige“ Methode, bezeichnet wird. Wie *Ph. Kohnstamm in *Personality in the Making (Skizze einer christlichen Erziehungswissenschaft)**, *Haarlem*, 1929, S. 18*, ausführt, beruht die einsichtige Methode auf dem unbewussten oder bewussten Axiom der essentiellen Gleichheit des Erkennenden und des Erkannten (des erkennenden Subjekts und des erkannten Objekts), auf der Tatsache, dass das, was wir wissen, in uns selbst wieder gegenwärtig ist, auf der sogenannten Empathie. Der verstehende Mensch versteht den Anderen oder den Anderen als „Ich nog einmal“ (um Schopenhauers Ausdruck zu verwenden, der die andere Art des Erkennens als das Erkennen eines Nicht-Ich charakterisiert). Diese essentielle Gleichheit hat offenbar mehrere Modalitäten:

- (i) „Empathie“ mit einer Pflanze setzt eine wesentliche Ähnlichkeit voraus, jedoch durch die Pflanze in uns selbst;
- (ii) Das Mitfühlen mit der Musik von Punks setzt eine wesentliche Ähnlichkeit voraus, aber durch den Punk-Typ in uns selbst usw.

Thomas von Aquin folgt Aristoteles' Lehre und postuliert, dass „anima est quodammodo omnia“ (die Seele ist in gewissem Sinne alles): Man könnte sagen: Durch „alles in uns“ erkennen wir mit Einsicht „alles außerhalb von uns“. Oder: Alles außerhalb von mir ist jedenfalls wieder „Ich“, mehr als bloß „Nicht-Ich“.

Der erste Denker in Hellas, der unseres Wissens dieses hermeneutische Prinzip der Erkenntnistheorie formulierte, war Parmenides von Elea (-540/...). *Fr. Krafft* schreibt in seiner Geschichte der Weisheit, I, 237: „Nach alter Überzeugung kann das Erkennen und Begreifen jeglicher Form nur dann erreicht werden, wenn Gleiches Gleiches erkennt.“

Um ein archaisches Beispiel zu nennen: Das Auge muss denselben feurigen Zustand bezeugen wie das dem Licht innewohnende Feuer.“ Demnach gehören laut Krafft „Nous“ (Geist, Intellekt, Verstand) und „Sein“

zusammen, ebenso wie das Auge und die sichtbaren Dinge. Für einen Parmenides sind „Sein“ und „Nous“ (Verstand – Sein-Verstehen) sogar identisch. Daraus zieht Parmenides jedoch einen falschen Schluss, nämlich dass das, was als Nichtsein bezeichnet wird, überhaupt nicht begriffen werden kann, als ob etwas, das sich auf einer höheren Ebene bewegt, nicht mit etwas mitfühlen könnte, das sich auf einer niedrigeren Ebene befindet. Doch lassen wir diese parmenidische Interpretation eines archaischen erkenntnistheoretischen Prinzips, die in den Mysterien weit verbreitet war, beiseite.

O. Willmann, oc 637ff., gibt uns Einblick in das astronomische (astrologische) Lehrgedicht *Astronomica* von Marcus Manilius (einem Zeitgenossen von Kaiser Augustus und Tiberius) in das, was man das antike hermeneutische Prinzip nennen könnte.

M. Manilius wendet sich gegen den Skeptizismus, der Folgendes beinhaltet:

1. aus der Protosophistik (-450),
2. aber insbesondere die eigentlichen Skeptiker (Pyrrhonisten, skeptische Akademiker, Spätskeptiker; von -32 bis +200) untergruben die archaischen religiösen Grundlagen von Hellas.

GW54

Er geht von der alten (mysteriösen) religiösen Überzeugung aus, dass Wissen auf der inneren Verwandtschaft der Seele mit den Dingen beruht. Manilius beruft sich auf die ebenso alte Einsicht, dass der Mensch im Verhältnis zum „Makrokosmos“ (großen oder eigentlichen Universum) „Mikrokosmos“ (kleines Universum) ist:

„Was ist daran so seltsam, dass die Menschen die Welt (mundus) erkennen, wenn die Welt in ihnen ist (mundus in ipsis) und jeder von uns ein Abbild (exemplum) Gottes in Form eines kleinen Bildes (in imagine parva) ist? Oder sollen wir etwa glauben, dass die Menschen von woanders als vom Himmel herabkommen?“ (Oc, 638).

Übrigens: Hier zeigt sich eine weitere grundlegende Erkenntnis archaischer und mystischer Religionen, nämlich dass die Abstammung (Genealogie) die Natur (verstanden als Wesensnatur) bestimmt: Da wir „vom Himmel abstammen“, sind wir in unserem wahren Wesen himmlische Wesen. Der Autor wendet dieses allgemeine Prinzip auf astrologisches Wissen an.

„Wir kennen unseren Stammvater, da wir seiner Linie angehören. Wir steigen zu den Sternen auf, da wir ihrem Geschlecht angehören (oder ...). So wie die Welt aus den Elementen besteht – der Luft, dem Feuer, der Erde und dem Meer –, so besteht unser Körper aus dem ätherischen Lebensatem, der alles regiert und die Menschen leitet.“

Ferner: (...) (der Mensch) richtet seine sternbezogenen Augen (sidereos oculos) auf die Sterne (ad sidera mitit). (oc, 638). Es ist zu beachten, dass „aither“ die oberste Atmosphärenschicht bezeichnet, im Gegensatz zu „aer“ (dem gewöhnlichen Himmel), und der blaue hohe Himmel den Wohnort der (uranischen) Gottheiten symbolisiert.

Es sei ferner darauf hingewiesen, dass *der heilige Paulus* in seiner *Rede auf dem Areopag* in Athen den kikalischen Dichter Aratos (-300/-200) zitiert, der sagt: „Denn auch wir sind von seinem (Gottes) Geschlecht“, was Kleanthes, Nachfolger des stoischen Zenon von Kition (-336–264), in gleicher Weise ausdrückt.

Diese erkenntnistheoretisch-eudämonischen Überzeugungen gehören auch zur Mysterienlehre: Platon nennt die wahren Weisen daher „teloumenoi“, Eingeweihte (wörtlich: jene, die dank vollkommener Einweihung zur Vollendung gebracht wurden), während er die Philosophie als die alles offenbarende Einweihung (Phaidros) *bezeichnet* . Ihr Prinzip ist, dass der Mensch in gewisser Weise wesentlich für den Kosmos und insbesondere für die kosmogonischen Gottheiten ist.

Schlussfolgerung: Es versteht sich von selbst, dass informative Philosophie (siehe oben, S. 29/31) nur dann vollkommen (teleos, zur Vollendung gebracht, initiiert) ist, wenn man die vorkonstitutive, mysteriös-religiöse Philosophie verstanden hat, welche die erkenntnistheoretischen Prinzipien der essentiellen Gleichheit offenbart.

GW55

(c) Konstitutive (= physikalische) Philosophie (55/174)

Die Weisheit in ihrer philosophischen Form befasst sich nicht nur mit informativen (logischen, erkenntnistheoretischen und methodologischen) und metaphysischen (präkonstitutiven) Problemen, sondern auch, und zwar in erster Linie, mit der „Natur“ (fisis, natura) der Dinge und Prozesse, das heißt mit der Konstitution hinsichtlich ihrer Struktur.

Bibliografisches Beispiel: Wir wählen zwei Werke als besonders lehrreich aus:

– W. Jaeger, *Paideia (Die Formung des griechischen Menschen)*, 3 Bde, Berlin, 1, 2, in dem, fl. im ersten Teil wird die herausragende Rolle des Konzepts der „Fusis“ (Natur) zum Ausdruck gebracht;

-- Fr. Krafft, *Geschichte der Naturwissenschaft*, I (*Die Begründung einer Wissenschaft von der Natur durch die Griechen*), Freiburg, 1971, die dieselbe Naturwissenschaft aus wissenschaftlicher Sicht betrachtet, während Jaeger in erster Linie auf Bildung ausgerichtet ist. Ersteres ist eher wissenschaftlich, Letzteres (Jaeger) eher geisteswissenschaftlich (oder anthropologisch, wie man heute häufiger sagt) orientiert.

Inmitten einer unermesslichen Menge an Werken befinden sich etwa

- a. Wissenschaftsgeschichte:

-- M. Berthelot, *Introduction à l'étude de la chimie des Anciens et du Moyen Age*, Paris, 1889-1, 1966-2;

-- J. Rosmorduc, *De Thalès à Einstein (Histoire de la Physique et de la chimie)*, Paris / Montréal, 1979 (14/17: *Le Miracle Grec? l'école d'Alexandrie*);

- b. historische Technologie:

– J. Bidez, *Les Premiers Philosophes Grecs, Techniciens et Experimentateurs*, in *Le Flambeau*, 4 (1921): 4, 414/427;

– B. Gille, *Les mécaniciens grecs (La naissance de la technology)*, Paris, 1980 (v. S. 32 ff.: *Thales, Anaximandros, Anaximenes von Milet usw.*).

Dies beweist, was Krafft behauptet:

(i) Die Naturwissenschaft ist die vernünftige Erklärung der verschiedenen Naturphänomene mittels:

a. unitär (die Einheit in der Vielfalt suchend) und

b. universell (allgemein) für Sternbilder.

(ii) Moderne Naturwissenschaft

a. stammten von Völkern ab, die direkt oder indirekt Erben der antiken und klassischen Kultur waren;

b1. Seine Pioniere wandten sich nicht gegen die antike klassische Kultur, sondern gegen deren Dogmatisierung (Kopernikus kritisierte die ptolemäische Weltanschauung im Namen der älteren Astronomie; Galilei kritisierte die Scholastik (mittelalterliche Philosophie kirchlicher Kreise) im Namen des Archimedes; Kepler baute auf pythagoreischen und platonischen Lehren auf, erneuerte sie aber.

b2. Neuere Vertreter wie W. Heisenberg oder E. Schröder weisen auf die Fruchtbarkeit des Studiums der griechischen Wissenschaft auch für die moderne Naturwissenschaft hin.

GW56

c . Methodengeschichte:

(i) schon in der Antike das Bewusstsein einer dualen Sicht der Natur (und ihrer Teile): Poseidonius von Apameia (135/51) sagt laut Diogenes Laërtius, 7; 132: „Die Lehre über das Universum ist zweifach:

(1) Die Mathematiker beschäftigen sich mit einem Teilbereich, nämlich der Untersuchung von Fixsternen und Planeten, der scheinbaren Größe von Sonne und Mond, der Rotation um die eigene Achse usw.

(2) Die Physiker (Naturphilosophen) beschäftigen sich ausschließlich mit dem anderen Teil, nämlich der Frage nach dem Wesen des Universums, der Materie und der Form der Sonne und der Sterne, der Frage, ob das Universum entstanden ist oder nicht, ob es beseelt ist oder nicht, ob es vergänglich ist oder nicht, ob es von einer Vorsehung gelenkt wird usw. Mit anderen Worten, die Mathematiker oder Fachwissenschaftler gehen, wie man seit dem 19. Jahrhundert sagen würde, auf eine „positive“ Weise vor (obwohl das rechnerische Element stark präsent ist), wohingegen die Physiker auf eine „philosophische“ Weise vorgehen (mit einer stark empirischen Haltung übrigen);

(ii) E. W. Beth, **Natuurfilosofie**, Gorinchem, 1948, 11/42, erörtert in stark methodologischer Weise den Inhalt der traditionellen Naturphilosophie (Unterscheidung zwischen mathematischen, hypothetisch-konstruktiven und physikalischen, empirischen Methoden).

M. Ambacher, *Les philosophes de la nature*, Paris, 1974, geht von einer anderen zweifachen Methode aus:

(1) So wie die Philosophie als Ganzes einerseits als enzyklopädisch alle möglichen Wissenschaften umfassend (z. B. Platon und Aristoteles) und andererseits als eine eigene Art von Weisheit, nämlich die spekulative, verstanden wird,

(2) Daher wird seit der Antike unterschieden zwischen einerseits der Naturphilosophie, die ein umfassendes, enzyklopädisches Wissen über die verschiedenen Arten von Phänomenen darstellt, die gemeinsam die Natur

ausmachen, und andererseits der Naturphilosophie, die das spekulative Studium der abstrakteren Eigenschaften der Natur und ihrer Bestandteile ist.

Bei Aristoteles gibt es also die Naturphilosophie, die Himmel und Himmelskörper, die sublunare Welt und Lebewesen (Pflanzen, Tiere) auf höchst empirische Weise untersucht und die Fakten aufzeichnet und klassifiziert; und die Naturphilosophie, die sich mit der Definition der Natur, den „kosmologischen“ (naturphilosophischen) Grundbegriffen („Kategorien“) wie Zufall und Notwendigkeit, Unendlichkeit, Leere, Ort und Zeit, den „biologischen“ Grundbegriffen wie Seele und Leben sowie dem theologischen Grundbegriff des Ersten Bewegers befasst; im letzteren Fall würde man heute von fundamentaler Naturwissenschaft oder Grundlagenforschung der Naturwissenschaft oder, falls nötig, von Metawissenschaft sprechen.

So heißt es bereits in Platon: *L. Brunschweg, *les étapes de la philosophie mathématique**, Paris, 1947-3, 55 S., dass die Unterscheidung zwischen positiver Wissenschaft und spekulativer Philosophie genauso streng war wie im 19. Jahrhundert, nämlich im Positivismus (A. Comte et al.).

GW57

M. Ambacher oc, 36/45, zeigt dann, dass Aristoteles' Ansicht weiterlebt, zunächst bei seinen Schülern, den Peripatetikern (oft weniger begabt), später bei den scholastischen Denkern (des Mittelalters), wobei einerseits der Atomismus (Atomistik), seit Leukipp von Milet (5. Jahrhundert) und insbesondere Demokrit von Abdera (-460/-370), die Naturphilosophie (verstanden als die Erkenntnis der Natur, die stark positive Tatsachen untersucht) betont, und andererseits der Neuplatonismus, seit Ammonius Sakkas (+175/+242) und Ms. Plotin (+203/+269), die Naturphilosophie (verstanden als die spekulative Erforschung grundlegender Begriffe) betont.

M. Ambacher zeigt in Oc 46ss. kurz auf, wie sowohl die natürliche, positiv-enzyklopädische Philosophie als auch die Naturphilosophie (spekulativ verstanden) einerseits zu Positivismus und Neopositivismus und andererseits zu Naturphilosophien wie denen von Leibniz, Berkeley, Hegel, Schelling, Bergson usw. führen, sodass die Griechen – ungeachtet des „epistemologischen Bruchs“, d. h. eines Bruchs im Fluss der Wissenschafts- und Philosophiegeschichte, der beispielsweise von den Strukturalisten so stark betont wurde – bis in die Gegenwart als führende Persönlichkeiten gewirkt und eine „filosofia perennis“ (Steuco, Leibniz, Willmann), d. h. eine dauerhafte, wenn auch flexible Tradition, begründet haben.

d. Natur- und Sozialwissenschaften:

– G. Lloyd, *Les Débuts de la science greque (De Thalès à Einstein)*, Paris, Maspéro, 1974;

-- id., *Les débuts de la science en Grèce* , in *La Recherche* , 125 (1981: Sept), 920/927, stellt fest, dass die Griechen uns zwei erfolgreiche Arten von Wissenschaft hinterlassen haben:

(i) +/- 300 die *Stoicheia* (*Elementa*) des *Euklid von Alexandria* , in der Tradition des *Hippokrates von Chios* (-470/- 400) mit seiner *Stoicheia geometrias* , *Elementa geometria* , - ein Werk, das aufgrund seiner axiomatisch-deduktiven Methode noch heute als Vorbild dient, wenn auch logistisch verfeinert;

(ii) Um 300 v. Chr. die Medizin (spezifisch für das Corpus Hippocraticum, dessen zentrale Figur Hippokrates von Kos ist, ein Zeitgenosse des Sokrates (5. Jahrhundert v. Chr.), des Begründers der platonischen Medizin) und um 300 v. Chr. die Wissenschaft vom Leben (Biologie), das Werk des Aristoteles von Stagaira (484–322 v. Chr.), der eine außergewöhnliche Begabung für die positive Erforschung von Lebewesen besaß. Doch durch diese erfolgreichen und weniger erfolgreichen griechischen Wissenschaftszweige zieht sich noch eine weitere Linie, nämlich die der ...

a. die Beta-Wissenschaften, die Naturwissenschaften, milesischer Natur;

b . die Alpha-Wissenschaften, die Geisteswissenschaften oder Humanwissenschaften, attisch geprägt.

W. Jaeger, Paideia , betont dies.

GW58

Und diese Zweiteilung besteht bis heute fort: *W.C. Kneale, Philosophy* , in *Enc. Britannica* , Chicago, 1967, 17, 865/866: So wurden beispielsweise im 17. Jahrhundert die exakten (mathematisch-experimentellen) Naturwissenschaften Galileis als „Naturphilosophie“ bezeichnet, während sich die „Moralphilosophie“ mit Botanik, Zoologie, Psychologie, Ethik und Politik befasste (man denke an *D. Hume, A Treatise of human Nature (Being an attempt to introduction the experimental method Reasening into moral subjects)*, 1739); dies insbesondere in den angelsächsischen Ländern.

Heute sind wir mit dem von *P.C. Snow* in **Two Cultures ** formulierten Problem vertraut, nämlich dem Gegensatz zwischen der „erklärenden“

Naturwissenschaft und den „verstehenden“ (einsichtsvollen) Geisteswissenschaften seit W. Dilthey im letzten Jahrhundert.

Tatsächlich wurde der Doppelname im 17. Jahrhundert beibehalten; doch wie der Untertitel von Humes Abhandlung offenbart, bestand der Wunsch, die naturwissenschaftliche Methode auf alles Menschliche auszudehnen. Demgegenüber wandte sich G. Vico mit seiner „neuen“ Geisteswissenschaft, die in Dilthey eine deutsch-idealistische Weiterentwicklung erfuhr.

Entweder nur der Name (wie beispielsweise bei Hume) oder sowohl der Name als auch die Realität (wie bei Vico und Dilthey) sind aus der vorsokratischen Zeit erhalten geblieben:

(i): Der Geist Ioniens (milesische Mentalität) war reine „Theoria“, die auf der Grundlage der „Historia“ (der „Inquisitio“, der Untersuchung von Tatsachen mit Klassifizierung usw.) eine „Physikalische“, eine Naturphilosophie, die zugleich eine Naturphilosophie war, zunächst global und transzendent (allumfassend), dann partikular: die Natur der Landschaft und der Menschen (z. B. *Herodotus' Historiai*), die Natur des Körpers als gesund oder krank (Corpus Hippocratum: hippokratische Medizin), die Natur des inneren Lebens, das Leben der Seele (Protosophie mit ihren Anfängen der Psychologie, Soziologie (z. B. Thukudides), Kulturologie), wobei die „Natur“ der Landschaft und der Menschen, des Körpers und der Psyche jeweils hauptsächlich als „ein anderes Stück Natur“ angesehen wurde (verstanden als die Gesamtheit der Dinge und Prozesse, die hauptsächlich als Materie erscheinen); Man könnte hier in der Tat von Physikalismus sprechen, der Tendenz (die im Übrigen bis heute fortbesteht), die materielle Natur in erster Linie als bloßen begrifflichen Rahmen zu verwenden, in dem alles verortet ist;

(ii) Der Geist Attikas (der Region um Athen) (die attische Mentalität) war, laut Jaeger (*Paideia* , I, 405), der von beiden Kulturen spricht (vgl. *P. C. Snows „zwei Kulturen“*), „durch und durch aktiv und politisch“, so sehr, dass selbst die theoretische Naturbeobachtung und die individuellen Untersuchungen der Naturbestandteile, die ihren Ursprung in Ionien (Milesien) hatten, in die politische Praxis einfließen, zunächst als Grundlage für die Entwicklung des gebildeten Stadtbürgers, um letztlich in jeglicher Form politisch angewendet zu werden. Hier entstehen also der Mensch, die Geisteswissenschaften und die attische Philosophie.

GW59

Die beiden Kulturen können sich auch im attischen Kulturkontext manifestieren, zum Beispiel: „Das Studium der Physik war offenbar eine bevorzugte Disziplin Aristoteles', so sehr, dass er Sokrates vorwirft, den Problemen der Ethik und Politik zu viel Aufmerksamkeit geschenkt zu haben, zum Nachteil der Kenntnis natürlicher Phänomene.“ (M. Ambacher, oc, 13)

d. bis. *Physische und politische Theologie.*

O. Willmann, oc 194/216 (**Politische und physische Theologie**) zitiert, oc, 205, den heiligen Clemens von Alexandria: „Alle Theologen – sowohl Nichtgriechen als auch Griechen – haben die Urprinzipien (Archais) der Dinge verschleiert offenbart und die Wahrheit in Rätseln, Symbolen, Allegorien, Metaphern und ähnlichen Formen überliefert.“ (Stromata 5). Insbesondere ein „Onomastikon“, eine Liste von Begriffen, naturgemäß religiöser Natur (hierogramatisch), wird später eine Schlüsselrolle im Beginn und in der Entwicklung der Philosophie spielen (oc, 196: Orphische Schriften enthalten ein solches Onomastikon).

- (i) Bogen, Prinzip, Anfang, gewöhnlich verbunden mit 'Quelle' (pègè);
- (ii) stoicheion, elementum, Glied einer Reihe, entweder Glied einer Reihe von Himmelskörpern (daher: Himmelskörper) oder Glied einer Reihe von Stoffen, Materie (daher: Rohstoff).
- (iii) Hulè, Materie, Substanz im Sinne von Material, aus dem etwas hergestellt ist (ursprünglich: Wald, Wildnis; Holz).
- (iv) Idee, Sichtweise (Sein), Form, Gestalt (im orphischen Hymnus tev Proteus verbunden mit hulè, Materie).
- (v) eidos, Erscheinung der Gestalt (es gibt eine Göttin namens 'Eidè' eu.eidès', die schöne Gestalt);
- (vi) fysis, natura, nature, regarding which further special;
- (vii) nomos, Gesetz, Brauch (zum Beispiel wird Nomos als Gottheit mit einer gesetzlichen oder rechtmäßigen Funktion (Functionsgott; vgl. Usener) als 'paredros Dios' bezeichnet, der auf dem Thron neben Zeus sitzt); oc, 208/209.

O. Willmann, oc 217/238 (*Hervorgang der Physik aus der physischen Theologie*); 239/254 (*Hervorgang der Weisheitslehre und Ethik aus der politischen Theologie*), 255/265 (*Vereinigung von Physik und Ethik im Idealismus*) zeigen auf der Grundlage historisch-philologischer Forschungen, wie sowohl die Milesische Naturweisheit als auch die attische Menschenweisheit bereits in der Religion, insbesondere in der Mysterienreligion, zu finden waren (oc, 202/204). Arbeit sein.

J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, I und II, Paris, 1971, ergänzt oder erweitert, falls nötig, Willmanns brillante Erkenntnisse jener Zeit. Erwähnt seien die „hieroi gamoi“, d. h. die Urverheiraten der ersten Eltern (genii, iuones), siehe oben, S. 48 – welche in den Backischen Mysterien die Genesis, den Ursprung oder die Fysis, die Natur (= Essenz) eines Wesens bestimmen.

GW60

Siehe O. Willmann, oc. 204f. Darüber hinaus sollte auf das verwiesen werden, was Dr. Stock, **Het Griekse drama en de westen mens**, DDB, 1959, „vorphilosophisch zivilisiertes Heidentum“ nannte, oder was K.J. Popma, **De kennis betreffende de Antieke cultuur**, in ** TV Fil .**, 22 (1960): 3, 446, nennt „einen philosophisch verteidigten Polytheismus“ als Schlüssel zum richtigen Verständnis des beginnenden Physischen (Milesianischer Naturalismus).

(A) Willmann, oc, 205, verweist beispielsweise auf Apollo, die Musen Athene als:

- (i) konstitutive Wesenheiten bzw. Kräfte (polytheistischer Dynamik) und
- (ii) als informative Wesen bzw. Kräfte (ebd.);

So konstituieren die „Archai“, Principia, Prinzipien sowohl das Wesen der Dinge und Prozesse (konstitutiv) als auch das Wissen darüber, das im Menschen eine primäre Rolle spielte (informativ). Insbesondere Okeanos, der als Erster eine heilige Ehe (hieros gamos, heilige Hochzeit) mit Tethys einging – beide zusammen sind die ursprünglichen Androgynen, aus denen alle anderen partiellen Androgynen hervorgehen –, ist

(i) fähig, sich in alle Seiten zu verwandeln (Thales, Heraklit) - konstitutiv ist er das, was er ist, das „Werden zu allem“, alles selbst,

(ii) fähig, alles Sein zu erkennen und zu offenbaren – informativ ist er „ist“, siehe oben S. 53/54 – allseitig, allem gleich, was ihm gleich ist (similia similibus) – was das antike hermeneutische Prinzip der essentiellen Gleichheit veranschaulicht; – welches nicht einmal das zu erinnern scheint, was von Thales von Milet an Texten oder Zeugnissen erhalten geblieben ist.

(B) Ebenso verweist Willmann, oc, 207, auf die anim(at)istische Seite des polytheistischen Dynamismus, nämlich die Nymphen, Dryaden (Baumgeister), ja alle Geister, die die „Fysis“ (Natur) „bevölkern“, speziell „Naturgeister“ genannt (vgl. Hiero-Analyse-Kurs: Zentren, nicht-menschliche oder nicht-persönliche denkende und handelnde Wesen), von denen er behauptet, dass sie:

(i) sind nicht bloß transzendente Dämonen, also selbstexistierende Wesen oder Kräfte, die unabhängig von den Dingen der Natur sind,

(ii) aber gleichzeitig (was Aristoteles als „Entelecheia“, Entelechi bezeichnet), die immanenten, zielgerichteten Kräfte in den Dingen und Prozessen der Natur selbst.

Noch mehr:

(i) Sie sind nicht nur als transzendente daimones 'noëroi' denkende Wesen (natürlich auf ihrer infrahumanen Ebene),

(ii) doch sind sie 'noëtoi', gedacht, begriffen, als immanente Kräfte des Seins und des Lebens in den Dingen der Natur.

Diese animistische Seite des dynamischen Polytheismus wird, sobald sie philosophisch in abstrakten Begriffen des Milesischen Physikalismus (Naturalismus) neu formuliert ist, als „Hierozoismus“ bezeichnet werden.

(C) Ebenso verweist Willmann, oc, 207f., sowohl auf die orphischen Vorläufer der späteren pythagoreisch-platonischen Zahlentheorie (siehe oben, S. 47ff.) als auch auf die spätantike Dreifaltigkeit „das Eine“, den Geist (nous) und die Seele (Psuchè), in der das Prinzip des Universums gleichsam in die Materie herabsteigt, was seinen Vorläufer in der physikalischen Theologie findet, nämlich in der Reihe „Zeus, Phanes, Dionysos“.

GW61

Soweit einige Beispiele theologischer Körperlichkeit als Vorstufe zur philosophischen Körperlichkeit. Wir werden später auf theologische Ethik und Politik als Vorläufer philosophischer Ethik und Politik zurückkommen.

Fazit: Auffällig ist, dass wahre Philosophen weder die milesische Naturkenntnis noch die attische Menschenkenntnis trennen; im Gegenteil, insbesondere in der Ideenphilosophie seit Pythagoras versucht man, beide Zweige des ganzheitlichen Denkens zu vereinen.

Der Begriff „Natur“ (61)

a. Der antike Naturbegriff. (61/69)

B. Valette, **la Nature **, Paris, 1978, ein kleines Buch aus einer „ökologischen“ Perspektive, zeigt, wie facettenreich der Begriff „Natur“ sein kann, sodass hier eine kurze Semasiologie (Bedeutungslehre) angebracht ist.

a1. Der althermeneutische Zugang zur Natur (61/69)

Dieser Aspekt steht in engem Zusammenhang mit einigen ökologischen Anliegen der „grünen Philosophie“; in der Tat, wie O. Willmann, oc, 214,

ausführt, betrachtet die physikalische Theologie die Natur, verstanden als das Universum, als makrokosmischen Menschen und den Menschen „begrifflich“ als mikrokosmischen Teil der Natur; beides geht Hand in Hand; dies führt zu einer Hermeneutik, die Empedokles wie folgt formuliert:

„Wir sehen die Erde durch die Erde, das Wasser durch das Wasser usw.“; denn wir erkennen jedes Element außerhalb von uns, in der Natur, durch das im Wesentlichen identische Element in uns. Daher ist die moderne Entfremdung von der Natur bei den antiken Physikern praktisch nicht existent.

a2. Der altmysteriös-religiöse Ansatz (61):

Dennoch wird die „Seele“, insbesondere in mysteriösen Kreisen, als eine Realität wahrgenommen, die, so „natürlich“ sie auch sein mag, fundamental fremd ist gegenüber dem, was die Natur so stark charakterisiert, nämlich dem „kuklos anakès“, dem Kreislauf des Schicksals (vgl. das „Samsara“ der Hindus). Die „Seele“ steigt aus höheren Lichtregionen (Uranisch, Olympisch) zur Erde herab, die, wie Willmann (o.Z., S. 215) bereits als „Unterwelt“ (sublunar) erscheint, in die die Seele hinabsteigt, so dass die eigentliche Unterwelt, Hades, lediglich eine Wiederholung der „Unterwelt“ ist. Hier ist beispielsweise die Lehre von der Seelenwanderung angesiedelt.

b. Der antike Zusammenhang zwischen Diakronie und Synchronie (61/69):

Die chthonischen großen Daimonen (Gottheiten) steigen hinab in die Erde (und in den Hades); so auch die Seele; doch die 'großen' Gottheiten sind zuerst Menschen, Protoplasten und makrokosmische Menschen: von ihnen werden alle Wesen 'gezeugt', so dass alle Seiten von ihnen ihre Natur, ihr Wesen, beziehen.

Diese genealogische oder genetische Sichtweise der Natur bestimmt wiederum die besondere Beschaffenheit des ursprünglichen griechischen Körperbaus, wie später deutlich werden wird.

W62

Anmerkung – Die generative oder Fortpflanzungsreligion.

„Um die regenerative Kraft der Frühlingssonne und ihren Einfluss auf alle Lebewesen der Natur mit Hilfe eines greifbaren Objekts darzustellen, griffen die Alten auf das zurück, was jene Griechen den Phallus nannten, die heilige Repräsentation der Männlichkeit.“ (Ja. Dulaure, *Les divinités génératrices* , Paris, 1; 1974-2,19).

Bereits 1805 bemerkte Delaure, dass der Phalluskult sowohl zutiefst befremdlich als auch weit verbreitet war. Trotz der unvermeidlichen Übertreibungen und Fehlinterpretationen, unter denen Delaures Werk leidet, ist es in seinem Kern bis heute unbestritten; im Gegenteil. Was N. Söderblom als „Urheber“ oder „Ursprungswesen“ bezeichnet, ist weit verbreitet (siehe weiter unten).

Was oben auf S. 48ff. über das Urpaar (ursprünglicher Androgyn) gesagt wurde, findet hier seine eindrucksvolle Anwendung: Alle wahren Mythologien beziehen sich auf ein Urpaar, d. h. ein männliches und ein weibliches Wesen, das mit der Zeit androgyn (hermaphroditisch (Hermes + Aphrodite)) wird (die beiden verschmelzen dann vorübergehend zu einem weiblichen Urwesen mit einem männlichen Phallus); gewöhnlich mit den Urgewässern verbunden (man denke an die vielen Trankopfer (Wasser, auch Milch, Wein, sogar Blut usw.)) und in einer liebevollen Vereinigung, die von den Griechen „hieros gamos“ (heilige Hochzeit) genannt wurde, wirkend, zeugten sie alle Wesen, d. h. alles, was das Universum – und insbesondere die menschliche Welt – enthält.

Diese „mythischen“ (niemals als grobstofflich konzipierten) Zeuger (weibliche Zeuger in ihrer dominant-weiblich-hermaphroditischen Erscheinung) wurden von den Griechen auch so genannt.

(i) genannt 'proto.plastoi' (erst geformt, zuerst geschaffen usw.), insofern sie selbst das Produkt - auf geheimnisvolle Weise - eines Höchsten Wesens waren, das selbst, wenn nötig, seinerseits als Urpaar oder androgyn konzipiert wurde, obwohl dies nur sehr analog zu den wirklichen Urpaaren oder 'Urverursachern' (Söderblom) verstanden wurde, da dieses Höchste Wesen als im Wesentlichen erhaben (transzendent) in Bezug auf alles Geschaffene verstanden werden muss;

(ii) „Achanthropos“ (erster Mensch, Urmensch) war auch der griechische Name; in der Tat kommt alles Menschliche auf Erden nur dank eines solchen Urpaares oder Urhermaphroditen in die Welt, der als „Generator“, Ursache, Urheber neben und in den leiblichen Vorfahren fungiert; man sollte daher niemals das Urpaar mit dem physischen ersten menschlichen Paar verwechseln.

Die Mysterien (siehe oben, S. 38ff.) hatten dieses Urpaar als zentrale Prämisse, jedoch als Lebensseele – jenes Lebensprinzip, das vom Empfängnis bis zum letzten Atemzug das Leben auf Erden bestimmt. Mysterien, die

wahrhaft unsterbliches Leben versprechen, arbeiten mit der unsterblichen Seele.

GW63

Anmerkung: Man könnte einwenden, dass die von O. Willmann, I, zitierten Texte mehrdeutig sind und vor allem, dass die überwiegend orphischen Texte jünger sind, als er zu seiner Zeit annahm. Folglich lässt sich die Entwicklung der Philosophie aus der Theologie nicht mehr so nachweisen, wie er es tat.

Wir erwidern darauf, dass das Kapitel „*Die Urheber*“ von N. Söderblom, **das werden des Gottesglaubens** (*Untersuchungen über die Anfänge der Religion* *), Leipzig, 1926–22, 93/156; 283; 289/32 (*Die Urheberreligion in Europa*); etc., sich unmittelbar mit dem Problem der „Urwesen“ auseinandersetzt, die die Griechen unter dem Namen Protoplastoi oder Archanthropos aufgaben. In primitiven Kulturen werden sie beispielsweise „Urväter“, „Allväter“ genannt (92).

A. „Das gemeinsame und grundlegende Element aller Legenden (gemeint sind: Mythen), die zu dieser Kategorie gehören, bleibt ihr Zweck: die Erklärung des Ursprungs der Dinge.“ (96) Der Archanthropos ist nach Willmann, 37, die „Weltgottheit“: Die Welt entsteht aus den sieben Teilen des Dionysos (aus dem Dionysos-Zagreus-Mythos, der Dionysos als „Urvater“ behandelt, der durch den Phallus charakterisiert ist).

„Wir sehen unsere Ansicht bestätigt, dass die Urwesen alles erklären müssen, was als erklärungsbedürftig gilt“ (107); sie sind „verkörperte Ursachen“ (107), so Söderblom; es werden jedoch konkrete Daten angeführt: Bestimmte Bäume, Steine und Felsen sind beispielsweise ungeformte Urväter; ihnen werden sowohl Naturphänomene als auch kulturelle Phänomene wie Straßen über steile Berge zugeschrieben (ebd.).

(B) Eine bestimmte Vorstellung von einer festen Ordnung in der Natur und der Organisation der Welt ist auch mit dem Glauben an Ursprungswesen verbunden.“ (121).

In einem orphischen Hymnus an Pan, der mit Apollo identifiziert wird, wird der Allvater als „der formgebende Stempel der ganzen Welt“ gepriesen; „Fanes“ (ein anderer Name für denselben Allvater) besitzt die Formen aller Dinge („*demas hapanton*“, die Struktur von Allem) in sich (40/41). (Siehe auch ebd., 43ff.: Raumformen, Musik).

(C) „Die Institutionen der geheimen Zeremonien und der Organisation des Stammes sowie die Erschaffung der Totemtiere und Totemmenschen müssen als die wichtigsten Taten der Täter angesehen werden“ (Söderblom, 107).

„In der Regel (...) haben diese Wesen, von denen man in den religiös-magischen Mysterien (Söderblom sagt auf Deutsch: ‚Mysterien‘) singt und die selbst diese Riten eingeführt haben, auch die grundlegenden Regeln und Verbote der Gesellschaft festgelegt.“ (121)

Die Allväter erscheinen regelmäßig in Tiergestalt (was die Verwandtschaft zwischen Clan und seinem Totemtier erklärt). Wir haben die dionysischen Mysterien bereits kurz angesprochen (siehe oben, S. 40ff.; als Vater des Lebens wird Dionysos-Zagreus beispielsweise als heiliger Stier besungen, etwa im Dithurambos der Eleaten („Heiliger Stier, komm, schreite mit dem Stierfuß in den ganzen heiligen Tempel“).

GW64

Übrigens: N. Söderblom stützt sich stark auf den australischen Totemismus; aktuelle Daten finden sich bei A. P. Elkin, *The Nature of Australian Totemism*, in J. Middleton (Hrsg.), *Gods and Ritual*, Austin/London, 1967, S. 159/176.

Dieser dritte Punkt bedeutet, dass die Täter gleichzeitig Kulturhelden (Retter) sind. (109).

(D) Der besondere Status der Urwesen wird aus einem Vergleich deutlich:

(i) Sie sind keine Seelen der Verstorbenen (keine „manistischen“ Wesen); sie sind daher keine Vorfahren (Pro(to)gonen), die ersten wahrhaft historischen Menschen, die als Nachkommen den Stamm oder die Mitglieder der Menschheit auf biologischem Wege abstammen (keine pro(to)gonistischen Wesen);

(ii) Sie sind keine Naturgottheiten im heutigen Sinne des Wortes; obwohl sie etwas Naturalistisches und Animistisches an sich haben, sind sie keine Naturgeister oder polydämonische Naturgottheiten an sich; sie sind gewiss keine gewöhnlichen polytheistischen Gottheiten; - obwohl diese Urwesen von Uneingeweihten regelmäßig mit all diesen Arten von Naturwesen im Unsichtbaren verwechselt werden,

(iii) Sie sind auch nicht einfach Höchste Wesen im Sinne des ursprünglichen Monotheismus von A. Lang und Pater W. Schmidt;

(iv) Sie sind auch keine Retter, Heilsbringer oder Kulturhelden im Allgemeinen, auch wenn sie diese Rolle innehaben.

Was sind sie denn dann?

(a) Sie sind Urwesen: Sie waren „am Anfang“ aktiv, wobei „Anfang“ hier den allerersten „Beginn in der Zeit“ bedeutet (chronologische Bedeutung: sie sind protologische Wesen): Als sie ihre Arbeit vollendet hatten, zogen sie sich von ihrer irdischen Tätigkeit zurück, wohin? In eine eigene Sphäre, die heutige Seher etwas links in der Hauptaura der Person verorten, die an einem mantischen oder magischen Akt beteiligt ist;

Übrigens : Ein orphischer Hymnus spricht von Phanes, dem Urvater, als „Herrscher im goldenen Zeitalter“, als dem „ersten“ Menschen am Anfang.

b) Dennoch sind sie als „Ursprungswesen“ unaufhörlich aktiv: Was sie am Anfang taten, setzt sich fort; mit anderen Worten, sie sind nicht bloß „ursprüngliche Wesen“, sondern sie sind auch und unaufhörlich vom Anfang an Ursprungswesen, Ursachen.

A. E. Jensen spricht in seinem Werk *„Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur“* (Stuttgart, 1949–1942) und in seinem Werk *„ Mythos und Kult bei Naturvölkern “* (Wiesbaden, 1951) von „Urwesen“ (genannt „Dema“ (Marind-Anim)), die im Zeitalter der Landwirtschaft neben der bereits im Jäger- und Sammlerzeitalter bekannten Schöpfergottheit des Himmels auftreten und sich in hochentwickelten Kulturen (wie der antiken griechisch-römischen) zu „Gottheiten“ (polydämonistisch, polytheistisch) wandeln. Mit seinen Dema-Gottheiten nähert sich Jensen den Allvätern, den Urvätern Söderbloms, an.

GW65

Vielleicht liefert die Ordnung der samothrakischen Gottheiten (der sogenannten „Kaberoi“, Kabiren, Kabier oder „Megaloi theoi“ (große Gottheiten)), über die F.W.J. Schelling (1775/1854), der große idealistisch-romantische Philosoph, den Essay über die samothrakischen Gottheiten verfasste, eine endgültige Antwort; - diese Gottheiten sind vorhellenisch, pelagisch; verwandt mit Demeter und Dionysos: Alexander der Große ließ ihnen zu Ehren einen altarähnlichen Grenzstein am Hufasis, einem Nebenfluss des Indus, der östlichen Grenze seines Reiches, errichten, in den er einmeißeln ließ: „Herakles und den samothrakischen Kaberoi“ (vgl. *Kristensen, Gesammelte Beiträge* 275ff. (*Die großen Götter*); 256); - vielleicht ist daher die Ordnung der Kabier äußerst aussagekräftig (Willmann, 43):

(1) Die erste, die höchste Gottheit , die nicht am Schöpfungsprozess beteiligt ist, wird Axieros, Zeus, Hephaistos usw. genannt; sie erinnert an das höchste Wesen der ursprünglichen Monotheisten (Lang, Schmidt); sie ist unbeteiligt, „hoch“, uranisch (olympisch) bis zu einem gewissen Grad;

(2) Die zentrale Position nimmt eine männlich-weibliche, androgyne oder sogar eine paarige männlich-weibliche Gottheit ein, die den Schöpfungsprozess unmittelbar „verursacht“ (Verursacher, „Urheber“, um Söderbloms' Wort zu verwenden); sie werden beispielsweise Axiokerses und Axiokersa, Hades und Persephone (siehe Seite 39 oben, die zentralen Figuren der Demeter-Mysterien), Pothos und Venus, Ares und Aphrodite usw. genannt.

(3) Die dritte, abschließende (teletè), niedere Gottheit, die vom Androgynen abstammt, bzw. das Urpaar (des Hieros Gamos) (der Genius bzw. Iuno; siehe oben S. 48), der Paredros oder sekundäre und untergeordnete „Gottheit“, der zwar auf einem Thron sitzt, jedoch unterhalb der Hauptthrone, die oben entweder vom Höchsten Wesen oder den schöpferischen Gottheiten oder besser „Urwesen“ besetzt sind, die in der Schöpfung das Höchste Wesen als eine „schöpferische Urkraft“ in Bezug auf das Universum repräsentieren (eine Art Genius und/oder Iuno auf Welt-, Universumsebene – später Weltseele genannt); diese dritte Instanz der „Zeremonie“ oder Fortpflanzung, ihr letzter Begriff (teletè, Initiationsbegriff), wird Cadmilus, Cadmos, Hermes genannt (siehe Alexanders Altargrenzstein).

Willmann, 43, fügt hinzu: „Im Namen Kadmos verschmelzen Kadmon, der Alte, und Kosmos, die Welt, und die Welt wird als Spross eines generativen und siegeltragenden (die Samen und Modelle der Dinge enthaltenden) androgynen Ursprungs konzipiert, über dem eine höchste Gottheit steht.“

So findet Söderbloms Vielzahl an Erklärungshypothesen bezüglich der ursächlichen Akteure (primordialer Monotheismus, Ahnenhypothese (Pro(to)gonismus bzw. Manismus), Naturhypothese (astrale, totemistische Seide)) hier eine ideale Zusammenfassung, was auch erklärt, warum die Hierologen eine Vielzahl von Hypothesen aufgestellt haben.

GW66

Anmerkung: Wie bereits auf Seite 43 angedeutet, vergisst Willemmann bei der Erörterung der „uxorischen“ Grundlage von Asklepios' Heilsplan – „uxorisch“ bedeutet, dass die „uxor“ oder Ehefrau die wahre Besitzerin der

Lebenskraft im Verhältnis zum männlichen Partner ist –, dass die Autoren (*Petersen, Griechische Religion* ; *Ersch/Gruber, Enzyklopädie*), auf die er sich stützt, die Religion der Himmelsköniginnen (Muttergöttinnenreligion) innerhalb der oben genannten Hierarchie offenbar herunterspielen: Zwischen dem Höchsten Wesen (Urmonotheismus) und den Androgynen (Ursachenreligion) befinden sich die sogenannten Himmelsköniginnen, die in ihrer chthonischen Rolle als Erdmütter oder Muttergöttinnen bezeichnet werden. Siehe oben für die bibliografischen Beispiele auf Seite 43.

Genauer gesagt, bezüglich des Begriffs „Himmelskönigin“ (Malkat), mit dem die assyrisch-babylonische Ishtar, die phönizische Aschtarte (die in ganz Nahasien als Fruchtbarkeitsgöttin verehrt wurde), von ihren Anhängern bezeichnet wurde, siehe *J. Plessis, Etude sur les textes concernant Istar-Astarté*, Paris, 1921. Sie wird in der Bibel in *Jer 7,18; 44,17.18.19.25* erwähnt : Der Prophet schleudert Blitze auf diejenigen, die Ishtar-Aschtarte in den Städten Judas und auf den Straßen Jerusalems verehren (die Kinder sammeln Holz, die Väter entzünden das Feuer, die Frauen backen Kuchen für ihre Fruchtbarkeitsgöttin).

Genauer gesagt, was das Ehegattenrecht betrifft, siehe:

-- *F. Flückiger, Gesch. Des Naturrechts, I; That History Der europäische Recht-idee im Altertum* , Zollikon / Zürich, 1954, 27ff. ;

– *F. Kern, Mutterrecht – einst und jetzt* , in *Theologische Zeitschrift* , Basel, 1950, 9 292ff.

Der von J.J. Bachoven 1861 eingeführte Begriff „Mutterrecht“ findet – rechtlich gesehen – nur auf bestimmte Stämme Anwendung, vorwiegend in tropischen und subtropischen Regionen. Dort bestellen Frauen Felder und sichern sich so Landbesitz und teilweise auch feste Familienwohnungen, während die Männer für Jagd und Krieg (Schutz, Eroberung) zuständig sind. Im politischen Bereich greift das sogenannte „Mutterrecht“ in Fällen, in denen, wie in Homers Odyssee (Penelope, Kluthamnestra), die dynastische Thronfolge von der Mutter auf die Tochter (Bruder, Ehemann) überging.

Genauer gesagt im fluiden Bereich (sowohl kultisch (in Bezug auf die Verehrung) als auch magisch-mantisch), ist eine uxoris begründete Ordnung überall dort erkennbar, wo chthonische Lebenskraft (die Erde und ihre Erd- oder Naturgeister) im Spiel ist: Dort verehrt man eine himmlische Königin, die chthonisch herabsteigt (epichthonisch: die Feldfrüchte, die Fülle des Viehs, die Fülle der Kinder; hupochthonisch: die Seelen der Toten und ihre Schatten, die unterirdischen Naturgeister und Dämonen, die Nacht).

Genauer gesagt, was den hermaphroditischen oder androgynen Charakter der Himmlischen Königinmuttergöttin betrifft, siehe:

– M. Delcourt, *Hermaphrodite (Mythes et rites de la bisexualité dans l'Antiquité classique)*, Paris, 1958; M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgynie*, Paris, 1962,

– A. Daniélou, *Shiva et Dionysos*, Paris, 1979, 80er Jahre.

-- Sukie Colegrave, *Androgynie (Einheit des Weiblichen und des Männlichen)*, Rotterdam, 1981 (57ff.: die große Göttin ist die Himmelskönigin, insbesondere als Erdgöttin, ist androgyn; Jungsches Buch);

-- C.J. Bleeker, *Die Muttergöttin in der Antike*, Den Haag, 1960, 99,50/51, 117:

(i) Hermaphroditische Gottheiten kommen bei verschiedenen Völkern der Antike vor;

(ii)a Ishtar war offenbar als Königin des Himmels - Fruchtbarkeitsgöttin - Mann-Frau;

(ii)b Kubele, die große phrygische Göttin, die vom Staat in Rom verehrt wurde, war nach allem, was man darüber weiß, ursprünglich ein Hermaphrodit.

(iii) Laut Bleeker ist „Androgynie“ keine biologisch bedingte sexuelle Abweichung, sondern eine fließende Struktur, die auf die genetische Aufgabe abgestimmt ist: Die antike mythologische Vorstellung (gemeint ist: die gesamte ursächliche Struktur betreffend) besagt, dass die Gottheit (sei es das Höchste Wesen, die Himmelskönigin, der Verursacher der Androgynie oder der Genius Iuno) das gesamte, das Mann-Frau-artige Leben besitzt; W. Lederer, *La peur des femme ou Gynophobie*, Paris, 1980, S. 276. „Fruchtbarkeit beruht auf einem Vaudou-Loa, der Natur oder dem menschlichen Geist, der im Wesentlichen Mann-Frau ist und die ‚Frau‘ nicht notwendigerweise als Prinzip der Fruchtbarkeit idealisiert.“ (Die Passage bezieht sich auf die haitianische und/oder westafrikanische Vaudeour-Religion.) Soweit zu den Grundlagen.

Fazit: Die altarchaische Verbindung zwischen Diachronie (Fortpflanzung) und Synchronie (Wesen, Natur) kann erst jetzt, nach diesem langen, aber notwendigen Exkurs, in ihrem kulturellen Kontext richtig verstanden werden.

„Für das mythische Denken ist jede Genealogie gleichzeitig und gleichermaßen die Explizierung einer Struktur; es gibt keinen anderen Weg, eine Struktur zu rechtfertigen, als sie in Form einer genealogischen Erzählung darzustellen.“ (J.P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, I, 16: Für das

mythische Denken ist jede Genealogie gleichzeitig und gleichermaßen die Enthüllung einer Struktur; es gibt keinen anderen Weg, eine Struktur zu rechtfertigen, als sie in Form einer genealogischen Erzählung darzustellen).

Diese Worte eines Strukturalisten, der im Wesentlichen synchron-systemanalytisch vorgeht, eines Historikers der Schule von Dumézil, sind bedeutsam; außerdem liefern sie die Antwort auf die Frage, die derzeit sowohl Strukturalisten als auch Transformisten und/oder Historisten hinsichtlich der griechischen Denkweise auseinandergehen lässt, nämlich ob sie „statisch“ oder „kinetisch“ (evolutionär, dialektisch mobil, historisch-evolutionär) ist.

GW68

Die Antwort ist nach allem, was wir über die Religion der Fortpflanzung besprochen haben, glasklar:

W. Jaeger, *paideia*, I, 54-3, 209, stellt fest, dass die Untersuchung (historia) bezüglich der 'fisis' oder 'genesis', die ihren Ursprung – wir übersetzen wörtlich – in Ionien hat, um der 'theoria' selbst willen betrieben wird, die selbstlos ist; mit anderen Worten, wo die Religion in ihrer fisis, oder besser gesagt: in ihren Genesis-Fusis-Riten, 'egoistisch' auf Leben und Fruchtbarkeit abzielt, zielt nun plötzlich das physikalische Wissen (auch fusiologia genannt) 'selbstlos' auf das Wissen um denselben Genesis-Fusis-Prozess ab.

Derselbe W. Jaeger schreibt diesmal in *A la naissance de la théologie*, '66, 27, dass fisis Folgendes bedeutet:

(i) der Akt des 'funai', d.h. der Prozess des Ursprungs und des Wachstums; zum Beispiel bedeutet 'fisis ton onton' (die Natur der Wesen, - wie wir es üblicherweise übersetzen) den Ursprung (Ursprung) und das Wachstum der Dinge, die uns umgeben (die uns zur Verfügung stehen), was zeigt, wie schrecklich schlecht wir 'fisis' übersetzen, wenn wir unsere gegenwärtige 'Natur' dafür einsetzen;

(ii) der Ursprung selbst, aus dem die Dinge entstanden sind und weiterhin entstehen – wir zitieren Jaeger wörtlich – d. h. die Wirklichkeit, die den sinnlich gegebenen Dingen zugrunde liegt;

Jaeger (ebd.) führt aus, dass „Genesis“ dieselbe Doppelbedeutung habe; er fügt hinzu: „Genesis“ sei synonym mit „Fusion“. Er verweist auf Homer (in den späteren Passagen), wo dieser beispielsweise sagt, dass der Gott Okeanos die Genesis aller Dinge sei (zusammen mit Tethos bildet er den oben besprochenen Androgynen); die griechischen Begriffe „Theogonia“

(Entstehung der Götter), „Kosmogonie“ (Ursprung des Universums) und „Anthropogonia“ (Ursprung des Menschen) beziehen sich auf dieselbe sprachliche Wurzel „Genesis“ bzw. „Gonia“.

Es ist sofort und völlig klar, dass sich die Philosophie, selbst in ihrer physischen Form – einer Form, die der Religion der Verarbeitung am nächsten kommt –, in zwei grundlegenden Punkten von der generativen Religion unterscheidet:

(i) Anstelle der Sorge um Leben (di happiness) und Tod (di misfortune) tritt nun die Theoria, das selbstlose und mit der Zeit dem Leben fremde, auf jeden Fall irreligiöse Wissen um des Wissens willen;

(ii) Anstelle der Bewegung (Entstehung, Wachstum, (und stets auch) Verfall: „Genesis“ und „Phthora“) entsteht allmählich die unbewegte Idee in all ihren Modalitäten (siehe oben, S. 45ff.). Wir sagen „allmählich“, denn „Idee“, „Eidos“, ist in Wirklichkeit der rein theoretisch konzipierte Prozess, der Entstehung, Wachstum und Verfall bzw. Vollendung ist und als leitende Norm den Verlauf (die Bewegung) in der Natur bestimmt. Siehe oben, S. 47ff.: Idee als „Arithmos Teleios“, als die Struktur, die der zu vollendende Prozess bzw. der vollendete Prozess ist.

Dabei hat sich die philosophisch-wissenschaftliche Aufmerksamkeit allmählich einem unveränderten oder gar unveränderlichen Aspekt zugewandt, den Aristoteles in Metaf. A 3.983 b6 formuliert:

GW69

Nach Ansicht der „fusikoi“, der Naturphilosophen, muss es irgendwo eine einzigartige „fusus“ (Natur) oder sogar mehrere geben, aus der die andere entsteht (und in die sie schließlich wieder zerfällt), während diese Natur oder diese Naturen unverändert weiterbestehen.

Das „Andere“, also die uns zugänglichen Seinsarten, wurzelt im „Archä“, dem Prinzip (hier entweder im Singular Natur oder im Plural Naturen genannt, was eindeutig die genealogisch-religiöse Bedeutung ist); beide, „Seinsarten/Prinzip der Seinsarten“, bilden ein System, das *Th. Ballauf, Vom Ursprung (Interpretationen zu Thales' und Anaximanders Philosophie)*, in *tijdschrift v. Fil.*, 15 (1953): 18/19, in Heideggers Sprache als „die ontologische Differenz“ bezeichnet.

Anstatt die genetisch proliferierende Tetrade (Höchstes Wesen / Muttergöttin / Androgyn / Genius-Juno) zu „denken“ und diese mit

pragmatischen Zielen, nämlich dem Leben (im heiligen Sinne von: **(i)** Existenz und **(ii)** erfolgreicher oder nützlicher Existenz), zu etablieren und/oder zu fördern, denkt die physische und später die postphysische Philosophie zunehmend über eine Abstraktion nach, das entgegengesetzte Paar „Wesen / Ursprung der Seinen“ – und dies ohne jegliches direktes pragmatisches Interesse, fundamental fremd dem Leben (wobei „Leben“ im heiligen Sinne zu verstehen ist).

Dies ist die Tragödie der griechischen (und später auch der westlichen) Philosophie: Sie verriet das heilige Verständnis von „Leben“ zugunsten der Abstraktion. Die Protosophie und die Sokratiker in ihrem Gefolge – obwohl sie sich ihr in Denken und Handeln widersetzen (Sokrates, Platon, Aristoteles – die weniger bedeutenden Sokratiker) – haben diesen Abstraktionsprozess verfestigt. Mehr dazu später.

c. Das Physische als beginnende „Theologie“. (69/70)

W. Jaeger, *Humanisme et théologie*, Paris, 1956, 78 S., wendet sich gegen Klassiker wie Gomperz, Burnet u. a., die behaupten, die Physiker seien die „ersten spezialisierten Wissenschaftler im modernen Sinne“; Begründung: Nach Ansicht dieser wissenschaftspositivistisch orientierten Interpreten wären sie:

(i) die Phänomene der materiellen Welt

(ii) haben erklärt (insbesondere durch Ab- und Induktion), indem sie die natürliche (d. h. deterministische) Kausalität, die im Lauf der Natur (im Sinne der materiell sichtbaren Welt) wirkt, rational systematisiert haben (um Strukturen distributiver und kollektiver Natur aufzudecken).

W. Jaeger entgegnet dem mit *Augustinus*, **De civitate Dei**, 8,2, indem er feststellt, dass die griechischen Physiker an der Spitze der philosophischen Theologen stehen; Augustinus führt, im Einklang mit der späteren „Theologie“ (gemeint ist: rationale Theologie), folgende Beweise an:

(i) Die Physiker kritisieren die mythische Theologie mit ihren Anthropomorphismen (allzu menschliche, gedankenlose und nicht puritanische Darstellungen);

GW70

(ii) Die Physikalisten schrieben dem immateriellen Gott Attribute wie „unendlich“, „ewig“, „fürsorglich gegenüber allen Wesen“ und „allgegenwärtig“ zu, die spätere Theologen, insbesondere die radikaleren, ihm zuschreiben; der Grund dafür ist: Der sogenannte „Ursprung“ (Urwesen (Prinzip der

Seinsarten)), der zwar nur als „physisch“ dargestellt wird, ist in Wirklichkeit göttlich, sowohl seinem Wesen (seiner Natur) als auch seinem Rang (seiner Hierarchie).

Mit dieser doppelten Charakteristik – **a)** Entmythologisierung und **b)** Rationalisierung – entreißen die ersten griechischen Philosophen-Physiker der Theologie ihren generativen Rahmen, d. h. ihren lebensbegründenden und lebensfördernden (pragmatischen) Charakter, um sie zu einer spezialisierten Wissenschaft und rationalen Philosophie, ja zu deren Höhepunkt, zu erheben, wie oben auf S. 32 ff. erläutert. Mehr noch, sie leiten den Prozess der Säkularisierung ein, d. h. die Entmachtung der Erde und ihrer Vorgänge und Lebensordnungen jeglicher Art aus dem Griff der polytheistisch-animistischen Dynamik (Hylozoismus), um sie in die Hände von Menschen zu legen, die rein „weltlich“, rein „säkular“ handeln. Dieser Säkularisierungsprozess ist naturgemäß zweifach, wie oben auf S. 33 ff. erläutert (doppelte Form der „Aufklärung“). Dennoch gehen beide Varianten weitgehend Hand in Hand.

Anmerkung – In *Paideia, I*, 212f. Jaeger behandelt dieselben Themen, drückt sich dort aber anders aus:

(i) Die Infragestellung der ersten Physikalisten ist in unserer Terminologie „metaphysisch“ (sie geht über das „Physische“ hinaus und steht darüber (hier im Sinne von außerhalb und über dem Säkularen);

(ii) „Physikalische“ Informationen bilden jedoch eine untergeordnete Ebene, bis sie sich unabhängig entwickeln, insbesondere von Anaxagoras und Demokrit (der wahren positiven Naturwissenschaft). Siehe oben S. 56/57.

d. Die eine Natur und die vielen Naturen (70-93) (Vereinheitlichte Wissenschaft, die Wissenschaften):

W. Jaeger unterscheidet in **A la Naissance **, S. 168, zwischen dem „globalen“ (besser: transzendentalen, allumfassenden) Empirismus der Milesier und dem „partikulären“ Empirismus; Anaxagoras, Herodot, Hippokrates und empirisch orientierte Ärzte im Allgemeinen sind die Hauptvertreter des letzteren. F. Krafft zeigt in **Gesch. D. Nat.**, I, S. 76/91, dass Thales von Milet bereits einem solchen partikulären Empirismus anhing, was wir später noch belegen werden. Wir werden dies kurz erläutern:

(a) „Historia“, Untersuchung (Inquisition), ist ein grundlegender Begriff zur Charakterisierung der milesischen Philosophie; „Histor“, Augenzeuge, jemand, der Wissen (eidenai) durch eigenes Sehen (idein) erlangt; „Histor“ kann auch jemanden bezeichnen, der Wissen durch die Prüfung von Berichten

anderer, Augenzeugen, erlangt. *Hesodios verwendet diesen Begriff bereits in *Werke und Tage*, 790. Herodot verwendet ihn insbesondere:*

(i) 'historeo', ich suche zu wissen (1: 61), auch: Ich untersuche, ich prüfe, ich hinterfrage; ich teile mit, was ich weiß;

GW71

(ii) unabhängig verwendet: „historia“ (Historia, Geschichte, d. h. die Mitteilung tatsächlicher Tatsachen, die durch „aut.opsis“ (eigenes Sehen) oder durch Nachforschung, Untersuchung erlangt wurden, 1:1; 2:118. Diese herodoteische Bedeutung ist lediglich die besondere Form (der Typus) eines allgemeinen Begriffs, der die milesische Physik repräsentiert.

(b)1. Kontext der ionischen (milesischen) Weisheit: *W. Jaeger, Paideia*, I, 213fzitiert die alten Überlieferungen, in denen behauptet wird, dass die Ionier (f. Milesier) durch den Kontakt mit Nahasien und Ägypten,

a/ die „Métis“, die demiurgische (wir sagen heute: „technische“) Expertise mit ihren Errungenschaften bezüglich

(i) Vermessung und nautische Wissenschaft (Seewissenschaft) und

(ii) übernahmen die Himmelsbeobachtung (Meteorologie, Kosmographie, Astronomie bzw. Astrologie) von den Ägyptern und den Völkern Nahasiens;

b/ die 'Theoria', die Reflexion über die tieferen Fragen, die die Völker in ihren Kosmogonien (Mythen über den Ursprung der Welt und des Universums) und Theogonien (Mythen über den Ursprung der Götter) beantworteten, haben sie ebenfalls wiederholt;

b)2. Charakterisierung der ionisch-milesischen Weisheit:

Leute wie Thales, Anaximandros und Aaximines – die ersten drei Physiker – Milesier – führten laut Jaeger etwas radikal Neues ein: nämlich die Daten der östlichen und hellenischen „Metis“ (technisches Wissen) über Erde und Himmel direkt in den Dienst der tieferen Fragen nach dem Universum und der „Natur“, verstanden als „Onta“, d. h. die sinnlich wahrnehmbaren und verfügbaren Daten, anstatt sie mythisch auf einer tieferen Ebene zu interpretieren, wie es sowohl die Östlichen als auch die hellenischen Religionen taten, und zwar kausal (kausativ) und „theoretisch“ (die Beziehungen distributiver und kollektiver Natur analysierend).

Entscheidung: Die Änderung lautet:

a) auf nicht-mythologische Weise vorgehen (Entmythologisierung);

b) Säkulare Daten auf säkulare Weise zu erklären (Theorie über das Ursache-Wirkungs-Verhältnis), was laut Jaeger „wissenschaftliche Philosophie“ impliziert. Demnach haben positivistisch orientierte Wissenschaftler wie Burnet und Gompertz im Prinzip Recht (wenn man ihre Aussage isoliert betrachtet), aber im Extremfall Unrecht (wenn man ihre Aussage übertreibt).

Sofort erhält das Wort „Natur“ eine neue Bedeutung, nämlich ein sich gesetzmäßig entfaltendes Kausalereignis, in dem sich das Wesen (die Natur, das Wesen des Seins) der Wirklichkeit der Sinneserfahrung ausdrückt.

Noch vor Kurzem, als in kirchlichen Kreisen über das „Naturgesetz“ als moralische Norm diskutiert wurde, nannte man diese Ansicht „Physizismus“. Jaeger spricht von (milesischem) Empirismus. Beide Begriffe sind korrekt: Der eine bezeichnet das angestrebte Ziel, der andere die Methode.

GW72

Notiz- HJ. Blackham behauptet in seinem Werk „Humanism“, S. 105, nicht ganz ohne Grund, dass die vorsokratischen Philosophen aus ihrer „historia“ (Untersuchung) den Standpunkt ableiteten, dass:

(i) war evolutionär, mit einem Höhepunkt im Atomismus des Demokrit, und

(ii) war naturalistisch, wenn auch rein spekulativ, nahm aber in ihren Grundzügen bemerkenswerterweise die moderne wissenschaftliche Sichtweise vorweg, wobei „naturalistisch“ dasselbe bedeutet wie „physikalistisch“, jedoch mit einer rein säkularen Ausrichtung.

Nach all dem, was wir gesehen haben, ist diese humanistische Interpretation zwar in sich positiv, aber dennoch in ihrer übertriebenen Form ausschließlich falsch; denn es ist unbestreitbar, dass uns die Vorsokratiker eine Welt- und Lebensanschauung hinterlassen haben, die, wie Jaeger ein für alle Mal gezeigt hat, ...

(i) „Natur“ – schließlich in unserem modernen Sinne von „der Gesamtheit und dem System aller sinnlich wahrnehmbaren Tatsachen (ta onta), die von kausalen Gesetzmäßigkeiten bestimmt werden“ – und in diesem natürlichen Rahmen,

(ii) die „Naturen“, d. h. die Teilbereiche der gesamten, globalen, ja allumfassenden oder transzendentalen „Natur“ (des gegenwärtigen

Zeitpunkts) – geographische und ethnologische Natur, anthropologische Natur, z. B.

(iii) Untersucht **a**) empirisch, **b**) physikalisch (naturalistisch), aber

(iv) krönt diese Forschung mit einer Form rationaler Theologie, die vorerst noch in der Religion der Milderung verankert ist, aber allmählich empirischer und physikalischer wird.

Vgl. oben S. 69/70; 33/34; 45ff. W. Jaeger, **A la naiss. D. l. théol .**, 29, führt beispielsweise aus, dass Thales' Behauptung, „alles sei voller Gottheiten (daimones)“, bedeutet, dass er eine neue Form des Kontakts mit Gottheiten sieht: Er kann ihre „Macht“ in ihren Auswirkungen untersuchen (historia), insofern diese sichtbar und greifbar sind – also empirisch-physikalisch; denn die „onta“ (die Wesen, die uns täglich umgeben) sind schließlich der Bereich, in dem die höheren Mächte wirken und in dem wir ihnen nicht mantisch-magisch, wie in der Religion der Fortpflanzung, sondern empirisch-physikalisch, wie im Physischen, begegnen. Dies ist eine neue Art religiöser Erfahrung. Daraus wird deutlich, dass der Humanist Blackham zwar völlig Recht hat, aber ausschließlich seine eigene Ideologie auf die Vorsokratiker projiziert. Siehe auch Jaeger, *Paideia*, I, 236.

Anmerkung: Dass in der ionisch-milesischen Körperlichkeit eine Aufklärung (im Sinne einer rational-intellektuellen Denkweise, die sich gegen jede archaisch-religiöse Sichtweise wendet) am Werk ist, wird durch die folgenden zwei Tatsachen deutlich:

(ich) Individualismus gegenüber freier Erforschung der Natur,

Hekataios von Milet (-560/-480 v. Chr.) stellt dies dar, wo er schreibt: „Hekataios der Milesier spricht so: Ich schreibe auf, wie es mir erscheint; denn die Geschichten der Hellenen sind, wie sie mir erscheinen, zahlreich und lächerlich.“ Nicht die Musen, wie Hesiod sie als wahrheitsvermittelnde Kräfte wahrnimmt, sondern die selbstverwirklichende „Historia“ der eigenen, freien Forschung bildet die Grundlage von Hekataios' Geographie.

GW73

Aber es gibt noch mehr: Auch der archaisch-religiöse Mensch forscht frei, doch Hekataios gelangt zu dem, was Jaeger, *Paideia* , I, 11fals „Theoria“ bezeichnet und wie folgt beschreibt: „jene Aufmerksamkeit für die Dinge in ihren Worten und ihrem Vergänglichen, sowohl in der ‚Natur‘ als auch in der menschlichen Welt, die der klare Blick auf ihre beständigen Strukturen, mit anderen Worten, auf ihre Regelmäßigkeit ist.“

Hier beginnt jedoch etwas Neues: Wie *Jaeger in *A la naissance**, S. 69/71, ausführt, kannte die hellenische Religion weder Dogma noch Glaubensbekenntnis; vielmehr war es die Philosophie, insbesondere die philosophische Theologie, die diese einführte. Wenn Hekataios niederschreibt, was ihm erscheint, führt er den Begriff „Dogma“ ein, denn „zum Dogma“ – das Dogma – ist genau das, was im physischen Rahmen des Denkens als richtig erscheint: Meinung, Überzeugung. Diese Meinung, Teil der Theoria, entwickelt sich strukturell-analytisch. Zugegebenermaßen erst ab diesem Punkt:

(i) Xenophanes von Kolonos (-580/-490), der erste intellektuell-rationale „Theologe“ (im strengen Sinne des Wortes) mit einem Dogma, d. h. einer klar definierten Überzeugung hinsichtlich der „Natur“ des Göttlichen und

(ii) Puthagoras von Samos (-580/-500), der eine Art religiös-intellektuelle und rationale Gesellschaft gründete, die sich zumindest anfangs kollektiv streng an „autos efa“ (ips dixit) hielt, was so viel wie „der Meister sagte“ bedeutet. Er ist der Gründer der „Schule“ (hairesis, so wurde eine solche „Schule“ in intellektueller Richtung später genannt; später wurde dieser Begriff bei den Kirchenvätern zum Wort für „Häresie“, d. h. intellektuell-rationale Gruppenbildung gegen die Kirche oder zumindest außerhalb der Kirche).

Daher werden beide Denker nur den Dogmatismus des Hekataios vollständig umsetzen, der in der hellenistisch-makedonischen und -römischen Zeit, insbesondere nach 320 v. Chr., seine volle Blüte erreicht.

(ii) *Relativismus hinsichtlich der freien Erforschung der Natur*
(73/92)

Dies leitet sich unmittelbar vom Individualismus in dieser Hinsicht ab; - 'relativ' bedeutet relativ, das, was von etwas anderem abhängt, abhängig (Gegenteil von 'apolelutos', absolutus, absolut, von nichts abhängig);

Relativismus ist jene intellektuell-rationale Auffassung, die den relativen Charakter von etwas betont, hier der freien Forschung und insbesondere ihres Ergebnisses, der Meinung des Forschers. Die ionisch-milesische Geschichte birgt in sich, in ihrem Ergebnis, den Keim ihres eigenen Untergangs, nämlich die Relativierung ihrer eigenen „Sensibilität“.

Tatsächlich treffen die späteren Historiker des Relativismus hinsichtlich der Erkenntnis der Wahrheit (die später als „Skeptizismus“ bezeichnet werden sollte, worauf wir später noch eingehen werden) eine strikte Unterscheidung zwischen den Vorsokratikern:

(a) die „Dogmatiker“, wie zum Beispiel

1. die Paläo-Milesier, Thales, Anaximandros und Anaximenens von Milet, und

2. Die Paläo-Pythagoreer, die das „autos efa“ aufrechterhalten – der Meister hat es gesagt (sein Dogma ist eine Denkregel) –, in guten wie in schlechten Zeiten, und

GW74

b) die Präzepter, die kurz von *E.R. Dodds in „The Greek and the Irrational“*, Berkeley, Los Angeles, 1966, S. 180ff., skizziert werden: (74/78)

(i)1 . Hekataios von Milet,

Der oben erwähnte Xenophanes, den Dodds als ersten aufgeklärten Geist bezeichnete, weil er Mythen als „komisch“ empfand und sie durch „rational-physikalische“ Erklärungen ersetzte; außerdem erwähnt Dodds Xenophanes von Kolophon, dessen Angriffe auf die homerischen und hesiodischen Mythen aus moralischer Sicht ebenso wie seine Kritik am Mantizismus, seinen Relativismus in Bezug auf religiöse Ideen, vor allem aber die Unterscheidung zwischen „Wissen“ („Vernunft“) und „Glauben“ – eine Systematik, die bis heute für Aufsehen sorgt, da „Glaube“ nicht wahres „Wissen“ sei und somit... – schließlich taucht der Begriff auf – „irrational“ (der Fideismus entstand dort, wo das Physikalische das Monopol des „wahren Wissens“ für sich beansprucht).

Der Fideismus ist die Akzeptanz eines erkenntnistheoretisch-logisch-methodologischen Sprungs vom realen – also physikalisch-empirischen – Wissen hin zu ... wohin?

Hin zu einer „Mystik“ (nun nicht im mystisch-religiösen Sinne, sondern) im physikalisch-empirischen Sinne dieses Wortes, nämlich im Sinne eines trüben, zumindest physikalisch-empirisch, nicht überprüfbaren „Wissens“, wenn man den Begriff „Wissen“ darauf anwenden kann.

Dodds nav nav die dyade 'rede/geloof' van de 'stichting van de gewetenschappelijk schouderheid' (oc 181); seine Worte werden wörtlich übersetzt („wissenschaftliche Demut“).

Man erkennt die gewaltige Revolution, die das Physische in der Welt ausgelöst hat und die bis heute anhält. Diese „Revolution“ besteht darin, Religion und Sakralismus kognitiv und informationell für ungültig zu erklären

– nicht etwa wegen eines Mangels an religiöser oder heiliger Erfahrung, sondern im Namen des Physischen, wohlgemerkt: der damaligen Wissenschaft –, außer als irrationalen Gedankensprung.

Denker wie Locke, insbesondere Hume und Kant in seiner kritischen Auslegung, fanden hier, genauer gesagt zwischen 580 und 490 v. Chr. (den Lebensdaten des Xenophanes), ihre Inspiration. Dodds erwähnt jedoch nicht die rational-physikalistische und empirische Neudefinition von „Religion“ (gemeint ist: Glaube), die Jaeger et al. bereits in Thales' Dämonenglauben zu entdecken glaubten (siehe S. 72 oben). Konkret wird der Informationsbereich von „Religion als Glaube“ aus der Anthropologie und der Magie extrahiert und in säkulare Daten übertragen, auf denen dann die physikalische Grundlage errichtet wird. So entsteht die rationale Theologie – die physikalische Theologie.

Dodds, selbst ein aufgeklärter Geist, übersieht diesen Aspekt, es sei denn, man kann seine Bemerkung, dass Xenophanes „selbst ein zutiefst religiöser Mensch war und einen privaten Glauben (sic!) an einen Gott hatte, ‚der den Menschen weder in Gestalt noch in Mentalität gleicht‘ (Xenophanes' Worte)“ (oc181), als Ersatz für diese Wiederherstellung von Religion und Theologie betrachten.

GW75

Der Präskeptizismus des Heraklit von Ephesus, den Dodds als Grundlage der griechischen physikalisch-empirischen Aufklärung nennt, erweitert, abgesehen von Heraklit, sehr individuelle Grundideen im Sinne von Hekataios und Xenophanes weiter: Kritik am mantisch-magischen Wert des Traums, an der rituellen Katharsis (Beschwörung), an den andauernden Mysterien, an den Bestattungsriten, am Schicksalsbegriff in Verbindung mit dem inneren Daimon (Genius/Iuno) und an der Bilderverehrung.

Wie schon Xenophanes übersieht auch Dodds die positive Wiederherstellung von Religion und Theologie durch Heraklit im Zusammenhang mit den Mysterien (genauer gesagt den ungewöhnlichen), die von vielen Altphilologen hervorgehoben wurde. Dies deutet auf ein verzerrtes Verständnis von „Aufklärung“ hin (siehe oben, S. 33ff.).

(i)2 . Euripides' Religionskritik,

Dies wurde durch die oben genannten isolierten ionisch-milesischen Figuren, insbesondere Xenophane, und durch ... vorbereitet.

1. Anaxagoras von Klazomeinai (-499/-428), der Physiker, der dem modernen physikalisch-wissenschaftlichen Standpunkt am nächsten kommt (und der die sogenannte „göttliche“ Sonne – in einer für die Aufklärung typischen reduktionistischen Interpretation – auf einen „Goldklumpen“ reduziert und die professionellen Seher verspottet),

2. veranlasste auch die Protosophisten (-450/-350 v. Chr.), grundlegende ethisch-politische Konzepte im Sinne der Systematik *nomos-fysis* (Recht, Brauch, Übereinkunft – Natur) zu konzipieren. Dodds verweist auf *F. Heiniman, Nomos und Physis*, Basel, 1945, der eine geordnete Semasiologie der beiden gegensätzlichen Begriffe anbietet, die Dodds wie folgt zusammenfasst:

- a. „nomos“ kann bedeuten:
 - a1. die überlieferte und etablierte religiöse Gesellschaftsordnung;
 - a2. die im Grunde willkürliche Koexistenzregel, die von der einen oder anderen sozialen Klasse bewusst auferlegt wird und auf Eigeninteresse (Klasseninteresse) beruht;
 - a3. die typisch griechische, nicht-barbarische Ordnung, die durch das Rechtssystem geschaffen wurde;
- b. „Fusion“ kann bedeuten – nach einigen Jahrhunderten der Gedankenentwicklung, dann:
 - b1. das ungeschriebene, bedingungslos geltende Naturrecht (siehe oben, S. 71), im Gegensatz zur lokalen Privatgesetzgebung;
 - b2. die sogenannten Menschenrechte, d. h. die „natürlichen“ Rechte des Einzelnen auf Selbstverteidigung gegen willkürliche Eingriffe der städtischen Staatsbehörden;
 - b3. die Macht des Stärkeren, verkleidet als „das Recht (!?) des Stärkeren“, das sogenannte natürliche Recht des Stärkeren, wobei „fysis“, die Natur, aus einem anarchischen Immoralismus definiert wird (jener Standpunkt, der die kuklopische Interpretation der Natur fortführt (siehe oben, S. 8ff.)), wie er von den Athenern in Bezug auf die schwächeren Melier (im Peloponnesischen Krieg des Thukydides) und von Kallikles (in *Platons Dialog Gorgias*) zum Ausdruck gebracht wird.

Dodds fasst zusammen:

- i.** ethisch-politische Gültigkeit von Rechten (und Pflichten) und
- ii.** psychologischer Ursprung des menschlichen Verhaltens, - siehe die zwei Hauptperspektiven, die im 'fysis-nomos'-System wirken.

GW76

Zwei Anmerkungen zu Euripides:

(i) Wie die aufgeklärten Geister vor ihm ersetzt er die Religion, die er reichlich in seine Tragödien einfließen lässt, durch eine spezifische Körperlichkeit; nämlich beschreibt er das Verhalten der Medea als das Werk eines „Alastors“, eines bösen Dämons, der ein Verbrechen nicht ungestraft lässt, sondern entschlossen ist, es zu rächen, während Phädra beispielsweise „besessen“ und Opfer einer „Ate“, des von einem Dämon verursachten Wahnsinns, ist; aber als aufgeklärter Geist, der alles auf „Fusis“, „Natur“, hier auf die menschliche Natur, eine der Teilnaturen der Gesamtnatur, reduziert (siehe oben S. 70: partikularer Empirismus – Physikalismus), interpretiert er diese pseudoreligiösen Phänomene als „natürliche“ „Kräfte des Bösen“, die ausschließlich im Menschen selbst verankert sind: Medea zum Beispiel hat es nicht mit einem Alastor, einem hartnäckigen bösen Geist, zu tun, sondern mit ihrem eigenen „Thumos“, ihrer eigenen „irrationalen Fusis oder Natur“.

