

5.6.2. Einführung in die griechische Philosophie.

(Teil 2, S. 101 bis 236) (GW 100)

Bibliographische Probe:

-- JJ. Poortman, neben dem oben erwähnten Werk, *Ochêma*, 1954/ 1967 id. *Vehicles of Consciousness*, 4 Bde., Utrecht, 1978 (der englische Text, ein Standardwerk zu diesem Thema);

-- id. *Das Konzept des hylicischen Pluralismus (Ochêma)*, Utrecht, 1978;

-- S. Mead, *The Doctrine of the Subtle Body in western 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. (Der Hylozoismus, der sich um die Seelensubstanz (Feinstofflichkeit) dreht, bei den Voorsocratiekers);

-- J. Prieur, *L'aura et le corps immortel*, Paris, 1979 (historischer Teil: 213/275; 222: Pythagoras, Platon, Aristoteles, Epikouros, - Lukrez); 247: die zwei Arten von Vorstellungen über die Seelensubstanz, nämlich. *Monadologie* (Pythagoras, Leibniz) und *Atomistik* (Demokritos, Epikouros); 273/275: die Invarianten in den verschiedenen Konzeptionen); zu "pneuma" (spiritus, "Geist" im Sinne von unkörperlichen und/oder feinstofflichen Wesen):

-- G. Verbeke, *L' évolution de la doctrine du stoïcisme à S. Augustin*;

Über die 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 Luftiges, etwas Hauchiges);

-- P. Rüsche, *Das Seelenpneuma (Seine Entwicklung von der Hauchseele zur geistseele)*, Paderborn, 1933 (die alten Griechen entwickeln etwas, was den Begriff der Seele betrifft, dazu später mehr); zur Auferstehung:

-- G. Zorab, *Der dritte Tag (Die Auferstehungsgeschichte im Licht der Parapsychologie)*, Den Haag, 1974-2.

Das Problem der Seelenmaterie oder der Feinstofflichkeit muss gründlich unterschieden werden, ohne sie absolut zu trennen:

(1) Ideenlehre (Idealismus); eine Idee kann sowohl immateriell als auch materiell sein (man denke an den oben erwähnten Artikel von Volten über die ägyptische Maat; siehe oben S. 16/17); zu dieser Idee siehe oben S. 45/54);

(2) Spiritualismus: G. Verbeke, *De vorming van het wijsgerig spiritualisme*, in *Tijdschr. v. Fil.*, 8 (1946); 1 (Feb); 3/26; id. *De wezensbepaling van het spirituele*, in *TvFil.*, 8 (1946); 4, 435/464 (das Geistige (rein geistig, immateriell) kann als eine Seinsweise beschrieben werden, die sich durch:

a. Ich-Bewusstsein (ein geistiges Wesen kennt sich selbst als "Ich"),

b1. Immanenz (das "Ich" ist eine Innerlichkeit, Interiorität),

b2. die Autonomie (dass das "Ich" unabhängig und gründlich vom Rest des Seins ist),

c. transzendente Offenheit (dass 'Ich' steht, mit Verstand und Wille und Geist auf das allumfassende 'Sein' gerichtet (intentio); a.a.O., 461); man sieht, dass es etwas ganz anderes ist als Subtilität. Es geht um die immaterielle Seele

(GW 101)

Anmerkung: Zwei Bemerkungen zu Verbeke's philosophischer Definition des "Geistigen":

(1) Das Geistige ist nicht notwendigerweise "Ich": die immaterielle Idee von etwas ist auch immateriell, "geistig", rein geistig, reine Immaterialität, aber sie ist nicht "persönlich", nicht sich selbst als "Ich" bewusst; - bei den alten Griechen bezieht sich dies auf die Unterscheidung zwischen "noèton" (intelligenter, denkender Inhalt, Ideal) und "noèron" (intelligente, denkende, begreifende Ideen, die zum "Ich" gehören);

Konsequenz: 'Geistiges' muss anders definiert werden, nämlich vom Begriff der 'Substanz' (= a - was (un)direkt mit Teilchen- und Antiteilchenprozessen zusammenhängt); Räumlichkeit scheint für solche 'Teilchen' essentiell zu sein (vgl. Descartes' Definition von 'Substanz', bzw. Körper); auch Zeitlichkeit; doch scheint 'Energie' oder 'Teilchen der Materie' ohne weiteres entscheidend zu sein; so dass immateriell, geistig, alles ist, was existiert, ohne ein 'Teilchen' zu sein); 'Ich' ist also eine mögliche Form eines solchen teilchenlosen Seins;

(2) Das "Ich" ist nicht unbedingt das immaterielle Ich ohne mehr, zumindest beim Menschen, der eine Person ist (das Ich-Bewusstsein eines Naturgeistes z.B. ist unpersönlich): welches "Ich" ist z.B. im Traum am Werk (man denke an Freuds Traumanalysen)? Oder welches "Ich" ist in der Trance (außerkörperliche Erfahrung) am Werk?

Offenbar gibt es ein tieferes Ich und es gibt oberflächliche Ichs (gewissermaßen Rollen eines tieferen Ichs): das sieht man schon in einem gut gespielten Stück: der Schauspieler oder die Schauspielerin fühlt sich in eine Rolle ein, in der ein anderes Ich agiert, lebt, ohne ganz mit dem eigenen Ich zu verschmelzen; wie glücklich der Spieler, die Spielerin, auch sie, auf der Bühne, im Film ist, weiß er, sagte er, mit echten, d.h. materiellen Tränen, als wäre er, sie, derjenige, der gespielt wird. Verbeke ahnt offenbar nicht einmal das Problem der Vielheit des "Ich" (mit ihm übrigens die ganze philosophische Tradition, die so arbeitet).

Weiter: jede "Seele" (immateriell, hochsubtil, niedrigsubtil, etc.) besitzt ihr eigenes "Ich" (Bewusstsein); folglich: eine Bewusstseins-erweiterung ist möglich, wenn das "Ich" (immateriell) hochsubtil und/oder niedrigsubtil oder inkarniert ist; umgekehrt. Unser verkörpertes, irdisch inkarniertes "Ich" erfährt, sobald es durch die hohe oder niedere subtile Dimension erweitert wird, eine Bewusstseins-erweiterung; oder es erkennt durch die immaterielle Dimension die allumfassende Natur seiner selbst als immaterielles "Ich".

Ein analoges Problem stellt sich bei der Analyse der Telepathie: Ich kenne, fühle, 'bin' einen anderen, in seinem Inneren, in der Ferne (auch hier wieder die Bewusstseins-erweiterung; mehr als das: jede Hermeneutik, für die der (oder auch der) andere nicht Nicht-Ich, sondern Ich-Ich ist (s.o. S. 54 (Mikro- versus Makrokosmos, 58 (Dilthey), ist eine Form der Bewusstseins-erweiterung; jedes paranormale Wissen (Mantik; s.o. S. 35). 54 (Mikro- versus Makrokosmos), 58 (Dilthey), ist eine Form der Bewusstseins-erweiterung; jedes paranormale Wissen (mantisch; siehe oben S. 35) ist eine Form der Bewusstseins-erweiterung und des Ich-Multiplikators.

(GW 102)

Die Seelensubstanz (Flüssigkeit) unter den Vorsokratikern. (102/106)

Vgl. JJ. Poortman, *Fahrzeuge von Consc.* II, 55 (o.c., 28/31); fasst die Zeit bei F. Rüsche, *Das Seelenpneuma*, zusammen: Die Substanz (= Seinsweise), aus der die Seele - so dachte man - bestand, wurde während der gesamten vorsokratischen Zeit mit verschiedenen Namen bezeichnet, aber immer als etwas von der Art der Luft angesehen. Luft' ist indes nicht in unserem modernen Sinne zu verstehen, wie es unsere Wissenschaft tut, sondern als etwas relativ Feines (Materielles)". (o.c., 30).

Fr. Krafft, *gesch. D. Naturwissenschaft*, I, 124, stellt mit allen anderen Forschern fest, dass alle vorplatonischen Philosophien - soweit sie in ihrer Gesamtheit physikalisch sind - die spätere, vor allem seit Platon geltende Unterscheidung zwischen Substanz und immateriellem Geist noch nicht explizit zu formulieren wissen. In diesem Sinne sind sie alle Materialismen, d.h. ihr naiver Begriff von "Substanz" ist zugleich ihr Begriff von "Realität" ("Sein").

Mit anderen Worten, ihr Begriff der "Materie" ist nicht exklusiv (wie der aggressive moderne Materialismus ihn versteht), sondern inklusiv: Er schließt das (später zumindest so genannte) Unkörperliche (und sogar Transzendente) ein. Mit anderen Worten:

(1) das ursprüngliche Prinzip der Protomilesianer (Thales (Wasser), Anaximandros (das Unbestimmte), Anaximenes (Luft, Atem)),

(2) das 'arithmoi', die numerischen Formen, des Pythagoras, das 'on' (das Sein) des Parmenides (wie auch immer gedanklich erreicht), das Feuer bzw. der Logos (das Weltverständnis) des Herakleitos,

(3) Die Elemente (= Arten von Materie) bzw. die Materieteilchen der Mechanisten (Empedokles, Anaxagoras, - Leukippos, Demokritos), sie alle sind "materiell" im oben genannten umfassenden Sinne, außer etwas im Falle der Atomisten (Leukippos, Demokritos, die dennoch den bösen Blick und die Erscheinungen der Götter als reale Ereignisse zu akzeptieren scheinen).

Dieser Denkraum erklärt, warum das Sein oder Nicht-Sein einer rein flüssigen (feinstofflichen) Natur der Seele(n) und erst recht das Sein oder Nicht-Sein einer rein unkörperlichen Natur der Seele zum Beispiel noch nicht diskutiert werden kann. Die Frage nach der Seele pneuma (Rüscher), Seelensubstanz (Aksel Volten) muss man also aus dem Kontext beantworten, nicht aus den expliziten Aussagen.

Nur bei Empedokles von Akragas (Girgenti, Sizilien) (-483/-423) - nach Krafft, o.c., 124 beginnt die Philosophie, das tastende ('hulè' (Materie, Substanz) von dem zu unterscheiden, was später, bei Aristoteles, 'bewegende Ursache' genannt wird (bei Empedokles: 'eros' (Liebe), 'philia' (Freundschaft) in ihrem Kampf mit 'neikos' (Zwietracht, Streit) und diese noch in einem stark mythischen Sinne, d.h. im Sinne von Gottheiten, die sowohl transzendent als auch immanent in der fisis sind; vgl.)

(GW 103)

So verstehen wir das Folgende exegetisch korrekt:

(1) Anaximines von Milet (-585/-525)

behauptet, die Seele (psuchè) sei “aër”, Atem (Seele), Luft (Seele) (dies ist ein allgemeiner Begriff, nach Poortman, II, 29);

(2) Xenophanes von Kolophon (-580/- 490),

der erste aufgeklärte, säkular denkende Kulturologe-Theologe (siehe oben S. 74), sagt, die Seele sei “pneuma”, Atem (Seele);

(3)a. Puthagoras (und die Paläopythagoräer) von Samos (-580/-500),

der Arithmologe, sagt, die Seele sei ein Fragment des ‘aithèr’ (Äther, gottbewohnter höllenblauer Himmel); - so etwas ist neu und weist auf eine neue, orphische (siehe später) Seelenvorstellung hin, die die Seele als (verfallene) Gottheit begreift;

(3)b. Herakleitos von Ephesos (-535/-465),

der erste moderne Dialektiker (s.o. S. 95: *dialektischer Materialismus*), sagt, die Seele sei ‘augè xèrè’, ein trockenes Licht, zumindest die Seele des Sophos, des Weisen (die anderen Seelen sind ‘feucht’, d.h. verfallener als die des Weisen); nach Poortman ist das trockene Licht subtil und lebendig (Hylozoismus); - übrigens versteht Herakleitos das (wohl subtile) Feuer als trockenes Licht. Nach Poortman ist das trockene Licht feinstofflich und lebendig (Hylozoismus); - auch Herakleitos sieht das Feuer (wohl feinstofflich) als Urbeginn der Fisis; - auch hier gibt es eine neue Vorstellung von der Seele, nämlich die der Seele, wie bei Puthagoras, den Mysterien inhärent (siehe oben S. 45);

(4)a. Anaxagoras von Klazomeinai (-499/-428),

der erste neuzeitlich-wissenschaftliche Philosoph, stellt den “Nous” (intellectus, Universum Geist) an die Wurzel, als die Quelle und bewegende Kraft sowie den ordnenden Geist von allem, was ist; nach Rohde und Windelband, sagt Poortman, ist der “Nous” Gedankenmaterie (und daher schwer vorstellbar körperlos oder staublos);

(4)b. Demokritos von Abdera (-460/-370),

der große Atomismus-Mechaniker, sieht die Seele als Materie, die jedoch aus kleinen, runden, geladenen “Atoma”, unteilbaren Teilchen, besteht, die sehr eng mit dem Feuer (siehe Herakleitos), dem wichtigsten Element (Art der Materie), verwandt sind.

Er stellt sich die Gottheiten als sterbliche Daimonen vor, die dank kleiner “eidola” (Bilder) bekannt sind, wenn sie den Sterblichen erscheinen; -- die Wahrnehmung, sowohl die gewöhnliche als auch die paranormale (natürlich in unserer heutigen Sprache: Demokritos macht diese Unterscheidung offenbar noch nicht), nämlich. Demokritos sieht jedoch verschiedene Arten von Wahrnehmungen: Er spricht ausdrücklich von “pleious aisthèseis” (Plural von Wahrnehmungen); Poortman bezeichnet ein solches System als Prototyp des dualistischen Materialismus, der offenbar ein Auge für paranormale Phänomene hatte.

(GW 104)

Zusammenfassung.

(i) Erkenntnistheoretisch gibt es zwei Hauptrichtungen:

a/ Demokritos stellt insbesondere das Atoma, sowohl das feine als auch das grobe, in den Rahmen der beobachtbaren Daten; folglich ist auch die Seele und die göttliche Materie (gleichzeitig auch die paranormale Realität) mehr als die reine imaginäre Realität, mehr als die reine Imagination und mehr als die reine Vernunft oder der Intellekt;

b/ Vor allem (Empedokles und in seinem Gefolge) verortet Anaxagoras die bewegende Ursache, die in der von Natur aus unbewegten, passiven Substanz wirkt, rein in den Daten, die nur durch das Denken zugänglich sind (hier ist der Einfluss von Parmenides spürbar): “Beide Denker sind (...) Dualisten. Für sie gibt es zwei grundsätzlich verschiedene Arten von Prinzipien:

1. eine passive Art, die etwas erfährt, und eine aktive Art, die dieses Erleben verarbeitet,

2. eine körperliche - materielle und besonders bei Anaxagoras - eine fast körperlose und körperlose Art. (P. Krafft, *Geschichte d. Naturwissen.*, I, 278).

Krafft stellt fest, dass dieser “physische” Dualismus von “Substanz/Form” dem anthropologischen Dualismus von “Körper/Seele (Geist)” ähnelt, der in Hellas seit Hesiod in Mode war.

JJ. Poortman, *Ochêma*, 1954, 68v. stellt fest, dass von Anaxagoras, der den (fast immateriellen) ‘Nous’ (Weltall-Geist) allem anderen gegenüberstellte (typischer ‘physikalischer’ Dualismus ‘Geist/Staub’), über Platon und besonders Aristoteles (mit seiner Hylemorphismus- oder Staubform-Philosophie), weiter über Augustinus, eine lange Linie verläuft, die die Seele ‘engelhaft’, d. h. ausschließlich immateriell, ja, anti-staublich oder zumindest staubfremd konzipiert, und die sich bei Thomas, stärker bei Descartes und später bei Kant, d. die Seele des ‘Nous’ findet. i. ausschließlich immateriell, ja, der Materie feindlich gesinnt oder zumindest fremd, und die sich bei Thomas, mehr noch bei Descartes und später noch bei Kant, also bei den großen Gegnern des hyianischen Pluralismus findet.

(ii) Physisch: Plural von soulsneuma

Physikalisch gesehen gibt es bei den griechischen Denkern einen Plural von Seele pneuma (Atemseele) oder Seelensubstanz:

(ii) a. Die rein aktive Gedankensubstanz des Nous (Universumsverständnis) bei Anaxagoras (im Gegensatz zur passiven Substanz der physischen Dinge), die das Universum ausmacht;

(ii)b. ein Plural der physischen Substanz, der eine Schicht oder Art der Seele oder Gottheit (Daimon) bezeichnet:

b1. aër (Luft), ein pneuma (Atem) bei Anaximenes, Xenophanes;

b2. aither (blauer oder azurblauer Himmel) bei Puthagoras;

b3. Feuer, Blendung durch Herakleitos (augè = strahlendes (Sonnen-)Licht, Augenglanz), Demokritos (Feuer = Hauptelement oder -stoff).

Wie Sie vielleicht wissen, beobachten Sensitive und Seher auch heute noch, dass die Aura (Emanation der Seele oder der erscheinenden Geister) blau, feurig oder hell ist oder als kühler Wind erlebt wird.

(GW 105)

Anmerkung - Der ‘Hylozoismus’, der insbesondere bei den ersten griechischen Denkern zu finden ist, “wird die Ansicht genannt, dass die Materie eo ipso (durch die Tatsache selbst, natürlich) lebendig ist: die Atome zum Beispiel sind nicht tote Materie ohne mehr, sondern sie besitzen als ihre ursprüngliche Eigenschaft auch ein gewisses Bewusstsein, ein vages Streben, schwache Empfindungen oder ähnliches”. (JJ. Poortman, *Ochêma*, 1954, 29).

“Denn der Hylozoismus sieht alles vom Standpunkt der Materie aus, wie wir sie gewöhnlich wahrnehmen oder kennen, und er behauptet nun, dass es (und nicht nur bei Lebewesen) wider Erwarten eine ständige Verbindung von Bewusstsein und wahrnehmbarer Materie gibt”. (ebd., 30) - Poortman setzt dem sein Konzept des “Psycho-Hylismus” entgegen, der alles vom Standpunkt des Bewusstseins aus betrachtet und behauptet, dass das Bewusstsein stets eine materielle oder körperliche Seite hat. So gesehen ist der Psycho-Hylismus natürlich eine Art hyischer Pluralismus (der allerdings nicht für das Bewusstsein des Höchsten Wesens gilt, wenn es als rein immateriell aufgefasst wird).

Hylozoismus

Dies wird anders verstanden 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:

Die ägyptische Idee “Maat” (Gerechtigkeit) siehe oben S. 16v. - ist in seinem Ursprung astrologisch; denn “Gott” ist die geheimnisvolle Kraft (Dynamik), die sich als Weltseele (verstanden: Weltfluidum, in erster Linie) in Sonne, Mond und Sternen zeigt; von dort aus lenkt “Gott” als Nemesis das gesamte Naturgeschehen; vor allem schafft “Gott” die Begegnungen der Gestirne, damit die Menschen auf der Erde sie als schicksalsbestimmend verstehen können - siehe oben S. 9v. (Schicksalsanalyse).

Die so genannten “Sternengottheiten” sind ein Aspekt dieses universellen Prozesses: Diese Gottheiten, die sich in den Himmelskörpern befinden, arbeiten mit der “Maat” zusammen, d. h. mit dem gerichtlichen Urteil “Gottes”. Alles, was lebt, entstammt einem göttlichen Fluidum (sic, a.c., 92), das alles durchdringt - die himmlischen Gottheiten ebenso wie die Pflanzen, Tiere und Menschen (s.o. S. 32), und das Universum wird von diesem Fluidum beherrscht, das sich in seiner höchsten Form in den Himmelskörpern zeigt (astrologischer Aspekt), nach ewigen und unveränderlichen Gesetzen (kybernetischer Aspekt; Nemesis). Diese Flüssigkeit ist eben die “Maat” (a.a.O., 92).

Es gibt also eine materielle Seite, aber offenbar vor allem eine subtile oder verdünnte materielle Seite. Dazu schreibt Volten, a.c., 94: “Es ist auf jeden Fall klar, dass der vorsokratische Hylozoismus ägyptisch inspiriert ist, wie schon in der Antike gesehen. Das Grundproblem der vorsokratischen Philosophie lautet: “Was ist die Substanz, aus der die Seele gebildet wird?” Die Maat ist offenbar, sagt Volten, Seelenstaub (a.c., 99), der als Rohmaterial durch das Universum segelt - so verstanden ist der Hylozoismus sehr “psychohyisch” und existiert auf der Grundlage von Materialität, die, wie auch immer astrologisch, seelisch (und lebendig, bewusst) ist.