(ii) Bei Euripides nimmt die Aufklärung eine doppelte Wendung:

a. Seine Aufklärung ist scheinbar religiös in dem eben genannten Sinne – und verrät damit die A- und sogar Antireligion der Aufklärung – zumindest in gewissem Maße, dass die Aufklärung a- und antireligiös war: Seine Vorgänger waren davon überzeugt, dass die Verschmelzung „rational“ sei – zu verstehen: wohlgeordnet, in sich abgeschlossen, rein physikalisch betrachtet; Euripides ist vom irrationalen Charakter eben dieser scheinbar guten Verschmelzung überzeugt;

b. die Irrationalität, die Xenophanes – zumindest laut Dodds – im Glauben – außerhalb der Vernunft und ihrer Körperlichkeit verortete, verortet Euripides nun in der Vernunft und ihrer Körperlichkeit: denn es sind die Vernunft und die „fusus anthropinè“, die „natura humana“, die menschliche Natur selbst, die nun irrational sind; der rational-intellektuelle Optimismus eines Protagoras, des großen Sophisten, der an den rational-physischen Fortschritt glaubte, und eines Sokrates, der auf der Grundlage der ethisch-politischen „epistèmè“; Die Wissenschaft (scientia) – die Protagoras nicht betrieb, da er sich auf die Umwelt als den erzieherischen Faktor schlechthin verließ – war ebenfalls optimistisch und wird von Euripides aufgrund der brutalen Tatsachen des irrationalen Verhaltens seiner selbst und seiner Zeitgenossen, die seine Tragödien schildern, mit Mitleid betrachtet, genau wie der Peloponnesische Krieg von Thukydides, dem anderen Kritiker des menschlichen Verhaltens, der ebenfalls ein aufgeklärter Geist und sophistisch in seiner Mentalität ist, dieses Verhalten als fusus anthropinè, als einen Teilaspekt der gesamten Natur, die in der menschlichen Natur vorhanden ist, analysiert.

Vgl. erneut S. 70 oben: besonderer Empirismus-Mystizismus. – Wie Dodds an anderer Stelle in *„The Greek and the Irrational“* ausführt: „Euripides (...) reflektiert nicht nur über die Aufklärung, sondern auch über die Reaktion gegen die Aufklärung: Jedenfalls wandte er sich gegen die rationalistische Anthropologie (Psychologie) einiger Vertreter und gegen den bequemen Immoralismus (das Fehlen moralischer Einwände) anderer.“ (Oc, 188).

GW77

(i)3. Dodds fasst die weiteren Auswirkungen der hellenischen Aufklärung zusammen.

Und dies, zusammen mit Jacob Burckhardts Charakterisierung der Religion des 19. Jahrhunderts im Westen, nämlich dass es sich um den „Kult der Vernunft (Rationalismus) für die Intellektuellen, die Ungebildeten, und Magie für die Massen“ handelte; nun, aufgrund der griechischen Aufklärung und des Fehlens einer allgemeinen Bildung entstand um 425 eine Kluft zwischen den „Weisen“, also Philosophen und jenen mit philosophischer Bildung, den Intellektuellen, und der Volksreligion mit ihrer zunehmenden Nachfrage:

1. hin zur magischen Medizin (siehe oben S. 37 (insbesondere die Religion des Asklepios); 43 (mysteriöse Figur)) wurde 420 v. Chr. in Athen die Religion des Asklepios eingeführt, um mithilfe der heiligen Schlange, die beim großen Tragödiendichter Sophokles Unterschlupf fand, bis sie eine Tempelwohnung fand,

2. zu seltsamen Mysterien (Kubele (Phrygien), Bendis (Thrakien), Sabazios (Thrakien/Phrygien), Attis und Adonis (Asien); vgl. oben S. 38ff.), wobei zu beachten ist, dass die meisten Mysterien „orgiastisch“ waren (begleitet von außerkörperlichen Erfahrungen),

3. hin zu – aber das ist bereits das vierte Jahrhundert – Volksmagie, die sich um die berühmte „Katatesis“, Defixio, drehte, ein Loswerfen von schwarzmagischer Natur, bei dem die chthonischen Mächte als Verflucher beschworen wurden, insbesondere in der Region um Athen – eine Praxis, die laut Dodds auch heute noch in Griechenland und im Mittelmeerraum existiert (siehe oben, S. 7ff).

Dodds bringt zum Ausdruck, dass ab der Aufklärung ein echter dialektischer Wandel stattfand: „Ich neige zu der Schlussfolgerung, dass eine Wirkung der Aufklärung in der zweiten Generation darin bestand, eine ‚Wiederbelebung der Magie‘ hervorzurufen“ (195).

Allerdings beweist nicht nur der Irrationalismus (Xenophanes; z. B. Euripides' Kehrtwende) unter einigen aufgeklärten Köpfen, sondern auch die „Wiederbelebung“ der Anti-Aufklärung – die in der dreifach erneuerten Volksreligion (magische Medizin; seltsame, meist orgiastische Mysterien; Loswerfen) bestand – das „Gottesurteil“, das die Aufklärung als Hybris, als Übertretung, über sich selbst gebracht hat (siehe oben S. 6ff., 9ff.).

Was Dodds sagt, ist, dass die Sophistication als Mainstream der Aufklärung trotz des hohen Potenzials und der hohen Erwartungen gescheitert ist. Vgl. Weitere Informationen: *ER. Dodds, Der Fortschrittsgedanke in der Antike*, Zürich / München, 1977, 113/129 *Die sophistische Bewegung und das Versagen des griechischen Liberalismus*); 97/112 (*Euripides als Irrationalist*).

Dodds ist selbst Rationalist; allerdings entwickelte er, ausgehend von der Entwicklung unserer Zeit (man denke an die Hippie-Bewegung, den Pazifismus, die „grüne“ Philosophie usw.), als Klassizist einen Blick für das Irrationale und den Irrationalismus im antiken klassischen und hellenistischen Griechenland.

GW78

Er erklärt das Scheitern der Protosophie (und der gesamten rationalen Aufklärungsideologie) natürlich nicht mit dem „Gottesurteil“ (siehe den Kurs für Erstsemester zur Hieroanalyse).

Soweit zu drei Bemerkungen über die Aufklärung, die, wenn auch unbeabsichtigt, nicht unerheblich zum Relativismus beigetragen hat, und zwar, wie wir gesehen haben, auf verschiedene Weise.

(ii) Die Differenzierung (= Spezialisierung) **des Physischen.** (78/93)

Wie wir bereits auf den Seiten 70 (Die eine Natur und die vielen Naturen) und 76 (Anwendung bei Euripides (Drama) und Thukydides (Geschichtsschreibung)) festgestellt haben, differenzieren sich die allumfassende Physik und ihre Historia in eine Vielzahl von Teilphysik. Wir werden dies nun als einen Aspekt des Relativismus erörtern.

(ii) a. Wir gehen bewusst von einer sehr aktuellen Tatsache aus, nämlich der Meinung von *N. Luhmann*, **Soziologische Aufklärung*, II, (*Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft* *), **Opladen**, 1975 und von *Jürgen Habermas*, **Theorie des kommunikativen Handelns* *, I, (*Handlungsrationalität und*

gesellschaftliche Rationalisierung *), II (*Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*), *Frankfurt*, 1981, die beide die Säkularisierung unserer heutigen Gesellschaft (die „Entzauberung“ einerseits und die Objektivierung und Abkühlung andererseits) auf die fortschreitende Spezialisierung insbesondere der heutigen Geschäftswelt zurückführen – ein Phänomen, das nach Ansicht der Autoren bereits in der Renaissance beginnt und in der Aufklärung (Rationalismus des 18. Jahrhunderts) seine volle Entfaltung findet.

Spezialisierung erfordert Experten, was zu Engstirnigkeit führt, nämlich der Tatsache, dass die Menschen so spezialisiert sind, dass sie Spezialisten in anderen Bereichen und die Gesellschaft als Ganzes, in der alle leben, kaum noch verstehen.

Dieses mangelnde Verständnis unter Fachleuten führt immer wieder zu moralisch-politischer Gleichgültigkeit gegenüber dem Mitmenschen und der Gesellschaft als Ganzes.

(ii) b. Existiert so etwas auch im griechischen Körper, dem Organ schlechthin für den Beginn der Aufklärung? Die Unterscheidung „Natur/Naturen“ steht damit in Zusammenhang. Es gibt mehr als einen Differenzierungsprozess (Spezialisierung) innerhalb eines einzigen Körpers.

1. Erster Typ der partiellen physikalischen . (78/84)

Hekataios von Milet – laut Jaeger, *Paideia*, I, 479 – ist der erste, der die Geschichtswissenschaft (*historia*) der Verschmelzungen vollständig auf den Teilbereich der „bewohnten Erde“ ausdehnt, die bis dahin lediglich als Teil des gesamten Kosmos (insbesondere in ihrer Oberflächenstruktur) behandelt worden war. Bei diesem „Logografos“ (Logografen, Prosaschriftsteller) sind Geographie und Geschichtsschreibung noch nicht voneinander unterschieden;

GW79

Herodot von Halikarnassos (-484/-424), (78/82), der „Vater der Geschichtsschreibung“, entwickelt Hekataios teilweise physisch über die „bewohnte Erde“, nach Jaeger, 480, zu einer „Ethnologie und Geologie“ weiter – das heißt, er bewahrt die Einheit von Mensch und Land, wie Hekataios sie konzipiert hatte, stellt aber den Menschen in den Mittelpunkt, was nicht verwunderlich ist, denn *Herodot* (*Paideia* , I, 227) ist, wie die Dichter Pindar, vom apollinischen Geist Delfois durchdrungen, der für sein „*gnothi seauton*“ (erkenne dich selbst) bekannt ist; Er ist (*A la naiss. D. l. théol .*, 170) der Freund des Tragödiendichters Sophokles, der die heilige Schlange des

Asklepios in seinem Haus beherbergte – außerdem: Herodot gehörte zu den archaisierenden Intellektuellen („Weisen“) – und war ein Zeitgenosse des Hippokrates, des Begründers der menschenzentrierten medizinischen Physik; er war mit seinem stets empirisch physikalistischen Geist durch Hellas, Kleinasien, Nahasien und Ägypten gereist: Er macht diese Region zum Schauplatz eines Kampfes zwischen den demokratischen Griechen (dem Westen) und den despotischen östlichen Persern (dem Osten), wodurch inmitten seiner physikalischen Historia, der historisch-physischen, das homerisch-hesiodische Epos wiederauflebt.

Französische linke Intellektuelle werfen Herodot in der Zeitschrift „*Hérodote*“ (ab 1977) vor, einerseits der neugierige Reisende, der wagemutige Kaufmann und der erste Historiker zu sein, andererseits aber auch der Agent (!) des athenischen Imperialismus (er klärt Perikles nützlicherweise über die politische Organisation der Barbaren (nicht der Griechen) auf) und der Rechtfertiger der griechischen Herrschaft: Sie nennen diese Dualität „den konstitutiven Widerspruch der Geographie“.

Man sieht, wie sehr linke Vorurteile ihre eigenen marxistisch-aufgeklärten Ideen auf jemanden projizieren, der außergewöhnlich religiös – archaisch – und empirisch-physisch orientiert war, so sehr, dass seine Geschichte eher als fesselnder Abenteuerroman denn als politische Polemik interpretiert werden kann.

Das zentrale Thema ist unterdessen nicht die imperialistische Information eines Agenten (linke Intellektuelle sehen „Agenten“ praktisch überall in nicht-linken Mitmenschen – Intellektuellen –), sondern genau das Gegenteil – was beweist, dass die Herausgeber von „*Hérodote*“ ihn nicht einmal objektiv gelesen haben – nämlich: „So wie die Gottheit in der Verschmelzung durch die weise Verteilung der Kräfte (ein typisch faschistischer Begriff) versucht, eine gewisse Einheitlichkeit und Ordnung aufrechtzuerhalten, so hat sie im Leben der Menschen bestimmte Grenzen gezogen, deren Übertretung sie keinesfalls dulden wird. Wenn der Mensch dies jedoch missachtet und seine Grenzen überschreitet, gerät er in Kontakt mit dem ‚fthonos ton theon‘ (dem Missfallen der Götter).“

Neben diesem Begriff finden wir bei Herodot auch ‚nemesis et theou‘ (wiederherstellender Eingriff der Gottheit)“ (G. Daniëls, *Religieus-historische Studie über Herodotos* , Antwerpen/Nijmegen, 1946, 28/29).

Abgesehen von der großen Weisheitsharmonie von Natur und Menschheit – ein Thema, das heute von den Grünen favorisiert wird – ist es bemerkenswert, dass dasselbe Gesetz – siehe oben S. 71/72 – sowohl die Verschmelzung als auch den Menschen regiert und untersucht (Kybernetik), nämlich die „Nemesis“ der in der Natur, oder besser gesagt in der Natur der Menschheit, angesiedelten Gottheiten.

Dieses Thema ist uns bekannt: siehe *Seite oben. 6/12 (Der Narzissmythos hieroanalytisch betrachtet)*. Es gibt jedoch einen markanten Unterschied: Der Begriff „fthonos ton theion“ ist nicht mehr „der böse Blick“, der sogenannte „Neid“ (die Eifersucht) der Götter, dämonisch verstanden, sondern ethisch-politisch gereinigt (man denke nur an Xenophanes, der den Begriff des Höchsten Wesens ebenfalls entdämonisiert und ethisch-politisch reinigt (*siehe oben S. 33/74*)).

Ein weiterer Unterschied besteht darin, dass die göttliche Nemesis sehr immanent ist, obwohl ihre Transzendenz erhalten bleibt, dank des traditionellen, aber aufgeklärten Glaubens des Herodot – den Jaeger zumindest schon in Thales' Glauben an Dämonen am Werk sieht (*S. 74 unten: Die physikalisch-rationale Theologie verschiebt den Informationsbereich der Religion in die sichtbare und greifbare Fusion*).

Die französischen linken Intellektuellen können unmöglich Herodot gelesen haben; sonst würden sie ihn alles Mögliche beschuldigen, nur nicht den Dienst am Imperialismus.

Daniel, oc, 56ff., 93ff., stellt – was wir hier zusammenfassen – die Struktur (Logos) der Geschichtsschreibung (Historia) des Herodot wie folgt dar:

(1) a. Der konzeptionelle Gehalt des „Logos“

(Beachten Sie das philosophische Wort anstelle von „Muthos“, Mythos), d. h. die logische Struktur sowohl objektiver Ereignisse als auch der objektiv orientierten Erzählung davon:

a1. Die vielen Gottheiten wirken nach einem Plan (Programm), nämlich „Genesis-Phtora“, Werden und Sterben (*siehe oben, Seite 7 unten: Harmonie der Gegensätze „Leben und Tod“*); Herodot nennt dies „Kuklos“ (Zyklus; vgl. W. B. Kristensen, *Collected Contributions*, 231/290 (*Zyklus und Totalität, eine umfassende Expertenstudie zur Kuklos-Idee in der Antike*)); nämlich alle Verschmelzungs-Genesis-Ereignisse in der dämonisch-polytheistischen Mentalität.

(i) fängt klein an,

- (ii) größer wird,
- (iii) gewöhnlich - das ist das dämonische Phänomen, das die Griechen 'Hybris' (Übertretung) nennen, das 'zur Größe' führt (in vielen Fällen fälschlicherweise als 'Überheblichkeit' übersetzt), jene Übertretung, die an sich schon 'Schuld' ist (d.h. im dämonischen System),
- (iv) gefolgt nemesistisch (bereits bei Herodot in der Fisis aktiv) von 'Tisis' (schlecht übersetzt als 'Strafe' (zumindest in vielen Fällen, d.h. wenn nicht moralisch verantwortliche Wesen betroffen sind), korrigierend (von Herodot 'ison' genannt, d.h. Angleichung, Nivellierung); - siehe die Kybernetik von Herodots Kuklos, die in 'Teleute' 'Ergebnis' gipfelt).

GW 81

Dieses Kuklos kann auch als 'Aitia-Tisis'-Harmonie bezeichnet werden (Aitia = Schuld, - später im rein physikalischen Sinne: Ursache; Tisis = Sühne, Korrektur, - modern: Rückkopplung).

a2. Aristoteles erwähnt (in seinen politischen Schriften) etwas Ähnliches als Struktur: siehe *O. Willmann, Gesch. d. Id.*, III, 1055, wo er die *Parekbasen des Philosophierens (schematisch)* erörtert ; *Aristoteles (Pol 5,5)* spricht von Verfassungsformen, die von den rechtmäßigen abweichen; er nennt diese Abweichung „par.ek.basis“ (Abweichen vom vorgegebenen Weg, durch einen Fehltritt); die Wiederherstellung nennt er entweder „ruhmosis“ (erneute Reaktion auf den programmierten Rhythmus) oder „ep.an.orthosis“ (nachträgliche Korrektur). Dies beweist, dass das kybernetische Denkschema nicht auf Norbert Wiener zurückgeht.

(1)b. Die Gipsgröße der Logos in der Verschmelzung,

Was die menschliche Verschmelzung betrifft, so üben die Gottheiten bei der Arbeit folgenden korrigierenden Einfluss aus: **b1.** im Pflanzenreich und im Tierreich; **b2.** im individuellen Leben und – hier ist Herodot formal antiimperialistisch – in Nationen (Völkern, Staaten).

(2) Die Anwendungen im politischen Bereich:

Herodotus' politische Theologie – ein Konzept, das tatsächlich auf antike Religionen zurückgeht (und von Metz säkularisiert und modernisiert wurde) – erörtert ausführlich, wie „aitia“, die Ursache oder Schuld (dies betrifft moralisch und staatsbürgerlich bewusste Herrscher). „Schuld“ ist hier daher in mehr als nur einem dämonisch-polytheistischen Sinne präsent, was mit Herodotus' religiöser Aufklärung übereinstimmt (siehe S. 35 oben: Xenophanes als Pionier einer aufgeklärten Theologie, die nicht ipso facto im Widerspruch zur archaisch-antiken Theologie steht; was Herodotus beweist,

indem er die beiden vereint)).

Herodot erörtert ausführlich – die französischen Intellektuellen, die ihn lasen, müssen dies gelesen haben – wie die Aitia, hier die Gier nach Land, das alte Wort für „Imperialismus“, im Leben von Krösus, Kyros, Kambusius, Xerxes und Polukrates – allesamt Imperialisten mit einer großen Gier nach Land – wirkt – Hybris, Übertretung – bewusst oder unbewusst – das spielt keine Rolle –, die sie begehen;

- wie diese Aitia kurzzeitig von einem 'Sumbouleutès', einer warnenden Figur, zurückgehalten wird, der die Imperialisten auf ihre Grenzüberschreitung und die Gefahr hinweist, die sie selbst schaffen;

- wie die Blendung - denken Sie an Homers 'aß' (siehe oben S. 6 (*Echos und z. B. Nemesis* 'aß'; *wodurch Narziss getroffen wird*); - 10 (*Schicksalswurf*)) - begeht zwei Fehler:

(i) Sie lehnt den guten Rat der Warnung ab und

(ii) Da sie bei der Befragung von Orakeln einseitig handelt (Herodot zitiert sechzehn Orakelsprüche), konzentriert sie sich nur auf die Interpretation der mehrdeutigen Aussagen, die ihrer Blindheit entspricht, während ihr die wahre Interpretation völlig entgeht;

GW82

Schließlich geht es darum, wie Verbrechen – Mord, sinnlose Plünderungen, Leichenschändung usw. – gleichzeitig Folge und Zeichen grenzüberschreitenden Landhungers oder Imperialismus sind: Man kann getrost aktuelle Formen des „Landhungers“ (Imperialismus) vergleichen, um zu sehen, wie genau identisch die von Herodot aufgedeckte Struktur ist.

Man fragt sich daher zu Recht, wie es den französischen linken Intellektuellen gelang, Herodot so zu lesen, dass sie in ihm 'l'agent de renseignements de l'impérialisme athenien' (mit welcher kuriosen Vision denn?) sehen!

Anmerkung: Wir werden auf eine solche Abweichungs-Restaurationsstruktur bzw. Regel-Abweichungsstruktur oder auf beide Strukturen zurückkommen, wenn wir den ältesten philosophischen Text, nämlich das berühmte Fragment des Anaximandrus von Milet (-10/-547), besprechen, das eineinhalb Jahrhunderte vor Herodotus' Historio-Analyse

entstand.

Anmerkung: Das Wort „kuklos“ ist auch der Begriff schlechthin für das Verständnis der „Astronomia“ (Wissenschaft der Himmelskörper) des Meton von Athen (akmè: -438), eines jüngeren Zeitgenossen des Herodot.

Thoekuddidès von Athen (-460/-400)

Laut Jaeger, *Paideia*, I, 480, ist Thoekuddidès nach Hekataios und Herodot der dritte Schritt in der Entfaltung der partiellen Physik, die sich mit dem Wesen der Völker (und der Länder, in denen sie sich befinden) befasst.

HJ Blackham, *Humanismus*, 10,4, sagt, dass die Geschichte des Peloponnesischen Krieges (ein Zeitraum von -431 bis -404) (umfassend) „*ein einzigartiges humanistisches Dokument*“ ist. Jaeger sagt, er sei der Begründer der „politischen“ Geschichtsschreibung: Während Herodot die weltweiten Horizonte von Ländern und Völkern analysiert, beschränkt Thukydides sein historisches Material auf den Horizont jener „Polis“, die Athen ist;

Thoekudides ist ein „politischer“ Denker. So auch Jaeger. Darüber hinaus ist er der Beschreiber des Verfalls.

a) Wie Herodot analysiert er die Hybris, nämlich in Form des Imperialismus der Städte, insbesondere Athens und Spartas; im Wesen des „modernen“ Staates – wir zitieren Jaeger wörtlich – liegt sein Streben nach Macht, gemildert durch das aufgeklärte Interesse an der erzieherischen Rolle eben dieses „modernen“ Staates, wie es von der Protosophie, Perikles und Thujunides selbst betont wird; so dass der Stadtstaat zerrissen ist zwischen der sogenannten „demokratischen“ „Isonomia“, gleichen Rechten, und dem „Recht des Stärkeren“, der „natürlichen Ungleichheit“ genannt wird (oc,406);

b) Wie sein Vorgänger analysiert Thujunides die Entwurzelung der Physik und Protosophie, die durch den jahrelangen Abnutzungskrieg zwischen Athen und Sparta beschleunigt wurde.

GW 83

Thoekudides betreibt, im Geiste der Protosophie, eine linguistische Analyse. Die Entwertung alter religiöser Werte, bedingt durch die kritische Denkweise der physischen Welt und die ideologische Verwirrung der Kriegsatmosphäre, zeigt sich im Sprachgebrauch: Wörter wie „Natur“, „Gerechtigkeit“ usw., die einst höchste Werte verkörperten, wurden missbraucht, um die verabscheuungswürdigsten Praktiken zu verschleiern. So sprechen beispielsweise die Stärkeren von „natürlicher“ Ungleichheit, um

ihr Machtstreben als Teil der Verschmelzung selbst darzustellen, obwohl jeder weiß, dass diese Ungleichheit durch freie Wahl entsteht. Doch das Wort „Verschmelzung“, „fusikos“, klang weiterhin emotional erhaben. Es konnte daher sprachlich zur Verschleierung missbraucht werden.

Wenn Blackham von einem einzigartigen humanistischen Dokument spricht – was weitgehend zutrifft –, worin liegt dann der Grund? Er ist zweifach:

a . Thokudides erweitert oder, genauer gesagt, bereichert sein Verständnis der Natur im Vergleich zu dem seiner beiden Vorgänger in zweifacher Hinsicht:

(i) Die hellenischen Physiker hatten die körperliche Verschmelzung des Menschen betont, nämlich waren sie davon überzeugt, dass eine **1/** rationale **2/** Ursache-Wirkungs-Kette, die **3/** partielle Körperlichkeit untersucht, der einzige Weg sei, die 'Natur' des gesunden und des kranken Körpers wirklich zu enthüllen;

(ii) Die Sophisten - dazu später mehr - legten Wert auf die rationale **2. Ursache-Wirkungs** - Kettenanalyse der Technè (spezialisierte Wissenschaft), die die gesamte Natur des Menschen untersucht, insbesondere aber die innere - wenn man so will - psychosoziale Natur des Menschen;

(iii) Thokudides vereint die beiden vorhergehenden Naturbegriffe und betont die sozio-ethische bzw. ethisch-politische „Natur“ (*Jaeger, Paideia* , I, 388).

b. Thukydides analysiert, im Gegensatz zu Herodot, aber in Fortführung der Aufklärung des Hekataios, den Niedergang der athenischen Polis ausschließlich als Folge eines inneren, immanenten Zerfallsprozesses, ohne Bezugnahme auf transzendente religiöse oder moralische Faktoren; -- was eine vollständige Säkularisierung bedeutet.

Der Unterschied zwischen Thukudides und seinen Vorgängern wurde dadurch verdeutlicht, dass Thukudides sowohl die Kohärenz der Ereignisse als auch die Unterscheidung zwischen „äußerem Anlass“ und „tatsächlicher Ursache“ dieser Ereignisse betont bzw. einführt und damit Herodotus' „referenzielle“ Geschichtsschreibung durch die „pragmatische“ ersetzt, welche die immer wiederkehrende Struktur der Fakten ein für alle Mal (ktèma es a ei, eine Errungenschaft für alle Zeiten) als die wahre „fusus“, Natur, der historischen Fakten festlegt und dadurch ein Buch von unbegrenzter Nutzbarkeit schafft.

E. von Tunk, **Kurze Geschichte der altgriechischen Literatur **, Einsiedeln/Köln, 1942, S. 37/38, zitiert Ed. Schwartz: „Für (Thoekudides) war das Wesen eines jeden Staates die Macht. Er wollte durch Denken und Erfahrung bestimmen, aus welchen Faktoren die nach außen gerichtete Wirkkraft einer gemeinschaftlichen Wirklichkeit zusammengesetzt war – inwieweit diese Faktoren wirken und etwas bewirken konnten. Sein Urteil richtete sich darauf – und nur darauf.“

Er eliminierte jegliche moralische Standards: In diesem Punkt stimmt er tatsächlich mit N. Machiavelli überein.“ Oder, wie W. Schadewaldt es ausdrückt: „Die Degradierung dessen, was in der Geschichte bedeutsam ist, vom ethisch wirksamen Beispiel zum praktisch anwendbaren Modell: Das impliziert aber laut v. Tunk, dass Thoekudides alle Probleme berührt, sogar zeitgenössische, wie zum Beispiel die Neutralität schwächerer Staaten, die nationale Einigung, den Frieden auf der Grundlage von Verständigung oder Niederlage, den Verfall der politischen Moral usw.

2 – Zweite Art von Partif v siek . (84/91)

Alkmaion von Kroton (Süditalien)

Alkmaion, um 500 v. Chr., war einer der ersten Ärzte, der teils im Geiste des Pythagoras, teils im Geiste des Heraklits Wissenschaft, insbesondere Medizin, in der Tradition der milesischen empirischen Physik betrieb: Er führte Sektionen durch, entdeckte die Rolle des Gehirns, war Diätologe usw.

Seine Definition von Gesundheit: das Gleichgewicht (die Harmonie) der Gegensätze – siehe oben, S. 7, 9, 80 –. Er beschrieb den Unterschied zwischen Mensch und Tier wie folgt:

- a. Der Mensch besitzt Intellekt, das Tier nur Wahrnehmung;
- b. Die Seele ist, genau wie die Himmelskörper, göttlich, unsterblich und immer in Bewegung.

Seine grundlegenden medizinisch-diätetischen Erfahrungen, unterstützt durch

- a) Trennung und - das Gegenteil –
- b) Die Mischung kleiner Komponenten in einer Ernährung – ein typischer mechanistisch-kombinatorischer Prozess – verdeutlicht, vgl. ihn, die gesamte Verschmelzung: Der gesamte Prozess des Werdens und Vergehens der Natur ist eine einzige große Trennung und Mischung von „Komponenten“. Soviel zu einem Beispiel aus der frühen Medizinphysik.

W. Jaeger behauptet in *Paideia* , II, 13ft., dass die ägyptische Medizin

bereits über die Art von Zauberei und Beschwörung hinausging – was von allen primitiven, vorphysischen Heilkünsten behauptet werden kann, da alle Primitiven schnell erkennen, dass derjenige, der bei der Heilung nur Magie und Mantizismus anwendet, ohne vorher natürliche Strukturen zu untersuchen, selbst bei mantisch-magischen Methoden falsch liegen wird.

Doch es handelte sich nur um griechische Medizin.

1. rational,
2. Studium des Ursache-Wirkungs-Zusammenhangs,
3. Im Einklang mit einem theoretischen System! Anders ausgedrückt: Es war teilweise physikalisch. Der Mensch, ob gesund oder krank, hat eine Natur und ist Teil der Gesamtnatur. Die griechischen Ärzte prägten den Begriff der „menschlichen Natur“.

GW85

Schlussfolgerung: Ab etwa 500 v. Chr. existieren das Archaische, nämlich die Asklepiomedizin, und das Physische nebeneinander (zur Asklepiomedizin siehe Seite 36 oben (*Heiler sind Demiurgen, die auf polytheistischer Dynamik basieren*); 37 (*medizinische Magie*); 38 (*Apollonius von Tuana*); 40ff. (*Dionysische Mysterien als Therapie*); 43 (*Beziehung zwischen Demeter und Asklepios*)).

Dieses Nebeneinander wird sich in der gesamten Antike fortsetzen (*siehe oben, S. 77*), oder sie waren sogar miteinander verbunden, wie *Herodot* bereits in *Hist. 3* zeigt, indem er von Cambuses' Fall oder 'heiliger' Krankheit spricht.

Übrigens wird der große Arzt Hippokrates von Kos auch „Asklepiad“ genannt: Er entstammte einer sehr alten Ärztefamilie und -gilde, die nach asklepiadischer Tradition praktizierten. Zur Zeit Homers (8. Jahrhundert v. Chr.) war Asklepios noch ein Mann mit der Mentalität der Hellenen, doch im 6. Jahrhundert v. Chr. begann man, ihn als Helden, ja sogar als rettende Gottheit (soterisch: salvator, savior, redeemer) zu verehren und anzurufen. Epidauros Hieria (in der Argolis), das heilige Epidauros, ist das erste Asklepios-Heiligtum und stammt aus dem 6. Jahrhundert v. Chr.

Maw, sowohl die asklepiadische als auch die physikalische Medizin, entstand gleichzeitig aus dem älteren, *Crf. C.A. Meier, Antike Inkubation und Mioderne Psychotherapie*, Zürich, 1949, 23ff.

Die hippokratisch-physikalische Schule der Medizin auf Kos,

Nach dem Tod seines Gründers wurde ein Asklepieion errichtet; bereits

hundert Jahre nach Hippokrates' Tod war die Verehrung des Asklepios der vorherrschende Staatskult auf Kos, und der Schlangentab des Asklepios galt als nationales Emblem. Auch in Athen betrachteten die Archiater (Ärzte) im 4. Jahrhundert v. Chr. das Asklepieion als ihr Zentrum.

Galen von Pergamon (+129/+199), der größte Arzt der Antike, war der asklepiadischen Medizin aufgeschlossen (in seiner Geburtsstadt gab es ein Asklepieion, das neben dem von Epidauros das berühmteste war; Galen erhielt dort seine erste philosophische und medizinische Ausbildung; er wurde Arzt aufgrund eines Traums seines Vaters und wurde im Traum von Asklepios, dem Retter, von einem tödlichen Abszess geheilt; Meier, oc,20f.).

Anmerkung: Das Corpus Hippocraticum, eine Sammlung medizinischer Texte, deren älteste aus der Zeit um 4:30 v. Chr. stammen, wird Hippokrates zugeschrieben, doch ist nicht einmal sicher, welcher Teil von ihm stammt. C. J. Singer zitiert in **Medicine**, **The Oxford Classical Dictionary**, 1950–52, S. 548, den Abschnitt „Die heilige Krankheit“. Darin heißt es: „Diese Krankheit hat dieselbe Ursache (Fusis) wie andere Krankheiten, die im Körper kommen und gehen: Kälte, Sonne, wechselnde Unruhe der Winde (Pneumata). Diese sind göttlich (Theia). Es gibt keinen Grund, diese Krankheit als göttlicher als andere Krankheiten einzustufen. Alle Krankheiten sind göttlich und alle sind menschlich (Anthropomorpha). Jede hat ihre eigene Natur (Fusis) und Kraft (Dunamis).“

GW86

Man erkennt, dass die „physikalische“ Medizin nicht rein säkular war. Singer bemerkt, dass die Begriffe „Fusis“ und „Pneuma“ in der medizinischen Literatur immer wieder auftauchen. Im Übrigen finden sich im Corpus Hippocrates drei oder vier Meinungen zum Begriff des „Göttlichen“.

1/ die kohärente Methode:

1a. Es gibt zwei Bereiche der Natur, die eine pathologische Wirkung auf den Menschen haben (wie etwa das Buch *Decorum*): den einen ist der „göttliche“, der auf keine unmittelbar erkennbare Ursache (Prinzip) hinweist; den anderen gibt es als „natürlichen“ Bereich;

1b. Es gibt eine duale Domäne, die eine krankmachende Wirkung hat; 'göttlich' und 'natürlich' ('menschlich') verschmelzen (daher 'Die heilige Krankheit' (oben);

1c. Es gibt drei Bereiche, die Krankheiten verursachen: den „göttlichen“, den „menschlichen“ und den „natürlichen“ Bereich (siehe Prognostik, Frauenkrankheiten).

2/ Die eklektische Methode : Es gibt Abhandlungen in der Corp. Hipp., die die drei vorhergehenden Meinungen kombinieren .

Notiz-- Hippokrates von Kos (-469/-399): Über diesen Zeitgenossen des Sokrates ist hinsichtlich seiner Biografie so gut wie nichts bekannt. Seine Werke sind verloren gegangen. Seine Lehren und Methoden hingegen sind weithin bekannt: Er gilt als Begründer der platonisch geprägten Medizin. Platon erklärte, er habe die Natur des Körpers als die Natur eines Ganzen verstanden: Nur wenn man ein Ganzes in ihm erkenne, könne man wissen, was auf ihn einwirkt oder worauf er einwirkt. Die Medizin umfasst drei Elemente: **a)** die Krankheit, **b)** den Patienten und **c)** den Arzt.

Laut *Jaeger (Paideia , II, 47/66; 188; 262)* rückt Hippokrates die „menschliche Natur“ in den Mittelpunkt der Medizin; allerdings wird diese „fusus anthropinè“ (menschliche Natur) weiterhin als stark körperlich geprägt verstanden. Man denke an Hippokrates' Schwiegersohn Polubios, der die Schrift **Peri fusios anthropou** (Über die Natur des Menschen) verfasste. Somit tritt der Medizinphysiker klar als Spezialgebiet hervor; er hat seinen eigenen formalen Gegenstand, die körperlich-menschliche Natur.

Der Einfluss der medizinischen Physis.

Solon von Athen (-640/-561) war bereits ionisch beeinflusst, und zwar auch medizinisch; die Medizin ist laut Solon ...

a. rational

b. Studium der Natur, nämlich verstanden als Verbindung zwischen dem Teil und dem Ganzen (Systembegriff) und zwischen Ursache und Wirkung (kausales Systemkonzept), **c.** die gesetzmäßig ist (Mengenbegriff induktiv angewendet) (*Jaeger, Paideia, II, 14*).

Solon überträgt diese körperlich-menschliche Krankheitsauffassung auf die Polis, auf die Gesellschaft: Poliskrisen sind wie Gesundheitsstörungen und gleichermaßen Gegenstand der Forschung. Solon erkennt die Verbundenheit zwischen Mensch und Stadtstaat sogar in numerischen Begriffen (ähnlich wie sein Zeitgenosse Anaximandros von Milet (Triadenkosmologie) und etwas später Puthagoras von Samos und seine Schule sowie noch später der Hebdomadische Text aus dem Corpus Hippocraticum).

Solon entwickelte somit unter milesischem Einfluss eine organisch-mathematische Gesellschaftstheorie.

Protosophie und Thোকudiden.

Sowohl die Sophisten als auch Thokydides sind in vielerlei Hinsicht von der damaligen Medizin geprägt; nämlich davon, dass diese Medizin den Begriff der „menschlichen Natur“ geschaffen und ihn als Grundlage genommen hatte. Genau in diesem Punkt ist die Medizin jedoch von der Idee der „Verschmelzung“ im großen Maßstab, nämlich des Universums, abhängig, wie sie die ionische Naturphilosophie entwickelt hatte (*Jaeger, Paideia* , II, 15).

Hier sei ein Text zitiert, den *P. Werner, *La vie en Grèce aux temps antique* *, Fribourg, 1977, 133, inin Übersetzung wiedergibt und der der hippokratisch-physikalischen Naturheilkunde – um sie nun in ihrer Unterscheidung von der asklepiadisch-mantischen und -magischen Naturheilkunde so zu nennen – Ausdruck verleiht: „Wir untersuchen Krankheiten gemäß ihrer allen Dingen innewohnenden Natur und gemäß ihrer jedem Individuum innewohnenden Natur, das heißt sowohl gemäß der Krankheit (universell) als auch gemäß dem Patienten (singular); – gemäß den ihm verabreichten Mitteln (...), gemäß der allgemeinen Zusammensetzung der Atmosphäre (des Luftraums) und gemäß der jeder Region innewohnenden Zusammensetzung; – gemäß den Gewohnheiten, dem Tagesablauf, der Art der gewohnten Tätigkeiten, dem Alter, den Worten, dem Schweigen, den Gedanken, dem Schlaf, der Schlaflosigkeit, der Art und dem Zeitpunkt der Träume, (...) Juckreiz, Tränen, Höhepunkten, Stuhlgang, Urin, Spucken, Erbrechen.“

Man sollte auch Schweißausbrüche, Kälte, Schüttelfrost, Husten, Niesen, Schluckauf, Atembeschwerden, Aufstoßen, Blähungen mit oder ohne Geräusche, Blutergüsse und Hämorrhoiden berücksichtigen. Man sollte untersuchen – historia (!) –, was diese Anzeichen verursachen und was sie bedeuten.

P. Werner betont, dass neben den vorhergehenden „Zeichen“ (Symptomen) auch der Einfluss der Umwelt als von großer Bedeutung angesehen wurde: Jahreszeiten, (kalte oder heiße) Winde, Wasser, die Lage der Stadt in Bezug auf die Winde, Sonnenaufgang, trockener (Brachland) oder feuchter (bewaldeter) Boden, hoch oder niedrig gelegen.

Darüber hinaus: der Lebensstil der Einwohner: Liebe zum Wein, Völlerei, Faulheit, Liebe zur Gymnastik, gesunder Appetit, Mäßigung beim Alkoholkonsum.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Die Krankheit bzw. der Patient ist sowohl ein in sich geschlossenes System (ein kohärentes Ganzes) als auch in ein System eingebettet (Lebensmittel, Lebensweise). Die Natur ist mehr als eine ungeordnete Ansammlung von Daten.

Darüber hinaus stellt *H. Selye in Stress*, Utr./Antw. 1978, 26/28 (Hippokrates) fest, dass im hippokratischen Medizinsystem die Krankheit doppelt bestimmbar ist, und zwar im Unterschied zu beispielsweise allen anderen Anomalien (wie etwa: Verlust eines Beines, Lahmheit, Missbildung):

- (i) passiv betrachtetes „Pathos“, leiden,
- (ii) jedoch mit einem eingebauten Wiederherstellungsversuch, dem sogenannten „Ponos“-Kampf, der – genau wie in der modernen, nach Seyle formulierten Homöostase – als zielgerichtetes System auf den Normalzustand abzielt. Selbst dieser zielgerichtete Aspekt der heutigen Systemtheorie ist in der hippokratisch-physikalischen Krankheitstheorie in der damals üblichen Weise integriert.

GW 88

Dennoch handelt es sich hier nicht um einen Fall von Systemtheorie im engeren Sinne: Die Betonung des singulären Aspekts garantiert dies; unsere gegenwärtigen Systemtheoretiker minimieren das singuläre Individuum als „Schaum“ (Foucault); die hippokratischen – physikalischen – Systemtheoretiker tun dies nicht.

Forschung (Historia), Systemkonzept, hermeneutischer Kontakt mit dem Individuum – dies sind die drei bisher etablierten Merkmale der physikalischen Medizin. Ein weiterer Aspekt wird von *T. Kotarbinski in *Leçons sur l'histoire de la logique ** (Paris, 194, S. 327) aufgezeigt: Es geht um die Eliminierung der Induktion – die, zumindest laut Kotarbinski, bei Aristoteles fehlt –, da Ärzte diese Methode anwenden. Er zitiert *Ph. H. de Lacy, *Philodemus on Methods of Inference ** (Philadelphia, 1941, S. 122). Es handelt sich dabei um eine Sammlung medizinischer Aufsätze aus der Zeit vor Aristoteles (zwischen 500 und 400 n. Chr.).

Hier der Text: „Wenn eine Krankheit gleichzeitig und gemeinsam viele Menschen befällt, Junge und Alte, Männer und Frauen, Wassertrinker und Weintrinker, Gersten- und Weizenesser, Fleißige und Faulenzer, dann kann die Ursache dieser Krankheit nicht die individuelle Lebensweise sein, sondern muss ein allen gemeinsames Element sein.“

Mit anderen Worten: Diese Form der Induktion eliminiert die individuellen Ursachen (eliminative Induktion), sodass nur noch die kollektiven und/oder universellen Ursachen übrig bleiben... - Derselbe Text wagt dann eine Abduktion: Diese gemeinsame Ursache ist die Luft, die alle gleichzeitig und gemeinsam atmen, die dann natürlich wiederum durch Induktion (eliminativ) untersucht werden muss.

Kotarbinski merkt an, dass diese embryonale Theorie der Induktion bezüglich eliminativer Abduktion-Induktion bei dem epikureischen Philodis von Gadara (-110/-35) eine systematische Form annimmt.

im letzten Jahrhundert gefundene Handschrift **von Herculenum** spiegelt die Ansicht des Philodemos wider: „Wenn A als solches B ist (d. h. weil es A ist), dann wird A auch in der Zukunft B sein – nicht nur bis zur Gegenwart.“ Dies betrifft eine Einsicht in das Wesen, die Universalität impliziert („Wenn alle A auch B sind, dann sind alle zukünftigen A auch B (und nicht nur alle vergangenen A)“).

Die Frage für den rein empirischen Epikureer lautet natürlich: Wie kann ich rein empirisch behaupten, dass alle A B sind, da ich immer nur einen Teil davon untersucht habe – nicht alles – (ich schließe aus der untersuchten Teilmenge: Es ist mir unmöglich, empirisch zu überprüfen, ob ich alle vergangenen und sicherlich alle zukünftigen Fälle untersuche).

Hier stoßen wir deutlich an die Grenzen der rein empirischen oder historia Methode.

GW89

Notiz - W. Jaeger, *Diokles von Korystos, Die Griechische Medizin u. die Schule des Aristoteles*, 1938.

Jaeger argumentiert, dass die physikalischen Ärzte die menschliche Natur als körperliche Natur, primär als körperlichen Organismus, verstanden (*Paideia*, I, 387). Dies wurde jedoch offenbar weit gefasst: D. Fontana/A. Slot (*Einführung in die pädagogische Psychologie*, Nijkerk, 1978, S. 92ff.) sieht in Hippokrates' Lehre von den vier Temperamenten – melancholisch, phlegmatisch, cholerisch und sanguinisch – den Anstoß für eine „nomothetische Persönlichkeitstheorie“ (d. h. eine Theorie, die eine allgemeine Regelmäßigkeit entdeckt); er verweist auf die Arbeiten von W. B. Wundt und H. J. Eysinck. Siehe auch R. Le Senne, **Traité de caractérologie**, Paris, 1945), 46: „Hippokrates und später Galen legten mit ihrer Theorie der vier Körpersäfte die Grundsätze einer so erfolgreichen Charakterologie vor

(...), dass sie die Jahrhunderte überdauert hat.“

Nach dieser Theorie existieren vier Körperflüssigkeiten: Blut (sanguinisch), Galle (cholerisch), schwarze Galle (melancholisch, schwarze Galle) und Schleim (phlegmatisch). Die Medizin hielt an dieser Lehre, mit einigen Variationen, bis ins 19. Jahrhundert fest. Die Groninger Schule der Charakterologie (G. Hyemans/E. Wiersma) definierte sie neu: Die Sanguiniker wurden zu den primären Nicht-Emotionen, die Phlegmatiker zu den sekundären Nicht-Emotionen, die Choleriker zu den primären Emotionen und die Schwarze Galle zu den sekundären Emotionen.

Man könnte sich fragen, ob Hippokrates nicht den Seelenleib (das Feinstoffliche, Fluide) in mindestens vier seiner Teile mit dem grobstofflichen Körper verwechselt hat, wie es so viele Fusikoi der frühen Zeit taten.

(1) Die Protosophistik hat die menschliche Natur der Arzt-Physiker auf zweierlei Weise neu interpretiert:

(1)a. Die Sophisten verstehen unter „menschlicher Natur“ – so *Jaeger, Paideia*, I, 387f. – die Gesamtheit von Seele und Leib, wobei der Schwerpunkt auf der inneren Veranlagung des Menschen liegt (mehr dazu später);

(1)b . Die Sophisten, so rhetorisch sie auch waren, sahen die menschliche Interaktion sowohl in der medizinischen Wissenschaft als auch in der medizinischen Praxis wirken . *Unter Bezugnahme auf J.P. Vernant, Mythe et pensée*, II, 55, ad 28, sagt M.L. Bourgey, *Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique* , Paris, 1953, S. 114 ff., dass insbesondere – wenn auch nicht ausschließlich – die sophistischen Ärzte interdisziplinär ihre eigene „These“ (Meinung) eloquent gegen diejenigen verteidigten, die sie anders interpretierten – dies umso mehr, als die „Ursache“ von Krankheit und Gesundheit dem „Adèlon“ (dem Unsichtbaren und somit der Diskussion und Überzeugung zugänglich, mit oder ohne eliminativer Induktion) zuzuordnen war; Sie gingen natürlich und notwendigerweise über das bloße 'empei ri 'a' hinaus, indem sie rein empirisch vorgingen, nämlich durch logisches Denken (logismos) - siehe oben auf Seite 88 unten -;

GW90

G. Rager berichtet in **Hypnose, sophrologie et médecine**, 1973, S. 180, dass Antiphon von Athen (-480/-411), Aristokrat, Sophist und Rhetoriker, zu einer bestimmten Zeit in Korinth ein Geschäft an der Agora, dem

öffentlichen Platz, eröffnete. Er ließ Prospekte verteilen, in denen er behauptete, Menschen durch Sprache heilen zu können und dass es genüge, wenn ihm Kranke ihre Beschwerden und deren Ursachen anvertrauten, damit er sie heilen könne. Später gab Antiphon diese Heilpraxis auf, da sie ihm zu schwierig erschien.

Unterdessen beweist diese medizinisch-rhetorische *Mètis* zwei Dinge:

(a) Jeder Arzt und/oder Heiler hat bis heute zumindest rhetorisch (überzeugend, durch Einflussnahme mittels Sprache) gehandelt;

b) Der Einfluss der Sprache auf das innere Selbst der menschlichen Verschmelzung war ein zentraler Punkt der Sophistik. Darüber hinaus war Antiphon auch Traumdeuter: Er muss daher eine Neigung zur Tiefenpsychologie besessen haben (jeder weiß, dass Freud die Traumdeutung als den „Königsweg“ zum Unbewussten bezeichnete). Auch dieser Aspekt in Antiphon deutet auf die Verinnerlichung der menschlichen Verschmelzung hin, wie sie die Sophisten verstanden.

Anmerkung: Jaeger, **Paideia**, I, 185., und **A la naissance dl théol**, 188ss., verortet diese doppelte Korrektur der Protosophistik innerhalb der formalen Grundlage der physischen ('rationalen') Anthropologie durch die Sophisten des 5. Jahrhunderts, deren Vorläufer; also Jaeger, der Aufklärung des 18. Jahrhunderts.

a. Das Objekt ist der Mensch als Teil der Gesamtverschmelzung;

b. Als solches ist der Mensch, genau wie die Natur als Ganzes, nach Gesetzen strukturiert.

c. Dieses Objekt kann auf vier Arten angenähert werden:

c1. als körperliche Natur, wie bei den Ärzten (vgl. die sophistischen Ärzte);

c2. als psychologische Natur, deren besondere Natur insbesondere die Sophisten erkennen und durch die sie nach Jaeger die Begründer der wissenschaftlichen Psychologie sind, noch vor Platon (in seiner Beschreibung der einzigartigen Persönlichkeit seines Lehrers Sokrates – ein Meisterwerk der individuellen Psychologie, im Gegensatz zur universalisierenden Tendenz der Physikalisten) und Aristoteles, der die Seele und andere Dinge im Geiste der Sokratiker weiter ausführte;

c3 . als soziologische Natur (siehe Jaeger, *Frühgriechische Theologie* (= *A la naissance d.l. théol .*), der die Sophisten eine präzise theoretische Studie widmen: die Natur des Staates (der Stadt), der Gesellschaft, des Verfassungsrechts, der Moral ('aretè politikè, bürgerliche Tugend); - insbesondere Thokudides wird dies sozial - ethisch ausführen.

c4. als kulturologische Natur (*Paideia*, I, 393ff.), in der die Sophisten die Formbarkeit der menschlichen Natur betonen (Protagoras auf dem Kopf), das Meisterwerk der typisch griechischen Tendenz zur Verfeinerung und Verbesserung der Natur; - in diesem Zusammenhang ist die Formbarkeit der menschlichen Natur lediglich ein Beispiel für die Beziehung 'fisis (Natur) / 'nomos' (Gesetz, Brauch usw.) / 'technè' (Kunst)'.

GW 91

Jaeger bezieht sich auf *Ploetarchos von Apameia und dessen Schrift „Über die Erziehung der Jugend“* – ein Werk, das für den Humanismus der Renaissance von grundlegender Bedeutung war (oc, 394). Es ist offensichtlich, dass die Protosophisten aus dem erweiterten Begriff der Fisis der Fusikoi den entscheidenden Impuls für die modernen Humanwissenschaften ableiteten.

(2) Thukydides von Athen

(*Jaeger, Paideia*, I, 379ff., *Thukudides als Politischer Denker*) begründet, wie bereits oben auf S. 82/84 kurz erläutert, eine politische oder stadtstaatliche Geschichte, ausgehend vom humanwissenschaftlichen Konzept der „menschlichen Natur“, das von den Sophisten erweitert wurde. *J.P. Vernant, Mythe et pensée* , II, 55, weist darauf hin, dass die Abfolge der Fakten bei Thukudides, wie *M.I. Meyerson, le temps, la mémoire, l'histoire*, in *Journal de psychologie* , 1956, 340, zu beweisen versuchte, nicht chronologisch, sondern logisch ist.

Die Erzählung einer Schlacht ist beispielsweise eine Theorie (ein logisch kohärentes System, das die zu erzählenden Fakten in ihrer Natur beschreibt), die induktiv die systemische Kohärenz der Fakten überprüft: Der errungene Sieg ist etwa eine erprobte Argumentationskette (der General plant die Schlacht angesichts der Gesamtsituation; ihr Verlauf bestätigt diese Planung). Tatsächlich handelt es sich um eine pragmatische Argumentationskette (siehe S. 30/31 oben): Der Plan des Generals ist das Lemma (seine Abduktion); der Ausgang der Schlacht bestimmt die Richtigkeit dieses Plans (Induktion). – Soweit zum Beginn der Spezialisierung (Teilphysik), die im Verlauf der Geschichte der griechischen Philosophie, auf die wir später noch eingehen werden, deutlicher zutage tritt.

Schlussfolgerung: Präskzeptizismus in seiner zweifachen Form:

a. aufgeklärte Religionskritik (siehe oben S. 74/ 78 (*Hekataios von Milet, Xenophon von Kolophon, Euripides von Salamis, Kult der Vernunft Hand in*

Hand mit Volksmagie));

b . Spezialisierung der ursprünglich transzendentalen Physik in die partielle Physik (siehe oben S. 86/91 (*Erster Typ der partiellen Physik (Hekataios von Milet, Herodot von Halikarnassos, Thududides von Arhene: Physik der Länder und Völker*); *zweiter Typ (Alkmaion von Kroton, Asklepiadische und Hippokratische Medizin als jeweils eigene partielle Physik; Protosophie und Thududides*): Medizinphysik, erweitert zur Humanphysik)); -- diese doppelte intellektuelle Behauptung der archaisch-antiken Tradition führt zum Relativismus:

ad. a . Die aufgeklärte Religionskritik relativiert die vorphysische Religion;

b. Spezialisierung relativiert die vorphysikalische allgemeine „Weisheit“, die noch in hohem Maße unspezialisiert war: Ein Spezialist relativiert den anderen, und darüber hinaus relativiert eine Spezialisierung die andere – bis in unsere Zeit der Hyperspezialisierung hinein – vor allem relativiert der Spezialist die gesamte Gesellschaft: Er neigt dazu, sich innerhalb seiner Spezialisierungssphäre zu isolieren und riskiert langfristig, nur seine eigenen Gewohnheiten und Voraussetzungen des Denkens und Handelns zu berücksichtigen; er wird „unsozial“, wenn er nicht als Gegengewicht ein neues soziales Bewusstsein entwickelt.

GW 92

R. G. Bury (Hrsg.), *Sextus Empiricus* , Bd. 4, London/Cambridge (Massachusetts), 1961, I, XXIX, schreibt: „Ein Skeptiker im ursprünglichen Sinne des griechischen Begriffs ist schlicht ein ‚Ermittler‘ (vgl. Historiker) oder Detektiv. Doch Ermittlungen führen oft zu einer ‚Sackgasse‘ und enden mit Unglauben oder Verzweiflung hinsichtlich einer Lösung. Die Folge: Der ‚Ermittler‘ wird zum ‚Zweifler‘ _oder ‚Ungläubigen‘.“

Sofort nimmt der Begriff „Skeptizismus“ seine bekannte Bedeutung an. In der gesamten Geschichte der Philosophie in Griechenland und darüber hinaus finden sich Spuren skeptischen Denkens, insbesondere in der häufigen Betonung der Torheit der Meinung der Massen und in der ständigen Ablehnung sinnlicher Erfahrung.

R. Jolivet, *Lessources de l'idéalisme* , Paris, '1936, 205s., fügt Folgendes hinzu:

(i) abgesehen von der philosophischen Verachtung für die Meinung des einfachen Volkes, das von denen, die keine philosophische Bildung haben, verächtlich als „die Massen“, „der Mann von der Straße“, „der gewöhnliche

Mann“, „der Mann des Volkes“ (wörtlich übersetzt aus dem Griechischen) usw. bezeichnet wird;

(ii) ausgenommen zweitens die Infragestellung der Sinneswahrnehmung (man denke an das System „sichtbar/unsichtbar“).

(iii) Jolivet ergänzt Burys Formulierung zu Recht um die Kritik an dem Konzept, der Idee (der universellen Sammlung), da diese naturgemäß der ununterbrochenen und unaufhörlichen Behauptung (Veränderung) der Phänomene und ebenso den singulären, individuellen – schließlich nur (scheinbar) „realen“ – Realitäten fremd sei.

Diese dreifache Kritik ist im Wesentlichen das Werk der Protosophisten, vorbereitet von den Präskeptikern – deren Grundzüge wir bereits skizziert haben.

Entscheidung:

a. positiv: Nur der subjektive Eindruck, das sogenannte Phänomen, d. h. das, was sich meinem Bewusstsein darbietet, ist gewiss;

b . negativ: Alles, was nicht Phänomen ist, die sogenannten „objektiven“ Realitäten unabhängig von meinem Bewusstsein (was die Massen glauben, was die Sinneswahrnehmung feststellt, was Begriffe (Ideen) ausdrücken), ist ungewiss.

Seht, was der Spezialist, nämlich der Philosoph, feststellt: denn im Verhältnis zum Nicht - Philosophen ist der Philosoph ein Spezialist .

GW93

So ergeht es dem Physischen als Weisheit der Spezialisierung, das sich von der reinen Weisheit entfremdet hat. Es sei denn, das Physische – im weiteren Sinne die gesamte Philosophie – wurzelt in der reinen Weisheit, von der es sich durch „Spezialisierung“ als partielle Weisheit losgelöst hat. Daher wird anhand der Philosophiegeschichte selbst deutlich, warum dieser Kurs mit der Sophioanalyse oder der Weisheitslehre beginnt: siehe oben, Frage 1, S. 3/4. (*Der philosophische Grad der Sophio-Analyse*). „Egal wie schnell sich (spezialisierte) Teilweisheit entwickelt, sie wird die (unspezialisierte) Gesamtweisheit einholen.“

Die vorsokratische Philosophie lässt sich in zwei Typen unterteilen.

Siehe oben auf den Seiten 73/74, die Dogmatiker und die Skeptiker ; nun

ist klar, warum:

a) Die Dogmatiker weichen von der ursprünglichen und vollständigen Weisheit ab, ohne sie jedoch zu verlassen;

b) Die Präseptiker tun dasselbe – anders geht es nicht –, aber sie verlassen den Ausgangspunkt, um sich in „Spezialisierung“ (Teilwissen) zu verschließen: Die erkenntnistheoretischen Anforderungen der interpretierenden Gemeinschaft der Spezialisten sind derart, dass sich „Skeptizismus“ in diesem spezialisierten, rein spezialisierten Sinne, wie Bury sagt, von „Untersuchung“ zu „Zweifel“ entwickelt.

Genauer gesagt :

a. Die Eleaten, mit ihrer Betonung (Spezialisierung) auf rein begrifflichem Denken, losgelöst von den Massen und der Sinneswahrnehmung, führten zu dem Sophisten Gorgias von Leontinoi, der das Sein, das Wissen und die Kommunikation bezweifelte;

b. Die Herakliteer, mit ihrer Betonung (Spezialisierung) auf der Beweglichkeit allen Seins, unabhängig von der Masse und dem begrifflichen Denken, gipfeln im Sophisten Protagoras von Abdera – über den Herakliteer schlechthin, Kratulos, der seine Position auf die Spitze treibt –, der die objektive Wahrheit (= Sein) als erkennbar (wissend) bezweifelt;

c. die Mechanisten, im Gegensatz zu den Atomisten (Demokrit), mit ihrer Betonung der Unsichtbarkeit atomarer Strukturen (wiederum Einseitigkeit und Spezialisierung, losgelöst von Masse und Sinneserfahrung), gipfeln in Metrodoros von Chios (6. Jahrhundert v. Chr.), der behauptet, dass „*wir nichts wissen – nicht einmal, ob wir etwas wissen*“ (die atomare Struktur wird zum Inbegriff allen Seins, das unsichtbar ist), und in Anaxarchos von Abdera (dem Freund von Purrion von Ellis, dem Skeptiker schlechthin (Pyrrhonismus)), der Alexander den Großen auf seinen persisch-indischen Eroberungen begleitete.

Gesamteindruck: Die Mehrdeutigkeit aller möglichen Wesen ist die Summe des Physischen oder der gesamten Philosophie.

Doch diese Ambivalenz ist nicht als Beweis für den unerschöpflichen Reichtum der Wirklichkeit zu verstehen, sondern als ein Reichtum, der Zweifel aufkommen lässt, der sowohl für philosophisches begriffliches Denken (Eleatik, Demokrit) als auch für philosophische Sinneserfahrung zu groß und zu unerreichbar ist.

Die dreifache Komponente „Materie/Energie/Information“ in der Natur.

Weert N. Wiener , ca. 1948, wertete mit seiner Kybernetik (Regelungstechnik) in ihrer logistisch-mathematischen Form den Begriff der „Information“ im physikalisch-chemischen Kontext auf – tatsächlich arbeiten Physiker und Sozialwissenschaftler in allen möglichen Kontexten neben „Materie“ und „Energie“ auch mit „Information“. – Diese Dreifaltigkeit ist deutlich im frühesten Naturbegriff der Fusionsforscher erkennbar. Diesen werden wir nun genauer erläutern.

a. Antiker „Materialismus“. (94/109)

Die Tatsache, dass man regelmäßig von „antikem“ Materialismus spricht, beweist, dass die Grundkonzepte der modernen Natur- (und Geistes-)wissenschaft (und Philosophie) bis in die Antike zurückreichen. Um die fundamentalen Begriffe (Kategorien) zu etablieren, gehen wir von den gegenwärtigen Materiebegriffen aus. Mit Lange und Poortman unterscheiden wir im Wesentlichen zwei Haupttypen von Materiebegriffen: den monistischen (monos = einzeln, allein; es gibt nur eine Art von Materie) und den pluralistischen (plures = vielfältig; es gibt mehr als eine Art von Materie). Diese werden im Folgenden genauer erläutert.

a1. Monistischer Materialismus (= hylischer Monismus) (94/98)

'Hulè' = Materie; 'hulikos' (hylisch) = Material; hylischer Monismus = jene Ansicht, die nur eine Art von Materie annimmt.

Biblisches Beispiel :

– D. Dubarle, *Concept de la matière et discussions sur le materialisme* , in Fr. Russo et al., *Science de materialisme, in Recherches et débats* , 41 (Dez. 1962, 37/70;

-- FA. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* , 1886-1 (heute ein veraltetes Werk, aber immer noch sehr wertvoll: Lange ist ein nichtmaterialistischer Kantianer; er schätzt den Materialismus nicht als Ideologie, sondern vor allem als Methode der Naturwissenschaft).

Aus der Untersuchung ergeben sich folgende Ergebnisse:

1/ Gemäß dem modernen, insbesondere dem Materialismus des 18. und 19. Jahrhunderts ist

1/a. alles ist „Substanz“, Materie; mit anderen Worten, der moderne Materialismus ist eine ausgeprägte Ontologie oder Theorie der Realität (siehe oben, S. 14ff.; 29), die behauptet, dass alles, was „real“ ist, gleichzeitig und

ipso facto „hylisch“ (= materiell, Substanz) ist;

1/b . Obwohl alles Sein Materie ist, besteht dennoch Verschiedenheit: Die Aggregatzustände (fest, flüssig, gasförmig, plasmatisch), das Bewusstsein bzw. die Seele und das Leben – all diese Arten von „Materie“ gehören im Grunde ein und demselben Stofftyp an, der sich mit den seit Galilei entwickelten exakten (experimentellen wie mathematisch-logistischen) Methoden vollständig erforschen lässt; genauer gesagt: Sogenannte paranormale oder gar okkulte und religiöse Methoden lassen sich auf „exakte“ Methoden vom Galilei-Typus reduzieren und besitzen epistemologisch gesehen keinerlei eigenständigen Wert; radikal ausgedrückt, so argumentieren einige Materialisten: Leben, Seele und Bewusstsein sind lediglich „Epiphänomene“ (Nebenwirkungen) der einen Materie.

GW95

2/ Der diachrone Aspekt der Materie wird unterschiedlich interpretiert:

2/a. Mechanistischer Materialismus

unter den gemäßigten (Empedokles, Anaxagoras) und radikalen (Leukippos, Demokrit) Mechanisten der Vorsokratiker und der Epokoureer in der Antike; unter C. Vogt (1817/1895), J. Moleschott (1822/1893) und L. Büchner (1824/1899) des letzten Jahrhunderts, z.B. betrachtet einige Materieteilchen (Atomistik) oder Stoffarten (Elementtheorie) als rein quantitativ und räumlich bewegt.

2/b. evolutionärer Materialismus

Ausgehend vom biologischen Transformismus, der eine Evolution der Arten lebender Wesen annimmt (wissenschaftlich und auch philosophisch (Spencer, Bergson, Teilhard de Chardin)), führt er den Begriff der „Evolution“ in den Materiebegriff ein; mehr noch: Er geht so weit, einen einzigen kontinuierlichen, ununterbrochenen Aufstieg der Materie zwischen Substanz, Leben und Bewusstsein zu postulieren (von bloßen Substanzen zum Bewusstsein über lebende Materie); vgl. G. Canguilhem, **La connaissance de la vie**, Paris, 1965 (es gibt eine politische Vorgeschichte der Evolutionstheorie: Ökonomismus und ethischer Progressivismus implizierten auf biologischer Ebene die „Evolution“);

2/c. dialektischer Materialismus

Ausgehend von der menschlichen Welt und ihrer Geschichte, insbesondere formuliert von Hegel (1770/1831), führt der dialektische Idealist in die Materie nicht nur das Leben (das Biologische), sondern auch

den menschlichen Geist und die Kultur mit dem Haben und Machen der Geschichte ein, jedoch im Gegensatz zu Hegel mit dem Schwerpunkt auf den ökonomischen, technischen und „materiellen“ Faktoren der Kultur.

Dies impliziert neben einem quantitativen Aspekt auch einen qualitativen, nicht-mechanistischen Aspekt; außerdem: Der sogenannte „historische“ Materialismus – Teil der dialektischen und somit typischen marxistischen Gesellschaftsanalyse – ein Begriff, der erstmals von F.R. Engels, einem Freund von Marx (1820/1895), verwendet wurde, postuliert, dass die Menschheitsgeschichte als Hauptfaktor die ökonomischen Produktionsweisen (Ökonomismus) hat, so dass die führenden Ideen, das Recht, die politische Organisation usw. ihr „Überbau“ sind (was Engels jedoch nicht daran hindert, sich der unverantwortlichen Interpretation seines historischen Materialismus zu widersetzen, die behauptet, dass ökonomische Phänomene (d. h. die Produktionsweise) der einzige Faktor der Geschichte seien).

Es ist klar, dass im evolutionären und insbesondere im dialektisch-historischen Materialismus der reine Mechanismus (bloße quantitative Bewegung) bis zu einem gewissen Grad dem „Dynamismus“ weicht (der Kräfte und Energetik (Energietheorie) einführt); vgl. P. Foulquié, *La dialectique*, Paris, 1949 (41/122: *la dialectique nouvelle*)).

GW96

Anmerkung – Die Dynamik der Materie deckt sich weitgehend mit dem Konzept der „Energie“:

(i) In praktischer technischer Hinsicht wurde dem Energiebegriff 1770 inin England während der ersten industriellen Revolution eine primäre Rolle zugewiesen (Dampfmaschine, Kohle, später Öl und noch später Kernenergie);

(ii) Theoretisch entwickelt sich daraus die Energetik, das Energiemanagement: Robert Mayer (1814/1878), ein deutscher Arzt, formuliert mit seinen * *Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur* * in J. von Liebig's * *Annalen der Chemie* * , 42 (1842) und seinen * *Die entree Bewegung im Zusammenhange mit dem Stoffwechsel* * (1845) „Energie“ theoretisch: er konzipierte „Energetik“ als einheitliche Wissenschaft (basierend auf der Physik der Energieeinsparung);

HLF. Von Helmholtz (1821/1894) machte zusammen mit Mayer, JP. Joule und W. Thomson (= Lord Kelvin), einem der Mitbegründer der Formulierung

des Energieerhaltungssatzes, in seinem Werk **Über die Erhaltung der Kraft** (1847) Mayers bis dahin missverstandene Ideen berühmt;

Die Dyade „Materie/Energie“ durchdringt die gesamte Natur: Es gibt mechanische (kinetische) Energie, thermische Energie, chemische Energie, Atomenergie usw.; mit anderen Worten: Thermodynamik (Teil der Energetik), Mechanik – Physik und Chemie, Astronomie, Physiologie (Biologie) usw. – all diese Spezialwissenschaften arbeiten nach und nach mit Mays einheitlichem wissenschaftlichen Energiebegriff. Die Philosophie, um Wilh. von Ostwald (1853/1922) zu zitieren, greift diesen auf und erweitert den Begriff der Materie, die als der Energie fremd betrachtet wurde. Dies führte zu einer Krise in materialistischen Kreisen, insbesondere dort, wo man rein mechanistisch dachte: Für den Mechanisten ist Materie von Natur aus energielos, träge (langsam), und Bewegung ist etwas, das von außerhalb der eigentlichen Materie (Teilchen) kommt (nicht-intrinsisch).

Anmerkung – Seit N. Wiens Kybernetik (Regelungstechnik), die materielles Verhalten im Wesentlichen als informationsgesteuert **betrachtet** (eine Art zielgerichtetes „Wissen“, das der bewegten Materie innewohnt und sie steuert und im Falle einer Abweichung korrigiert (Rückkopplung)), hat die Konzeption von Materie neben und im Anschluss an die Energetik (Dynamismus) eine zweite große Revolution im Verständnis von Materie dargestellt; parallel zum Dynamismus wurde eine Art Teleologie (Theorie der Teleologie, Finalismus) eingeführt; vgl. H. van Praag, **Information und Energie** (*Bausteine einer neuen Weltanschauung* *), Bussum, 1970 (im Gegensatz zu E. T. Vermeersch, der die Dreifaltigkeit von „Materie/Energie/Information“ in den Mittelpunkt stellt, stellt van Praag die Zweifaltigkeit von „Information/Energie“ in den Mittelpunkt; denn „Materie“ ist lediglich eine Form von Energie). Abr. Moles, *Objet, méthode et axiomatique de la cybernétique*, in *Le dossier de la cybernétique*, Marabout, 1968, 47/61 (die Ursprünge der Informationstheorie aus der Kybernetik werden in ac, 58/59 dargelegt).

GW97

Die reichhaltigste und umfassendste Ausarbeitung des Informationsbegriffs findet sich jedoch in der allgemeinen Systemtheorie: L.A. Apostel et al., **Deenheid van de cultuur** (*Auf dem Weg zu einer allgemeinen Systemtheorie als Instrument unseres Wissens und Handelns* *), Meppel, 1972 (zu dem sechs Spezialisten beitragen; die allgemeine Systemtheorie (seit von Bertalanffy), die aus der theoretischen Biologie, der Automatentheorie (dynamische Systemtheorie) und der Produktionsanalyse (seit Taylor)

hervorgeht, wird von Leo Apostel primär als Einheitswissenschaft konzipiert (analog zu Rud. Canaps **Der logische Aufbau der Welt **) und wird als sehr nahe an F. Engels' dialektischem Materialismus (oc, 201) empfunden, jedoch im Geiste der großen Systembauer der Philosophie, nämlich Aristoteles, Leibniz und Hegel; mathematisch orientiert (Mathematismus), auf den Inhalt und die objektive Welt (und nicht einseitig auf sprachliche Phänomene) fokussiert (Objektivismus), experimentell geneigt (gegen starre Konzepte) (Experimentalismus); dies sind die Hauptmerkmale der Sichtweise der Materie.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Materie ist nicht bloß Substanz (Teilchen oder Arten); sie ist in gewisser Weise Energie (Dynamik) und Information (System).

Notiz-- Das Konzept der Antimaterie in Bezug auf Materie ist eine neuere, kontroverse Korrektur aus der Kernphysik: Proton, Elektron, Neutrino usw. sind fundamentale Teilchen (mit Masse, Spin, Ladung und magnetischem Moment als Eigenschaften); ein Antiteilchen (Antiproton, Antielektron, Antineutrino usw.) hat dieselbe Masse, aber entgegengesetzte Ladung, entgegengesetzten Spin usw. Jede Art von fundamentalem Teilchen hat ein entsprechendes Antiteilchen (Paarstruktur); Antimaterie ist die Gesamtheit der Antiteilchen. Die Beziehung zwischen den beiden Teilchenarten ist so beschaffen, dass sich ein Teilchen bei Kontakt mit seinem entsprechenden Antiteilchen gegenseitig vernichtet (Annihilation) und dabei Energie (in Form von Strahlung oder anderen Teilchen) freisetzt. Existiert neben Antimaterie auch ein Anti-Universum? Das ist der kontroverse Punkt. Man sieht das Konzept der „Antimaterie“ oder des Anti-Universums eher unter dem Begriff „Materie“ zu ordnen.

A. Alkoun et al., *La Philosophie* , 3 Bände, Paris, 1972-2, Band 2, S. 459, schreiben: „Streng genommen ist jede Wissenschaft materialistisch; daher ist es gerechtfertigt, dass sie versucht, alles in die Materie zu subsumieren, die die Grundlage jeder physikalischen Verbindung und jedes beobachtbaren Phänomens ist.“

Dies impliziert jedoch keine „Reduktion“: Sollte es jemals gelingen, alle Lebensformen in Materie zu integrieren, würde man dieser Materie zweifellos ganz andere Eigenschaften entziehen als jene, die ihr Wissenschaft und Philosophie gegenwärtig zuschreiben. Mit anderen Worten: Der Materialismus ist die (un)ausgesprochene Ontologie oder Realitätstheorie der modernen Wissenschaft seit Galilei.

Dennoch muss man dieser kühnen Behauptung teilweise widersprechen: (R. Ruyer, *Le gnose de Princeton (des savants à la recherche d' une religion)* Paris, 1974, zeigt, dass hinsichtlich der Nichtreduktion, d. h. hinsichtlich der Nichtreduzierbarkeit aller Daten auf einen flachen Materialismus, Personen wie die Physikalisten-Kosmologen Eddington, Whitehead, Jeans, - außerdem Stromberg, V. F. Weiskopf, E. T. Whittaker, C. F. von Weiszäcker, G. J. Whitrow, D. J. Sciama, D. Bohm, J. I. Good, Fr. Hoyle, V. A. Firsoff, R. P. Feynmann, - außerdem die sowjetischen Kosmologen E. Parnov, I. Chkovsky, - die Franzosen J. Merleau-Ponty, C. Costa de Beauregard, außerdem die Biologen und/oder Psychologen J. C. Eccles, J.B. Haldane, J. Marquand, W.M. Elsasser, W.S. Beck, E.P. Wigner, A. Koestler, B.L. Whorf, E. Berne, E. Ruyer selbst – und nicht zuletzt die humanistischen Psychologen, darunter A.H. Maslow, C.H. Tart, J. White, V. Levy (Gehirnfunktion im nicht-materialistischen Sinne) – Ruyer zeigt somit, dass all diese Menschen ((Neo-)Gnostiker, „Kosmolater“, „Palomarier“ (die Bewegung entstand früher in Pasadena als in Princeton), auch „Theosophen“ genannt) die wissenschaftlichen Gegenstücke – insbesondere in ontologischer Hinsicht – des materialistischen Szientismus sind (oc, 35); sie gehen davon aus, dass alle Daten genauso gut erklärt werden können, wenn man annimmt, dass es nicht-körperliche Wesen, „Seelen“, „Bewusstseinszentren“ gibt.

Fazit: Die Behauptung, dass „Wissenschaft“ materialistisch sei, trifft auf diese herausragenden Wissenschaftler, die den Wandel hin zum Gegenteil vollzogen haben, sicherlich nicht zu.

a2. Der Nicht-Modernist Materialismus (98/109) (hylischer Dualismus und/oder Pluralismus).

(ich) Dualistischer Materialismus

Dies wird durch G. Heymans, **Inleiding in de metafysica op grond de ervaring**, Amsterdam, 1933-2, frl. 59/63 (*naïef dualisme*), 133 (*dualistic materialisme*), wie folgt:

1/ Der dualistische Materialismus betrachtet auch alle Seide als materieller Natur;

2/ Allerdings setzt es bei lebenden Körpern neben der allgemeinen Materie eine besondere Art von Materie voraus, die durch Begriffe wie „warmer Dampf“, „kleine, glatte, runde Atome“ (z. B. Demokrit) usw. bezeichnet wird.

F.A. Lange bemerkt in seiner **Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung**, wenn auch etwas unbewusst, dass Demokrit die Seele als aus einer besonderen Art von Atomen bestehend (fein, glatt, rund) auffasst, dass die Stoiker die Seele als „materiell“, „körperlich“ (wenn auch anders) auffassen und die Epikureer (zumindest die reinen) die Seele als einen „feinen“ Körper bezeichnen – dass Francis Bacon im antiken Sinne die Seele als „feine“ Materie auffasste; ferner erwähnt Lange die Lehre von den sogenannten Lebensgeistern (*spiritus animales et vitales*), die seit Galen in der Medizin als so zentral und materiell angesehen wird (siehe oben, S. 85).

GW99

Hier ist zu Recht von religiösem Materialismus die Rede: Der Glaube an eine Gottheit findet sich vor allem bei den Stoikern, aber auch bei den Epikureern, wie später noch erläutert wird. Man erkennt sofort den enormen Unterschied zwischen dem modernen Materialismus und dem antiken, der noch immer vollständig von polytheistischer Dynamik geprägt ist.

(ii) *Pluralistischer Materialismus*

Dies umfasst daher zunächst das Dualistische, prinzipiell aber auch das Mehr-als-Dualistische: Denn innerhalb der Feinmaterie (*subtile Materie*, *feine Materie*, *ätherische Materie*) lassen sich auch Feinheitssgrade finden. Dazu später mehr. Entscheidend ist hier der reine Begriff.

b. *Materieller oder hylistischer Pluralismus*,

Von denen in der Antike Proklos von Konstantinopel (+410/+485), der neuplatonische Scholastiker (so genannt wegen seines scholastischen Ordnungsgeistes) und Theurger (siehe Seite 37ff oben), vielleicht einer der reinsten Vertreter ist, kann er doppelt typisiert werden:

1/ Die Seele besitzt nicht eine, sondern mehrere 'ochēmata' (Behälter, die anhaftenden Seelenkörper) subtiler Natur (und tatsächlich abnehmender Dichte), die sich zwischen der Seele selbst, die immateriell ist, und dem materiellen Körper befinden, in dem sie durch die Empfängnis im Mutterleib auf Erden verkörpert ist;

2/ Die Seele selbst ist nicht materiell, nicht einmal subtil materiell, sondern rein spirituell, immateriell (wie z. B. das Höchste Wesen);

Auf diese Weise unterscheidet sich der hylisch-materielle Pluralismus deutlich von jedem Materialismus, sei er grobstofflich wie der moderne oder dualistisch wie der antike (z. B. der Stoiker oder Epikurs). *Vgl. J. J. Poortman,*

Ochêma (geschiedenis en zin van het hylisch pluralisme), Dissertation, Assen, 1954, S. 22/29 u. a.

Oder man kann von psychischem Pluralismus sprechen, aber dann nur in einer einzigen Form des hylistischen Pluralismus: Viele exotische Religionen kennen beispielsweise eine Vielzahl von „Seelen“, darunter möglicherweise die immateriellen (wenn diese Religionen so weit fortgeschritten sind, dass sie rein immaterielle Wesen kennen) und die subtilen materiellen (die hochsubtilen, die weniger „dicht“ oder „grob“ sind; die niederen subtilen, die „dichter“ und „gröber“ sind).

In der Sprache der modernen Theosophie ausgedrückt: Es gibt die immaterielle (göttliche) und die subtile (fluide) Seele, einschließlich der 'astralen' (hochsubtilen) und der 'ätherischen' (niedrigsubtilen).

Der psychische Pluralismus enthält immer ein Minimum an sogenannter „materialistischer Psychologie“; so spricht man von der „materialistischen Psychologie“ einer Reihe von Kirchenvätern und christlichen Denkern, vieler hinduistischer und buddhistischer Systeme, einschließlich der modernen Theosophie und Anthroposophie (F. Steiner), weil sie von mehr als nur immateriellen Seelen oder Realitäten sprechen.

Trotzdem klingt dieser Begriff schlecht.