(GW 106)

Hylozoismus” im eigentlichen Sinne wird noch strenger definiert von W. Brugger et al, *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg, 1961-8, 412: Diogenes von Appolonia (V-th e., Synthese von Anaximenes von Miletos und Anaxagoras von Klazomenai) behauptet, dass die Luft der Urgrund (vgl. Voltens “Rohstoff”) aller Seiten ist (// Anaximenes) und dass dieser Urgrund die Vernunft (nous) besitzt (// Anaxagoras).

Hier wird jedoch der Schwerpunkt auf den intellektuellen Aspekt als ordnende Kraft des Universums gelegt, wie es Anaxagoras tat: Es ist Sauerstoff (Luft), aber “noetisch” (intellektuell).

Fazit: Der philosophische Aspekt der Seelensubstanz impliziert:

1. Eine grobstoffliche Seite (die weltliche, sichtbare und greifbare Welt);
2. Eine kosmische oder universelle Seite (astrologisch gesehen, “physisch” verstanden als transzendental); - was natürlich das Problem der reinen Immaterialität des Höchsten Wesens aufwirft; dazu später.

Die Seelensubstanz (Flüssigkeit) bei den späteren griechischen Denkern. (106/109)

Vgl. JJ. Poortman, *Fahrzeuge von Consc.* II, 31/55.

(1) Platon: Obwohl nicht klar artikuliert, kommt der hyische Pluralismus bei Platon vor: noch deutlicher bei Speusippos (Führer der Schule Platons -347/-338) und Herakleides Pontikos (-390/-310), Schüler von Platon und Speusippos (Herakleides spricht von der Seele als “aithèrion soma” (aitherischer Körper), die “photoeides” (leuchtend) ist);

(2) Aristoteles: Alle Aspekte des hyischen Pluralismus sind bei Aristoteles vorhanden, aber weder er noch seine Kommentatoren sind ausreichend klar;

(3)a. Epikouros und seine Schule: Als demokritische Philosophie ist die Epikoureanische eindeutig dualistisch - materialistisch (siehe oben S. 103);

(3)b. die Stoa: so materialistisch wie die epikureische Philosophie, ist die Stoa andererseits ein “Modell des hyischen Pluralismus” (Poortman, *Veh.*, II, 43); die Lehre von den pneumatischen oder vitalen Geistern wurde von den Stoikern aus der damaligen Medizin übernommen: im Menschen zum Beispiel, Nach einigen Stoikern ist das Pneuma, die Seele (Substanz), mit den “Ergüssen” (= bewegte Aura oder Ausstrahlung) des Blutes verbunden (man denke an das Alte Testament, das bei den blutigen Opfern an Jahwe die Blutseele oder Blutflüssigkeit darbrachte); --

Galenos, der nach Hippokrates der berühmteste Arzt der Antike war, war ein Kirchenmann (er verband Platon, Hippokrates und Aristoteles), nahm Lebensgeister an, reproduzierte sie aber (offenbar auf materielle Weise) (vgl. Lange, *Gesch. D. Mat.*).

(4)a. Erastothenes von Kurene (-275/-194), in dessen Linie später Ptolemaios, der Platoniker (+130/+200), die Lehre vom ‘ochêma’ (Seelenfahrzeug) vertritt: die Seele besitzt ständig einen Seelenkörper (Vehikel, Gewand) und geht nach dem Tod in ‘leptotera’ (feinere, subtilere) Körper über; - so Jamblichos von Chalkis (+283/+330), der große Neuplatoniker;

(GW 107)

(4)b. Plutarchos von Chaironeia (+45/+125), der Priester von Delphi, dessen Orakel er inmitten eines skeptischen Zeitalters aufwertete, erwähnt oft das Pneuma, eine Seelensubstanz, die aus subtileren Partikeln besteht, von denen er eine Anwendung hervorhebt, nämlich. Das (mantische) Pneuma oder die visionäre Seelensubstanz, die bei der (hellsichtigen) Visionsoffenheit eine Rolle spielt (ohne eine spezielle Seelensubstanz kann man nicht mit dem zweiten Blick 'sehen'), - zum Beispiel beim Orakel-Hellsehen;

(5)a. Mithraismus, d.h. die Opferung von Mithra(s), die aus dem Iran stammt und in der Spätantike in den römischen Legionen sehr 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*) nennt in einem Ritus (A. Dieterich) ein "soma teleion" (einen vollkommenen Körper) im Zentrum, den der Eingeweihte im Mysterium des Mithra(s) als sein höheres "Ich" anruft und mit dem er eine mystisch-religiöse Einheit erreichen will; nun, "aër" (Luft) oder "pneuma" (Atem) und Licht sind Merkmale dieses vollkommenen Seelen-Körpers;

(5)b. Das *Corpus Hermeticum*, die aus Ägypten stammende Literatur, bei der *Hermes Trimegistos*, der dreifach höhere Hermes, im Mittelpunkt steht, lehrt u.a., dass die Seele als 'peribolaion', Schale, Gewand, ein Pneuma in Form von 'Nebeln' (aëres) als Vehikel oder Umschlag hat;

(5)c. Die chaldäischen Orakel (*Oracula chaldaica*), deren richtiger Titel "Logia di' epon" (Offenbarungen) lautete, verfasst von einem gewissen Ioulianos dem Theuriker (s. o. S. 37), besagen in diesem obskuren Werk, dass die Seele eine pneumatische oder seelisch-materielle Hülle (Gewand) besitzt und dass es beim Hinabsteigen in die unteren Sphären (= Realitätsschichten) nicht möglich ist, die Ebene der Seele zu bestimmen. 37) schlägt dieses obskure Werk vor, dass die Seele eine pneumatische oder seelisch-materielle Hülle (Gewand) hat und dass sie beim Abstieg in die unteren Sphären (= Realitätsschichten, die der grobstofflichen Sphäre, die wir auf der Erde erleben, immer näher kommen) immer weniger subtile "Gewänder" (Gewänder, Vehikel, Seelenkörper) anlegt, um diese bei der Auferstehung wieder auszuziehen und durch subtilere Seelenkörper zu ersetzen; Dies ist eine Lehre, die in der Spätantike grundlegend wird;

(5)d. die *papyri magicae*, die Magischen Papyri, von denen u.a. K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae*, 1928/1931, - T. Hopfner, *Griechisch-Aegyptischer Offenbarungszauber*, u.a. sprechen, sprechen oft von verschiedenen Formen der Seelensubstanz; dies u.a. im Zusammenhang mit Daimonen;

(5)e. Die alchemistischen Schriften sprechen bereits in der Spätantike von

(i) natürliche Prozesse, insbesondere die Umwandlung (Transmutation usw.) von Metallen,

(ii) seelisch-materielle Prozesse, in denen der Seelenleib des Menschen immer subtiler wird, mit dem Endziel eines unzerstörbaren und vollkommenen Seelenleibes, vergleichbar z.B. mit dem vollkommenen Leib der Mithras-Mysterien (wie übrigens aller Mysterien, die den Seelenleib direkt berühren).

(GW 108)

Für die Alchemisten ist, wie bereits oben (siehe S. 105 ff.) mit dem Begriff des “Hylozoismus” angedeutet, der Zusammenhang zwischen der äußeren menschlichen Natur und dem inneren, seelisch-materiellen Menschen unmittelbar einsichtig;

(6)a. Die von Ammonios Sakkas (+175/+242) aus Alexandria begründete und von Plotinos aus Lukopolis (Ägypten; +203/+269) im platonisch-aristotelischen Sinne weiterentwickelte neuplatonische Schule wird nach den beiden Begründern die Lehre von den Seelenkörpern und den damit zusammenhängenden Fragen gründlich entwickeln: Plotinos selbst, ebenso spekulativ wie Platon und Aristoteles, interessierte sich weniger für feinstoffliche Materie und Seelenkörper, aber er nahm sie eindeutig an; eindeutig sprach er jedoch von einem “cosmos noëtos” (mundus intelligibilis, eine Welt des denkenden Inhalts), der aus “noètè hulè” (materia intelligibilis, denkende Materie, - ähnlich der Gedankenmaterie des Anaxagoras (siehe oben S. 102v)) besteht, so Plotinos. 102v)), teilten die Daimonen nach Plotinos diese subtile Substanz;

(6)b. Porfurios von Turos (+233/+305), Schüler des *Plotinos* und Herausgeber seines Werkes *Enneaden*, zeigt bereits deutlich, wenn auch zögerlich, die Verschiebung des Neuplatonismus von der spekulativen theoria zur theourgia (s.o. S. 37v.), d.h. zu einer Denkform, die in Abneigung gegen die bloße ‘denkende Betrachtung’ aktiv in den Prozess des Lebens und der Welt eingreifen will, nicht weltlich-physisch, sondern flüssig-seelisch fühlend. eine Form des Denkens, die in Abneigung gegen die bloße “denkende Kontemplation” aktiv in den Lebens- und Weltprozess eingreifen will, nicht säkular-grophonisch, sondern fluidisch-seelisch, getragen vom Fluidum des Universums (s. o. S. 9/12 (*Schicksalsanalyse* etc.), 32ff. (*Einheit, Weisheit, kosmisch und menschlich*), 45v. (*Ideenlehre*), 105 (// 16vv.: *Maat*) (*Hylozoismus*)), Fluidum, vor allem in den “theoi” (theai), Gottheiten, existierende oder künstliche (siehe theürgie), die buchstäblich mobilisiert werden, um das Schicksal zu verändern (worin gerade das Aktive liegt, das sich so sehr vom spekulativ-kontemplativen unterscheidet);

Porfurios selbst hat die Lehre von der Seelensubstanz und die damit verbundene daimonologia weiter ausgearbeitet; ein Detail: die fantasia, d.h. die reformatorisch-schöpferische Fähigkeit bezüglich der Seelensubstanz (Lehre), die in der Renaissance wieder stark auftaucht, spielt bei Porfurios eine wichtige Rolle;

(6)c1. Jamblichos von Chalkis (+283/+330), Schüler von Porfurios, dem Begründer der syrischen Schule, arbeitet die Lehre von der Seele detailliert aus:

1. die Seele selbst,
2. seine verschiedenen Seelenkörper,
3. der Abstieg und Aufstieg der Seele durch die “Sphären” (mehr oder weniger materielle Realitätsschichten),
- 4 das “augoeides ochèma” (das prächtige Fahrzeug), neben anderen Dingen, die für Götter charakteristisch sind (als Jamblichos solche Erscheinungen hatte, wurde er “kraftlos wie ein Fisch im Himmel”);

(GW 109)

(6)a2. Proklos von Konstantinopolis (+410/+485), der Denker, der den Neuplatonismus “systematisiert” hat und deshalb “Scholastiker” genannt wird; übrigens ist er wegen seines Einflusses der Vorläufer der mittelalterlichen Scholastik;-- seine Seelenlehre fasst seine Vorgänger in geordneter Weise zusammen:

1. die Seele hat mehrere “pneumatika ochèmata”; seelisch-materielle Träger (die Kombination von pneuma und ochèma), die er auch “chitones”, Kleidung, nannte;

Die von Porfurius und Jamblichos noch zögerlich beantwortete Frage, ob und wie lange das Ochèma den Tod überlebt, wird von Proklos beantwortet:

2a. die gewöhnlichen Vehikel (Seelenkörper), die die Seele beim Wiederauftauchen in die “höheren”, das heißt vor allem: die subtilen (hochsubtilen) “Sphären”, zurücklässt.