GW100

Bibliografisches Beispiel :

-- JJ. Poortman , außer dem oben genannten Werk, *Ochêma* , 1954/ 1967 id. *Vehicles of Consciousness* , 4 Bände, Utrecht, 1978 (der englische Text, ein Standardwerk zu diesem Thema);

-- id. *Das Konzept des Hylisch-Pluralismus (Ochêma)*, Utrecht, 1978;

-- S. Mead, *Die Lehre vom feinstofflichen Körper in der westlichen Tradition* , London, 1919-1, 1967;

– K. de Jong, *Die andere Seite des Materialismus* , Leiden, 1932;

– Aksel Volten, *Der Begriff der Maat in den Aegyptischen Weisheitstexten* , in F. Wendel et al., *Les sagesses du Proche-Orient Antique* , Paris, 1963, 94ff. (Hylozoismus, der sich auf die Seelensubstanz (feinstoffliche Materie) konzentriert, bei den Vorsokratikern);

-- J. Prieur, *L'aura et le corps immortel* , Paris, 1979 (historischer Teil: 213/275; 222: *Pythagoras, Platon, Aristoteles, Epikur, Lukrez*); 247: die zwei Arten von Konzeptionen bezüglich der Substanz der Seele, nämlich *Monadologie* (Pythagoras, Leibniz) und *Atomistik* (Demokrit, Epikur); 273/275: *die Invarianten*

in den verschiedenen Konzeptionen); bezüglich 'Pneuma' (Spiritus, 'Geist' im Sinne von immateriellen und/oder subtilen Wesen):

-- G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du stoïcisme à S. Augustin*;

zur Vorstellung der Seele bei den alten Griechen:

Erwin Rohde, *Psyche (Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen)*, Tübingen, 1890/1894 (für die Mehrheit der alten Griechen ist die Seele etwas Luftartiges, etwas Atemartiges);

-- Fr. Rüsche, *Das Seelenpneuma (Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele)*, Paderborn, 1933 (die alten Griechen entwickelten den Begriff der Seele etwas weiter, worüber später mehr); zur Auferstehung:

-- G. Zorab, *Der dritte Tag (die Auferstehungsgeschichte im Lichte der Parapsychologie)*, Den Haag, 1974-2.

Es muss eine gründliche Unterscheidung zum Problem der Seelenmaterie bzw. der subtilen Materie getroffen werden, ohne diese jedoch absolut zu trennen:

(1) Ideentheorie (Idealismus); eine Idee kann entweder immateriell oder subtil sein (man denke an Voltens oben erwähnten Artikel über das ägyptische Maß; siehe oben S. 16/17); zu dieser Idee siehe oben S. 45/54);

(2) Spiritualismus: G. Verbeke, *Die Entstehung des philosophischen Spiritualismus* , in: *Tijdschr. v. Fil.* , 8 (1946); 1 (Feb); 3/26; ebd. Die Definition des Spirituellen, in: *TvFil.*, 8 (1946): 4, 435/464 (Das Spirituelle (rein mental, immateriell) kann als eine Seinsweise beschrieben werden, die sich durch Folgendes auszeichnet:

a. Selbstbewusstsein (ein spirituelles Wesen erkennt sich selbst als „Ich“)
b1. Immanenz (dass das „Ich“ ein Innerliches, ein innerstes Wesen ist),
b2 . Autonomie (dass das „Ich“ unabhängig und vollkommen unabhängig vom Rest des Seins ist),

c. transzendente Offenheit (dass das „Ich“ mit Intellekt, Willen und Geist auf das allumfassende „Sein“ gerichtet ist); ac,461); man erkennt, dass sie etwas völlig anderes ist als Subtilität. Dies betrifft die immaterielle Seele.

GW101

Anmerkung – Zwei Bemerkungen zu Verbekes philosophischer Definition des „Spirituellen“:

(1) Das Geistige ist nicht notwendigerweise das „Ich“: Die immaterielle Idee von etwas ist ebenfalls immateriell, „geistig“, rein geistig, reine Immaterialität,

aber sie ist nicht „persönlich“, nicht bewusst wie das „Ich“; – bei den alten Griechen bezieht sich dies auf die Unterscheidung zwischen „noèton“ (intelligibel, intellektueller Inhalt, Ideal) und „noèron“ (intelligens, denkend, Ideen erfassend, was mit dem „Ich“ einhergeht);

Folgerung: „Geistig“ muss anders definiert werden, nämlich ausgehend vom Begriff der „Materie“ (= a – der sich (in)direkt auf Teilchen- und Antiteilchenprozesse bezieht); Räumlichkeit scheint für solche Teilchen wesentlich zu sein (vgl. Descartes’ Definition von „Materie“ bzw. „Körper“); ebenso Zeitlichkeit; dennoch scheint „Energie“ oder „Materieteilchen“ ohne weitere Qualifizierung entscheidend zu sein; so dass das Immaterielle, Geistige alles ist, was existiert, ohne ein „Teilchen“ zu sein; „Ich“ ist daher eine mögliche Form einer solchen teilchenlosen Existenz;

(2) Das „Ich“ ist nicht notwendigerweise das immaterielle Selbst an sich, zumindest nicht beim Menschen, der eine Person ist (das Selbstgefühl eines Naturgeistes ist beispielsweise unpersönlich): Welches „Ich“ wirkt beispielsweise im Traum (man denke an Freuds Traumanalysen)? Oder welches „Ich“ wirkt in der Trance (außerkörperlichen Erfahrung)?

Offenbar gibt es ein tieferes Selbst und oberflächliche „Selbst“ (gleichsam Rollen eines tieferen „Selbst“): Man sieht dies bereits im gut gespielten Theater: Der Schauspieler oder die Schauspielerin taucht in eine Rolle ein, in der ein anderes „Selbst“ agiert, lebt, ohne vollständig mit dem eigenen Selbst zu verschmelzen; wie glücklich der Schauspieler, die Schauspielerinnen, auch sie selbst, auf der Bühne, im Film, wüsste er, sagte er, mit echten, materiellen Tränen, als ob er, sie, die Rolle selbst wäre. Verbeke ahnt offenbar nicht einmal das Problem der Vielheit des „Selbst“ (und mit ihm übrigens die gesamte philosophische Tradition, die so arbeitet).

Ferner gilt: Jede Seele (immateriell, hochsubtil, niedersubtil usw.) besitzt ihr eigenes „Ich“ (Bewusstsein); Folgerung: Eine Erweiterung des Bewusstseins ist möglich, wenn das „Ich“ (immateriell) auf hochsubtile und/oder niedersubtile Weise wirkt oder inkarniert ist; umgekehrt: Unser verkörpertes, irdisch inkarniertes „Ich“ erfährt, sobald es durch die hoch- oder niedersubtile Dimension erweitert wurde, eine Erweiterung des Bewusstseins oder erkennt durch die immaterielle Dimension seine allumfassende Natur als immaterielles „Ich“.

Ein analoges Problem ergibt sich bei der Analyse der Telepathie: Ich kenne, fühle, „bin“ ein anderer, in seinem inneren Wesen, aus der Ferne (hier wiederum jene Erweiterung des Bewusstseins; mehr noch: jede Hermeneutik, für die das

(oder sogar das) Andere nicht Nicht-Ich, sondern Ich-wieder ist (siehe oben S. 54 (Mikrokosmos versus Makrokosmos), 58 (Dilthey)), ist eine Form der Bewusstseinsweiterung; jedes paranormale Wissen (Mantizismus; siehe oben S. 35) ist eine Form der Bewusstseinsweiterung und der Ich-Vielfalt.

GW102

Die Substanz der Seele (Flüssigkeit) bei den Vorsokratikern. (102/106)

Vgl. J.J. Poortman, *Vehicles of Consc.* II, 55 (oc. 28/31); stellen fasst die Periode mit F. Rüsche, *Das Seelenpneuma, zusammen* : „Während der gesamten vorsokratischen Zeit wurde die Substanz (= Seinsweise), aus der die Seele – so glaubte man – bestand, mit verschiedenen Namen bezeichnet, aber stets als etwas von der Natur der Luft betrachtet. Dabei sollte ‚Luft‘ nicht einfach in unserem modernen Sinne, wie es unsere Wissenschaft tut, verstanden werden, sondern vielmehr als etwas relativ Subtiles (Materielles).“ (oc. 30).

Fr. Krafft, *gesch. D. Naturwissenschaft* , I, 124, bemerkt, wie alle anderen Forscher auch, dass alle vorplatonischen Philosophien – insofern sie physikalisch sind, ganz gewiss – die spätere, insbesondere seit Platon gültige Unterscheidung zwischen Materie und immateriellem Geist noch nicht in explizit formelhafter Weise kennen. In diesem Sinne sind sie alle Materialismen; daher ist ihr Begriff der „Materie“ naiverweise zugleich ihr Begriff der „Wirklichkeit“ (des „Seins“).

Anders ausgedrückt: Ihr Begriff von „Materie“ ist nicht exklusiv (wie es der aggressive moderne Materialismus interpretiert), sondern inklusiv: Er umfasst auch das (zumindest später so genannte) Immaterielle (und sogar das Transzendente). Mit anderen Worten:

(1) das Urprinzip der Protomilesier (Thales (Wasser), Anaximandros (das Unbestimmte), Anaximenes (Luft, Atem)),

(2) die 'arithmoi', Zahlenformen, des Pythagoras, das 'Nichtsein' des Parmenides (wie auch immer es durch Denken erreicht wird), das Feuer bzw. der Logos (das Verständnis des Universums) des Heraklit,

(3) die Elemente (= Arten von Materie) und/oder die Teilchen der Materie der Mechanisten (Empedokles, Anaxagoras, Leukipp, Demokrit), sie alle sind „materiell“ im oben verstandenen umfassenden Sinne, außer in gewissem Maße bei den Atomisten (Leukipp, Demokrit), die jedoch den bösen Blick und die Erscheinungen der Götter als reale Ereignisse zu akzeptieren scheinen.

Dieses begriffliche Rahmenwerk erklärt, warum die Frage, ob die Seele (Substanz) lediglich flüssig (fein) ist oder nicht, und erst recht, ob die Seele beispielsweise rein immateriell ist oder nicht, noch nicht beantwortet werden kann. Die Frage nach Seelenpneuma (Rüscher) und Seelensubstanz (Aksel Volten) muss daher aus dem Kontext und nicht aus den expliziten Aussagen erschlossen werden.

Erst mit Empedokles von Akragas (Girgenti, Sizilien) (-483/-423) – laut Krafft, oc, 124 – begann die Philosophie, vorläufig von dem zu unterscheiden, was Aristoteles später als „bewegende Ursache“ bezeichnete (im Falle des Empedokles: „eros“ (Liebesmagie), „filia“ (Freundschaft) in ihrem Kampf mit „neikos“ (Zwietracht, Streit), und letzteres dann in einem stark mythischen Sinne, d. h. im Sinne von Gottheiten, die sowohl transzendent als auch immanent in der Fysis sind; vgl. S. 94ff.).

GW103

Somit verstehen wir, exegetisch korrekt, Folgendes:

(1) Anaximene aus Milet (-585/-525)

behauptet, dass die Seele (psuchè) 'aër', Atem (Seele), Luft (Seele) ist (dies ist ein allgemeiner Begriff, laut Poortman, II, 29);

(2) Xenophanes des Oberst (-580/- 490),

Der erste aufgeklärte, säkulare Denker und Kulturtheologe (siehe oben, S. 74) sagt, dass die Seele „Pneuma“, Atem (Seele), sei;

(3)a. Puthagoras (und die Paläopythagoreer) von Samos (-580/-500),

Der Arithmologe sagt, die Seele sei ein Fragment des 'aithèr' (Äther, gottbewohnter höhlenblauer Himmel); - so etwas ist neu und weist auf eine neue, orphische (siehe später) Konzeption der Seele hin, die die Seele als eine (verfallene) Gottheit begreift;

(3)b . Heraklit von Ephesos (-535/-465),

Der erste moderne Dialektiker (siehe oben S. 95: *dialektischer Materialismus*) sagt, dass die Seele „augè xèrè“, ein trockenes Licht, sei, zumindest die Seele des Sophos, des Weisen (die anderen Seelen seien „feucht“ und daher stärker verfallen als die des Weisen); laut Poortman sei trockenes Licht subtil und lebendig (Hylozoismus); – außerdem begreift Heraklit das Feuer (wahrscheinlich subtil) als den ursprünglichen Beginn der Verschmelzung; – auch hier ist eine neue Auffassung der Seele charakteristisch für die Mysterien, nämlich wie bei Puthagoras (siehe oben S. 45);

(4)a. Anaxagoras von Klazomeinai (-499/-428),

Der erste moderne wissenschaftliche Philosoph stellt den „Nous“ (Intellectus, universelles Verständnis) an die Wurzel, als Quelle und treibende Kraft sowie als ordnenden Geist von allem, was existiert; nach Rohde und Windelband, wie von Poortman dargelegt, ist der „Nous“ die Substanz des Denkens (und daher ohne Körperlichkeit oder Materialität schwer vorstellbar);

(4)b. Demokritos von Abdera (-460/-370),

Der große Atomist-Mechaniker betrachtet die Seele als Materie, die jedoch aus kleinen, runden, geladenen „Atomen“, unteilbaren Partikeln, besteht, die sehr eng mit dem Feuer (siehe Heraklit), dem wichtigsten Element (Art von Substanz), verbunden sind.

Er stellt sich die Götter als sterbliche Daimonen vor, die durch kleine „Eidola“ (Bilder) erkennbar sind, wenn sie den Sterblichen erscheinen; – die Wahrnehmung, sowohl die gewöhnliche als auch die paranormale (natürlich in unserer heutigen Sprache: Demokrit macht diese Unterscheidung anscheinend noch nicht), nämlich im Traum und in der „Vision“ (= zweites Gesicht), erfolgt durch „Eidola“ (kleine Bilder); zugegebenermaßen sieht Demokrit verschiedene Arten der Wahrnehmung: Er spricht ausdrücklich von „pleious aisthèseis“ (einer Pluralität der Wahrnehmungen); Poortman nennt ein solches System den Prototyp des dualistischen Materialismus, der offenbar ein Auge für paranormale Phänomene hatte.

GW104

Zusammenfassung .

(i) Erkenntnistheoretisch lassen sich zwei Haupttendenzen erkennen:

a) Demokrit verortet insbesondere das Atom, sowohl das feine als auch das grobe, im Rahmen beobachtbarer Daten; Folgerung: Die Substanz der Seele und der Göttlichkeit (und folglich die paranormale Realität) ist auch mehr als reine imaginäre Realität, mehr als reine Vorstellungskraft und mehr als reine Vernunft und/oder reiner Intellekt;

b) Insbesondere Empedokles und in seinen Fußstapfen tretender Anaxagoras verortet die bewegende Ursache, die in der von Natur aus unbeweglichen, passiven Materie wirkt, ausschließlich in den Daten, die nur durch Denken erlangt werden können (hier ist der Einfluss des Parmenides spürbar): „Beide Denker sind (...) Dualisten. Für sie existieren zwei wesentlich unterschiedliche Arten von Prinzipien:

1. eine passive Spezies, die etwas erleidet, und eine aktive Spezies, die dieses Erleiden bewirkt,

2. a Körperlich – materiell und insbesondere bei Anaxaphoras – eine Spezies, die als nahezu unkörperlich und immateriell aufgefasst wird. (*Fr. Krafft, Geschichte der Naturwissenschaften* , I, 278).

Krafft merkt an, dass dieser „physische“ Dualismus „Materie/Form“ dem anthropologischen Dualismus „Körper/Seele (Geist)“ zuneigt, der seit Hesiod in Griechenland an Bedeutung gewonnen hat.

JJ. Poortman, Ochêma, 1954, 68ff., stellt fest, dass von Anaxagoras, der den (fast immateriellen) „Nous“ (Universumsgeist) allem anderen (typischerweise dem „physischen“ Dualismus „Geist/Materie“) gegenüberstellte, über Platon und insbesondere Aristoteles (mit seinem Hylomorphismus oder seiner Philosophie der Materie) und weiter über Augustinus eine einzige lange Linie verläuft, die die Seele „angelistisch“ als ausschließlich immateriell, ja der Materie feindlich oder zumindest ihr fremd begreift, und die sich bei Thomas von Aquin, noch mehr bei Descartes und später noch bei Kant findet, also bei den großen Gegnern des Hylomorphismus.

(ii) Physisch: Plural von Seelenpneuma

Physisch gesehen sehen wir, dass bei den griechischen Denkern ein Plural von Seelenpneuma (Seelenatem) oder Seelensubstanz (Seelensubstanz) zu finden ist:

(ii) a. die rein aktive Gedankensubstanz des Nous (universelles Verständnis) bei Anaxagoras (im Gegensatz zur passiven Substanz der physischen Dinge), die das Universum konstituiert;

(ii)b. ein Plural von physikalischen Substanzen, der eine Schicht oder eine Art der Seele oder Gottheit (Daimon) bezeichnet:

b1. aer (Luft), ein Pneuma (Atem) in Anaximenes, Xenophanes;

b2. aither (blauer oder azurblauer Himmel) in der Nähe von Puthagoras;

b3. Feuer, Glanz bei Heraklit (augè = strahlendes (Sonnen-)Licht, Funkeln der Augen), Demokrit (Feuer = Hauptelement oder Stoffart).

Wie man vielleicht weiß, beobachten Sensitive und Hellseher auch heute noch, dass die Aura (die Ausstrahlung der Seele oder erscheinender Geister) blau, feurig oder leuchtend ist oder als kühle Brise wahrgenommen wird.

Anmerkung – „ **Hylozoismus** “ – der insbesondere bei den ersten griechischen Denkern anzutreffen ist, „wird als die Ansicht bezeichnet, dass Materie eo ipso (natürlich aufgrund ihrer selbst) lebendig ist: Atome zum Beispiel sind nicht bloß tote Materie, sondern besitzen als ursprüngliche Eigenschaft ein gewisses Bewusstsein, ein vages Streben, schwache Empfindungen oder etwas Ähnliches.“ (JJ. Poortman, *Ochêma* , 1954, 29).

Der Hylozoismus betrachtet alles aus der Perspektive der Materie, wie sie uns gewöhnlich wahrgenommen oder bekannt ist, und behauptet nun, dass dort (und nicht nur in Lebewesen) entgegen der Erwartung eine kontinuierliche Koexistenz von Bewusstsein und beobachtbarer Materie besteht. (ebd., 30) – Im Gegensatz dazu postuliert Poortman sein Konzept des „Psycho-Hylismus“, der alles aus der Perspektive des Bewusstseins betrachtet und behauptet, dass Bewusstsein stets einen materiellen oder körperlichen Aspekt besitzt. So gesehen ist der Psycho-Hylismus natürlich eine Art hylistischer Pluralismus (der jedoch nicht auf das Bewusstsein des Höchsten Wesens zutrifft, wenn dieses als rein immateriell aufgefasst wird).

Hylozoismus

Anders wird dies von A. Volten, **Der Begriff de Maat in den Aegyptischen Weisheitstexten** , in F. Wendel et al., **Les sagesses du Proche-Orient ancien** , Paris, 1963, 73/101 verstanden:

Die ägyptische Vorstellung von „Maß“ (Gerechtigkeit) – siehe oben S. 16ff. – ist ihrem Ursprung nach astrologisch; „Gott“ ist nämlich die geheimnisvolle Kraft (Dynamik), die sich als Weltseele (zunächst: Weltfluid) in Sonne, Mond und Sternen manifestiert; von dort aus lenkt „Gott“ als Nemesis die gesamten Naturereignisse; vor allem aber schafft „Gott“ die Begegnungen der Himmelskörper, damit die Menschen auf Erden sie als Bestimmung ihres Schicksals verstehen können – siehe oben S. 9ff. (Schicksalsanalyse).

Die sogenannten „Sternengottheiten“ sind ein Aspekt dieses kosmischen Prozesses: Diese Gottheiten, die in den Himmelskörpern verortet sind, wirken mit dem „Maß“, d. h. dem richterlichen Urteil „Gottes“, zusammen. Alles Lebendige entspringt einer göttlichen Flüssigkeit (sic, ac, 92), die alles durchdringt – sowohl die Himmelsgottheiten als auch die Pflanzen, Tiere und Menschen (siehe S. 32 oben). Das Universum wird von dieser Flüssigkeit regiert, die sich in ihrer höchsten Form in den Himmelskörpern manifestiert (astrologischer Aspekt), gemäß ewigen und unveränderlichen Gesetzen (kybernetischer Aspekt; Nemesis). Diese Flüssigkeit ist eben jenes „Maß“ (ac, 92).

Es gibt also eine materielle Seite, aber offenbar in erster Linie eine subtile oder ätherische. Volten schreibt dazu (ac, 94): „Es ist jedenfalls klar, dass der vorsokratische Hylozoismus ägyptisch inspiriert ist, wie die Antike bereits erkannt hat. Das grundlegende Problem der vorsokratischen Philosophie lautet: ‚Was ist der Rohstoff, aus dem die Seele geformt ist?‘ Das Maß ist, so Volten, die Seelensubstanz (ac, 99), die als Rohstoff durch das Universum reist. – So verstanden, ist der Hylozoismus sehr ‚psycho-hylisch‘ und basiert auf der Materialität, die, wie astrologisch sie auch sein mag, psychologisch (und lebendig, bewusst) ist.“

GW106

„**Hylozoismus**“ im eigentlichen Sinne wird noch genauer von *W. Brugger et al.*, *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg, 1961-8, 412, beschrieben: Diogenes von Apollonia (V. de e., Synthese von Anaximenes von Milet und Anaxagoras von Klazomenai) behauptet, dass die Luft der Urgrund (vgl. Voltens „Rohstoff“) aller Seiten (// Anaximenes) sei und dass dieser Urgrund Vernunft (nous) besitze (// Anaxagoras).

Hier wird der Schwerpunkt tatsächlich auf den intellektuellen Aspekt als eine die Welt ordnende Kraft verlagert, wie es Anaxagoras tat: Es ist gewiss Sauerstoff (Luft), aber dennoch 'noetisch' (intellektuell ausgestattet).

Schlussfolgerung: Der philosophische Aspekt der Seelensubstanz impliziert:

1. Die grobstoffliche Seite (die säkulare, sichtbare und greifbare Welt);
2. Eine kosmische oder universumsseitige Ebene (astrologisch, „physikalisch“ verstanden als transzendent); – was natürlich das Problem der reinen Immaterialität des Höchsten Wesens aufwirft; dazu später mehr.

Die Substanz der Seele (Flüssigkeit) bei den späteren griechischen Denkern. (106/109)

Vgl. *JJ. Poortman*, *Fahrzeuge von Consc.* II, 31/55.

(1) Platon: Obwohl nicht explizit erwähnt, findet sich bei Platon ein hylistischer Pluralismus; noch deutlicher wird er bei Speusippus (Leiter der Schule Platons -347/-338) und Heraklidus Ponticus (-390/-310), einem Schüler Platons und Speusippus (Heraklidus spricht von der Seele als einem „aitherischen Körper“, der „photoeides“ (leuchtend) ist);

(2) Aristoteles: Alle Aspekte des hylistischen Pluralismus kommen bei Aristoteles vor, aber weder er noch seine Kommentatoren gehen ausreichend klar darauf ein;

(3)a . Epikur und seine Schule: Als Vertreter der demokritischen Philosophie ist Epikur eindeutig dualistisch-materialistisch (siehe oben S. 103);

(3)b. Die Stoiker: Obwohl sie ebenso materialistisch wie die epikureische Philosophie waren, stellten die Stoiker andererseits ein „Modell des hylistischen Pluralismus“ dar (*Poortman, Veh., II* , 43). Die Stoiker leiteten die Lehre von den pneumatischen Lebensgeistern von der zeitgenössischen Medizin ab: Beim Menschen beispielsweise ist nach Ansicht einiger Stoiker das Pneuma, die Seele (Substanz), mit den „Emanationen“ (= bewegter Aura oder Ausstrahlung) des Blutes verbunden (man denke nur an das Alte Testament, das bei den blutigen Opfern an Jahwe die Blutseele oder die Blutflüssigkeit darbrachte).

Galen, der berühmteste Arzt der Antike nach Hippokrates, war eklektischer (er verband Platon, Hippokrates und Aristoteles), nahm Lebensgeister an, nahm sie aber als (scheinbar subtile) Materie wahr (siehe Lange, *Gesch. D. Mat.*).

(4)a. Erasthenes von Kurene (-275/-194), in dessen Tradition später Ptolemäus der Platoniker (+130/+200) wirkt, vertritt die Lehre vom 'ochema' (Gefäß der Seele): Die Seele besitzt ständig einen Seelenleib (Gefäß, Gewand) und geht nach dem Tod in 'leptotera' (feinere, subtilere) Leiber über; - So Iamblichos von Chalkis (+283/+330), der große Neuplatoniker;

GW107

(4)b. Plutarch von Chaironeia (+45/+125), der Priester von Delphi, dessen Orakel er inmitten eines skeptischen Zeitalters neu bewertete, erwähnt oft das Pneuma, die Seelensubstanz, die aus subtileren Partikeln besteht, von der er eine Anwendung hervorhebt, nämlich das (mantische) Pneuma oder die Seelensubstanz des Sehers, die eine Rolle bei der (hell-)sichtigen Offenheit spielt (man kann nicht mit dem zweiten Blick sehen ohne eine besondere Seelensubstanz), - also bei der Orakel-Hellseherei;

(5)a . Der Mithraskult, d. h. die Opferung von Mithras, die ihren Ursprung im Iran hat und in den römischen Legionen der Spätantike weit verbreitet war (siehe oben S. 38: Hellenistisch-römische Mysterien), vgl. *J. Bidez, la vie de l'empereur Julien* , Paris, 1930, 79, 162s., 219/224 (*Le sanctuaire de Mithra*), stellt in einem Ritus (A. Dieterich) einen „Soma Teleion“ (einen vollkommenen Körper) in den Mittelpunkt, den der Eingeweihte in das Mysterium des Mithras als sein höheres „Selbst“ anruft und mit dem er eine mystisch-religiöse Einheit erreichen möchte; nun sind „aër“ (Luft) oder „pneuma“ (Atem) und Licht Eigenschaften dieses vollkommenen Seelenkörpers;

(5)b. Das *Corpus Hermeticum* , die aus Ägypten stammende Literatur, in der *Hermes Trimegistos* , der dreimal höhere Hermes, im Mittelpunkt steht, lehrt, dass die Seele als „Peribolaion“, Hülle, Gewand, ein Pneuma in Form von „Nebel“ (Aëres) als Vehikel oder Wahnsinn hat;

(5)c . Die Chaldäischen Orakel (Oracula chaldaica), deren eigentlicher Titel „Logia di' epon“ (Offenbarungen) lautete und die von einem gewissen Ioulianos dem Theurgen verfasst wurden (siehe oben S. 37), postulieren in diesem obskuren Werk, dass die Seele eine pneumatische oder seelenmaterielle Hülle (ein Gewand) besitzt und dass sie beim Abstieg in die niederen Sphären (= Schichten der Wirklichkeit, die sich zunehmend der grobstofflichen Sphäre annähern, die wir auf der Erde erfahren) immer weniger subtile „Gewänder“ (Hüllen, Vehikel, Seelenkörper) anlegt, um sie bei der Auferstehung wieder abzulegen und durch subtilere Seelenkörper zu ersetzen; dies ist eine Lehre, die in der Spätantike grundlegend wird;

(5)d. Die magischen Papyri, die von *K. Preisendanz, Papyri Graecae Magicae* , 1928/1931, - *T. Hopfner, Griechisch-Aegyptischer Offenbarungszauber*, etc. besprochenen magischen Papyri, sprechen oft von verschiedenen Formen der Seelensubstanz; dies im Zusammenhang mit Daimonen;

(5)e. Die alchemistischen Schriften sprechen bereits in der Spätantike davon.

(i) natürliche Prozesse, insbesondere die Umwandlung (Transmutation) von Metallen,

(ii) seelenmaterielle Prozesse, bei denen der Seelenkörper des Menschen zunehmend subtiler wird, mit dem Ziel, einen unzerstörbaren und perfekten Seelenkörper zu schaffen, der beispielsweise mit dem perfekten Körper der Mithras-Mysterien vergleichbar ist (wie in der Tat mit allen Mysterien, die den Seelenkörper direkt beeinflussen).

GW108

Für die Alchemisten wird es, wie bereits oben angedeutet (siehe Vorwort auf Seite 105), im Hinblick auf das Konzept des „Hylozoismus“ sofort ersichtlich, nämlich die Verbindung zwischen der übermenschlichen Natur und dem inneren, seelenmateriellen Menschen;

(6)a . Die neuplatonische Schule, die von Ammonius Sakkas (+175/ +242) aus Alexandria gegründet und von Plotin aus Lukopolis (Ägypten; +203/+269)

im platonisch-aristotelischen Sinne weiterentwickelt wurde, wird nach beiden Gründern die Lehre von den Seelenkörpern und verwandten Themen gründlich ausarbeiten: Plotin selbst, der ebenso spekulativ wie Platon und Aristoteles war, interessierte sich weniger für die subtile Materie und die Seelenkörper, akzeptierte sie aber eindeutig; er äußerte sich jedoch klar über einen „kosmos noëtos“ (mundus intelligibilis, eine Welt des Gedankeninhalts), der aus „noëtè hulè“ (materia intelligibilis, Substanz des Denkens – vergleichbar mit der Substanz des Denkens bei Anaxagoras (siehe oben S. 102ff.)) besteht, wobei nach Plotin die Daimonen an dieser subtilen Substanz Anteil hatten;

(6)b. Porfurius von Turus (+233/+305), Schüler des *Plotin* und Herausgeber seiner **Enneaden**, zeigt bereits deutlich, wenn auch zögernd, den Wandel des Neuplatonismus von der spekulativen Theoria zur Theourgia auf (siehe oben, S. 37ff.). Diese Denkform wendet sich gegen bloßes „denkendes Kontemplieren“ und sucht aktiv in den Prozess des Lebens und der Welt einzugreifen – nicht in den weltlich-materiellen, sondern in den fließend-seelenhaften, getragen von der im gesamten Universum gegenwärtigen Fluidität (siehe oben, S. 9/12 (*Schicksalsanalyse* usw.), 32ff. (*Einheit, Weisheit, kosmisch und menschlich*), 45ff. (*Ideenlehre*), 105 (// 16ff.: *Maß*) (*Hylozoismus*)). Diese Fluidität ist in den „Theoi“ (Göttern), ob existierend oder künstlich (siehe Theurgie), vornehmlich gegenwärtig. wörtlich: mobilisiert zu werden, um eine Veränderung des Schicksals herbeizuführen (worin das Aktive genau liegt, so sehr unterscheidet es sich vom spekulativ-kontemplativen);

Porfurius selbst entwickelte die Lehre von der Substanz der Seele und die damit verbundene Daimonologie weiter; ein Detail: die *Fantasia*, die reformierende und schöpferische Kraft in Bezug auf die Substanz der Seele (Lehre), die in der Renaissance stark wieder auftaucht, spielt bei Porfurius eine wichtige Rolle;

(6)c1. Iamblichus von Chalkis (+283/+330), Schüler des Porfurios, Begründer der syrischen Schule, arbeitet die Theorie der Substanz der Seele detailliert aus:

1. die Seele selbst,
2. seine verschiedenen Seelenkörper,
3. der Abstieg und Aufstieg der Seele durch die „Sphären“ (Schichten der Wirklichkeit (mehr oder weniger materiell)),
- 4 das „augoeides ochèma“ (das strahlende Gefährt), charakteristisch für Götter (wenn Iamblichos solche Erscheinungen hatte, wurde er „machtlos wie ein Fisch in der Luft“);

(6)a2. Proclém von Konstantinopel (+410/+485), der Denker, der den Neuplatonismus „systematisierte“ und deshalb als „Scholastiker“ bezeichnet wird; außerdem ist er aufgrund seines Einflusses der Vorläufer der Scholastik des mittleren Jahrhunderts; – seine Substanztheorie fasst seine Vorgänger in geordneter Weise zusammen:

1. Die Seele besitzt verschiedene „pneumatika ochêmata“, seelenmaterielle Vehikel (die Kombination aus Pneuma und Ochêma), die sie auch „Chitones“, Gewänder, nennt.

2. Die Frage, ob und wie lange das Ochêma den Tod überdauert, die von Porfyrus und Iamblichus noch zögernd beantwortet wurde, wird von Proklos beantwortet:

2a. Die Seele lässt die gewöhnlichen Gefäße (Seelenkörper) bei ihrem Wiederaufstieg zum „Höheren“ zurück – vor allem zu verstehen: den subtilen (höchst subtilen) „Sphären“.

2b. Der angeborene (sumfues augoeides ochêma) Seelenleib ist jedoch unvergänglich und bleibt bei der Seele (was Poortman als Psychohylismus bezeichnet: natürlich hat die Seele einen Seelenleib); vgl. *Poortman, Ochêma*, 1954, 46/50, wo der Autor diesen angeborenen, strahlenden Seelenleib mit dem verherrlichten Leib vergleicht, wie Jesus ihn auf dem Berg Tabor und nach seiner Auferstehung zeigte; – laut Procl. war der angeborene, strahlende Seelenleib „ahulon“, immateriell, nicht-materiell (Poortman meint, dass „nicht-materiell“ hier „nicht-grobmateriell“ bedeutet, natürlich im Sinne des vermeintlichen Psychohylismus);

3. das Konzept von „Platos“, Ausdehnung (Breite eines festen Körpers), z. B. im Ausdruck „en toi psuchikoi platei“, auf der psychischen, seelenmateriellen Ebene; nach Poortman entspricht dieses Konzept dem Konzept der „Sphäre“ (wie beispielsweise bei modernen Theosophen); man könnte von (subtilen) Lebenssphären oder Lebensräumen (Schichten, wenn man den höheren oder niederen Charakter miteinbezieht) sprechen;

4. Es ist unmittelbar ersichtlich, dass Proclém – und andere – neben „Körpern“ auch lediglich eine flüssige „Substanz“ akzeptieren (nicht alle Denker sprechen von „Substanz“, wenn sie von „Körpern“ sprechen, in denen die „Substanz“ Form annimmt);

(6)d . Eine Reihe von Autoren, die mehr oder weniger neuplatonisch oder

neuplatonisierend sind: Themistios, Hierokles, Olumpiodoros (ein Christ), Suesios (ein christlicher Bischof), Surianos, Damaskus usw., hängen offensichtlich auch einer Form des hylistischen Pluralismus an.

Entscheidung:

1. Haupteindruck: In der griechisch-römischen Welt herrscht der hylische Pluralismus in verschiedenen Formen vor;

2. Der anthropologische Dualismus (Seele/Körper ohne einen fließenden Mittelbegriff) ist nahezu nicht existent.

GW110

b. Antike Dynamik (Mechanik. (110/117)

W. Brugger, *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg, 1961-8, 413 (*Untersuchung über das Werden und die Veränderung*) unterscheidet bei den Voorsokratikern zwei Arten von Doktrinen bezüglich der „Macht“:

1. die „dynamistische“ Erklärung, die das Sein als selbsttätig ansieht (die Kraft, die Veränderung (Bewegung) bewirkt, ist innerlich) und als qualitativ von den Elementen unterschieden (di-Substanzen); ein typisches Beispiel ist Heraklit von Ephesus (535/-465) und sein Schüler Kratulus (Platons Lehrer);

2. die „mechanische“ Erklärung, welche die Wesen

(i) als nicht selbsttätig betrachten (= träge, träge, ohne innere Stärke)

(ii) akzeptiert nur eine quantitative Unterscheidung der Elemente der Materie; -- typische Beispiele sind:

2a. die Mechanisten, die nicht streng implementiert sind und daher noch eine qualitative Unterscheidung der Elemente beibehalten (= semi-dynamisch): wie etwa Empedokles von Akragas (-483/-423), der die Auffassung vertritt, dass alle Wesen aus vier Elementen (Feuer, Luft, Wasser, Erde) durch Vermischung entstehen (was ein mechanisches Ereignis ist, aber auf bereits qualitativ unterscheidbare Elemente zutrifft, nämlich bevor sie vermischt werden).

So behauptet Anaxagoras von Klazomeinai (-499/-428), dass (anstatt vier, wie bei Empedokles) eine unbegrenzte Anzahl bereits qualitativ unterschiedlicher Elemente (homoiomereiai) oder Ursubstanzen existiert, die sich mechanisch verändern oder bewegen (Wirbelbewegung, Vermischung und Trennung), aber unter der Führung des Nous (= Intellectus, Universelles Verständnis);

2b. die äußerst effektiv umgesetzten Mechanismen,

- (i) eine unbegrenzte Anzahl von Elementen (hier „Atome“, unteilbare Elemente),
- (ii) die sich rein quantitativ voneinander unterscheiden, nehmen an und
- (iii) die sich nur von außen verändern oder bewegen; so auch Leukipp von Milet (5. Jahrhundert); so auch sein Schüler Demokrit von Abdera (-460/-370), der behauptet, dass es eine unendliche Anzahl von „Atomen“, unteilbaren Urteilchen, gibt, die sich nur in geometrischen Eigenschaften unterscheiden, nämlich Größe, Form, Position im Raum, gegenseitige Anordnung, und dass es außerdem keine andere Kraft als die Schwerkraft gibt, die von außen auf die Geometrie der Atome wirkt.

Wie W. Jaeger einmal bemerkte, spielen Ärzte mit ihrer Verarbeitung von Substanzen (Nahrung und Getränke, Medikamente) hier eine wichtige Rolle, insbesondere im Hinblick auf die Mechanik: Sie mischen oder trennen sie; - was dann in Analogie auf den Kosmos oder die Fusion als Ganzes übertragen wird.

Vgl. oben, S. 84 (Alkmaion von Krotons Diätetik).

GW111

Weitere Details.-- Jedem, der über einige Kenntnisse der Ideengeschichte verfügt, ist klar, dass mit dem Dynamismus (Heraklits) und der Mechanik (Empedokles und anderer) zwei grundlegende Denkrichtungen in Philosophie und Wissenschaft Fuß fassten, die in sich ständig verändernden Formen bis heute fortleben.

Daher diese weiteren Beschreibungen:

a/ 1. Mechanismus ist:

- (i) Eine Sammlung notwendiger und hinreichender (Unter-)Teile - Materie-,
- (ii) so harmonisiert (zusammengesetzt) nach einer Struktur - ,
- (iii) dass sie Veränderungen (= Bewegung, Funktion) - Energie - bewirken;

2. Aus diesem Blickwinkel betrachtet, ergeben sich folgende Punkte:

(i) natürliche und **(ii)** künstliche Mechanismen; eine solche künstliche Vorrichtung (Maschine), die vom Menschen entworfen und hergestellt wird, wird als „Gerät“ bezeichnet.

3. Kybernetisch (kontrollbezogen) ist ein Mechanismus, insofern die Struktur (die Harmonisierung) oder die Information im Falle einer Abweichung eine Wiederherstellung (Korrektur) der verursachten Veränderung vorsieht (ein Regulierungsmechanismus).

4. Die Teile des Mechanismus sind nach der antiken Auffassung (von Demokrit) „Elemente“, „Atome“, nach der heutigen physikalisch-chemischen Auffassung „Elemente“, „Teilchen“ (siehe oben, S. 97);

b) Mechanismus: Natur als Mechanismus

Begriff „Mechanismus“ bezeichnet jene Sichtweise, die die Realität bzw. die Natur ganz oder überwiegend als einen Mechanismus oder eine Ansammlung von Mechanismen betrachtet;

1. Kognitiv: Die Natur (und ihre Komponenten) ist mechanisch; mit anderen Worten, alle Phänomene – die anorganischen und die organischen (biologischen) – aber auch die psychologischen, die soziologischen und die kulturellen – sind auf mechanische Phänomene reduzierbar (reduktive Sichtweise); so wird beispielsweise der Körper auf einen Mechanismus reduziert; ebenso (psychologisch) der Trieb oder der Intellekt (z. B. das elektronische Gehirn als „Modell“ für alle Denkprozesse); ebenso die Gesellschaft und ihre kollektiven Verhaltensweisen (die als Befolgung sozialer Mechanismen interpretiert werden); ebenso beispielsweise die Entstehung eines Kunstwerks (kulturell);

2. Technisch: Die Automatisierung (Mechanisierung) aller Prozesse, einschließlich der Lebensprozesse (bio-, psycho-, sozio- und kulturwissenschaftlicher Art), ist eine Art Ideal oder Programm des mechanistischen Menschen; – dies erinnert an den Mythos von Pugmalion: Der Prinz von Cupros, zugleich ein berühmter Bildhauer, war Asket und wollte unverheiratet bleiben; er übertrug seinen ausgetrockneten (und unterdrückten) Eros, seine Liebe, auf eine von ihm geschaffene Mädchenstatue: Er bat Aphrodite, ihm eine Gemahlin zu schenken, die seinem Werk ähneln würde; die Göttin hauchte der Statue Leben ein, und so konnte Pugmalion seine eigene Schöpfung technischer Natur, Galatea, heiraten; – dieser Mythos spiegelt indirekt etwas von der Erfahrung des Mechanistischen wider;

GW112

Es ist klar, dass die mechanistische Sichtweise problematisch wird, sobald biologische und anthropologische (psychologische, soziologische, kulturelle) Daten getreu interpretiert werden sollen; Folge: Der Mechanismus steht im Gegensatz zu:

(ich) Finalismus: Das Universum (die Verschmelzung) oder zumindest das Leben und das spirituelle Leben sind zielorientiert gemäß einem vorbestimmten Plan (Ziel); nicht, dass die mechanistische Interpretation keine Teleologie kennt; nein, sie geht lediglich von einer immanenten, inneren Teleologie aus, die im

Mechanismus selbst verankert ist; nicht von einer externen, transzendenten Teleologie, wie sie der Finalist oder Teleologe annimmt; für den Mechaniker ist Finalismus eine Metapher, eine Übertragung des Pragmatismus, die die Nutzbarkeit etabliert, d. h. die Unterordnung von Maschinen, Materialien oder Operationen unter vorbestimmte Ziele; – der Mechaniker nimmt natürlich auch etwas Ähnliches an, weigert sich aber, diesen vorbestimmten Zielen für die gesamte Natur, außerhalb des Menschen, oder für das Leben Priorität einzuräumen.

Es ist klar, dass der Finalismus (Teleologie) auf einer präkonstitutiven Weisheit basiert (z. B. einer Vorsehung, die die Natur im Voraus auf ein Ziel ausrichtet, sie nach einem Plan reguliert usw.; vgl. oben, S. 32ff.).

(ii) Vitalismus : Hippokrates von Kos (Gönnerarzt; siehe oben S. 86), – später Aristoteles von Stageira und seine Schule, der Peripatetismus oder Aristotelismus, behaupten, dass das Leben im Gegensatz zum Atomismus und Mechanismus ihrer Zeit nicht auf einen Mechanismus reduzierbar sei, dass das Leben durch eine 'entelecheia' (Entelechie, di in (= und) das lebende Selbst ist eine Teleologie (telos), die es programmiert) gekennzeichnet sei;

Im Gegensatz zu Descartes, der die moderne Mechanik einführte, sind die Vertreter der Schule von Montpellier (Vitalisten des 18. Jahrhunderts (Reflextheorie); C.L. Bernard ('le milieu intérieur'), Kurt Goldstein (Husserlscher Neuropsychiater: Einheit organischer und psychischer Phänomene), Georges Canguilhem (organischer Erkenntnistheoretiker)) Vitalisten, die die mechanistische Interpretation des Lebens als einseitig ablehnen; die Philosophie von Henri Bergson ist eine vitalistische Philosophie;

(ii)a . Organismus: eng verwandt mit dem Vitalismus, aber mit Schwerpunkt auf dem Konzept des „Organismus“; der „Organismus“ weist zwei Merkmale auf:

1. Holismus, dass das Lebende ein Ganzes (Holon) ist, unabhängig und auf sich selbst als Zweck gerichtet (Eigenwert); dynamischer Aspekt;

2. Interaktion, bei der die Teile abwechselnd Zweck und Mittel sind, das eine dem anderen entgegengesetzt; systemtheoretischer Aspekt; „Organismus“ ist dann die Interpretation, die die gesamte Natur oder zumindest das Leben als Organismus betrachtet (und nicht, oder nicht ausschließlich, als Mechanismus).

GW113

Mit anderen Worten, hier steht das Ganze (Holon) für die Teile und die 'Kraft'

ist in diesem Ganzen eingeschlossen (das dann nicht träge oder schwerfällig und von äußeren Kräften abhängig ist wie im Mechanismus);

Vertreter sind: Cl. Bernard, der die glukogene Rolle der Leber experimentell untersuchte und feststellte, dass die anatomischen Teile eines Organismus

a. relativ autonom sein und **b.** dennoch in die Gesamtheit der (physiologischen) Funktionen (Operationen, Rollen) integriert sein; somit ist der Organismus ein „milieu intérieur“ (ein inneres lebendes Medium) mit eigener Einheit (Kohäsion).

E. Goldstein dehnte den Organismus vom physiologischen auf den psychologischen Bereich aus: Die Psyche steht nicht nur in Wechselwirkung mit dem Körper, sondern die Psyche drückt sich im Organismus aus; -- was der existentialistische Denker M. Merleau-Ponty in seiner Theorie des 'eigenen Körpers' in seiner Beziehung zur Welt artikulierte;

Repräsentanten im weiteren – und metaphorischen, bildlichen, analogen – Sinne sind:

linguistisch gesehen Wilhelm von Humboldt (1707/1835), der die Sprache als Organismus konzipierte (in Vorwegnahme von Saussure, der sie als ein „System“ konzipierte);

Soziologisch betrachtet, beispielsweise Emile Durkheim, der die Ordnung der Gesellschaft (sogar zu stark) als Organismus auffasst usw.

(ii)b. Kybernetik (Steuerung) und - allgemeiner: - Systemtheorie:

Die Kybernetik (Systemtheoretiker) erweitert den Begriff des „Organismus“: Jede Strukturierung (= System) wird als „organisch“ bezeichnet; so etwa eine Maschine (mechanischer Organismus; beispielsweise ein elektronisches Gerät); ein spirituelles Leben (psychischer „Organismus“); eine Gesellschaft (sozialer „Organismus“); eine Kultur (kulturologischer „Organismus“); ein Körper (biologischer Organismus); diese „organismische“ Wissenschaft durchdringt somit alle spezialisierten Wissenschaften und behandelt die „Elemente“ als „Black Boxes“ (d. h. an sich unbekannt, aber dennoch Teil eines Organismus) und betrachtet das Ganze und die Teile als mit einem Empfang (Input) und einem Ausgang (Output) ausgestattet; – somit ist die Kybernetik (oder Systemtheorie) eine verallgemeinerte Form des Organismusismus;

Es sei darauf hingewiesen, dass Platon bereits:

(i) betrachtete den Körper als ein Steuerungsphänomen (der Kopf steuert das Herz und den Bauch);

(ii) Sie verstanden die Gesellschaft (die Polis) als einen dem Körper analogen „Organismus“. All dies soll zeigen, dass die Vorsokratiker eine Dualität

(„Dynamik/Mechanismus“) mit Nachwirkungen thematisierten.

GW114

Typologie der Kräfte.

(ICH) Der aktuelle Stand der Kräftetheorie.

Die „fundamentale“ Physik akzeptiert vier Arten von Kräften, die allen Wechselwirkungen zwischen Materie zugrunde liegen.

1. Die älteste bekannte fundamentale Kraft ist die Schwerkraft (Demokrit postuliert sie bereits): Die „Gravitation“ bewirkt, dass zwei Massen (der fallende Apfel und die Erde, die um die Sonne kreist usw.) eine gegenseitige Anziehungskraft ausüben.

2. Die elektrische und die magnetische Kraft sind schon seit geraumer Zeit bekannt, zumindest in Ansätzen: Die alten Griechen kannten den Magnetstein; die Chinesen sollen schon seit vielen Jahrhunderten Kompassse benutzt haben, die auf dem Erdmagnetfeld basieren;

J. Maxwell fand die gemeinsame Formel, um beide physikalisch zu beschreiben: Seitdem spricht man von der einzigen elektromagnetischen Kraft (zum Beispiel kreisen (negative) Elektronen um den (positiven) Atomkern). 1. und 2. Die Gravitations- und die elektromagnetische Kraft wirken über große Entfernungen.

3. Die dritte Kraft, die intraatomare Kernkraft, wird heute als starke Wechselwirkung oder starke Kernkraft bezeichnet: (neutrale) Neutronen und (positive) Protonen ragen aus dem Atomkern heraus; die dicht gepackten Protonen im Atomkern sollten sich aufgrund ihrer gleichen Ladung eigentlich gegenseitig abstoßen, doch da sie nahe beieinander liegen, bilden sie einen festen Atomkern. Welche Kraft hält sie zusammen? Die starke Kernkraft oder Wechselwirkungskraft: Bei der Kernspaltung (beispielsweise in den umstrittenen Kernkraftwerken) wird diese dritte Kraft freigesetzt.

4. Die vierte Kraft, ebenfalls eine Kernkraft, wird als schwache Wechselwirkung (oder Kernkraft) bezeichnet: Der radioaktive Zerfall eines Neutrons in ein Proton, ein Elektron und ein Neutrino wird durch diese vierte Kraft „erklärt“.

Der japanische Physiker Hideki Yukawa schlug 1935 vor, dass die vier fundamentalen Naturkräfte durch Teilchen realisiert werden (siehe oben, S. 97): Gravitonen, Photonen, Mesonen und Bosonen; jedes dieser Teilchen „überträgt

seine Kraft“ (zwischen Materieteilen).

Nun, 1979 schlugen St. Weinberg, Sh. Glashow und Abdus Salam, Nobelpreisträger für Physik, vor, dass die zweite, die elektromagnetische Kraft, und die vierte, die schwache Wechselwirkung (Kernkraft), lediglich zwei Arten einer fundamentalen Kraft, der elektroschwachen Kraft, seien; nach Yukawas Teilchentheorie müsse es daher ein Teilchen geben, das sowohl die elektromagnetische als auch die schwache Wechselwirkungskraft synthetisiert, nämlich das schwache Boson (W-Boson, von 'schwaches' Boson), das neunzigmal so schwer wie ein Proton ist, aber nur für einen Bruchteil einer Sekunde existiert und in drei Varianten vorkommt (W^+ , W^- , Z^0).

GW115

Das CERN (Europäisches Zentrum für Kernenergieforschung) in Genf berichtete Ende Januar 1983, dass das schwache Boson in neun Fällen (von einer Milliarde Fällen) experimentell nachgewiesen worden war: Würde Einsteins Traum, die vier fundamentalen Kräfte in einer einzigen Formel zu formulieren, jemals Wirklichkeit werden? In diesem Fall gäbe es eine einzige primitive oder Urkraft.

Was die dritte und vierte Kraft betrifft, so kann es im antiken Griechenland nur eine Erfahrung gegeben haben, die erkenntnistheoretisch stark genug ist, um sie schon damals wahrzunehmen oder zu vermuten, nämlich das „Sehen“ der subtilen Materie, des Seelenpneuma (siehe oben, S. 102ff.). Diese darf man nicht a priori ausschließen.

(II) Die Machttheorie der alten Griechen.

Dass die Alten eine Theorie (Typologie) der Kräfte kannten, beweist Cicero in *De natura deorum*, II: 16, 44, wo er gemäß der stoischen Philosophie die Regelmäßigkeit und Beständigkeit der Himmelskörper erklärt.

(i) auch nicht dem Zufall (der, da er Veränderungen unterliegt, die Beständigkeit untergräbt)

(ii) noch der Naturgewalt (die nach Cicero und den Stoikern Vernunft, Verständnis und Bewusstsein vermissen lässt)

(iii) aber zum astralen Bewusstsein und Intellekt (nur Bewusstsein und Intellekt können Regelmäßigkeit und Beständigkeit hervorbringen). Vgl. *E. W. Beth, Naturphilosophie*, Gorinchem, 1948, S. 28)

So auch Epikur – so Cicero, ebenda, I: 25, 69, die Phänomene der Fasis werden verursacht (Kraft!) durch:

(i) das Eigengewicht des Atoms, das es nach unten zieht (Schwerkraft);
(ii) auch durch menschliche Willkür, die, indem sie die geradlinig nach unten wirkende Schwerkraft außer Kraft setzt, das Atom ein wenig ablenkt“ (was sein Vorbild Demokrit nicht sah);

(iii) Nach Epikurs eher gottfeindlicher Auffassung wurden die Phänomene jedoch nicht durch eine „göttliche“ (d. h. von Göttern ausgehende) Kraft bestimmt; – hierin liegt der Unterschied zum gottfreundlichen Stoizismus. Vgl. EW. Beth, oc, 28.

Fazit: Zufall, Naturkräfte, Eigengewicht (Schwerkraft), menschliche Willkür, himmlisch-körperlicher Intellekt und Bewusstsein, göttliche Macht – seht die Dynamik der Alten in Kürze!

Der Hylozoismus — siehe oben S. 104 ff., 108 — der eine einzige gemeinsame Kraftsubstanz akzeptiert, die das Universum durchdringt – sowohl Götter als auch Menschen, Tiere, Pflanzen und die sogenannte unbelebte Natur – bildet den Hintergrund dieser Kräftelehre.

Vgl. EW. Beth, oc 35/37. In diesem Hylozoismus ist Raum für beides: Mechanik – man denke an die Atomistik, auch in Bezug auf die Seelen-Materie (siehe oben S. 103 (Demokrit)) – und Dynamik (Finalismus, Vitalismus, Organismus, ja, auch Kybernetik).

GW116

Anmerkung: Das Wort „Dynamik“ hat zwei Bedeutungen:

(i) die physikalische, nämlich jene Tendenz in der griechischen Physik, die die „Kraft“ in der Materie selbst verortet (und auch qualitative Unterschiede zwischen Materie erkennt).

(ii) der religionswissenschaftliche Ansatz, nämlich jene Tendenz hinsichtlich des Wesens der Religion, die behauptet, dass das typische Merkmal der Religion die „Macht“ (Dunamis) sei, die auf das Höchste Wesen, Gottheiten und andere Realitäten (Totem, Ritus usw.) verteilt ist.

Anmerkung – Aus religionswissenschaftlicher (hieroanalytischer) Perspektive lässt sich die Dynamik der griechischen Körperlichkeit kurz wie folgt erläutern. W. B. Kristensen merkt in seinen *„Collected Contributions to the Knowledge of Ancient Religions“* (A'm, 1947, S. 164) an, dass ...

(i) die geheimnisvolle Kraft (Lebensenergie) der Erde (Element)

(ii) als Wasser (Element) oder Regen (Element in Aktion) oder als Feuer (Element) oder Blitz (Feuer in Aktion) aufgefasst, was, falls erforderlich, in der religiösen Kunst dargestellt wird, aber in jedem Fall „dynamisch“ erfahren und magisch angewendet wird,

(iii) ferner dargestellt, erfahren und magisch angewendet als „Seele“ oder „Lebensgeist“ (Luft – Atem, Wind als Element, falls erforderlich in der Handlung)

•

(iv) bildet die Grundlage der Menschheit (chthonische oder tellurische Religion).

Wir werden dies zu gegebener Zeit näher erläutern.

WB. Kristensen (oc, 18) merkt an, dass vor diesem Hintergrund die Theologie (d. h. die Lehre von den Göttern) und, angesichts der Ähnlichkeit mit und der Teilhabe an der Existenz von Göttern, auch die Anthropologie (Humanwissenschaft) mit dem Mustèrion, dem Mysterium (im engeren Sinne des Ritus, der Macht vermittelt (siehe oben)), stehen oder fallen, durch das entweder die Gottheit, der Mensch oder der Rest des Universums (Pflanzen, Tiere, die sogenannte anorganische Realität) periodisch stirbt und wieder aufersteht, aufgrund eines Kampfes gegen tödliche Kräfte, weil die Seele (flüssig) sich ständig (ob anorganisch, organisch, menschlich, göttlich (polytheistisch) oder als höchstes Wesen (monotheistisch)) „aus den Urwassern“ (oc, 49; man könnte genauso gut sagen: „aus der Uerde, dem Urfeuer, der Urluft“) als per definitionem „Sieger“ erschafft; darüber hinaus ist dieser Sieg über den Tod jedoch immer wieder trügerisch. (O. c., 120ff.: Pandora-Mythos; Pandora schenkt Leben, das den Tod in sich birgt; -- was natürlich für das Höchste Wesen nicht gilt).

Dies ist natürlich die Theologie, Anthropologie und Verschmelzung des (Poly-)Dämonismus (oc, 272ff.), jener Religion, die den Ursprung der Existenz und des Lebens im Wesentlichen als trügerisch, heimtückisch, tragisch usw. begreift und die Kirche als satanisch brandmarkt. Siehe oben S. 8ff.

Diese Auffassung von Wirklichkeit (und von Dynamik) findet ihre vielleicht brillianteste Übersetzung in rationale Sprache in der Philosophie des Heraklit.

GW117

In der sogenannten delphischen Theologie bildet sie den Kern (oc, S5/99). Das Orakel von Delphi wurde schließlich gewöhnlich in schicksalhaften Situationen befragt, die Verderben bedeuteten: anhaltende Dürre, ansteckende

Krankheiten, Mord (der zu dämonischer Besessenheit führte) – vgl. *Rohde, Psyche, I–*; Schicksal ist Tod als Macht; Erlösung davon ist Leben, Auferstehung, „Epiphanie“ (Erscheinung); so konnte Asklepios – siehe oben S. 43, 85 – heilen, weil er ein chthonischer Gott, ja ein Gott der Toten war: Er selbst war krank gewesen und von der Macht des Todes überwältigt worden, doch seine unsterbliche Seele als periodisch aufsteigende Lebenskraft (dynamische Grundlage) sorgte dafür, dass das, was er durchgemacht hatte, auch für andere durchgemacht wurde, die, mit ihm auferstanden, – im Falle einer Krankheit – mit ihm geheilt wurden; Der Dreifuß und der Nabel der Welt (Omphalos, das Stück Land, das als erstes aus den Wassern der Schöpfung hervorging, der Urhügel) waren in Delphi die Symbole jener Macht, die durch den Tod wieder auferstand (oc,88ff.).

c. Die antike Informationstheorie. (117/118)

E. W. Beth, **Natuurfilosofie**, Gorinchem 1948, 35/37, gibt uns einen prägnanten, aber soliden Einblick in die älteste Informationstheorie der griechischen Physiker:

(1) Anaximandros von Milet

Der erste Denker, von dem uns ein Text überliefert ist, sagt: „Das, woraus die Dinge (Wesen) ihren Ursprung haben, darin liegt notwendigerweise auch ihr Untergang; denn sie geben einander Buße und Vergeltung nach der ‚Ordnung‘ (dem ‚Gerichtssitz‘) der Zeit.“

a. Zunächst einmal wird hier das (poly)dämonistische Prinzip deutlich, dass das Leben den Tod gewissermaßen auf programmierte Weise impliziert (= Zeit, als transzendente Göttin, die das immanente Ereignis kontrolliert, 'lenkt') – man braucht nur an Nemesis zu denken (siehe oben, S. 9ff.) –; die Existenz selbst wird dämonisch-satanisch als 'Hybris', als Überschreitung von Grenzen, wahrgenommen und ist somit heimtückisch, 'fatal' bedroht und untergraben;

b. Wie oben (S. 9) ausführlicher erläutert, ist ein Element der Kontrolle damit verbunden: Aus dämonisch-satanischer Sicht ist das Leben eine Abweichung (für die sogenannte neidische Gottheit oder den bösen Blick), die nur durch eine Wiederherstellung, nämlich den Tod, in der Zeit korrigiert werden kann;

(2)a. Puthagoras von Samos,

So ging Cicero (*De republica* , III:11,19) wie der spätere Empedokles von Akragas davon aus, dass die gleiche Rechtsordnung für alle Lebewesen gelte; Folge: Gewalt gegen ein Lebewesen zieht Strafen nach sich, die nicht gesühnt werden können; hier ist die Anwendung auf Gewalt beschränkt, aber das Prinzip ist offensichtlich der oben beschriebene Dämonismus;

(2)b . Heraklit von Ephesus

Aus rein steuerungstechnischer Sicht fasst Beth dies wie folgt zusammen: Kosmische Harmonie impliziert einen rechtmäßigen Ausgleich: Es gibt eine Regel, die für den Normalverlauf sorgt (siehe oben S. 113) und die einen Ausgleich für jede Abweichung festlegt.

GW118

Biblisches Beispiel :

- WB. Kristensen et al.: *Ancient and Modern Cosmology* , Arnheim, 1941;
- H. Kelsen, *Die Entstehung des Kausalgesetzes aus dem Vergeltungsprinzip* , in *Erkenntnis* 8 (1939).

Für Herodot wird auf die oben genannten Seiten 78/82 verwiesen; für Aristoteles auf Seite 81. *Platon* wird in Beth, oc, 36, nur kurz erwähnt: „Wenn sich das Blut nicht durch Speise und Trank erhält, sondern sein Gleichgewicht durch den Naturgesetzen widersprechende Dinge erlangt, dann werden all diese Dinge zur Ursache von Krankheiten.“ (*Timaios* 32a); wobei „Naturgesetz“ nicht unser heutiges Verständnis ist, sondern kosmische Harmonie; Krankheit ist daher, laut Beth, in Platons Augen die notwendige Sanktion für eine Verletzung (Abweichung) des kosmischen Gesetzes.

Vor der Tragödie:

- B. Verhagen: *De tragedie maskers van Hellas* , Amsterdam, sd (Aischylos und Sophokles werden in verschiedenen Werken besprochen);
- P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité* , II (*La symbolique du mal*), Paris, 1960, 151/332 (*Les mythes du commencement et de la fin*), frl. S. 167 ff.: das Drama der Schöpfung; noch „tragischer“: 199 ff.: die trügerische Gottheit und die Tragödie der Existenz; mit Sicherheit auch 21 ff.: die verbannte Seele (reinkarnistisch).

Anmerkung – Bezüglich des Weisheitsaspekts der Informationstheorie siehe oben auf den Seiten 45ff (die Formenlehre, insbesondere Aspekt iv, die Regelung des Prozesses durch die Idee, die, obwohl transzendent, dennoch in den Seienden und ihren wirkenden Prozessen (Bewegung, Veränderung, Kausalität) immanent ist).

Die Idee ist schließlich die Struktur der Realität; sie hebt die Prozesse hervor, denen diese Realität unterliegt und die als „genius, resp. iuno“ wirken („Ursachen“) (siehe oben S. 47ff.: „Die Idee ist (...) der ‚arithmos teleios‘, die vollkommene Zahl (Zahl-Form-Harmonie) aller Dinge und Prozesse“.

Die mathematische Seite der Idee von Dingen und Prozessen (118/130)

„Information ist eine Idee, wenn nötig mit mathematischer Ausrichtung.“ *Fr. Krafft* schreibt in seiner Geschichte der Naturwissenschaft, I, 112: Anaximandros' Weltanschauung ist das Ergebnis einer kritischen Analyse der Ansichten seiner beiden Vorgänger, Hesiod und Thales. Seine Ausgangspunkte sind insofern naturgemäß:

(i) die rationale Sichtweise des Thales und seine Erklärung einzelner Phänomene der Erdgeschichte;

(ii) Hesiods systematische und genealogische Sichtweise sowie seine kosmologische Weltanschauung und das Gesetz der Geschlechterordnung der Götter (Hypostasen). Erst die Synthese beider Ansätze und ihrer Ergebnisse ermöglichte eine Konzeption mit einer spekulativen und konsequent angewandten Weltanschauung, die Anaximander als den ersten wahren Kosmologen erscheinen lässt. Anaximander war von dieser Weltanschauung so überzeugt, dass er nicht nur eine Himmelskugel, sondern auch eine Erdkarte konstruierte: Aus dieser Karte entwickelten sich die Anfänge einer mathematischen Geographie (...).

GW119

(a)1. Hekataios von Milet (-560/-480)

Er bespricht Anaximandros' Werk im Detail (zum Beispiel reiste er im Niltal (unter Amasis II. (-568/-526) und schrieb die 'Periègèsis'); er wiederum erstellt eine Karte der Erde, die lediglich die von Anaximandros vervollständigt und verdeutlicht (*Krafft* , oc.,141; 199; übrigens: 168/199 (*Dasometrische Erdbild des Hekataios von Milet*)).

Diese Karte und das ihr zugrunde liegende geometrisch-symmetrische Denken sind deshalb wichtig, weil dieses Denken auch außerhalb der Geographie Auswirkungen hatte. Für Anaximander und Hekataios war die Erde eine vom Okeanos umgebene Scheibe; außerdem war Hekataios, wie Anaximander, überzeugt, dass die Teile der Erde, die man sich nur mithilfe geometrischer Figuren vorstellen kann, tatsächlich nach den Formen geformt wurden, die vom Wasser der Meere oder Flüsse geschaffen wurden.

Die Erde und ihre Teile sind jedoch in gewisser Weise mathematische Figuren. Hekataios' Erdkarte wurde von den Griechen bis zu Eratosthenes (-275/-194 v. Chr.), dem ersten systematischen Geographen (Geografika

(physikalische, mathematische (die Vermessung der Erde betreffende) und ethnographische Geographie)), verwendet, ungeachtet der Kritik Herodots daran (er hielt sie, zumindest im Großen und Ganzen, für nicht empirisch genug): Dies war die geometrisch-symmetrische Sichtweise, die der hellenischen Mentalität entsprach.

Hekataios ist davon überzeugt, dass die Fusion geometrisch konstruiert ist:

1. Bestimmte Landschaften werden geometrisch durch Wasser (Meere, Strömungen) begrenzt, ja sogar quadratisch geformt.

2. Die gesamte Erde ist kreisförmig (Scheibe); Meere und Strömungen teilen sie „natürlich“ (geometrisch); die südliche Hälfte wird vom Nil halbiert; Delphi ist der Nabel der Erde (omphalos: Anfangshügel des Lebens).

(a)2. Puthagoras von Samos und seine Schule

Sie gehen vom selben Standpunkt aus: Numerische Harmonie (Arithmos) ist in den Formen der Verschmelzung und Kunst gegenwärtig; sie wird ihnen nicht bloß vom menschlichen konstruktiv-mathematischen Verstand hineinprojiziert. Laut Krafft (o.Z., S. 200) ist diese objektive, oder besser gesagt, konstitutive oder „physikalische“ Mathematik noch immer die der Pythagoreer Archytas von Taranton (–400/–350 v. Chr.) oder Philolaos von Kroton (einem Zeitgenossen des Sokrates; Krafft (o.Z., S. 221)). Philolaos beispielsweise geht von der heiligen „Dekas“, der Zehnerpotenz, aus, die unmittelbar im Kosmos gegenwärtig ist.

Fazit: Für die zuvor genannten Griechen ist die Idee (die Struktur, die, informativ in der Fasis vorhanden, ihre Prozesse 'reguliert' (lenkt), wenn nötig, mathematisch.

Angesichts ihres heiligen Charakters sind mathematische Informationen nicht nur immanent und konstitutiv, sondern auch präkonstitutiv (siehe oben, S. 46).

GW120

Wie aus der Kunstgeschichte bekannt ist, gab es in Griechenland und Umgebung eine geometrische Keramikunst: Die protogeometrische Keramik beginnt um 1050 in Athen; die späte protogeometrische Periode wird auf die Zeit zwischen 1000 und 900 v. Chr. datiert, gefolgt von der frühen geometrischen Periode (900/850 v. Chr.), der mittleren geometrischen Periode (850/760 v. Chr.) und der späten geometrischen Periode (760/700 v. Chr.) ; – kunsthistorisch schließt sich daran die archaische Periode (700/480 v. Chr.) an. – Offenbar ist diese geometrische Sichtweise in der griechischen Körperlichkeit noch immer präsent.

(b)1. Parmenides von Elea (-540/...)

Er stellt einen Bruch mit der mathematischen Tradition Hellas' dar. Er ist der erste explizite Ontologe oder Philosoph des Seins (siehe S. 29 oben): Das Sein ist zentral für sein Denken. Nicht als Kopula, sondern als voll entwickeltes Verb.

(1) Sein ist das, was den Raum ausfüllt (und somit nach unseren Begriffen ganz gewiss „materiell“), das „Leere“ (Kenon, Vakuum) ist „Nichtsein“.

(2)a . Doch dieses raumfüllende „Sein“ ist unsichtbar und entzieht sich der gewöhnlichen Sinneserfahrung, „a.fanes“ (obwohl materiell); – in diesem Sinne ähnelt es der subtilen Materie, wie sie beispielsweise Anaxagoras begreift (siehe oben S. 103ff.).

(2)b. Dieses Sein ist daher nur durch „noein“, Denken (verwandt mit „nous“ (siehe oben S. 103ff.), Intellectus, Verstand) und Schlussfolgern, d. h. durch das Aneinanderreihen („Berechnen“) von Sätzen (Urteilen, Schlussfolgerungen), erreichbar. Vgl. Krafft, oc 236f.

(2)c. Dieses Sein ist – nicht wie die Wirklichkeit, die Fysis, wie sie insbesondere die Milesier und Heraklit verstanden, „entstehend“ (Leben) und „herabsteigend“ (Tod) waren, sondern – Beständigkeit. – Seht die Revolution, die Parmenides in die physische Welt einführt.

Zenon von Elea (-500/ ...), ein Schüler des P. Armenicles, wird dies paradoxerweise weiterverfolgen durch seine berühmten „Argumente“ gegen Werden, Bewegung und Vielheit sowie durch die unbewusste Begründung der Infinitesimalrechnung.

Diese Form der Mathematik existiert jedoch nur im menschlichen Geist – und nicht mehr in der Verschmelzung selbst, immanent und konstitutiv wie zuvor. So entsteht um 450 v. Chr. eine ideale Mathesis (siehe obere Ideentheorie, S. 46 : Transzendenz) und eine Mathesis, die physikalisch gesehen nichts weiter als ein Werkzeug des Denkens ist, um einige Aspekte der Verschmelzung zu verdeutlichen.

Diese Mathematik offenbart eine Zahlenwelt (Formenwelt), die nicht innerhalb, sondern außerhalb der physischen Welt existiert. Vgl. Krafft, oc 200f. . Diese Mathematik ist nicht empirisch (Krafft, oc. 296); sie besitzt einen eigenen Bereich neben den sichtbaren Dingen und Prozessen (ebd.). Der (Hyper-)Rationalismus der (modernen) Mathematik ist geboren. Ein stetig wachsender „Chorismos“, eine Trennung von Verschmelzung und Zahl (Form), findet statt.

(B)2. Herodot von Halikarnassos (-485/ ...)

Er repräsentiert den zweiten Teil derselben mathematischen Tradition Hellas. Genauer gesagt, gibt es eine Tradition, die von Thales über Anaximandros und Hekataios bis zu Herodot reicht.

Diese Tradition ist 1. **empirisch** -milesisch, 2. **jedoch** nicht ohne mathematisch-physikalische Ausrichtung, wie wir bei Anaximandros und Hekataios festgestellt haben.

Diese Tradition des Physikalischen ist durch das Prüf- oder Verifizierungsprinzip gekennzeichnet.

a) Dass, wie Krafft, oc, 271, die Milesier und andere Denker dies unbewusst oder zumindest implizit angewendet haben,

b) bis Anaxagoras von Klazomenai (-499/-428) ausdrücklich erklärt: 'Opsis ton adèlon ta fainomenal' (Das 'Sehen' oder die Einsicht in die Fundiertheit des Unsichtbaren (der Dinge) sind die sich manifestierenden (sichtbaren, phänomenalen) (Dinge)).

Herodot formuliert denselben Grundsatz (Hist., 11, 33ff.): „Denn der Nil entspringt in Libyen (d. h. in Afrika südlich von Ägypten), und wie ich vermute – ich schließe das Unbekannte aus dem Bekannten –, fließt der Nil in derselben Himmelsrichtung (= Hauptregion) wie der Istros (griechisch für Donau).“ Herodot erklärt dann, wie gut der Istros bekannt ist und wie unbekannt, zumindest hinsichtlich seines Ursprungs in Afrika, der Nil ist.

Herodot wendet das Prinzip der Überprüfung auf der Grundlage von Symmetrie (logischem Denken) an: Der Unterlauf des Nils ist symmetrisch zum Unterlauf der Donau; daher folgt der Oberlauf des Nils angesichts der „Summetria“ wahrscheinlich ebenfalls derselben Krümmung wie der Istros. Hier zeigt sich Herodotus' ambivalente Sichtweise:

a) Einerseits hält er, im Gegensatz zu Anaximandros und Hekataios, am Prinzip der empirischen Überprüfung fest und stützt sich dabei auf das, was er selbst oder andere (historia, Forschung; siehe oben, S. 70ff.) gesehen haben;

b) Andererseits hält er, in Übereinstimmung mit den geometrisch symmetrischen Apriori-Prinzipien des Anaximandros und Hekataios, am Symmetrieprinzip fest. Vgl. Krafft, oc, 173f.

Dass dies tatsächlich der Fall ist, zeigt ein weiteres Beispiel: Herodot diskutierte die Ursache (Erklärung, Entföhrung) der jährlichen Nilüberschwemmungen (ein Thema, das die griechischen Physiker während der gesamten Antike interessierte).

1. Die thaletische Sichtweise: Thales von Milet behauptete, die regelmäßigen Sommerwinde (aus dem Norden) trieben das Nilwasser zurück zu seiner Quelle und verursachten so die Überschwemmungen; herodotinische Kritik: Wenn diese Hypothese zutrifft, dann

a) Der Nil würde nicht über die Ufer treten, wenn die Passatwinde nicht wehen. Nun ja, Tatsache ist, dass sie in manchen Jahren nicht wehen, und trotzdem kommt es zu Überschwemmungen.

b) Andere Bäche, wenn auch von geringerer Größe, müssten unter dem Einfluss der gleichen Winde ebenfalls über die Ufer treten; nun ja – Tatsache ist – eine Reihe von Bächen in Syrien und Libyen (= nicht-ägyptisches Afrika) treten nicht über die Ufer;

GW122

2. Die Ansicht des Euthymeres von Massilia (Ende des 6. Jahrhunderts n. Chr.): Der Okeanos umfließt die Erde; der Nil entspringt diesem Okeanos und tritt deshalb über die Ufer. Herodotische Kritik: Der Erklärer (Entföhrung), der vom Okeanos spricht, geht „von etwas Unbekanntem aus, das sich keiner Überprüfung unterzieht“ (so formulierte Herodot – was beweist, dass neben Anaxagoras sicherlich auch Herodot selbst, bekannt für seine religiösen Ansichten – siehe oben S. 78/82 –, das Prinzip der Überprüfung klar formulierte – hier im negativen Sinne). „Ich weiß nichts von diesem Okeanos-Strom.“

Meiner Meinung nach – vgl. oben S. 72ff. (Hekataios' Individualismus in Bezug auf die „Historia“, die Forschung, dem Herodot folgt) – hat Homer oder ein anderer, noch älterer Dichter den Namen „Okeanos“ erfunden und in die Dichtung eingeföhrt.“ So entmystifiziert hier der fromme Herodot, genau wie seine Zeitgenossen, die sich wenig oder gar nicht mit dem Heiligen auseinandersetzten.

Krafft (oc, 145) kommentiert dies wie folgt: „Wer den Okeanos als Erklärung annimmt, kehrt das erkenntnistheoretische Prinzip der damaligen Zeit Herodots und seiner Zeitgenossen um.“ Nämlich, dass die phänomenalen, sichtbaren Daten aus den unsichtbaren – und zudem unkontrollierbaren – Daten „bekannt“ – verständlich – seien! Das ist die treffendste Erklärung.

3. Anaxagoras von Klazomenai,

Die mit Abstand „intellektuellste und rationalste“ Ansicht, nämlich die des Anaxagoras von Klazomenai, der behauptet, dass die Nilfluten aus geschmolzenem Schnee entstehen;

Herodotische Kritik: Was sollte *das* bedeuten – der Nil entspringt aus Schmelzwasser? Er kommt doch aus Libyen (Afrika südlich von Ägypten). Wie kann er dann aus Schnee entstehen, da er aus den heißesten Regionen kommt und in überwiegend kältere Gebiete fließt! (...) Die Winde, die aus dieser Richtung wehen, sind heiß (Herodot bereiste Ägypten selbst und spricht aus eigener Geschichte bzw. Beobachtung). Außerdem: Diese Region ist regenfrei und kennt kein Eis (Herodot reiste nur bis Elephantine und sah daher nicht mit eigenen Augen (historisch), dass Schnee auf den Berggipfeln liegen kann). Sicherlich folgt auf Schneefall innerhalb von fünf Tagen unweigerlich Regen (hier verallgemeinert er unbegründet eine Regel, die auf Griechenland zutreffen könnte).

Folgerung: Wenn es in Libyen schneit, dann muss es auch in den Quellgebieten des Nils regnen.

Drittens, nach Herodot selbst, sind die Stämme in dieser Region aufgrund der intensiven Hitze dunkelhäutig; die Falken und Schwalben bleiben das ganze Jahr über dort; die Kraniche verlassen das Land der Skythen (so nannten die Hellenen die Region zwischen den Karpaten und dem Don) zu Beginn des Winters und ziehen zum Überwintern in die Quellgebiete des Nils.

GW123

Wenn auch nur ein wenig Schnee in dem Land fiele, durch das der Nil fließt und aus dem er entspringt, dann könnten all diese Tatsachen nicht mehr stimmen.“

Entscheidung:

(i) Herodot formuliert das Verifikationsprinzip explizit im empirischen Sinne:
(ii) Er wendet sie wiederholt an, auch wenn ihm nur die geographischen Daten bekannt sind, obwohl er in einer Reihe von Fällen im kleinen Maßstab den geometrisch symmetrischen a priori des Anaximander und Hekataios treu bleibt.

Anders ausgedrückt: Herodot und seine Zeitgenossen kritisierten spekulativ-deduktives Denken in Bezug auf grundlegende mathematische Begriffe (a priori) zugunsten eines empirischen und induktiv-abduktiven Ansatzes. Infolgedessen geriet die archaische Mathesis, neben der bereits seit Parmenides bestehenden

Kritik, in einem zweiten Punkt ins Wanken.

(iii) Hans Reichenbach, einst Mitglied des berühmten Wiener Kreises (eines neopositivistischen Kreises, dem auch Rudolf Carnap und andere angehörten; allerdings gaben sowohl Carnap als auch Reichenbach später die strikt positivistische Position auf), hat versucht, den Begriff „Testen“ (Verifizierung) zu definieren; er unterschied folgende mögliche Bedeutungen:

1/ Logische Prüfung : Sobald die Prüfung frei von Widersprüchen ist, liegt eine logische Verifizierung vor (dies wäre, zurückversetzt in Hellas, die Verifizierung eines Parmenides oder eines Zenon von Elea gewesen, mit ihrer intellektuell-rationalen Denkweise);

2/ Empirische Prüfung : Sobald eine wahrnehmbare Tatsache die theoretisch (abduktiv) vorgegebene Annahme bestätigt, erfolgt eine empirische Überprüfung, die nach Reichenbach zweifach ist:

(i) physikalisch , wenn der Test nicht gegen die Naturgesetze (im gegenwärtigen Sinne) verstößt (z. B. ist die Behauptung, dass sich eine Masse mit einer Geschwindigkeit von mehr als $\pm 300.000 \text{ km/s}$ (Lichtgeschwindigkeit) bewegen kann, innerhalb der Daten und Gesetze der Galilei-exakten Naturwissenschaft unmöglich (= Falsifikation oder Zeichen dafür, dass die Vorbedingung falsch ist (falsum)));

(ii) technisch , wenn uns technische Mittel zur Verfügung stehen, um Kontrolle auszuüben (z. B. ist die Sonnentemperatur im Inneren des heißen Kerns derzeit mit keinem terrestrischen Thermometer überprüfbar); beide Arten von Tests passen am besten zu Herodotus' induktiv-empirischer Denkweise;

3/ Transempirische Prüfung : Sobald eine Behauptung, die außerhalb des Horizonts der „aufgeklärten“ (intellektuell-rationalen oder – induktiv-empirischen) Denkweise (eigentlich: „Ideologie“) liegt, dennoch irgendwo außerhalb des säkularen, naturalistischen Denkrahmens (der der „Aufklärung“ innewohnt) bestätigt wird, findet eine transempirische Verifizierung statt; so etwa Herodotus' Logos der Geschichte (siehe oben, S. 80ff.), eine heilige Struktur.