2b. der angeborene (sumfues augoeides ochèma) Seelenleib hingegen ist unvergänglich und bleibt bei der Seele (was Poortman Psychohylismus nennt: natürlich hat die Seele einen Seelenleib); vgl. *Poortman, Ochèma*, 1954, 46/50, wo der Autor diesen angeborenen, prächtigen Seelenleib mit dem verherrlichten Leib vergleicht, wie ihn Jesus auf dem Berg Thabor und nach seiner Auferstehung gezeigt hat;-- cf. Proklos, der angeborene, herrliche Seelenleib war “ahulon”, immateriell, unkörperlich (Poortman meint, dass “unkörperlich” hier “nicht grob” bedeutet, natürlich wegen des angeblichen Psychohylismus);

3. der Begriff “platos”, Weite (Breite eines massiven Körpers), z.B. in dem Ausdruck “en toi psuchikoi platei”, auf der psychischen, seelisch-materiellen Ebene; nach Poortman entspricht dieser Begriff dem Begriff “Sphäre” (wie z.B. bei den modernen Theosophen); man könnte von (subtilen) Lebenssphären oder Lebensräumen (Schichten, wenn man den höheren oder niederen Charakter einbezieht) sprechen;

4. Es ist sofort klar, dass Proklos - und andere - neben “Körpern” auch eine rein flüssige “Materie” akzeptieren (nicht alle Denker sprechen von “Materie”, wenn sie von “Körpern” sprechen, in denen “Materie” Form annimmt);

(6)d. Eine Reihe von mehr oder weniger neuplatonischen oder neoplatonischen Schriftstellern: Themistios, Hierrokles, Olumpiodoros (ein Christ), Sunesios (ein christlicher Bischof), Surianos, Damaskios usw. halten offensichtlich auch an einer Form des hylianischen Pluralismus fest.

Entscheidung:

1. Haupteindruck: In der griechisch-römischen Welt herrscht ein hybrider Pluralismus in verschiedenen Formen vor;

2. der anthropologische Dualismus (Seele/Körper ohne einen fließenden Mittelbegriff) ist fast nicht vorhanden.

(GW 110)

b. Die antike Dynamik (Theorie der Kraft. (110/117)

W. Brugger, *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg, 1961-8, 413 (*Untersuchung über das Werden und die Veränderung*) unterscheidet bei den Voorsokratiekern zwei Arten von Lehren über die “Kraft”:

1. die “dynamistische” Erklärung, die das Wesen als selbstexistent (die Kraft, die die Veränderung (Bewegung) verursacht, ist innerlich) und als qualitativ verschieden von den Elementen (d.h. den Arten der Materie) auffasst; Herakleitos von Ephesus (535/-465) und sein Schüler Kratulos (Platons Lehrer) sind typische Beispiele;

2. die “mechanische” Erklärung, die das Wesen

(i) als nicht-selbsttätig (= langsam, träge, ohne innere Kraft) und

(ii) akzeptiert nur eine quantitative Unterscheidung der Elemente der Materie; -- typische Beispiele sind:

2a. die nicht streng mechanistischen, die also noch an einer qualitativen Unterscheidung der Elemente festhalten (= halbdynamisch): so Empedokles von Akragas (-483/-423), der dafür eintritt, dass alles Seiende aus vier Elementen (Feuer, Luft, Wasser, Erde) durch Vermischung entsteht (was ein mechanischer Vorgang ist, der aber schon für qualitativ verschiedene Elemente gilt, nämlich bevor sie vermischt werden).

So Anaxagoras von Klazomeinai (-499/-428), der behauptet, dass (statt vier, wie bei Empedokles) eine unbegrenzte Anzahl von bereits qualitativ unterschiedenen Elementen (homoiomereiai) oder Ursubstanzen existieren, die sich mechanisch (wirbelnde Bewegung, Vermischung und Trennung), aber unter der Führung des Nous (= Intellectus, Universumsgeist) verändern, bzw. bewegen;

2b. die extremen Mechanismen, die

(i) Eine unbegrenzte Anzahl von Elementen (hier “atoma”, unteilbare Elemente),

(ii) die sich rein quantitativ voneinander unterscheiden, annehmen und

(iii) die sich nur von außen verändern oder bewegen; so von Leukippos von Miletos (V. e.); so von seinem Schüler Demokritos von Abdera (-460/-370), der behauptet, dass es eine unendliche Anzahl von “Atomen” gibt, unteilbare Primärteilchen, die sich nur in ihren geometrischen Eigenschaften unterscheiden, d.h. Größe, Form, Lage im Raum, Positionierung im Verhältnis zueinander, dass es außerdem keine andere Kraft als die Schwerkraft gibt, die von außen auf die Geometrie der Atome wirkt.

Wie W. Jaeger einmal feststellte, spielen hier die Ärzte mit ihrer Verarbeitung von Substanzen (Essen und Trinken, Medikamente) eine große Rolle, vor allem in Bezug auf die Mechanik: sie mischen oder trennen sie; -- was dann in Analogie auf den Kosmos oder die Fasis als Ganzes übertragen wird.

Vgl. höher S. 84 Alkmaion von Kroton’s Diätetik).

(GW 111) Wer die Ideengeschichte ein wenig kennt, dem ist klar, dass sich mit dem Dynamismus (von Herakleitos) und dem Mechanismus (von Empedokles und anderen) zwei grundlegende Denkschulen in Philosophie und Wissenschaft etabliert haben, die in immer neuen Formen bis heute fortbestehen.

Daher diese ausführlicheren Beschreibungen:

a/1. Mechanismus:

(i) Eine Ansammlung von notwendigen und hinreichenden (Teil-)Teilen - Materie,

(ii) so harmonisiert (verzahnt) nach einer Struktur - ,

(iii) dass sie eine Veränderung (= Bewegung, Funktion) bewirken - Energie;

2. Wie man sieht, gibt es sie:

(i) natürliche und (ii) künstliche Mechanismen; das, was als “Gerät” (Maschine) bezeichnet wird, ist ein solcher künstlicher Mechanismus, der vom Menschen entworfen und hergestellt wurde;

3. Die kybernetische (Steuerung) ist ein Mechanismus, insofern die Struktur (die Harmonisierung) oder die Information im Falle einer Abweichung eine Wiederherstellung (Korrektur) der verursachten Veränderung vorsieht (ein Kontrollmechanismus).

4. die Teile des Mechanismus sind nach antiker Auffassung (des insb. Demokritos) “Elemente”, “Atome”, nach heutiger Auffassung physikalisch-chemische “Elemente”, “Teilchen” (siehe oben S. 97);

b/ *Mechani(ci)sm: die Natur als Mechanismus*

Mechanismus ist die Sichtweise, die die Realität, die Natur, ganz oder überwiegend als einen Mechanismus oder eine Ansammlung von Mechanismen betrachtet;

1. kognitiv: die Natur(teile) sind mechanisch, d.h. alle Phänomene - das Anorganische und das Organische (Biologische), aber auch das Psychologische, das Soziologische und das Kulturelle - sind auf mechanische Phänomene reduzierbar (reduktive Betrachtung); z.B. wird der Körper auf einen Mechanismus reduziert; ebenso (psychologisch) der Trieb oder das Denkvermögen (z.B. das elektronische Gehirn als “Modell” aller Denkopoperationen); ebenso wird die Gesellschaft und ihr kollektives Funktionieren auf einen Mechanismus reduziert. Der Körper wird auf einen Mechanismus reduziert; ebenso (psychologisch) der Drang oder die Fähigkeit zu denken (z.B. das elektronische Gehirn als “Modell” aller Denkprozesse); ebenso die Gesellschaft und ihr kollektives Verhalten (das als Gehorsam gegenüber sozialen Mechanismen interpretiert wird); ebenso z.B. die Schaffung eines Kunstwerks (kulturologisch);

2. technisch: die Automatisierung (Mechanisierung) aller Prozesse, auch der Lebensprozesse (bio-, psycho-, sozio-, kulturologisch), ist eine Art Ideal oder Programm des mechanistischen Menschen; -- dies erinnert an den Mythos von Pygmalion: der Fürst von Kypros (Cyprus), zugleich ein berühmter Bildhauer, war Asket und wollte unverheiratet bleiben; seinen verkümmerten (und unterdrückten) “Eros”, die Liebe, übertrug er auf eine von ihm geschaffene Mädchenstatue: Er bat Aphrodite, ihm eine Frau zu schenken, die seinem Werk ähneln sollte; die Göttin hauchte der Statue Leben ein und so konnte Pygmalion seine eigene technische Schöpfung, Galateia, heiraten; - dieser Mythos spiegelt indirekt etwas von der Erfahrung des Mechanikers wider;

(GW 112)

Es ist klar, dass die mechanistische Sichtweise problematisch wird, sobald biologische und menschliche (psychologische, soziologische, kulturologische) Daten auf natürliche Weise interpretiert werden müssen; folglich wird der Mechanismus zum Gegenteil:

(i) Finalismus: Das Universum (de fusi) oder zumindest das Leben und das geistige Leben sind nach einem vorbestimmten Plan (Zweck) zweckmäßig; nicht, dass die mechanistische Interpretation ohne Zweckmäßigkeit wäre; nein, sie geht nur von einer immanenten, inneren, im Mechanismus selbst liegenden Zweckmäßigkeit aus; keine äußere, transzendente, externe Zweckmäßigkeit, wie sie der Finalist oder Teleologe annimmt; für den Mechanisten ist der Finalismus eine Metapher, eine Übertragung des Pragmatismus, der die Nützlichkeit, d. h. die Unterwerfung von Maschinen oder Materialien oder Vorgängen unter vorbestimmte Zwecke feststellt; - natürlich geht auch der Mechanist davon aus, aber er weigert sich, auch diesen vorbestimmten Zwecken Vorrang zu geben. i. die Unterwerfung von Maschinen oder Materialien oder Vorgängen unter vorbestimmte Zwecke; - der Mechaniker nimmt dies natürlich auch an, aber er weigert sich, diese vorbestimmten Zwecke auch für die gesamte Natur, über den Menschen hinaus, oder für das Leben vorauszusetzen.