GW124

Überblick. – Die mathematische Seite der Idee der Wesen

Die (Dinge, Prozesse) wurden somit, im Grunde genommen, auf zwei verschiedene Arten im Physischen behandelt:

A. Anaximandraistisch

(Hekataios, Puthagoras), in der Überzeugung, dass das Mathematische (im Sinne von Zahlen und räumlicher Mathematik) in der Natur selbst vorhanden und wirksam sei: Man analysierte zuerst die sichtbaren Daten (dèla, fanes) auf diese Weise und entwarf die unsichtbaren Daten (a.dèla, a.fanes) auf die gleiche Weise (geographische Formen, Entfernungen und Geschwindigkeiten der Planeten, Anzahl der Planeten, Anzahl der Welten);

Astronomie (Puthagoras), Geographie (Anaximander, Hekataios, Herodot), Harmonielehre (Puthagoras), Bildhauerei (Puthagoras), Stadtplanung (Hippodamos von Milet), eine Generation jünger als Hekataios, plante den Wiederaufbau von Milet, das im Ionischen Aufstand 479 v. Chr. zerstört worden war, plante den Hafen von Piräus in Athen neu (446 v. Chr.), plante die Siedlerstadt Thourioi (Golf von Taranton), jedes Mal nach einem Schachbrettmuster mit rechteckigen, sich kreuzenden Straßen) (vgl. Krafft, oc., 230f.);

b. Parmenideisch

(Zenon von Elea u. a.), d. h. in der Überzeugung, dass mathematische Entitäten (Zahlen, räumliche Formen usw.) nur im Geist (Intellekt, Vernunft) existierten und der „Berechnung“ unterworfen waren, d. h. der logisch strengen Verkettung von Theoremen, - woraus mit der Zeit die axiomatisch-deduktive Geometrie *Euklids von Alexandrien* (+ -300) mit seinem Stoizismus entstand; - Euklid selbst führt lediglich aus, was seine Vorgänger begonnen hatten: (Zenon von Elea), - Hippokrates von Chios (-470/-400), mit seinem Stoizismus (*Elementa*), León, Eudoxos von Knidos (-408/-355), ein Schüler des Archutas von Tarent, des Pythagoreers, Theudius von Magnesia (Zeitgenosse Platons);

Dies bedeutet, dass sich die Pythagoreer seit Hippiasos von Metapontion in konservative „akousmatikoi“ (Zuhörer) und „mathèmatikoi“ (Gelehrte, später: Mathematiker) aufgespalten hatten, die sich – wie Hippiasos – dem Zeitgeist anpassten und die Mathematik im Sinne der Parmenidei neu interpretierten. Vgl. Krafft, oc, 203ff.

c. Die beiden vorhergehenden Ansichten führten zu Problemen:

Es stellte sich die Frage, ob die Verschmelzung tatsächlich die mathematischen Strukturen in sich trage, die die anaximandreische Mathematik (und die (proto)geometrische Kunst – siehe oben S. 21bis –) in ihr postulierten; Herodot, wie oben kurz erwähnt, – sogar ein Dichter wie *Aristophanes von Athen* (-450/-385) in seinem Werk *Ornithes* (Vögel, – 414) – kritisierte die alte anaximandreische Ansicht zumindest in gewissem Maße.

Nicht etwa Platon von Athen (-427/-347), der die Synthese der beiden Mathematikkonzeptionen versuchte, zweifelte an der Möglichkeit, die Natur mathematisch als etwas an und in sich selbst zu definieren.

GW125

Platon unterschied zwischen:

- (i) reine Zahlenformen, die den begrifflichen Inhalt perfekt verkörpern;
- (ii) geometrische Figuren, die den vorgenannten reinen Zahlformen unterliegen;
- (iii) die in den mit den Sinnen wahrnehmbaren Dingen erkennbaren Zahlenformen

(L. Brisson, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon* , Paris, 1974).

Nehmen wir zum Beispiel den Kreis: Alle sinnlich wahrnehmbaren Kreise sind lediglich Annäherungen an die geometrische Figur „Kreis“, die zwar definierbar, aber in der Materie niemals perfekt umsetzbar ist; – in den beiden vorhergehenden Fällen sind Ideen vorhanden und am Werk.

So kam Platon dazu, eine strikte Trennung einzuführen zwischen

- (i) die sensorischen Zahlformen und
 - (ii) die nicht-sinnlichen (geometrischen oder rein idealen) (Zahlen-)Formen.
- Diese „Chorismos“ (Trennung) geht auf Parmenides zurück, der, indem er durch reines Denken das „Sein“ erlangt, das „Nichtsein“, das die Sinne wahrnehmen, trennt. Vgl. Krafft, oc, 296ff.

Ein Beispiel für den Einfluss des Parmenides auf die Mathematik ist die Definition von „Zahl“ und „Einheit“ (in Euklids Stoa):

- (i) „Einheit ist das, wodurch alles als ‚eins‘ bezeichnet wird.“ Eins bedeutet hier im Sinne des Parmenides „unteilbar“.

Folgerung: Die Parmenideische Mathematik kennt keine Brüche, sondern eine aus der Harmonie abgeleitete Proportionstheorie! Teilt man beispielsweise 1 durch 5, erhält man das Verhältnis 1:5 – nicht $1/5$ wie in unserer Mathematik. Die Monas, eine Einheit (als Element), ist unteilbar und wird daher niemals kleiner (wie bei unseren Brüchen); nein, sie wird gedanklich (um dem Parmenideischen Dogma der Unteilbarkeit nicht zu schaden) durch eine Menge, nämlich fünf Einheiten, ersetzt; diese Menge ist jedoch durchaus teilbar.

(ii) „Die Zahl (arithmos, Quantität) ist die Menge (plèthos), die durch die Einheiten gebildet wird.“

Folgerung: Die Monas, eine Einheit, ist niemals eine Zahl – wohlgermerkt: eine Menge! Nur zwei oder mehr bilden eine „Zahl“. – Nur aus dieser Perspektive lassen sich die Materievorstellungen von Empedokles, Anaxagoras, Leukipp und Dernokrit verstehen, die die materiellen „Einheiten“ im Sinne des Parmenides, d. h. als unteilbar, betrachten und die Vielheit als „Zahl“ (Menge von Einheiten) einführen. Siehe dazu die S. 110ff. zur mechanistischen Materietheorie.

Dennoch besteht ein großer Unterschied zwischen Arithmetikern und Mechanikern: Die Arithmetiker verhalten sich, als sei die Vielheit der Einheiten (genauer: der Einheit) rein imaginär, wohingegen die Mechaniker diese Vielheit (der Einheit) naturgemäß als real, ja materiell darstellen (sie sprechen vom Sein). Vgl. Krafft, oc, 322; A. Szabo, *Der älteste Versuch einer definitorisch-axiomatischen Grundlegung der Mathematik*, in *Osiris* 14 (1962): 308/369.

GW126

Zusammenfassend lässt sich sagen: „Die Vernunft (der griechischen Philosophie) ist noch nicht unsere (moderne) Vernunft, die Vernunft der heutigen experimentellen Wissenschaft, die sich auf Fakten und deren theoretische Verarbeitung konzentriert. – Sie hat jedoch eine Mathematik entwickelt, eine erste Formalisierung (= Artikulation in abstrakten Symbolen) der Sinneserfahrung.“

Aber sehen Sie: Sie wollte sie nicht zur Erforschung der physikalischen Realität einsetzen. Es fehlte die Verbindung zwischen der mathematischen und der physikalischen Sphäre, zwischen Berechnung und Erfahrung. Die Mathematik blieb mit der Logik verbunden. Schließlich repräsentierte „fusi“ für die Griechen den Bereich des Ungenauen, auf den weder exakte Messung noch strenges Denken anwendbar sind (vgl. A. Koyré, *„Du monde de 'l' à-peu-près' à l' univers de la précision“*, in: *Critique*, 1948, 806/883).

Die Vernunft wird nicht durch Verschmelzung entdeckt, sondern ist der Sprache immanent; sie entsteht nicht durch Techniken, die direkt auf die Dinge einwirken, sondern vielmehr durch die präzise Beschreibung und Analyse der verschiedenen Mittel, auf Menschen einzuwirken, nämlich jener Techniken, deren gemeinsames Instrument die Sprache ist – die Kunstfertigkeit des Juristen, des Lehrers, des Rhetorikers, des Politikers. Die griechische Vernunft ist jene Vernunft, die es ermöglicht, positiv, überlegt und methodisch auf Menschen einzuwirken; sie erlaubt jedoch nicht die Transformation der Natur.“

(JP. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs* , 11, 123s.)

Dieser „Chorismos“ (Trennung) zwischen Vernunft und Natur hat laut Vernant et al. einen zweifachen Grund.

(i) Die ionische Philosophie betrachtet die Verschmelzung nicht als heilig als Konzeption (und genealogisch von einem Vater und einer Mutter abgeleitet), sondern als aus abstrakten 'archai', principia, Prinzipien hervorgehend, die unveränderlich sind (Wasser, das Unendliche, Luft oder Atem).

(ii) Die Philosophie des Parmenides teilt den Menschen in einen sinnlich wahrnehmenden und einen denkenden Teil. Sie sieht die Verschmelzung als Vordergrund, der das wahre Sein verbirgt, welches unveränderlich ist.

Krafft zeigte uns in der Tat, wie die Mathematik, obwohl sie bei den Ioniern in der Natur vorhanden war, außerhalb der Natur geometrisch symmetrisch blieb (bis Herodot dies zumindest teilweise aufzeigte), nicht empirisch entdeckt, sondern a priori in ihr vorausgesetzt wurde; wie bei den Parmeniden die Natur gleichsam als Nichtsein ignoriert wurde, um Platz für eine rein konzeptuelle, kalkulierende Weltanschauung zu schaffen, die das unsichtbare, rein logische „Sein“ offenbart.

In beiden Fällen greifen mathematischer Aspekt und Natur nur zögerlich ineinander: Zwischen beiden besteht eine Kluft, ein „Chorismos“. Insbesondere Platon betont diese Kluft zwischen Idee (Zahl-(Form)) und Natur (sinnlich gegeben) nachdrücklich. Mit ihm teilten viele Griechen diese Ansicht.

GW127

Allgemeine Entscheidung

Die Erforschung der Fusion hat uns eine dreifache Struktur aufgezeigt:

- (i) Materie,
- (ii) Energie (in der Mechanik (siehe oben S. 110 (Antike), 95ff. (modern) gibt es sogar eine Kluft zwischen Materie und Energie, insofern Materie als träge aufgefasst wird und die Energie dann extern ist);
- (iii) Information (Idee, mathematische Idee oder Zahl (Form) (für einige griechische Denker besteht sogar eine Kluft zwischen Information (Idee, mathematische Struktur) und Materie bzw. Energie (siehe oben S. 118ff.); seit ca. 1948 (Norb. Wiener, *Cybernetica* (Informationsverarbeitungsmaschinen)) hat sich auch der moderne Materialismus entwickelt).

Anmerkung – zum Verhältnis zwischen reiner Physik (Wissenschaft) und

Technologie bei den alten Griechen. – Zwei Positionen sollen hier kurz erwähnt werden: Zum einen *J.P. Vernant, Mythe et pensée* , II, 5/54 (*Le travail et la pensée technique*), der folgende Thesen vertritt:

a. die Hemmung des technischen Fortschritts (insbesondere durch Maschinen) durch

a1. die sogenannte griechische Geringschätzung für Handarbeit und technische Tätigkeiten;

a2. der Einfluss der Gesellschaftsordnung und beispielsweise des Sklavenbesitzes;

a3. die Unwilligkeit gegenüber dem technischen Fortschritt;

b. die These, dass technisches Wissen im Wesentlichen mit wissenschaftlichem Wissen steht oder fällt; nämlich, laut Vernant, dass Technologie im Wesentlichen angewandte theoretische Wissenschaft ist; – anders ausgedrückt: Die Kluft zwischen Information und Materie bzw. Energie existiert in Wirklichkeit nicht, sodass Technologie und Theoriebildung in Experiment und exakter Wissenschaft verschmelzen; andererseits übt *B. Gille, Les mécaniciens Grecs (La naissance de latechnologie)*, Paris, 1980, z. B. auf den Seiten 170/195 (*Le blocage*) und 196/223 (*La formation de la connaissance technique*), berechtigte Kritik an Vernants extremen Thesen:

a. Sowohl Verachtung für Handarbeit und Technologie als auch für soziale Organisation (Sklaverei) und Unwilligkeit gegenüber technischem Fortschritt existierten mit Sicherheit, aber Gille bezweifelt Vernants Verallgemeinerung: längst nicht alle Griechen fallen unter Vernants Kritik;

b. Gille verteidigt den eigenständigen Charakter technischer Fertigkeiten und Kenntnisse als etwas anderes als Theoriebildung, die experimentell überprüft wird.

So schreibt Gille, den alten Griechen deutlich positiver gesinnt: „Begrüßen wir daher Archutas (von Taranton, ein Mathematiker wie Hippiasos, vgl. oben, S. 119; ca. 400/350 v. Chr.), falls er tatsächlich der produktive Erfinder war, als den ihn die Alten darstellten, den ersten technischen Denker der klassischen Antike. Zweifellos irrten sich die Alten nicht, als sie ihn an den Beginn einer neuen technischen Welt stellten.“

GW128

Der Mensch übernahm die Aufgaben der Götter und Helden. Von diesem Tag an konnte sich die technische Vorstellungskraft entfalten:

- (i) die Technik wird säkularisiert (= entsakralisiert);
- (ii) Darüber hinaus wird die Technologie – wie der Pseudo-Aristoteles (Mechanica) betonte – unnatürlich, d. h. sie ermöglicht es uns, das zu erreichen, was die Natur nicht erreichen konnte, manchmal sogar gegen sie.“ (Oc, 211s.).

Soweit sich heute feststellen lässt, zumindest was den Maschinenbau betrifft, so fallen die großen Entdeckungen der Griechen in die Zeit vom 4. bis zum 6. Jahrhundert, von Archytas (und Thales an bis zum Beginn der Schule von Alexandria (gegründet von Demetrius von Phaleron (Hafen von Athen), (-350/ ...) im Jahr -305 auf Anstiftung von Ptolemaios Soter, Prinz von Ägypten ab -305) (vgl. oc, 54ss. (L'école d'Alexandrie); 211).

Nun, Gille zufolge gingen die Ingenieure auf unterschiedliche Weise vor – ähnlich wie Philon von Buzantion (-250/...) in seiner **Méchanikè suntaxis** schreibt: „Es gibt Dinge, die sich nicht allein durch Vernunft oder mechanische Prozesse (bezüglich Maschinen) erreichen lassen. Viele Entdeckungen beruhen auf Erfahrung.“ Heron von Alexandria (genannt „ho mēchanikos“), der sich auf Philons Werke stützt, betont diese Erfahrung nachdrücklich, fügt aber hinzu, dass wissenschaftliches Wissen notwendig sei und rationales Denken daraus folgen müsse. (Oc, 207s.)

Zusammenfassend:

- (i) logisches Denken (das versucht, die Ursachen zu finden),
 - (ii) mechanische Vorführungen,
 - (iii) Erfahrung – dies sind drei Wege, um technischen Fortschritt zu erzielen.
- Mit anderen Worten: Technisches Fachwissen lässt sich nicht auf den einen Vernant-Typus reduzieren, nämlich auf experimentell geprüfte Theorie .

Anmerkung: „empeiria“, Erfahrung, bezeichnet niemals einen wohldefinierten Prozess wissenschaftlicher Erkenntnis, sondern immer „Erfahrung“ (gegebenenfalls einschließlich wissenschaftlicher Erfahrung) (oc, 212s.).

„Erfahrung“ bedeutet – aus aristotelischer Sicht – die Anhäufung einzelner Beobachtungen (z. B. die Feststellung, dass ein Medikament „wirkt“, ohne dessen „Ursache“ identifizieren zu können – also die Schlussfolgerung, die die Ursache aufdeckt). Im Laufe der Zeit entwickelt sich jedoch, abhängig von den Umständen, eine Theorie (z. B. eine geometrische Formel), die diese Erfahrung in eine experimentell überprüfbare Theorie umwandelt, wie Vernant es fordert (ganz im Sinne der modernen, galiläischen Wissenschaft und Technologie, die den Griechen nur in sehr fragmentarischer Form bekannt war).

Proklos von Konstantinopolis (+410/+485),

Der Neuplatoniker sagt in seinem Kommentar zu Euklid, dass es eine Wissenschaft namens „mechanica“ gibt, die Teil des Studiums der sinnlich wahrnehmbaren und materiellen Dinge ist, sowie die Wissenschaft der Kriegsinstrumente (zum Beispiel Archimedes) oder der „wunderbaren“ Vorrichtungen, bei denen Blasebälge oder Gewichte verwendet werden.

GW129

Proklos bringt zum Ausdruck, was die Menschen zu jener Zeit über die Technologie dachten (zumindest in ihrem mechanischen Teil): Sie wurde als „Wissenschaft“ (im antiken Sinne) bezeichnet.

Das Problem lautet: Ist in der rein technisch-mechanischen Demonstration von Geräten (um deren Nützlichkeit oder Funktionsweise zu beweisen) und der approximativen empirischen Methode (um ein gestelltes Problem ohne theoretische Einsicht technisch zu lösen) informationelles Wissen vorhanden? Unserer Ansicht nach ja: Bei der technischen Demonstration eines entdeckten Geräts (Apparats, einer Handlung usw.) hat eine Abduktion oder Annahme stets Vorrang (ob diese theoretisch ausgedrückt werden kann (in einer alten Erklärung von Natur und Ursache oder in einer arithmetisch-geometrischen Formel jener Zeit) oder nicht, ist zweitrangig): Es gibt eine intuitive Einsicht in die Situation, das gestellte Problem und seine Lösung;

Ein Beispiel: Athenaios, ein Autor über Belagerungsmaschinen (*Peri mēchanēmaton*), zwischen 200 und 100 v. Chr., berichtet von der Erfindung des Rammbocks:

a. Während der Belagerung der Stadt Gadeira hatten die Karthager einen Punkt erobert; einige junge Männer, die keine Werkzeuge hatten, um die Mauer zu zerstören, nahmen einen Balken und stießen ihn gemeinsam mit ihren Armen gegen die Mauer, die dadurch weitgehend eingeebnet wurde;

b. Ein Einwohner von Turos, Pephrasmenos, ein Schiffbauer, hatte dies gesehen: Bei einer späteren Belagerung rammte er einen großen Mast in den Boden und befestigte daran einen Balken, der gegen die Festung hin und her bewegt werden konnte;

c. Der Karthager Geras ließ ein Holzgerüst konstruieren, das auf Rädern bewegt werden konnte und über dem sich ein Dach befand: Im Inneren befand sich ein Balken, der zusammen mit der gesamten Konstruktion von einer großen Anzahl von Männern gegen eine Wand geschoben werden konnte; er nannte

seine Erfindung „Schildkröte“ (weil sie sich so langsam über den Boden bewegte).

Hier verschmelzen mechanische Demonstration und annähernde Erfindung (in drei Phasen): Ohne viel Theorie oder mathematische Formel wird in der Praxis sofort deutlich, dass hier Einsicht (die über Informationen verfügt, sowohl als Idee (Gedankeninhalt) als auch als Zahl (Form), da Messungen und Bereiche involviert sind) am Werk ist;

(ii) Das sichtbare und greifbare Ergebnis „beweist“ (natürlich nicht theoretisch), dass die vorgefasste Erkenntnis (Abduktion) korrekt war, nämlich dass die in den drei „Rammbockformen“ verkörperte Idee mit numerischer Form (= Information) das beabsichtigte Ergebnis (Ziel) von vornherein realisierte und somit korrekt war, genau wie sich eine Theorie nach experimenteller Bestätigung als richtig erweist; mit anderen Worten: Durch Induktion, d. h. konkrete Erfahrung (Anwendungen), erkennt man, ob die aus der Abduktion gezogenen Schlüsse wahr, d. h. auf technischer Ebene anwendbar sind. Es gibt also technische Informationen ohne Theorie, die aber gleichermaßen gültig sind.

GW130

Mit anderen Worten: Die pragmatische Sichtweise (C.S. Peirce) „rettet“ die technische Denkweise als Denkweise.

Ein weiterer Aspekt : Die drei Formen (applikative Modelle) des Rammbocks umfassen eine einzige Idee, ein regulatives Modell, das sie alle zusammenfasst. Prinzipiell gibt es eine unbegrenzte Anzahl von Realisierungen (applikativen Modellen) dieser einen Idee (bzw. mathematischen Idee). (Siehe oben, S. 45ff.). Der oben skizzierte technische Erfindungsprozess, verglichen mit dem künstlerischen Schöpfungsprozess (siehe oben, S. 50ff.), zeigt, dass eine korrekt verstandene und nicht, wie so oft geschehen, „exemplarisch“ karikierte Ideentheorie den informativen Aspekt getreu wiedergibt: Die drei Rammbocktypen offenbaren im Nachhinein einen Typus, einen Archetypus, der als einheitliches Modell in ihm wirkt und die Zusammenfassung (Sammlung, distributive und kollektive Struktur) ermöglicht. Exemplarismus und situative Anpassung gehen Hand in Hand. (Siehe oben, S. 52).

W hat Recht, wenn er sagt *Jaeger, Paideia* , I, 236, über die ältere Naturphilosophie (Thales, Anaximandros, Anaximenes), was lässt sich über die spätere griechische Philosophie sagen?

(i) Fantasie, gelenkt und kontrolliert von der Vernunft;

(ii) plastisches und architektonisches Empfinden – so typisch für die

Griechen –, das versucht, die sichtbare Welt (dèla, fanes) mit ihren Mitteln (fl. mathematisch) zu ordnen und zusammenzufügen;

(iii) Symbolik, die das außermenschliche Leben aus dem menschlichen Leben hervorhebt.

M.a.w die Merkmale der vierfach strukturierten Weisheit (siehe oben S. 14/17) .

Beim zehnten wissenschaftlichen Kolloquium (8. Dezember 1982) in Heverlee über die wesentlichen Merkmale des Lebens gab Prof. Wildiers Manfred Eigen (Ludus vitalis – die Welt und das Leben als Spiel) und *Ilya Prigogine* (*Ordnung aus dem Chaos* – die Welt und das Leben als Kunstwerk), zwei Nobelpreisträgern und Spezialisten auf diesem Gebiet, die Gelegenheit zu fragen, ob wir, die wir die deterministische Weltanschauung des 18. und 19. Jahrhunderts (die Welt als Maschine) schwinden sehen, sie entweder durch die spielerische Weltanschauung (Eigen) oder die ordnende (Prigogine) ersetzen können.

Eine angeregte Diskussion zwischen den beiden Gelehrten brachte keine eindeutige Antwort, aber sehr interessante, allgemeine Ansichten hervor. Wenn Jaeger – fantasievoll und plastisch – im architektonischen Sinne zusammenfasst, glauben wir, dass wir trotz aller offenkundigen Fortschritte seit den antiken Physikern auch heute noch an derselben ungebrochenen Tradition arbeiten (siehe S. 46 oben: perennis philosophia (Steuchus, Leibniz, Willmann)).

GW131

Die Seele in der Natur (131/165)

Bevor wir die physische Dimension der „Seele“ einführen, betrachten wir kurz die Semasiologie (die geordnete Bedeutungslehre) dieses Begriffs. Schließlich gibt es vier Hauptbereiche, in denen der Begriff „Animismus“ (Glaube an die Seele) – und damit unmittelbar auch der Begriff „Seele“ – verwendet wird. Sie sind zwar streng voneinander zu unterscheiden, aber letztlich untrennbar miteinander verbunden.

(1) -- *Der medizinisch-biologische Bereich.*

„Animismus“ bedeutet in *Stahl, Theoria medica vera* , 1707, die Tatsache, dass ein und dieselbe „Seele“ das „Prinzip“ (die Erklärung) sowohl des organischen als auch des intellektuell-rationalen Lebens (beim Menschen natürlich) ist.

So verstanden, ist der (Stahlsche) Animismus eine Art von „Vitalismus“ (siehe oben, S. 112) oder zumindest ein Aspekt oder eine Ergänzung davon:

„Vitalismus“ bedeutet im weitesten Sinne jede Lehre (Theorie), die behauptet, dass sich das Leben wesentlich von der bloß mechanischen (physikalisch-chemischen) Struktur unbelebter Materie unterscheidet (um durch eine „Lebenskraft“, „Entelechie“ usw. zu existieren).

Anmerkung: Der Begriff „Vitalismus“ kann in diesem biologisch-medizinischen Kontext auch enger gefasst werden, nämlich als Bezeichnung für die Lehre der Schule von Montpellier (*Th. de Bordeu; Barthez, *Nouveaux éléments de la science de l'homme**, 1775). In diesem Fall bezeichnet er die Lehre, dass in jedem Individuum ein Lebensprinzip existiert, das sich sowohl von den physikalisch-chemischen Eigenschaften des Körpers als auch von der Seele als intellektuell-rationaler Fähigkeit (denkender Seele) unterscheidet. Vgl. A. Lalande, **Vocabulaire technique et critique de la philosophie **, Paris, 1968–1910, S. 60; 1214s.

(2) -- Der ethnologisch-hierarchische Bereich.

Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens (Untersuchungen über die Anfänge der Religion)*, Leipzig, 1926-2, 25.10., bleibt vielleicht die beste Einführung in dieses äußerst komplexe Gebiet, aus dem wir einige Hauptkonzepte ziehen.

(ich) E.B. Taylor definiert in seinem Werk „Primitive Culture“ (1867-1, 1878-2) den „Animismus“ als die Lehre von spirituellen Wesen, die das Wesen der spiritualistischen Philosophie in ihrer Abgrenzung zur materialistischen Philosophie ausmacht.

So verstanden, ist der Tylorische Animismus im ethnologisch-hierarchischen Bereich natürlich starker Kritik ausgesetzt, obwohl sein Kern weiterhin Gültigkeit besitzt. Schließlich stehen exotisch-archaische und primitive Kulturen fast gänzlich außerhalb der westlichen Debatte zwischen Spiritualismus und Materialismus bezüglich der Seele.

W. Wundt, *Völkerpsychologie, IV (Mythos und Religion)* Leipzig, 1914-3 (1909-1), unterscheidet zwischen

a/ Körper-Seele (eine Seele oder Seelenkraft (flüssig), die in einem oder mehreren Körperteilen vorhanden ist und

b/ Freigeist (Freiseele), der/die in erster Linie zwei Typen repräsentiert, nämlich

b1/ der Atem (Seele) - siehe oben S. 100; 103ff.) und

b2/ das Phantom (Schattenseele), das mal die dynamische Kraft, mal die Erscheinungsweise des Verstorbenen symbolisiert.

Das Seelenkonzept Tylors und seiner zahlreichen Anhänger lässt sich wie folgt zusammenfassen: Es ist die Verschmelzung **(i)** des Lebensprinzips mit **(ii)** dem Doppelgänger (= Phantom), der sich vom Körper trennen kann (durch außerkörperliche Erfahrungen, z. B. im Schlaf (Traum), oder durch den Tod (endgültige außerkörperliche Erfahrung)). Ethnographische Studien liefern fortwährend Belege für Tylors Theorie. Sie bestätigen jedoch nicht die von Tylor den Träumen zugeschriebene zentrale Rolle. Vor allem aber verdeutlichen sie die große Komplexität der unterschiedlichen Seelenvorstellungen. Daraus ergaben sich folgende Überlegungen.

(ii) Die Unterscheidung zwischen Animatismus und Animismus.

„Bei den Urvölkern kann ein Stein oder ein Fels als Lebewesen aufgefasst werden, ohne ihm eine ‚Seele‘ – analog zur menschlichen Seele – zuzuschreiben oder ohne die ‚Seele‘ eines Verstorbenen oder irgendeines ‚Geistes‘ in ihn zu legen.“ (Söderblom, oc,11).

„Die indigenen Völker sehen seit jeher Lebewesen in Objekten, die sie sich in Tier- oder Menschengestalt vorstellen, ohne ihnen eine ‚Seele‘ zuzuschreiben.“ (ebd.)

Söderblom sieht vier hinreichend bewährte Möglichkeiten:

a. Das Ding der Natur wird als lebendig (ohne 'Seele') begriffen: Es ist zwar 'lebendig' (Animatismus, von 'animatus', lebendig), aber nicht 'belebt' (Animismus);

b. Das natürliche Ding wird von einem frei schwebenden Geist bewohnt – z. B. einem Waldgeist oder einem Wachstumsgeist (einem gedeihenden Dämon) –, ohne dass dieser Geist die Seele des Objekts selbst oder die Seele eines Verstorbenen ist; – so etwas ist eine Art Fetischismus (Fetisch = Wohnstätte eines Geistes);

c. Das natürliche Ding besitzt eine eigene „Seele“, analog zur Seele des Menschen (es kann sogar mehrere haben, so wie der Mensch bei vielen Völkern mehrere Seelen hat; man braucht nur an die Atemseele und das Phantom zu denken); – einige Kulturen haben sogar einen „vollständigen“ Animismus, das heißt, sie sind überzeugt, dass nicht nur einige, sondern alle natürlichen Dinge eine eigene Seele haben;

d. Das natürliche Ding wird von einer unbekannten toten Seele oder der

Seele einer mächtigen verstorbenen Person „bewohnt“ (z. B. ist ein „heiliger“ Baum oder ein Krokodil von einer menschlichen Seele beseelt oder besser „bewohnt“ oder „begeistert“). Dies ist dann eine Form des Animismus im engeren Sinne.

Genau genommen ist nur Punkt 'a' (Glaube an das Leben) streng genommen Animismus; Punkt 'b' ist streng genommen Fetischismus; die Punkte 'c' und 'd' sind streng genommen Animismus.

Im Allgemeinen wird der Begriff „Animismus“ für alle vier verwendet (dann ist es „Animismus“ im weitesten und etwas ungenauen Sinne).

(iii) J. Piaget , der strukturalistische Psychologe, der sich mit der Entwicklung des kindlichen Denkens befasste, bezeichnet bei Kindern die Tendenz, alle Körper als lebendig und mit Absichten ausgestattet zu interpretieren, als „Animismus“ (*La représentation du monde chez l'enfant*). Dies ist eine abgeschwächte ethnologische, rein psychologische Bedeutung.

GW133

(3) Das paranormal-okkulte Feld.

A. N. Aksakow führte in seinem Werk **Animismus und Spiritismus ** (1890–91) eine neue Bedeutung des Begriffs „Animismus“ ein. – „Spiritismus“ bezeichnet alles, was mit den Geistern Verstorbener sowie anderen Wesen im Unsichtbaren zu tun hat; insbesondere werden zahlreiche paranormale oder okkulte Phänomene Geistern zugeschrieben (die Geisterhypothese).

G.W. Samsons **To Daimonion **, Boston (USA), 1852, ist das erste Werk, das im Gegensatz zur Geisterhypothese der Spiritualisten die sogenannte „animistische“ Hypothese – in seinem Fall das „Nervenprinzip“ – aufstellt, welches, analog zum magnetischen und/oder elektrischen Prinzip, es dem menschlichen Geist ermöglicht, auf Materie einzuwirken und beispielsweise Klopfgeräusche zu erzeugen, die dann – spirituell – Gespenstern oder den Seelen der Toten zugeschrieben werden.

Der englische Physiologe Carpenter (1852) – ideomotorisch – und der deutsche Philosoph Eduard von Hartmann, **Der Spiritismus ** (1885) – „psychisch unbewusst“ – setzen diesen animistischen Weg fort. Von Hartmann spricht von Illusionen und Halluzinationen (scheinbaren Wahrnehmungen), von Hellsehen und „psychischen“ (gemeint sind: okkult wirkenden psychischen) Kräften; er verwirft die Geisterhypothese – leider unwissenschaftlich – a priori (sie passt nicht in sein Denksystem!).

A. H. Aksakow (1890) erwidert von Eartmanns These, indem er von personalistischen Phänomenen (z. B. automatischem Schreiben, Persönlichkeitsspaltung) innerhalb der Körpergrenzen und animistischen Phänomenen (Telepathie, räumliche Hellseherei, Telekinese (paranormale Bewegung von Objekten)) außerhalb der Körpergrenzen spricht. Demgegenüber postuliert er spiritualistische Phänomene, die zwar einen personistischen oder animistischen Eindruck erwecken können, aber sowohl außerhalb der Körpergrenzen als auch jenseitig verortet sind.

Kurz gesagt: Im allgemeinen Sprachgebrauch wird der Begriff „Animismus“ verwendet, um zu behaupten, dass alle paranormalen Phänomene rein „psychischen“ Ursprungs sind (und dass „Geister“ usw. überflüssig sind); mit anderen Worten: „parapsychologischer Psychologismus“ .

Vgl. WHC. Tenhaeff, *Spiritisme* , Den Haag, 1971-5, 32/37. Feldmann, *Occulte verschijnselen*, 1949, 32/3.

Notiz-- M. Uyldert, *Plantenzielen*, Amsterdam , sd (Fr. 69/72 (*Unsterbliches Muster (Palingenesis)*)); R. Montandon, *De la Bête à l'homme* (*Das Geheimnis der Tierpsychologie*), Neuchâtel/Paris, 1942; L. Verlaine, *L'ame des bêtes* , Paris, 1931 (historischer Überblick) offenbaren etwas vom Animismus in Bezug auf Pflanzen und Tiere.

Notiz-- Das Konzept des „universellen Geistes“ – das „Akasha-Archiv“, die „Akasha-Chronik“ oder der universelle Geist – ist jene Schicht in der feinstofflichen Welt, in der die Spuren aller (menschlichen) Ereignisse gespeichert werden. Seher, die in sie eindringen, sehen, was einst geschah (Akasha = Sanskrit für „feinstoffliche Materie“). – Nicht zu verwechseln mit der Weltseele!

GW134

(4). Die weise Domäne.

Auf wissenschaftlicher (und gleichzeitig zunehmend philosophischer) Ebene ist die Diskussion in vollem Gange.

A. J. Monod, *Le hasard et la nécessité* (*Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*), Paris, 1970, 35/55 (*Vitalismes et animismes*); der Autor geht von der „objektiven“ Wissenschaft aus; „objektiv“ bedeutet hier „frei von Absichten“, „frei von Plan“ (seit Galilei, Descartes); dieses „Postulat“, „unbeweisbar für alle Ewigkeit“ (so Monod selbst, oc, 33), begründet die moderne spezialisierte Wissenschaft im Gegensatz zu der der griechischen Antike (vielleicht mit Ausnahme von Demokrit und der reinen Mechanik).

Innerhalb dieses „objektiven“ „Denkrahmens“ stellt Monod fest, dass das „Leben“ zwei Merkmale aufweist:

1/ Invarianz (die lebenden Strukturen widerstehen einem sich verschlechternden (entropischen) Klima);

2/ Teleonomie (zweckgerichtete (!) Instandhaltung der Strukturen).

Es stellt sich die Frage: Welche der beiden Eigenschaften, Invarianz oder Teleonomie, hat Vorrang?

(i) Im Sinne Darwins stellt Monod die Invarianz über die Teleonomie, die sich aus der Invarianz ableitet, und begründet dies mit dem Objektivitätspostulat der modernen Wissenschaft (die Natur hat keine Teleologie, außer einer sekundären). Anders ausgedrückt: Der Zufall muss erhalten bleiben, und die natürliche Selektion ist der Mechanismus, der dies bewirkt.

(ii) Alle anderen Interpretationen, die die seltsame Natur des Lebens erklären, kehren die Rangfolge um: Die Invarianz wird irgendwie „geschützt“, „gelenkt“, und die Evolution ist, anstatt „natürlich“ (verstehen Sie: zufällig-mechanisch) zu sein, „gelenkt“, nämlich durch ein anfängliches teleonomisches Prinzip, dessen Ausdruck alles Lebende ist: Die Teleonomie hat Vorrang vor der Invarianz.

(ii)a . Die in diesem Sinne begrenzte Theorie wird als Monod-Vitalismus bezeichnet: Der Vitalist (philosophisch: Bergson, wissenschaftlich: H. Driesch; -Elsässer, Polanyi) verortet den Primat der Teleologie innerhalb der Biosphäre.

(ii)b. Er nennt die umfassende Theorie „Animismus“: Der Animist sieht die Teleologie im gesamten kosmischen Geschehen, von dem das Biologische nur ein Teil ist, am Werk und damit vor der Invarianz. Monod sieht darin eine Rückkehr zum kindlichen Stadium (vgl. oben S. 132: Piagets kindlicher Animismus) der Menschheit (der Primitive sieht in Pflanzen und Tieren seinen eigenen Lebensplan („Projektion“); aber auch in Felsen und Gewittern, Himmelskörpern und Gebirgsbächen einen Plan: Immer wieder projiziert der Primitive sein eigenes teleonomisches Nervensystem in die Dinge um sich herum; Folgerung: Mensch und Universum sind einander nicht fremd).

GW135

Im Gegensatz zur „objektiven“ Wissenschaft versuchen Denker, diesem ursprünglichen Animismus neues Leben einzuhauchen: Leibniz, Hegel; Teilhard de Chardin; aber auch Spencer, Marx und Engels – der Positivist Spencer, der

dialektisch-materialistische Marx und Engels waren die wissenschaftsorientierten Progressiven des 19. Jahrhunderts – sie alle sehen die Evolution in der Biosphäre als eine Erweiterung der kosmisch-universellen Evolution.

Zum Beispiel spielt die unbekannte und unerkennbare „Kraft“, die laut Spencer im gesamten Universum wirkt, um sowohl Vielfalt als auch Zusammenhalt, sowohl Spezialisierung als auch Ordnung zu schaffen, letztlich genau dieselbe Rolle wie die „aufsteigende“ „Energie“, die laut Teilhard die Materie des Universums (es gibt keine träge Materie) in Richtung des Omega-Punktes sowohl in den Kernteilchen als auch in den Galaxien „dynamisiert“.

Beide Denker wollen der Natur eine „animistische“ Teleologie geben, ohne von einer Seele zu sprechen: (dann ist es Animismus) Um diesen „Plan“ (die Teleologie) zu nähren, spricht der eine anstelle von „Seele“ von „Kraft“ oder „Energie“ (dann ist es wieder Animismus).

So ist beispielsweise für Hegel der (absolute) Geist (jene „göttliche“ Wirklichkeit, die dem Universum und seinem Werden seine endgültige Richtung gibt) die einzige Wirklichkeit, die in der Natur- und Kulturgeschichte wirkt; dieser „Geist“, die sich selbst denkende Idee, ist dialektisch: von der These (dem Ausgangspunkt) schreitet er über die Antithese zur Synthese fort; für Marx ist die Materie (jene absolute Wirklichkeit, die dem Universum und seinem Werden seine endgültige Richtung gibt) die einzige Wirklichkeit, die in der Natur- und Kulturgeschichte wirkt; diese Materie denkt sich in ebenso dialektischer Weise wie Hegels Geist (= die sich selbst denkende Idee).

Für beide Tendenzen, die idealistisch-dialektische und die materialistisch-dialektische, stellt die Menschheit eine Art Höhepunkt des weltlichen Prinzips dar (Geist bei Hegel, Materie bei Marx), das im Menschen vollkommen zu sich selbst findet und sich somit voll entfaltet. „Den dialektischen Widerspruch (= These, Antithese) zum Grundgesetz aller Bewegung, aller Entwicklung zu erheben, bedeutet trotz allem, eine subjektive (d. h. nicht-objektive, also zielgerichtete) Interpretation der Natur systematisch zu formulieren, sodass sich in der Natur ein aufsteigender, konstruktiver, schöpferischer ‚Plan‘ offenbart; es bedeutet letztlich, ihr Sinn und moralische Bedeutung zu verleihen.“

Diese „animistische Projektion“ ist stets erkennbar, ungeachtet ihrer Verschleierung. Eine Interpretation, die nicht nur der (verstehen: objektiven, nebenbei notwendigen) Wissenschaft fremd, sondern ihr sogar widersprüchlich ist, wie immer wieder deutlich wurde, als die materialistischen Dialektiker, ihre rein „theoretischen“ Wortspiele aufgebend, versuchten, die Arbeitsweisen der

experimentellen Wissenschaft mithilfe ihrer Begriffe zu erhellen.“ (oc, 51).

Monod hingegen behauptet, dass beispielsweise die Biosphäre, die vom gesamten Universum ausgeht, niemals ableitbar oder deduktiv, sondern allenfalls erklärbar sei, nicht mehr.

GW136

Monod, oc,55, verrät seine tiefste Neigung als Wissenschaftler der „Objektivität“, d. h. des inhärent ziellosen Werdens in der Natur:

„Wir wünschen uns, als notwendige, unvermeidliche, immer vorhergesehene Wesen wahrgenommen zu werden. Alle Religionen, fast alle Philosophien und sogar ein Teil der Wissenschaft zeugen von den unermüdlichen, heroischen Anstrengungen der Menschheit, insofern sie ihre eigene Kontingenz verzweifelt leugnet.“

B. Manfred Eigen, Ilya Prigogine

Wie bereits oben kurz erwähnt (S. 130), vertreten die Spezialisten Manfred Eigen (Max-Planck-Institut für biophysikalische Chemie, Göttingen) und Ilya Prigogine (Université Libre de Bruxelles) teilweise andere Ansichten über das Leben als Monod;

kritisiert Darwin (**1.** komplexe Systeme entstehen durch Evolution; **2.** die Evolution beruht auf natürlicher Selektion; **3.** die natürliche Selektion ist ein direktes Ergebnis der Selbstreproduktion) und behauptet, dass das Leben heute etwas anders und vorsichtiger wie folgt bestimmt wird:

- 1.** Reproduzierte genetische Information ist Leben;
- 2.** Einige Nukleinsäuren können originalgetreu reproduziert werden;
- 3.** Die Fortpflanzung liefert uns die Grundlage für die Bewahrung von Information, aber auch für deren selektive Verarbeitung und Optimierung. Obwohl das Leben nur im Labor erforscht werden kann (und somit eine unsichere Darstellung des historischen Ursprungs des Lebens darstellt), erweist es sich als geregelten physikalischen Gesetzen unterworfen und in seiner Selektion, Evolution und Optimierung quantitativ formulierbar. Umgekehrt spricht man angesichts der enormen Komplexität des Lebens selbst auf molekularer Ebene vom „Ludus vitalis“ (Spiel des Lebens).

Prigogine ging von „irreversiblen“ Prozessen aus – also Prozessen außerhalb ihres Gleichgewichts, den einzig realen Prozessen – und stellte fest, dass diese nichtlinear verlaufen, d. h. mehr als ein Ergebnis haben. Die Untersuchung dieser Prozesse führte zu komplexen Formeln (Gleichungen), die Prigogine und

sein Team exakt lösen konnten.

Der Haupteindruck war, genau wie bei Eigen, die Vielfalt des Verhaltens, das Materie unter diesen Nichtgleichgewichtsbedingungen zeigen kann – was zu Komplexität führt.

Schlussfolgerung : Reversibilität (Vielzahl von Lösungen), Instabilität und Komplexität spielen eine wichtige Rolle bei der Entstehung des Lebens und seiner Evolution.

Vgl. L. Van Gerven , *Zwei Nobelpreisträger über das Leben* , in *Alumni Leuven*, 14 (1983): 2 (April), 32/34.

C. R. Ruyer, *La Gnose de Princeton* ,

Paris, 1974; id., *Les cent siècles prochains (Le destin historique de l'homme selon la Nouvelle Gnose Américaine)*, Paris, 1977 bietet uns eine Gruppe von Wissenschaftlern, die explizit „animistisch“ denken.

GW137

Die Neo-Gnosis in den USA versteht sich als Wissenschaft – in erster Linie als Kosmologie. Innerhalb dieses Rahmens behauptet sie, das Universum werde vom Geist beherrscht, der einen Widerstand in Form von Materie erzeugt. Der Geist ist kosmisches Bewusstsein, etwas, das sich in seiner Einheit als „Ich“ erkennt. Das Universum besteht aus „Formen“ – Menschen, Tieren, Pflanzen, anorganischen „Formen“ –, die sich ihrer selbst (als Geist im großen Maßstab) und ihrer Wechselwirkungen (gegenseitigen Einflüsse) durch gegenseitige „Information“ bewusst sind.

Wie kommt es dann, dass es „materielle Körper“ gibt? Wie ist es überhaupt möglich, dass Materialismus existiert, der alles als Materie betrachtet? Die Neo-Gnosis hingegen behauptet, dass Formen keinen Körper haben und auch kein Körper sind. „Materie“, „Körper“ entstehen erst, wenn eine rein immaterielle Form die andere als „Objekt“ betrachtet: Die Formen betrachten einander und nehmen dann das Äußere der anderen in Besitz, das materiell erscheint, nichts weiter. „Der allgemeine Animismus ist im wahrsten Sinne des Wortes wahr. Es existieren nur „Geister“, Seelen oder Bewusstseinsformen, die zu Individuen geworden sind. Diese haben keinen Körper, den sie beleben könnten; sie wohnen nicht in Körpern. Körperliche Existenz ist immer nur eine Illusion, ein Nebenprodukt der Erkenntnis. Das kindliche Erscheinungsbild des Animismus ist zufällig: Es liegt daran, dass es im Universum viele Ansammlungen gibt, die man nicht für „Wesen“ halten sollte.“

Es ist kindisch anzunehmen, dass der überflutete Mississippi, die Wüste Arizonas, der Atlantische Ozean, die Wolken oder der Taifun eine Seele besitzen. Doch es ist keineswegs kindisch, dass man ein Tier, eine Pflanze, eine Lebewesenart, die Gesamtheit der Lebewesen, den Baum des Lebens und die verbindenden Faktoren, die die Einheit dieser Wesen – ob groß oder klein – ausmachen, als eine lebendige Seele begreifen kann.“ (oc, 36).

Die Neo-Gnosis hat diesen Panpsychismus (alles ist in seinem Inneren „psychisch“) von Eddington und Milne übernommen. Sie ist überzeugt, dass die herkömmliche Wissenschaft „materialistisch“ ist (siehe oben, S. 97ff.), da sie nur den äußeren Aspekt der im Wesentlichen „psychischen“ Realität korrekt erfasst. Wer, wie die neo-gnostischen Wissenschaftler, das innere Wesen der Realität durch diesen äußeren Aspekt hindurch erkennt, ist als Wissenschaftler kein Materialist mehr. – Hier eine kurze Skizze des neo-gnostischen Animismus.

Soweit zu dieser außergewöhnlich langen Semasiologie des „Animismus“. Ihr Zweck ist es, das Problem der Seele aufzuwerfen.

Die Seele der alten Griechen.

(A) Animatismus.

W. Röd, *gesch. D. Phil.*, I (*Die Phil. D. Antike* , 1 (*Von Tharhales bis Demokrit*)), München, 1976, 48f., erörtert den Milesischen Hylozoismus. „Der Milesische Hylozoismus beruhte (...) auf der Vorstellung, dass alle Wirklichkeit als solche (= insofern real) lebendig, beseelt oder in gewissem Sinne von göttlichen Kräften durchdrungen ist.“

W138

Drückt man es so aus, so vereint man Animatismus (Glaube an das Leben), Animismus (Glaube an die Seele) und Dynamismus (Glaube an göttliche Kräfte) zugleich! Doch genau deshalb sagt Röd:

„(Milesianisches) Denken war (...) nicht hylozoistisch in dem Sinne, dass es Materie so auffasst, dass eine zusätzliche Bestimmung der Feindseligkeit hinzugefügt wird.“ Dies ist Animatismus: Es gibt keinen separaten Glauben an die Seele. „Die Welt und ihr ‚Grund‘ (archè, principium) sind nach milesischer Überzeugung etwas Lebendiges, sodass alle Wesen einer dynamischen Kohärenz angehören und folglich ihrem Wesen nach miteinander verbunden sind.“ Röd, der offensichtlich mit Religionswissenschaft und ihren differenzierten Begriffen nicht ausreichend vertraut ist, artikuliert hier den Animatismus, der – wie auch außerhalb Griechenlands – gleichzeitig ein Glaube an Kraft (Dynamismus) und

ein Einheitsgefühl ist (siehe oben S. 17 (*Ägyptischer Maßbegriff*), 34ff.). (*Griechisches Einheitsgefühl*). Die Vorstellung, dass der Mensch ein Mikrokosmos im Verhältnis zum Makrokosmos, dem Universum, ist, entspringt laut Röd diesem Gedanken (vgl. oben S. 61).

Wie bereits erwähnt (S. 104ff.), bezeichnet der „Hylozoismus“ die Ansicht, dass Materie eo ipso (naturgemäß) lebendig ist (*Poortman, Ochêma* , 1954, 29). Dies ist jedoch ein Animatismus in Bezug auf Materie.

Wie bereits erwähnt, S. 105, umfasst der Hylozoismus auch den Dynamismus, mit oder ohne die Idee der subtilen Materie (Voltens *Maatduiding*), auf die Röd soeben hingewiesen hat.

Der Hylozoismus im engeren Sinne erscheint bei Anaximenes von Milet (-588/-524): Die Luft (aër), an sich unbestimmt (apeiros) und grenzenlos (aoristos), ist das 'archè', das Prinzip des Universums, aus dem durch Verdünnung (manosis), die zum Feuer führt, und Verdichtung (puknosis), die zu flüssiger und fester Materie führt, alle Dinge entstehen.

Es ist klar, dass mit „Luft“ hier nicht gewöhnliche Luft gemeint ist, sondern eine besondere Luft: Es ist natürlich, in ihr subtile Materie wahrzunehmen. Warum? Wir wissen, dass laut *Rohde (Psyche (Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen)* , Tübingen, 1893/1894) die „Seele“ bei den meisten alten Griechen etwas Luftähnliches, Atemähnliches war. Vgl. oben, S. 102 (Rüsche), 103ff. (erste griechische Denker).

Anaximenes vergleicht die Luft als Prinzip des Universums ausdrücklich mit der Seele, die, da sie luftähnlich ist, die Teile des Körpers zur Einheit bringt: „So wie unsere 'psuchè' (Seele) uns zusammenhält (sunkratei), so umfassen 'pneuma' (Luft, Atem) und 'aër' (Luft) den gesamten 'kosmos' (geordnete Welt).“

Der Text enthält tatsächlich: „hè psuchè hè hèmètera (= unsere Seele) aèr ousa (= Luft sein)“. Betrachtet man ihn im Kontext der Theorie der subtilen Materie, so zögerlich sie auch formuliert sein mag, wie oben (103ff.) dargelegt, so ist „Luft“ eindeutig **a)** feine Materie, **b)** Leben, **c)** Kraft (die zusammenhält).

GW139

Hier taucht zögerlich eine Seelenlehre (Animismus) auf (denn nichts deutet darauf hin, dass die „Seele“ als isolierte „Luft“ aufgefasst wird, wie es im vollständigen Animismus der Fall ist).

Zögerlich betrachtet: Die Tatsache, dass Anaximenes das gesamte Universum als „Luft“ bezeichnet, deutet eher auf den Animatismus hin. Röd (OC, 47) schreibt zu dieser Lehre: „Damit unternahm er einen ersten Schritt in Richtung des Konzepts der ‚Weltseele‘.“ Dies erinnert an den universellen Geist (Akascha) der Okkultisten (siehe oben, S. 133 (*Akascha-Archiv*)), also das Fluide, allgegenwärtig im gesamten Universum, aber daher keine Weltseele im eigentlichen animistischen Sinne einer bewussten (ob subtilen oder nicht) Seele. Die Tatsache, dass die Seele individuell und kosmisch zusammenhält und in Bewegung ist, beweist noch nicht, dass mehr als Fluid beteiligt ist (und somit befinden wir uns weiterhin im animatistischen Bereich – vielleicht im animistischen).

(B) Fetischismus.

„Fetisch“ bedeutet „Behausung eines Geistes“. „Fetischismus“ ist der Glaube, dass etwas – oder manchmal die gesamte Natur – von Geistern, fließenden Wesen aller Art, bewohnt wird. Anders ausgedrückt: Der betreffende Geist ist nicht die Seele, das (getrennte) Lebensprinzip des betreffenden Dings (Fetischismus ist nicht Animismus); er ist auch nicht die Flüssigkeit dieses Dings (Fetischismus ist nicht Animatismus); er wohnt neben und durchdringt, wenn nötig, die Seele und die Flüssigkeit.

Thales von Milet (-624/-545) hinterließ uns eine heilige Weisheit, die *Aristoteles in * Peri Psuchè ** A5 zitiert: „Das Ganze (pan, alle Wesen) ist beseelt (empsychon) und unmittelbar erfüllt von Dämonen.“ In welchem Sinne Aristoteles hier von der „Beselung“ des Universums spricht, ist unklar: Es deutet auf Hylozoismus als Animismus hin. Ist es mehr? Ja, wenn man die hinzugefügte Wendung „und unmittelbar erfüllt von Dämonen“ als Teil des Animismus betrachtet. Wir würden darin eher Fetischismus erkennen.

*Th. Zielinski beschreibt in seinem Werk *La religion de la Grèce antique**, Paris, 1926, S. 12/30 (** La divinisation de la nature **), wie die alten Griechen Erde, Meer und Himmel als von unzähligen Geistern bewohnt ansahen: Quellgeister (Nymphen, Najaden, Flussgeister), Waldgeister (Dryaden, Satyrn), Berggeister (Oreiden) und Meeresgeister (Nereiden), die mitunter als „Daimones“ (Dämonen) und mitunter als „Theoi“ (Gottheiten) bezeichnet werden. Die Fysis ist durch und durch heilig – nicht entsakralisiert (und säkularisiert), wie es bei strengen Monotheisten (Glaube an Jahwe in Israel, Zoroastrismus im Iran) oder modernen säkularen Denkern der Fall ist.

Zielinski, OC, 16, zitiert einen Text von Platon: Am Ufer des Ilisos, eines Baches in Attika, stand eine Platane, unter der Sokrates mit Phaidros rastete; – „Seht, wie breit und hoch sie ist! Wie hoch und schattig auch dieser schöne wilde

Pfefferbaum! Er steht jetzt in voller Blüte und erfüllt alles hier mit seinem Duft. Welch wunderbare Quelle entspringt unter dieser Platane! Wie erfrischend sich ihr Wasser an den Füßen anfühlt!“

GW140

Neben anderen Opfergaben hängen kleine Puppen: Man erkennt, dass es sich um das Heiligtum einiger Nymphen oder des Achelös handelt.“ Achelös, der nur beiläufig erwähnt wird, wird bereits von *Hesiod* (*Theog* . 340) als Flussgott genannt.

E. Mireaux, Zo levenden de Grieken ten tijde van Homerus , Baarn, 1979-3, 13/25 (Der Rahmen des Lebens: das homerische Universum), beschreibt dies für die homerische Zeit:

„Gewiss, nicht alle Sterblichen pflegen einen so engen Umgang mit den Göttern wie die Helden des Epos. Doch jedem steht die Möglichkeit offen, plötzlich einer großen oder kleinen Gottheit zu begegnen: an einer Wegbiegung, am Waldrand, im Morgennebel, in der Abenddämmerung, ja, sogar vor der Haustür. Er muss sie am ersten Anzeichen erkennen, wissen, wie er sie anrufen kann, und nicht vergessen, sogleich ein Opfer zu versprechen, wie es der ergraute Nestor tat, sobald er bemerkte, dass die Göttin Athene in Gestalt des alten Mentor, des Gefährten des Telemachos, bei ihm weilte.“ (oc, 20).

also Aristoteles' Zitat liest: „Alles ist voller Dämonen“, wäre das dann nicht die richtige Interpretation? Der Raum ist nicht leer, wie der spätere Mechanist und Atomist Demokrit annahm; nein, er ist „bewohnt“ (Fetisch) von Wesen fließender Natur – Geistern, Dämonen (Polydemonismus), Gottheiten (Polytheismus).

Neben der allgegenwärtigen Fluidität (Animatismus, Dynamik) ist der Fetischismus ein Aspekt der Sakralität der Fysis.

Dass Zielinski dies als streng realistisch ansieht, erklärt er selbst: „Eng mit dem Meer verbunden sind die Meeresnymphen, die Nereiden – die ‚Personifizierung‘ der liebkosenden Wellen (wie man eines Tages trocken und töricht behaupten wird).“

„Personifizierung!“ Niemals werden die Menschen, die so sprechen, würdig sein, sie mit eigenen Augen zu sehen, die silberfüßigen Nereiden, die an einem schönen Tag ausgelassen herumtollen und mit den Delfinen spielen, mit ihren goldenen Locken, die auf den Wellenkämmen glitzern. Das ist eine große Gunst.“

(oc,19).

Tatsächlich nehmen Menschen diese „Bewohnerinnen“ der Verschmelzung auch heute noch mit übersinnlicher Wahrnehmung wahr. Man denke nur an Findhorns Experiment, bei dem man im Einklang mit solchen Naturwesen gärt. Sie sind eindeutig nicht die Seelen von Pflanzen, Tieren usw., sondern eigenständige, fließend sichtbare Wesen, „Zentren“ subtilen Lebens und somit dynamisch bedeutsam (kraftgeladen, krafterzeugend), aber nicht die Lebensflüssigkeit selbst von Pflanzen, Tieren usw.

Sie sind so, wie Söderblom (siehe oben, S. 132, ad b) sie charakterisiert. Vgl. auch M. Nilsson, *La religion populaire dans la Grèce Antique*, Paris, 1954, 1/34 (*Les campagnes*).

Notiz -- Das Wort „Seele“ wird wiederholt für Flüssigkeit verwendet: „Thumos“ ist beispielsweise der heiße und rauchende Teil eines Blutopfers; es wird als Blutseele übersetzt (besser: Blutflüssigkeit) (*Ilias* 22,68; *Oden* 11,105).

GW141

(C Animismus.

Der „Glaube an die Seele“ oder „Animismus“ lässt sich wie folgt beschreiben:

- (i) Es gibt ein lebendes und materielles Wesen (gegebenenfalls ein subtiles Wesen); das ist das beseelte Wesen;
- (ii)a. als Lebensprinzip gibt es in diesem Wesen etwas, das man „Seele“ nennt;
- (ii)b. dass das Lebensprinzip, die Seele, gegebenenfalls unabhängig vom beseelten Wesen existieren kann. Das ist der unter (i) erwähnte belebende Aspekt des lebenden und materiellen Wesens.

Seit Platon und Aristoteles werden drei Ebenen der Seele (Belebtheit) unterschieden:

- a.** die vegetative Seele, die allem Lebenden (Pflanze, Tier, Mensch usw.) innewohnt;
- b.** die empfindsame Seele, die Tier und Mensch innewohnt;
- c.** die intellektuell-rationale Seele, die dem Menschen innewohnt (und, falls erforderlich, auch außerirdischen Wesen, die noch als Personen identifizierbar sind, z. B. den Seelen der Verstorbenen).

Hinsichtlich des materiellen und/oder immateriellen Status siehe oben auf den Seiten 99/109 (materieller oder hylistischer Pluralismus);

- a.** Der Begriff „Geist“ ist nicht notwendigerweise gleichbedeutend mit „Seele“; die „Seele“ wird erst dann zu einem „Geist“ (sei er subtil, immateriell oder beides

zugleich), wenn sie ein materielles Lebewesen beseelt;

b. Der Begriff „Idee“ ist nicht gleichzusetzen mit „Geist“ oder „Seele“ (siehe Seite 100 oben; auch 45/54). Dennoch kommt es häufig zu Verwechslungen, insbesondere unter Materialisten, die fälschlicherweise annehmen: „Idee“ sei Gedankeninhalt, der die Struktur im Kosmos darstelle; beispielsweise sei ein Lebewesen eine Idee, die eine Struktur besitze. Diese Struktur werde von der Seele ausgearbeitet, doch sei sie nicht die Seele selbst; die Seele selbst sei ebenfalls eine Idee und besitze eine Struktur. Dasselbe gelte für den „Geist“; Struktur existiere dort, wo Gedankeninhalt vorhanden sei. Siehe Seite 60 oben: „Geist“, „Seele“ könne die Entelechie, die leitende Idee im inspirierten oder beseelten Wesen, repräsentieren – sei aber immer mehr und anders als die reine Idee.

Bibliografisches Beispiel .

(a) Was die menschliche Seele betrifft:

-- *Erwin Rohde, Psyche (Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen)*, Tübingen, 1890/1894;

-- *Fr. Rüsche, Das Seelenpneuma (Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele)*, Paderborn, 1933.

Zur Entwicklung im Sinne des somatopsychischen Dualismus (der Akzeptanz einer Dualität „Körper (somato)/Seele (psychisch)“) siehe *Cl. Ramnoux, Héraclite (L'homme entre les choses et les mots)*, Paris, 1968, 362/365.

b) Was die Vorstellungen von der Seele betrifft :

-- *E. Dodds, Die Griechen und das Irrationale* , Berkeley/Los Angeles, 1966, S. 179:

a. der vergängliche Atem, der entweder in die Luft (aër) ausgestoßen oder in die 'aither (hohe Luft) aufgenommen wird; die Atemseele wird vielleicht etymologisch im Wort 'psuchè' dargestellt (siehe *P. Ricoeur, Finitude et culpabilité* , II (*La symbolique du mal*), Paris, 1960, 268ss. (der Atem, der den Sterbenden verlässt);

GW142

. h. als lebensspendender „Geist“, mit dem letzten Atemzug; was nicht bedeutet, dass das Lebensprinzip nicht mehr und nicht anders ist als die reine Atemseele; nein, die Atemseele ist der Luftaspekt der Seele; – was auch aus dem Austausch von Seele und Luft ersichtlich ist, – z. B. bei Anaximenes (siehe Seite 138 unten): „Pneuma und Aër umfassen das Universum“; „die Seele, die luftähnlich ist oder vielmehr Luft ist;

b. Die sterblichen Überreste verbleiben im Grab, insofern sie noch leben – so Dodds, 179; in der Tat ist die Seele als ein vorübergehendes Lebensprinzip von der Empfängnis bis zum Tod – sie ist analog zu Pflanzen und Tieren – zwar subtil, aber niedrig-subtil und somit wesentlich weniger subtil als das „Gefäß“ (Ochema, Seelenkörper) der unsterblichen Seele (zumindest beim Menschen); nun, die sterblichen Überreste sind also das „Gefäß“ (aber grobstofflich-materiell) dieses niedrig-subtilen Seelenkörpers, und letzterer haftet, wenn nötig für einen längeren Zeitraum, an seinem „Gefäß“ als sein Doppelgänger und sogar als sein Schutzgeist; denn das Lebensprinzip spielt diese Doppelrolle während des Lebens (als Quelle des Lebens oder „Seele“) in Bezug auf den grobstofflichen Körper;

1. Als Doppelgänger bildet es beispielsweise das Muster des grobstofflichen Körpers (wenn die Idee gleichzeitig ein Lebensprinzip ist (siehe oben S. 141)).

2. als Schutzgeist oder Engel – besser wäre: als Gesandter und Schutzgeist zugleich, denn beides gehört zusammen – man denke an *Apostelgeschichte 12,15* (wo die wartenden – betenden Christen, als sie die Magd sagen hören, dass Petrus, der scheinbar im Gefängnis ist, an die Tür klopft, antworten: „ho angelos estin autou“ (es ist ein Engel)) –;

Als (Schutzgeist und) Abgesandter nimmt die Seele eine für das zweite Gesicht wahrnehmbare Gestalt (Phantom) an, die während des gesamten Lebens bei Fernerscheinungen als Abgesandter fungiert (die sogenannte Bi- oder Multilokalisierung, die sichtbare Präsenz, die zwei oder mehr Orte gleichzeitig einnimmt, wie sie beispielsweise von einer Reihe von Heiligen der katholischen Kirche gezeigt wird);

als Schutzgeist (und Abgesandter), – nicht im gewöhnlichen Sinne einer anderen, außerirdischen Person oder eines „Geistes“ (einer unpersönlichen Ebene, eines „Zentrums“ der Macht), der den lebenden Menschen (oder gegebenenfalls das Tier oder die Pflanze) unsichtbar begleitet, sondern als androgynen Geist, der gleichzeitig transzendent (Abgesandter, Schutzgeist) und immanent, das Prinzip des Lebens, ist, – wie oben auf den Seiten 48/50 (genius, iuno) dargelegt;

Die Lebensseele (denn das ist auch eine korrekte Bezeichnung) fungiert als Schutzgeist – um sie von der überlebenden und, falls erforderlich, unsterblichen Seele zu unterscheiden.

als eine höhere, schützende Macht gegen (potenziell erdrückende) zerstörerische Einflüsse, seien sie kosmisch oder aus der menschlichen oder übernatürlichen Umwelt; -

Wenn der Seelenkörper niederer, subtiler Natur (Lebensseele) über einen längeren Zeitraum an und in den physischen Überresten haftet, dann geht von diesen Überresten ein Eindruck von „Leben“ (d. h. subtilem Leben) aus, der beispielsweise für das zweite Gesicht als Phantom des Verstorbenen wahrnehmbar ist; falls nötig, nimmt dieses Phantom die Gestalt (opportunistische Gestalt) eines Tieres oder eines Dämons an (z. B. in totemistischen Kulturen); man sollte diese Erscheinungsweise keinesfalls mit der überlebenden oder, falls nötig, unsterblichen Seele verwechseln (analoge Formen kommen auch bei Pflanzen und Tieren vor): Die opportunistische Gestalt ist lediglich der Abgesandte dieser Seele, nichts weiter;

c1. die schattenhafte Seele in Hades (Unterwelt),
so Dodds, 179 (Ricoeur, oc, 268s.: die lichte und schattenhafte Existenz des Verstorbenen); -- dies ist das 'psuchè' als 'eidolon' (Geistergestalt), über das Homer (II. 23:104; Od. 11/51; 11:83);

Das Eidolon ist, zumindest nach Homer (denn die Unterscheidung zwischen der vorübergehenden Form und der wahren Natur der unsterblichen Hadesseele wird vernachlässigt), eine Art Doppelgänger, der dem Lebenden ähnelt (II. 23,66) und sich bei Berührung wie Rauch auflöst (Od. 11,206); das Eidolon ist erschöpft (= ohne 'Kraft' (dynamisch verstanden)), sein Gedächtnis ist beispielsweise dementsprechend schwach: Nur das Trinken der Blutseele (thumos) - siehe Seite 140 oben - erweckt die Erinnerungen wieder zum Leben (Od. 11,25);

c1 (bis) Die schattenhafte Seele wird besser von Pindar beschrieben, der von Platon zitiert wird: „Sie zahlen Persephone (der Göttin der Unterwelt) die Vergeltung (siehe oben S. 9ff.: Nemesis, Wiedergutmachung) für ihre alten Verfehlungen“, - die Seelen, - so Pindar (*Platon, Menon 81bc*);

c2. der Daimon, der in anderen Körpern auf Erden wiedergeboren wird, -- so wiederum Dodds, oc, 179; 'Daimon' hat im Altgriechischen im Grunde zwei Bedeutungen:

(i) die namenlose (dynamische) Kraft eines Wesens, vorzugsweise einer Gottheit;

(ii) der Geist in der anderen Welt, der zwar mehr ist als ein Mensch oder auch ein Held (hèros), aber weniger als eine Gottheit höheren Ranges;

Diese beiden Bedeutungen treffen hier zumindest auf den Menschen zu (Pflanze und Tier sind offensichtlich keine Gottheiten); – weiter: Pindar stellt ein Hauptmerkmal dar, indem er sagt, dass Persephone, sobald die Seelen ihre Fehler korrigiert haben, sie im neunten Jahr zur Sonne über der Unterwelt schickt, um sie dann wieder auf die Erde zur Reinkarnation zu senden: Unter ihnen befinden sich die berühmten Fürsten, die mächtigen Männer aufgrund ihrer Stärke oder ihres Wissens, die mit der Zeit von den Sterblichen als makellose Helden, Helden und Retter verehrt werden.

GW144

Notiz -- Hesiod von Askra (8. Jahrhundert v. Chr. ; wo Pindar zwischen 518 und 438 v. Chr. lebte) schrieb in seinem Werk **Werke und Tage** über die drei Grundklassen, die in den indogermanischen Kulturen mehr oder weniger konstant wiederkehren (vgl. G. Dumézil (siehe S. 19 oben)) , die er (priesterlich-richterliche) Fürsten, Soldaten und Bauern nannte.

Dennoch betrachtet er sie als durch und durch religiös-ethisch und teilt sie in sechs Unterklassen ein, je nachdem, ob ihre Mitglieder entweder Dike (Gerechtigkeit) oder Hybris (Übertretung) (Ungerechtigkeit) als Lebensregel anwenden. Aus diesem Grund gilt Hesiod zu Recht als großer religiös-ethischer Reformator. Er – selbst Bauer – befreite insbesondere die Bauernklasse aus der Verachtung, die seit der Verdrängung der älteren chthonischen Religion durch die olympische Religion, in der die bäuerliche Bevölkerung eine zentrale Rolle spielte, herrschte.

Hesiod schreibt nicht nur Religion und ethisch-politische Ordnung vor, sondern er sinniert auch über das Schicksal in der anderen Welt.

1.a. Die Menschen des Goldenen Zeitalters sind Herrscher, die laut Dike Religion und Recht als Herrscher unter dem Volk durchsetzen; sie repräsentieren Zeus, die oberste olympische Gottheit; -- nach ihrem Tod werden sie zu Daimones Epichthonoi, 'Dämonen', die knapp über der Erdoberfläche wohnen, wodurch sie - nebenbei - die früheren chthonischen weiblichen Fruchtbarkeitsgöttinnen verdrängen oder unterdrücken; sie haben Macht über die Lebenden und werden von ihnen verehrt.

1.b. Die Menschen des Silbernen Zeitalters sind, wie die Titanen – siehe oben, S. 7/9 – Herrscher, aber sie handeln gemäß Hybris atasthalos (wahnsinniger Bosheit); – nach ihrem Tod werden Makares hupochthonioi, Gottheiten oder Dämonen, die unter der Erdoberfläche leben, genauso „unsterblich“ wie die epichthonischen, aber in die Unterwelt verbannt und

unterdrückt; auch sie werden verehrt, jedoch weniger.

2.a. Die Menschen der Bronzezeit sind Berufssoldaten, die sich durch große Stärke (oder vielmehr Gewalt), körperliche Kraft und ein furchterregendes Aussehen und Auftreten auszeichnen; sie leiden unter Kriegshybris und sterben im Kampf; – nach ihrem Tod bevölkern sie die modrige Behausung des Hades (die Unterwelt) als „Nonumoi“, die ruhmlosen, namenlosen Toten. – Ein Teil der „Helden“, der namentlich bekannten (Kriegs-)Helden, erleidet aufgrund ihrer Kriegshybris dasselbe Schicksal.

2.b. Die kleine Minderheit der (Kriegs-)Helden geht aufgrund ihres (Kriegs-)Deichs, der Gerechtigkeit des Krieges, nach ihrem Tod nicht wie die beiden vorhergehenden Unterklassen in die Nacht und das Vergessen, sondern auf die Inseln der Seligen, wo sie namentlich bekannt bleiben; sie werden gleichsam zu unsterblichen Halbgöttern, die im Licht und in der Erinnerung zu Hause sind.

Die unter Punkt 2 genannten Unterklassen sind mit den Giganten vergleichbar.

GW145

3.a. Die Menschen der ersten Hälfte der Eisenzeit sind durch das gekennzeichnet, was Kristensen die „Harmonie der Gegensätze“ nennt; Pandora, als Frau (aus der ein lebendes Kind entsteht) und Erde (aus der eine lebende Pflanze entsteht) – man spürt die chthonisch-tellurische Atmosphäre – ist das Symbol dafür; eine Mischung aus Hybris und Dikè ist ebenfalls charakteristisch für das, was Hesiod als seine Epoche betrachtet.

3.b. Die Menschen der letzten Phase der Eisenzeit verfallen völlig der Hybris: Gewalt, Lügen und Ungerechtigkeit prägen die Gesellschaft jener Zeit. – Dies ist somit das Ende des Kuklos-Zyklus (siehe oben S. 47, ad (i)).

Tatsächlich ist jenes Kuklos, von dem Herodot später ebenfalls spricht, dann aber als physikalischer Denker (siehe oben S. 78ff.), „dämonistisch“ (siehe oben S. 7/12): Das Goldene und Silberne Zeitalter sind jugendlich; das Bronzene und das Heldenzeitalter sind reif; das Eiserne Zeitalter ist in seinen zwei Phasen alt. Man erkennt die Harmonie von Leben und Tod, so typisch für die (poly)dämonistische Ordnung des Universums. Das Leben ist wie Pandora von Anbeginn an tödlich!

Bibliografisches Beispiel .

-- JP. Vernant, *Mythe et pensée*, I, 13/79 (*Structures du mythe*), aufgeteilt

in zwei Kapitel:

- (i) 13/41 (*Le mythe hésiodique des races* (*Essai d'analyse structurée*);
- (ii) als Antwort auf J. Defradas, *Le mythe hésiodique des Races* (*Essai de mise au point*), in *L'Information littéraire* , 1965: 4 (152/156): 42/79 (*Le mythe hésiodique des Race* (*Sur un essai de mise au point*)).
- W. Jaeger, *Paideia* , I, 89/111 (4. Hesiodos und das Bauerntum);
- F. Flückiger, *Gesch. D. Naturrechts* , I (*Die Gesch. der europäischen Rechtssidee im Altertum und im Frühmittelalter*). 9ff. (*Die sakralen Rechtsformen der homerischen Zeit*);
- A. Mirgeler, *Hesiods Lehre von den fünf Weltaltern* (*Werke und Tage* V:106/201), Düsseldorf, 1958.

Daraus wird deutlich, wie zumindest ein Teil der alten Griechen schon sehr früh das Gericht über die unsterbliche Seele betrachtete. Ebenso wird deutlich, wie das Wort „Daimon“ schon sehr früh eine ganz spezifische Bedeutung erlangte, nämlich die einer bestimmten Seelenart. So verstehen wir Pindars Text nun besser.

Die orphisch-pythagoreisch-(neo)platonische Seelentheorie.

-- WG. De Burgh, *Nalatenschap der Oudheid* , Utr./Antw., 1959, I, 127, erwähnt, dass es grundsätzlich zwei markante Seelenkonzeptionen gibt:

(i) das der 'psuchè', des Lebensprinzips, das dem Körper Leben einhaucht und im Hades als (unbewusste) Seele weiterbesteht (siehe oben ad b und ad c1);

(ii) die eines „göttlichen“ (im Kontext von Polytheismus und Polydämonismus zu verstehenden) Teils im Menschen, der „Seele“, die vom Körper unterschieden, aber in ihm eingeschlossen ist und darin schlummert, bis paranormale Begabung das Erwachen anzeigt

GW146

(vgl. oben S. 107 (*Plutarch über das mantische Pneuma*); ebd. (*Mithrakismus* (höheres Ich), Theurgie, Alchemie); göttlicher Anteil, der durch „Reinigung“ (Katharsis) der Reinkarnation entgehen kann („Sorge um die Seele“).

(iii) De Burgh sieht eine dritte Sichtweise, die des Sokrates. Diese „Psychologie“ bedeutete eine Umkehrung der altgriechischen Seelenauffassung: Er identifizierte die „Seele“ mit unserer bewussten Persönlichkeit, die zu rational-intellektueller Tätigkeit fähig ist, sowohl spekulativ (z. B. in der wissenschaftlichen Erkenntnis) als auch aktiv (z. B. in der ethisch-politischen Praxis). Das ist selbstverständlich eine aufgeklärte (siehe oben, S. 72ff.) Seelenauffassung.

P.Ricoeur, Finitude et culpabilité, II (La symbolique du mal), Paris, 1960, 261/284 (Le mythe de l'ame exilée et le salut par la connaissance), reflektiert die orphisch-pythagoreisch-platonisch-neuplatonische Sicht der Seele als Daimon, der reinkarniert bzw. reinigt, der Kette von entgeht Reinkarnationen. -

(i) Zwei Ansichten treffen aufeinander:

a. Die Seele, die im Körper wiedergeboren wird, sühnt Sünden, die sie in einem früheren Leben begangen hat; der Körper ist daher ein Instrument der Buße;

b . Dieselbe Seele wird als reinigungsbedürftig angesehen (um der Wiedergeburt zu entgehen); der Körper ist daher ein Ort des Exils (nicht bloß ein Instrument der Buße); mit anderen Worten, er gehört nicht hierher auf die Erde.

(ii)a. Das alte Thema der Indogermanen besagt, dass die Seele „wandert“, d. h. sich neu verkörpert;

(ii)b. Dasselbe Thema betrachtet diese Kette der Reinkarnationen als Teil der chthonischen Religion: So wie der Fasan im Frühling von seinem (Winter-)Tod wieder aufersteht, so erhebt sich die Seele, nachdem sie einmal aus dieser Welt verschwunden ist, in einer nachfolgenden Reinkarnation wieder (der Agrarmythos); mit anderen Worten, die Seele ist in den natürlichen Rahmen eingebettet;

(ii)c. Dasselbe Thema sieht im chthonischen Sinne den Schwerpunkt des Lebens und der irdischen Natur in Hades (der Unterwelt): Die höllischen Mächte besitzen die Seelen in der Unterwelt als ihren Reichtum, über den Plouton herrscht; doch ist auch das (wiederverkörperte) Leben noch immer „Reichtum“ im Besitz von Hades, der sich durch die Reinkarnation der Seelen in seinem Besitz bereichert; der tellurische (= chthonische) Aspekt ist gleichzeitig der infernalische oder höllische Aspekt.