Es ist klar, daß der Finalismus (Teleologie) auf einer präkonstitutiven Weisheit beruht (z.B. einer Vorsehung, die die Natur im voraus auf ein Ziel ausrichtet, sie nach einem Plan regelt usw.; vgl. S. 32ff.).

(ii) Vitalismus: Hippokrates von Kos (Patronatsarzt; s.o. S. 86), - später Aristoteles von Stageira und seine Schule, die Peripatetik oder der Aristotelismus, behaupten gegen den Atomismus und Mechanismus ihrer Zeit, dass das Leben nicht auf den Mechanismus reduzierbar ist, dass das Leben durch eine “en.tel.echeia” (Entelechie, d.h. in (= und) dem lebendigen Selbst ist ein Zweck (telos), der es programmiert) gekennzeichnet ist;

Gegen Descartes, der den modernen Mechanismus einführte, waren die Vertreter der Schule von Montpellier (XVIII. Jh. (Reflexionstheorie) Vitalisten; Cl. Bernard (‘le milieu intérieur’),- Kurt Goldstein (Husserlianisch beeinflusster Neuropsychiater: Einheit von organischen und psychischen Phänomenen),- Georges Canguilhem (organizistischer Erkenntnistheoretiker) sind Vitalisten, die die mechanizistische Interpretation des Lebens als einseitig ablehnen; -- die Philosophie von Henri Bergson ist eine vitalistische Philosophie;

(ii)a. Organismus: Weitgehend verwandt mit dem Vitalismus, aber mit Betonung des Begriffs “Organismus”; “Organismus” enthält zwei Merkmale:

1. Holismus, d.h. das Lebendige ist ein Ganzes (Holon), unabhängig und selbstgesteuert (Eigenwert); dynamischer Aspekt;

2. Interaktion, d.h. die Teile sind abwechselnd Ziel und Mittel, das eine gegen das andere; systemtheoretischer Aspekt; “Organismus” ist dann die Interpretation, die die gesamte Natur oder zumindest das Leben als Organismus (und nicht oder nicht nur als Mechanismus) auffasst.

(GW 113)

Mit anderen Worten, hier ist das Ganze (Holon) für die Teile und die “Kraft” ist in diesem Ganzen eingeschlossen (das dann nicht langsam oder träge ist und von äußeren Kräften abhängt, wie im Mechanismus);

Repräsentanten sind: Cl. Bernard, der experimentell die glukogenetische Rolle der Leber untersuchte und feststellte, dass die anatomischen Teile eines Organismus

a. relativ autonom zu sein und **b.** dennoch in die Gesamtheit der (physiologischen) Funktionen (Operationen, Rollen) integriert zu sein; der Organismus ist also eine “environment intérieur” (ein inneres Lebenszentrum), mit einer eigenen Einheit (Kohäsion).

E. Goldstein erweiterte den Organismus (vom physiologischen zum) psychologischen Bereich - die psyché steht nicht nur in Wechselwirkung mit dem Körper, sondern die psyché drückt sich im Organismus aus; -- was der existenzialistische Denker M. Merleau Ponty in seiner Theorie des “eigenen Körpers” in seiner Beziehung zur Welt zum Ausdruck brachte;

Vertreter im weiteren - und metaphorischen, metaphorischen, analogen - Sinne sind:
Sprachwissenschaftler Wilhelm von Humboldt (1707/1835), der die Sprache als Organismus verstand (vor de Saussure, der sie als “System” verstand);

der Soziologe Emile Durkheim, der die Organisation der Gesellschaft (sogar zu stark) als Organismus begreift, usw.

(ii)b. Kybernetik (Kontrollwissenschaft) und - im weiteren Sinne - Systemwissenschaft:

Die Kybernetiker (Systemtheoretiker) erweitern den Begriff des “Organismus”: jede Strukturierung (= System) wird als “organisch” bezeichnet; z. B. eine Maschine (mechanischer Organismus; elektronisches Gerät z. B.); ein Seelenleben (psychischer “Organismus”); eine Gesellschaft (sozialer “Organismus”); eine Kultur (kulturologischer “Organismus”); ein Körper (biologischer Organismus); diese “organismische” Wissenschaft zieht sich also durch alle Fachwissenschaften und behandelt die “Elemente” als “black boxes” (d. h. als an und für sich unbekannte, aber dennoch Teil eines Organismus) und sieht das Ganze und die Teile als mit Input und Output versehen. i. als an und für sich unbekannt, aber dennoch Teil eines Organismus) und sieht das Ganze und die Teile als mit einer Aufnahme (Input) und einer Abgabe (Output) versehen; - damit ist die Kybernetik (bzw. Systemwissenschaft) eine verallgemeinerte Form des Organismus;

Es ist zu beachten, dass bereits Platon:

(i) betrachtete den Körper als ein Steuerungsphänomen (der Kopf steuert das Herz und den Magen);

(ii) die Gesellschaft (die Polis) als einen “Organismus” analog zum Körper auffasste. All dies soll zeigen, dass die Voorsokratieker eine Dualität (‘Dynamik/Mechanismus’) mit Nachwirkungen ansprachen.

(GW 114)

Typologie der Kräfte.

(I) Der aktuelle Stand der Theorie der Kräfte.

In der “grundlegenden” Physik werden vier Arten von Kräften angenommen, die allen Wechselwirkungen zwischen Materie zugrunde liegen.

1. Die älteste bekannte Grundkraft ist die Schwerkraft (Demokrit stellt sie bereits an die erste Stelle): Die “Gravitation” bewirkt, dass sich zwei Massen (der Apfel, der fällt, und die Erde, die sich um die Sonne dreht usw.) gegenseitig anziehen.

2. Auch die elektrische und die magnetische Kraft sind seit langem zumindest vage bekannt: Die alten Griechen kannten den Magnetstein; die Chinesen sollen seit vielen Jahrhunderten Kompassse verwendet haben, die auf dem magnetischen Kraftfeld der Erde basieren;

J. Maxwell fand die gemeinsame Formel, um beides in physikalischer Sprache zu beschreiben: Seitdem spricht man von der einen elektromagnetischen Kraft (z.B. die (negativen) Elektronen kreisen um den (positiven) Atomkern). 1. und 2. Die Gravitationskraft und die elektromagnetische Kraft wirken über große Entfernungen.

3. Die dritte Kraft, die inneratomare, nukleare, heißt nun starke Wechselwirkung oder starke Kernkraft: Im Atomkern gibt es (neutrale) Neutronen und (positive) Protonen; die Protonen, eng gestapelt innerhalb des Atomkerns, sollten sich gegenseitig abstoßen (wegen der gleichen Ladung), aber tatsächlich bilden sie, eng gestapelt, feste Atomkerne; welche Kraft hält sie zusammen? Die starke Kern- oder Wechselwirkungskraft: Bei der Kernspaltung (z. B. in den umstrittenen Kernkraftwerken) wird die dritte Kraft freigesetzt.

4. Die vierte Kraft, ebenfalls nuklear, 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”.

Hideki Yukawa, japanischer Physiker, postulierte 1935, dass die vier fundamentalen Kräfte der Natur durch Teilchen realisiert werden (siehe oben S. 97): Gravitonen, Photonen, Mesonen und Bosonen; jedes von ihnen “überträgt seine Kraft” (zwischen Teilen der Materie).

Nun, 1979 wurde die ST. Weinberg, Sh. Glashow und Abdus Salam, Nobelpreisträger für Physik, stellten fest, dass die zweite, die elektromagnetische Kraft, und die vierte, die schwache Wechselwirkung (Kernkraft), nur zwei Arten einer Grundkraft, der elektroschwachen Kraft, sind; daher musste es nach der Teilchentheorie von Yukawa ein Teilchen geben, das sowohl die elektromagnetische Kraft als auch die schwache Wechselwirkung synthetisiert, nämlich das schwache Boson (W-Boson, von ‘Weak’ boson), neunzigmal so schwer wie ein Proton, aber nur für den Bruchteil einer Sekunde existent, mit drei Varianten (W^+ , W^- , Z^0).

(GW 115)

Ende Januar 1983 meldete das Cern (Europäisches Kernforschungszentrum) in Genf, dass das schwache Boson in neun Fällen (von einer Milliarde Fällen) experimentell identifiziert worden war: Würde Einsteins Traum, die vier Grundkräfte in einer einzigen Formel zu formulieren, jemals wahr werden? In diesem Fall gäbe es eine primitive oder ursprüngliche Kraft.

Was die dritte und vierte Kraft betrifft, so kann es im antiken Hellas nur eine Erfahrung geben, die erkenntnistheoretisch stark genug ist, um sie wahrzunehmen oder vorauszusetzen, nämlich das "Sehen" des Feinstofflichen, der Seele pneuma (siehe oben S. 102f.). Was man nicht von vornherein ausschließen sollte.

(II) Die Theorie der Kräfte bei den alten Griechen.

Dass die Alten eine Theorie der Arten (Typologie) von Kräften kannten, beweist Cicero, *De natura deorum*, II: 16, 44, wo er gemäß der stoischen Philosophie die Regelmäßigkeit und Beständigkeit der Himmelskörper zuschreibt,

(i) noch dem Zufall (der, da er veränderlich ist, die Beständigkeit untergräbt)

(ii) noch der natürlichen Macht (der es nach Cicero und der Stoa an Vernunft, Intelligenz und Bewusstsein mangelt)

(iii) sondern dem astralen Bewusstsein und der Vernunft (nur Bewusstsein und Vernunft können Regelmäßigkeit und Beständigkeit bewirken). Vgl. EW. Beth, *Philosophie der Natur*, Gorinchem, 1948, 28)

So auch Epikouros, - sagt Cicero, ibidem, I: 25, 69, die Phänomene der fisis werden verursacht (Kraft!) durch:

(i) Das Gewicht des Atoms, das es nach unten zieht (Schwerkraft);

(ii) auch durch die menschliche Willkür, die, indem sie das geradlinige Abwärtsdriften der Schwerkraft aufhebt, das Atoma ein wenig abschweifen lässt" (was sein Vorbild Demokrit nicht sah);

(iii) Nach Epikouros' eher antigöttlicher Einsicht wurden die Phänomene jedoch nicht durch eine 'göttliche' (d.h. auf Gottheit beruhende) Kraft bestimmt; -- hierin liegt der Unterschied zur götterfreundlichen Stoa. Vgl. EW. Beth, o.c., 28.

Fazit: Zufall, Naturgewalt, Eigengewicht (Schwerkraft), menschliche Zufälligkeit, himmlische Vernunft und Bewusstheit, göttliche Macht - das ist die Dynamik der Alten auf den Punkt gebracht!

Hylozoismus - siehe oben S. 104-vv. .108 - die eine gemeinsame Kraftsubstanz annimmt, die das Universum durchdringt - Gottheiten ebenso wie Menschen, Tiere, Pflanzen und die sogenannte unbelebte Natur - bildet den Hintergrund dieser Kräftelehre.

Vgl. EW. Beth, o.c. 35/37. In diesem Hylozoismus ist Platz für beide Mechanismen - man denke an den atomistischen, auch im Hinblick auf die Seele-Materie (siehe oben S. 103 (Demokritos)) - und für den Dynamismus (Finalismus, Vitalismus, Organismus, ja, einschließlich der Kybernetik).

(GW 116) **Anmerkung:** Das Wort “Dynamik” hat zwei Bedeutungen:

(i) das Physikalische, d.h. der Tenor im griechischen Physikalischen, der die “Kraft” in der Materie selbst ansiedelt (und auch qualitative Unterschiede zwischen der Materie anerkennt).

(ii) die religiöse, d.h. diejenige, die behauptet, das Merkmal der Religion sei die “Macht” (dunamis), die sich auf das Höchste Wesen, die Gottheiten und andere Realitäten (Totem, Ritus usw.) erstreckt.

Anmerkung: Aus religiöser Sicht (hieranalytisch) lässt sich die Dynamik der griechischen Physis kurz wie folgt verdeutlichen. WB. Kristensen, *Verz. bijdragen tot kennis der antieke godsdiensten (Beiträge zur Kenntnis der antiken Religionen)*, A’m, 1947, 164, stellt fest, 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) gedacht, d. h. gegebenenfalls in der religiösen Kunst dargestellt, in jedem Fall aber “dynamisch” erlebt und magisch angewendet,

(iii) ferner als “Seele” oder “Lebensgeist” (Luft - Atem, Wind als Element, ggf. in Aktion) dargestellt, erlebt und magisch eingesetzt,

(iv) ist die Grundlage der Menschheit (chthonische oder tellurische Religion).

Wir werden zu gegebener Zeit ausführlicher darauf eingehen.

WB. Kristensen, o.c., 18, stellt fest, dass vor dem oben genannten Hintergrund die “Theologie” (d.h. die Lehre von den Gottheiten) und - angesichts der Ähnlichkeit mit und der Teilhabe an der Existenz der Gottheiten - auch die “Anthropologie” (Wissenschaft vom Menschen) mit dem “musterion”, dem Mysterium (im strengen Sinne des Rhythmus, der kommunizierenden “Kraft” (s.o.)), steht und fällt, durch das nämlich entweder die Gottheit oder der Mensch oder der Rest des Universums (Pflanzen, Tiere, die sogenannte anorganische Wirklichkeit) periodisch stirbt und aufersteht, und zwar auf der Grundlage des Kampfes oder der Auseinandersetzung mit den tötenden “Kräften”, weil die “Seele” (das Fluidum) immer in einem Zustand des Flusses ist. anorganische Realität) periodisch stirbt und wieder aufersteht, und zwar auf der Grundlage eines Kampfes oder einer Schlacht gegen tödliche “Kräfte”, weil die “Seele” (flüssig) immer (ob anorganisch oder organisch oder menschlich oder göttlich (polytheistisch) (oder höchstes Wesen (monotheistisch)) “aus den ursprünglichen Wassern hervorgeht” (o.c., 49; man könnte genauso gut sagen: “aus der ursprünglichen Erde, dem Feuer, der Luft”) schafft als “Sieger” per Definition; allerdings ist dieser Sieg über den Tod immer trügerisch (O. c., 120vv: Pandora-Mythos; Pandora schenkt Leben mit dem darin enthaltenen Tod; -- was natürlich nicht stimmt).

Das ist natürlich die Theologie und Anthropologie und Verschmelzung des (Poly)Dämonismus (a.a.O., 272vv.), d.h. jener Religion, die die Wurzel der Existenz und des Lebens im Wesentlichen als trügerisch, verräterisch, tragisch usw. begreift, und die die Kirche als Satan bezeichnet. Siehe oben S. 8v.

Diese Vorstellung von der Wirklichkeit (und von der Dynamik, unter anderem) ist vielleicht die brillianteste, die in der Philosophie von Herakleitos in eine rationale Sprache übersetzt wurde.

(GW 117)

In der so genannten delfischen Theologie ist es die Essenz (o.c.,S5/99). Das Orakel von Delphi wurde ja meist in Bezug auf schicksalhafte Situationen konsultiert, die Verderben bedeuteten: anhaltende Dürre, ansteckende Krankheit, Mord (mit der Folge der Demonia) - vgl. *Rohde, Psyche, I* - ; das Schicksal ist der Tod als Macht; die Rettung daraus ist das Leben, die Auferstehung, die 'epiphania' (Epiphanie, Erscheinung); so konnte Asklepios - siehe oben S. 43, 85 - heilen, denn er war chthonisch, ja Todesgott. 43, 85 - konnte heilen, weil er chthonisch war, ja Todesgott: er selbst war krank gewesen und von der Macht des Todes überwunden worden, aber seine unsterbliche Seele als periodisch auferstandene Lebenskraft (dynamische Basis) machte das, was er durchgemacht hatte, auch für andere möglich, die, mit ihm auferstanden, - im Krankheitsfall - mit ihm heilten; Der Dreifuß und der Schnabel der Welt (Omphalos, das Stück Land, das zuerst aus dem Wasser der Schöpfung auftauchte, der Urhügel) waren in Delphi die Symbole dieser durch den Tod aufsteigenden Macht (o.c.,88ff.)

c. Die antike Theorie der Information. (117)

EW. Beth, *Philosophie der Natur*, Gorinchem 1948,35/37, gibt uns einen knappen, aber soliden Einblick in die älteste Informationstheorie der griechischen Physiker:

(1) Anaximandros von Milet

Der erste Denker, von dem wir einen Text haben, sagt: "Das, woraus die Schöpfung der Dinge (des Seins) besteht, darin liegt auch notwendigerweise ihre Zerstörung; denn sie sühnen und vergelten sich gegenseitig nach der 'Ordnung' ('Richterstuhl') der Zeit".

a. Zunächst erscheint hier das (poly)dämonische Prinzip, das programmiert Leben-Tod impliziert (= Zeit, als transzendente Göttin, die das immanente Geschehen kontrolliert, 'steuert') - man denke an Nemesis (s.o. S. 9v.) -; die Existenz selbst wird, dämonisch-satanisch, als 'Hybris', Grenzüberschreitung empfunden und damit schleichend 'tödlich' bedroht und unterminiert;

b. wie oben (S. 9) erläutert, liegt hierin eine Wissenschaft: das Leben ist, dämonisch-satanisch gesprochen, eine Verirrung (für die sogenannte neidische Gottheit oder den bösen Blick), die nur durch eine Wiederherstellung, d.h. den Tod, rechtzeitig korrigiert werden kann;

(2)a. Puthagoras von Samos,

Cicero (De republica, III:11,19) ging wie der spätere Empedokles von Akragas davon aus, dass ein und dieselbe Rechtsregel für alle Lebewesen gilt; folglich zieht Gewalt, die an einem Lebewesen verübt wird, keine Strafe nach sich; hier wird die Anwendung auf Gewalt eingeschränkt, aber das Prinzip ist offenbar der oben beschriebene Dämonismus;

(2)b. Herakleitos von Ephesos

fasst Beth in rein lenkenden Begriffen zusammen: Die kosmische Harmonie impliziert einen gesetzmäßigen Ausgleich: Es gibt eine Regel, die den normalen Verlauf voraussieht (siehe oben S. 113) und die für jede Abweichung einen Ausgleich festlegt.

(GW 118)

Literaturhinweis

- WB. Kristensen et al: *Antike und moderne Kosmologie*, Arnheim, 1941;
- H. Kelsen, *Die Entstehung des Kausalgesetzes aus dem Vergeltungsprinzip*, in *Erkenntnis* 8 (1939).

Zu Herodot s. o. S. 78/82; zu Aristoteles s. o. S. 81, *Platon* wird ganz kurz in Beth, o.c., 36 erwähnt: “Wenn das Blut sich nicht aus Speise und Trank erhält, sondern aus abweichenden Dingen sein Gleichgewicht gegen die Naturgesetze erlangt, so werden alle diese Dinge zu Ursachen von Krankheiten”. (*Timaios* 32A); wobei “Naturgesetz” nicht unser heutiges Verständnis ist, sondern die oben hinreichend beschriebene kosmische Harmonie, Krankheit ist also nach Beths Ansicht die notwendige Sanktion einer Verletzung (Abweichung) des kosmischen Gesetzes.

Für die Tragödie:

- B. Verhagen: *Die tragischen Masken von Hellas*, Amsterdam, s.d. (Aischulos und Sophokles werden in mehreren Werken behandelt);
- P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, II (*La symbolique du mal*), Paris, 1960, 151/332 (*Les myths du commencement et de la fin*), insb. S. 167ss.: das Drama der Schöpfung; noch ‘tragischer’: 199ss.: die verräterische Gottheit und die Tragödie des Daseins; auch ganz bestimmt 21ss.: die verbannte Seele (Reinkarnation).