(iii)a. Indem er der Seelenwanderung, dem Zyklus oder Periodos (siehe oben S. 145, (47,78)) des Lebens, der als chthonisch-infernalischer Tod und die Macht der Hölle in sich trägt, entfliehen will, nimmt die orphisch-pythagoreisch-platonische Seelenauffassung eine Position in einem kathartischen oder „puritanischen“ (Dodds) Sinne ein;

GW147

(iii)b. Wir werden nun jene Weltanschauung wiederholen, gegen die die Orphisten und ihre Anhänger schließlich rebellierten; es gibt keine bessere

Beschreibung als die von *W. B. Kristensen, Collected Contributions to Knowledge of Ancient Religions*, Amsterdam, 1947, S. 254ff.:

(1) Grundvorstellung: Bei verschiedenen Völkern der Antike findet man die Idee, typischerweise tellurisch-infernalisch, dass das Totenreich eine Festung oder ein von Mauern umgebener Ort sei und umgekehrt, dass die Festung und die Stadt hier auf Erden die sichtbare Präsenz der Festung oder Stadt des Totenreichs seien;

(2)a . Der von Kristensen entwickelte Anwendungsfall ist die griechische Stadt Theben mit ihrer Zitadelle (mit dem Tempel der Demeter in dieser Zitadelle): Demeter, die Hauptgöttin der Stadt (siehe oben S. 38ff.), Dionysos (siehe oben S. 40ff.), die Kabiren, die großen Götter von Samothrake, sowie Harmonia mit ihrem Sohn Poludoros (Plouton, Dis Pater) - alle Unterwelt- oder Höllengottheiten wurden dort im Rahmen von Mysterien verehrt (siehe oben S. 38ff.);

(2)b1. Die Zitadelle von Theben, Kadmeia, wurde von Hesuchios (vgl. Pausanias von Ludia, 9) als „Insel der Seligen“ bezeichnet – „selig“, di makares, Gottheiten –; die Zitadelle war der Wohnort (Fetisch) – aus der Unterwelt reichend – siehe oben S. 139) der Demeter (was Kristensen als „kosmischen“ Wohnort bezeichnet);

(2)b3 Die Stadt Theben selbst ist eine sichtbare Präsenz der Unterwelt, des Hades: Der Legende nach hieß der Ismenos, der an der Stadt vorbeifloss, ursprünglich 'Ladon', di Lèthè (wörtlich Vergessenheit), der Strom der Unterwelt;

(2)b3. Die Mauer, die auch als die Mauer von Troja bekannt ist, wurde durch die Kunst der Harmonia geschaffen, die mit Kore, der Gemahlin des Hades, gleichgesetzt wird; die siebensaitige Leier, die damals zum ersten Mal ihre „harmonischen“ Klänge erklingen ließ, hatte die Steine so bewegt, dass sie sich wie von selbst zusammenfügten und die thebanische Mauer bildeten; – so der Mythos, der den tellurischen Unterweltcharakter auf diese Weise zum Ausdruck bringt;

(2)b4. Die legendären sieben Tore der thebanischen Mauer, die die Trennung zwischen dieser irdischen Welt und der Unterwelt darstellten, waren die „Tore der Hölle“ (so Kristensen, oc,255), Symbole und Darstellungen des Unterweltlebens („Auferstehung“), das sich in der Natur und in der Menschheit manifestiert (religiöse Fruchtbarkeit); – in der Tat wurden die griechischen Städte, die Pulos genannt wurden, nach diesem tellurisch-mythischen Glauben so benannt (pulos = Tor);

(2)c. Die Alten interpretierten den Namen „Theben“ als „Kibition“ (Truhe), was das mystisch-religiöse Attribut der Demeter war und die Unterwelt, ihr Reich, repräsentierte; Theben war eine Stadt der Truhen, weil sie sichtbar den eigentlichen Wohnsitz der Demeter, nämlich das Reich der Toten, darstellte.

GW148

Übrigens: Aus demselben Sarg des Dionysos windet sich die Erdschlange empor, die auch mehrfach um den Sarg der Demeter dargestellt ist.

(2)d. Die Bewohner wurden allein durch ihre Wohnstätte in das Mysterium eingeweiht. Die Städte und Länder waren „heilig“, erfüllt von Kraft und Leben, weil sie die „Heiligkeit“, d. h. die hohe Macht des Hades, sichtbar machten.

Diese Heiligkeit steht in scharfem Kontrast zu der „Heiligkeit“, die beispielsweise die Jahwe-Religion des Alten Testaments verkörpert; letztere basiert auf völlig anderen Grundlagen.

Fazit: Betrachtet man den Körper, in dem die dämonische oder göttliche, gottgleiche oder dämonenungleiche Seele inkarniert, in diesem Kontext, so überrascht es nicht, dass die Orphisten ihn als „fremd“ für jene Seele interpretierten, die sie so verstanden: nicht-dämonisch-doppelzünftig, ethisch-politisch eindeutig „gut“ – zumindest als Ideal. Auch die Bibel hat sich mit dem Problem des (Poly-)Dämonismus in ähnlicher, wenn auch grundlegend anderer Weise auseinandergesetzt, nämlich auf der Grundlage eines ethisch-politisch reinen Monotheismus. – Mehr dazu später.

Die Orfiekers taten dies auf der Grundlage einer Art gereinigten Dämonismus, nämlich mit **(i)** rituellen und **(ii)** insbesondere ethisch-politischen „Reinigung“ (Katharsis), unterstützt von einer olympischen Religion (siehe oben S. 8/9), die den guten Kern der chthonisch-höllischen Religion zu retten suchte.

(iii)c. Der gültige Kern der tellurischen Unterweltreligion wurde in der paranormalen Gabe der Seele (= Daimon) gesucht, die (re)inkarniert: Einmal (re)verkörpert, 'schläft' die Seele, obwohl ihre 'Lebensseele' (über die Atemseele wacht): Seele und Körper haben (...) gegensätzliche Möglichkeiten (Potenziale), die auf einander unterdrückende und abstoßende Weise wirken.

Im Traum erwacht die Ekstase (Manie), der Eros, der Tod (gemeint ist der mystische, religiöse Tod), die tiefere Seele oder der Dämon. Heraklit sagt: „Unsterbliche sind Sterbliche, Sterbliche sind Unsterbliche. Unser Leben ist ihr

Tod und unser Tod ist ihr Leben.“ (Fr. 62) (vgl. 62), (vgl. Ricoeur, oc. 267).

Die Bedeutung ist folgende: Wenn das Leben der tieferen Seele, des Daimon, zu seiner vollen Entfaltung kommen soll, dann muss sich das Leben der Oberflächenseele (Atemseele), des Doppelgängers (bis zu einem gewissen Grad), zurückziehen; nämlich im Traum, in der Ekstase, im Eros und im „mysteriös-religiösen“ Sterben, tritt der tiefere Daimon mit seinen paranormalen Gaben hervor.

Seher, Heiler und „Reiniger“ (Exorzisten) besitzen diese Gabe, die chthonisch-dämonisch ist, schon seit langem, aber die Orphisten praktizieren sie mit olympischer Kontrolle und „Reinheit“ (Puritanismus).

GW149

(iii)c.bis. C.A. Meier, **Antike Inkubation und moderne Psychotherapie **, Zürich, 1949, S. 88, liefert uns ein Anwendungsmodell einer Heilmethode, in der die Seele als Daimon mit paranormaler Begabung agiert (die gegenwärtige Bewegung nennt das menschliche Potenzial „Potenzial“).

Strabo von Amasei (Pontos, Kleinasien; -64/+21) berichtet von einem Tempel des Plouton (Gott der Unterwelt) zwischen den kleinasiatischen Städten Karien, Tralleis und Nusa. Dort hielten sich Kranke in einem Dorf in der Nähe der Höhle auf, die Charon, dem Fährmann der Unterwelt, geweiht war. Es gab zwei Arten des Höhlenschlafens:

(i) Die Priester brüteten (= in einer geweihten Höhle oder einem Tempel, um zu schlafen und Offenbarung oder Heilung zu erlangen) anstelle der Kranken, während sie Hera Katachtopia, die unterirdische Hera (Gemahlin des Zeus), uxorische Stiftung (siehe oben S. 43 (*Demeter-Asklepios*), 66), und mit ihr Plouton, den Höllengott, anriefen; sie erlebten Träume, in denen sowohl 'aitiologia' (Hinweis auf die Ursache, Diagnose) als auch 'therapeia' (Methode der Heilung) von den (gegebenenfalls erscheinenden) Gottheiten angezeigt wurden;

(ii) Die Kranken selbst wurden oft in die Höhle geführt, um dort mehrere Tage still und ohne Nahrung zu verweilen und so selbst Träume zu erleben. Die Priester fungierten dabei als „Mustagogoi“, d. h. als Eingeweihte in die Mysterien der Hera Katachthonia und des Plouton (siehe oben, S. 38ff.). Dies entspricht laut Meier der Traumdeutung, war aber sicherlich mehr (die Priester nahmen aktiv an den Leiden und Problemen der Kranken und Leidenden teil – die Menschen kamen sowohl wegen Krankheit als auch wegen aller anderen Formen des Todes; Krankheit war lediglich eine Form der Erschöpfung der Lebenskraft

(Lebenskraft oder Dunamis; siehe oben, S. 7ff.)). Sie halfen den Gottheiten buchstäblich dabei, mit ihrer Lebenskraft wundersame Rettungen herbeizuführen (die Aretalogie = die Geschichte der Arete oder Dunamis, die in den Mysterien des Traums wirkt).

Übrigens : Gesunde oder unauffällige Personen hatten keinen Zutritt zum Heiligtum. – Bitte beachten Sie: Diese Höhle stellt eine uralte Form der paranormalen Erlösung dar.

Derselbe Strabo sowie Pausanias (siehe oben, S. 147) berichten von einer alten Inkubationsort des chthonischen Helden oder, besser, Erlösers Amphiaraos (siehe Odyssee, 15:244, 253) in Oropos, einer Stadt an der Ostküste Mittelhellas:

(i) Zuerst wurde ein Widder als „Reinigung“ (rituelle Katharsis) geopfert (das flüssige Übel der betroffenen Person wurde auf das Tier übertragen);

(ii) Dann legt man sich auf die Haut, um während des heilsamen Schlafs (Inkubation; griech.: 'Enkoimesis') den heilsamen Traum (oder die heilsame Erscheinung, wenn der Wartende wach war) zu erfahren; – die Alten unterschieden praktisch nicht zwischen tatsächlicher Traumerscheinung und Erscheinung oder Vision im Wachzustand; Amphiaraos „wohnt“ auch (Fetisch (siehe oben S. 132, 139ff.)) in einer Quelle, in der

GW150

Man wirft Silber- und Goldstücke als Opfergabe (für die Priester-Mystagogen, die fließend das Leiden in sich aufnehmen und so das Schicksal (siehe oben, S. 9ff.) der Betroffenen teilen).

Cl. Ramnoux, Héraclite , Paris, 1968-2; 363, auf der Suche nach dem Ursprung des Leib-Seele-Dualismus, glaubt er, ihn im Schlaf der Gelassenheit zu finden, wie ihn Epimenides der Kreter und Hermotimos von Klazomenai (religiöser Lehrer und Wundertäter, ca. 500 n. Chr., bekannt für seine außerkörperlichen Erfahrungen mit seinem Seelenleib, getrennt von seinem grobstofflichen Körper) praktiziert bzw. gelehrt zu haben scheinen: „Die Praxis bestand darin, nach entsprechender Vorbereitung entweder in einer heiligen Höhle oder im Freien an einem heiligen Ort einzuschlafen, um zu träumen – dies, um im Traum das Geheimnis der begangenen Sünden, die Ursachen von Unreinheit und Krankheit, die Reinigungsriten und die Methoden der Heilung zu entdecken. Man unternahm eine Reise (gemeint ist: eine Seelenreise): Etwas dem Menschen Innewohnendes verließ den Schlafenden, während eine

Nabelschnur für die Rückkehr erhalten blieb. Dort liegt der Ursprung der dualistischen Ansichten, des Themas der ‚Seele‘ und des ‚Gewandes‘ und des Themas der Eine „Reise“ würde gefunden werden. Stelster, ich weiß nicht, ob in dieser Tradition der (schlafende) Rest „Soma“, Corpus, Körper, und der Reisende „Psyche“, Anima, Seele, genannt wurde.

Bekanntlich ist diese „Reise“ – oder besser gesagt „außerkörperliche Erfahrung“ – in der zeitgenössischen okkulten Literatur sehr wohl beschrieben. Da die Details so genau übereinstimmen, kann man mit Sicherheit annehmen, dass die beschriebenen Phänomene eine außerkörperliche Erfahrung des Daimon, d. h. der paranormal begabten Seele (und nicht einfach nur der „Seele“ ohne weitere Erläuterung), darstellen (man denke nur an schamanische außerkörperliche Erfahrungen).

Es ist deutlich, dass zwischen den ersten beiden von Meier angeführten Fällen und dem dritten, von Ramnoux kurz skizzierten Fall ein Unterschied besteht: Man könnte die ersten beiden als „spiritualistisch“ und den dritten als „animistisch“ bezeichnen, um eine der Paranormologie entlehnte Terminologie zu verwenden (siehe S. 133 oben (Aksakow)). Die Seelenreise oder besser die außerkörperliche Erfahrung ist ein der Seele als Daimon selbst innewohnender Akt, selbst wenn sie von einem außerirdischen Wesen gelenkt wird. In den ersten beiden Fällen hingegen hängen Akt und Initiative (die Betroffenen „warten“ mitunter tagelang auf die Gottheit) von der Gottheit ab.

Doch auch dies sind typische Vorgänge der Seele als Daimon: Die Gottheit kann schließlich weder im Schlaf-Traum noch im bewussten Erscheinen auftreten, ohne der Seele (insbesondere als Daimon) Flüssigkeit zu übermitteln. Eine solche Interaktion zeugt noch immer von der (dämonischen) Seele.

Notiz-- *Cl. Ramnoux, Héraclite*, 149s., zitiert einen Text von Empedokles: „Du wirst aus der Unterwelt den ‚Menos‘ des Toten heraufholen.“ Dies geschieht laut Ramnoux, wenn ein Wundertäter (Thaumaturge) eine Auferstehung vollzieht oder, genauer gesagt, wie Ramnoux sich korrigiert, wenn er eine Inspiration (wieder)erweckt oder ein Phantom beschwört.

GW151

„Menos“ bedeutet Lebensprinzip (Seele); es wird aber auch von Empedokles und anderen für die Winde („menos anemon“, Fr. 111) – ihre „Gewalt“ –, für den „aither“ („aitherion menos“, Fr. 115,9) – seine Kraft – usw. verwendet; mit anderen Worten: Alles in der Natur, was einen Eindruck von Stärke, Gewalt oder Rauheit erweckt, wird als „menos“ bezeichnet. Ramnoux verweist auf den

Tragödiendichter *Aischylos*, der in der *Choephoras* die Inspiration aus dem Grab des Vaters und in *den Persern* ein Gespenst beschwört.

Auch diese Praxis ist mit dem Daimon verbunden: Man kann rituell eine Inspiration (wie beispielsweise die heutigen Nazis) oder ein Phantom (wie die Nekromanten aller Zeiten) beschwören. Dass man es dann mit der „Seele“ zu tun hat, einer Kraft, die mit Gewalt (Aggression) verschmilzt, zeigt sich immer wieder – zum großen Erstaunen derer, die sie beschwören. In mehr als einem Fall verliert man die Kontrolle über den „Menos“. Dann beginnen die angehenden Zauberer – auch jene von heute – zu erkennen, dass der homerische, empedokläische „Menos“ mehr ist als ein literarisches Symbol!

Anmerkung – Cl. Ramnoux, oc, 150er Jahre, zitiert das Wort „fren“,

1. Zwerchfell zwischen Herz und Lunge einerseits und Darm andererseits,
2. Membran um ein Organ,
3. Innerlichkeit (die „Seele“ als Sitz des Denkens, des Willens, des Geistes, der Inspiration usw.), die mit demselben Empedokles in Verbindung gebracht wird.

Zum Beispiel Fr. 151ff.: „Kein Weiser wird mit seinem ‚fresi‘ (Plural von ‚frèn‘), mit seinem ‚dämonischen‘ als mantischer Fähigkeit (zumindest hier), die folgenden (absurden) Dinge prophezeien („manteusaito“), nämlich dass wir nur so lange existieren („eisin“), wie wir leben – was die Leute gewöhnlich nennen. Empedokles meint damit, dass die tatsächliche Existenz des Menschen das gegenwärtige Leben (das die Leute ‚Leben‘ nennen) an Dauer übertrifft. Wer als Mantis, als Wahrsager (Hellseher), das Gegenteil behauptet, sagt dies nicht mit seinem ‚frenes‘, seiner wahrhaft dämonisch-mantischen oder hellseherischen Fähigkeit, sondern mit einer minderwertigen Sicht auf das ‚Sein‘ des Menschen.“

Ebenda, die andere Richtung der Wahrheit über das Sein wird ausgedrückt (Fr. 114:3): „Ich weiß also, *Empedokles*, dass die Wahrheit in den Worten wohnt, die ich verkünden werde (nämlich in seinem *Sühnelied*); aber sie wird von den Menschen nur schwer erlangt, und dieses starke Bemühen um Glauben ('pistios') 'epi frena' dringt nur schwer in die (dämonische) Seele ein.“

Eine Wahrheit kann jedoch die Seele des Zuhörers mehr oder weniger stark durchdringen: Für Empedokles ist entscheidend, dass seine Verkündigung in die dämonische, die paranormale Ebene des Menschen vordringt. Ebd., 151, „frèn“, das paranormale Zentrum eines Wesens als Wahrheitsvermögen, wird von der Gottheit (der *Sfairos*, vgl. Ramnoux) ausgesprochen: Sie hat keinen menschlichen Kopf, keine Beine oder Füße, keine „behaarten Geschlechtsteile“; nein, sie ist „frèn“, Geist (Glaubensvermögen), „hièrè kai athesfatos“; heilig und

unaussprechlich, bewegend; mit schnellen Gedanken durchfliegt sie den gesamten Kosmos (Fr. 134).

GW152

Hier zeigt sich, dass der Mensch als Daimon in der orphisch-pythagoreischen - (neo-)platonischen Tradition göttlich ist: Er besitzt einen Geist mit der hellseherischen Fähigkeit, die ganze Wahrheit der Dinge plötzlich zu 'sehen' (man denke nur an den Ausdruck 'zweites Gesicht', 'Seher').

Allerdings ist sich diese Person dessen in der Regel nicht bewusst und übt diese Fähigkeit zudem kaum jemals aus, außer in seltenen Ausnahmefällen, und selbst dann wird sie durch Polydämonismus und Polytheismus behindert, die diese Fähigkeit heimtückisch beeinträchtigen.

Die berühmte und umstrittene Idee der „The(i)osis“, der Vergöttlichung (deificatio), hat hier ihren Ursprung: Der Mensch ist potenziell ein „Theos“, also ein Wesen mit übernatürlichen Fähigkeiten. Diese Idee prägt den Großteil der griechischen Philosophie, von Empedokles bis zu den letzten Neuplatonikern.

Die Palingenese, die Wiederverkörperung.

Cl. Ramnoux, oc, 147ss. Behandelt dieses Thema, das wir hier nur kurz skizzieren werden.

Bibliografisches Beispiel

-- K.O. Schmidt, *Wij leven niet éénmaal*, Leiden, sd (deutsche Ausgabe, Gettenbach, 1956), – befasst sich mit den letztgenannten Grundkonzepten der Schicksalsanalyse; *Reinkarnation*, in „*Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*“, Köln, 11(1957): 2, 97/199 (stellt auf hohem intellektuellen Niveau den damaligen Stand der Dinge dar);

-- RO. Van Holte *tot Echten*, *Reïncarnatie*, Bussum, 1921 (Frage 7/69 ist ein historischer Überblick; der Autor ist Spiritualist und Anti-Reinkarnist);

– H. Petri, *Kult-Totemismus in Australien*, in *Paideuma*, V (1950), 44/58 (siehe auch C. A. Schmitz, *Religionethnologie*, Frankfurt aM, 1964, 233ff. (ab 1933 veröffentlichte A. F. Elkin (siehe sein Werk „*The Nature of Australian Totemism*“, in J. Middleton (Hrsg.), *Gods and Rituals*, Austin/London, 1967, 159/176; ders., in *Oceania*, 4 (1933): 2, 114/131) über den Totemismus, in dem von „mythischen Vorfahren“ (tatsächlich „Urheber“; siehe oben, S. 63ff.) die Rede ist, die entlang einer Reiseroute in Urzeiten Zeugungsriten vollzogen, sodass noch heute, nach Ansicht der Aborigines, „Geisterkinder“ an diesen

heiligen Orten anwesend sind.) Orte, die sich während der liebevollen Gemeinschaft in den Leibern der Mütter verkörpern;

Elkin nennt dies „Reinkarnation der ‚Vorfahren‘ (siehe oben S. 62ff.: Religion der Fortpflanzung) – eine sehr originelle Form des Glaubens an die Reinkarnation, die tatsächlich in allen Religionen der Fortpflanzung, einschließlich der griechischen, vorhanden ist).

-- JJ. Poortman, *Schnittstellen zwischen östlicher und westlicher Philosophie*, Assen/Amsterdam, 1976 (Nr. 1/64 (*Präexistenz und fortgesetzte Existenz*));

– J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, I (*Védisme et Hindouisme ancien*), Paris, 1962, Okt. 249; 248s. (Karma(n)), 250 (Samsara); 307 (Yoga);

GW153

Griechische Reinkarnation

-- R. Jennings Rose, *Transmigration*, in *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford, 1950-2, 921

1. Die Reinkarnation oder der Glaube an die Seelenwanderung ist in Griechenland weit verbreitet;

2. Bisher scheint sie nur als philosophische und/oder theologische Lehre nichtvolkstümlichen Ursprungs existiert zu haben;

3. Es ist charakteristisch für den Orphismus (Pindaros, fra. 127), für den Pythagoreismus (Empedokles, Pindar);

4. Von dort ging es in den Platonismus über (*Platon, Republ.* 10: 614Dff.);

-- ER. Dodds, *The Greek and the Irrational*, Berkeley/Los Angeles, 1966, 135/178 (*Die griechischen Schamanen und der Puritanismus*);

1. Aus den erhaltenen Dokumenten geht nicht eindeutig hervor, ob die Orfiekers die Seelenwanderung als explizite These vertraten.

2. Die Seelenvorstellung der Orphisten und Pythagoreer ist mit dem Schamanismus aus dem Norden verbunden (oc, 143ff.), nämlich durch frühe Kontakte mit Thrakien (Nordgriechenland) und durch Handels- und Kolonisationskontakte im 7. Jahrhundert rund um das Schwarze Meer (Skythien (siehe Muli, in *Hermes*, 1936)), wo die Griechen mit dem Schamanismus in Berührung kamen: 'iatromanteis' (heilende Seher) wie Abaris, ein Skythen, der ein Priester des Apollon war (Herodot, 4:36), Aristes von Prokonnesos (= Marmora, Propontis), ebenfalls ein Priester des Apollon (Herodot, 4:13), Epimenides der Kreter (siehe oben S. 150), genauer: von Knossos, Hermotimos von Klazomenai (siehe oben S. 150), treten hervor; Sie wurden als „göttliche Männer“ („*theoi andres*“) angesehen, die fortgingen;

Pythagoras (mit Epimenides von Knossos) steht in dieser Linie; er betrachtet sich als identisch mit Hermotimos (ob er wirklich wiedergeboren oder nur wiedereingegangen ist, ist ungewiss).

-- Über *Aristeas von Prokonnesos* heißt es im *Oxford Cl. Dict.*, S. 90 : Er kannte die „Ekstase“, die Trennung der Seele vom Körper, begleitet vom scheinbaren Tod, während er gleichzeitig an einem anderen Ort erscheint (Multilokalisierung); er nahm eine nicht-menschliche Gestalt an: Er begleitet Apollo in Gestalt eines Raben; mit seiner außerkörperlichen Erfahrung wollte er den Gott Apollo ehren.

Dodds ist es nicht immer so klar, ob in all diesen Fällen die bloße Wiedererscheinung eines verstorbenen Schamanen durch ein Medium oder eine wahre Reinkarnation (Belebung eines neuen physischen Körpers) gemeint ist, wenn in diesem Zusammenhang von „Auferstehung“, „Wiedererscheinung“, „Wiederbelebung“, „Reinkarnation“ usw. die Rede ist.

W. Röd, *Gesch. D. Phil.*, I (*Von Thales bis Democrit*), München, 1976, 53ff. stellt fest, dass ein Zusammenhang zwischen der pythagoreischen Lehre der Metempsychose (Metempsychose, Seelenwanderung; manchmal auch Metempsychose) und der Kohärenz aller Lebewesen besteht (siehe oben S. 132ff. (Weltseele, Universalgeist). 104/106 (Hylozoismus), 16 (Maat)), die sich im Totemismus (der Identifikation des Menschen mit Tieren, Pflanzen und anorganischen Naturgegenständen) manifestiert.

GW154

Die individuelle Seele gehört zum allgegenwärtigen Leben des beseelten Universums und sollte durch den Sieg über die angesammelte Unreinheit, nämlich durch die individuelle Inkarnation, mit der Universumsseele wiedervereint werden.

Röd drückt sich eher „monistisch“ aus, während die Pythagoreer, zumindest in ihrer Frühzeit, noch nicht zum expliziten Monismus (der Vorstellung, dass das Universum ein einziges Wesen ist) gelangt waren. Innerhalb des Hylozoismus ist seine Behauptung durchaus akzeptabel.

Der totemistische Aspekt dieses Hylozoismus manifestiert sich darin, dass der Totemanförster – wie *R. Ambelain in *Le vampirisme**, *Paris, 1977*, S. 233 ff., ausführt – einen Seelentausch mit einem natürlichen oder kulturellen Phänomen vollzieht: Der Tiertotemist tauscht fließend ein Bild seines Seelenkörpers mit einem Bild des Seelenkörpers beispielsweise eines Löwen aus; dadurch wird er zu einer sichtbaren Repräsentation dieser Löwen;

umgekehrt nimmt dieser Löwe an seinem menschlichen Leben teil (der fließende Prozess der Inkarnation läuft auf eine „Teilnahme“ in beide Richtungen hinaus).

Nun, *Aristoteles* sagt in *Peri Psuchès* (Über die Seele), 1:3, dass die pythagoreischen Mythen behaupten, dass jede Seele in jeden Körper eingehen kann: innerhalb eines totemistischen Rahmens klingt dies durchaus plausibel (schließlich besteht der Kern des Totemismus im Austausch von Seelenkörpern zwischen Menschen und nichtmenschlichen Realitäten).

Der pythagoreisch gesinnte Empedokles wird daher von sich selbst behaupten, er sei „bereits als Junge und Mädchen, als Pflanze, Vogel und Fisch wiedergeboren“ (*J. Zafiropulo, Empédocle d'Agrigente*, Paris, 1953, 292 (Fr. 117; siehe auch Fr. 127 (Löwe, Lorbeerbaum))); – daher die Abneigung gegen Tieropfer (diejenigen, die Tieropfer darbringen, essen nach dem Opfer, beim Opfermahl, „ihr eigenes Fleisch“ (Fr. 137; Zafiropulo, 300)).

Fazit: Eine kurze Durchsicht der bisherigen Veröffentlichungen zu diesem Thema zeigt, dass

(i) Die Reinkarnation hat ihren Ursprung im Schamanismus (iatromanteia), wo das Thema des wiedererscheinenden Schamanen, iatromantis, zu der Ansicht führt, dass seine Seele (daimon) entweder einen späteren iatromantis als Medium, Vermittler, benutzt (Mediumismus), oder sich tatsächlich in einem nachfolgenden irdischen Körper wiederverkörpert (Reinkarnation);

(ii) Die Reinkarnation, soweit möglich in nichtmenschlichen Körpern, entsteht aus dem Hylozoismus (das Universum ist von ein und demselben flüssigen Leben durchdrungen, wodurch Pflanzen, Tiere, ja sogar natürliche Dinge, die uns zumindest unbelebt erscheinen, in gewissem Sinne dasselbe Leben besitzen wie der Mensch) und zwar in seiner totemistischen oder seelenwissenschaftlichen Interpretation (der Mensch „teilt“ fließend am nichtmenschlichen Leben teil und umgekehrt) auf der Grundlage von Riten aller Art.

Es wird sofort deutlich, dass sich das Konzept der „Seele“ (vorwiegend als Dämon) darin sowohl medial (Inspiration, Ekstase) als auch reinkarnistisch und hylozoistisch (Wiederverkörperung, Seelenaustausch) konzentriert. Wir möchten kurz erläutern, wie sich ethisch-politische Ideen innerhalb dieses Rahmens entwickeln.

(i) Ausgangspunkt ist der „kuklos anankès“ (der Kreislauf des Schicksals (siehe oben S. 7/11, 47, 78ff., 145)) oder auch der „kuklos geneseos“ (der Kreislauf des Werdens oder der „Natur“ (siehe oben S. 61/68, 68/69 (fusic = genesis)))) – Schicksal und Natur (Genesis) werden zwar unterschieden (siehe oben S. 9/10), aber nicht getrennt; die Seele ist in ihr verankert, die, genau wie die Jahreszeiten und andere zyklische Naturphänomene, wiederkehrt und sich neu verkörpert (siehe oben S. 143 (Pindaros) , 146 (Verbindung zwischen Reinkarnation / chthonischer und Unterweltreligion)).

Pindar (-518/-438) erörtert in seinem Lied über Theron von Akragas nach dessen Sieg im Wagenrennen (Olympische Spiele -476) die Reinkarnation. Pindar beginnt genealogisch (siehe oben, S. 9): Therons Vorfahren seien nach vielen Unglücksfällen vom Schicksal begünstigt worden; mögen er und seine Nachkommen, so Pindar, ebenfalls Glück erfahren;

Als wohlhabender Mann hat Théron den Gipfel des Erfolgs erlebt (durch den olympischen Sieg), doch Reichtum allein ist einseitig; gemäß der Harmonie der Gegensätze (siehe oben, S. 7, 9ff.) sollte Théron sich neben der 'Genesis' auch der 'Phtora', des Verfalls und unmittelbar des Jenseits bewusst sein, das hier gemäß der Mysterienreligion dargestellt wird: „Wenn, wenn sein Besitzer tatsächlich die Zukunft kennt: nämlich, dass die armen Seelen, die auf Erden gestorben sind ('a.palamnoi frenes (siehe oben, S. 151ff.)', machtlose, hilflose Geister), bald für ihre Sünden büßen müssen;

dass die hier im Reich des Zeus begangenen Sünden („alitra“, schuldig, kriminelle Tat) von einem unterirdischen Richter gerichtet werden, der das Urteil feindselig verkündet, wie es das Schicksal will; aber die Edlen genießen ewig die Sonne, die Tag und Nacht scheint: Sie führen ein müheloseres Leben; sie wenden weder die Erde mit der Kraft des Arms noch die Wasser der Meere um, um schändlichen Gewinn zu erzielen; im Gegenteil, alle, die ihre Eide nie vergessen haben, führen ein Leben ohne Tränen vor hochverehrten Göttern; aber die anderen erleiden Leiden, die unerträglich anzusehen sind;

Doch jene, denen es gelingt, dreimal auf jeder der beiden Seiten zu verweilen und ihre Seele gänzlich vor Sünden zu bewahren, gelangen auf dem Weg des Zeus in die Zitadelle des Kronos; dort wehen Brisen vom Ozean über die Insel der Seligen; goldene Blüten an glitzernden Bäumen erstrahlen vom Ufer her (...). (Vgl. H. Rüdiger, *Griechische Lyriker (Griechisch und Deutsch)*, Zürich, 1949, 170/173).

Anders ausgedrückt: Der Mensch wird dreimal auf Erden und dreimal im

Jenseits geprüft: Besteht er diese ethisch-politische Prüfung, gelangt er direkt auf die Insel der Seligen; andernfalls in die finstere Unterwelt. Das ist das Gericht.

GW156

(ii) Die Reaktion der orphischen Tradition war bereits unmittelbar erkennbar:

„Wie bei den Orphisten und Vertretern verwandter Lehren erschien der Glaube an die Unsterblichkeit bei Puthagoras in Form der Lehre von der Seelenwanderung (...): Die Seele durchläuft (...) eine Reihe von Inkarnationen, bis es ihr gelingt, sich von allen Einflüssen der Körperlichkeit zu befreien und so den Kreislauf der Geburten (kuklos tès geneseos) zu durchbrechen und in das Reich des Göttlichen zurückzukehren.“

Die Lebensweise bestimmt das Schicksal der Seele: Die Seele des ethisch Überlegenen wird in einer höheren Existenzform wiedergeboren; die Seele des ethisch Unterlegenen sinkt in niedrigere Existenzformen ab. Die Läuterung der Seele, die die Erlösung vom Kreislauf der Wiedergeburt gewährleisten soll, ist das Ergebnis einer asketischen Lebensweise und wissenschaftlicher Bemühungen.

Beide Aspekte kennzeichnen den „Puthagoreios bios“ (die pythagoreische Lebensweise). (Röd, oc, 54).

Die implizite Grundidee der pythagoreischen Ethik ist die zu allen Zeiten so mächtige religiöse Idee der Einswerdung mit der Gottheit, ja der Vergöttlichung der menschlichen Seele, die in ihrem Ursprung als göttlich konzipiert ist.

Tatsächlich liefert uns * *Iamblichos, Pythagoras** (*Legende, Lehre, Lebensplan*), Zürich, 1963, in griechischer und deutscher Sprache das Leben des *Futhagoras* und des *Iamblichos* (+283/+330), des Neuplatonikers: Zwischen den beiden, *Puthagoras* und *Iamblichos*, liegen achthundert Jahre! So lange währte das Ansehen der orphisch-pythagoreischen Seelenauffassung.

Empedokles, der Sprecher dieser Tradition, drückt es folgendermaßen aus: „Am Ende werden sie zu Sehern, Sängern ('humnopoloi'), Ärzten und Fürsten unter den irdischen Menschen und entwickeln sich weiter zu Gottheiten ('theoi'), die am reichsten an Ehre sind.“ (Fr. 146).

Dies war bereits, wenn auch zögernd und teilweise, die Idee von Hesiod von Askra (siehe oben, S. 144ff.), der im 8. Jahrhundert lebte. Im Vergleich zu Jamblichus macht das einen Unterschied von etwa zehn Jahrhunderten aus! Offenbar ist die Psychologie der Hellenen eines ihrer bemerkenswertesten Vermächtnisse.

(iii) Erwähnen wir kurz ein letztes Glied in dieser Tradition: die platonische Reinkarnationslehre: In ihm, Platon, laufen zwei Traditionen zusammen:

(1) die sokratische Seelenauffassung (siehe oben S. 146), die den bewussten und intellektuell-rationalen sowie den ethisch-politischen Aspekt betonte; es ist nicht ohne Grund, dass Sokrates in vielerlei Hinsicht sowohl der Seelenauffassung des Demokrits als auch der der Protosophie nahesteht;

Cl. Ramnoux, Héraclite , 341/356 (Naissance de l'âme) skizziert Demokrits Ansicht: „Auf der Grundlage all dieser Zeugnisse (die sie textlich zitiert hat) (Ramnoux hatte sie analysiert), muss man schließen, dass bei Demokrit ein voll entwickelter somato-psychischer Dualismus existiert.“

GW157

'Psuchè' (Seele) und 'soma' (Körper) oder 'skènos' (Seelenhülle) haben die Bedeutung von 'Seele' und 'Körper' angenommen, die sie seither beibehalten haben.

Der Begriff „somatopsychischer Dualismus“ bedeutet nicht zwangsläufig „Glaube an die Unsterblichkeit der Seele“. Gerade bei Demokrit, bei dem eine dualistische Anthropologie deutlicher als anderswo definiert ist, geht diese Anthropologie zwar mit einem Primat der Seele einher, jedoch nicht mit dem Glauben an deren Unsterblichkeit.

Es ist daher ein Irrtum, die Geschichte des anthropologischen Dualismus ausschließlich im Bereich der religiösen Überzeugungen zu suchen.“ (oc, 350).

Mit anderen Worten, die Säkularisierung (siehe oben, S. 7ff.) wurde von Demokrit fortgeführt. Laut Ramnoux (oc, 355) liegt ihr Ursprung im medizinischen Bereich: Demokrit betrachtet den Menschen als Seele-Körper-Einheit, in der die Seele überwiegt, und glaubt an eine Medizin mit somatopsychischen Wirkungen dank eines Regimes des „Logismos“ (in Anlehnung an die Diskussionen unter den Ärzten seiner Zeit, in denen die einen versuchten, Wirkungen durch geistige Übungen („Logismoi“) zu erzielen, während die anderen durch Ernährung und körperliche Übungen Wirkungen anstrebten:

ein Beispiel für säkularen Dualismus) – vgl. oben, S. 84ff. (teilweise physisch (medizinisch)). Es ist nicht ohne Grund, dass auch Sokrates die Protosophistik widerspiegelt: siehe oben, S. 89ff.: Medizinisch, psychologisch, soziologisch und kulturell entwickelt die Protosophistik eine säkulare Wissenschaft vom Menschen. Laut Ramnoux (oc, 356) hätte die Dualität von Mensch und Gottheit bei Heraklit einen säkularen Einfluss auf Demokrit gehabt. Darüber hinaus ist Heraklits Einfluss auf die Sophisten (insbesondere Protagoras) wohl bekannt. Somit findet sich der Keim der Säkularisierung bereits bei Heraklit. Dies führt Ramnoux ausführlich aus.

Anmerkung: Die Enisthemologie der Palingenese basiert laut Empedokles auf dem, was die Griechen „mnèmosunè“ nannten, Gedächtnis, Erinnerung:

(i) Siehe J. P. Vernant, *Mythe et pensée*, I, 80/123 (*Aspects mythiques de la mémoire et du temps*), in dem „mnèmosunè, präkonstitutiv, eine Göttin (oc, 82) und konstitutiv, das Bewusstsein (man kann sogar nachdrücklich sagen: „Erweiterung des Bewusstseins“ (ebd.)) von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist („Erinnern, Wissen, Sehen – so viele Begriffe, die gleichbedeutend sind“ (oc, 83)); zu Pindar und Empedokles siehe oc, 93ff.; bei den Pythagoreern gehörte die Übung des Gedächtnisses (anamnèsis) zum Alltag:

1. Am Abend erinnerte man sich bei einer Gewissenserforschung an die Ereignisse des vergangenen Tages.

2. Aber die Menschen versuchten, bei dieser Gewissenserforschung in die früheren Leben einzudringen, um die Seele zu reinigen (oc, 95);

(ii) Siehe Cl. Ramnoux, oc, 363s., wo man in einem analogen Sinne spricht.

GW158

M sieht den enormen Unterschied zu Demokrit und den Sophisten sowie zu Sokrates, dem „Konzeptualisten“, der als Erster den Begriff in den Mittelpunkt stellte; ja, der in den „Begriffen“ (dem Guten, dem Gerechten, dem Gottgefälligen usw.) die Lösung für das Problem sah, das durch die Krise entstanden war, die durch und insbesondere durch die Protosophistik verursacht wurde – in der alle etablierten Werte „abgewertet“ wurden.

Es begann physisch, nämlich mit dem abstrakten 'archè' oder Prinzip ('Wasser' (Thales), 'a.peiron' oder grenzenlos (Anaxinandros), 'Luft' (Anaxine nes), - später: der numerischen Form (Harmonie) (Puthagoras), den Gegensätzen - Spannung und Harmonie (Heraklit), dem Sein (Parmenides),

den Elementen (Empedokles), den 'homoimeriai' (Anaxagoras), den 'atoma' (Leukippos, Demokrit), - bis Sokrates die Gedankenform, nämlich das Abstrakte als solches - den Begriff ohne Qualifizierung -, in den Mittelpunkt stellte.

Warum? Weil das Konzept universell war und es ermöglichte, dem radikalen Individualismus zu entkommen (siehe oben, S. 72ff.). Als ob das entwurzelte Individuum an reinen, wenn auch universellen, Konzepten festhalten könnte! Doch dies war die Schlussfolgerung des Physikers, der mit partikulären oder gar transzendentalen Abstraktionen begonnen hatte (anstelle von Seelen, Gottheiten, Kräften, Harmonie der Gegensätze usw.).

Sokrates war weitaus „physischer“, als oft angenommen wird, nämlich als radikaler Begriffsforscher, während seine Vorgänger als Physiker nur teilweise Begriffsforscher waren. Das sokratische Bewusstsein stellt daher eine echte Verengung des Bewusstseins im Vergleich zur Mnemosune oder Bewusstseinsweiterung (Anamnese) der orphisch-pythagoreischen Tradition dar, die zwar ebenfalls mit Begriffen arbeitete, aber innerhalb des allumfassenden und konkreten Begriffsrahmens der Mnemosune verortet war.

Sokrates verengt auch sofort den Begriff der Seele auf das, was die begriffliche Welt von ihr zulässt: Sie wird gleichsam zu einer begrifflichen Seele, theoretisch, praktisch und produktiv (technisch), wie Aristoteles sie sich vorstellen wird.

(2) Platon erkennt das Problem: auf der einen Seite die enge sokratische Seelenauffassung, auf der anderen die weite orphisch-pythagoreische. Nach ihm vereint die gesamte griechische Philosophie entweder eine enge oder äußerst enge Auffassung (die kleineren Sokratiker, Skeptiker, Epikureer (ungeachtet Epikurs Gottesglauben)) oder eine weite oder äußerst weite Auffassung (die größeren Sokratiker (Platoniker, Aristoteliker (= Peripatetiker), Stoiker) – oder – sehr weite – die theosophischen Strömungen (Neupythagoreer, Neuplatoniker usw.)).

Aus Dodds, The Greek and the Irrational , 207/235 (Platon, the Irrational Soul and the Inherited Conglomerate) fassen wir zusammen: Platon identifiziert die Seele als den Daimon der orphisch-pythagoreischen Tradition (mit seinen göttlichen, verstehen Sie: paranormalen, Fähigkeiten, die sich normalerweise in einem ruhenden Zustand befinden) mit der Seele als dem gewissenhaften - begrifflichen, intellektuell-rationalen Bewusstsein des Sokrates.

Zweitens interpretiert Platon – laut Dodds – das schamanistische (iatromantische) Grundmuster seiner Vorgänger (Orphiker usw.) neu:

1. Die Ekstase (oder, was Dodds nicht zu sehen scheint, die Mnemosune) wird zur platonischen Anamnese, besser: Kontemplation (Theoria, wie die Physiker sie nannten) von nun an nicht mehr Begriffe (oder abstrakte Archai, Prinzipien physikalischer Natur, sondern 'Ideai', Ideen (siehe oben S. 45/54 (bezüglich der Passagen über Platon)));

2. die soziale Rolle des 'iatromantis' (Schamanen), die vom Dichter über den Heiler bis zum Berater reichte – immer 'agogisch', was der Rolle der 'Wächter' in Platons idealem Stadtstaat entspricht, die theoretisch leitend und erziehend ist;

3. Reinkarnation wird neben der Wiederverkörperung mit dem, was damit einhergeht – vor allem der „Anamnese“ von Ideen – in einer idealen oder idealistischen Welt übersinnlicher und außersinnlicher Ideen „wahrgenommen“ (Theoria) – im Grunde eine Erkenntnistheorie.

So kann A. Gödeckemeyer, *Platon*, München, 1922, 89 schreiben, dass Präexistenz und fortdauernde Existenz bei Platon zwei Bedeutungen haben:

(i) Um eine Grundlage für die Anamnese der Ideen zu schaffen, die einmal in einer früheren, höheren, intellektuell-rationalen Existenz „gesehen“ (Theoria) waren;

(ii) den „Beweis“ dafür zu liefern, dass die Seele des Ideenbetrachters („theorêtikos“), des Theoretikers, die gleiche Natur besitzt wie die ewigen Ideen, die dem Entstehen und Vergehen entgehen (die „kuklos geneseos“, die Harmonie der Gegensätze).

Dies hindert Platon jedoch nicht daran, neben (und ohne großen Bezug zu) seiner zentralen Lehre die Lehre seiner Vorgänger – der Orphisten und/oder Pythagoreer – über die Vergeltung nach dem Tod zu bekräftigen.

Der Schwerpunkt liegt jedoch weiterhin auf dem von Sokrates (und den Physikalisten) abgeleiteten „theoretischen“ Leben mit all seinen Konsequenzen, nämlich der Existenz einer Intelligenzija – Theoretiker, Künstler usw. –, die sich gewissermaßen auf die Sphäre der Ideen beschränkt und wenig Kontakt zur „Realität“ hat (man könnte Freud paraphrasieren: Sie

setzen das Prinzip des Ideenstrebens auf Kosten des Realitätsprinzips durch; oder: Sie leiden unter Ideennarzissmus; vgl. oben, S. 12ff.). (ii) (159/163)

(D) Glaube an die Sache. (159/163)

Auf Seite 153 lesen wir, dass Aristeas von Prokonnesos mitunter eine nicht-menschliche Gestalt annahm. N. Söderblom schreibt in *Das werden des Gottesglaubens* auf Seite 145 über die Urheber („Urheber“), dass diese regelmäßig Tiergestalt annehmen oder halb Mensch, halb Tier sind. Er vermutet, dass dies zumindest teilweise die Erklärung dafür ist, dass sie den Ursprung von Mensch und Tier bzw. die Verwandtschaft zwischen Mensch und Tier, zwischen Clan und Totemtier erklären. Diese Annahme stellt er jedoch indirekt infrage – Seite 146 (manchmal besteht kein Totemismus im Zusammenhang mit dem Glauben an die Ursache).

GW160

Zusammenfassend noch einmal :

Die „Ursache“ ist in erster Linie ein aitiologisches oder erklärendes Wesen (er erklärt durch was); er bewirkt etwas entweder durch Transformation – den metamorphen Typus – oder durch Fortpflanzung – den generativen Typus – (wobei die Vorbereitung der „Empfängnis“ (oc, 96; 99; vgl. Elkins konzeptuell-kultureller Totemismus in Australien) eine der Arten der Fortpflanzung ist);

Letztlich ist Gestaltwandlung jedoch auch eine Form der Fortpflanzung: vgl. oc, 101 („Die (Känguru- und/oder Opossummenschen der Urzeit) hatten die Fähigkeit, ihre eigene Gestalt nach Belieben zu verändern und die Tiere, deren Namen sie trugen, zu ‚erzeugen‘.“); 103 („Die ‚Urheber‘ der Totems warfen sich vor Erschöpfung zu Boden, und ihre Körper verwandelten sich teils in Holzgegenstände, teils in Steine, die ‚tjurunga‘ genannt werden, d. h. ‚der eigene, verborgene Körper‘.“);

Oc, 149ff., Söderblom fasst die Erzeugungsmethoden zusammen:

(i) „emanativ“ (die ersten Menschen und Tiere zum Beispiel, entweder ihre „Seelen“ oder „Keime“ kommen als „Emanationen“ (e.manationes) aus dem Körper des Urwesens)

(ii) künstlich (die „generierten“ Dinge werden aus formlosen „Klumpen“ „hergestellt“ (auch: „geschaffen“; also „schöpferische“ Erzeugung);

(iii) Es werden beide Arten der Fortpflanzung vermischt: die emanative und die künstliche (bzw. kreative). (oc, 150);

Oc.151 bemerkt Söderblom, dass selbst die „Emanation“ (ein Ausgießen durch einen ursächlichen Akteur) nicht die Art der Fortpflanzung ist, die für den Vorfahren oder Urvater charakteristisch ist: „Wie wir gesehen haben, wird die ‚Fortpflanzung‘ (‚Gebären‘, nach Söderblom selbst im Deutschen), die durch den ursächlichen Akteur vollzogen wird, bei den Primitiven nicht im gewöhnlichen Sinne von Ehe und Geburt verstanden, sondern im Sinne anderer Arten des ‚Hervorbringens‘ (‚Aussonderung‘)“.

In Oc, 153ff., erklärt Söderblom, wie die Primitiven auf den „iatromantis“, den paranormalen Heiler oder Erlöser, als Inbegriff des „Ursache“ zurückgreifen: – Von Anfang an konnten wir vermuten – was die Berichte vollauf bestätigen –, dass „Bäjämi“ (ein ursächliches Modell) oder ein anderer ursächlicher Mensch als ein alter, magischer, weiser iatromantis (Medizinmann), „Quacksalber“ oder Schamane („Schamane“) dargestellt wird, der in alten Zeiten alles „gemacht“ und „arrangiert“ hat.

Die Mantizismus und Magie des Mundes (siehe oben, S. 35; 37), insbesondere die Mysterien (siehe oben, S. 38ff.), bieten den Schlüssel zum Typus des Urhebers, der weder ein höchstes Wesen ohne Qualifikation noch eine Naturgottheit oder ein Dämon ohne Qualifikation noch ein Ahnherr oder eine Ahnenseele oder ein Phantom ohne Qualifikation ist (oc, 146, 154), sondern all dies zusammen und in Übereinstimmung mit mantisch-magischen und mysteriösen Sitten.

GW161

Söderblom präzisiert weiter, dass der ursächliche Iatromantis, wie wir ihn nun getrost nennen können, – gemäß dem Geschlecht auch weiblich sein kann (oc, 102: Die Aranda (Australien) sprechen von „alknarintja“ (Frauen aus der Vorzeit), denen es „niemals erlaubt war zu heiraten“ und die deshalb „den Blick von den Männern abwenden mussten“, – von „tnéera“ (den Schönen), jenen Urfrauen, die übernatürliche und übernatürliche Kräfte besaßen, – wobei der ursächliche Mythos besagt, dass sich sowohl die alknarintja als auch die tnéera in Felsen oder Büsche verwandelten, während sich ihre Seelen in die Erde zurückzogen (Chthonismus mit infernalischem Aspekt: siehe oben S. 146ff.);

Söderblom präzisiert ferner, wie die Initiation der Jugend (insbesondere die junger, heiratsfähiger Männer) in direktem Zusammenhang mit praktisch jedem Kausativtyp steht (oc, 103; 97; 105; usw.); So sagt er, oc, 105, dass die Causers die Riten (Beschneidung; Tanz, Gesang und Musik (*die Choreia der*

Griechen ; siehe oben S. 36)) der Initiation der Jugend oder - Mysterien (siehe oben S. 38ff., Frl. 52/54 (Platonismus und Mysterienweisheit)) einführten und dass sie gleichzeitig und in denselben Riten das Gedeihen und die Vermehrung der Totems (Stein-, Holzgegenstände; - Pflanzen, Tiere; vgl. oc, 95 (Pflanzen, Tiere, Halb-Menschen-); 96 (Halb-Mensch, Halb-Pflanze oder - Tier); 101; usw.) (wodurch die australischen Ureinwohner von „fruchtbar machen“ („in einen guten Zustand bringen“) sprechen) etablierten.

Für die Uneingeweihten (Frauen, Kinder) gilt dann der exoterische Mythos des „Initiators“ (siehe oc, 97ff.), was die besondere Natur der Sache noch unterstreicht.

Söderblom, oc, 94 (und anderswo), betont, dass es „in der Natur der Sache liegt, dass der ‚Produzent‘ unmerklich Gestalten formen kann, die man gemeinhin als ‚Kulturhelden‘, ‚Retter‘ usw. bezeichnet“. Nicht selten ist der Urheld (siehe oben S. 10 (*Mantik, Magie*, 39 (*Retter, Held*)), der alles „erschaffen“ hat, zugleich derjenige, der die Menschen lehrte, Feuer zu machen, Werkzeuge herzustellen, zu jagen, Kanus und Hütten zu bauen, Heilpflanzen zu nutzen, Tiernamen zu lernen usw. – kurzum: ‚Retter‘, ‚Kulturheld‘. Mit anderen Worten: Die Ursache ist im Wesentlichen ein aktives (außer als *deus otiosus*) und vor allem ein agogisches Wesen. Er wirkt, und zwar auf eine Weise, die das Wohlbefinden fördert. Nicht kontemplativ oder theoretisch.

Lesen Sie also noch einmal die Seiten 35/45 (der paranormologische Aspekt der griechischen Religion), 47/50 (*Genius bzw. Iuno*), 52/54 (*die Weisheit des Mysteriums*) und 61/69 (*die Kohärenz , Synchronie/Diachronie*). Sie werden die tiefgreifende Ähnlichkeit zwischen den gegenwärtig von Primitivologen untersuchten Kausalitätsreligionen und der altgriechischen Religion erkennen. Dies gilt insbesondere, wenn man ab Seite 65 (der samothrakische Orden) fortfährt.

GW162

1 - Es ist klar, dass die dritte Instanz der samothrakischen Gottheiten, nämlich der immanente Genius oder Iuno im Menschen (oder in einer anderen natürlichen Realität, aber dann in analoger Weise), die 'Seele' in ihrer lebensstiftenden, belebenden Funktion ist (siehe oben S. 132 (*Tylor*); 141 (*Animismus*)), nämlich das Lebensprinzip, das mit der Empfängnis in Kraft tritt und erst mit dem Tod aufhört; dieses Lebensprinzip ist mit den lebensstiftenden Kräften verwoben - in der samothrakischen Ordnung die zweite Instanz, der männlich-weibliche Verursacher (Causester) -.

2 - Es ist unmittelbar ersichtlich, dass die Ursache (oder Ursache) eine belebende Rolle spielt, nämlich im und durch den immanenten Genius (iuno): in der Hieroanalyse (bzw. Religionsethnologie) manifestiert sich dies auf folgende Weise:

A. animistisch-dynamisch:

Söderblom, oc, 26, sagt, dass bei den schwedischen Volksglauben ein Pferd, ein Mensch „etwas“ besitzt, das er mit drei verwandten Begriffen bezeichnet: „Kraft“, „Schicksal“, „Schutzgeist“; ebd., 17, sagt Söderblom, dass das ägyptische „ka“ (zu unterscheiden vom „ba“) als Lebenskraft (Lebensprinzip)

A/ zu Lebzeiten als Doppelgänger (siehe oben S. 142) und Schutzgeist (siehe oben S. 142) und

B/ nach dem Tod erscheint er als Geist der Toten (Phantom, Eidolon; vgl. oben 143);

b. animistisch-theologisch:

Bei Homer beispielsweise bedeutet „daimon“ (das weder Femininum noch Plural hat) die „Kraft“ (= Dynamik, vgl. das neutestamentliche „dunamis“), die kraft der Götter das Schicksal bestimmt, sodass es oft praktisch „Schicksal“ bedeutet (siehe oben, S. 7ff.); später entstehen Zusammensetzungen wie „eu.daimon“, das mit einer wohlwollenden göttlichen Kraft und/oder einem wohlwollenden Schicksal ausgestattet ist (olbiodaimon), oder „kako.daimon“, das mit einer unheilvollen göttlichen Kraft oder einem unheilvollen Schicksal beladen ist;

In Griechenland sprach man von einem guten oder bösen „Daimon“, der einen Menschen sein Leben lang begleitet. „Eudaimon“ ist semantisch mit „Makar(ios)“ verwandt (siehe ...). oben S. 144 (Hesiod)), gesegnet, gesagt von Gottheiten und auch von Personen, die mit Gottheiten in Verbindung stehen.

Übrigens: Der Tragödiendichter Aischylos bezeichnet den Geist des persischen Herrschers Darius in ein und demselben Satz sowohl als „Daimon“ als auch als „Theos“. Dies verweist auf die göttliche Verwandtschaft von „Daimon“, der belebenden Kraft. Daher der oben erwähnte Begriff „animistisch-theologisch“.

Notiz-- C. Meier führt in **Antieke Incubation und moderne Psychotherapie **, *Zürich*, 1949, S. 38 aus, dass Tiere – Pferde, Hunde, Schlangen – „alexikakos“ sind, also das Böse abwehren, und daher in der Asklepiadischen Medizin Anwendung finden; heilende Gottheiten – Asklepios, Sarapis,

Trofonios – nehmen regelmäßig – in Träumen und/oder Erscheinungen – die Gestalt eines solchen abwehrenden Tieres an. Dies soll verdeutlichen, dass der „Daimon“ einer Gottheit auch eine Tiergestalt annehmen kann. Und dass das Tier einen „Daimon“ sui generis besitzt und gerade deshalb nützlich ist.

GW163

Schlussfolgerung: - Die „Seele“ – ihre verschiedenen Schichten (Atem- und Lebensseele, schattenhafte Hades- oder Unterweltseele, höher begabter Daimon) – kann nicht als getrennt betrachtet werden von

(i) ein Vermittler, der Verursacher oder die Verursacherin (d. h. die Gottheiten kurz) und, mittels, von

(ii) das Höchste Wesen. Dieses Schema findet sich in der Ordnung der samothrakischen Gottheiten wieder (siehe Seite 65 oben).

(E) Weltseelenglaube. (163/165)

Auch wenn dieses Thema auf den ersten Blick keinen direkten Bezug zur „Seele in der Natur“ zu haben scheint, ist es doch von grundlegender Bedeutung, wenn es richtig verstanden wird.

1-. Das Konzept.

So wie der Mensch aus einem Körper und einer lebensspendenden, einigenden und formenden Seele besteht, so besteht auch die Welt (das Universum) aus Materie (Körper) und einer lebensspendenden, formenden und die Einheit stiftenden Welt- oder Universumsseele. Die Grundlage ist daher eine Analogie (partielle Identität, partielle Nicht-Identität).

2- Die erkenntnistheoretische Grundlage.

Wie kommt man zu der Annahme, dass die Welt eine „Seele“ besitzt? Die Aufgaben der Seele (Formung der Materie, Grundlage des Lebens (Belebung), Vereinigung der Vielfalt) geben den Grund an. Die Welt, das Universum, weist als Ganzes Form, Leben und Einheit auf, die nicht der (demokratisch-atomistischen) Materie zugeschrieben werden können – siehe oben S. 95 (*Mechanismus*); S. 104 ff. (*Hylozoismus*); Präfix S. 110 ff. (*antike Mechanik*) –, sondern etwas anderem, das man dann als „Weltseele“ bezeichnen kann.

3-. Typologie.

(a) Zunächst einmal gibt es die vielen Mythen, die mehr oder weniger vage von einer Weltseele sprechen; auch die Mysterienreligionen sprechen von einem makrokosmischen Lebewesen, das als eine weltschaffende Gottheit beschrieben wird. Man braucht nur an die ursächliche Rolle der Kausativen zu denken (siehe oben S. 63 („Allväter“); S. 160 („Arten der Fortpflanzung“)).

(b) Philosophisch gesehen taucht der Glaube an die Weltseele erstmals bei Anaximenes von Milet auf:

1/ Zunächst einmal war das intellektuelle Klima der Milesier „weltseelenhaft“, da ihr „archè“ oder Prinzip des Universums hylozoisch als lebensbegründend konzipiert wurde (*siehe oben S. 102*);

2/ Besonders bemerkenswert ist der Denker der „Weltseele“ bei Anaximenes (*siehe oben, S. 138*) und, in seine Fußstapfen tretend, Diogenes von Apollonia (siehe oben, S. 106: kosmischer Intellekt, in Verbindung mit Anaxagoras).

3/ Eine Theorie der Weltseele wird Empedokles und einer Reihe von Pythagoreern zugeschrieben;

4/ Demokrit soll auch von einer Weltseele gesprochen haben;

5/ Platon verortet die Weltseele in einer dreifachen Natur:

(i) die Ideen werden

(ii) gemeinsam vom begrifflichen Gott als Beispiele der Dinge und Vorgänge konzipiert, denen er Gestalt verleiht;

(iii) In der Weltseele finden sich dieselben Ideen als immanente Kräfte in Dingen und Prozessen wieder.

GW164

Vgl. *oben S. 51* (*begrifflicher Archetypus; sinnliche Vorstellung*). Im *Timaos* erklärt Platon , dass die Weltseele das Werk des Demiurgen (*siehe oben S. 36ff.*), des Weltgestalters, sei und am Wesen des begrifflichen Gottes „anteilt“. Daraus ergibt sich folgendes Bild: Im Zentrum stehen die Ideen; der Demürg (Weltgestalter) nutzt diese Ideen, um der Materie durch den begrifflichen Gott (= Vorbilder) und die Weltseele (= immanente Ideen als Kräfte) Form zu geben. Anders ausgedrückt: Zwischen den beiden Extremen, den Ideen und der Materie, liegen Zwischenzustände, die die (scheinbar dualistische) Kluft überbrücken.

Niemand sollte meinen, diese Lehre von der Weltseele sei reine Theorie. G. Rouget schreibt in **La musique et la transe** (Paris, 1980, S. 281) mit Blick auf Platons Lehre von Gesundheit, Krankheit (bzw. Wahnsinn) und der richtigen Bewegung des Körpers (Gymnastik) in Verbindung mit der richtigen Bewegung der Seele (Musik, Philosophie), dass Platon darauf bestehe, dass man in dieser dualen Bewegung von Körper und Seele die Form des gesamten Universums nachahmen müsse; Tanz, Musik usw. müssten in das größere Ganze integriert werden, und dies nicht ohne die Mitwirkung der Götter.

Wir wissen, dass die Pythagoreer bereits die Zahl, die Zahlenform (Arithmetik, Geometrie), die Musik (Lyra) und die Himmelskörper (Astronomie)

als miteinander verbunden ansahen (Choreia, Tanz, Musik und Poesie stehen in Verbindung mit der Sonne, den Planeten und den anderen Himmelskörpern).

*Pater Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste , II (Le Dieu cosmique), Paris, 1949, xii, bemerkt, dass diese oben kurz skizzierte Lehre die Lehre des späteren Platon (Gesetze, Timaios) ist, in dem der Dualismus abgeschwächt erscheint; dass sie im Gegensatz zum jüngeren Platon steht, der viel dualistischer dachte: Der jüngere Platon stellte die Welt der Ideen (intellektueller Inhalt, unveränderlich, göttlich) radikal der sinnlich wahrnehmbaren Welt (Genesis, Ursprung und Phthora, Vergänglichkeit (= Kuklos)) gegenüber;*

Folgerung: Das gesamte Bestreben zielt auf die Befreiung vom Körper ab; die Materie – dunkel, veränderlich, gottlos – ist ein Hindernis für die Welt der Ideen.

In den späteren Werken hingegen ist Materie eher eine reine Begrenzung, an der Ideen in einer Sackgasse enden, nichts weiter. Mit anderen Worten: Platon steht der Materie und unmittelbar dem Körper und diesem Leben viel positiver gegenüber. Die Weltseele überbrückt die starre Kluft der jüngeren Werke.

Festugière (oc, x/xii) stellt fest, dass die hellenistische Intelligenzija von derselben dualistischen Welt- und Lebensauffassung geprägt sei. „Die gemeinsame Quelle dieser beiden Strömungen, der dualistischen und der nicht-dualistischen (der pessimistischen und der optimistischen), ist Platon, der ohne Weiteres als Vater der hellenistischen Religionsphilosophie bezeichnet werden kann.“ (oc, xii).

GW165

Er zeigt dieselbe dualistische Tendenz: der jüngere Platon dualistisch-pessimistisch, der ältere Platon weniger dualistisch und weniger pessimistisch. Aristoteles, die Stoiker, der Eklektizismus Ciceros, die Schrift „De Mundo“, Philon der Jude – sie alle bewegen sich weiterhin in diesem zweiten, weniger dualistischen Sinne. Platons Astrotheologie (und spätere) sowie die Sonnengottverehrung (3. Jahrhundert n. Chr.) sind größtenteils dieser Strömung zuzuordnen.

(c) In jüngerer Zeit: die biologischen Vitalisten

z.B. - Schelling, Scheler (in seinen späten Werken) - vgl. oben S. 112 -

waren größtenteils Anhänger der Weltseele, weil sie die Zusammenarbeit von **(i)** den Organismen und **(ii)** Die Reichtümer der Natur wollten eine Erklärung liefern.

4 – Bewertung :

(i) Der Vorwurf des „Pantheismus“, d. h. der Unterschätzung, ja des Missverständnisses der Transzendenz des Höchsten Wesens, trifft teilweise auch auf die Stoiker zu, die Gott und die Weltseele gleichsetzen.

(ii) Der Irrtum der Befürworter der Weltseele liegt darin, dass die Einheit, Ordnung und Vitalität des Universums auch außerhalb einer Weltseele erklärt werden können, beispielsweise durch die Ordnung, die ein Höchstes Wesen, ob mit oder ohne Unterstützung von Zwischenwesen (man denke nur an die Verursacher), in der Natur etabliert (zum Beispiel durch Ideen; vgl. oben S. 50 (ein Wesen, sein Genius und/oder Iuno, seine Idee)).

(iii) Die Stärke des Weltseelenkonzepts liegt im Begriff des „universellen Geistes“ (*siehe oben, S. 133; 139*) und im Hylozoismus (verstanden als die Überzeugung, dass eine einzige, von Sein zu Sein analoge Flüssigkeit – also nicht monistisch – das Universum durchdringt und so die Einheit des Universums verwirklicht (*siehe oben, S. 16ff. (Maat); 104ff. (Hylozoismus)*)). Vgl. Aristoteles’ Lehre vom Aithër (dem fünften Element, Quinta Essentia); siehe Willmann, I, 499/501. Solche Ideen müssen keinesfalls monistisch oder pantheistisch interpretiert werden.

(iv) Willmann, I, 634f., zitiert Varro, der vom Seelenvater und Beschützer der Seelen (der römischen Mysterien, der gleichzeitig als „Genius“ verehrt wird) spricht: Er beherrscht und besitzt die Lebenskraft aller Dinge, die jemals Werden und Entstehen erfahren; dieser „Genius“ wird auch Weltseele genannt, weil er „alle Seelen umfasst“.

Dies bedeutet, dass er ein Seelenschöpfer, ein Seelenerwecker ist. Vgl. die Verursacher als lebensschaffende Wesen (*siehe oben S. 63ff.; 162*). In diesem Zusammenhang wird hinzugefügt, dass jedes Wesen – Ort, Ding, Mensch – seinen Genius, d. h. seinen „deus naturalis“ (Naturgott), besitzt, der sein wahres „Ich“, ja sogar seine Gabe (Daimon), den Führer und Wegweiser (Engel), den Bestimmungsgeber des Schicksals ausmacht.

All dies sollte nicht unbedingt monistisch-pantheistisch interpretiert werden, sondern fließend, animistisch und als Glaube an die ursächlichen Kräfte.

Das Okkulte in der Natur. (166/173)

Der Begriff „Okkultismus“ kann auf verschiedene Weisen definiert werden. In Anlehnung an A. Lalande, *Vocabulaire* (...), 1968-10, 712s., definieren wir ihn wie folgt:

(i) was verborgen oder geheim ist,

(ii) sodass die Mehrheit der Menschen, selbst Gelehrte, es als unerklärt und, nach wissenschaftlichen Regeln, als unerklärlich einstufen muss. Zunächst einmal betrifft das Verborgene die Wahrnehmung: Wer nicht sensibel ist, wer die Flüssigkeit in einer ihrer Formen wahrnimmt und wer nicht über Hellsehen verfügt, wer auch immer dieselbe Flüssigkeit auf irgendeine Weise „sieht“, erreicht das „Verborgene“ nicht mit den gewöhnlichen Sinnen. Die zweite Ebene des Verborgenen liegt in den Interpretationsaxiomen: So kann die moderne (oder auch die antike) Fachwissenschaft eine Reihe von Phänomenen nicht methodisch „erklären“, weil sie bestimmte Beobachtungen und/oder Interpretationsmodelle systematisch ausschließt.

1- Der Beginn der okkulten Physik im antiken Griechenland.

a . Siehe oben, S. 77ff.: Mit Dodds stellen wir fest, dass um 425 der „Wendepunkt“ des griechischen Säkularismus beginnt.

b. Mit Pater Festugière, **La révélation d'Hermès Trismégiste*, I (*L'astrologie et les sciences occultes*), Paris, 1944, 195, stellen wir fest, dass nach dem Tod von Aristoteles' erstem Schüler, Theophrast von Eresos (Lesbos) (-372/-288), die sogenannten okkulten „Wissenschaften“ Fuß fassten. Wir sagen: = - 275.

2- Bolos von Mendes

(Mendes: die ägyptische Stadt im Nildelta, bekannt für ihren „heiligen Ziegenbock“), der den Beinamen „Demokrat“ trug (ca. 200 v. Chr.), kann als typischer „anèr fusikos“, ein „difysical“ im hellenistischen Sinne des Wortes, ein Okkultist, betrachtet werden: Er ist schließlich ein Pionier, dem eine ganze Reihe von „Physiker-Okkultisten“ folgten (siehe Festugière, 197). Der Überblick über seine Werke bietet uns einen ersten Einblick:

a. Symbolismus (die Lehre von den Symbolen), - ferner: die Lehre von der 'sumpatheia' (Entsprechung) und 'antipatheia' der (okkulten) Phänomene: Fusika dunamera (= Peri sumpatheion kai antipatheion), sein Hauptwerk; *Cheirokmèta dunamera* (Künstliche sympathische Heilmittel);

b. Wunder: Thaumasias;

c. *Wahrsagerei* , *Magie* (Paignia (über die Unterhaltung von Lehren der

Magie));

d. Astrologie; Alchemie (*Bafika*);

e. Medizin (*Techne iatrike*); Landwirtschaft (*Georgika*); -- weiterhin: Taktik (*Taktika*);

F. Ethik (*Hupomnemata ethika*); -- Geschichte (*Peri Ioudaion*).

Man sollte nicht vergessen, dass diese Werke bei eingehender Prüfung ein ganzes Programm der Philosophie mit den dazugehörigen Wissenschaften umfassen: In der von Gott gegebenen Erkenntnis (Theosophie) über das Sein (Ontologie), die Folgendes beinhaltet:

GW167

(i) synchron, die Struktur des Universums (insbesondere der darin enthaltenen Himmelskörper) und

(ii) diachronisch, die Zyklen (kukloi, Zyklen) jenes Universums und seiner Teile (Anfang, Mitte und Ende der Zeit (Mythos); – die Kuklos von Sonne, Mond und anderen Himmelskörpern, der Jahreszeiten). – Mit anderen Worten: ein enzyklopädisches Ganzes.

3. Die Paradigmen der okkulten Wissenschaft.

Die Inbegriffe eines Bolos und seine Nachfolger sind vielfältig:

a. die überwiegend aristotelische Naturwissenschaft, die die drei Reiche (anorganische Materie, Pflanzen, Tiere,

a1. mit rein theoretischer Absicht (Theorie), ohne pädagogische oder utilitaristische Absichten,

a2. ausschließlich unter Berücksichtigung **(i)** der Klassifizierung (Art, Unterart) und **(ii)** der kausalen Zusammenhänge säkularer Natur; wobei die 'morfè', forma, die Form, d.h. die Struktur von Stein, Pflanze, Tier im Mittelpunkt steht (Hylemorphismus);

b. die eigenständige griechische (mythisch-mysteriös-religiöse und mantisch-magische) „Wissenschaft“, die ebenfalls existierte; man braucht beispielsweise nur an die Asklepiadische Medizin zu denken (siehe oben, S. 85ff.):

c. die **(i)** ägyptischen Tempelweisen, **(ii)** chaldäischen Astrologen, **(iii)** iranischen Magier, **(iv)** indischen Fakire und 'Gymnosophitai' (Yogis) (d.h. in Indosland, d.h. im Gebiet des heutigen Pakistan und Afghanistan) und **(v)** die hebräischen Propheten dienen als Vorbilder – die naturgemäß außerhalb des Kreises der griechischen säkularen Physik angesiedelt sind.

4. Die Methode.

Zu Beginn zitieren wir einen Text von Bidez-Cumont, *Les mages hellénisés*, Paris, 1938, I:107 (zitiert von Festugière (200)):

Die östlichen Religionen trennten die Betrachtung der Götter und des Menschen nicht vom Studium der materiellen Welt. Glaube war schließlich eng mit Gelehrsamkeit verwoben; folglich war der Theologe auch sinnlicher orientiert. Die Geistlichen forschten – auf ihre Weise – in den drei Bereichen der Natur:

(i) die Tiere, die Pflanzen, die Steine waren durch geheime gemeinsame Eigenschaften auf die himmlischen Kräfte abgestimmt;

(ii) Die Theosophie, die göttliche Weisheit, offenbarte frommen Seelen die Wirkungsweise okkultur Kräfte, welche alle „physischen“ (d. h. grobstofflichen) Phänomene hervorbrachten. Besser kann man es nicht ausdrücken!

(A) Der Gegenstand.

Dies ist, scholastisch ausgedrückt, zweifach: materiell (völlig identisch) und formal (teilweise identisch, d. h. die distributive und kollektive Struktur des materiellen Objekts).

(A)1. Der materielle Gegenstand : die drei Reiche (magisch) sowie die Himmelskörper (astrologisch) und die innere Materiestruktur (alchemistisch).

GW168

(A)2. Das formale Objekt (Perspektive):

Diese können mit Festugière, 195ss., auf drei reduziert werden:

A/ das 'Thauma', das Wunder ,

Das, was etwas anders, „alternativ“ zum gewöhnlichen (und damit säkularen) Zustand der Dinge ist; Festugière reduziert dies, wie alle Säkularisten, auf einen Mangel an Sinn für das Gesetzlich-Universelle und nennt es „idiotès“, Singularität – was falsch ist; besser ist der Ausdruck, den er in der Fußnote auf Seite 196 zitiert, nämlich „idiotès arrètos“, „qualitas occulta“ (= Übersetzung aus dem mittleren Jahrhundert und korrekt), okkulte Natur (und, wenn nötig, Gesetzmäßigkeit); – zugegebenermaßen ist das Okkulte, als Paranormales, eher selten oder sogar singulär (auf den ersten Blick);

Als Beispiel für „Thauma“ : Die abgestreifte Haut einer Schlange fördert die Menstruation; die Zunge eines lebenden Frosches, auf die Brust einer Frau gelegt, veranlasst sie, all ihre Taten zu gestehen; gelber Bernstein zieht alle

leichten Gegenstände an, außer Basilisken und geölten Gegenständen; mit Knoblauch eingeriebenes Magneteisen zieht kein Eisen mehr an; die Murik (Pflanze), eine kleine blau oder rot blühende Pflanze, beseitigt bössartige okkulte Einflüsse; Hyänenwind heilt Augenkrankheiten; usw. (oc, 199):

Beurteilung : Obwohl sie in dieser Universalsprache formuliert und als allgemeingültige Vorschrift dargestellt werden, sind diese Thaumata ungültig; denn es ist bekannt, dass magische (astrologische, alchemistische) „Fakten“ stark von Folgendem abhängen:

(i) das Individuum (im Singular Subjekt) und seine „Kraft“ (Dunamis), die sich von Individuum zu Individuum von null bis sehr groß unterscheidet. - zum großen Leidwesen der säkularen Wissenschaftler übrigens-;

(ii) die Situation (im Singular hinsichtlich der Umstände) und die magischen (astrologischen, alchemistischen) Einflüsse (dunamis, „Kräfte“), die zufällig vorhanden sind und den Vorgang von Null bis sehr stark beeinflussen können; mit anderen Worten, die oben genannten „Wunder“ (paranormale Phänomene) werden in einer Sprache formuliert, die mit ihrem Wesen kollidiert (was den Eindruck von Scharlatanerie und Aberglauben erweckt, was in diesem Fall zwar zutrifft, aber am eigentlichen Problem vorbeigeht).

b/ **Sympathie und Antipathie,**

die gegenseitige Wechselwirkung, wohlgemerkt auf okkulten Ebene, zwischen Dingen und Prozessen, nicht in ihrer säkularen Natur, sondern in ihren okkulten, paranormalen Machtverhältnissen; in ihrer 'Fusion', oder besser gesagt in ihren 'Fusionen', der okkulten Natur oder den Naturen, den Eigenschaften, 'Kräften', 'Aktionen'.

P. Festugière, oc, 37 om, bestimmt „sympatheia“, das

(i) bedeutet ursprünglich Mitleid, auch Mitgefühl mit (dem Leiden, den Gefühlen des anderen);

(ii) aber, okkulte „Kette“, „okkulte Verbindung“ bedeutet z. B. zwischen Himmelskörpern (und den Gottheiten, Geistern, Dämonen, die sie „bewohnen“) und sublunaren Realitäten, für die die folgenden Anwendungsmodelle gelten:

GW169

Beispielsweise darf eine bestimmte Pflanze nur unter dem Schutz eines bestimmten Himmelskörpers (oder Tierkreiszeichens) gepflückt werden.

astro(theo)logisch; demnach ist ein bestimmter Stein nur dann magisch aktiv (wirksam), wenn eine spezifische Anrufung über ihn ausgesprochen wird (die beispielsweise einen Dämon oder eine Gottheit bezeichnet);

theologisch gesehen gehorcht eine Gottheit also nur, wenn man ihr ein genau definiertes Opfer darbringt;

theurgisch , d.h. gerichtet auf die Unterwerfung (entweder pragmatischer (zweckorientierter, „nützlicher“) oder agogischer (wohlfahrtsfördernder) Absichten) eines Geistes, einer Gottheit; wie Dodds, *The Greeks and the Irrational* , 283/311, erklärt, gibt es zwei Hauptformen der Theurgie (Theourgia):

A. die Widmung (teletè) eines Objekts ,

genannt 'Symbol' (sumbolon, sunthèma), das mit einer Gottheit, einem Dämon oder einem Geist in Verbindung gebracht wird (Dodds, 292ff.); Festugière, 37, sagt, dass eine Gottheit nach dem Gesetz der Sympathie nur dann gehorcht, wenn es gelungen ist, 'fusus' (fuseis) einzufangen, was (im hellenistisch-okkulten Kontext) ihre 'Kraft' (Mächte) ist, in einem Symbol, z. B. einer Figur; dies wird erreicht, indem andere 'Symbole' (siehe Bolos' Werk über 'Symbolismus') - Tiere, Pflanzen, Steine, Düfte usw. - beispielsweise im hohlen Inneren einer solchen Figur verborgen werden;

Laut Dodds (S. 292) hat jede Gottheit ihren eigenen „sympathischen Repräsentanten“ („Symbol“) in einem der drei Bereiche (Stein, Pflanze, Tier) oder in den Inschriften oder gesprochenen Formeln, die bei der (Weihe) eines umfassenderen „Symbols“ verwendet werden können („These“, z. B. das Anbringen einer Inschrift in einer Statue; „Ekfonèsis“, das Rezitieren einer Formel nach der (Weihe));

Dodds (S. 293) fügt hinzu, dass die theurgische Herstellung von „Symbolen“ (in Westafrika als „Fetische“ bezeichnet) auf dem „primitiven und weit verbreiteten Glauben an die natürliche ‚Sumpatheia‘ beruhte, die Bild und Original verbindet“; – was, sehr prägnant ausgedrückt, Folgendes bedeutet: dass eine fließende oder subtile Bindung, die sowohl Kontakt (Kontaktmagie) als auch Ähnlichkeit (Imitationsmagie) darstellt und das Wesen der „Sumpatheia“ ausmacht, Bild und Original (das Dargestellte) „verbindet“ und in Einklang bringt; Wir verweisen hier auf das Kapitel „Fetischglaube“ im Kurs Hieroanalyse ;

Dodds merkt an, dass die telestische oder Symboltheurgie sicherlich auf Bolos von Mendes (293) zurückgeht, aber älter ist und in der griechisch-

ägyptischen Magie Anwendung fand;

b. Die „Inspiration“ (das Erwecken eines Geistes)

'eiskrisis') eines (mediumistisch begabten) Menschen durch einen Geist, Dämon oder eine Gottheit; der 'beseelte', 'enthusiastische' Mensch wird dann zu einem 'Symbol', 'hupodochè' (Fetisch) oder einer Behausung dieser außerirdischen Entität und wird dann 'katochos' (ergriffen, im abwertenden Fall: besessen; inspiriert) oder 'doheus' (Wirt, Wirtin) genannt;

GW170

Kritische Anmerkung:

Dodds (295) behauptet, dass die Weihe auf einer fließenden Affinität (Sumpatheia) zwischen Beispiel und Bild beruht, während die Inspiration (Einleitung der Gottheit) auf dem weitverbreiteten Glauben beruht, von einer Gottheit, einem Dämon oder einer verstorbenen Person ergriffen zu werden (was er übrigens mit dem abwertenden Begriff „Besessenheit“ bezeichnet); – dem Erfahrenen ist klar, dass ein solcher Eintritt einer Entität (= Inspiration) nur dann gelingt, wenn zuvor eine minimale Sumpatheia, eine fließende Affinität, erreicht wurde; was Dodds selbst indirekt untermauert, indem er darauf hinweist, dass die mittlere Person im Hinblick auf die Eiskrisis beispielsweise spezielle Kleidung mit speziellen, auf die Gottheit abgestimmten Gürteln trägt (296).