Anmerkung - Zur Weisheitsseite der Informationslehre, siehe oben S. 45 ff. (Die Lehre von den Ideen, insbesondere Aspekt iv, die Regelung des Prozesses durch die Idee, die zwar transzendent, aber dennoch immanent im Wesen ist, und ihr Prozess (Bewegung, Veränderung, Verursachung) am Werk.

Die Idee ist nämlich die Struktur der Wirklichkeit; sie hebt die Prozesse hervor, die diese Wirklichkeit zuerst durchläuft und wirkt (‘Ursachen’) als ‘genius, bzw. iuno’ (vgl. oben S. 47 ff.: “Die Idee ist (...) der ‘arithmos teleios’, die vollkommene Zahl (numerische Harmonie), aller Dinge und Prozesse”).

Die mathematische Seite der Idee von Dingen und Prozessen.

Information ist eine Idee, wenn nötig mit einem mathematischen Einschlag”. P. Krafft, *Gesch. der Naturwissenschaft*, I, 112. schreibt: Anaximandros’ Weltbild ist das Ergebnis einer kritischen Auseinandersetzung mit den Ansichten seiner beiden Vorgänger Hesiod und Thales. Seine Ausgangspunkte sind dabei natürlich:

(i) die rationale Sicht eines Thales und seine Erklärung einzelner Phänomene der Erdgeschichte;

(ii) die systematische und genealogische Sichtweise Hesiods und sein kosmologisches Weltbild sowie das Gesetz der Geschlechterordnung unter den Gottheiten (Hypostasen). - Erst die Synthese beider Ansätze und ihrer Ergebnisse ermöglichte eine Konzeption mit dem spekulativen und konsequent umgesetzten Weltbild, das uns an Anaximandros als den ersten wahren Kosmologen denken lässt. Anaximandros war von diesem Weltbild so überzeugt, dass er nicht nur eine Himmelskugel konstruierte, sondern auch eine Karte der Erde: Aus dieser Karte entwickelten sich die Anfänge einer mathematischen Geographie).

(GW 119)

(a)1. Hekataios von Miletos (-560/-480)

Er bearbeitet das Werk des Anaximandros (z.B. bereiste er unter Amasis II. (-568/-526) das Niltal und schrieb die “Periègèsis”); er konstruiert seinerseits eine Erdkarte, die die des Anaxisandros nur ergänzt und detaillierter macht (*Krafft*, o.c., 141; 199; übrigens: 168/199 (*Das geometrische Erdbild des Hekataios von Milet*)).

Diese Karte und das ihr zugrunde liegende geometrisch-symmetrische Denken sind wichtig, weil dieses Denken über die Geografie hinausgeht. Die Erde war für Anaximandros und Hekataios eine vom Okeanos umgebene Scheibe; außerdem war Hekataios wie Anaximandros davon überzeugt, dass die Teile der Erde, die man sich nur in Umrissen mit Hilfe geometrischer Figuren vorstellen kann, tatsächlich nach solchen Figuren geformt sind, die vom Wasser der Meere oder Flüsse ausgearbeitet wurden.

Mit anderen Worten: Die reale Erde und ihre Teile sind irgendwo mathematische Figuren. Die Karte des Hekataios wurde von den Griechen bis Eratosthenes (-275/-194), dem ersten systematischen Geographen (Geografika (physische, mathematische (über die Vermessung der Erde) und ethnographische Geographie)) verwendet, trotz der Kritik u.a. von Herodotos, der sie für zu wenig empirisch hielt: So entsprach die geometrisch-symmetrische Sichtweise der hellenischen Mentalität.

Hekataios ist überzeugt, dass die Fusi geometrisch aufgebaut ist:

(1) Einige Landschaften wurden durch Wasser (Meere, Flüsse) geometrisch abgegrenzt oder sogar quadratisch gestaltet.

2. Die ganze Erde ist kreisförmig (Scheibe); Meere und Flüsse unterteilen sie “natürlich” (geometrisch); die südliche Hälfte wird durch den Nil halbiert; Delphi ist der Gipfel der Erde (Omphalos: Beginn des Lebens).

(a)2. Puthagoras von Samos und seine Schule

Sie gehen von demselben Standpunkt aus: Die Harmonie der Zahlenformen (arithmos) ist in den Formen der Fusi und der Kunst vorhanden; sie werden nicht nur vom menschlichen konstruktiv-mathematischen Verstand in sie projiziert. Nach *Krafft*, o.c., 200, ist diese objektive, besser: konstitutive oder “physikalische” Mathematik noch die der Pythagoräer Archytas von Tarenton (-400/-350) oder Philolaos von Kroton (Zeitgenosse von Sokrates; *Krafft*, o.c., 221). Philolaos z.B. geht von dem heiligen ‘dekas’, dekade (Zehnfaltigkeit), als unmittelbar im Kosmos vorhanden aus.

Fazit: Für die genannten Griechen ist die Idee (die Struktur, die informativ in der Fusi vorhanden ist, “regelt” (lenkt) ihre Prozesse), wenn nötig, mathematisch.

Angesichts ihres heiligen Geistes ist diese mathematische Information nicht nur immanent und konstitutiv, sondern auch präkonstitutiv (siehe oben S. 46).

(GW 120)

Wie aus der Kunstgeschichte bekannt ist, gibt es in Hellas und Umgebung eine geometrische Keramikunst: Um -1050 beginnt die protogeometrische Keramik in Athen; die späte protogeometrische Periode wird auf die Zeit zwischen -1.000 und -900, die frühgeometrische Periode (-900/-850), die mittelgeometrische Periode (-850/-760) und die spätgeometrische Periode (-760/-700) folgen; -- dann folgt, kunsthistorisch gesehen, die "archaische" Periode (-700/-480).

(b)1. Parmenides von Elea (-540/...)

Er stellt einen Bruch in der mathematischen Tradition von Hellas dar. Er ist der erste explizite Ontologe oder Philosoph des Seins (siehe oben, S. 29): das 'Sein' steht im Mittelpunkt seines Denkens. Nicht als Kopula, sondern als vollendetes Verb.

(1) Sein(de) ist das, was den Raum ausfüllt (und damit nach unseren Vorstellungen ganz eindeutig "materiell"), das "Leere" (kenon, Vakuum) ist "Nicht-Sein(de)".

(2)a. Aber dieses raumfüllende "Sein" ist unsichtbar und entzieht sich der gewöhnlichen Sinneserfahrung, "a.fanes" (obwohl materiell); -- in diesem Sinne ähnelt es dem Feinen, wie es z.B. von Anaxagoras aufgefasst wird (siehe oben S. 103v.).

(2)b. Dieses Sein ist also nur durch 'noein', Denken (verwandt mit 'nous' (s.o. S. 103v.), intellectus, Geist) und Argumentieren, d.h. Aneinanderreihen ('Zählen') von Sätzen (Urteilen, Schlussfolgern) erreichbar. Vgl. Krafft, o.c., 236f.

(2)c. Dieses Wesen ist - nicht wie die Realität, fuis, der Milesier und insbesondere des Herakleitos, 'Entstehen' (Leben) und 'Vergehen' (Tod), sondern - Beständigkeit. -- Seht die Revolution, die Parmenides in das Physische einführt.

Zenon von Elea (-500/ ...), der Schüler des Parmenides, wird dies auf paradoxe Weise fortsetzen, u.a. durch seine berühmten 'Argumentationen' gegen Schöpfung, Bewegung und Vielheit und durch die unbewusste Begründung der Infinitesimalrechnung.

Mit anderen Worten: Diese Form der Mathematik existiert nur noch im menschlichen Geist - und nicht mehr in der Fuis selbst, immanent, konstitutiv, wie zuvor. So entsteht um -450 eine ideale Mathesis (siehe Höhere Ideenlehre S. 46: Transzendenz) und eine Mathesis, die, was das Physische betrifft, ein Argumentationswerkzeug ist, nichts weiter, um einige Aspekte der Fuis zu klären.

Diese Mathematik zeigt eine Zahlenwelt (Form), die nicht in, sondern außerhalb der physischen Welt existiert. Vgl. Krafft, o.c., 200f. Diese Mathematik ist nicht empirisch (Krafft, o.c., 296); sie hat ihren eigenen Bereich, neben den sichtbaren Dingen und Prozessen (ibidem). Der (Hyper-)Rationalismus der (modernen) Mathematik ist geboren. Es findet ein immer größerer "Chorismos", eine Trennung von Fuis und Zahl (Form) statt.

(GW 121)

(B)2. Herodot von Halikarnassos (-485/ ...)

Er stellt den zweiten Bruch in der gleichen mathematischen Tradition von Hellas dar. Es gibt eine Überlieferung von Thales über Anaximandros und Hekataios bis zu Herodot.

Diese Tradition ist 1. die empirisch-milesianische, 2. aber nicht ohne eine mathematisch-physikalische Tendenz, wie wir bei Anaximandros und Hekataios gesehen haben.

Diese physikalische Tradition ist durch das Prinzip der Überprüfung oder Verifizierung gekennzeichnet,

a) Dass, wie Krafft, o.c., 271, bemerkt, die Milesianer und andere Denker unbewusst, oder zumindest unausgesprochen, angewandt haben,

b) bis Anaxagoras von Klazomenai (-499/-428) ausdrücklich feststellt: ‘Opsis ton adèlon ta fainomenal (Das “Sehen” bzw. das Erkennen des Grundes der unsichtbaren (Dinge) sind die sich zeigenden (sichtbaren, phänomenalen) (Dinge)).

Herodot formuliert dasselbe Prinzip Hist., 11: 33v.): “Denn der Nil kommt aus Libyen (verstehen; Afrika südlich von Ägypten) und, wie ich vermute - ich schließe das Unbekannte aus dem Bekannten -, läuft der Nil in derselben Himmelsrichtung (= Hauptgebiet) wie der Istros (griechisches Wort für ‘Donau’)”. Dann erklärt Herodotos, wie bekannt der Istros ist und wie unbekannt, zumindest für seinen Ursprung in Afrika, den Nil.