Er bezieht sich auf das 'othonè' (feines Leinengewand für Frauen) oder 'sindon' (bzw. 'sindonè'; feines Leinengewebe aus Indosland): Diese wurden bei der 'apolusis', d. h. dem Ende der Sitzung, abgelegt (ebd.); das Medium trug auch Girlanden mit magischer Wirkung und empfing 'symbola' (Symbole, siehe telestische Theurgie!) auf seiner Kleidung, wie zum Beispiel 'eikonisma', ein Bild einer Gottheit, die als Geber oder Inspirant angerufen worden war (ebd.);

Auch feuchter Dampf (Atmos) oder Anrufungen (Epiklesis, Anrufung einer Gottheit) usw. (ebd.); mit anderen Worten, alles, was in Gegenstände mit einem hohlen Inneren eingeführt werden kann, wird an Menschen aufgehängt oder befestigt, aber die Bedeutung ist dieselbe: Sympathie, fließende Affinität (kontaktuell und mimetisch); Dodds zitiert in O. Ct. 289ff. den Fall Plotins (aus *Porfurios' Biographie* 10), der als Daimon, der innewohnende Begleiter (siehe oben S. 143ff.; 162 (ad - 1 - b. (animistisch-theologisch)), eine Gottheit von höherem Rang als die gewöhnlichen Daimonen besaß. Dodds fügt hinzu: „Der Glaube an einen innewohnenden Daimon ist sehr alt und weit verbreitet; er wurde von Platon und den

Stoikern, jeder auf seine Weise, akzeptiert und rationalisiert.“ (289) Dodds verwendet die Formulierung „innewohnend“, was an die heiligen „Symbole“ der telestischen Theurgie erinnert, in denen ebenfalls eine Entität anwesend war und „innewohnte“, wenn auch in analoger Weise. Die eiskritische Theurgie erzeugt künstlich (auf der Grundlage von Sympathie) ein vorübergehendes „Innewohnen“ mit Um eine gleichmäßige, inspirierende Wirkung zu erzielen. – So viel zur Sumpatheia in ihren auffälligsten Formen.

Anmerkung: Es ist klar, dass die Asklepiadische Methode (siehe oben, S. 149ff.) eine Art Theurgie darstellt, nämlich dass der Priester oder der Kranke bzw. Leidende sich, basierend auf Sympathie, die, wie aus den Vorbereitungen ersichtlich, in Eiskrisis begibt (er lässt sich ergreifen). Was Festugière (198s.) über die anderen Sympathien sagt, bedarf der Vorsicht; Schlangen sympathisieren mit Fenchelsamen; Salamander mit Feuer; Schwalben mit Schöllkraut usw.; genau dieselbe Bemerkung gilt hier wie für die Thaumata: unkorrekte (weil universelle) Sprache über Tatsachen, die wahr sein mögen, aber (als okkult) paranormal und daher selten sind, abhängig von Gesetzen, in denen das Individuum und seine einzigartige Situation eine wesentliche Rolle spielen (siehe oben, S. 168 (Bewertung); so ist beispielsweise die Sympathie zwischen Salamander und Feuer keine reine Einbildung;

GW171

Man braucht nur R. Schwaeble, **Grimoires de Paracelse**, LUG-Bersez, Paris, 1976, 7/40 (**Traité des nymphes, sylphes, pygmées, salamandres et autres êtres**) zu konsultieren; der Sprecher ist Paracelsus (1493/1541), der keine gewöhnliche Gestalt ist; mit anderen Worten, jede dieser erwähnten Sympathien muss einzeln und konkret untersucht werden (nicht in jener abstrakt-universellen Sprache der Vorschriften).

Die „Antipathie“, der flüssige Widerspruch.

So wie es Kontakt und Nachahmung – also sichtbare Darstellung – zwischen einer 'fusus' (okkulten Natur) und einer anderen 'fusus' (okkulten Essenz) gibt, so gibt es auch Widerspruch, Konflikt, ja Antagonismus zwischen einigen fusesis (okkulten Naturen).

Festugière, oc,198, führt beispielsweise folgende Beispiele an: Ibis/ Schlange; Schlange/ Eichenblätter; Schlange/ Speichel eines fastenden Mannes; Löwe/ Hahn; Löwe/ Feuer usw.

Wir verweisen auf das Kapitel „Tabu“, die antipathische Beziehung, im *Kurs zur Hieroanalyse*. Wer – bewusst oder, wie so oft, unbewusst – so handelt, als existiere Antipathie nicht, und dabei eine okkulte (= verborgene)

Antipathie wie Sympathie behandelt, überschreitet ein Tabu und wird, je nach dessen Natur, auf lange Sicht den unangenehmen Folgen der Hybris (siehe Seite 9) nicht entgehen. Dies ist jedoch Teil der Hieroanalyse.

(B) Das Thema.

Die Geschichte (siehe oben, S. 70ff.) (Untersuchung durch Physikalisten) okkultur Phänomene erfordert ein Subjekt, das die folgenden Eigenschaften besitzt.

(B)1. Die ägyptischen Priester, die chaldäischen Magier usw. – die Beispiele – besaßen laut Festugière, S. 37, zwei wesentliche Fähigkeiten:

a. Wenn sie theurgisch begabt oder zumindest theosophisch gebildet waren, wurden sie bei ihren Untersuchungen von Wesenheiten (Geistern, Dämonen, Gottheiten) unterstützt, die ihnen kognitive Hilfe leisteten; diese göttliche Gunst (oder im Falle der Theurgie diese göttliche Mitwirkung) ist eine primäre subjektive Voraussetzung; denn wer bei seiner mantisch-magischen, astrologischen oder alchemistischen Arbeit (Untersuchung, Anwendung von Wissen) keine Unterstützung erhält, wird schnell an unüberwindlichen Schwierigkeiten scheitern, schon allein deshalb, weil manche Gottheiten Antipathien erzeugen, wo der ahnungslose Mensch sie nicht einmal ahnt; „Theosophie“ (nicht nur im modernen Sinne) ist, ob theurgisch oder nicht, Weisheit, sondern von Gott gegebene (außer- und übernatürliche) Weisheit;

b. Sie waren magisch begabt, d.h. in Bezug auf die Manipulation von Flüssigkeiten (feinstoffliche Materie; siehe oben S. 99 (hylischer Pluralismus; Experte; d.h. sie durchschauen die Sympathien und Antipathien).

GW172

Schließlich werden diese Anti- und Sympathien durch praktisch jeden magischen Akt ständig aktiviert.

Schlussfolgerung: Es wird festgestellt, dass **a.** Religion (theosophisch, möglicherweise theurgisch) und **b.** Magie (fluidisch) eine Einheit bilden.

(B)2. Pragmatik

Die Pragmatik ist das zweite Hauptmerkmal der Geschichte der (okkulten) Physiker. Festugière (oc, 194) beschreibt den Unterschied zwischen den beiden physikalischen Richtungen, der säkularen (insbesondere in der aristotelischen Naturphilosophie vertreten) und der

theosophischen (in der „Physik“ des Bolos von Mendes vertreten), wie folgt:

„Das Nutzenkriterium ist entscheidend: Es markiert die Grenze, an der zwei Welten auseinanderlaufen.“ Tatsächlich ist die reine „Theorie“ (siehe oben S. 91ff. (*Relativismus*); 56ff. (*Methodik*); 124ff.) (*Reine Wissenschaft und Technik*); frl. 158v. Der *Begriffsbegriff* ist in hohem Maße, wenn auch nicht vollständig, typisch für die Philosophie und die spezialisierten Wissenschaften.

Die theosophisch-magische Haltung ist jedoch im Kern pragmatisch und auf die Erzielung von Ergebnissen ausgerichtet. Festugière selbst liefert dazu Anwendungsbeispiele:

(i) Die drei Reiche werden erforscht, um ihre „Fusis“, ihre okkulte Kraft, zu erkennen und nutzbar zu machen; -- Magisch;

(ii)a. Der Himmel wird nicht als eine „Form“ der Materie (Aristoteles' Hylomorphismus) betrachtet, sondern astrologisch, um das Schicksal zu bestimmen (siehe oben S. 9ff. (*Schicksalsanalyse*), 16ff.). (*Maßnahme als Bestimmung des Schicksals*)) daraus abzuleiten, was Herrscher oder das einfache Volk betrifft; - astrologisch;

(ii)b . Die Gesteine und Metalle werden nicht als eine Form von Materie untersucht (aristotelisch: sondern als mögliches Transmutationsmaterial; - - alchemistisch).

(B)2.bis . Die Pragmatik des (okkulten) Physischen

Dies ist zutiefst agogisch, d. h. auf die Förderung des Wohlbefindens ausgerichtet. Der Grieche jener Zeit suchte den Magier oder Astrologen (und möglicherweise auch den Alchemisten) mit seinen Problemen und Sorgen auf, nicht um Theorien zu hören, sondern um Hilfe zu erhalten. Deshalb stand das Okkulte der Medizin und dem Seelenführer so nahe.

(B)2. Unterschied zum traditionellen Zauberer.

Der Hauptunterschied zum traditionellen Magier, Astrologen und/oder Alchemisten bestand darin, dass das theosophisch-magische Interesse nun physisch und in seiner okkulten, paranormalen und unmittelbar konkret-individuellen Weise (siehe oben S. 168, *doppelte Singularität – persönlich und situativ*) tatsächlich war.

Schlussfolgerung: Das Wort „Filosofos“, Philosoph, nimmt nun die Bedeutung von physisch, in okkulten Wissenschaften bewandert an (Festugière, 37). Er kennt die „Fusis“ oder „Fuseis“, die okkulten Kräfte der Dinge und Prozesse.

Bibliogr. Beispiel: außer oben S. 35ff., *Max Wellmann, Die Fusika des Bolos und der Magier Anaxilaos aus Larissa, in Abhandl. der Preusz. Akad. der Wissensch., Phil.-Hist., 1928, 7.*

Zur Astrologie und Alchemie siehe den Geschichtskurs. Die hellenistische Astrologie entstand um 280 v. Chr. nach Beresos von Babylon (Babuloniaka, Geschichte Babylons).

Bolos von Mendes verwandelt die Alchemie in eine physische Form (bafiek) (= traditionelle Alchemie), indem er der traditionellen Alchemie eine physische Grundlage gibt.

(B)2. Viertel . Weiße und schwarze Magie.

Die Pragmatik wirft ein ethisch-politisches Problem auf: Schließlich kann man das Schicksal – also die okkulte Seite des natürlichen Lebens und der Ereignisse – auf zwei grundlegend verschiedene Weisen bestimmen: wohlwollend und böswillig.

Kristensen (Verz. bijdragen tot kennis der oude religieen, A'm, 1947, S. 274) bemerkt, dass Religionen zwar mitunter große Unterschiede aufweisen, die magischen Beschwörungen und Praktiken zur Abwehr böser Geister und gefährlicher Einflüsse (Kathartika, Exorzismus) jedoch weltweit bemerkenswert ähnlich sind. Die Eintönigkeit der Fakten sei so groß, dass man kaum von einer bestimmten – z. B. griechischen – Magie sprechen könne. Kristensen sieht die Konsequenz für seine Verteidigung der Harmonie der Gegensätze (dämonistische Interpretation religiöser Fakten) darin: In der Magie gebe es eine Unterscheidung zwischen Gut und Böse, die letztlich unvereinbar seien; mit anderen Worten, es gebe keine Harmonie (Synthese auf dämonistischer Grundlage (siehe oben, S. 7ff.)), sondern Antagonismus, diesen unauflöslichen Widerspruch.

Aus pädagogischer Sicht kommt man nicht umhin: Die eine Theosophie oder Theurgie wirkt moralisch und politisch destruktiv, die andere moralisch und politisch konstruktiv und versöhnend.

Es gibt „weiße“ und „schwarze“ Magie (Theosophie, Theurgie). Anders ausgedrückt: Man kann nicht einfach die Grundidee der Mysterienreligionen, wie Kristensen sie versteht, vertreten.

(i) Bei der Verschmelzung wirkt ein Dämonismus, der die Gegensätze

harmonisiert;

(ii) Gleichzeitig aber – und darüber hinaus – besteht ein Antagonismus zwischen den Gegensätzen:

1) Die ursprünglichen Monotheismen und **2)** die späteren „negativen“ Monotheismen, die den Dämonismus fundamental bekämpfen (Glaube an Jahwe (Israel), Zoroastrismus (Iran), Echnaton (Ägypten)), gehen von einem höchsten Wesen aus, das nicht dämonisch ist und klar zwischen Gut und Böse unterscheidet (Antagonismus). Alle praktischen Magier (gottfreundlich wie gottfeindlich) sind der lebende Beweis dafür: Sie bestätigen, wie auch Kristensen es sieht, eben diesen Antagonismus, jedoch auf ihre eigene (manchmal sehr dämonische) Weise – agogisch-magisch. Das Leid, mit dem sie konfrontiert sind oder das sie verursachen, ist unbestreitbar. Die „Harmonie der Gegensätze“ des Dämonismus (die die Mysterien nur teilweise erklärt) kann diesen Antagonismus nicht wegdiskutieren.

GW174

(d) Normative (=ethisch-politische, deontische) Philosophie (174/235)

Weisheit in ihrer philosophischen, wissenschaftlichen und rhetorischen Form befasst sich letztlich auch mit Verhalten, insofern es standardisiert ist, d.h. Normen unterliegt (siehe oben S. 47 (Regulierung, Wert und Zweckmäßigkeit durch die Idee)).

Hinweis: Wir haben bereits verschiedene normative Aspekte besprochen; hier folgt ein kurzer Überblick.

1. Die vier Aspekte der Weisheit, bzw. Mythos und/oder Philosophie: S. 14/17 (*Mythos, Religion*); 28ff . (*Philosophie*); 57/61 (*ionische Körperlichkeit/attische Humanwissenschaft; physische und ethisch-politische Theologie*); 16ff. (*Maß*).

2. Das Konzept der Ordnung als Grundlage:

(i) mythisch-dämonisch (6/12 (*Narziss-Mythos*); 144 ff. (*Hesiod*); 147 ff. (*Theben*); 63/68 und 159/163 (*Ursacheglaube*); 32, 66 (*chthonisch*));

(ii) Biblisch: 4v.; 15;

(iii) Entdämonisierung

a/ Orphisch: 145/152 (152/158: *reinkarnistisch*);

b/ Höchstes Wesen: 4v. - 33, 74 (*Xenof.*); - 173 (*monotheistisch; magisch*);

c/ physisch: 78/82 (*herodoteisch*); - *apokalyptisch* : 5);

(iv) dogmatische Ideen: 45/54 (*fl.* 50/52 (*Exemplarismus; Idealismuskritik*); 113 (*Kybernetik*); 111/113, 134/137 (*Dynamismus und*

verwandte Themen); 67f. (*Genesis = Fysis*).

3. Der Begriff des Schicksals; 9v. (*Analyse des Schicksals*); 98/109 (*fließende Grundlage des Schicksals*); 133, 139 (*universeller Geist*); 163/165 (*Weltseele*); 166/173 (*Okkultismus*).

4. Die spiritistische Grundlage: 100/101 (*Verbeke; Kritik*); 146, 156ff. (*Sokratischer Seelenbegriff*).

5. Der psychologische Aspekt: 141/159 (*Seelenschichten*)

6. Der kulturwissenschaftliche Aspekt: 27 (*Methode*); 82/84 (*Thoekudides*); 89/91 (*Protosophistik*).

7. Der aufgeklärte oder skeptische Aspekt: 71 (*säkularer Humanismus*); 72ff. (*„Aufklärung“ als säkularer Rationalismus*) -- (*Individualismus; Relativismus*); 74/77 (*Skeptizismus*); 91/93; (*(Prä)Skepsis*).

Entscheidung:

Man erkennt, dass der normative Aspekt zwischen zwei Extremen (Intervall) entsteht: auf der einen Seite Schicksal und Ordnung; auf der anderen Seite der aufgeklärte und (prä)septische Aspekt, -- mit der spiritualistischen Grundlage dazwischen; -- die psychologischen und kulturellen Aspekte sind besondere Themen (Freiheit in Bezug auf Ordnung und/oder kulturellen Rahmen).

Das große Problem besteht letztlich darin, dass eine ethisch-politische Philosophie sowohl Ordnung (Regelung) als auch Freiheit voraussetzt; ohne diese beiden gibt es kein gewissenhaftes Verhalten, weder individuelles (moralisches, ethisches) noch soziales (politisches). Wenn ein freies Wesen bewusst eine Ordnung als Regelung (Kontrolle) seines Verhaltens akzeptiert, tritt es in den ethisch-politischen Bereich ein.

Schicksal ist etwas anderes: Schicksal bedeutet **(i)** Kausalität, **(ii)** die die Freiheit nicht so sehr reguliert, sondern vielmehr einschränkt (man unterliegt dem Schicksal) oder die frei verursacht wird (man bereitet sich selbst oder anderen ein Schicksal vor).

GW175

Vgl. R. Guardini, **Freiheit, Gnade, Schicksal**, Antwerpen, 1950, 159/268 (Schicksal, - mit Betonung auf Notwendigkeit; Tatsache (= das, was aus der Freiheit hervorgeht), Zufall; - man kann hinzufügen, dass „Gnade“ (101/157) ein Aspekt des Schicksals ist).

(1) Der Ausgangspunkt. (175/178)

Die Sophioanalyse (*siehe oben S. 1/17* ; insbesondere die Tatsache, dass

Schärer „Weisheit“ als Entscheidung in einer konkreten Situation auf der Grundlage normierter Alternativlösungen unter Berücksichtigung der möglichen Konsequenzen dieser Entscheidung definiert) zeigt uns, dass „vor dem Aufkommen der ‚Spekulation‘ (d. h. der philosophischen Reflexion über vorphilosophische Weisheit) die Einheit von theoretischer und praktischer Philosophie, die untrennbar mit dem Weisheitsbegriff verbunden war“, vorherrschte. (O. Willmann, *Abriss der Philosophie*, Wien, 1959-5, 387).

Dies impliziert, dass (siehe S. 14ff.) die vierfache Struktur der Weisheit hier wirksam ist:

- (i) die Wahrheit (informativ) über die Natur (physikalisch, konstitutiv) der Dinge und ihren Hintergrund (präkonstitutiv)
- (ii) ist zugleich „Pflicht“ oder „Recht“ (deontisch).

Dies bildet die Struktur der Philosophie (siehe S. 28ff.), die von innen heraus erschlossen wird. Die Information über die Natur und die natürlichen Grundlagen ist zugleich Handlungsnorm (deontisch, normativ).

Diese vierfache Struktur bildet den Hintergrund für F. Grégoire, *Les grandes doctrines morales*, Paris, 1978-7, 14/31 (*Les types de doctrines morales*): basierend auf Diltheys Topologie der Philosophien (+/- 1900)

- (i) objektiver Idealismus (die Idee ist für und in der Natur),
- (ii) Naturalismus (die Natur existiert, ohne dass es eine Idee für oder in ihr gibt, sie ist rein materiell),
- (iii) subjektiver Idealismus (die Idee ist eine Schöpfung des menschlichen Subjekts) – der Vorschlagende entwirft eine Klassifizierung ethischer Systeme:

(i) „transzendente“ Ethiken, die eine höhere (transzendente) Ordnung voraussetzen als die Natur, in der sie sich manifestiert; wie etwa die religiöse Ethik; wie etwa die „laizisierte“ (verstandene: säkularisierte) Ethik (Platon, Aristoteles, die Stoiker, Neuplatonismus): Es gibt eine Ordnung für und in der Natur, die über diese Natur (und den freien Menschen) „geht“ (sie transzendiert);

(ii) „naturalistische“ Ethiken, die nur die Natur annehmen, ohne vorgegebene Vorstellungen (Ordnung) innerhalb dieser, aber gegebenenfalls mit Regelmäßigkeiten (Naturgesetzen) versehen, die wissenschaftlich aufgedeckt werden können; wie etwa die Physiker, die eine Verhaltenstheorie auf der Fisis (Natur) gründeten – wobei sie jedoch

transzendente, religiöse oder nachreligiöse (laienhafte) Vorstellungen oder Ordnung innerhalb dieser ausschlossen; insbesondere Epikur, der das Sein und den Menschen auf eine zufällige Ansammlung von Atomen reduzierte (vgl. Demokrits Atomistik), die beispielsweise mit dem Tod wieder zerfällt, und der nur die „Ataraxie“ (Unberührtheit) als Ziel ansah.

GW176

Es sei darauf hingewiesen, dass es in der naturalistischen Ethik zwar eine Ordnung gibt, diese aber lediglich als eine Idee in der Natur verstanden wird (eine Idee, die rein immanent ist und den Namen „Idee“ in diesem Sinne kaum verdient, da der Zufall als entscheidend aufgefasst wird; der Naturalismus, der echte Naturgesetze akzeptiert, ist etwas ganz anderes);

(ii) „kinetische“ Ethiken, die keine anfängliche Ordnung akzeptieren, sondern eine Ordnung, die (allmählich oder sprunghaft) entweder durch ein in der Natur vorhandenes Streben (z. B. Evolution) oder durch menschliche Aktivität (z. B. subjektive Ordnung) entsteht; der Verfasser erörtert diese letztere Art des Werdens von Ordnung in der von ihm so genannten „aktivistischen“ Ethik (einige Sophisten nahmen beispielsweise an, dass das Universum, die Natur, erst durch den Menschen Ordnung erlangt).

F. Grégoire, oc, 16, stellt fest, dass die „transzendente“ (objektiv idealistische) Ethik entweder an der Basis oder am Ende der Metaphysik auftritt. Tatsächlich erklärt O. Willmann, *Aus der Werkstatt der Philosophie*, Freiburg, 1912, dass „Metaphysik“ auf vier Arten definiert werden kann:

1. als Höhepunkt der Weisheit; dann ist es eine Analyse der ersten Prinzipien, die in der Natur und in der spirituell-ethischen Welt wirken (wie etwa die Ideen oder die Gottheit);

2.a. als Ontologie; dann ist es die Analyse des absoluten Seins (Parmenides), das in der werdenden Natur und im Denken als Erkenntnis des Seins gegenwärtig ist;

2.b als Theologie; dann ist es die Analyse der Gottheit, die mit ihrer Weisheit (Gesetzen, Beispielen) in der Natur und im Menschen als denkender, die Natur erforschender Mensch wirkt;

2c . als Lehre vom Übersinnlichen (Immateriellen); dann ist es eine Analyse der außer- und übernatürlichen Realität, die sich in der Natur und im Menschen manifestiert.

Das „Transzendente“ (d. h. das präkonstitutive „Metaphysische“) liegt in den „ersten“ (vorhergehenden, präexistenten, präkonstitutiven) Prinzipien, im

„absoluten“ (radikal präexistenten) Sein, in dem alles in der Gottheit verortet ist, die die „erste“ (präexistente) Rolle innerhalb des Seins in Bezug auf das Nicht-Göttliche spielt, im Übersinnlichen, das nur eine Art von Präexistenz ist, es sei denn, man identifiziert es mit Prinzip, Sein und/oder Gottheit; es sei darauf hingewiesen, dass „immateriell“ mehrdeutig ist, es kann sowohl „subtil (flüssig, subtil (siehe S. 100 oben))“ als auch „immateriell (radikal und nicht subtil und nicht grobstofflich)“ bedeuten.

Oh . Willmann, Gesch. D. Id., I, 356, sagt:

(i) Nominalismus, d. h. jene Interpretation der Idee oder des Begriffs (Gedankeninhalt), die behauptet, dass es sich lediglich um psychische, rein mentale Inhalte des Bewusstseins handelt (Konzeptualismus in Bezug auf Gedanken), reduziert Weisheit, Wahrheit (informativ), Glaubensinhalte, Dogmen (präkonstitutiv), Gesetzmäßigkeit als allgemeine Information in der Natur (konstitutiv, physisch) und Moral und Recht (normativ) auf reine Produkte entweder individueller Eindrücke oder kollektiver Übereinkünfte (Konventionen);

GW177

Mit anderen Worten: Nominalismus ist weniger die Leugnung der allgemeinen Gültigkeit der Idee (des Konzepts als universelle Menge) als vielmehr die Missachtung des objektiven Korrelats in der Realität (präkonstitutiv, konstitutiv, normativ);

(ii) Der Idealismus, d. h. jene Interpretation, die die Idee als einen selbstexistierenden Gedankeninhalt mit eigener logischer Realität auffasst, behauptet, dass die Idee tatsächlich im Objekt des Bewusstseins existiert: Wahrheit, Glaubensinhalte, Regelmäßigkeiten in der Natur, Moral und Gerechtigkeit sind daher objektive, wenn auch gedankeninhaltliche (informative) Realitäten, unabhängig von der psychischen oder kollektiv-psychischen Aktivität des menschlichen Subjekts; sie sind nicht subjektiv, sondern objektiv (Realismus bezüglich Gedankeninhalten, d. h. Information als Idee oder Zahl (Form); siehe oben S. 45/54 (*Idee*); 96ff. (*Information*); 117/130 (*antike Informationsphysik*)).

Nun, rein aktivistische Ethik ist nominalistisch. Die Protosophie war demnach eine aktivistische Bewegung in Bezug auf Moral und Recht.

Dies lässt sich auch anders ausdrücken: Der „Ursprung“ (Gegenstand der „Genealogie“ (hier philosophisch verstanden)) ist entweder ideal oder historisch (geschichtswissenschaftliche Auffassung der Idee). Hegel traf eine

radikale Unterscheidung zwischen diesen beiden Arten von „Ursprung“.

Nietzsche (*Genealogie der Moral*) entwirft eine besondere Art von Historismus (eine Form der kinetischen Ethik): Er versteht sie aus der Perspektive der (un)bewussten Triebe (Motive); so hat beispielsweise (*Der Antichrist* , 1888) die Überzeugung des Sohnes ihren Ursprung in dem, was der Vater als Lüge bezeichnete; richtig verstanden: Der Trieb oder das bewusste Motiv des Vaters (wodurch oder warum er log) veranlasste ihn zur Lüge; diese Lüge führt den Sohn (der sie in seinem Vater nicht erkennt) zu einer Überzeugung; der „wahre“ (im Nietzscheschen Sinne) „Ursprung“ ist nicht die väterliche Lüge, sondern der Trieb oder das Motiv. Ein solcher Historismus ist zumindest ansatzweise in der Protosophistik wirksam.

(2) Das Missverständnis bezüglich der Ideentheorie. (177/184)

Ein entscheidender Grund für die Ablehnung von Ideen (als vorgelagerter, objektiver Information) liegt darin, dass die Ideentheorie leicht den Eindruck erweckt, die Ordnung vor und in der Natur sei „total“. Dies ist falsch: Die Natur ist unvollendet; die Wesen in ihr haben die Aufgabe, diese Ordnung zu vollenden. Darüber hinaus „wachsen“ die Ideen, nach denen diese Aufgabe vollendet wird (im Bewusstsein der Wesen). Die Genesis existiert sowohl konstitutiv als auch informativ. Vgl. oben S. 50/52 (*Exemplarismus* ; Kritik des Idealismus).

GW178

Ein zweites Missverständnis bezüglich dieser Idee liegt in der Fehlinterpretation ihres Inhalts und ihrer Tragweite. O. Willmann, **Abriss der Philosophie **, *Wien*, 1959–55, S. 357, macht uns dies deutlich bewusst. Im Anschluss an Aristoteles In seiner *Metaphysik* (*Buch Delta*; siehe D. Ross, *Intr., Aristoteles' Metaphysik* . London /New York, 1961, 18 (*Substanz, ousia*)) nennt er drei prominente Bedeutungen des Begriffs Idee:

(i) „ousia“ (Sein) bedeutet zunächst die einfachen Körper (Erde, Wasser, Feuer usw.; Körper im Allgemeinen und Zusammensetzungen davon, wie Lebewesen, Himmelskörper); Willmann nennt diese Essenz ein essentielles Substrat;

(ii) „ousia“ bedeutet ferner die immanente Ursache des Seins in den vorgenannten Körpern (so ist die Seele die immanente Ursache des Seins der Tiere); das heißt das Wesen als Grund der Existenz;

(iii) „ousia“ bezeichnet auch jene Elemente oder Teile, die den

vorgenannten Dingen immanent sind und sie als individuelle Realitäten definieren und voneinander trennen, so dass nach ihrer Zerstörung das Ganze zerstört wird (die Linie, so die Pythagoreer, ist „wesentlich“, (Bestandteil) der Ebene; die Ebene, eines dreidimensionalen Körpers); das heißt Essenz als eine Gesamtheit wesentlicher Bestandteile;

(iv) 'ousia' ist schließlich auch das 'Wesen', dessen Formulierung die Bestimmung des Wesens oder die Definition ist (so ist der Mensch ein vernunftbegabtes Tier; so ist der Mensch definitionsgemäß als Teilmenge in eine universelle Menge eingebettet); das heißt, das Wesen als Bestimmung des Wesens.

Es ist ersichtlich, dass (iii) und (iv) System und Menge darstellen und dass (ii) die Eigenschaft bezeichnet, die ein System konstituiert (die Bindung der unter (iii) genannten Bestandteile), während (i) die ersten Namen von Systemen gemäß ihrem körperlich-materiellen Erscheinungsbild bzw. Substrat darstellt.

Willmann vergisst dabei etwas (iii). Man sollte die Idee nicht einfach mit (iv), Wesensbestimmung, gleichsetzen; Vernunft: Alle vier Arten von 'ousia' sind Gedankeninhalt und somit Idee.

Ethisch angewendet: Wenn ich den Körper eines Mitmenschen verletze (= (i)), dann wird durch die systemische Verbindung, die die Seele (ii) darstellt, beispielsweise auch das Ganze (iii) verletzt; wenn ich bei diesem Mitmenschen die Vernunft außer Kraft setze (= (iii) und unmittelbar (iv)), beispielsweise durch Trunkenheit, dann verletze ich unmittelbar seine Seele (elf) (= (ii)).

Mit anderen Worten, Menge und System (distributive und kollektive Struktur) definieren die 'Idee', - nicht nur Menge (Definition)!

Das Konzept der „Verschmelzung“ (Natur). (178/184)

Vgl. supra S. 61/93; *Frl.* 74/77 (*Xenophanes; Euripides*); 82/84 (*Thukudides* 89/91 (*Protosophistik ; Thukudides*); 91/93 (*Prä-Skeptizismus ; Skeptizismus*) kann als irrational (informativ), unethisch (normativ) interpretiert werden, zumindest in mehr als einem Sinne.

GW179

Wir werden dies genauer erläutern.

Biblisches Beispiel : *JP. Dumont, Les sophistes (Fragments et témoignages)*, Paris, 1969, bietet einen geordneten Überblick:

1) Erkenntnistheoretisch: Es wird nur die Sinneswahrnehmung akzeptiert, die zum Phänomenismus tendiert (d. h., dass rein subjektive Eindrücke als einzige Gewissheit angesehen werden); Konsequenz: Ideen existieren nicht, Zahlen werden als ideale Entitäten einbezogen; die Gottheit existiert nicht oder wird auf ein „Naturphänomen“ reduziert, wenn nicht gar auf ein Produkt des menschlichen Bewusstseins;

2) Die Naturphilosophie ist die einzige Grundlage, und zwar auf materialistischer Basis; in dieser Natur jedoch erscheint der Mensch mit seiner Kultur, insbesondere der Polis oder Stadtkultur, die scheinbar etwas Neues in die Fysis, die Natur, wie die Sophisten sie verstehen, einführt, nämlich den Nomos, die Gesetzgebung (und vor allem die Anwendung des Gesetzes);

3. Ethisch-politisch: Durch spezialisierte Wissenschaft und raffinierte Weisheit (natürlich eine entartete Form der „Weisheit“) sollen der Sophist und der von ihm erzogene oder angeleitete Bürger der Polis „Fortschritt“ erzielen; literarische „Magie“, Beredsamkeit, Dialektik (die Kunst der Argumentation), ja, Eristik (verfeinerte Dialektik) – letztlich vielleicht „Polumathia“ (universelle Gelehrsamkeit) – spielen eine führende Rolle; erfolgreiche Bürgerschaft, verbunden mit Arbeit und Freundschaft, ist das „Ideal“.

F. Flückiger, Gesch. d. Naturrecht , I (Die Geschichte der europäischen Rechtsidee in der Antike (...), Zollikon-Zürich, 1954, 105/124 (Die Physis als Rechtsnorm): „Die von den Sophisten begründete (und von Epikur weiterentwickelte) Weltanschauung ist von großer kulturhistorischer Bedeutung. Der Begriff des ‚Naturrechts‘ entspringt ihr.“ (121). Dies bezieht sich natürlich auf die sogenannten jüngeren Sophisten (die älteren Sophisten waren Pioniere). Hippias von Elis (-460 v. Chr./...), Antiphon von Athen und Trasymachos von Chalkedon waren laut Flückiger (107) die ersten, die die „fysis anthropinè“ (siehe oben) S. 87 (Jaeger, Paideia, II, 15) bewusst als die menschliche Natur (wie sie von Medizin, Geographie und Ethnologie formuliert wurde) als ‚Maß‘ (Standard) der Wesen (als Wesen, die mit den Sinnen wahrgenommen werden, wohlgemerkt), auch der Ethik und Politik.

der Odyssee, 10:303 , verwendet wurde (Kraft, die in einem bestimmten magischen Kraut wohnt, mit dem sich Odysseus vor der schwarzen Magie der Kirke schützen kann), nämlich das, was seinen Ursprung hat und gewachsen ist, mit einer gewissen eigenen Natur ausgestattet ist und sich als solches dank Kraft und Langlebigkeit erhält (oc, 107).

Ergebnis:

(i) Natürlich ist das, was aus eigener Kraft, selbstständig und mit eigener Kraft ausharrt und standhaft bleibt (im Kampf ums Leben);

GW180

(ii) „Legal“ (bzw. „rechtmäßig“) ist das, was durch Tradition, Zwang oder Entscheidung von jemandem außerhalb von uns auferlegt wird und daher immer mehr oder weniger unnatürlich ist und der (menschlichen) Natur Gewalt antut: Moral, Gesetzgebung, Brauch und Gepflogenheit werden daher von der Protosophie aus einer mehr oder weniger revolutionären Perspektive betrachtet.

Aus dieser revolutionären Konzeption der Fusion ergeben sich zwei grundlegende ethische und politische Richtungen:

a. Die beiden Prinzipien (siehe oben S. 157ff. (Konzeptualismus)) Lust und Macht charakterisieren die Natur: Lust als tiefster Antrieb des menschlichen Verhaltens (Hedonismus); Macht als die Regel, die die Beziehungen zwischen den Menschen bestimmt;

b. Darüber hinaus kennzeichnet der Individualismus alle Lebewesen, die dadurch die in ihrer individuellen Verschmelzung liegenden Anlagen und Möglichkeiten entwickeln und ausleben wollen – die späteren Sophisten verstehen diese individuelle Natur einfach als vorhanden; Euripides (siehe oben S. 75/77) sieht darin einen bösen Dämon ('Alastor') (vgl. *E.R. Dodds, *Der Fortschrittsgedanke in der Antike **, Zürich/München, 1977, 95/112 (*Euripides als Irrationalist*); FrI. 100, 103).

„Mèdeia, Hippolutos, Hekabè (Hecuba), Hèraklès: Was all diesen Dramen ihren zutiefst tragischen Charakter verleiht, ist der Triumph des irrationalen Drangs nach Vernunft in einem edlen, aber unbeständigen Mann.“ (103).

So verstehen wir die Aussagen des Hippias von Elis („Das Gesetz, der Tyrann der Menschen, verübt oft Gewalt gegen die Natur“ *Dumont, 156; Flückiger, 106; 116*) und des Trasumachos von Chalkedon („Ich behaupte, dass das Richtige nichts anderes ist als das, was dem Stärksten passt“ (*Dumont, 138; Flückiger, 112*)) besser.

Zu a) Das Lustprinzip erscheint in natürlicher Zuneigung (Liebe, Freundschaft) „positiv“, in Abneigung (Hass) jedoch „negativ“; das Machtprinzip schafft das „Herr/Knecht“-Verhältnis: Das „Gesetz“ wird von der stärkeren Partei aufgestellt (manchmal von den Massen mittels

demokratischer Gesetzgebung, manchmal von individuellen oder privaten Einheiten mittels Aristokratie oder Tyrannei);

Dieses Machtprinzip wird bei Kalliklès (in *Platons Gorgias* zieht er daraus die letzten Konsequenzen) zum „politischen Immoralismus“, zur „ersten Übermenschtheorie“ (nach *Dodds, Die sophistische Bewegung und das Versagen des griechischen Liberalismus*, in *Fortschrittsgedanke*, 113/129, nämlich 125);

„Wenn unter uns ein Mensch aufsteht, der die Kraft dazu hat, dann schüttelt er alles ab (nämlich das, was die Massen ‚Gesetz‘ nennen); er sprengt seine Ketten und entkommt; er tritt mit Füßen, was bloß Buchstabe, Einbildung und Zauberei ist, all unsere unnatürlichen Gesetze; er, der bisher ein Sklave war, erhebt sich und kommt zu uns und macht sich selbst zum Herrn. So erstrahlt das Naturrecht in seiner ganzen Pracht.“ (*Gorgias* 484).

GW181

Herrscht im Tierreich die „Gerechtigkeit“ (oder, idealisierter ausgedrückt: die „Macht“) des Stärkeren vor? Sie herrscht im Grunde auch in der menschlichen Kultur vor: Sie manifestiert sich offen im Krieg.

Der Grund für eine solche naturalistische Interpretation

Die tiefe Krise, in die die griechische Welt zwischen 450 und 350 v. Chr. geriet, war auf die Natur (verstanden als lüsterne und machthungrige individuelle Natur) zurückzuführen. Nicht nur die Sophisten, sondern auch andere Denker wie Platon – später Epikur oder Diogenes von Sinope (400–325 v. Chr.), der Kyniker – waren desillusioniert und verzweifelten angesichts des damaligen Rechtsstaatsprinzips. Doch man kann auf einen Niedergang auf mehr als eine Weise reagieren.

Wir veranschaulichen dies anhand eines Aspekts des Verfalls, nämlich der Gewalt, der „Bias“, wie Hesiod sie in *Erga* (275) beschreibt. Gewalt ist ein Schicksal, ob sie uns nun von anderen zugefügt wird oder wir sie selbst herbeigeführt haben. Sie schafft daher Ordnung, aber nur eine faktische, keine „ideale“ Ordnung (siehe oben S. 174ff.). Die „Idee“ der „Gewalt“ ist eine wahre Idee, aber kein „Ideal“, zumindest nicht im Gegensatz zur „Gerechtigkeit“ (*dikè*, wie Hesiod sagt, ebenda). Deskriptiv ist diese Idee gültig, normativ jedoch nicht: Sie ist „Natur“ als Faktizität, als vollendete Tatsache (Schicksal), aber nicht „Natur“ als Idee, d. h. als Ideal. Dies zeigt sich in den drei möglichen Reaktionen auf Gewalt:

(i) das Passive, d.h. man erleidet Gewalt als Nicht-Gewalttätiger („Peisias labe, mè biasamenos“, sagt einer der Sieben Weisen (siehe S. 1 oben), Bias; d.h. „Erwerbe etwas durch Überredung, nicht durch Gewalt“);

(ii)a. die aktive, aber begrenzte, nämlich legitime Selbstverteidigung: Man hält am „Gesetz“ als Idee und Ideal fest, bricht aber in der Notwendigkeit aus legitimer Selbstverteidigung gegen dieses Gesetz; alle Idealisten haben diese Form der „Gewalt“ akzeptiert; dennoch wird damit die „Gewaltspirale“ in gewisser Weise verwirklicht;

(ii)b. Der Aktive, aber Unbegrenzte, nämlich der Machthungrige, wie Kallikles ihn oben beschrieben hat (und wie ihn Machiavelli in der Renaissance und später Nietzsche wieder aufgriffen); diese naturalistische Haltung perpetuiert die „Spirale der Gewalt“; sie tut dies durch die „Bia“ als Idee, die zugleich ein Ideal ist („Recht des Stärkeren“ bedeutet „Ideal des Stärkeren“), aber auch ein Gegenideal; – im Gegensatz zur legitimen Selbstverteidigung, die die Bia als letzten Ausweg akzeptiert (und sie somit mit der Zeit zu beseitigen gilt), postuliert der Machthungrige die Bia als Regel, als Ideal. Der Gewaltlose erleidet die Gewalt, der sich legitim verteidigende akzeptiert sie, der Machthungrige bekräftigt sie.

Der Idealismus, richtig verstanden, kann sich mit der ersten und der zweiten Haltung vereinbaren, jedoch niemals mit der dritten. Der Naturalismus führt unweigerlich zur dritten Haltung, wie die Entwicklung innerhalb der Protosophistik beweist: „Die älteren Sophisten waren (...) damit beschäftigt, ihren Individualismus in den Rahmen der traditionellen Ethik einzuordnen.“

GW182

Und doch: Sie – oder ihre Schüler – waren es, die Kallikles seine intellektuellen Waffen in die Hand gaben. „Fusis“ wurde zum Slogan des räuberischen Individuums und der räuberischen Gesellschaft.“ (Dodds, ac, 127). Nichtsdestotrotz verteidigt Dodds die Protosophistik so gut wie möglich.

Oi ist hier wieder einmal der Dämonismus, der im Unterbewusstsein der Menschheit, einschließlich des der Griechen, und auch im Unterbewusstsein der griechischen Physikalisten (siehe oben, S. 7/9) präsent ist, die in gewissem Maße in ihrem konzeptuellen Rationalismus und Säkularismus Illusionen darüber hegten.

Hinweis: Es gibt andere Typologien der normativen Philosophie. Zum

Beispiel R. *Le Senne, Traité de Morale Générale* , Paris, 1949,

(i) 128/183 (Sokrates und Platon, Aristoteles (der Bürger als Philosoph), Epiktet von Hierapolis (+50/+138) (der Stoiker); 375/515 (Ethik des Vergnügens, des Interesses, des Guten (Glück), des Gefühls (Temperament), des Willens (Ehrengedühl), des Selbst, der Tradition und der positiven moralischen Tatsache). Spuren all dieser letztgenannten Typen finden sich im griechischen ethisch-politischen Denken.

Anmerkung: Bezüglich Gewalt und verwandter Themen, Hybris, Übertretung (siehe oben, S. 6ff.) , siehe A. Daniélou, *Shiva et Dionysos (La religion de la nature et de l'éros)* , Paris, 1979, Präfixe 207/224 (*Le sacrifice, la sacralisation de la fonction alimentaire*) : „Das ganze Leben der Welt – sei es Tier oder Mensch – läuft auf ein unaufhörliches Töten hinaus. ‚Existenz‘ bedeutet ‚Essen und Gefressenwerden‘.“ (207);

„Das Grundprinzip des Shivaismus ist es, die Welt so anzunehmen, wie sie ist, und nicht so, wie wir sie gerne hätten.“ (207); – was bedeutet, dass Daniélou den Dämonismus bis zu einem gewissen Grad bejaht und somit naturalistisch denkt, insofern er in Bezug auf die (dämonische) Natur keine Idee als Ideal, sondern eher als (dämonisches) Anti-Ideal vorschlägt – vielleicht innerhalb gewisser Grenzen: „Nur wenn wir die Realität der Welt akzeptieren, können wir ihr Wesen verstehen“ (ebd.). Es klingt jedenfalls naturalistisch. In diesem Kontext spricht er von Menschenopfern, die er als die „höchste Form des Opfers“ (212) bezeichnet, von Omophagie (Rohkost), Kannibalismus usw. in einem Ton, der trotz aller „Menschlichkeit“ immer noch naturalistisch anmutet.

R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris, 1972, beginnt ebenfalls mit der Diskussion über das Opfer als eine „ambivalente“ (zweischneidige) heilige Realität (= als etwas „Heiliges“ und als etwas Verbrecherisches), in der die Gewalt einiger Wesen, die man zu schützen sucht, auf andere (11), nämlich die Opfer, verlagert wird.

GW183

Notiz-- *Der Umfang der protosophischen Revolution im Bereich des Rechts .*

Flückiger, oc, 98, behauptet, dass die Protosophisten zwei Schichten der politischen Kultur verdrängt oder unterdrückt hätten, nämlich das Recht der Themis und das Recht des Dikè.

(i) Angelegenheiten, die die Familie, den Clan, das Heim, die Gastfreundschaft und die Verehrung der Toten betreffen, werden als „Themis“

bezeichnet (oc,20); sie unterstehen der Autorität der Göttin Themis (präkonstitutiv), die der vorolumbischen Religion angehört (die die titanischen Gottheiten (siehe oben S. 7/9) in den Mittelpunkt stellt und zumindest anfänglich chthonisch-infernalisch ist); der Kern dieser Religion und dieser moralischen und rechtlichen Ordnung ist die Lebenskraft, insofern sie auf die fünf zuvor genannten Sphären verteilt ist; Jede Störung des Gleichgewichts (siehe oben S. 168ff. (Sumpathie/Antipathie der „Fusis“, d. h. der Lebenskraft)) wird wiederhergestellt (siehe oben: S. 9ff. (*Steuerungsstruktur*)), das leider durch Dämonismus (Harmonie von Leben und Tod) und die zugrunde liegende kuppelische (satanische) Ordnung gestört ist, wodurch der unmoralisch-brutale Charakter so sehr hervortreten droht, dass der göttliche Kern nicht mehr sichtbar ist; – so ist zu verstehen, dass Flückiger, S. 29, schreibt: „Themis gehört auch (...) zu den Muttergöttinnen (siehe oben S. 66ff.); sie wird manchmal sogar mit der Erdmutter Gaia gleichgesetzt. ‚Heilig‘ für sie, die Muttergöttin, sind die Bereiche des Lebens und der Fruchtbarkeit sowie der Bereich der Erde und des Unterirdischen ; ebenso die Nacht.“

(ii) „Dikè“ bezeichnet alle Angelegenheiten, die mit der Polis, dem Stadtstaat und der Gesetzgebung der Bürger zusammenhängen; „Dikè“ ist daher das, was einer Person innerhalb der Stadt (als Bürger derselben) als „Recht“ zusteht;

In ihrer vorkonstitutiven Dimension ist Dike die Göttin, die das vom olympischen Zeus begründete Gesetz bewacht und für dessen Geltung sorgt; sie ist die „Teleiosis“, die Vollendung, der Abschluss des Gesetzes in der Polis; es geht hier um die Lebenskraft, die in solchen Rechtssituationen eine Rolle spielt: Jede Störung wird von Dike behoben.

Nun, die Protosophistik hat diese Doppelschicht (unbewusst) verdrängt und (bewusst) unterdrückt und an ihre Stelle eine entweihte „Fusis“ (als individuellen Ausdruck von Lust und Macht) gesetzt – das sogenannte „Recht der individuellen hedonistischen und machtorientierten Fusis“, das „Naturrecht“ im naturalistischen Sinne. Das ist die griechische Aufklärung (siehe oben, S. 72ff.) in ihrer fortgeschrittenen Phase. Nicht-naturalistisches Naturrecht (etwa unter sokratischem Einfluss) wird die durch die Verdrängung bzw. Unterdrückung von Themis und Dikē entstandene Leere nie wieder füllen. Der säkulare Relativismus klammert sich stets daran, was eine subversive Wirkung hat. Vgl. oc, 51.

GW184

Flückiger 123f. unterstreicht die Verbannung mütterlicher, mütterlich-

göttlicher (uxorischer) Prinzipien: „Seit dem 5. Jahrhundert v. Chr. ging das Wissen über diese Dinge (d. h. Leben, Fruchtbarkeit, Erde, Unterwelt, Nacht, Weiblichkeit in Bezug auf Religion) im westlichen Rechtsdenken verloren (...). Die politische Theorie war seither einseitig rational und paternalistisch und entsprach der ausschließlichen Wertschätzung des intellektuellen Bewusstseins der westlichen Kulturvölker.“ (124-). Um es in einem aggressiven, zeitgenössischen Ausdruck zu formulieren: Die Phallokrate wurde von der griechischen Aufklärung und insbesondere von der Protosophistik begründet.

(3) Die Grundlage einer normativen Philosophie. (184/235)

O. Willmann, **Gesch. d. Id. **, I, 239/254 (** Hervorgang der Weisheitslehre und Ethik aus der politischen Theologie **), legt dar, dass der Beginn der griechischen Ethik nicht mit Sokrates (wie üblicherweise behauptet wird) und auch nicht mit Puthagoras (was mit weitaus größerer Berechtigung geschieht) beginnt, sondern bereits mit den Sieben Weisen: Denn diese befassen sich nicht mit Normen (z. B. „Maß“ und „Zeit“ (Kairos, der angemessene Augenblick)) als göttlichen Geboten (Themis, Dikè), sondern als Darstellungen der Natur der Dinge: Während beispielsweise die politische Theologie den präkonstitutiven Aspekt (das göttliche Gebot) betont, heben die Sieben Weisen den konstitutiven (physischen) Aspekt hervor und antizipieren das tatsächliche Physische. „Erkenne dich selbst“, „Übe Mäßigung“, „Alles Gute kommt mit der Zeit“ sind Aussagen, die das Wesen der Natur ausdrücken, ohne explizit auf den vorkonstitutiven Grund Bezug zu nehmen (die Gottheit als moral- und gesetzgebende Macht ist im Grunde eine physikalische Aussage, die das Wesen von Moral und Recht formuliert). Der Mensch wird unmittelbar durch den Kontakt mit der Natur als normativem Gefüge belehrt – nicht (allein) durch die sich selbst offenbarende Gottheit in Bezug auf diese Natur.

O. Willmann, *oc*, 255/265 (*Vereinigung von Physik und Ethik im Idealismus*), skizziert einen zweiten Schritt hin zu einer normativen Philosophie wie folgt.

(i) Unter den Sieben Weisen gibt es zwei, die auch als „Physiker“ bezeichnet werden, nämlich Thales und Puthagoras.

(ii)a. Bei Thales ist kein expliziter Zusammenhang zwischen seiner Körperlichkeit und seiner Weisheitslehre (= Ethik/Politik) erkennbar: „Wasser“ als allumfassendes Prinzip ist zwar physisch, aber nicht ethisch-politisch (es sei denn, man nimmt an, dass „Wasser“ mit der chthonisch-inferalen Lebenskraft (dargestellt in einem Element als Symbol) gleichgesetzt

wird und man weiß, dass Lebenskraft auch immer normativ ist).

(ii)b. Bei Puthagoras hingegen sind die Prinzipien klar – Numerus (Form), Metrum, Konsonanz –, die direkt in normative Sätze einfließen.

GW185

Was Willmann, oc, 266/334 – (*über den pythagoreischen Idealismus*) sagt, fasst er zusammen: „Das gleiche Prinzip – arithmos – Zahl, Zahlenform oder Figur, Zahlenformharmonie – das die Wesen konstituiert (ihre Fasis, Natur ausmacht), informiert den erkennenden Geist.“

Mit anderen Worten: Was den Seienden Wirklichkeit verleiht, das Denken verleiht Wahrheit (bezüglich dieser Wirklichkeit) – (...) die Grundidee der idealistischen Seins- und Erkenntnistheorie.“ (282). Oder: „Die rechtliche und zugleich moralische Ordnung ist Teil der von der Gottheit geschaffenen natürlichen Ordnung: Insofern ist das Moralische – dikaion – in der Natur selbst („fusei“) und nicht bloß durch menschliche Institution („nomoi“) begründet.“ (324).

Zusammenfassend:

(i) Gottheit (präkonstitutiv) als konstitutive Entität;
(ii) Natur (konstitutiv, physikalisch) als konstituierte Realität;
(iii) Wahrheit (informativ) als Wissen über **(ii)** die Natur und **(i)** die Göttlichkeit;

(iv) Moral, Recht (normativ), wie **(i)** von der Gottheit stammend , **(ii)** in der Verschmelzung selbst enthalten und **(iii)** sich durch Wissen manifestierend – siehe die grundlegende Struktur der Weisheit, wie Puthagoras sie als Erster philosophisch klar und physikalisch übersetzte, indem er die Zahl oder die numerische Harmonie in allen vier Dimensionen gegenwärtig sah. – Dies werden wir nun kurz erläutern.

(1) 'Sie', der Eine, der 'Eins' (185/186)

-- O. Willmann, oc, 272, weist uns auf den Weg zum Verständnis von Puthagoras und seinen Jüngern, indem er auf die zweifache Bedeutung von „ihnen“ (eins), arithmologisch gesprochen, hinweist:

(i) Manchmal bedeutet „eins“ das Element (Stöchien) aller Zahlen („zwei“ = zweimal „eins“; „drei“ = dreimal „eins“ usw.);

(ii) Andererseits bedeutet „hen“, „eins“, die Verbindung (henosis), die aus einer Vielzahl von Elementen (stoicheia) eine Zahl zu einer „Einheit der Elemente“ formt; so bilden fünf einzelne Elemente nur dann die Zahl „fünf“, wenn sie gemeinsam betrachtet werden; das „hen“ (eins) ist hier die

(kollektive) Struktur, die eine Sammlung (henosis) bildet.

(2)a. „Immanent“ (enuparchon) / „transzendent“ (choriston). – Die Alten hatten andere Interpretationskonventionen als wir: Sie betrachteten beispielsweise das Verhältnis zwischen „dem Einen“ und jeder anderen Zahl aus der Perspektive des „Transzendenten“ (überwindenden, übersteigenden) / „Immanenten“ (innewohnenden). Willmann beschreibt „kongenial“ folgendermaßen: „Das ‚Eins‘ existiert für jede Zahl, ohne selbst eine Zahl zu sein (was mit der altgriechischen Auffassung von ‚dem Einen‘ übereinstimmt); dennoch ist es gleichzeitig in allen Zahlen, und dies ist die Bedingung ihrer Möglichkeit.“

I. Gobry, Pythagore, Paris, 1973, S. 44, bestätigt diese Ansicht:

(i) Das „Eins“ ist die „Materie“, d. h. das Element, aus dem durch Multiplikation alle Zahl entsteht;

(ii) Das „Eins“ ist die Form, die Einheit, die eine Vielzahl von Elementen („Einheiten“) zu einer Zahl macht

(iii) das „eine“ ist „exemplarisch“: es nimmt in der materiellen und formalen Ordnung die Führung ein;

GW186

Dies zeigt sich methodisch: Bei der 'Analsis' (Zerlegung in elementare Einheiten) hat die Idee des 'Eins' (als Stoicheion, das letzte unteilbare oder irreduzible Element) Vorrang;

Bei der „Sunthese“ (der (Re-)Komposition der elementaren Einheiten zu „einem“, nämlich einer einzigen Verbindung oder, wie man heute oft sagt, „Struktur“) hat die Idee des „Eins“ als Struktur Vorrang;

Dies priorisiert eine ontologische Einsicht (siehe S. 29 oben): Für Puthagoras ist das Eine das Wahre, d. h. das Informative: in dem Sinne, dass in Analyse und Synthese (Strukturanalyse) die Wahrheit über die Natur und ihren präkonstitutiven Hintergrund gemäß dem „Einen“ als Element und dem „Einen“ als Struktur (Verbindung) artikuliert wird. In diesem Sinne ist das „Eine“ (elementar und/oder strukturell) exemplarisch, nämlich informativ. Es ist daher auch ipso facto normativ: Die Norm der Analyse und Synthese (= Strukturanalyse) ist genau dieses „Eins“ in seinem zweifachen (distributiven und kollektiven) Sinn.

Gobry, oc, 45, bemerkt, dass das „Eins“ auch teleologisch (endgültig) ist: Das „Eins“ ist die vollendete Wirklichkeit, denn es ist analytisch oder strukturell analytisch „peras“ (Endbegriff; unmittelbare Vollendung); es ist

daher auch „telos“ – Ende, Abschluss, Vollendung, Perfektion – und unmittelbar „teleion“ (perfekt).

Anders ausgedrückt: Was zu Beginn der Analyse bzw. Synthese als exemplarische und vorhergehende Vorstellung dient, ist das letztendliche Ziel, die Vollendung. – So wird mir deutlich, dass das „Eine“, die Grundlage des gesamten pythagoreischen Idealismus, seinem Wesen nach, also von Natur aus, normativ ist. Puthagoras gelang es, das Physische über die Philosophie der Information (die Wahrheit ist im Einen zu suchen) als Wurzel der normativen Philosophie zu entwickeln. Nach der unabhängigen Ethik der Sieben Weisen ist dies der zweite Schritt in der normativen Philosophie.

(2)b. – Grundlage dieser Einheit von Physik, Informationstheorie und Ethik-Politik ist die Analogie, das heißt das teils Identische und teils Nicht-Identische. – Das „Eins“ als Element ist „eins“, insofern es innerlich verbunden und unteilbar sowie auf nichts anderes reduzierbar ist.

Das „Eins“ als Struktur (Verbindung, Henosis) ist „eins“, insofern das, was eine Vielzahl elementarer „Einheiten“ zu „eins“ macht, innere Kohärenz, Unteilbarkeit, aber auch Unreduzierbarkeit auf etwas anderes impliziert.

Obwohl sie sich im Umfang unterscheiden (manchmal rein analytisch, manchmal strukturanalytisch (synthetisch)), ist der Inhalt des einen identisch. Bekanntlich ist die Analogie die grundlegende Theorie, insbesondere in der Scholastik des mittleren Jahrhunderts.

(3)a. – Die 'sustoichia' (systemisches Paar; gegenüberliegendes Paar) (186/189)

Eine der lohnendsten Anwendungen der oben erwähnten Henologie (Arithmologie) ist der alte Brauch, die Gesamtheit in Form des gegenüberliegenden Paares auszudrücken.

GW187

Wir erklären dies jedoch innerhalb seines begrifflichen Rahmens. Die Grundlage bildet die Analogie (was die späteren Pythagoreer „Tautoten“ (Identität) / „Heteroten“ (Nicht-Identität) nannten).

(i) Aus distributioneller Sicht ist das Gegensatzpaar jedoch zweimal „eins“, so dass der erste Begriff dem zweiten entgegengesetzt und sogar widersprüchlich entgegengesetzt ist (entweder „oder“ statt „und/oder“), und zwar innerhalb derselben Perspektive, in der sie zusammengehören; so sind „männlich“/„weiblich“ einander entgegengesetzt, jedoch innerhalb des

„Geschlechts“.

- a. (informativ) wahr/falsch (falsch);
- b. (physikalisch) hell/dunkel; männlich, weiblich; -- (geometrisch) gerade/gebogen; links/rechts;
- c. (normativ) gut/ böse; -- (ontologisch)- unveränderlich/ veränderlich; geordnet, ungeordnet (tetagmenon/ atakton); vollendet/ unvollendet (peras/ apon).

(ii) Kollektiv betrachtet ist das Paar der Gegensätze eine Komplementarität, i eine Totalität, die in zwei Bereiche (Teile) unterteilt ist - eine Form der 'Henosis' (Struktur); -- z.B.

(ii)a. Synchronisch: Außerhalb all dessen, was geordnet und ungeordnet ist – beachte die Konjunktion „und“, die komplementär ist – gibt es im Universum (ontologisch) nichts mehr; es bezeichnet die Totalität des Seins; dasselbe gilt für Unveränderliches und Veränderliches oder Abgeschlossenes und Unvollendetes; nun, der antike Mensch – aufgrund des Pythagoreers – verwendete diese komplementären „Sustoichia“ (Paare von Gegensätzen), um die Totalität von etwas aus einer einzigen Perspektive auszudrücken; er tat dies auch mit weniger schlüssigen Gegensätzen („und/oder“), wie z. B. „Gut und Böse“, um „alles“ zu sagen (obwohl dies logisch nicht streng gültig ist, war die Absicht dennoch, transzendent (total) zu sprechen).

(ii) b . Diachron: W. B. Kristensen, *Sammlung von Beiträgen zum Wissen über antike Götter*, Amsterdam, 1947, S. 243ff. (*Zyklus und Periode*) weist darauf hin, wie das altgriechische Wort „periodos“ sowohl lokal (die Schleife, die ein Tänzer um ein Objekt vollführt) als auch zeitlich (die Umlaufbahn der Sonne führt zum Wechsel der Jahreszeiten) verwendet wird; das charakteristische Merkmal des Periodos ist, dass das Ende der vorherigen Umlaufbahn den Beginn der nächsten darstellt.

Nun ist es beispielsweise so, dass *Aristoteles* (*De coelo* 268a) das Trio Die Zahl wird (gemäß alter Tradition) als Zahl des Ganzen verwendet: Denn sie ist **1** (Anfang), **2** (Mitte), **3** (Ende) in (so sagt er) den heiligen Handlungen; so drückt sich die Totalität sowohl in der Natur als auch in der Kultur aus. Doch auch die endlose Erneuerung, in der das Ende des Vorherigen der Anfang des Nächsten ist, gilt in der alten Denkweise als „Totalität“, dann spiralförmig, wenn man so will; die zyklische Bewegung ist somit – eine Variante ist der dämonische Zyklus, in dem der Gegensatz „Leben/Tod“ zur Bildung des alternativen Zyklus beiträgt (*siehe oben* S. 7, 11). Auch der Pythagoreismus integrierte diese „Totalität“.

Es ist offenkundig, dass in der Sustoichia sowohl das „Eins“ als Element als auch das „Eins“ als Struktur (Verbindung der Elemente) entscheidend sind. Die Henologie (gleichzeitig Arithmologie) ist eine in sich schlüssige Lehre!

Es zeigt sich auch, dass das Vollendete und die Totalität eins sind: Solange die Totalität (die erst durch das „Eins“ als Struktur, syn- oder diachronisch, entsteht) nicht vorhanden ist, bleibt etwas unvollendet. Dies ist jedoch normativ für das Handeln. Ethik und Politik sollten dies daher fortwährend berücksichtigen.

Dies trifft umso mehr zu, als die griechische Philosophie, insbesondere die orphisch-pythagoreische, stark von Mysterien und Religion geprägt ist. Kristensen (oc, 270) weist darauf hin, dass Vollendung Heiligung bedeutet: „Auch die griechischen Begriffe ‚telos‘ und ‚teletè‘ bezeichnen ‚Ziel‘ und ‚Heiligung‘ (Initiation; siehe oben, S. 40). Dass unser Wort ‚heilig‘ mit ‚Erlösung‘ und ‚Ganzheit‘ verwandt ist, mag eine zufällige Veranschaulichung des antiken Konzepts sein. Doch die semasiologische Verbindung zwischen ‚Ziel‘ und ‚Vollkommenheit‘, ‚Vollkommenheit‘, ist kein Zufall: Das Ziel ist zugleich das Ziel, auf das alles Vorhergehende gerichtet ist und in dem es seine Idee offenbart. Daher ist das Ziel eine Realität höherer Ordnung als die einzelnen Bestandteile der Abfolge. Es schafft Totalität.“ – All dies ist pythagoreisch.

Anmerkung – Kristensen, oc, 283ff., zeigt die Gesamtheit (insbesondere diachronisch) noch in zwei Typen:

(i) chthonisch: H. Diels, **Sibyllinische Blätter**, 1890, weist laut Kristensen darauf hin, dass im Tellurismus (Chthonismus) die heilige Triade überall präsent ist (zum Beispiel werden die 'Tritopatores' (die Ahnen; siehe Manismus bzw. Pro(to)gonismus oder Ahnenverehrung), die für das 'dauerhafte' (weil sich endlos erneuernde und somit zyklisch 'totale') Leben sorgen) in Hellas mit 'Trita', dem Opfer für die Toten, verehrt; ebenso gibt es auch 'drei' Richter im Hades: Sie repräsentieren in der Unterwelt die heilige (verstehen: tellurisch heilig) Dreiheit oder das sich unaufhörlich erneuernde (Anfang, Mitte, Ende = 3) Leben als richterliche Autorität);

(ii) Olumpic: der „Retter“ oder Erlöser (sotèr; soteira) ist die „dritte“, nämlich dort, wo das „Leben“ (die grundlegende Kategorie der antiken Religion) von Zerstörung bedroht ist; so wird beispielsweise Asklepios (siehe oben S. 37; 43; 149) als „Retter“ bezeichnet, weil Heilung eigentlich Wiederbelebung (Auferstehung) ist (Asklepios selbst war gestorben (Tod), aber

wieder auferstanden (Leben), eine Art von „Totalität“);

Zeus wird beispielsweise als „Dritter“ bezeichnet, als Gottheit **(i)** der Lebenden, **(ii)** der Toten und **(iii)** als Erlöser (göttliche Gesamtheit). So war der erste Trinkspruch Zeus „Olumpios kai Olumpioi“ (den olympischen Göttern) gewidmet, der zweite den Helden der Unterwelt („Hèroes“; siehe oben, S. 144ff.) und der dritte Zeus Soter. Der „Dritte“ als Herr über Leben und Tod (die Gesamtheit) ist der Größte und Erlöser.

GW189

(3)b. Harmonie. (189/195)

Laut Willmann (oc. 276) erhielt der Begriff „Kosmos“ seinen spekulativen Wert von Puthagoras als Ausdruck eines „geordneten und schönen Ganzen“ der Natur. Die Struktur (Henosis), die **a)** alle Wesen und **b)** insbesondere die Gegensätze (Systemik) zum geordneten und schönen Ganzen des Kosmos vereint, nannte Puthagoras „Harmonia“, d. h. die Vereinigung (Henosis) des Verschiedenen und die Harmonie der Gegensätze. Vgl. Willmann (oc. 280).

Diese harmonische Note ist grundlegend:

(i) Harmonie, d. h. Zusammenfügen, Passen, ist objektiv, in den Dingen selbst (physisch) begründet;

(ii) Harmonie beruht auf der Ordnung nach Regeln und Symmetrie, d. h. nach Zahl und Maß (henologisch-arithmologisch). Vgl. *W. I. Tatarki-ewicz, Geschichte der Ästhetik*, I (*Die Ästhetik der Antike*), Basel/Stuttgart, 1979, S. 105ff.

Kristensen (Collected Contributions , S. 288 (254)) ist die Harmologie in Puthagoras eine Reminiszenz an Kore (siehe oben, S. 7; 38ff.) mit ihrer zweisehnidigen Natur: Kores Wesen ist die „Einheit der Zwietracht“ (d. h. die Harmonie von Leben und Tod gemäß einer dämonischen Formel); mit anderen Worten, die Mysterien (Theben, Samothrake, Eleusis) wiesen mit dieser „Harmonie“ den Weg. Hier steht die Einheit der Gegensätze im Vordergrund.

Die Harmonie ist allgegenwärtig.

Untergeordnete Harmonien treten im gesamten Kosmos auf.

(i) Die 'Sungeneia' (Verwandtschaft) aller Wesen innerhalb des harmonischen Ganzen des Kosmos ist ein fruchtbarer Aspekt.

(i)a. Informativ: Die Sungeneia oder Verwandtschaft ermöglicht das Prinzip „Gleiches durch Gleiches erkennen“ (*Y. Gobry, Pythagore*, 54); menschliches Wissen beruht nach Philolaos von Kroton (einem Zeitgenossen

des Sokrates) auf dieser Sungeneia (siehe oben S. 168ff. : Sumpatheia); 68 (der Mensch als Mikrokosmos); 52/54 (Parmenides in der Linie des Puthagoras ist der erste, der dies auf einer rein intellektuell-rationalen Ebene entwickelt)).

(i)b . Physisch; die Verwandtschaft ist die „Einheit“ (Henosis) zwischen den Wesen, physisch gesprochen; so ist der Mensch.

(a) verbunden durch seine Lebensseele mit allen Lebewesen innerhalb der Weltseele (siehe oben S. 34v. (*organische Einheit*); 163/165 (*Weltseele*); 133 (*universeller Geist* ; 48;139) (vgl. Gobry, 51: Es besteht kein Zweifel, dass der frühe Pythagoreismus von einer Weltseele ausging; der Kosmos war eine Art großes lebendes Wesen (wie später Platon und der Stoizismus annahmen), das sich bewegte, atmete und ordnete (vgl. Anaximenes);

b) Durch seinen Daimon, seine göttliche Seele, steht der Mensch in Beziehung zu den Göttern (siehe oben S. 143 (Daimon); 145/159 (Orphisch-Postorphanische Seelenlehre): Dies wird für die Ethik von entscheidender Bedeutung sein.

GW190

Tatsächlich wurde der „Geist“ („fronimon“) – im Gegensatz zum Körper („skānos“), der aus denselben Substanzen besteht wie die anderen Körper und daher sterblich ist, obwohl der „beste“ Künstler ihm nach seinem eigenen Modell („archetupos“) seine Form gegeben hat – von der Gottheit als ein „apospasma“ (ein von der Gottheit abgerissener Teil) gegeben, der ebenso unsterblich ist; dieser „reflektierende Teil“ („Geist“) kommt „von außen“ („thurathen“), d. h. von außerhalb der sinnlich-materiellen Welt; Wenn der Geist den Körper verlässt, empfängt er den Gott Hermes, den „Psychopompos“, den Hüter der Seelen, der die Seelen sowohl aus dem Hades, der Unterwelt, hinauf als auch wieder dorthin führt, als Führer: Hermes ist schließlich „futalmios“, der Urheber, die Ursache (siehe oben S. 48/50 (*Genius, Iuno*); 62/67 (*generatives Relativitätsprinzip*); 159/163 (*Glaube an die Ursache*)) des Lebens der überwiegend chthonischen Sphäre; In diesem Titel ist er auch „angelos“, Bote, Herold, Vermittler zwischen der Welt der Götter und dieser Erde, Träger des Heroldsstabes („rhabdos“, magischer Zweig, – verwandt mit dem „kèruk(e)ion“, Verkündigungsstab, und mit „skètron“, Zepter), der von Fürsten und Richtern sowie von Rednern auf der Agora getragen wurde; er ist, wie Kristensen, *Collected Contributions* , 142, sagt, „der Schöpfer des Lebens der Erde und er brachte göttliches Leben unter die Menschen“, um durch seine Macht zu handeln (vgl. *polytheistische Dynamik*; oben S. 8; 16ff.) .

Als „tamias psuchon“, Seelenführer, vollstreckt er das göttliche Urteil:

(i) Er führt die reinen Seelen zur höchsten Ebene, dem Hupiston.

(ii) Er überlässt die unreinen Seelen den Erinues, den Schicksalsgöttinnen, die sie dem 'kuklos anankès', dem Kreislauf der Wiedergeburt, unterwerfen (siehe oben, S. 155).

Notiz-- O. Willmann, *Gesch d. Id .*, I, 274, geht näher auf diese pythagoreische Lehre über den menschlichen Geist ein:

a. in Bezug auf den Körper: Der menschliche Geist ist ein Daimon (siehe oben, S. 143), der den Körper „belebt“, ja, „vergeistigt“, so wie Gott – gleich der Weltseele – die Welt belebt und inspiriert; dadurch ist der Körper etwas „Daimonion“, etwas, das göttliche Kraft in sich trägt (wir sind weit entfernt von der vorherrschenden, sehr falschen Ansicht des Dualismus, die den Körper verachtet), so wie die Welt etwas „Theion“, etwas Göttliches ist;

b. hin zur Gottheit und zum höchsten Wesen: Der menschliche Geist ist zur Rückkehr zur Gottheit und zum höchsten Wesen bestimmt; seine (Re-)Inkarnation ist eine Zeit der Buße, wie die antiken Theologen und Seher bezeugen (so auch die Pythagoreer selbst); außerdem gibt Zeus (das höchste Wesen als Ursache) dem Menschen einen Daimon, der das menschliche Leben leitet und von vielem Übel befreit (Gobry, 145); dieser „Genius“ („iuno“), wie ihn die Lateiner nannten (siehe oben S. 48ff.), ist ein „katachthonios daimon“ (Gobry, 114), eine irdische Gottheit, die sich von Folgendem unterscheidet:

GW191

1/ der Hérus, die Helden (im Aithèr angesiedelt) und **2/** die unsterblichen Gottheiten (Gobry, 112/115; zusammen mit dem Höchsten Wesen bilden nach Gobry die Gottheiten, die Helden und die Daimonen die metaphysische und religiöse Hierarchie (in gewissem Maße vergleichbar mit der Hierarchie von Samothrake (siehe oben, S. 65)); was den menschlichen Geist oder Daimon – durch den die Menschheit im 'Theion Genos', einem göttlichen Geschlecht, ist – nicht daran hindert, gleichzeitig seine Wahrheit von der 'Hiera Proferousa Fusic' (der heiligen Natur als wahrheitserschließender Instanz, um im Geist des Menschen zu sein, der sich mit Philosophie beschäftigt) zu empfangen;

Maw, obwohl „gezeugt“ und transzendent, ist der Geist dennoch immanent und selbstwirkend (wie oben auf S. 48/50 (*genius, iuno*); 65 (*ad (3) (der androgyne Genius bzw. iuno)*); 143ff. (*s chim/daimon*); 162 (*kausativer Glaube*)) erläutert). So dass:

(i) die bereits existierende imaginäre Seele, die als Modell für unsere Seele

dient,

(ii) der Schutzgeist oder Dämon als Beschützer (siehe Hermes-Figur) und
(iii) das „bessere“ (oder, falls nötig, schlechtere) „Selbst“, d. h. das tiefere „Ich“ (siehe oben S. 101), d. h. derselbe Dämon, der in unserem Körper ebenso immanent ist wie seine „Seele“, „ineinanderfließend“ (so O. Willmann, oc., 275). Was Gobry, oc., 145, in Übereinstimmung mit Plutarch von Chaironeia (+45/+125), so viele Jahrhunderte später, bestätigt:

„Der Dämon als autonomer Geist und der Dämon als Mensch, denn er kann leicht vom Göttlichen identifiziert werden.“ (Der Daimon oder das Genie (iuno) als transzendentes Lebensprinzip und der Daimon als menschliche Seele (als göttliche Realität) sind leicht identifizierbar.)

Auf diese Weise verstehen wir die Lehre der Sungenia viel besser; sie ist Teil der Lehre von der Harmonie, die höchste Wesen, Gottheiten, Seelen als Daimonen, Seelen als Lebensprinzipien, Körper und die materielle Welt in wechselseitige Beziehung (Harmonie) setzt. Der Mensch als zweifaches Ganzes (Willmann, 274ff.) und die Seele selbst als zusammengesetztes Ganzes (Gobry, 56) bilden selbst eine Harmonie. (191/195)

(ii) Verwandtschaft zwischen Mensch und Göttlichkeit

Abgesehen von der Verwandtschaft des Menschen (die oben ausführlicher beschrieben wurde), wird die Verwandtschaft der Gottheit mit der Welt, dem Universum, im Pythagoreismus ferner als Harmonie beschrieben.

(ii)a . Die Beziehung zwischen dem Höchsten Wesen (Zeus Pater, Zeus als Vater, d.h. Allzeuger; siehe Gobry, 144; 113 (nomos, d.h. das ewige Weltgesetz des Zeus als Allvater bestimmt, dass die Gottheiten sekundären Ranges (siehe oben S. 7/9; 33) sein „Werk“ („gezeugt“) sind)) und dem Kosmos wird (henologisch) von Willmann, 272, beschrieben:

a1. Gott als höchstes Wesen ist „Eins“ und existiert vor allen gezeugten Wirklichkeiten (als unterschieden, transzendent), während er in ihr ist (als ihr Seinsgrund), immanent, so wie das „Eins“ für und in den Zahlen (Mengen, Systemen) ist;

GW192

a2 . Gott als höchstes Wesen vereint alle von Ihm gezeugten Wesen – und steht somit in Beziehung zu Ihm und ist unmittelbar mit Ihm in Harmonie – als Grund des Seins (Ursache) für und in ihnen, so wie das „Eine“ als Henosis (strukturelle Einheit) eine Vielzahl von Elementen zu einem macht (innerlich

unteilbar, äußerlich unreduzierbar).

In diesem zweifachen Sinne, der sowohl die transzendente als auch die immanente Konzeption zulässt, sind die Texte wie folgt zu verstehen: „hen archa panton“ (das Eine – eine Beschreibung des Höchsten Wesens in henologischer-arithmologischer Sprache – ist das Prinzip (im kausativen Sinne; genealogisch) aller Wesen); „to hen stoicheion kai archè panton“ (das Eine ist Element und Prinzip (kausative Wirklichkeit) aller Wesen). Vgl. Willmann, oc 272f.

„Gott ist einzigartig und nicht, wie viele glauben, ein Außenstehender des Kosmos (diakosmasios), sondern in ihm gegenwärtig, ganz und gar in der gesamten Sphäre des Universums, – als ‚episkopos‘, der Aufseher über alles Geschehen, – als ‚krasis‘, der das Ganze umfasst, – als der ewige Schöpfer (ergatas) aller Kräfte und Werke, – als der Geber des Lichts für den Himmel, der Vater aller Wesen, – als Geist und belebende Kraft (nous kai psuchosis) der gesamten Sphäre des Universums, – als die Bewegung von allem.“ (Klemens von Alexandria als Interpret des zeitgenössischen Pythagoreismus).

(ii)b. Die Beziehung als Harmonie, di sungeneia, Verwandtschaft, und zwar auf henologischer-arithmologischer Grundlage, zwischen Gott und den gezeugten Wirklichkeiten wird in einer zweiten, weitreichenden und grundlegenden Weise beschrieben:

a. Die Orphisten beschreiben gemäß den samothrakischen Mysterien (siehe oben, S. 65) die Beziehung zwischen Gott und Welt mythisch und theologisch als vierfach:

(i) Kronos (oder Chronos, Zeit), das höchste Wesen, Ursprung aller Ursachen, Verwandtschaft, Harmonie, „Einheit“;

(ii)a . Zeus, gleich Aithèr, der

(ii)b . „Chasma“, das der Ursubstanz von allem Form gibt (Idee, Zahl auferlegt) – siehe oben S. 47, 48 –, sodass

(ii)c . Fanès, di die sichtbare Welt (Natur), entsteht (wird gezeugt);

Maw Fanes, die sichtbare Welt, steht in Harmonie (Syntehse) mit Zeus, dem formgebenden Verursacher, der als Vermittler zwischen Kronos einerseits und der Ursubstanz andererseits fungiert, mit der er arbeitet: 'Siegel', 'Formen', 'Modelle', 'Ideen', -- 'Zahlen';

b. Die Pythagoreer formulieren dies durch *Philolaos* in seinem Buch „Über die Natur“ wie folgt: „Die Natur im Kosmos besteht in der Verbindung (harmochthè) von Daten ohne feste Form (apeiron) und Daten, die eine feste Form darstellen (perainonton), sowohl des Kosmos als Ganzes (Einheit als

henosis) als auch aller Dinge in ihm (Einheiten als seine Elemente).“ (O. Willmann, oc, 280); – der Erkenntniswert dieser „Harmonie“ (Verbindung von Form und Materie) wird durch folgende Aussage deutlich: „Wir wüssten nichts vom Sein und vom Erkennbaren, wenn die Harmonia, die Verbindung, nicht im innersten Sein dessen läge, woraus der Kosmos besteht, nämlich im formgebenden und im formlosen Prinzip.“

GW193

Da diese Dinge schlichtweg heterogen (unähnlich) und unverbunden sind, wäre es unmöglich, dass sie sich zu einem Universum zusammenfügen, wenn nicht auf irgendeine Weise Harmonie, die Vereinigung, zwischen ihnen käme. Ähnliche und verwandte Dinge benötigen keine Vereinigung; unähnliche, unverbundene und divergierende Dinge müssen durch Harmonie (sunkekleisthai) verbunden (sunkekleisthai) werden, wenn Kohärenz (katechesthai) im Kosmos herrschen soll.“ (Willmann, oc, 280).

Man erkennt sofort den großen Fortschritt zwischen beispielsweise Anaximandos von Milet (-610/-547), der alle Wesen aus dem 'Apeiron', dem formlosen Urgrund aller materiellen Natur, hervorgehen ließ (vergleichbar mit Thales von Milet, der 'Wasser' als Urgrund postulierte, und mit Anaximenes von Milet (siehe oben S. 184 (Thales); 138 (Anaximenes))), einerseits und Puthagoras andererseits, der denselben Urgrund sowohl als Form als auch als Formlosigkeit auffasste, ihn aber harmonisch aus der Hierarchie der verursachenden Kräfte interpretierte (siehe oben S. 65ff.; 161).

Die „Form“ ist nämlich eine Art von „Arithmos“, Zahl, etwas Austauschbares: Die in der pythagoreischen Auffassung aufgefasste „Zahl“ (besser: Zahlenform) ist schließlich, wie Willmann (oc, 281) bemerkt, allgemeiner: Sie umfasst sowohl die Gottheit als auch das „Apeiron“, die formlose Substanz. „Zahl“ (verstanden als „ineinandergreifendes Element“ und/oder als „ineinandergreifend“, basierend auf Ineinandergreifen oder Struktur) ist wahrhaft transzendent.

c. Die Platoniker übersetzen die orphische und pythagoreische Hierarchie wie folgt:

- (i)** 'aition', die Sache,
- (ii)a.** 'peras; die wohldefinierte Form, verstanden als formgebende Kraft,
- (ii)b** . 'apeiron; die formlose Materie und
- (ii)c** . das 'koinon' oder 'mikton', das gemeinsame, gemischte; mawolv

die Ursache gibt der formgebenden Kraft der Materie Gestalt und bewirkt so die Harmonie, die Verschmelzung beider.

d. Die Aristoteliker interpretieren dieselbe Hierarchie ferner in einem naturalistischeren Sinne: „In Aristoteles’ Philosophie stehen Fruchtbarkeit, Fortpflanzung und Schöpfung im Vordergrund. Zweifellos führten er und Alexander der Große, sein berühmtester Schüler, Gespräche über die samothrakischen Götter.“ (*P. van Schilfgaarde, Aristoteles* , Den Haag, 1965, 11).

Und *W. Jaeger (Paideia* , I, 208) schreibt, dass die „wahre Mythologie“ im Kern des aristotelischen Denkens zu finden sei (etwa in der „Liebe“ (Eros) der Dinge zum Unbewegten Beweger, die im samothrakisch-orphisch-pythagoreischen Schema dem Höchsten Wesen entspricht). Vgl. *O. Willmann (Abriss* , 375); er zitiert Aristoteles (De an. 11,4.15): „Für ein Lebewesen ist es die höchste Leistung, die seiner Natur entspricht, wenn es ein anderes Wesen hervorbringt, das ihm gleicht – ein Tier ein Tier, eine Pflanze eine Pflanze –, damit diese den ewigen und göttlichen Anteil erlangen, soweit er ihnen zusteht.“

GW194

In *Metapher 14,4.6* erwähnt Aristoteles, dass die antiken Dichter diese Tätigkeit („*ergon*“) Zeus mit mehr Grund zuschrieben als beispielsweise dem Wasser (Thales) oder dem Feuer; dass auch philosophische Dichter wie *Pherekudas von Suuros* (um 550) – vgl. seinen *Heptamuchus* , ein Werk, das die Schöpfung des Universums Zeus zuschreibt – dies taten.

(i) Zeus (höchster Gott und höchster Himmel) in Harmonie mit

(ii)a. Chronos (Kronos) (Zweiter Gott und Unterer Himmel) und mit

(ii)b. Chthonia (die Erdgöttin) - und die Magier betrachten „die Erste Erweckerin als die Beste“.

Der Unterschied zu seinen Vorgängern, insbesondere den Orphisten, Pythagoreern und Platonikern, liegt darin, dass Aristoteles die Natur selbst, in einem naturalistischeren Sinne (siehe oben S. 175/177), das vollbringen lässt, was seine Vorgänger dem Mittelbegriff, den sekundären Ursachen, zuschrieben; so spricht er von der „*fusis dèmiourgèsasa*“, der „demiurgischen“ Natur, d. h. der Natur als „öffentlicher Arbeiter“ (siehe oben S. 36ff.), die der Materie Form verleiht, beispielsweise indem sie nicht nur künstliche Lebewesen erschafft, sondern auch Operationen vollbringt, die denen des Menschen ähneln (sie gibt der Schwalbe die Fähigkeit, ein Nest zu bauen; sie veranlasst auch Ameisen und Bienen, geordnet zu arbeiten).

Aristoteles' Denkweise wird daher als Hylomorphismus (Philosophie von Materie und Form) bezeichnet – in dem die „Harmonie“ von Materie und Form anerkannt wird – und als „Artifizialismus“ (Philosophie des Kunstwerks), jedoch offenbar auf einer „genetischen“ Grundlage (einem Überbleibsel des religiösen Glaubens an den Urheber), wobei der Erste Beweger (Gott) ein Überbleibsel von Urheberfiguren ist. Vgl. O. Willman; *Gesch. d. Id.*, I, 556/571 (*Die Preisgebung der Ideenlehre*).

Fazit: Aus dem Vorangegangenen geht hervor, dass die griechischen Philosophen, jeder auf seine Weise, den kausativen Glauben, der Schöpfung und Gestaltung (Idealismus) vereint, neu interpretierten. Die Harmonie zwischen Gottheit und sichtbarer Welt ist in diesem Kontext eine henologisch-arithmologische Schlussfolgerung. Die eine höchste Gottheit – ob mit kausativen Zwischengliedern oder nicht – erschafft eine Vielfalt (Elemente), die zu „einem“ vereint werden. Dies gelingt ihr, weil sie diese Vielfalt in konzentrierter Form in sich trägt. Wir sind damit nicht weit von der Schöpfungsvorstellung der Bibel entfernt.

Anmerkung – Kristensen merkt in seinen *Gesammelten Beiträgen*, S. 288, an, dass es in Bezug auf eine konkretere Beschreibung des Kosmos kosmologisch gesehen darum geht,

(i) lokal, der Zyklus der Himmelskörper um das zentrale Feuer (das das Feuer sein kann, das die Feuerberge auf der Erde zeigen, und/oder das Feuer der Sonne) als Herd des sich selbst erneuernden Lebens und

(ii) zeitlich gesehen verdeutlichen die Perioden der Jahreszeiten und die zyklischen Weltperioden (der älteste Pythagoreismus lehrte die „ewige Wiederkehr“) die „Harmonie“ der Gegensätze (mit einer dämonischen Neigung).

GW195

Anmerkung: Die Unterscheidung zwischen „Monas“, der Monade und dem Einen scheint späteren Datums zu sein (Gobry, oc. 46s.). Theon von Smurna erwähnt, dass diese beiden Begriffe für Archutas und Philolaos austauschbar waren. Dennoch lautete die zusammenfassende Henologie-Arithmologie im ursprünglichen Pythagoreismus wie folgt:

(i) das 'Eins' als Element (Stöchieion), harmonisch innerhalb der Einheit (als Struktur der Elemente), ist die Zahl, bestehend aus Elementen;

(ii)a. Die Monade ist die Bezeichnung für das Eine als Höchstes Wesen, das, konzentriert (was eine Art von Einheit ist, nämlich schöpferische Einheit oder kausale Einheit), die mögliche Vielheit (Zahl) in sich trägt;

(ii)b. Die Dyade („Duas“) ist die Bezeichnung für alles, was – abgesehen von der Monade (dem Höchsten Wesen) – durch Unvollständigkeit und Begrenztheit gekennzeichnet ist. Vgl. Gobry, oc, 44s., 46, 48. In diesem Kontext können die elementaren Einheiten als „Monaden“ bezeichnet werden (mit einem Kleinbuchstaben, um sie von der Monade (Großbuchstabe, der den Ursprung aller Monaden, das eine Höchste Wesen, bezeichnet) zu unterscheiden).

O. Willmann, **Gesch. d. Id.**, I, 343ff., behauptet, Empedokles' begrenzter Mechanismus sei ein „unreifer“ Pythagoreismus und die Atomistik des Leukipp und Demokrit ein „verfälschter“ Pythagoreismus. Das Kapitel über den antiken Materialismus (siehe oben, S. 94/109) und das über die antike (gegebenenfalls mechanisch-atomistische) Dynamik (siehe S. 110/117) zeigen, dass beide Denkschulen – mit Ausnahme des Naturalismus – den ursprünglichen Pythagoreismus weiterentwickeln. Es ist schlichtweg eine Tatsache, dass atomare und mechanische Prozesse in der Natur vorkommen: Die Henologie-Arithmologie (siehe S. 185) kann die elementaren materiellen Einheiten (sowie ihre mechanischen Prozesse) perfekt in die Theorie der Elemente (Einheiten als Stoicheia) und ihre „Einheiten“ als Strukturen (Einheit als Henosis) einordnen. Die atommechanischen Prozesse sind ein Anwendungsmodell des Einen als Stöchiometrie und als Henosis.

(3)c. -- Die musikalische Henologie 195/

Ein Kennzeichen des Pythagoreismus ist die „Philokalie“, die Vorliebe für das Schöne. Dies wird in der Kunstlehre deutlich, die wir nun kurz skizzieren werden.

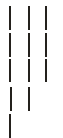
(a) Die Pythagoreer rechneten nicht nur mit dem Einen und seinen Vielfachen, der Zahl (Arithmetik); sie übertrugen das Eine und seine Vielfachen, die Zahl, in räumliche Figuren (Geometrie). Dies ist teils eine Folge des antiken, vorsokratischen Materialismus (siehe S. 102 oben), teils aber auch eine Folge des Konzepts der Henosis (einer Struktur, die entweder sammelt (distributiv) oder systematisiert (kollektiv)). Logismos (arithmetische Operation) und Gramma (geometrische Konstruktion) interagieren miteinander und verschmelzen.

b) Die Pythagoreer „sahen“ nicht nur das Eine und seine Zahl (Vielfache); sie „hörten“ es auch (mit ihrem „zweiten“ Gehör), und zwar so, dass der/die Klang(e) wiederum henologisch-arithmologisch interpretiert wurde/wurden.

Dies führt zur pythagoreischen Musiktheorie (siehe *Willmann, Geschichte d. Id., I, 288ff.*). „Was der Intellekt (als Vernunft) berechnet (Arithmetik), präsentiert die Konstruktion dem Auge, und das Ohr nimmt sie als Harmonie wahr.“ (o. Jh 289f.). Ein Objekt (das Eine als Element und Einheit) wird im Menschen durch verschiedene harmonische Fähigkeiten erfasst. Wenn man nun weiß, dass „Kalokaigathia“, die Harmonie des Schönen und des moralisch Guten, ein griechisches Phänomen ist, so misst man den Umfang des Schönen und der Musik (besser: der Choreia, der Harmonie von Musik, Dichtung und Tanz; siehe oben, S. 36) im Pythagoreismus.

„Musik ist die größte aller Künste: Sie erreicht den Gipfel der Harmonie. Pythagoras zeigt uns die Seele, die, von ihren anarchischen Leidenschaften zerrissen, durch das Hören von Musik ihre Einheit wiedererlangt. Und Iamblichus definiert Reinigung als ‚ein Heilmittel, das durch Musik wirkt‘.“ (Gobry, oc, 55).

(b)bis . *Jaeger, Paideia* , I, 221, sagt, dass die Leier mit ihrer Struktur (Henosis) aus Saiten (Längen):



Das Modell steht sowohl für das auditive als auch für das kosmologische Modell. Auditiv, weil das Ohr gleichzeitig und als Ganzes („eins“) wahrnimmt, was die weitgehend getrennten und nacheinander erklingenden Saiten erzeugen (Klangharmonie); kosmologisch, weil die Entfernungen der Himmelskörper und ihre Umlaufbahnen (siehe oben, Seite 194 unten) neben der Struktur der Leier ein weiteres Anwendungsmodell derselben „Einheit“ (Struktur) darstellen, nämlich Körper (Saiten, Himmelskörper), die sich in der Ferne innerhalb eines einzigen „Feldes“ bewegen.

Fazit: So verstehen wir die Einheit der vier pythagoreischen Fächer – Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie. Sie sind die Anwendungsmodelle einer grundlegenden Henologie – der Arithmologie.

(4) Die henologische-arithmologische Ethik-Politik (196/)

Bibliografisches Beispiel : *O. Becker, Die Aktualität des pythagoreischen Denkens* , in *O. Pöggeler (Hrsg.), Hermeneutische Philosophie* , München, 1977, S. 177/200 („Einerseits werden hier Begriffe wie ‚Gerechtigkeit‘, ‚Seele‘, ‚Geist‘ und ‚gerechter Augenblick‘ (Kairos) erwähnt – was uns fremd ist; andererseits – für uns viel verständlicher – die musikalische Harmonie (ihre Eigenschaften und Beziehungen) und die Himmelskörper.“ (ac, S. 178f.).

JP. Vernant, *Mythe et pensée*, I, 124/229 (Hestia/ Hermes; Geometrie und Astronomie; Anaximandros Kosmologie in Bezug auf Geometrie; Raum und politische Organisation: schon vor Pythagoras konzipierten die Griechen ethisch-politische Probleme geometrisch im Gefolge antiker religiöser Raumkonzepte).

(ich) Die Ethik gründet sich auf die Harmonie des Universums, welche den Menschen (Henosis) mit der Gottheit verbindet (siehe oben S. 145ff.; 189ff.), und auf die Harmonie der

GW197

„Die Seele, die das Ziel der Vollkommenheit ist.“ (Gobry, oc, 57s.). Diese Aussage ist uns nun leicht verständlich.

(ii)a. Die informative Seite.

Die Pythagoreer lehren, dass der in Zahlenverhältnissen geschulte Verstand („mathēmata“ = Zahlenbeziehungen) das Kriterium der Dinge ist; der Verstand weist – wie Philolaos sagte – eine gewisse Verwandtschaft mit dem theoretischen Wissen über die Natur des Universums auf. „mit dieser Natur des Universums, da es seiner Natur nach Gleiches durch Gleiches erkennt (hupo tou homoiou to homoion)“. So Sextos Empeirikos über die Pythagoreer (Gegen die Gelehrten, 7:92). Diese Hermeneutik wurde bereits angesprochen (siehe oben, S. 52/54; 61; 167ff.; 171ff.). Vgl. O. Willmann, *Abriss*, 350/352 : „Weise“ ist der weise Mensch selbst (als Subjekt); „weise“ ist auch die Welt (als Objekt); objektive und subjektive Weisheit sind aufeinander gerichtet; ebd., 373: Anwendung dieses hermeneutischen Prinzips auf den Wertsinn (nur der Mensch, der wertsensibel (und unmittelbar ethisch) ist, „erkennt“ das objektiv Wertvolle in der Welt um ihn herum (durch Gleiches (Wertsinn) erkennt er Gleiches (Wert))); O. Willmann, *Geschichte von Id.*, I, 255.

1) Die „Weisheit“ (Sophon) der Physikalisten wie Thales, Anaximandros und Anaximenes, nämlich Wasser, Unbestimmtheit, Luft, ist noch keine ethisch-politische „Weisheit“ (objektiv betrachtet);

2) Nur der pythagorische „Sophon“ ist objektiv betrachtet vollständig normativ; – siehe auch ebenda, III, 212 (das „Kalon Zugon“ (schönes Joch, die Einheit von Subjekt und Objekt, wie sie der spätere Platon in derselben Tradition formuliert); siehe auch ebenda, I, 439 (die Idee im Subjekt entspricht der Idee im Objekt)).

Pythagoreisch: Das Eine (als Element und als Struktur (Henosis)) im Subjekt entspricht dem Einen (als Element und Verbindung) im Objekt; das

Schöne und Gute soll dieser Dualität von Subjekt und Objekt gehorchen; obwohl nicht identisch, verschmelzen das Schöne und Gute und das „Eins“ – harmonisch!

Hier sei auf das bereits Gesagte (S. 181) hingewiesen: Die Idee an sich ist noch kein Ideal; sie ordnet lediglich den Gedankeninhalt. Ebenso verhält es sich mit dem Einen (und seiner Zahl): An sich ist es theologisch der Ordnung (distributive und kollektive Struktur), der Henologie und Arithmologie; doch innerhalb einer Subjekt-Objekt-Beziehung, in der das Schöne und Gute bereits erwacht ist, spielt das Eine (und seine Zahl) eine ordnende Rolle. Nur dann ist das Eine (Element, die Zahl) auch Ideal, nicht bloß Idee. Der Pythagoreismus ist ethisch-politisch und basiert auf einem Wertgefühl; er interpretiert Wert (Gewissen, Moral usw.) henologisch und arithmetisch. In ihm war das „Eins“ (die Zahl) immer, bewusst oder unbewusst, mit dem Ideal (dem Schönen und Guten) verbunden (Harmonie des „Eins“ mit dem Schönen und Guten). In diesem Sinne war er in sich schlüssig: Trotz aller Unterscheidungen überwiegt die Verbindung, die Einheit von Zahl und Schöнем und Gutem.

GW198

(ii)b. Die *sophio-analytische Seite*.

Ob es sich nun um Naturalismus handelt – von dem wir ein Anwendungsmodell etwas genauer untersucht haben (siehe oben S. 178/184 (das sogenannte Naturrecht der späteren Protosophisten; vgl. S. 181: Die Natur als räuberische Tatsache begründet noch keine für das Gewissen gültige Ethik; sie sieht und formuliert eine Idee, rein deskriptiv, nichts weiter)) – oder um Idealismus, z. B. in seiner pythagoreischen Form, der als Grundlage einer Ethik dient, beide Denkweisen reichen für sich genommen nicht aus, um eine wahre Ethik bzw. Politik zu begründen; allenfalls dienen sie als Standardisierungen oder Beschreibungen (rein deskriptiv); nicht mehr.

In diesem Sinne sind sie „Spezialisierungen, die ebenso analytisch, aber ebenso relativ sind wie die physikalischen, die wir oben beschrieben haben, S. 78/91 (Differenzierung).“

Die einzig gültige Grundlage ist und bleibt die „Weisheit“, wie oben (S. 1ff.) dargelegt : *R. Schärer*, **L’homme devant ses choix **, formuliert Ethik (politisch) gültig, indem er sagt, dass

(i) in einer konkreten Situation, **(ii)** der „weise Mann“ **(iii)** überlegt (sieht alternative Lösungen), **(iv)** trifft eine Wahl, **(v)** gemäß den Standards, **(vi)** von denen er weiß, dass sie, **(vii)** sobald er kausal vorgeht, Konsequenzen haben

werden, **(viii)** die für ihn gut oder schlecht sein werden.

Vgl. S. 1 oben. Die gesamte Struktur der Weisheit in ihrer philosophischen (vorwissenschaftlichen, vorrhetorischen) Form ist und bleibt das Fundament, auch wenn Analytiker wie der Naturalist oder der Idealist (bzw. der numerische Idealist) beschreibend plausible „Ideen“ und „Zahlen“ präsentieren. Sie berühren den eigentlichen ethisch-politischen Aspekt erst dann, wenn das analysierende Subjekt im konkreten Leben, das bereits vorher existierte und in dem es wirkt, Wurzeln schlägt, wie Schärer es beschreibt (und alle Weisheit). Vgl. S. 14/15 (die gesamte Struktur der Weisheit als Ganzes und unteilbar).

Daher bleibt eine Ontologie die Grundlage. Sie umfasst systematisch die gesamte Realität, einschließlich der ethisch-politischen Dimension. Aus diesem Grund verweisen wir auf Seite 47 (Zusammenhang der Hauptformen der Ideentheorie):

a/ das System (Pythagoreisch), aber auch **b/** der Wert und die Wirklichkeit (Platonismus: das Gute und das Zusammensein) und **c/** Teleologie und Realisierung (Aristotelismus) bestimmen gemeinsam die normative Philosophie.

Nur dann gibt es ein Subjekt, das ethisch-politisch ist, und ein Objekt, das ethisch-politische in Wirklichkeit; gemeinsam: dasselbe (Objekt) durch dasselbe (Subjekt) erfassen! Nur diese Harmonie, die Sumpatheia (siehe S. 168ff.), begründet die Normativität in vollem Umfang.

(ii)c. Die Daimonie des ethisch-politischen Menschen.

Die Pythagoreer weisen immer wieder auf die Bedeutung des Daimon für das Normenverständnis hin.

GW199

Wir beginnen mit einem anwendungsorientierten Modell, das von Archutas abgeleitet ist: „Das Gesetz bezieht sich auf die Seele und auf das Leben des Menschen, wie die Harmonie (verstanden als: von Klängen) sich auf das Hören und auf die Stimme bezieht. Denn das Gesetz formt (‘paideuei’) die Seele und regelt das Leben (‘reguliert’: ‚sunistèti’), so wie die Harmonie das Hören formt und die Stimme mit sich selbst in Einklang bringt (‘homologon poiei’).“

Meine Lehre besagt, dass jede Gemeinschaft („Koinonia“) aus Folgendem besteht:

(i) der Verantwortliche (Archon),
(ii) diejenigen, die geführt werden („Archomenoi“) und
(iii) das Gesetz;
(iii)a. Das lebendige Gesetz ('empsuchos nomos') ist jedoch der Monarch,
(iii)b. Das Gesetz über die unbelebten Dinge ('apsuchos') ist das Gesetzbuch ('gramma').

(a) Das Gesetz ist das erste: Durch es ist der Herrscher legitim ('nomimos'), der Verantwortliche ist gehorsam ('akolouthos'), der Geführte ist frei und die ganze Gemeinschaft ist 'eudaimon', was nach ihrem Daimon gut und schön ist.

b) Wird jedoch das Gesetz gebrochen, so ist der Fürst ein Tyrann, der Verantwortliche ungehorsam („anakolouthos“), der Geführte ein Sklave und die ganze Gemeinschaft „kakodaimon“, was nach ihrem Daimon schlecht und hässlich ist.“ (vgl. O. Willmann, *Gesch. d. Id.*, I, 325).

Willmann erklärt weiter: Fürst und Anführer entsprechen der formgebenden, 'perainonta' ('peras', definierte Form), den Führern zum formlosen ('apeira') Aspekt der Gemeinschaft; das Gesetz, zuerst das Lebendige und dann das Unbelebte, bringt beide Aspekte in ihrer gegenseitigen 'harmonia', Vereinigung, zusammen, und zwar gemäß dem Schönen und Guten.

Anmerkung: Hier wird deutlich, dass die vorphilosophische Weisheit die normative Philosophie dominiert: Der Weise wählt – wie oben auf Seite 1 erwähnt – zwischen zwei grundlegend verschiedenen ethisch-politischen Qualitäten, dem Guten und Schönen oder dem Bösen und Hässlichen.

Zwei Puthagoras zugeschriebene Aussprüche lauten wie folgt: „Das Größte im Menschen besteht darin, die Seele zum Guten und Schönen oder zum Bösen und Hässlichen ('peisai') zu bewegen“ – wobei die Rhetorik eine moralisch-politische Rolle einnehmen muss (wie Platon sie später, im Gegensatz zur Protosophie, interpretieren würde);

„Die Seele ist das Arsenal des Guten und Schönen sowie des Bösen und Hässlichen, je nachdem, ob der Mensch gut und schön oder böse und hässlich ist.“ (O. Willmann, *oc*, 326)

Somit wird verständlich, dass Puthagoras' normative Philosophie von den (Prä-)Skeptikern niemals dazu missbraucht werden konnte, die Grundlagen der zeitgenössischen Gesellschaft und ihres moralisch-sozialen Kodex zu untergraben (vgl. oben, S. 73; 91ff.). Trotz des autoritären Untertons („Der Meister hat es gesagt“) bleibt sie daher eine Quelle der Inspiration.

Hinweis: Der Begriff „Daimonia“ (eu-, kako-daimonia) drückt das „Ariston“, das Beste, aus. Was die subjektive Seite des ethisch Guten und Schönen – oder des Schlimmsten – betrifft: Die Seele ist letztlich der Schlüssel zur normativen Philosophie; diese Seele (siehe oben S. 143 (*Daimon*); 145/159 (*Orphischer und postorphischer Seelenbegriff*); insbesondere 162ff. (*Glaube an den Urheber*)) ist gegenüber den Urhebern und dem Höchsten Wesen ein „Daimon“, wie die Goldene Offenbarung (Chrusa epè) besagt (Vers 62). Eudaimonie geht mit einer „Agathè psuchè“ (einer guten Seele) einher: Der Mensch selbst erschafft durch sein ethisch-politisches Verhalten – möglicherweise verstärkt durch Mysterien (siehe oben S. 38/45 (*Mysterien*); 65/67 (*Hierarchie*); 191 (*Pythagoreische Hierarchie*)) – einen „Daimon“, d. h. ein gestärktes „Ich“ (oder eine gestärkte „Seele“). Vgl. Willman, oc, 330f.; siehe auch seinen Abriss, 380, wo Willman die aristotelische Lehre zu diesem Thema wiedergibt:

Reines und gutes Handeln („kala prattein“) bringt Wohlbefinden („kalos prattein“) (*Eth. Nicom.*, 1:3);

Aristoteles nennt dieses Wohlbefinden „Eudaimonia“, die Führung durch einen guten und schönen Daimon oder Genius (Iuno) – siehe oben S. 48/50 –; genau wie Sokrates schrieb er sich diese Führung selbst zu (Fr. II: 40 (Heitz)) und belegt, dass die Erfahrung den Glauben an einen Daimon dieser Art bestätigt: „Oft segelt ein schlecht gebautes Schiff ausgezeichnet, nicht wegen seines Zustands, sondern weil es einen guten Steuermann hat; ebenso geht es einem Menschen in jeder Hinsicht gut, weil er in seinem Daimon (Führer) einen guten Steuermann hat.“ (*Eth. N. com.*, 7:14 (oder 8:2)) – „Die gute Veranlagung der Natur liegt nicht in unserer Macht, sondern wird durch göttlichen Beschluss denen zuteil, die wahrhaftig ein gutes Los („Eutuchesin“) haben.“ (*Eth. Nicom.*, 7:14 (oder 8:2)) 10:10; vgl. *Rhet.*, 1:6); – daraus sieht man, dass Aristoteles viel später genau dasselbe tat. verkündet Lehren wie die Pythagoreer.

Später entleerte der säkulare Hedonismus (die Ethik der Lust) den Begriff „Eudaimonie“ seiner tiefenpsychologischen Bedeutung und verlieh ihm eine rein psychosoziale Bedeutung, nämlich lustgetriebenes Glück.

(iii)a . Der agogische Aspekt.

Heutzutage wird der Begriff „Agogie“ auf zwei Arten beschrieben:

im weitesten Sinne: die Praxis, die durch die Erbringung von Dienstleistungen dem Mitmenschen im Hinblick auf sein Wohlbefinden zugutekommt;

Eng, nämlich die Praxis, die durch Erziehung denselben Mitmenschen im Hinblick auf spirituelle und zwischenmenschliche Reife fördert.

Die beiden müssen sich nicht gegenseitig ausschließen; im Gegenteil. Vgl. R. Koopman, *Wohlfahrt als Problem* (Soziologie/ Wohlfahrt/ Sozialarbeit), Alphen ad Rijn, 1976;

J. Muurlink, *Anthropologie für Erzieher und Betreuer (Ideologische Manipulation oder Selbstbestimmung)*, Bloemendaal 1981 (zum Problem der Macht) im Verhältnis zur freien Verantwortung).

GW201

Übrigens:

Die Agogik ist die Untersuchung der regulativen und applikativen Modelle der Praxis (Hilfe, Erziehung); direkte Rede über Agogie;

Agogie ist, noch abstrakter, die Lehre von den Strukturen („henoseis“), die in diesen Modellen wirken (der indirekte Diskurs über die Praxis der Agogie).

Es wird nun unterschieden zwischen **(i)** ped.agogie (Kindern), **(ii)** andr.agogie (Erwachsenen).
geront.agogie (ältere Menschen).

Im Gegensatz zu J. F. Herbart (1776/1841), der die „zur Andragogik übertriebene Pädagogik“ abwertend betrachtete (er prägte den Begriff „Andragogik“), wird der Begriff heute positiv verstanden, d. h. antiautoritär, nicht-elitär, demokratisierend und ermächtigend. Vgl. M. van Nierop, *Nieuwe woorden*, Hasselt, 1975, S. 16ff. (Andragogik, antiautoritär) usw.

Anmerkung -- Die Sprache von z.B. Aristoteles (siehe oben, S. 200), der von „Kalos“ spricht „prattein“ (Wohlbefinden), „eutuchia“ (gutes Los), „eudaimonia“ (einen guten Daimon besitzen) beweisen, dass auch die Alten – Jaegers berühmtes Werk „*Paideia*“ verdeutlicht den erzieherischen Aspekt – das Wohlbefinden rational betrachteten. Die Pythagoreer, die die alte Religion fortführten, waren hierbei Vorreiter. Man spricht daher von Eudämonologie

(Glückslehre), Soterologie (Lehre vom Erlöser) und Soteriologie (Heilslehre), die, wie wir gleich sehen werden, teilweise das Thema der Agogik umfassen.

Moderner ist die „Pragmatik“, also die Lehre von den Folgen einer Handlung (theoretisch (vgl. Peirces Pragmatizismus, der die Folgen von Ideen, Urteilen und Schlussfolgerungen prüft) oder praktisch), vorwiegend aus der Perspektive des Wohlbefindens oder des Leidens. „Therapeia“ (Therapie) und „therapeutikè (technè)“ (*Platon, Pol 282a* (die Kunst der Krankenpflege)) bewegen sich im selben Bereich des Wohlbefindens und der Anleitung und führen zur „Therapeutik“, wobei der Schwerpunkt auf der Befreiung von Krankheit liegt, sei sie körperlicher oder seelischer Natur.

JL. Moreno, Gruppenpsychotherapie und Psychodrama , Stuttgart, 1973, gelegen Seine Gruppentherapie, die auf Medizin, Soziologie und Religion aufbaut, versteht er als „therapeutische Weltanschauung“ im Gegensatz zu den seiner Ansicht nach einseitig wirtschaftlich orientierten Methoden der Wohlfahrtsfürsorge, die Kommunismus und liberale Demokratie repräsentieren (oc, 1/8), da seine therapeutische Philosophie nur das ganze Ausmaß des wirklichen Elends offenlegt („das therapeutische Proletariat“). Zufälligerweise waren auch die antiken Religionen, aus denen der Pythagoreismus hervorging, stark therapeutisch orientiert. Daher rührt die therapeutische Philosophie, die den Pythagoreismus in Griechenland über Jahrhunderte am Leben erhielt – trotz aller theoretischen Bedenken. (Vgl. *Jaeger, Paideia, I, 211*).

GW202

Bibliografisches Beispiel:

-- *B. Boelen, Eudaimonie und das Wesen der Ethik* , Leuven, 1949:

a. Das Glücksgefühl fällt zusammen mit dem Vergnügensgefühl und dem Gefühl der Nützlichkeit;

b. Aristoteles ist ein Eudämonist im edlen und intellektuell rationalen Sinne; Thomas von Aquin ist ein Eudämonist, der auf einer Lehre vom objektiv Guten und einem intellektuell rationalen Leben basiert; Kant trennt die Ethik vollständig von der Eudämonie, indem er moralisches Handeln als rein „formal“ betrachtet; Scheler lehnt den Eudämonismus ab, indem er erklärt, dass der Mensch nicht nach Vergnügen, sondern nach Werten strebt („materialistische Wertethik“).

c. Der Autor verteidigt den Eudämonismus (aber als psychologisches Konzept, nicht als religiöses Konzept);

Libbe van der Wal, Das Prinzip der Objektivität in der ältesten griechischen Ethik, Groningen, 1934: Anaximandros, Heraklit und Demokrit werden auf die Objektivität geprüft, auf der ihre Ethik beruht; der Eudämonismus ist die widersprüchliche Form des Hedonismus (Vergnügungsethik), in der die moralisch entbehrliche Maxime des Vergnügens, die vom persönlichen Geschmack abhängt, zu der Glückseligkeit gereinigt wird, die für alle gleich ist und vor allem zu der Glückseligkeit, die heimlich auf Moralität geprüft wird (oc., 93); um den Eudämonismus, der das, was Glück fördert, als „gut“ bezeichnet, ethisch zu „retten“, muss er intellektualistisch werden und die Tugend als einzige Quelle des Glücks an erste Stelle setzen, eine Tugend, die mit „Weisheit“ gleichgesetzt wird (ebd., 94/96); Demokrit, der sein ethisches Prinzip nicht „hèdonè“ (Lust), sondern vorzugsweise „terpsis“ (verfeinertes Vergnügen) nennt, verbindet es mit Nutzen oder Güte (auch hier wird die Eudämonologie rein psychologisch verstanden);

-- *Cl. Brelet-Rueff, Médecines traditionnelles sacrées* , Paris, 1973: Schamanismus, Pyramidenmedizin, agrarisch-rituelle Medizin, gnostische Medizin, alchemistische Medizin, siehe die Titel, die die Antike betreffen;

-- *F. Kudien, Der Beginn des medizinischen Denkens bei den Griechen* , Zürich/ Stuttgart, 1967;

-- *L. Edelstein, Antike Medizin* , Baltimore, 1967;

-- *G. Lloyd, Magie, Vernunft und Erfahrung* , Cambridge Un. Press, 1979;

-- *id., Les débuts de la science en Grèce* , in *La Recherche*, 125 (Sept. 1981, 920/927 (beschäftigt sich hauptsächlich mit der Medizin in Hellas);

außer *W. Jaeger, Paideia*, siehe *O. Willmann, Didaktiek als vormingsleer in haar verband met de maatschappijleer en de geschiedenis der vorming* , I (*Die historischen Typen des Bildungssystems*), Lier/Antwerpen, 104/127 (*Griechische Bildung*);

Hl. Marou, Histoire de l' éducation dans l' antiquité , Paris, 1948 (*from the Homeric period to the Hellenistic period: 1 and 2*); *J.D. Butler, Four Philosophies and their Practice in Education and Religion* , New York / Evanston / London, 1967 (*Naturalismus (Leukippos, Demokritos, Epikuros); Idealismus (Platon); Realismus (Aristoteles); Pragmatismus (Heraklit, Protosophistik); Existenzialismus; Sprachanalyse*).

(iii)a1. Hierozoismus (astraler Vitalismus) (203/205)

- Genauso wie der Mann das Lenkrad des Das Leben verdankt sich den Göttern, ebenso wie die Ordnung und Vollendung des Lebens. Von ihr stammt der Nomos, das Gesetz, das die menschliche Gesellschaft begründet.

Der Ausdruck derselben Gerechtigkeit, die als Themis (...), als Deich (...) seit den gottgeliebten Generationen der Antike wohnt, datiert das Gebot, alles Lebendige zu schonen, und die Weisheit, die den Dingen ihre Namen gab. Von der Gottheit entspringt die Philosophie, die darin besteht:

die Reinigung (Katharsis) von **1.** der materiellen Unfähigkeit zu denken (hulikès a.logias') und **2.** dem sterblichen Körper und

die Vollendung („teleiotès“) – siehe oben S. 188 –, verstanden als die Wiederaufnahme des ursprünglichen erfolgreichen Lebens („tès oikeias eu.zoias analèpsis“), die nach oben zur Gottähnlichkeit („theian homoiosin“) führt.“ (O. Willmann, *Gesch. d. Id.* , I, 275).

Anmerkung – Bevor wir fortfahren, hören wir mit Nachdruck von einem Missverständnis. um Klarheit zu schaffen, was die „Säuberung“ betrifft, die Dodds als Puritanismus bezeichnet und die üblicherweise fälschlicherweise als negative Handlung verstanden wird.

W. B. Kristensen schreibt in seinen Gesammelten Beiträgen, S. 238/242, über „lustratio“ (Reinigung), dass „Reinigung“ sollte als heilig verstanden werden, d. h. Reinigung ist eine Mitteilung des Lebens – des Lebens, das im Reinigungsmittel gegenwärtig ist (240); – zum Beispiel, so sagt er, besitzt Wasser nach allgemeiner alter (verstehen: archaischer) Auffassung eine schöpferische und erneuernde Kraft, die durch rituelles Besprengen auf andere übertragen werden kann (ebd.); rituelle Reinheit ist gleichbedeutend mit Leben, Gedeihen, Erneuerung (ebd.); sie ist mehr als die Abwesenheit von Unreinheit: sie ist Pracht, Herrlichkeit, göttliches Leben (ebd.); nicht nur Wasser, sondern beispielsweise auch Weihrauch, dessen Duft als göttliches Leben beschrieben wird, hat dieselbe Bedeutung (ebd.);

Die Grundidee ist, dass das Reinigungsmittel der göttliche Träger und Geber des Lebens ist (ebd.).

„Die negativen Beschreibungen dürfen uns nicht irreführen“, sagt Kristensen, 241, „denn wenn die Reinigung Dämonen austreibt, Verunreinigungen oder Krankheiten wegwäscht, den Zustand der Sünde beseitigt, -“

Zusammenfassend lässt sich sagen: Wenn der Mensch sich vom Griff des „Todes“ befreit (Abwesenheit der Lebenskraft; siehe S. 17 oben (*polytheistischer Dynamismus*); S. 62 ff. (*generative Religion*); S. 159 ff. (*Ursacheglaube*)), dann ist dies lediglich eine negative Formulierung der Tatsache, dass die Gottheit Leben (wieder)erzeugt, Leben (wieder)verursacht. Der Pythagoreismus ist allzu religiös, um nicht von der Idee der „Reinheit“ oder „Reinigung“ auszugehen.

Siehe auch *R. Flacelière, Devins et oracles grecs* , Paris, 1965-2, 8s. (über Kathartika oder die Kunst der Reinigung, ein medizinisch-sakraler Begriff, der Schuld und Krankheit gleichzeitig begreift und behandelt).

GW204

Kehren wir nun, da wir ihn semasiologisch verstehen können, kurz zu Willmanns Text am Anfang von Seite 203 zurück:

Die Gottheit ist in ihrer Hierarchie vom Höchsten Wesen bis zum menschlichen (und übermenschlichen) Daimon - siehe oben S. 65; 191 - die Quelle (Ursache, Schöpferin) von allem, d.h. des Lebens (denn alles lebt im Boden); Weisheit, Gesetz usw. existieren, um dieses Leben zu begründen;

Philosophie ist, wenn sie dem göttlichen Willen entspricht, Leben, Lebensstiftung, Lebenswiederherstellung, „Erzeugung“, „Bewirken“; – dadurch ist sie Reinigung und Vollendung, die Initiation und wahrlich der Eintritt in das göttliche Leben; – wir verstehen dies besser, wenn wir bedenken, dass selbst das Höchste Wesen „erzeugt“: „Die theistische oder transzendente Theologie knüpft vorzugsweise an die Gestalten des Kronos oder Zeus an. Die Griechen nannten Kronos, als sie Israel kennenlernten, den Gott der Juden.“

Nun erscheint Kronos als der höchste Schutzgeist (siehe oben, S. 190ff.) aller Wesen in dem Gebet, das Zeus an ihn als Demiurgen (den Weltschöpfer) in Orpheus richtet: „Erhebe unser Geschlecht, bemerkenswerter Daimon ('arideikete daimon')“.

O. Willmann, *Gesch.*, I, 210, der diesen Text verfasst hat, zitiert den Kommentar von Der Proklam von Konstantinopel (ca. 410/ca. 485 v. Chr.), der viele Jahrhunderte später als Neuplatoniker wirkte, erklärt: „Der höchste Kronos gibt dem Demiurgen (hier Zeus genannt) von oben die Prinzipien (archas) der (Schöpfer-)Ideen (noeseon) und lenkt das gesamte Schöpfungswerk. Daher nennt Zeus ihn in Orpheus' Text ‚daimon‘ (Schutzgeist; besser: Ursache dessen, was er bewirkt).“ Doch schon Jahrhunderte zuvor hatte Platon (ca. 427/ca. 347 v. Chr.) in ähnlicher Weise gesprochen: Platon nennt Kronos in Bezug auf Zeus „megalè tis dianoa“ (einen hohen Intellekt) (Krat. 396b). Mit anderen Worten: Hier haben wir eine alte Tradition vor uns.

In anderen Texten wird das höchste Wesen „Zeus“ genannt – gemäß der schwankenden Denkweise der Polytheisten (im Gegensatz zu Israel, das eindeutig monotheistisch ist); zum Beispiel in dem Text, in dem der Pythagoreismus sein höchstes Wesen verkündet (siehe oben S. 191, ad (ii)).

Willmann (o.Z., S. 213ff.) weist jedoch darauf hin, dass das Höchste Wesen neben seiner (mono)theistischen und transzendenten Natur (wie in Israel, im Zoroastrismus und im Atonismus) auch und in der Tat primär als immanent konzipiert wird und pantheistische Züge aufweist: So erscheint „Zeus“ in zahlreichen orphischen Texten als „eins mit dem Universum“; Folge davon: Der Ausdruck „Dios d'ekpanta tetuktai“ (von Zeus stammt alles) kann nicht als „großer Intellekt (Platon), der alles in seinem inneren Sein präexistent erschafft“ interpretiert werden, sondern als chthonische Kraft, als der makrokosmische Mensch (siehe oben S. 48/50; insbesondere S. 62/67; 159/163; 190ff.), dessen „Körper“ (verstehen Sie: flüssiger „Körper“) das Universum konstituiert – Körper, der formlose „Nacht“ war, aus der alles entstand; -

GW205

genau wie Söderblom vor allem ethnologisch in Bezug auf die „Ursachen“ feststellt (siehe oben, S. 166ff.: Metamorphose (metamorphes Modell), Procreation (generatives Modell), Emanation (emanatives Modell) ist die Bezeichnung dafür, wie das Universum aus der Gottheit entsteht – natürlich mit oder ohne Zwischenhändler).

Schlussfolgerung: Sowohl die (mono)theistisch-transzendente Darstellung des Prozesses, durch den die Welt entsteht (künstlich, ideal, exemplarisch), da die pantheisierende-immanente Repräsentation

desselben Prozesses, durch den das Universum entsteht (emanativ, generativ, metamorph), auf das Höchste Wesen (und seine potenziellen 'Hilfskörper' (polytheistisch-polydemonistische Verursacher) - denken Sie an Hermes (siehe oben S. 190)) angewendet wird.

Dieselbe zweifache Gottesvorstellung, die gleichzeitig Transzendenz (Erhabenheit) und Immanenz (Innewohnen, Belebung) betont, herrscht im Pythagoreismus vor (siehe S. 195 oben (die Monade (Großbuchstabe, der das Höchste Wesen bezeichnet) steht für (oben) und „in“ der Schöpfung zugleich). Die „Sungeneia“ (Verwandtschaft (siehe S. 189ff. oben; insbesondere 191ff.), d. h. die Harmonia, das Zusammenpassen) von Mensch und Gottheit bzw. Gottheiten ist der direkte Ausdruck davon. In dem Maße, dass hier der Begriff der „Weltseele“ (siehe S. 192 oben (Gottheit als „Geist“, „Belebung“, „Bewegung“ von allem)) auftaucht; – die noch nicht im streng pantheistischen Sinne erklärt werden sollte, sondern in erster Linie als Immanenz des Höchsten Wesens und/oder universeller Geist (siehe S. 163/165 oben), so dass die Das höchste Wesen, ob durch Mittler oder nicht, ist fließend, lebensspendend und überall im von ihm geschaffenen Universum gegenwärtig.

So verstehen wir die „Reinigung“, die „Initiation“ (Vollendung, Vollendung), die Philosophie sein sollte: Gott, die Gottheiten, sind „Leben“ und „lebensstiftend“ bzw. „lebenserhaltend“; ebenso der Mensch, wenn er ein ethisch und politisch gutes und schönes Leben führt; ebenso die Philosophie, wenn sie das ist, was sie sein sollte. Dies verwirklicht sich am deutlichsten in der immanenten Seite der Gottheit (generativ, emanativ, metamorph).

Deshalb haben wir uns so lange mit den theologischen Grundlagen der pythagoreischen Philosophie auseinandergesetzt: Gott und die Gottheiten sind hier nicht primär Autorität und Idee (wie im strengen Monotheismus), sondern Leben und Lebensstiftung bzw. Lebenswiederherstellung. Dies kann nicht genug betont werden. Das ist Hierozoismus, heiliger Vitalismus, der Transzendenz nicht ausschließt; im Gegenteil.

(iii)a2. Der Hierozoismus als therapeutische Philosophie. (205/214)

Philosophie als Streben nach Weisheit ist die Reinigung und Vollendung des Lebens, die höchste Kunst der Musen, der reinste Dienst der Weihe, die wahre Kunst der Medizin:

„So wie die Medizin wertlos ist, wenn sie die Krankheiten nicht aus dem Körper entfernt, so ist auch die Philosophie wertlos, wenn sie das Böse nicht aus der Seele verbannt.“ (*O. Willmann, Gesch.d.Id.* ,I, 321). Man sieht sowohl die Parallelität als auch die Koexistenz der Philosophie und der Medizin. Man könnte es auch so ausdrücken:

Die Medizin wird philosophisch und ist dann in ihrer Gesamtheit Medizin;

Philosophie wird zur Medizin und ist somit Philosophie in ihrer Gesamtheit. Es handelt sich um eine therapeutische Philosophie analog zu der Morenos: Das Problem des Leidens steht im Mittelpunkt; die Beseitigung des Leidens, sowohl des physischen als auch des spirituellen, ist die vorrangige und primäre Aufgabe von Medizin und Philosophie. „Reinigung“ (jedoch im antiken, d. h. archaischen Sinne, wie Kristensen damals betonte, und nicht im „klassischen“, d. h. aufgeklärt-septischen und säkularisierenden Sinne (siehe oben S. 33/35; 72/93)) und „Vollendung“ (Initiation) sind die beiden Aspekte der Therapeia, einer Therapie, deren säkulare Form unsere heutige Medizin (im akademischen Sinne) und beispielsweise die Psychoanalyse nur darstellen.

Unter den (heiligen) spezialisierten Wissenschaften, die von den Pythagoreern aktiv praktiziert wurden, sticht die Medizin hervor: „Die Medizin hat bei Puthagoras einen durch und durch heiligen Charakter: Er nannte sie 'to sofotaton ton par' hëmin' (das überaus 'Weise' unter den menschlichen Dingen)“.

„Die Erhaltung und Wiederherstellung der Gesundheit ist eine Frage der Weisheit, und umgekehrt ist Weisheit die grundlegende Voraussetzung für Gesundheit: Die ‚Sophrosonë‘, d. h. die Klugheit, die Gesundheit der Seele, schützt die Gesundheit des Körpers.“ Mit anderen Worten:

Eine psychosomatische Sichtweise findet hier deutlich Anklang: Das Somatische, d.h. das Körperliche, wird – trotz des sogenannten orphischen und/oder pythagoreischen „Dualismus“ (der sich offenbar auf einer völlig anderen Ebene befindet) – teilweise von der Psyche bestimmt; der Mensch wird hier innerhalb dieses dualistischen Systems als psychosomatische Einheit („Harmonie“, d.h. die Vereinigung von Seele und Körper) konzipiert (henologisch: siehe oben, S. 185ff.);

Umgekehrt findet eine somatopsychische Sichtweise ebenso großen Anklang: Indem der Mensch ein gesundes körperliches Leben führt, bewahrt er seinen Geist, seine „Weisheit“.

Die Lebensweise der Antike mit ihrer Strenge und der natürlichen Trennung von Arbeit und Ruhe, Wachen und Schlafen diene Puthagoras als Vorbild.

Die Diätetik ('diatêtikon eidos', die Lehre über die 'diaita', die Lebensweise in ihrer Gesamtheit, körperlich und geistig, - insbesondere: die vom Arzt verordnete Lebensweise (Diätregime), die durch den Verzicht auf bestimmte Speisen und Getränke mit therapeutischer Absicht gekennzeichnet ist) wurde in der Schule des Puthagoras weit verbreitet praktiziert.

Die pythagoreische Medizin versuchte, wie alle heiligen Medizinarten, gesundheitliche Störungen vor allem durch die Psyche zu beseitigen.

GW207

Daher die Anwendung der Musik, mit deren Hilfe Puthagoras, der delphischen 'iatromantis' folgend (siehe oben, S. 153; Willmann bezieht sich hier auf die Heilmethode von Delphi unter der Führung Apollons, der Gottheit, die zusammen mit Dionysos von den Pythagoreern hoch verehrt wurde; siehe oben, S. 12), die Leidenschaften unterwarf und versuchte, das Leiden zu lindern.

Anmerkung – (207/209) „Apollon“, sagt Aristoteles, Fr. 2, „er wurde am ... offenbart.“ Winde Dem Volk die Gesetze, nach denen es leben sollte: Durch Melodie zähmte er ihre anfängliche Wildheit und durch die Magie des Rhythmus gewährte er den Urvölkern Zugang zum Gebot. Musik (Choreia; vgl. oben S. 36) war daher ein integraler Bestandteil des Apollinismus.

„Die gleichen Vorstellungen von ‚ordnender, erleuchtender und klanglicher göttlicher Kraft‘ sind im Konzept der Musen (Kleio, Euterpei, Thaleia, Melpomene, Terpsichore, Urania, Erato, Polumnia, Kalliope) vereint, deren Anführer Apollon ist: ‚Sie besingen das Gesetz und den rechten Lebensweg aller Dinge („nomous kai èthea kedna“) und sprechen von dem, was ist, was sein wird und was zuvor war, und verkünden es mit ihrer Stimme; mühelos strömt der angenehme Klang aus ihrem Mund.‘ (*Hesiod, Theogonia*, 66;38ff.)“ (*Willemmann, Geschichte*, I, 24).

Eine weitere Form von Geistern im Dienste Apollos sind die Iungen (von griechisch „Iunx“ eine Bachstelze; in der Mythologie eine Nymphe, die Tochter von Peitho oder Echo, die durch Zauberformeln oder -mittel die Liebe des Zeus (entweder für sich selbst oder für Io) gewann; die Bachstelze auf

einem Rad wurde als erotisches Zauberwerkzeug verwendet (Pindaros, Pyth. 4:214)) oder Keledonen (von griechisch „Keledon“ Hexe, Zauberin; Plural: die Sirenen). Der Vater der Iunx ist Pan (der Gott der Felder, der Herden und ihrer Hirten); ihre Mutter Echo oder Peitho (Wörter, die „Echo“ oder „Überredung“ bedeuten). Die sechs goldenen Keledonen singen laut Pindar (Fr. 25) von oben. Sie waren es, die das Metaldach des Tempels von Delphi schmückten (als Statuen): Vögel mit Mädchenköpfen: Das Tempeldach ist ein Symbol des Himmels; die geflügelten Wesen bedeuten ... „Göttliche Kräfte, die alles durchdringen, singen wie ein Vogel, denkend wie ein menschlicher Kopf.“ (O. Willmann, *Geschichte*, I, 25).

Dieser Klang wurde als Ausdruck eines Gesetzes interpretiert, das die gesamte Verschmelzung, die Natur, durchdringt. Dies wird deutlich im schönen Mythos des lokrischen Sängers Eunostos (ein Name, der bedeutet: „von guten Gesetzen regiert“): Während des Apollonfestes sang er von der Unterwerfung des Python-Drachen; eine Saite seiner Leier riss; in diesem Moment flog eine Zikade (Grille) auf die Leier und ersetzte die fehlende Saite mit ihrem Ton, indem sie genau in dem Moment einstimmte, als die Saite gezupft werden sollte.

Eine Statue in Delphi stellte dies dar. Die Grille repräsentiert die Lebewesen, die von Apollo einen Ton empfangen, mit dem sie fortan in der Harmonie des Universums dargestellt werden.“ (O. Willmann, *Gesch.*, I, 25f.).

GW208

Anmerkung – Neben der Verbindung des Apollinismus mit künstlerischer Tätigkeit gehören wir möchten außerdem kurz auf die Verbindung des Apollinismus mit der Heilung hinweisen. – „Im irdischen Bereich wirkt Apollo nicht nur als Orakelgott, Gesetzgeber und Musiklehrer, sondern auch als Beschützer des Lebens.“

So ist er der Gott der Herden, „karneios“ (dorisch-peloponnesischer Beiname Apollos), und der Weiden, „nomios“, „agreus“ (betreffend Hirten und/oder Weiden; Jäger und/oder Fischer (agreuo, agreeo = ich fange beim Jagen oder Fischen)); der Beschützer der Jugend, „kourotrofos“ – siehe oben S. 42ff. (Demeter), – der Lebensspender, „genetor“, „genitor“ (lat.), „Vater“, „Vorfahre“, „der Zeuger“ (Züchter) – siehe oben S. 62ff. (Zeugrismus) –, – auch „patroios“ (verbunden mit Eltern, Vorfahren), – der Heilgott, „iatromantis“, „akestor“ (Heiler; „akestoria“ = Heilkunst, Therapie).

In dieser Liste sieht man, deren Hintergrund das altarchaische Konzept von „Reichtum“ ist (d. h. wachsende Pflanzen, junges Vieh, Kinder sind vor allem „Reichtum“, das Leben (das aus der Erde entspringt)) - vgl. *Kristensen, Gesammelte Beiträge* , 291/314 (Der Reichtum der Erde; Sakral-Agrarisch);

Auf Erden steigt er als Hirte herab, aber auch als Städtebauer: Er errichtet die Mauern von Ilion, Megara und Buzantion; im Mythos darüber wird der Städtebau zum Symbol für die Welterschaffung (siehe oben, S. 42; 147ff.); der vorhergehende Mythos betrachtet Städtebau und Hirtenwesen gleichermaßen als Sklavenarbeit, die Apollo, nachdem er seine leuchtende Gestalt abgelegt hat, verrichtet.

Exkurs: WB. Kristensen, oc 201/229 (*Die antike Ansicht von Knechtschaft*); 305 (Sklaven), erklärt, wie die männlichen und weiblichen Sklaven, die chthonischen Diener repräsentieren Götter und erhalten das Leben (im archaischen Sinne: Reichtum); der bekannteste „Diener“ ist Herakles, der Held, jener göttliche Mensch oder menschliche Gott, der nach seinem Tod als Wohltäter und Retter der Menschheit verehrt wird. Um den Mord an seinen Kindern im Wahnsinn zu sühnen, musste er in der Anderswelt „dienen“ (er war als Mörder vor den Göttern der Unterwelt gefallen: Er sollte das aus dem Gleichgewicht geratene Lebenselixier wiederherstellen; vgl. oben S. 9ff. (*Schicksalsanalyse*); 183 (*Themis*)). Herakles' zwölf „Werke“ sind Siege über die Mächte des Todes und die Erlangung von Leben.

Apollo verleugnet bei seinem Abstieg zur Erde seine himmlische Natur und befleckt sich mit etwas ihm Fremdem. Dies zeigt sich im Mythos vom Drachentöten (der Pythondrache ist Symbol einer dunklen, wilden, bösen Macht – infernalisch, chthonisch). – „Diese Geschichte wird mit dem Exil des Dionysos und den Irrfahrten der Demeter verglichen.“ (O. Wilmann, *Geschichte*, I, 30).

GW209

Erst nachdem Apollo geflohen und Buße getan hatte, erlangte er seine leuchtende Gestalt zurück, die auf den befleckenden Kontakt mit dem Drachen folgte – so Plutarch. In den Daphnephorien (dem Fest zu Ehren Apollos, bei dem ein mit Lorbeerzweigen geschmückter Olivenzweig getragen wurde) wurden sein Fall und seine Versöhnung dramatisch dargestellt (siehe oben, S. 38ff.: *Mysterien*): Ein Knabe floh, wurde symbolisch versklavt, versöhnt und in einer festlichen Prozession mit Lorbeerzweigen nach Delphi zurückgeführt. Als geläuterter Büsser hielt Apollo nun die gesamte Buße in

seinen Händen und war „katharsios“ (Reiniger), „soter“ (Retter), Versöhner, Erlöser. (O. Willmann, oc, 30).

Betrachten wir die apollinische Theologie, die dem Pythagoreismus als Vorbild diente: Nur wenn man diesen Hintergrund berücksichtigt, versteht man vollständig, wie sie aus der Schöpferreligion hervorging, auch als Philosophie. – Vgl. auch *E. Des Places, La religion Grecque*, Paris, 1969, S. 38, wo der heilende Aspekt in den Vordergrund tritt (Titel); ebd., S. 40 (Apollo wurde als Richter, als Reiniger von Mord (vgl. Herakles), verehrt; seine ältesten Titel sind Medizin, Anthroposophie und Dichtung; Homer erwähnt ihn bereits als Arzt; die Verbindung zwischen Medizin und Anthroposophie ist eng (iatro.mantis): „Die beiden Fähigkeiten erscheinen zusammen unter den für das Leben notwendigen Hilfsmitteln (so der Name des Ortes).

Anmerkung – (209/212) „Von Pythagoras wird berichtet, dass er in allen Er ließ Mysterien einführen; er erneuerte jedoch die bacchantisch-orphischen Riten und gründete darauf die Weihezeremonien seiner Gesellschaft. Die Einwohner von Metapontion nannten sein Haus „den Tempel der Demeter“. Er bezeichnete seine Jünger als „Eingeweihte ins Universum“. (O. Willmann, oc, 34).

Zu den den chthonischen Mysterien zugrunde liegenden Ideen verweisen wir auf S. 62ff. oben (*generative Beziehung*); 4-8/50 (*Genie- oder dämonischer Aspekt*); 159ff. (*kausative Beziehung*).

Zum typischen dionysischen Mysterium siehe die Seiten 40/41 oben (Bakcheia).

Siehe auch *JP. Vernant, Mythe et pensée*, Paris, 1971, 11, 79/94 (*La personne dans la Religion*), in der es um die dionysische Religion als Randreligion (Frauen, Sklaven) wird gehandelt.

„Der große Dämon der (chthonischen) Mysterien, der Held des mystisch-religiösen Dramas, erscheint uns als Mensch: Er wird geboren, sündigt, leidet und stirbt.“ (O. Willmann, oc., 36). So der chthonische Zeus auf Kreta; so Dionysos: Dies ist Semelès Sohn; als Kind oder Jüngling, sei es vertieft ins Spiel, im Anblick seines Spiegelbildes oder nach einem Becher Wein, wird er von den Titanen angegriffen (siehe oben S. 8ff.) und in Stücke gerissen, wobei die Göttin Athene nur das denkende Herz („noëren kradien“) retten konnte; – Dies ist die Urtragödie, dargestellt im ältesten Drama.

Der chthonisch-mysteriöse religiöse Mensch ist jedoch kein gewöhnlicher Mensch, sondern der „Archanthropos“, der „erste“ (verstehen Sie: zeugende) Mensch, die Ursache;

siehe oben S. 62/64 (*Dionusos*);

Der Ursache-Mensch ist zugleich eine Weltgottheit; aus den sieben Fleischstücken, in die Dionysos von den Titanen zerrissen wird, entsteht auch die Welt, das Universum; er ist nicht bloß „Urmensch“ („archanthropos“) oder „Erstgestalteter“ („protoplast“), sondern auch „makrokosmischer Mensch“ (in diesem Titel sprechen die orphischen Texte von „Erstgeborenem“ („protogonos“, „protosporos“ (der zuerst Gesäte, der Geborene)“, ja zugleich von „erstem Stammvater“ („protos genetor“; siehe oben S. 208, wo ein analoger Titel auf Apollo als Ursache angewendet wird);

Diese passive Rolle gegenüber dem Höchsten Wesen (siehe oben, S. 204ff.) verschmilzt („Harmonie“) mit der aktiven Rolle in Bezug auf die Verschmelzung, in der sich der Mensch verortet (wiederum „Harmonie“, nun aber als Verschmelzung der vermittelnden Ursache und der sichtbaren Welt bzw. der Menschheit); siehe oben, S. 48/50 (*Genie-Aspekt*); 65 (*Samotrakianisch. Hierarchie*); 191 (*Pythagoreische Hierarchie*); 161ff. (*Animismus*);

Dies kann, wie bei den Pythagoreern, auch als „Sungeneia“ (Verwandtschaft; „Verbindung der Fortpflanzung“) bezeichnet werden (siehe oben S. 189; 190 (*Hermes*); – diese Weltgottheit wird in anderen Texten Pan genannt (siehe oben S. 207), offenbar ein anderer Name und eine andere Form für Dionysos, laut Willmann, *Gesch.*, I, 38; manchmal wird Eros als Nebenfigur beschrieben (ebd.);

Anmerkung: In den vielen Namen und Mythen (mit ihren Varianten) vergisst die Mysterientheorie (insbesondere ihre archaische Form, die wahrhaft chthonische) nicht, dass die Einheit charakteristisch für die Gottheit ist: So wird Dionysos manchmal als das höchste Wesen aufgefasst, wohingegen, wie oben auf Seite 209 erwähnt, Zeus als chthonischer Gott dargestellt wurde (der Mythos liebt Variationen eines einzigen Themas, wie Lévi-Strauss irgendwo sagt, und betont dabei dessen musikalische Essenz; zu Recht, denn wie wir oben gesehen haben, ist der mythische Mensch musikalisch, „musikalisch“, radikal).

Willmann, *Gesch.*, I, 42/44, weist darauf hin, dass die Zahl, da sie ein Vielfaches des (elementaren) 'Eins' ist (siehe oben S. 185ff.), in der Mysterientheorie eine gewichtige Rolle spielt; chthonisch gesprochen: Der Zerfall des Körpers des Dionysos (ein Körper wird zu vielen Teilen; die Vielheit der sichtbaren Welt ist in ihrem 'generativ-hierozoischen Fundament eins') beweist dies;

Auch die räumlichen Formen spielen eine entscheidende Rolle: Die Kureten, die ihren „Kouretismos“ (Kurettentanz) tanzen, bewachen Dionysos wie ein verspieltes Kind; aber die Titanen verfolgen ihn und täuschen ihn mit Spielzeug – einer Kugel, einem Kegel, einem Würfel, einer Spitze, einem Rad, Hesperidenäpfeln (vgl. Herakles-Mythos), einem Spiegel;

GW211

Die Interpretationen der orphisch-pythagoreisch-platonischen Tradition sind selbsterklärend: zum Beispiel symbolisieren (und repräsentieren) die Kureten die Planeten als Wohnstätten (‚Fetische‘, siehe oben S. 132; 139ff.) der olympischen Gottheiten, die Titanen die ‚Kräfte‘ (Dynamik) der chthonischen Gottheiten;

Platon sieht in Dionysos als Kind, das in geometrisches Spielzeug vertieft ist, die Tatsache, dass „theos aei georretrei“ (dass die Gottheit immer als Geometer agiert), gleichsam „spielt“ (spielerisch spekuliert) mit den Ideen oder Zahlenformen, die in der an sich formlosen Materie vorhanden sind (siehe oben, S. 192ff.).

(iii) Musik, die in den (chthonischen) Mysterien eine sehr große Rolle spielt (siehe oben S. 41), findet sich auch in kosmologischen Mythen wieder: Die sieben Pfeifen der Surinx (Panflöte) repräsentieren beispielsweise die sieben Planeten (mythisch einen – Mehrdeutigkeit (siehe oben S. 210); sie könnten ebenso gut die Sonne darstellen, verborgen, umgeben von den (sieben) Planeten; – so verhielt es sich auch mit den Saiten der Leier des Apollo (siehe oben S. 207, wo der zivilisierende Aspekt ausnahmsweise zum Vorschein kommt); – Pan wird in Skulpturen dargestellt, wie er inmitten des Sternenhimmels Flöte spielt und dabei die Periodoi (Kreise; siehe oben S. 187 (*Sustoichia*; *Harmonia*)) reguliert (*kybernetischer Aspekt*; siehe oben S. 9; 47 (*Ideen bzw. Zahlen als „regulierend“*); 45 (*normativ*); 185ff. .);

Lucianos, Über den Tanz, 7,

a) behauptet beispielsweise, dass nach Ansicht der gewissenhaftesten Genealogen (vgl. generative Relation) der Tanz so alt sei wie das Kosmogonische (di cosmos-generierend)

'eros' (Liebe), die die Dinge ordnete (*Kosmos*; siehe oben S. 189); -- was beweist, dass bei den archaischen Alten der 'eros' (erotische Magie) nicht unbedingt 'wild' sein musste, ganz im Gegenteil;

b) Umgekehrt: Der Tanz nahm laut Lukian als „Prototupos“ (Prototypus), als exemplarisches Modell, „den Chor der Himmelskörper, die Konstellation der Planeten und Fixsterne, ihre harmonische Gesellschaft, ihre bewundernswerte Einmütigkeit“ an; – schon Jahrhunderte vor Platon hatte er in ähnlicher Weise gesprochen: Diese harmonische Ordnung, die, die Unordnung überwindend, das Prinzip der Welt war, ist zugleich ein Gesetz, ein tief im Menschen verankertes Streben (siehe oben S. 52/54 (*hermeneutische Methode; der Mensch als „Mikrokosmos“*); 189), durch das er sich von ... abgrenzt. Der Mensch, mit seinem Sinn für Ordnung und Rhythmus, nutzte die „Orchestikè“ (die Kunst des Tanzes), um dies auszudrücken; der Tanzchor blieb daher für die alten Griechen das Symbol jeder geordneten Gruppe, jedes „symmetrischen“ (ausgewogenen) Ganzen (vgl. L. Séchan, *La Danse Grecque Antique*, Paris, 1930, 35er Jahre .);

Man kann diese „dynamisch harmonische“ Realität immer noch, indem man fließend tanzt, auf ihre „Wirksamkeit“ im okkult-religiösen Bereich testen – dies nach der pragmatizistischen Methode (siehe oben S. 46 (Idee als Richtlinie für das Experiment));

GW212

O. Willmann, *Gesch.*, I, 632, bemerkt, dass die salii („salire“ = tanzen; ein altes, Die rituellen Sodalitas (Geheimgesellschaften) in vielen Städten Italiens, die üblicherweise mit Mars, dem Kriegsgott, in Verbindung gebracht wurden, führten ihren Tanz als „Ausdruck der Bewegung der Himmelskörper“ auf – was beweist, dass die Pythagoreer mit dieser „kosmisch-chthonischen“ Auffassung des Orchesters nicht allein waren.

Der zum Gott erhobene Protoplast – wie etwa Dionysos – ist der Daimon, der Genius, des gesamten Menschengeschlechts: Sterbliche können ihm ähnlich werden, weil er, wie sie und an ihrer Stelle, gesündigt, gelitten und gestorben ist (siehe oben, S. 39 (Hero = Retter)); als solcher, d. h. als „Lusios“ (Befreier), „Katharsios“ (Reiniger), leitet er sie.

Pädagogischer Aspekt -; in diesem Bereich ist er laut Willmann, oc, stärker als Apollon. 45 (Der Grund dafür ist, dass ein Erlöser, je weniger chthonisch er handelt, desto weniger Lebenskraft (Dunamis) besitzt, zumindest insofern er auf Erden und in der grobstofflichen Ordnung aktiv ist); -- genau wie Hermes (siehe oben S. 190) ist Dionusos ein „Psychopompos“ (Seelenführer): Er führt die Seelen auf Erden hinab, in die feuchten Tiefen, vom Feueräther (siehe oben S. 103; diese Sprache ist eine fließende Sprache);

(ii) im Tod begleitet er sie wieder, hinauf, zumindest wenn sie 'rein', das Gute und reine Menschen, die ein ethisch und politisch gerechtes Leben geführt haben; andernfalls führt er sie in „unreine“ Tierkörper oder – im Falle der Nicht-Reinkarnation – in die Unterwelt (vgl. auch O. Willmann, oc, 11f. (daimon as agog in this and in the coming life)).

Dionysos, so des Places, oc, 89, ist „der Gott des Weines, der Fruchtbarkeit, des Phallus“; -- dies impliziert, dass er daher auch ein Heiler ist; -- was wir oben auf S. 41 sehen (gleichzeitig 'bakchos' (Ursache) und 'lusios' (Ursache des Gegenteils) der Krankheit (gemäß der 'Harmonie der Gegensätze'; charakteristisch für den Dämonismus)).

Fazit : Die kurze Untersuchung der beiden Haupttäterfiguren, Apollon und Dionysos, der im Pythagoreismus als „agogoi“, Genien, Dämonen, Führer, insbesondere im Unglück (Katastrophe), bekannt ist, hat deutlich gemacht, dass sie, insbesondere in dem Maße, in dem sie tellurisch-chthonisch wirken, über jene geheimnisvolle Energie („dunamis“) verfügen, die auf rettende, heilende Weise wirkt.

Wir dürfen nicht aus den Augen verlieren – wie wir bereits dargelegt haben –, dass ihre Energie auf einer dämonischen Grundlage beruht und daher in den Augen der biblischen Offenbarung fragwürdig ist; dies wird ausdrücklich von K. Leese in **Recht und Grenze der natürlichen Religion**, *Zürich*, 1954, insbesondere 288ff. (** Naturfrömmigkeit und christliche Glaubenshaltung **) erörtert.

GW213

Wir überlassen es natürlich seinem Bericht, was der Autor als säkularisierend-liberaler protestantischer Theologe über das Wesen des Christentums aussagt (er reduziert es auf eine moralisierende Religion der Liebe, jedoch so, dass die 'Agape' (d. h. die typisch biblische Liebe zu Gott und zum Nächsten) den 'Eros' (d. h. die typisch heidnische Liebe) als Vorstufe und tragende Grundlage erhält);

Was er jedoch zu verdeutlichen versucht, nämlich den rein göttlichen – ich verstehe: den Wert des Höchsten Wesens – der heidnischen Liebe, die für den Heidentum der archaischen Zeit so zentral war (Kanaaniter (Baal/Aschtarte), Babylonier, Kleinasiatisch-Thraker (Dionysos), Germanen (Freyia), Inder (Shiva/Shakti) usw. (oc, 302f.)), scheint unserer Betrachtung wert zu sein:

„Das große Geheimnis des Lebens schien diesen Völkern so tief der Verehrung würdig, dass man seinen Ursprung und sein verborgenes Wesen und seine Kraft nur als etwas deuten konnte, das unter dem Schutz und der Führung – der Agogie – einer großen Gottheit stand.“ (Oc, 302);

Es ist bedauerlich, dass der große und ewig wahre Gedanke, der hier seinen Ausdruck sucht, nämlich dass die Zeugung von Leben als etwas Heiliges vor Gottes Angesicht gebührt, in der Praxis oft verworfen wird.“ (Ebd., wo der Autor *R. Kittel, Die Religion des Volkes Israel*, 1921, 12, zitiert); der Autor formuliert es selbst wie folgt: „Das natürliche Geschehen außerhalb und innerhalb des Menschen ist niemals eindeutig (...) Offenbarung Gottes (=

Höchstes Wesen). Es ist nicht heilig; es kann heilig sein! Der christliche Glaube schärft den Blick für seine Dämonizitäten, für das, was in Bezug auf dieses Naturphänomen nicht göttlich schöpferisch, sondern anti-göttlich zerstörerisch, ja satanisch ist.“ (oc, 295f.).

Steller selbst knüpft an die Romantik an: „Die Wiederentdeckung der Natur als Mittlerin der göttlichen Offenbarung ist (nach dem ‚Sturm und Drang‘-Prozess) das religiöse Charisma der Romantik, das gerade von den Theologen so feindselig beurteilt wurde.“ (Oc, 305); er bezieht sich, oc, 42, auf Herder während seiner Bückeburer-Periode (1771/1776) und auf *Schleiermacher* in seinem **Reden über die Religion** (1799), die anstelle der aufgeklärten, „aufgeklärten“ natürlichen Religion („natürlich“ bedeutet hier: „rational-säkular“) den Sinn einer historisch gesättigten Offenbarung und Individualität, inspirierter Intuition und lebendigen Gefühls vorschlugen.

Es sei darauf hingewiesen, dass etwa zur gleichen Zeit in Frankreich *JA. Dulaure, Le culte du Phallus (Les divinités génératrices)*, Paris, 1805, erschien. -- Was darauf hinweist, dass die Rolle Die von Freud entdeckte Sexualität (bereits beim Baby angelegt) hatte ihren heiligen Platz in den archaisch-antiken Religionen gefunden; ebenso hatte die von W. Reich, Freuds abtrünnigem Schüler, entdeckte Rolle der sexuellen Energie (Orgonenergie) ihren heiligen Platz in den genannten Religionen.

Nach diesem theologischen Exkurs greifen wir das Thema, das auf Seite 207 unterbrochen wurde, im Zusammenhang mit Musik als Therapie wieder auf.

„Der ‚weise Mann‘ (gemeint ist: der Philosoph) soll sich selbst prüfen (vgl. S. 58; 70ff.; 12 (Apollinisch-Delfische Religion): ‚Insofern du dich selbst nicht kennst, betrachte dich als verrückt‘ (nomize mainesthai), sagt ein ‚akousma‘ (Zauberspruch), der das delphische Orakel („Erkenne dich selbst“) auf seine Weise vertieft.“

Wir beziehen uns auf die Lehre Platons (*Phaidros* 144ff.) über die „Manie“ (Zustand der Ekstase bzw. Begeisterung, Besessenheit) und die Frage, ob diese der „Sophrosonè“ – der Kontrolle – untergeordnet ist oder nicht:

die Wahrsagemanie, die insbesondere für Prophetinnen (z. B. in Delphi, Dodona; die Sibylla) unter der Führung Apollons charakteristisch war;

die Initiationsmanie, die für die von Dionysos angeführten „Reiniger“ (siehe oben, S. 203) charakteristisch ist, die das Blatt wenden;

die für Dichter und andere Wortkünstler charakteristische Dichtungsmanie, angeführt von den Mousai (Musen; siehe oben S. 207);

die Eros- oder Minnemanie, charakteristisch für diejenigen, die unter der Führung von Aphrodite (lat.: Venus) und Eros von Erotik bewegt werden, -- Ekstasen, von denen Platon mit mehr oder weniger Ehrfurcht spricht, ungeachtet seines rational-intellektuellen Pathos (vgl. -- G. Rouget, *La musique et la transe*, Paris, 1980, 267/315);

-- ER. Dodds, *Die Griechen und das Irrationale* , Berkeley/Los Angeles, 1966, 207/235 (*Platon und die irrationale Seele*);

-- derselbe, *Der Fortschrittsgedanke der Antike* , Zürich/München, 1977, 130/150 (*Platon und das Irrationale*);

-- DN Morgan, *Love: Plato, the Bible and Freud* , Englewood Cliffs, NJ, 1964, 174ff).

-- E. Farwerck, *Die Mysterien der Antike und ihre Initiationsriten* , Hilversum, 1960, 102/108);

Kurz gesagt: Manie kann krankhaft (pathologisch) oder göttlich gelenkt sein; göttlich gelenkt kann sie packend (anormal; gut) oder besessen

(katanormal; schlecht) sein; -- laut Platon ist sie in manchen Bereichen der „Mäßigung“ vorzuziehen. Dies führt zu einem kontroversen Punkt in der therapeutischen Philosophie der Puthagoreaner, nämlich der Kathartikè (Technè) (Kunst der Reinigung), der Fähigkeit, die Folgen von 'alten' (d. h. aus früheren Leben stammenden) Sünden durch Bußübungen, Reinigungen aller Art, Beschwörungen (Exorzismen) zu beseitigen, sei es kollektiv (man denke nur an die Stadt Theben in Sophokles' König Ödipus (-430+)) oder singular (man denke an Orestes, s.v. Agamemnon, und Kluthamnestra (Odusea; wiederkehrend in Aischylos' Eumeniden (verstanden als 'theai' d. gütige Göttinnen));

Vgl . R. Flacelière, *Devins et oracles grecs* , Paris, 1965-2, 8s., wo behauptet wird, dass diese an den Mantizismus gebundene Kunst die modernen Methoden der Psychoanalyse vorwegnahm; -- es ist jedenfalls völlig falsch, diese mantiziatische ('iatromantis') Methode als 'Aberglauben' abzutun, wie Willmann, *Gesch.*, I, 302, es tut (insbesondere dort, wo er feststellen muss, dass „die heilige Medizin überall diesen Weg ging“).

GW215

(iii)a3. Hierozoismus als Bildungsphilosophie. (215/217)

Leben zu empfangen heißt Leben zu erwecken: „Man soll den Tempel mit Votivgaben ('anathèmasin') und den Geist mit formenden Studien ('mathèmasin') beschenken.“

Das für die apollinische Philosophie der Puthagoreer zentrale Erkenntnisorgan ist die Vernunft, genauer gesagt der Intellekt, der einem geschickten Bildhauer gleicht: Sie geben der Seele, die in der Tiefe stets gleichermaßen zentral ist (siehe oben S. 145/159 (Orphisch-Puthagoreischer Seelenbegriff); 189/191; 197ff.), eine gute und schöne Erscheinungsweise, die „numerische Formharmonie“.

Die Henologie (siehe oben S. 185/197 (das 'Eins' (das 'Eins') immanent/transzendent; Paar von Gegensätzen (systemisch; Totalität); Harmonie; künstlerische und ethisch-politische Anwendungen; all dies basiert auf Analogie (dass die Eins/Viele-Beziehung, ausgedrückt in identischen/verschiedenen Begriffen (siehe oben S. 186, Grundlage der Puthagoreanischen Mengen- und Systemtheorie (proportionale (sammelnde) und attributive (systemische) Analogie)), die grundlegende Wissenschaft der Formation ist).

Die heiligen Wissenschaften – siehe oben S. 206 (Medizin) – sind die zweite Treppenhaus in den Formationsstudien: Willmann, oc, 296ff., bespricht sie:

a) Linguistik, Geschichtswissenschaft (insbesondere Mythologie, -- was wir jetzt würde als „heilige Geschichte“ bezeichnet werden),

b) Mathematik (abweichend von der obenstehenden detaillierteren Erklärung) 'henologie'; vgl. *Matila Ghyka, Philosophie et mystique du nombre*, Paris, 1978, insbesondere 10 ff., wo auf die drei Haupttypen von „Zahlen“ bei den Puthagoreanern hingewiesen wird: göttliche Zahlen (1 bis 10 (Ok, 13/19), auch „reine“ Zahlen genannt, die Gegenstand der „mystischen“ Arithmologie oder Numerologie sind (die bis heute praktiziert wird); „wissenschaftliche“ Zahlen (epistèmonikoi arithmoi (unterteilt in

b1. 'posotès', die abzählbare Menge, endlicher Typ, Zahl, ausgedrückt in Zahl, Einheitensatz;

b2 . Monadische Zusammensetzung, die in der modernen Sprache als „Klasse von Klassen“ bezeichnet werden könnte: z. B. die Triade (Dreifachheit), die Tetrade (Vierfachheit) usw. sind das „Prinzip“ all dessen, was „dreifach“, „vierfach“ usw. ist unter den mit den Sinnen wahrnehmbaren Dingen (drei Esel, drei Blätter usw.);

b3. 'chuma' (Flut) von Monaden (Elementareinheiten); gewöhnliche Zahlen, Gegenstand der 'logistikè (technè), der Berechnung von z.B. Geschäftsleuten),

c/ Astronomie (weitgehend Überschneidungen mit der Astro(theo)logie (z. B. der Mysterienlehre)) maß der „Galaxie“, der Milchstraße (siehe oben S. 16 (*ägyptisches Modell*)), als Durchgang für körperlose Seelen Bedeutung bei; Willmann, oc. 45, Musiktheorie (kanonisch (= elementare Musiktheorie), Harmonielehre (Fortgeschrittenenkurs)).

Die puthagoreanische Physik ist eine weitere Teilwissenschaft, die von den Puthagoreaner (siehe Willmann, oc, 307/317);-- **1/** die wahre Einheit, **2/** das „Organische“

GW 216

(mehr als mechanischer) Charakter (siehe oben S. 110ff.), **3/** das wahre Wesen des Naturablaufs, **4/** die Stellung der einzelnen Wesen in der Einheit des Universums – dies sind die Hauptpunkte des Physikalischen, wie Willmann sie zusammenfasst; – wir haben bereits Teile davon behandelt: zum

Beispiel auf S. 187 („*periodos*“, *Umlaufbahn*); 189ff. („*kosmos*“). '*sungeneia* I (*Verwandtschaft*); 191/193 (*Höchstes Wesen versus Universum*; *Form/Formlosigkeit (Materie)*), 94 (*kosmologisch*);

Willmann verweist auf die fünf regulären Körper (Pyramide/Feuer; Würfel/Erde; Oktaeder (acht Seiten)/Luft; Ikosaeder (zwanzig Seiten)/Wasser; Dodekaeder (zwölf Seiten)/Aither (oc, 311/314)) – auf die Anfänge der Kristallographie, der Atomtheorie und darüber hinaus auf die Philosophie des Lebens (Biologie: Pflanzen, Tiere, Menschen besitzen jeweils eine spezifische Seele).

Anmerkung. – Vergleichen wir diese puthagorischen „Mathemata“. (Bildungsfächer) mit Herodotus' Bewertungssystem, dann sehen wir, dass Puthagoras und seine Anhänger ihm vorausgingen: die (sakralen und teils profanen) spezialisierten Wissenschaften mit den physikalischen bestehen aus: logisch-mathematischen Fächern (Henologie; Mathematik (sowohl numerische als auch räumliche Mathematik)) Empirischen Fächern

(**a.** Alpha- oder Humanwissenschaften (Sprachwissenschaft; Geschichtswissenschaft; - beides Kern der späteren Philologie; -- Heilkunst, die auch zur Medizin wird (siehe oben S. 84 (*Alkmaion von Kroton war ein Puthagoreaner*)));

b. die Beta- oder Naturwissenschaften (Astronomie, Musiktheorie, Physik); transempirische Fächer (alle typischerweise sakrale Fächer); - vgl. oben, S. 123).

Anmerkung: So stark die Ethik-Politik auch im Physischen verwurzelt war, charakteristisch und aller archaischen Religionen (*siehe oben S. 16v . (Maß)*); 34v . (*Einheit von*) *Theologie, Philosophie, Naturwissenschaft, Rhetorik*) und sofort von Anfang an Die Philosophie – dies zeigt sich in einem typisch puthagorischen „Akousma“ (Spruch): „Harmonie ist die Tugend der Welt; Eunomie (eu + nomos = gute und schöne Gesetze) die Tugend der Gemeinschaft; Gesundheit und Kraft die Tugend des Körpers: In all diesen Dingen ist jedes Teil nach dem Ganzen und der Gesamtheit bestimmt („*suntetaktai poti to holon (kohärentes Ganzes) kai to pan (Gemeinschaft)*“).“ (O. Willmann, oc, 327). „Tugend“ wird schlichtweg „henologisch“ bestimmt (siehe oben S. 185ff.). Dies zeugt von logisch-mathematischer (henologischer) Kohärenz.

Anmerkung . – Hippodamos von Milet, ein Puthagoräer, war der Gründer der Stadtplanung und Raumordnung: Er verband Politik mit Henologie (sogar

mit „gewöhnlicher“ Mathematik), indem er beispielsweise den Hafen von Athen, den Piräus, planmäßig anlegen ließ. Bereits zuvor hatte er 479 v. Chr. das zerstörte Milet nach einem Rasterplan wiederaufgebaut; 444/443 v. Chr. entwarf und leitete er Thourioi (Thourion), eine süditalienische Kolonie Athens (*Fr. Krafft, Gesch. d. Naturw., I, 230ff.*).

GW 217

Archutas von Taranton (–400/–350 v. Chr.), ein Puthagoreer, gilt den Alten als der erste technische Denker der Antike, und zwar auf mathematischer Grundlage. Siehe oben, S. 127ff.

Fazit: sowohl angewandte Wissenschaft („mathèma“) als auch rein technische Fertigkeiten wurden in die puthagoräische Synthese integriert. Natürlich war eine „reine“ Technik für einen Puthagoräer schwer vorstellbar: Seine henologische-arithmetische Veranlagung zwang ihn beinahe dazu, ihre „mathematischen“ Möglichkeitsbedingungen zu untersuchen.

Anmerkung : Die beiden Arten der Mathematik und ihre Vereinbarkeit wurden angesprochen. über S. 124/126.

4. Die 'akousmatikoi' (Zuhörer) und 'mathematikoi' (Experten).

Vgl. -- *K. von Fritz, Mathematiker und Akusmatiker bei den Alten Pythagoreern* , in Sitzungsberichte d. Bayerische Akad. D. Wiss., Philos.- hist. Klasse, 1960 (11), München, 1960;

W. Burkert, Weisheit und Wissenschaft (Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon) , Nürnberg, 1962.

Die Lehren des Puthagoras wurden in Form von **(i)** „Akousmata“, Beschwörungen, und **(ii)** „Sumbola“, symbolischen Äußerungen, vermittelt. Die Verschmelzung von iatromantischer (heute auch schamanistischer) Weisheit und milesischer Körperlichkeit brachte eine Art Dualität mit sich.

Folge : Ab einem gewissen Punkt gab es zwei Arten von Anhängern:

a/ die asketisch (toten) lebenden Jünger, die die religiös-moralischen betonten, charakteristisch für die Apollon-geweihte Gemeinschaft, - ohne dabei den wissenschaftlichen Aspekt zu vernachlässigen (man denke nur an gewisse Schweigegelübde); dies sind die Akusmatiker;

b/ die eher wissenschaftlich orientierten (ob dies immer die milesische Physik war, Wie Burkert behauptet, ist die Frage, ob man unter der Führung des Hipasos von Metapontion (siehe oben, S. 124) die Wissenschaft um der Mathematik willen, so wie sie damals verstanden wurde, betonen sollte. „Historia“ und „Mathemata“ waren die Forschungs- und Spezialgebiete jener Zeit; sie wurden im damaligen Sinne Mathematiker genannt; – zu ihnen gehörte beispielsweise der bereits erwähnte Archutas von Taranton; die vier Studienfächer – Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik (Harmonielehre) – zählten zu den am häufigsten praktizierten „Mathemata“. Vgl. das spätere „Quadrivium“. – Allmählich sollte der Platonismus dieses Erbe übernehmen und weiterentwickeln.

(iii)a4. Der Hierozoismus als pragmatisch-eudämonische Philosophie.

(217/222). Neben den therapeutischen (supra 205/214) und pädagogischen (215/217) Aspekten beinhaltet die agogische Ausrichtung (200/202) auch die typisch pragmatische Seite, nämlich dass die Philosophie ein Ergebnis anstrebt (= pragmatisch), insbesondere eine Form des Glücks (= eudämonische, soter(i)ologische Intention) als Ergebnis.

Dies wird deutlich an der Schlüsselstellung des Konzepts der „Daimonie“, wie oben auf Seite 30 erläutert.

198/200 erklärt, ganz klar.

GW218

Dies zeigt sich ebenso deutlich auf therapeutischer Ebene, wie oben ausführlich erläutert wurde: Was trägt mehr zum „Glück“ bei als die Gesundheit von Körper und Seele?

Auf S. 205 ff. tritt der Pragmatismus der Puthagoreaner deutlich hervor: Medizin wie Philosophie werden nach ihrem Ergebnis beurteilt, nämlich der Vertreibung von Krankheit und Übel! Doch das Ergebnis reicht tief, viel tiefer als beispielsweise beim Protosophisten, der lediglich auf säkular-sinnlich-hedonistisches „Glück“ abzielt; es dringt als Daimon (Genius/Iuno) in die Seele ein. Man braucht nur die Geschichte der Ästhetik zu betrachten; etwa *Wl. Tatarkiewicz, Gesch. d. Aesthetik, I, Die Aesthetik der Antike*, Basel/Stuttgart 1979, 103ff., wo die untersucht die Anfänge der philosophischen Ästhetik: Die Begründer dieses philosophischen Zweigs sind die Puthagoreaner:

Die Harmonie, also die Kombination, die gut und schön ist, ist die Grundlage;

Symmetrie, das heißt die Integration, gut und schön, insofern sie Maß (geometrisch) und Zahl (arithmetisch) enthält, ist die zweite Basis;

Die Musik, genauer gesagt die Choreia (siehe oben, S. 36ff.), wurde besonders hervorgehoben: Die Theorie der Kunst und Schönheit basierte darauf (weniger auf den bildenden Künsten); die Choreia repräsentierte Harmonie und Symmetrie;

Für die Griechen war der Kosmos schön: denn er war an sich objektiv, harmonisch und symmetrisch (siehe oben, S. 118ff. (die mathematische Seite der Verschmelzung; Herodotus' frühe Kritik)).

W. Jaeger, *Paideia*, I, 1954-3, 225, drückt die Verinnerlichung des Kosmos aus als Harmonie: Er bespricht in O. C., S. 222ff., die unermesslich große Rolle, die seit Puthagoras die Idee der Harmonie in Bildhauerei, Architektur, Poesie, Rhetorik, Religion, Ethik und Politik spielt; dazu fügt er hinzu: „Überall erwacht das Bewusstsein, dass es auch im produktiven und praktischen Handeln der Menschen eine strenge Norm des Angemessenen („prepon“, „harmotton“) gibt, die man ebenso wenig ungestraft verletzen darf wie das Gesetz.“

Nur wer die grenzenlose Herrschaft dieser Begriffe im griechischen Denken der klassischen und spätantiken Zeit aus allen Blickwinkeln betrachtet, erhält ein korrektes Bild von der normbildenden Wirkung der Entdeckung der Harmonie.

Die Begriffe „Rhythmus“, „Maß“ und „Proportion“ sind eng damit verbunden oder erhalten durch sie einen spezifischeren Inhalt.

„Sowohl für das Konzept des Kosmos als auch für Harmonie und Rhythmus ist deren Entdeckung im ‚Wesen des Seins‘ die notwendige Voraussetzung für ihre Übertragung auf das innere Sein des Menschen und auf die Probleme der Lebensordnung.“ Für den Pythagoreer erstreckt sich das innere Sein in der Tat bis in die Seele als Daimon (Genius/Iuno).

So versteht man die puthagorische Ästhetik der Choreia, d. h. die Verschmelzung von Tanz, Musik und Poesie.

GW219

Der Vordergrund .

Die Choreia agiert in und an den Choreuten und am Betrachter.

(a)1 . Im Dionuskult gab es laut Tatarkiewicz (S. 107) anfänglich nur Der Tänzer, singend und/oder musizierend, aktiv, – orgiastisch (vgl. oben S. 40ff.): So ausdrucksstark dieses Ereignis auch war, es enthüllte das „èthos“, die Seele, insofern sie gut und schön oder schlecht und hässlich ist; Selbsterkenntnis (siehe oben S. 12; 214 (Manie)); darin war die Choreia privilegiert: Sie zeigte „homoiomata“, Bilder, von dem, was in erster Linie in der Natur und dann in der Gottheit (daimon) gegenwärtig war, die in und hinter dieser Natur des Tanzes verborgen war; das „èthos“ ist schließlich mehr als das, was Demokrit oder die Protosophie daraus machten, deduktiv-säkular, nämlich seine unmittelbar sichtbare und greifbare Ausdruckskraft.

(a)2. Die Puthagoreaner stellten laut Tatarkiewicz (S. 107) fest, dass der Betrachter auch war beteiligt an; – laut Diogenes Laertius war für Puthagoras das Leben vielfältig, wie ein Schauspiel: Die Wettkämpfe zum Beispiel werden von den Teilnehmern aus Gründen des Ruhms besucht; die Beteiligten suchen dort Gewinn; die reinen Zuschauer finden dort Erkenntnis mittels „Theoria“, d. h. der Betrachtung von **i**) dem Einen (der Harmonie in der Vielfalt der Eindrücke), **ii**) dem Wahren (dem, was sich als real offenbart), **iii**) dem Guten und Schönen (dem „Wert“ dessen, was diese Harmonie und diese sich offenbarende Realität ist); – vgl. oben S. 14ff.; 47 (*Transzendentalien*) der *Ontologie*); -- das Streben nach Wissen ohne Gewinnabsicht oder Ehrgeiz nahm Puthagoras, der Ehrenwerteste.

Der Hintergrund.

Die Choreia war nicht nur ausdrucksstark für Ausführende und Zuschauer, sondern auch wirkungsvoll.

(b)1. Die Orphianer sahen darin eine Reinigung, eine „Katharsis“ (siehe oben S. 41 (bakchos)). wird *lusios*); 203; 214); -- außerdem, insofern die Manie, die außerkörperliche Erfahrung, anhält, kommt der Spieler (und in gewissem Maße auch der Zuschauer) mit den 'Dunamis', der Lebenskraft, die in der Natur und in den (generativen) Gottheiten und Geistern vorhanden ist, in Kontakt (der dynamische Aspekt);

Mit anderen Worten, der mantisch-magische Aspekt ist zweifach: **i**) generativ (Aufnahme von Lebenskraft) und **ii**) applikativ (hier: Katharsis).

(b)2. Die Puthagoreaner sahen darüber hinaus einfach 'psychagogia, Seelenführung, in: So wie Choreia ausdrucksstark ist, so kann sie auch wirksam angewendet werden, nämlich indem man Musik, Gesang und Tanz so auswählt, dass sie gut und schön sind, kann man die Teilnehmer

(Aufführende/Zuschauer) auf erzieherische Weise beeinflussen; man kann, mit anderen Worten, auch das Ethos formen, anstatt es nur in Ausdrucksformen (Homoiomata) zum Ausdruck kommen zu lassen; - Damon von Athen (+/- -450), über den Platon im Hinblick auf die ethischen Auswirkungen der Musik spricht, stützte sich auf die puthagorische Lehre der Choreia, um vor Neuerungen in der Choreia zu warnen, die die Eunomia, die innere Disziplin der Tänzer und Zuschauer, gefährden;

GW220

Er war überzeugt, dass Choreia neben Selbstbeherrschung (typischerweise apollinisch) und Mut (eher dionysisch) auch Gerechtigkeit (di: moralisch-politische Qualität, Tugend) vermitteln kann; Folgerung: Veränderungen in der Choreia führen, sobald sie umgesetzt sind, auch zu einer Revolution; Choreia sollte daher als Fach in die öffentliche Bildung eingeführt werden.

Anmerkung: Der besondere Charakter der puthagoräischen Ästhetik wird dadurch noch deutlicher. im Vergleich vorwärts:

1. Schönheit ist, nach Puthagore, „mathematisch“ (Harmonie bzw. Metrum); das Vergnügen in Augen und Ohren ist sophistisch (subjektivistisch) (vgl. oben S. 180 (*Individualismus; Lust und Macht*)); Nutzen im Hinblick auf ein Ziel ist sokratisch (funktionalistisch-teleologisch);

2. Das ästhetische Erlebnis ist puthagoreisch, entweder kathartisch (orphisch) oder Psychagogisch; sophistisch ist „apatè“, Illusion, Täuschung, besser: Illusion (sie erzeugt im Subjekt lediglich subjektive Illusionen); sokratisch ist „mimèsis“, Nachahmung (sie entdeckt Ähnlichkeiten, Bilder der Natur (Vorbilder) im Werk des Künstlers). Vgl. Tatarkiewicz, 137.

Platon wird –

Zu 1. – Die Formulierung von Schönheit als Idee (siehe oben S. 45ff.; insbesondere 50/52) (*künstlerische Mimesis*); vgl. oc, 147; -

ad 2 . - Platon sah in der ästhetischen Erfahrung eine minderwertige Form der rational-intellektuellen Sicht der Ideen der Philosophie; deshalb war er der Kunst gegenüber sehr ablehnend eingestellt; oc, 159.

Aristoteles relativierte das Schöne (das Platon betonte), hob aber hervor: Kunst, die er „Mimesis“, Nachahmung, nannte, die freie Darstellung dessen, was die Natur als Vorbild bietet; sowohl bildende Kunst als auch Poesie und Musik seien „Nachahmung“; die Puthagoreaner verstanden

„Nachahmung“ als „Ausdruck des Ethos“ (schauspielerische Nachahmung), als freie Wiedergabe; Demokrit verstand „Nachahmung“ als Ausdruck von Handlungen (ein Schüler ahmt seinen Lehrer nach), Platon verstand sie als die Produktion von (sinnlichen) Dingen, die die Idee beispielhaft repräsentieren; Aristoteles sieht alle drei zusammen (oc. 175f.); – die Wirkung der Kunst war pythagoreisch kathartisch-psychagogisch; sophistisch illusionär-hedonistisch; platonisch moralisierend; Aristoteles fand, dass all diese Theorien eine Teilwahrheit enthalten; – Schönheit war für Aristoteles sowohl pythagoreisch (Harmonie) als auch sokratisch (Nützlichkeit im Hinblick auf einen Zweck) (oc. 186).

Die hellenistische Periode liefert drei Antworten auf die eine große Frage, wie man, können glücklich in dieser Welt leben:

a. eine hedonistische, nämlich die der Epikureer (um glücklich zu sein, braucht man ein Gefühl der Lust benötigen);

b. eine moralisierende, nämlich die der stoischen Philosophie (glücklich sein) Man sollte ausschließlich und ausschließlich ethisch und politisch tugendhaft leben;

GW 2 21

c. ein Skeptiker (um glücklich zu sein, sollte man angesichts des Zweifels und Aussetzung des Urteils, um distanziert zu bleiben); Folge: Angesichts des bedeutenden Problems des Glücks blieb der Ästhetik nur eine untergeordnete Betrachtungszeit.

6. Der Eklektizismus entstand um 100 n. Chr. bei den Stoikern (Panätius, Oseidonius), die aristotelische und platonische Lehren vereinten, und bei der Platonischen Akademie (Phileon von Larissa, Antiochos von Askalon), die Platon und Aristoteles als Einheit betrachteten. Cicero sieht im Eklektizismus einen großen Ästhetiker, der Teilerkenntnisse vereint. Vgl. oc, 205f.

7. Unterdessen blieben nur die **epikureische und die skeptische Schule** bestehen: Sie vereinigten sich in ihrer ablehnenden Haltung gegenüber Kunst und Kunsttheorie. Vgl. oc, 236f.

8. Plotin von Likopolos (+203/+269), ein Ägypter, der im Alter von vierzig Jahren Er ließ sich in Rom nieder, wo er Anhänger hatte, war ein sehr origineller Denker und gleichzeitig jemand, der sich außergewöhnlich gut mit Geschichte auskannte.

Die Zwei-Welten-Lehre verbindet Platon und Plotin, den neuplatonischen Philosophen: „Diese“ Welt, räumlich-körperlich, sinnlich erfahrbar; „Jene“ Welt, nicht-räumlich-unkörperlich, „geistig“, durch das Denken erfahrbar. Der Unterschied zwischen Platon und Plotin liegt darin, dass Platon, zumindest der jüngere Platon, nur eine Art von Schönheit und Güte kannte, nämlich die übersinnlich-ideale, die nur dem Intellekt zugänglich war; Plotin hingegen erkannte neben der übersinnlichen auch die sinnlich-körperliche Schönheit und Güte, die unmittelbar durch die Sinne erkennbar war.

Dieser zweite Typus war seinem Ursprung nach übersinnlich: Er enthüllte das ideal Schöne und Gute in „dieser“ Welt; außerdem: Die einzige vollkommene Qualität dieser Welt ist ihre transzendente Schönheit; folglich wurde die Ästhetik zu einem sehr wichtigen Bestandteil der Philosophie Plotins.

Plotin bezog Stellung zur puthagoräischen Definition von „schön“: Im Schönen und Guten liegt Harmonie bzw. Symmetrie; doch diese sind lediglich der äußere Anschein des wahren Schönen und Guten, das durch Harmonie und Symmetrie aus der „anderen“ Welt durchscheint; wahre Schönheit und Güte sind sowohl die transzendente Idee (Archetupon, Vorbild) – siehe oben S. 45ff., insbesondere S. 47, aber auch und insbesondere S. 185 und 191ff., wo diese Transzendenz ebenfalls puthagoräisch betont wird – als die „innere Form“, die gleichsam die „Seele“ des körperlich-räumlichen Schönen und Guten konstituiert – siehe oben ebenda, wo der wahre Puthagorismus denselben immanenten Aspekt hervorhebt.

GW222

Der Unterschied zwischen den Paläo-Puthagoriern und Plotin liegt darin, dass seit Empedokles, Anaxagoras und insbesondere Sokrates, Platon usw. das Immaterielle klarer vom Materiellen (vor allem vom Grobmateriellen) abgegrenzt wurde (siehe oben, S. 94). 109, *antiker Materialismus; insbesondere 100v*.); im Übrigen besteht eine auffällige Ähnlichkeit;

Plotin argumentiert: Wenn das Ästhetische nur in Harmonie bzw. Symmetrie existierte, dann könnte es nur in zusammengesetzten (Sammlungen, Systemen; siehe oben S. 185ff. (Henologie)) sinnlichen oder immateriellen Objekten existieren; ein einzelner Klang, eine einzelne Farbe, die Sonne an sich, Gold an sich usw., isoliert betrachtet, besäßen dann keinerlei Schönheit oder Güte; dennoch beobachten wir, dass sie laut Plotin zu den „schönsten und besten“ Dingen gezählt werden; Folgerung: Schönheit und Güte sind keine Beziehung, sondern eine Qualität, die von einem Subjekt

wahrgenommen wird (siehe oben S. 181 (*Die Idee an sich ist noch kein Ideal*); 189 (*Informative Verwandtschaft*); 197 (*Hermeneutik*)).

Übrigens:

(i) Dasselbe Gesicht beispielsweise verändert seinen Ausdruck von Augenblick zu Augenblick, während die Harmonie oder Symmetrie identisch bleibt; der Unterschied in der Schönheit ist daher nicht an die Beziehungen gebunden, die die Harmonie (Symmetrie) ausmachen;

(ii) Auch das Böse und Hässliche besitzt Harmonie oder Symmetrie; dennoch ist es unästhetisch; -- worauf die Puthagoreaner erwidern könnten, dass in diesem Fall keine wahre Harmonie oder Symmetrie vorhanden sei; wohingegen im Falle des Gesichts die Unterschiede im Ausdruck mit dem Ganzen und seinen Beziehungen verbunden sind (also doch Harmonie oder Symmetrie).

Es bleibt jedoch wahr, dass Harmonie allein nicht das Schöne und Gute ausmacht: Sie ist auch Qualität (Wertempfinden). Im Puthagoreismus liegt die Grundlage dafür in der Idee des „Einen“, das primär als das Höchste verstanden wird (siehe oben S. 191ff.; 195 (*Element, Monade, Dyade*)). Immer wieder zeigt sich jedoch, dass der Puthagoreismus das Qualitative implizit einschließt: Nach ihm wurde dies explizit gedacht; im ästhetischen Bereich tat dies Plotin vielleicht am raffiniertesten und füllte so die Lücke im Puthagoreismus. Beide Philosophien sind derweil durch die Philokalie, die Liebe zur Schönheit, gekennzeichnet (siehe oben S. 195). Vgl. oc, 361ff.

Fazit: Dieser lange Exkurs diene als vergleichende Beschreibung (und Kritik) des Der Puthagoreismus als eudämonische Philosophie ist gerechtfertigt: Wahre Agogie lässt sich nicht ohne die Einbeziehung des Schönen (und des Guten) aufbauen. Nur eine schöne Welt ist auch eine Welt, die Glück schafft;

Im Übrigen: Leben zu empfangen bedeutet, Leben schön zu gestalten: siehe oben S. 207 (Apollinianismus); 211 (Dionysianismus). Der Hierozoismus impliziert Ästhetik.

GW232

(iii)a5. Hierozoismus: Harmonie zwischen Individuum und Gemeinschaft.

(223/235) Wie wir bereits im Zusammenhang mit der „Daimonia“ – dem Wesen der Ethik bzw. Politik, das sich bis in die Tiefen der paranormalen Seele erstreckt (siehe oben, S. 199) – gesehen haben, ist das Gesetz eine Paideia,

ein System der Formung für die Seele, und eine Sustasis, ein System der Regulierung, für das Leben. Wir werden nun kurz untersuchen, wie der Puthagoreismus dies betrachtet.

-- **Der soziale Aspekt.** (223/230)

Bibelbeispiel: *J. Imbert, Le droit Antique*, Paris, 1976-3, 19/53 (*la civilisation Griechisch*), unterscheidet im Wesentlichen drei politische Systeme,

Die „Basileis“, das Königtum, das aus dem Clan („Genos“) – in Rom der „Gens“ – hervorging, dessen Oberhaupt, der „Basilius“, König über alle Mitglieder war, die von einem gemeinsamen Vorfahren abstammten und denselben Familienkult pflegten; – diese Institution ging auf die „Polis“, den Stadtstaat, über, nachdem das Clanrecht durch den Aufstieg der „Poleis“, der Städte (etwa dreihundert für ganz Hellas), verdrängt worden war; – dass die „Basileis“ in Makedonien weiterhin existiert, aber ganz oder teilweise der „Aristokratie“, der Herrschaft des Adels, weichen muss; so zum Beispiel teilweise in Sparta und mit der Zeit vollständig in Athen und Syrakus;

Der 'Turannis', der leicht in neueren Städten entsteht, wo die Händlerklasse gegenüber dem großen landbesitzenden Adel (der 'Aristokratie') an Macht gewinnt und zusammen mit dem 'Dèmos' das Volk (meist verarmte Kleinbauern), die Basileia bzw. die Aristokratie durch Revolutionen einschränkt oder verdrängt, wodurch ein 'Turannos' ('Tyran', aber nicht immer in unserem abwertenden Sinne) an die Macht kommt; Drakon und Solon zum Beispiel sind 'Tyranen', der eine hart (drakonisch), der andere sanft, in Athen (vgl. oben S. 86 (*Solon*));

Die „Democratia“, die Herrschaft des Volkes, die zwischen dem 8. und 6. Jahrhundert in vielen Städten entstand, von der Athen aber das bekannteste Beispiel bleibt; man sollte diese „Democratia“ nicht mit unseren westlichen Demokratien vergleichen: Ihre Grundlage war das Bürgerrecht, das jedoch nur wenigen vorbehalten war (Ausländer, Sklaven usw. sind keine „Bürger“).

Die hellenistischen Systeme sind eine Weiterentwicklung der Basileia: der makedonische Basileis Philipp II., der 338 v. Chr. Athen bei Chaironeia unterwirft und den Korinthischen Städtebund gründet, dessen Basileus er ist, und ab 336 v. Chr. Alexander der Große, Philipps Sohn und Nachfolger, der Kleinasien, Ägypten und Persien erobert, bis ins Indo-Tal vordringt, aber 323 v. Chr. in Babula (Assyrien) vorzeitig und plötzlich (im Alter von 33 Jahren) stirbt. Diese beiden Basileis begründeten die hellenistische Basileia; insbesondere Alexander, der einerseits als makedonischer Basileus

persönlich über Makedonien, Ägypten (dessen Pharao er ist) und Persien (dessen absoluter Monarch er ist) herrscht, andererseits aber universal denkt, indem er versucht, die Verschmelzung von Hellenen und Barbaren in jedem möglichen Kulturbereich voranzutreiben;

GW224

Beispielsweise nahm er 324 v. Chr. trotz makedonischer Proteste dreißigtausend Barbaren in sein Heer auf. Ebenso heiratete er selbst die sogdische Prinzessin Roxane und später Dareios' Tochter Stateira (die als schönste Frau des gesamten Ostens galt). In Sousa, der Residenz des persischen Großbasileis, heirateten zahlreiche Generäle Alexanders ausländische Frauen, und zehntausend Soldaten, reich durch die Kriegsbeute, nahmen asiatische Frauen zu Ehefrauen. Darüber hinaus gründete er viele Städte (Alexandreias) und etablierte neue Handelsformen. Alexander übernahm auch fremde Religionen und integrierte sie in seine eigene samothrakische Mysterienreligion (*siehe [Referenz einfügen]*). (*siehe oben S. 65*), zu dessen Ehren er an der indischen Grenze ein Grenzsäulendenkmal errichtete. errichtet, mit der Inschrift: 'Dem Herakles und den samothrakischen Kabeiroi' (d.h. den Hufasis, einem Tributstaat der Indos) (*vgl. oben S. 208: Herakles*).

Vgl. J. Gregor, Alexander der Große (Die Weltherrschaft einer Idee), Amsterdam, 1933, insbesondere S. 290ff., wo all dies detailliert geschildert wird. – Die „Proskunesis“ (das tiefe Knien), die insbesondere den Barbaren und vor allem den Hellenen auferlegt wurde, schockierte die Hellenen zutiefst, da sie dies als unter ihrer hellenischen Würde empfanden, es aber aus Notwendigkeit hinnahmen. Es war nichts Geringeres als die Verehrung des Basileus nach asiatischer Art. Allein diese Tatsache verweist auf den tiefgreifenden kulturellen Wandel, den Alexander, einst ein Schüler des Aristoteles, damit einleitete.

Die spätere Entwicklung zeigte vorläufig zwei Typen hellenistischer Basileia:

(i) In den hellenischen Gebieten des Reiches Alexanders (Epeiros, Makedonien) gehörte die Polis der Vergangenheit an, doch der Basileus sieht sich in gewissem Maße an die Gebräuche der Polis gebunden;

(ii) In Persien und Ägypten hingegen ist der Basileus ein Herrscher in persönlicher Eigenschaft und ein Alleinherrscher nach asiatischem Vorbild; ab dem 3. Jahrhundert v. Chr. hielt diese östliche „Despotie“, der Despotismus, auch in Hellas Einzug.

Anmerkung – Imbert, oc, 34ff., erklärt, wie in diesem Kontext die „politikè“ (technè), die Politikwissenschaft, entsteht:

(a) Die oben erwähnte politische Triade wird erstmals von Herodot (-484/-425) beschrieben - siehe oben S. 78/82 -;

(b) Das Gesetz, das bei Homer noch als „nomos“ unbekannt ist, aber als „themis“ und „dikè“ (siehe oben, S. 183) betrachtet wird, wird von Hesiod erstmals unter dem Namen „nomos“, Gesetz, und zwar im Gegensatz zu „fysis“, verstanden als ein gesetzloser Naturzustand (den die Protosophie neu interpretieren wird; siehe oben, S. 178/184), beschrieben: Das „Gesetz“, sagt ein posthesiodischer Autor, ist für alle gleich („isonomia“) und strebt nach dem Gerechten, dem Schönen und dem Nützlichen – insbesondere, da es heiligen und/oder göttlichen Ursprungs ist.

GW 225

Wir beziehen uns hier auf W. Schilling, **Religion und Recht**, Schorndorf, 1957, - ein Buch, das die „komplexe Konvergenz von ursprünglicher religiöser Erfahrung und Rechtsvorstellung“ mittels vergleichender und/oder phänomenologischer Religionswissenschaft beleuchtet; der Autor unterscheidet:

frühe religiöse Vitalreligion, ob stammes- oder genomisch oder volksbezogen, und hochreligiöse Weltreligion, die auf freier Wahl beruht;-- ein Anwendungsmodell:

(i)a. Mord, im Kontext eines Die „Naturreligion“ ist wegen des „Dämonismus“ verboten. des vergossenen Blutes;

(i)b . Im Kontext der Volksreligion ist Mord, religiös betrachtet, ein Verbrechen, da er „dem Stamm oder dem heiligen Stammesfrieden Schaden zufügt“; Mord ist im hohen religiösen Sinne „eine Bedrohung des persönlichen Seelenheils“ – zu Hellas siehe F. Flückiger, *Geschichte des Naturrechts*, I (*Die Geschichte der europäischen Rechtsidee im Altertum und im Frühmittelalters*, Zollikon/Zürich, 1954, 9/256 (*Themis, Dikè, Nomos*; - *Protosophistisch und metaphysisch* (*Platon, Aristoteles*); *Stoisch*) *Naturrecht*; *neuplatonisches hierarchisches Ordnungsgesetz*); - das Buch beginnt mit den 'sakralen Grundlagen des Naturrechts'; außer in der Sophistik (und den skeptisch-epikureischen Philosophien) spielt die Religion eine vorherrschende Rolle.

Anmerkung: Imbert, oc, 38ss., erläutert, dass die politische Theorie zwei Stadien aufweist: das Stadtstaatsstadium bei Platon und Aristoteles (Platon wünscht sich eine Gerechtigkeit, die alle gleich behandelt und sozial ist; Aristoteles wünscht sich das Glück (siehe oben S. 200; 202 (*Eudämonismus*

)) der Bürger der Mittelklasse); das kosmopolitische Stadium, das den Menschen als Individuum aus dem städtischen Kontext herauslöst und ihn in den Kosmos einordnet:

a. die Kyniker (Kyniker: z. B. Diogenes und Krates; letzterer, als er sich -315 Als seine Geburtsstadt Theben wieder aufgebaut war, weigerte er sich, dorthin zurückzukehren: „Ich habe keine Polis, keine Stadt, sondern die ganze Welt zum Leben“, sagte er.

b . Die Stoiker waren kosmopolitische Universalisten, die alle Individuen als zu Hause betrachteten. Die Menschen gehörten zu einer Polis (Makropolis), zu einem Volk – einschließlich der Sklaven. – Es ist deutlich, dass die hellenistische Zeit eine solche Mentalität förderte – eine Zeit, in der Städte Teil monarchisch regierter Länder wurden.

Anmerkung – Imbert, oc, 49ss., stellt fest, dass das Privatrecht, weil es niemals Vorrang hat, Die lokale Ebene erreichte ihren Höhepunkt (und entwickelte sich nie zu einem allgemeinen Rechtssystem), blieb aber im Vergleich zum prächtigen Rechtssystem Roms unterentwickelt.

Der Puthagoreismus sollte im Kontext der vorangegangenen Einleitung betrachtet werden. Zwei Aspekte sind hervorzuheben: **(i)** die politischen Interventionen und **(ii)** die politischen Theorien. Wir werden diese kurz erläutern.

GW226

a) Die politische Einmischung.

Samos, der Geburtsort von Puthagoras, wurde von einem Turannos regiert, der demokratisierende Tendenzen gegenüber der ehemaligen Aristokratie vertrat, die gestürzt worden war; Polukrates, der Turannos, bevorzugte Handel und Industrie gegenüber der Landwirtschaft; er machte Samos zu einem kulturellen Zentrum (Dichter wurden angezogen).

Puthagoras, der anfangs ein gutes Verhältnis zu Polukrates pflegte, brach mit ihm: Obwohl er selbst nicht adliger Herkunft war, verteidigte er den Adel und floh nach Süditalien, nach Kroton, wo dieser noch immer herrschte. Puthagoras widmete sich der Verfassungsgesetzgebung und prägte die soziale und politische Entwicklung Krotons, das wirtschaftlich florierte; ihm wird die Gestaltung des Währungssystems zugeschrieben.

Puthagoras gründete eine Hetäre, eine religiöse, wissenschaftliche und politische Gemeinschaft. Solche Hetären entstanden auch an anderen Orten in Süditalien. Ihr konservativer Charakter führte zu Spannungen und Aufständen, beispielsweise in Kroton, sodass Puthagoras vermutlich nach Metapontion fliehen musste, wo er starb. Die Hetären hielten sich jedoch überall, bis um 450 v. Chr. ihr Niedergang einsetzte, sodass die puthagorische Machtposition schließlich nur noch in Tarent fortbestand, wo Archutas (siehe oben, S. 127) entscheidenden Einfluss ausübte. Um 400 v. Chr. gab es Hetären in Theben und in Flious (im Mudevland). Um 350 v. Chr. verschwanden sie alle.

Hippasos von Metapontion, um 450 v. Chr., handelte nicht autoritär und schrieb alles Puthagoras zu, sondern dachte unabhängig und enthüllte der Öffentlichkeit die geheim zu haltenden Lehren – wofür er von den orthodoxen Puthagoresen missbilligt (verboten) wurde; er vereinte eine ganze Gruppe um sich, die liberaler und demokratischer war (vgl. *Fr. Krafft, Gesch. d. Nat.*, I, 203); sie gingen gegen die in Surakousai (Syrakus) aufkommenden Turannis vor, die jedoch an Boden gewannen und einen zweiten Exodus der Puthagoresen (nach Taranton, Theben und Flious) auslösten.

Fazit: Obwohl der Puthagoreismus ursprünglich aristokratisch war, war er, wie Das politische System wurde im Laufe der Zeit auch in mindestens einer Gruppe um Hipposus demokratischer. Vgl. *Röd, Gesch. d. Phil.*, I, 50/53.

b - Politische Philosophie.

In Bezug auf die Politik vertritt die Ansicht, dass politisches Engagement und Theorie zwar nicht die Grundlage des Puthagoreismus bildeten, aber eine wesentliche Schlussfolgerung der zentralen Doktrin (Henologie) darstellten.

Grund: Wie Röd, oc, 73f. richtig bemerkt, ist der Puthagoreismus nicht bloß ein „wertfreier“ (rein wissenschaftlich positiver) Physiker (wie Röd sich den milesischen Physiker vorstellt), sondern eine Weisheit, die das Leben und die Werte nicht aus den Augen verlor (siehe oben S. 175; 181 (*Idee, Ideal*); 184ff.; 197ff.; 222).

GW227

b1 - Die wichtigsten Dimensionen des sozialen Lebens.

Auf Seite 19 oben haben wir gesehen, dass die Strukturen mikro-, meso- und makrosozial sind. Wir finden diese in der Politik Puthagores widergespiegelt.

(i) Zu den *mikrosozialen Aspekten* gehören Familie und Freundschaft.

(i)a. Die Familie wird von Kleinias, einem Zeitgenossen des Sokrates, besprochen. verkündete er: „Man sollte der Jugend von klein auf beibringen, die Götter und die Gesetze zu ehren.“

(i)b. Freundschaft ('filia; 'filotès') ist ein uraltes Thema von tiefgründiger Natur. Puthagoras sagte dazu, es sei „enarmonios isotès“, eine auf Harmonie beruhende Gleichheit; – die Jünger bestanden darauf: Fintias, der Freund Damons von Surakousai, wurde vom Turannos Dionusios (I. oder II.) zum Tode verurteilt, genoss aber einen Aufschub der Hinrichtung; Damon ersetzte ihn im Gefängnis, während er seine Angelegenheiten regelte; erst im allerletzten Moment kehrte er zurück, um hingerichtet zu werden; – Treue bis in den Tod war den Jüngern zudem eingeprägt.

(ii) Auf der mesosozialen Ebene gibt es die oben erwähnte „Hetaireia“.

(iii) Auf makrosozialer Ebene gibt es die „Polis“, den Stadtstaat.

Siehe Seite 199 oben, wo Archutas von Tarent eine Skizze der Gemeinschaftsstruktur der Polis angibt. Hippodamus von Milet (siehe Seiten 124 und 216 oben), der Stadtplaner, schrieb ebenfalls über die Organisation des Staates, ohne selbst Gesetzgeber zu sein: Genau wie Archutas leitet er diese Konzeption der Polis aus Prinzipien ab (der Musiktheorie, insbesondere der Instrumententheorie, gemäß seiner

(i) Konstruktion („exartèsis“, d. h. die Zusammenstellung der Teile – Systembegriff), **(ii)** Stimmung („harmoga“, Stimmung) und **(iii)** Spielen („epafa“, Berührung, Manipulation, Zupfen)); so wie der Raum aus ungleichen Teilen („diastasis“) besteht, so besteht der Staat aus drei sozialen Dimensionen (Ständen): **(i)** der Regierung („bouleutikon“), **(ii)** den Soldaten („epikouron“), **(iii)** den Arbeiterklassen („banauson“: Bauern, Handwerker, Kaufleute), was etwas an Dumézils Triade erinnert (siehe S. 19 oben); diese Sichtweise entspricht der „Konstruktion“ des Musikinstruments (Analogie; siehe S. 186 oben).

Röd, oc, 69, sagt, dass „der puthagorische Staat ein Staat des Zwangs war“: Man sollte mit solchen Aussagen vorsichtig sein, denn man höre Archutas von Taranton, der behauptet, dass der Richter dem Altar ähnele

(Analogie!), denn beide seien die Zuflucht derer, die unter Ungerechtigkeit leiden;

Dies geht auf das Asylrecht zurück; das „Asulon“ oder „Hieron Asulon“, d. h. das Unverletzliche (Heiligtum der Götter), existierte in den archaischen Religionen: Jeder Verfolgte hatte die Möglichkeit, einen unverletzlichen heiligen Raum zu betreten, wo er den Schutz der Gottheit genoss; diese Räume waren mit Tabuzeichen gekennzeichnet (siehe oben S. 11 (Tabus); 168ff. (Summen- und Anti-S.)).

GW228

Das Recht auf Asyl bestand in Ägypten, Israel, — in Hellas und Rom; — wer dies nicht achtete, setzte sich strengen heiligen und rechtlichen Sanktionen aus (Herodot, Hist., 6:79; Thoe kud., 1:126; 5:16 (ein Bittsteller lebte jahrelang in einem solchen Asyl);

4:98): Wir könnten (...) in der Existenz der 'Asis' innerhalb der frühen religiösen oder volksreligiösen Mentalität ein Tasten nach Rechten sehen, die über den Staat hinausgehen: Die Gottheit nimmt diejenigen, die der Gerechtigkeit (verstanden als die reine Ausübung von Macht) unterworfen sind, unter ihren Schutz.“ (W. Schilling, *Religion und Recht*, 14-3);

Das „Sitzen am Altar“ ist dessen äußeres Zeichen; daher Archutas' Vergleich (Analogie); siehe auch *Homer, Ilias*, 11 :808 („wo die Agora (Versammlung des Volkes) stattfand und wo sich der Hof („Themis“) befand und wo sie Altäre zu Ehren der Götter errichtet hatten“ (vgl. Flückiger, oc., 14-, Anm. 19)); -

Maw ist hier ein direkter Vorläufer der „Menschenrechte“ (Schilling, oc, 139), die von den puthagorischen Archutas aus der archaischen Kultur bewahrt wurden (siehe auch oben S. 27 (Isègoria, freie Rede, die bereits vor der säkularen Polis existierte; „Sie ist die Urform der späteren Demokratie“, sagt Flückiger, oc, 14-));

Das ist angesichts des durch und durch heiligen und theologischen Geistes der Puthagoräer nicht verwunderlich – ein puthagoräisches Sprichwort betont, dass der Ehemann seine Frau hochachten solle, „da sie als Bittstellerin zu ihrem Mann gekommen sei“ – außerdem wurden Frauen in die Hetaireiai einbezogen – was selbst Röd bemerkenswert findet (oc, 52; om Theano).

Fazit : In einem repressiven Staat sind beispielsweise das Recht auf Asyl und das Recht auf freie Meinungsäußerung ausgeschlossen. – Die bloße Bereitstellung von Strafen im puthagoräischen Staat ist noch nicht die Errichtung eines Zwangsstaates, wie Röd anzudeuten scheint (oc, 69); welcher Staat hat denn kein Mindestmaß an Strafen?

bis. Makrosozial ist sicherlich folgendes, wie Willmann, Gesch., I, 334-, Anmerkungen: In den Hetaireiai wurde beispielsweise Okel(l)os, der Lukaner, ein prominenter Puthagoräer, aber kein gebürtiger Grieche, aufgenommen; -- Abaris, ein Skythen (siehe oben S. 153), ein Iatromantis, - Zalmoxis (Salmoxis (Herodot, 4: 94), eine Gottheit der Geten, eines thrakischen Stammes in der Nähe des Istros (Donau), wurden in das puthagoräische System aufgenommen, obwohl sie der „barbarischen Welt des Nordens“ angehörten.

Ein puthagorisches Sprichwort lautete: „Ein rechtschaffener Mann aus dem Ausland ('xenos') steht nicht nur dem Bürger, sondern auch seinen Verwandten ('sungenous') in nichts nach.“

Der Puthagoreismus transzendiert jedoch Stammesverwandtschaft und nationalen Zusammenhalt und denkt universal. – Um die Tragweite dessen zu verstehen, sollte man die „Homonia“ betrachten, die vom Protosophisten Gorgias von Leontinoi (–480/–375) begründet und von Isokrates von Athen, dem Rhetoriker, und seinem Panègurikos logos wieder aufgegriffen wurde: Die Homonoia ist die panhellenische Einheit (im Gegensatz zum persischen Basileus).

GW229

Die partikularistisch geprägten Hellenen akzeptierten die Idee letztlich nur widerwillig, doch der makedonische Basileus, Philipp II. und insbesondere Alexander der Große übernahmen sie. Wir haben bereits gesehen (siehe oben, S. 223/225), wie Alexander insbesondere universal vorging. Daran lässt sich das revolutionäre Potenzial bestimmter Aspekte der Hetareia erkennen. Man denke nur an den erbitterten Gegner der panhellenischen Homonoia (Einheit), Demosthenes von Paiania (384/332), und viele andere Rhetoriker und/oder Politiker.

b2. – Die applikative Hermeneutik.

Röd (oc. 69; 71) bemerkt, dass eine „formale“ (d. h. universelle) Idee, wie etwa der Wille der Götter, des Höchsten Wesens, der Harmonie oder des Naturrechts, willkürlicher applikativer (individueller oder partikularer)

Interpretation (der Kunst der Hermeneutik) unterliegt. Er wirft den Puthagoreanern diesbezüglich ethische und politische Ansichten vor.

Wir antworten darauf mit dem, was bereits auf S. 181 (Naturrecht), S. 197 ff., ausgeführt wurde: Praktisch gesehen denken Ethiker und Politiker ständig an das Besondere und/oder Singuläre, unter dem Deckmantel oder zumindest unter der regulativen Form des Allgemeinen, und noch mehr in axiologisch-pragmatischen Kategorien (in Werturteilen). Dies gilt auch für Röds Philosophie selbst!

Röd scheint den vollen Umfang des hermeneutischen Denkens noch nicht erfasst zu haben, wie beispielsweise *H. Arvon, *La philosophie allemande *, *Paris*, 1970, 116/120**, kurz darlegt: Die Hermeneutik war stets eine Hilfswissenschaft der Theologie (Interpretation göttlicher Worte (Orakel), biblischer Texte) und der Jurisprudenz (juristisch-ausgelegte Rechtstexte); man verfolgte einen zweigleisigen Ansatz:

(i) eine retrospektive (historische) Betrachtung, indem man sich in die frühere Situation hineinversetzt, um die Texte so zu verstehen, wie sie von ihren Autoren verstanden wurden (mit einer Tendenz zur Repristination (Rückzug in die Vergangenheit)) vgl. die Historische Schule (F. von Savigny (1779/1861), -- Eichhorn, Grimm, von Ranke);

(i)b. prospektiv (kreativ), indem man im Geiste der überlieferten Texte zu sich in neuen Situationen zu bemühen, neu zu reagieren (oder zumindest in gewöhnlichen Situationen getreu zu reagieren, dies im Hinblick auf die Anwendung zu interpretieren (Anwendungsinterpretation));

Die Hermeneutik, die seit Schleiermacher (1768/1834) erweitert und vertieft wurde, bedeutet, dass das Denken in seiner Gesamtheit wissenschaftlich, philosophisch, rhetorisch sowie retrospektiv und prospektiv interpretiert wird.

Angewendet hier: Die gegebene Realität, sowohl textlich-traditionell als auch tatsächlich-situativ, erfordert **a)** retrospektive Empathie (ein Gefühl des Geworfenseins, um Heideggers Terminologie zu verwenden) und **b)** vorausschauende Erfindungsgabe (ein Gefühl für Gestaltung). Es ist normal, dass die

Der Puthagoreismus fällt unter die Kategorie der Hilfswissenschaft und unter die Kategorie der erweiterten und vertieften hermeneutischen Gesetzmäßigkeit, genau wie jedes Denken ohne Umschweife.

Darüber hinaus verkennt Röd, dass der Übergang vom Allgemeinen (dem „Formalen“, wie er es nennt) zum Singulären und/oder Besonderen (dem „Konkreten“) lediglich eine Form der Hermeneutik darstellt. Mehr noch: Röd erkennt nicht, dass die Puthagoreaner diesen Übergang, wie bereits erwähnt, durch Analogie vollzogen haben (teilweise identisch, nicht neu; teilweise verschieden, neu).

-- Der Singular, bzw. privater Aspekt .

Bibliografisches Beispiel: *JP. Vernant, Mythe et pensée chez les Grecs* , II, 79/94 (*Die Person in der Religion* : Die griechischen Gottheiten bleiben, selbst als „persönliche“ Gottheiten, sehr unpersönlich; die offizielle Religion ist unpersönlich; doch selbst abweichende Religionen wie der Dionysismus, der Frauen und Sklaven zulässt – der durch die Manie (siehe oben S. 214) der Sophrosune (Selbstbeherrschung) der politischen (= offiziellen) Religion entgeht – bleiben sehr unpersönlich; die Mysterienreligionen (die sich natürlich vom Dionysismus unterscheiden), die „Adoption“, „Kindheit“, „sexuelle Vereinigung mit der Gottheit“ bedeuten, reichen ebenfalls nicht bis zum Individuum; Hippolutos (Euripides) geht weiter, aber nicht weit genug (die hellenischen Gottheiten sind Kräfte, keine Personen), der Heldenkult (Heldenverehrung; siehe oben S. 144ff.) stellt einzelne Figuren in den Mittelpunkt, doch Usener findet gerade in den Helden seine funktionalen Gottheiten am stärksten.) prominent;-- die Seele als Daimon (siehe oben S. 143; 145ff.) kommt dem Individuum am nächsten);

M. Deschoux et al., Ethik, Utrecht/Antwerpen, 1968, insbesondere 17/25 (Gewissen und Geschichte: Sokrates ist der „historische Moment“, in dem sich das individuelle Gewissen (der klassische Mensch (Kristensen)) von der „geschlossenen Gesellschaft“ (der antiken Menschheit (Kristemen)) befreit; außerdem: „Sokrates (-470/-399) spricht den Menschen in jedem an: Er erweckt das Gewissen in jedem (24); Moral ist kein System, sondern ‚Gewissen‘.“

Die Kleinen Sokratiker, wie etwa die Kunieker (siehe oben, S. 225), verraten das sokratische Gewissen für „energetisches Handeln“; andere, wie die Kurenaikeker, für „Vergnügen“; Xenophon für ein „östliches theologisch-militärisches System“.

ER. Dodds, *Moral und Politik in der Orestie* (Aischulos), in *Der Fortschrittsgedanke in der Antike*, Zürich/München, 1977, 58/78 ('moralisch' wird zu seit Hegel, individuell und „politisch“ sozial konzipiert);

J. Ritter, *Politik und Ethik in der Practicalen Philosophie des Aristoteles*, in O. Pöggeler, Hrsg., *Hermeneutische Philosophie*, München, 1977, 153/176;

Fl. Solowjew, *La justification du bien*, Paris, 1939, 362/382 (*Moralité et Justicesocial*);

A. Rüstow, *Im Frühlicht der Freiheit* (*Politische Idee und politische Wirklichkeit im Klassischen Griechentum*), in *Wort und Wahrheit*, 17:5 (1962), 285/298 (sogar im Perikläische Kultur Athens

- a) Frauen haben keinen Anspruch auf gleiche Rechte,
- b) der Sklave noch weniger (und in beträchtlicher Zahl) und c) der Verbündete ein Untertan).

GW231

2a - Peirces Liste der Methoden.

Cl. Oehler, Einl., CS. Peirce, *How to Make Our Ideas Clear* (*Ueber die Klarheit unserer Gedanken*), Frankf.aM, 1968, 105ff., erläutert kurz die vier Methoden, die Peirce erörterte die Meinungsbildung. Alle vier sind in gewisser Weise „persönlich“, doch die autoritär-doktrinäre stellt einen Bruch mit den anderen drei dar; daher werden wir sie getrennt behandeln.

Die autoritär-doktrinäre Methode

(„Autoritätsmethode“): Ob theologisch (z. B. die Kirche im Mittelalter) oder politisch (z. B. jedes repressive Staatssystem), diese Methode ist die Beharrlichkeit der Forschung durch die Gruppe (seien es Kirchenväter und Theologen oder staatliche Autoritäten), die sich kollektiv für das theoretische und praktische Wohlergehen verantwortlich fühlt; seit frühesten Zeiten ist sie das Mittel schlechthin, um Herrschaft zu errichten und aufrechtzuerhalten;

Es ist offensichtlich, dass die Puthagoreer durch die Einrichtung der Hetaireia (siehe oben, S. 226ff.) mit den „Geboten des Schweigens“ bezüglich fundamentaler Lehren (unabhängig davon, ob sie mit der Androhung von Strafe bei Ungehorsam verbunden waren) eine solche autoritär-doktrinäre Methode darstellen, auch wenn diese angesichts der Struktur der Isègoria

(siehe oben, S. 228), der seit archaischen Zeiten in der Polis vorherrschenden Redefreiheit, nie extrem war.

b)1 Die idiosynkratische Methode

Die Methode der Hartnäckigkeit besteht darin, dass die betreffende Person auf dieselbe Frage stets dieselbe Antwort gibt und alle anderen möglichen oder tatsächlichen Antworten ausschließt. Peirce merkt an, dass viele Menschen dies um des inneren Friedens willen anwenden. – Es ist klar, dass eine solche Methode auch bei den Puthagoresen Anwendung fand, zumindest von Puthagoras selbst, indem er Schweigegelübde einführte: Seine Meinung wurde somit durchgesetzt, unter Ausschluss aller anderen (denn öffentliche Diskussionen waren ipso facto ausgeschlossen). Der persönliche Aspekt war dabei nicht sehr deutlich, da die Hartnäckigkeit sofort zu einem Gruppenphänomen wurde.

b)2. Die Aprioritätsmethode

Die Methode der Apriorität (auch „Apriori-Methode“ genannt), die laut Peirce typisch für Descartes, Leibniz, Kant und Hegel (die großen Philosophen der Neuzeit) ist, erscheint auf den ersten Blick intellektueller und rationaler, weil sie die öffentliche Diskussion in den Mittelpunkt stellt. Tatsächlich aber beruht die Meinung immer wieder auf zufälligen, subjektiv individuellen Einsichten rein abduktiver, hypothetischer Natur. Laut Sartre entwickelt Descartes also den modernen geometrischen Denkstil zur Grundlage einer ganzen Weltanschauung und eines Lebensbildes (man denke an Spinoza, der eine „geometrischere“ Ethik entwickelt, gemäß der geometrisch-axiomatischen Methode, deduktiv ausgehend von für Spinoza typischen zufälligen Axiomen – wahrhaft cartesianisch) – es ist klar, nach dem, was wir so logisch streng wie möglich dargelegt haben, dass beispielsweise der Wunsch, „Harmonie“ oder „Musik“ in allen Lebenslagen als fundamentalen Begriff zu verwenden (man denke an Hippodamus' Theorie des Staates auf musikalischer Grundlage, siehe oben, S. 227),

GW232

was aufgrund der geringen Ähnlichkeit zwischen Musikinstrument und Staat „künstlich“ erscheint; Analogie ist gut, hat aber Grenzen); die Analogie, die sich ins Unendliche dehnen lässt (streng angewendet, ähnelt alles allem), ist das Instrument schlechthin der Aprioritätsmethode, die daraus ein System macht;

Dies bedeutet nun nicht, dass die Henologie, verstanden als die Lehre vom (elementaren) Einen („Element“) und entweder dem distributiven Einen (Menge) oder dem kollektiven Einen (System), keine endgültige Errungenschaft ist: Hat Bertrand Russell nicht zuerst festgestellt, dass die moderne Wissenschaft irgendwo zu den puthagoreanischen Spezialwissenschaften zurückkehrt?

a) gemäß *M. Ghyka, Phil. et mystique du nombre* , 5, dann dachte er an Einsteins verallgemeinerte Relativitätstheorie und die Quanten- und Wellenmechanik von Planck und de Broglie;

b) Man könnte aber genauso gut an Mengen- und Systemtheorie denken. Wenn dies der Fall ist, kann man es überprüfen, indem man *Vieta* (+1603), den Begründer der modernen Infinitesimalrechnung (*In artem analyticam isagoge* , Einführung in die Analysis), bei der Arbeit nach einem rein puthagorischen Prinzip beobachtet: „Analisis“ hat, puthagorisch, zwei Bedeutungen, nämlich

die Induktion, bei der man eine Menge in ihre Elemente und/oder ein System in seine Teile „analysiert“ (seziert) (siehe oben S. 185 (*Stöchiometrie, henosis*); 187 (*eine Anwendung auf die Systematik*) 215);

das Abduktive, das nicht Elemente und/oder Teile betrifft, sondern „Prinzipien“ („archai“, erklärende Hypothesen), die aufgedeckt, „analysiert“ werden sollten (siehe *O. Willmann, Die wichtigsten philosophischen Fachausdrücke in Historische Anordnung* , Kempten/München, 1909, 22); Diese letzte Methode wurde Angewendet in der Mathematik, jedoch umgekehrt: Man ging von vorläufig angenommenen Hypothesen (Prinzipien, Principia) aus – später „Prolepsis“ oder auch „Lemma“ genannt; man handelte so, als sei der vorläufig angenommene (Hypothesen-)Satz wahr und leitete die Schlussfolgerungen deduktiv ab; das Ergebnis (pragmatischer Aspekt), das einer Induktion entspricht, war naturgemäß und letztlich ausschlaggebend; François Viète wandte diese lemmatisch-analytische, oder kurz: analytische Methode, nicht mehr auf Zahlen, sondern auf allgemein gültige Buchstaben an, rein pythagoreisch (siehe Logikvorlesung, erstes Studienjahr); vgl. *O. Willmann, Gesch. d. Id.*, 111, 48ff. für eine genaue historische Erklärung).

Warum dieser längere Exkurs zur analytischen Methode? Um den grundlegenden Unterschied zur Aprioritätsmethode zu verdeutlichen: Die Aprioritäts-Doktrinmethode geht von Prämissen aus, die als sicher gelten (weil sie „evidenzbasiert“ und „klar“ sind), während die analytische Methode vom Endergebnis ausgeht und induktiv ist.

c) Die „wissenschaftliche“ Methode

Eine Methode, die auf dem „Realen“ oder der „äußeren Beständigkeit“ basiert, geht ebenfalls ausschließlich von dem aus, was von unserem Denken in keiner Weise beeinflusst werden kann; mit anderen Worten, die subjektiv-kollektive (autoritäre Methode) oder die subjektiv-individuelle (sture und/oder aprioritäre Methode) wird radikal verbannt; daher der Begriff „extern“, nämlich extrasubjektiv.

Diese „wissenschaftliche Methode“ kann, entgegen der Behauptung mancher Mystiker, nicht rein individuell bleiben, auch wenn sie so beginnt (es gibt immer ein einzelnes Individuum, das ein neues Paradigma entdeckt (Kuhn), welches dann unzähligen anderen als „normales“ di-regulatorisches Modell dient); – eine Prämisse ontologischer Natur (siehe S. 14ff. oben (Struktur der Weisheit)) ist hier entscheidend: Es existieren reale Dinge und Prozesse, deren Eigenschaften unabhängig von unserer Subjektivität sind (ob kollektiv (autoritär) oder individuell (selbstbestimmt; Apriorität)); diese Hypothese wird ständig dadurch bestätigt, dass Menschen, die lemmatisch-analytisch vorgehen, aus dem Ergebnis erkennen, dass dies auch außerhalb der Geometrie der Fall ist.

Anders ausgedrückt: Hätten die Puthagoreaner eine geometrische Methode, nämlich die analytische, auf ihre gesamte Denkweise ausgedehnt, wären sie niemals in eine der drei nicht-wissenschaftlichen Methoden verfallen – schon gar nicht in den autoritären Doktrinarismus, der sie kennzeichnete und der nach ihnen in der gesamten Antike einen Präzedenzfall schuf – selbst – so paradox es auch klingen mag – unter den Skeptikern, die selbstverständliche Wahrheiten leugnen, die sie selbst zu Lebzeiten (pragmatisch) bejahen.

2b – Ein doppelter Individualismus.

Laut Röd (o.Z., S. 50) lassen sich die Anfänge der griechischen Philosophie in zwei Hauptströmungen unterteilen: die milesische Physik und die italische (verstanden: puthagorische) Mathematik. Beide zeichnen sich durch einen eigenen Individualismus aus (verbunden mit einem sui generis Autoritarismus).

Wir haben den Milesich-physikalischen Individualismus bereits genauer untersucht: siehe oben, S. 72ff. (Hekataios' freie Untersuchung, die in Xenophanes' Dogmatismus gipfelt); 180 (Protosophistischer Individualismus, der einen Fosis-Autoritarismus impliziert; siehe das Ideal, das sie in der Fosis als Arbeitshypothese entwickeln, ohne nennenswertes Interesse am Ergebnis).

Der italisch-mathematische Individualismus, den wir soeben theoretisch skizziert haben und für den wir nun konkretere Anwendungsmodelle untersuchen werden.

(a)1. Innerhalb der Hetaireia gab es individuelle und partikuläre Aussagen: nicht alle verstanden das „Eine“ („sie“) als Element und/oder Prinzip der Einheit in der Vielfalt;

(ii)a. Einige legten großen Wert auf die Systeme; andere nicht;

(ii)b. Es bestand Uneinigkeit hinsichtlich der Frage, ob das formlose Prinzip der Materie Auch im „Eins“ und in der Zahl sollte man nach Dingen suchen; usw.

GW234

(a)2 . Auch hier gab es Spezialisierung: Alkmeon (siehe oben, S. 84) wandte die Allgemeine Prinzipien angewendet auf die Medizin, Damon und Aristoxenos auf die Musik, Ekfantos auf die Atomtheorie, Archutas auf die Mechanik.

Außerhalb der Hetaireia gab es Hippasos (226 supra) und Ecphantos (teilweise ein Insider), die „physisch“, milesisch, vorgingen; auch Empedokles von Akragas (-483/-423), der die Theorie der vier Elemente einführte und von *J. Zafriropulo, Empédocle d' Agrigente*, Paris, 1953, 113. S., wird als sehr individualistisch bezeichnet (siehe oben). 150); laut Willmann, oc, 343ff. -der Atomismus des Leukipps und Demokrits ist „entarteter Pythagoreer“.

Sokrates war der Wiederbegründer der Henologie der Puthagoreer (siehe oben S. 178 (*Inhalt und Umfang des Begriffs (der Idee) weisen eine klare henologische Struktur auf*)): „historia“, Forschung, siehe oben S. 70ff. (*milesisch*), – war bereits entweder empirisch, entweder historisch (Herodot, später), bei den Milesiern; es wird mathematisch (weit gefasst: wissenschaftlich; eng gefasst: arithmetisch-geometrisch) und

'Hetairikè', kollektiv im Kontext der Hetaireia, bei den Puthagoreanern, für die es auch Selbsterforschung war (214 supra) (autoimplikativ); bei Sokrates (und den großen Sokratikern, nämlich Platon und Aristoteles) wird es zu 'historia', Untersuchung, auch 'dialektisch', da die Untersuchung die Struktur eines Dialogs annimmt

(vgl. beispielsweise Platons Werke; zuvor Sokrates' m  eutische Methode), jedoch ohne den autoritär-doktrinären Zwang der Hetaireia der Puthagoreaner;

Darüber hinaus geht Sokrates induktiv vor:

(i) eine vermeintlich nützliche Definition (z.B. von fromm) wird an den Anfang gestellt (Lemma, Prolepsis);

(ii) Der Dialog mit Gleichgesinnten und/oder Protosophisten (eristisch, d. h. auf Debatte ausgerichtet) leitet auf lebhafte Weise die Implikationen daraus ab;

(iii) Induktiv ergibt sich daraus (pragmatisch) – genau wie bei der oben beschriebenen puthagoreischen lemmatisch-analytischen Methode – eine verbesserte (kybernetische) Definition.

In diesem Zusammenhang betont Sokrates, ähnlich wie die Puthagoräer, die in der Wirklichkeit gegenwärtige Idee, unabhängig von subjektiven Eindrücken (die die Sophisten als Hauptpunkt ansahen; siehe oben, S. 179 (*Ph  nomenismus*); 46 (*Sophistischer Nominalismus*)), die er „Begriff“ (*Konzeptualismus*) nennt, jedoch anstelle von „Eins“ und/oder „Zahl“ (siehe oben, S. 158). Diese Begriffsphilosophie ist enger gefasst als die puthagoräische Phenologie, da sie den Inhalt als umfassender und den Umfang als kleiner konzipierte, aber weiter gefasst, da sie der übermäßig engen arithmetisch-geometrischen Interpretation entging, die die Puthagoräer üblicherweise anwandten. Der ältere Platon scheint die richtige Sichtweise angestrebt zu haben: das „Eins“ bzw. die „Zahl“ (Vielfalt) als Menge bzw. System von Elementen rein logischer Natur, für die das mathematische „Eins“ bzw. die „Vielfalt“ lediglich ein Anwendungsmodell darstellt. Sokrates wandte diese neue Methode vor allem auf Ethik und Politik an (ethisch-politischer Konzeptualismus).

GW235

Entscheidung -- Das „Gesetz“ („themis“ und „dik  “; „nomos“)   ber den antiken Außenbereich und später in Die „Polis“, die zugleich kosmisch (siehe etwa oben, S. 207) und ethisch-politisch ist, „verbindet“ Gemeinschaft und Individuum.

Sie ist präkonstitutiv (göttlich begründet), physisch (in der Natur selbst vorhanden) und wird durch menschliche Institutionen und Gesetze bestätigt (informativ), sodass sie eine normative Wirkung hat.

Diese Erkenntnis war den Puthagorern und Sokrates gemeinsam, da sie eine Harmonie zwischen den vier Dimensionen der Weisheit sahen. Die Nominalisten lehnten dies ab und sahen darin lediglich menschliche Gesetzgebung und Institutionen. Parmenides hatte den Chorismos, die Trennung statt der Integration, initiiert; die Protosophisten verfolgten diesen Weg konsequent.

(iii)b. Die Harmonie von Tugend und Gutem.

Die 'areté', Tugend, ist die subjektive Seite (siehe oben, S. 216); durch die das Individuum bzw. die Gruppe aktiv Harmonie bzw. das Gute (den Wert) herbeiführen.

Das „Agathon“, das Gute (und Schöne, Kalon; vgl. oben S. 195; 222), ist die objektive Seite – das, was sowohl vorbestimmt als auch durch menschliche tugendhafte Anstrengung bewältigt werden kann. – Somit ist das „schöne Joch“ (siehe oben S. 197) von Subjekt (Individuum, Gemeinschaft) und Objekt (das primär „Eudaimonia“ ist; siehe oben S. 198ff. mit der gesamten Agogie) die Zusammenfassung.

Gesamtentscheidung

Ein Text des Moderatus von Gades (+50/+100), eines Neuputhagoreers, der von Porfurios, dem Neuplatoniker, zitiert wird, kann als Abschied vom Puthagoreismus dienen:

Da die Puthagoreaner die Prototypen ('ta prota eidè') und die ersten Prinzipien ('tas protas archas') nicht klar ('safos') in Worten ausdrücken konnten, weil diese schwer im Denken und in der Verbalisierung auszudrücken sind, griffen sie auf Zahlen zurück, im Stil der räumlichen und numerischen Mathematiker, - dies aus Gründen ihrer leichten Verständlichkeit im Unterricht ('eusè mou didaskalias charin').

Mit anderen Worten: Moderatos betrachtete das „Eins“ und die „Zahl“ (Vielfalt) als rein didaktisch. Diese Interpretation ist jedoch grob falsch: Die Henologie ist bis heute ein fester Bestandteil unseres Denkens geblieben (man denke an die Logistik), auch wenn sie durchaus didaktisch wertvoll sein kann. Zugegebenermaßen war Philosophie anfangs schwierig.

Studennotiz.

Die methodologische Basisseite ist Seite 234 (die verschiedenen Interpretationen von „Historia“ (Forschung) und ihre Grundstruktur, nämlich die lemmatisch-analytische Ordnung). Die historischen Basisseiten sind:

(ii)a. S. 70/93 (Die eine Natur und die vielen Naturen; - das Problem der Einheitsphysik und die partielle Physik; -- dies für die milesische Mentalität);

(ii)b . S. 184/200 (Die pythagorische Grundlage einer normativen Philosophie, die auf der Henologie (Lehre der Einheit) und ihren Komponenten (Immanenz/Transzendenz; Systemechie; Harmonie; Philokalie; Eudaimonie) basiert). —

Beachten Sie auch S. 14 (vierteilige Struktur); S. 45 (Ideenstruktur) und die folgenden Seiten.

30.05.83.

Vorwort zu den Lehren der Weisheit (Sophio-Analyse).

(01/17)

Semasiologische Bemerkung

(01/03)

Sofio-Analyse.

(03.05.)

Die Struktur der Weisheit.

(22.06.)

Die Methodik der Weisheitsforschung.

(23)

Globale (planetarische) Methode.

(23)

Die externalistischen Methoden der Sophioanalyse
(griechisch-westlich).

(24)

Die internalistische Methode der Sophioanalyse.

(28)

Informative Philosophie -

(29/31)

Präkonstitutive (auch „metaphysische“ Philosophie genannt).

(32/54)

(c) Konstitutive (: physikalische) Philosophie

(55/173)

Normative (ethische - politische, deontische) Philosophie.

(174/235)

Vorwort. – Weisheitstheorie (Sophioanalyse)

(01/17)

(A) Semasiologische Bemerkung:

(01/03)

'filo.sofia' (Weisheit): zwei Bedeutungen a/
eine breite,

b) eine enge, technische Bedeutung.

a/ Mesopotamien (ab -2900))

b/ Ägypten (ab -2710),

c/ Kanaan

d/ Israel

Sofio-Analyse.

03/05) a/

Sofiographie

b/

Sophologie

c/

Philosophie:

Anwendungsmodell der Sofio-Analyse

die Erfahrungsweisheit Israels

die theologische Weisheit Israels:
die apokalyptische Weisheit: Paranormales:
über skeptische Weisheit (Kohelet (säkulares Denken) Prediger):
Daniel und
Die Apokalyptiker denken paranormal.

Die Struktur der Weisheit.

(6/22).

Die Geschichte des Mythos. – Narziss

Die Interpretation des Mythos.

(b)1. *Der Hiero-Analytische*

(7/12)

A; Schicksalsgötter.

B. Entladestruktur. Leopold Szondi

C. Anmerkung: Strukturmodelle umgehen den hiero-analytischen Sinn vollständig .

Eine wesentlich sinnvollere Methode ist die von Peirce, die allerdings hieroanalytisch entwickelt wurde.

Seine Struktur: Peirces Triade: Abduktion, Deduktion, Induktion

2. (12/13) *Die psychoanalytische Deutung des Narziss-Mythos.*

a/ informativ

b/ konstitutiv

c/ präkonstitutiv

d/ ethisch-politisch,

Die ontologische (oder auch metaphysische) Weisheit umfasst alle vier;

Einleitung. Der kulturhistorische Rahmen

(18/22).

Zentren antiker Kultur mit „aufgeklärten“ Kreisen in ihren Reihen sind: Mesopotamien, Ägypten, die

Industal, China, indigene Gesellschaft (Azteken, Mexiko), Maya (weiter südlich), Inkas (Peru).

Klassifizierung der griechischen Geschichte

(22)

Philosophie, spezialisierte Wissenschaften und Rhetorik liegen zwischen -625 und +600.

Griechische Allgemeingeschichte:

(i) Das „Dunkle Zeitalter“ (-1200/-800) –

(ii)

(iii) Die „klassische“ Periode (-500/-338)

(iv) Die makedonische Periode (-338/-146)

(v) Die römische Periode (-146/ ...) .

Anmerkung : – die Methodik der Weisheitsstudie. (23)

Globale (planetarische) Methode. (23)

Die externalistischen Methoden der Sophioanalyse
(griechisch-westlich).(24/27) 1/ Die anthologische oder
Anthologiemethode. -

2/ Die literarische (literarisch-wissenschaftliche)
Methode. 4/ Die psychologische Methode.

5/ Die soziologische Methode.

(26)

6/ Die kulturologische Methode.

(27)

7/ Die historische Methode.

(27)

Die internalistische Methode der Sofio-Analyse.

(28/31)

a. Sein ist das, was in sich selbst existiert, unabhängig
vom erkennenden Subjekt; b1. dass Sein eins ist

b2. Sein ist wahr,

b3. Sein ist gut,

Informative Philosophie -

(29/31)

Zenon von Elea

Protosophie

Zenon von Kition

Die erkenntnistheoretische Unterscheidung zwischen „fanera“ (den
sichtbaren Dingen) und „afanè“ („adèla“, den unsichtbaren Dingen)
war schon immer ein Problem.

Präkonstitutive (auch als „metaphysische“ Philosophie bezeichnete) Philosophie.

(32/54)

der religiöse Typ (33)

monotheistischer Typus: Xenophanes: „Ein einziger
Gott“

der polytheistische

der säkulare Typus: vgl. Blackham (33)

Spezielle Domänen:

a. mantiek

(35/37),

b. a) Choreie, b) Bildende Kunst, **c**) Magie (37/38),

a/ 'schwarze' (skrupellose) Magie,

b) Theurgische Magie; Gottheiten werden erschaffen oder
unterworfen **c**) Mysterienreligion

(38/45)

a. die alten Mysterien (Demeter, Dionysos; die orphischen Mysterien, Kabeiroi (Samothrake) und Sabazios (ein Gott aus Phrygien, der mit Dionysos verwandt ist);

(38)

B. die hellinistisch-römischen Mysterien (Kubele/Attis; Isis/Osiris; Mithras);

die Mysterien von Eleusis-Athen

(38/45).

Die Hauptidee der Mysterien ist die chthonische Lehre, dass die himmlischen Gottheiten, Genien, Gedankenformen, in die irdischen Dinge und Prozesse (52 der Seele mit den Dingen) herabsteigen.

Anmerkung : die Ideen,
(45/54).

Die „Idee“ weist eine weise Struktur auf:

Es existiert jedenfalls für die Dinge und Prozesse, die es lenkt;

Sie ist aktiv in den Dingen, physisch, natürlich, als deren wesentliche Struktur (die konstitutive Seite der Idee);

Es liegt in der Wahrnehmung, im Verständnis und in der Vernunft als Inhalt des Wissens und Denkens, welche die Repräsentation (ein eindeutiges Bild) der Idee in und für die Dinge und Prozesse ist (die kognitive, informative Seite der Idee);

Es reguliert, „lenkt“ das Verhalten (den Prozess), d.h. es ist „kybernetisch“ (normativ).
deontisch).

(c) Konstitutive (physikalische) Philosophie

(55/173)

Der Naturbegriff.

a1. Der althermeneutische Zugang zur Natur (61)

a2. Der alttestamentliche, mysterienreligiöse Zugang zur Natur
(61)

b. Der antike Zusammenhang zwischen Diachronie und Synchronie
(61/69)

c. Das Physische als beginnende „Theologie“.
(69/70)

d. Die eine Natur und die vielen Naturen
(70/93)

Individualismus hinsichtlich der freien Erforschung der Natur,
(72/73)

Relativismus in Bezug auf die freie Forschung
(73/92)

Protosophie (89)

239/241

(2) Thokudides von Athen (91)

Die dreifache Materie/Energie/Information in der Natur.

(94)

a. Antiker „Materialismus“.

(94/109)

al. Monistischer Materialismus (Hylistischer Monismus)

(94/98)

a2. Nichtmodernistischer Materialismus

(98/109)

Dualistischer Materialismus

(98)

Pluralistischer Materialismus

(99)

Die Substanz der Seele (flüssig) bei den Vorsokratikern

(102/106)

Die Substanz der Seele (Flüssigkeit) bei den späteren griechischen Denkern.

(106/109)

Entscheidung:

1. Haupteindruck: In der griechisch-römischen Welt herrscht der hylische Pluralismus in verschiedenen Formen vor;

2. Der anthropologische Dualismus (Seele-Körper ohne einen fließenden Mittelweg) ist

Nahezu nicht existent.

b. Antike Dynamik

(110/117)

Typologie der Kräfte, Strömung, Griechisch

(114/115)

c. Die antike Informationstheorie.

117

Die Seele in der Natur

(131)

--Der medizinisch-biologische Bereich

(131)

- Der ethnologisch-hieroanalytische Bereich

(131/133)

- Das paranormal-okkulte Terrain.

(133)

Der philosophische Bereich.

Die Seele der alten Griechen.

(137)

(A) Animatismus.

(137

/139)

Fetischismus.

(

139/140)

Animismus.

(141/159)

Glaube an die Sache.

(159/163)

Weltseelenglaube. (163/165)

Das Okkulte in der Natur.

(166/173) -

a. Der Gegenstand

(167/171)

b. das Thema

(171/173)

Normative (ethisch-politische, deontische) Philosophie.

(174/235)

Der Ausgangspunkt.

(175/117)

Das Missverständnis bezüglich der Ideentheorie.

(177/178)

Die Grundlage einer normativen Philosophie.

(184/196)

Der eine

(185),

2.a. immanent transzendent

(185/186)

2.b. Analogie

(186)

3.a. Kontrastpaar

(1

86/188)

3.b. Harmonie

(189/195)

Die Harmonie ist im Überfluss vorhanden: Verwandtschaft

(189/191)

Verwandtschaft zwischen Mensch und Gottheit

(19 | 1195)

(3).c. die künstlerische Henologie

(195 | 1196)

Die henologische-arithmologische Ethik-Politik

(196)

„Ethik basiert auf Harmonie

(196)“

(ii)a. Die informative Seite

(197)

(ii)b. Die sophio-analytische Seite.

(198)

c. Die Daimonie des ethisch-politischen Menschen

(198/200)

a. Der pädagogische Aspekt

(200/202)

(iii)a1. Hierozoismus (astraler Vitalismus)

(203 | 205)

Hinweis : Reinigung (203)

a2. Hierozoismus als therapeutische Philosophie
(205/214)

Anmerkung: Apollon
(207/209)

Anmerkung: Dionusos
(209/212)

Insofern sie tellurisch-chthonisch wirken, wirkt die geheimnisvolle Energie („Dunamis“) auf rettende Weise, wenn auch auf dämonische Art und Weise, sodass ein biblischer Vorbehalt weiterhin Gültigkeit hat
(212).

Anmerkung : Exkurs über Agape und Eros (213), Musik als Therapie (214)

a3. Hierozoismus als Erziehungsphilosophie
(215/217).

Henologie (215)

Die heiligen Wissenschaften
(215)

Der pythagoreanische Körperbau
(215)

De'akousmatikoi' und 'mathematikoi',
(217)

(iii) a4. Hierozoismus als pragmatisch-eudämonische Philosophie (217/222)

a5. Hierozoismus als Harmonie (223/235)

- Der soziale Aspekt
(223/230)

- Der Singular bzw. der private Aspekt.
(230)

2a - Peirces Liste der Methoden
(231)

2b - Ein doppelter Individualismus
(233)