Herodot wendet das Prinzip der Prüfung oder Verifizierung auf der Grundlage der Symmetrie an: Der Unterlauf des Nils ist symmetrisch zum Unterlauf der Donau; dann muss der Oberlauf des Nils angesichts der “Summetria” auch die gleiche Kurve wie der Istros machen. Hier zeigt sich die gemischte Sichtweise von Herodotos:

a/ Einerseits vertritt er im Gegensatz zu Anaximandros und Hekataios das Prinzip der empirischen Überprüfung, indem er sich auf das stützt, was er selbst oder andere (historia, Forschung; siehe oben S. 70f.) gesehen haben;

b/ andererseits, und dies nach Anaximandros’ und Hekataios’ geometrisch - symmetrischem a-priori, hält er das Prinzip der Symmetrie aufrecht. Vgl. Krafft, o.c., 173f.

Dass dies wirklich so ist, zeigt ein anderes Beispiel: Herodotos spricht über die Ursache (Erklärung, Entföhrung) der jährlichen Nilüberschwemmungen (ein Thema, das griechische Physiker in der gesamten Antike interessiert hat).

1. Die thaletische Sichtweise: Thales von Milet behauptete, dass die regelmäßigen Sommerwinde (aus dem Norden) das Wasser des Nils zu seinem Ursprung zurücktreiben und ihn so zum Überlaufen bringen; Herodoteanische Rezensionen: Wenn diese Hypothese wahr ist, dann

a/ Der Nil würde nicht überlaufen, wenn die Passatwinde nicht wehen; nun, - Tatsache ist, - in manchen Jahren wehen sie nicht, und dennoch werden Überschwemmungen verzeichnet;

b/ andere Ströme, sicherlich von geringerer Größe, sollten unter dem Einfluss der gleichen Winde ebenfalls überlaufen; nun - Tatsache - eine Reihe von Strömen in Syrien und Libyen (= nicht-ägyptisches Afrika) laufen nicht über;

(GW 122)

2. Die Ansicht des Euthymenes von Massilia (Ende des VI. Jh. v. Chr.): Um die Erde herum fließt der Okeanos; der Nil entspringt diesem Okeanos und fließt daher über ihn hinweg. Herodotische Kritik: der Ausleger (Entführer), der den Okeanos erwähnt, geht von "etwas Unbekanntem aus, das eine Überprüfung nicht zulässt" (so sehr explizit von Herodot, --was beweist, dass neben Anaxagoras sicher auch Herodot, bekannt für seine sakralen Ansichten - siehe oben S. 78/82 -- das Prinzip der Überprüfung klar formuliert hat, hier im negativen Sinne. 78/82 - das Prüfungs- oder Verifikationsprinzip klar formuliert, hier im negativen Sinne. "Ich weiß nichts über diesen Okeanos-Strom.

Meiner Meinung nach - vgl. supra S. 72v. (Hekataios' Individualismus in Bezug auf 'historia', Forschung, - dem Herodot folgt) - Homer oder ein anderer, noch älterer Dichter hat den Namen 'Okeanos' erfunden und in die Dichtung eingeführt". So wörtlich der sehr religiöse Herodot, der hier entmythologisiert wie seine Zeitgenossen, die wenig oder gar nicht heilig dachten.

Krafft, o.c., 145, kommentiert dies wie folgt: "Wer den Okeanos als Erklärung anführt, kehrt das erkenntnistheoretische Prinzip der Epoche von Herodotos et al. Die phänomenalen, sichtbaren Daten sind nämlich aus den unsichtbaren "bekannt", sprich: abgeleitet - und selbst dann nicht überprüfbar! Aktueller geht es nicht mehr.

3. Anaxagoras von Klazomenai,

Die bei weitem "rationalste und vernünftigste" Ansicht ist die des Anaxagoras von Klazomenai, der behauptet, dass die Nilfluten durch geschmolzenen Schnee verursacht werden;

Herodotische Kritik: Was würde das bedeuten, - der Nil entspringt aus geschmolzenem Schnee? Sie stammt aus Libyen (Afrika südlich von Ägypten). Wie könnte er aus dem Schnee herauskommen, da er aus den heißesten Regionen kommt und in die kältesten fließt! (...) Die Winde, die aus dieser Region wehen, sind heiße Winde (Herodot hat Ägypten persönlich bereist und spricht aus seiner eigenen Historia), außerdem gibt es in dieser Region keinen Regen und kein Eis (Herodot ist nur bis Elefantine gereist und hat daher nicht mit eigenen Augen (Historia) gesehen, dass auf den Berggipfeln Schnee liegen kann). Auf Schneefall folgt unweigerlich innerhalb von fünf Tagen Regen (hier verallgemeinert er unbegründet eine Regel, die für Hellas gilt).

Wenn es in Libyen schneite, musste es folglich auch in den Nilquellgebieten regnen.

Drittens sind nach Herodot selbst die Stämme in dieser Region wegen der großen Hitze schwarzhäutig; die Falken und Schwalben halten sich dort das ganze Jahr über auf; die Kraniche verlassen bei Wintereinbruch das Land der Skythen (so nannten die Hellenen das Gebiet zwischen Karpaten und Don) und überwintern in den Quellgebieten des Nils.

(GW 123)

Wenn auf dem Land, durch das der Nil fließt und dem er entspringt, auch nur ein bisschen Schnee fiele, könnten all diese Tatsachen nicht wahr sein.”

Entscheidung:

(i) Herodot formuliert das Prinzip der Überprüfung ausdrücklich in einem empirischen Sinne:

(ii) er wendet sie außerhalb der ihm bekannten geografischen Daten immer wieder an, auch wenn er in einer Reihe von kleinen Fällen dem geometrisch-symmetrischen a-priori von Anaximandros und Hekataios treu bleibt.

Mit anderen Worten: Spekulativ-deduktives Denken in mathematischen Konzepten (a-priori) wird von Herodotos und seinen Mitstreitern im Namen eines empirischen und induktiv-abduktiven Ansatzes kritisiert. Damit wurde die archaische Mathesis auf eine zweite Art und Weise fragwürdig, zusätzlich zu der Art und Weise, in der sie seit Parmenides in Frage gestellt wurde.

(iii) Hans Reichenbach, einst Mitglied des berühmten Wiener Kreises (ein neopositivistischer Kreis, dem auch Rudolf Carnap und andere angehörten; allerdings verließen sowohl Carnap als auch Reichenbach später den streng positivistischen Standpunkt), hat versucht, das Wort “Test” (“Verifikation”) zu definieren; er unterschied die folgenden möglichen Bedeutungen:

1/ **logische Verifikation:** Sobald die Verifikation widerspruchsfrei ist, liegt eine logische Verifikation vor (dies wäre, zurückversetzt in Hellas, die Verifikation eines Parmenides oder eines Zenon von Elea mit ihrem intellektuell-rationalen Denkstil gewesen);

2/ **Empirische Überprüfung:** Sobald eine sinnlich wahrnehmbare Tatsache die theoretische (abduktive) Vorannahme bestätigt, liegt eine empirische Überprüfung vor, die nach Reichenbach zweierlei ist:

(i) **physikalisch**, wenn der Test nicht den Naturgesetzen (im heutigen Sinne) widerspricht (z. B. die Behauptung, dass sich eine Masse mit einer Geschwindigkeit von mehr als +/- 300.000 km/sec. bewegen kann. (Lichtgeschwindigkeit), ist im Rahmen der Daten und Gesetze der Galilei-exakten Naturwissenschaft unmöglich (= Falsifikation oder Zeichen, dass die Prämisse falsch (falsum) ist);

(ii) **technisch**, wenn wir über technische Überprüfungsmöglichkeiten verfügen (z.B. ist die Sonnentemperatur im Inneren des heißen Kerns mit einem irdischen Thermometer vorerst nicht überprüfbar); beide Arten der Überprüfung passen am besten zu Herodots’ induktiv-empirischem Denkstil;

3/ **transempirische Verifikation:** 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 (charakteristisch für die “Aufklärung”), bestätigt wird, gibt es eine transempirische Verifikation; so Herodots Logos der Geschichte (s. o. S. 80 ff.), eine sakrale Struktur.

(GW 124)

Überblick: Die mathematische Seite der Idee des Seins

Die (Dinge, Prozesse) wurden also, grundsätzlich gesprochen, auf zwei verschiedene Arten im Physischen hervorgebracht:

a. Anaximandreaan

(Hekataios, Puthagoras), d.h. in der Überzeugung, dass die Mathematik (in numerischen und räumlichen mathematischen Begriffen) in der Natur selbst anwesend und am Werk war: zunächst wurden die sichtbaren Daten (dèla, fanes) auf diese Weise analysiert und die unsichtbaren Daten (a.dèla, a.fanes) wurden auf die gleiche Weise entworfen (geographische Formen, - Entfernungen und Geschwindigkeiten der Planeten, - Anzahl der Planeten, Anzahl der Welten);

Astronomie (Puthagoras u.a.)), Geographie (Anaximandros, Hekataios, Herodot), Harmonielehre (Puthagoras), Plastik (Puthagoras), Städtebau (Hippodamos von Miletos), eine Generation jünger als Hekataios, plante den Wiederaufbau von Milet, das im Ionischen Aufstand von -479 zerstört wurde, plante den Hafen von Peiraieus in Athen (-446), plante die Kolonialstadt Thourioi (Golf von Taranton), jedes Mal nach einer Schachbrettstruktur mit rechteckigen, sich kreuzenden Straßen) (vgl. Krafft, o.c., 230f.);

b. Parmenideisch

(Zenon v. Elea u.a.), d.h. in der Überzeugung, dass mathematische Entitäten (Zahlen, Raumformen usw.) nur im Geist (Intellekt, Vernunft) existierten und der "Arithmetik" unterworfen waren, d.h. die im Laufe der Zeit die axiomatisch-deduktive Geometrie des *Eukleides von Alexandria* (+ -300) hervorbrachte; mit seiner Stoicheia; - Eukleides selbst führt lediglich aus, was seine Vorgänger begonnen hatten: (Zenon von Elea), - Hippokrates von Chios (-470/-400), mit seiner Stoicheia (Elementa), Leon, Eudoxos von Knidos (-408/-355), ein Schüler von Archutas von Taranton, der Pythagoräer, Theudios von Magnesia (Zeitgenosse von Platon);

Das bedeutet, dass sich die Pythagoräer seit Hippiasos von Metapontion in konservative 'akousmatikoi' (Hörer) und 'mathèmatikoi' (Gelehrte, später: Mathematiker) gespalten hatten, die wie Hippiasos mit der Zeit gingen und die Mathematik parmenideisch umbenannten. Vgl. Krafft, o.c., 203ff.

c. Die beiden vorangegangenen Ansichten wurden problematisch:

Es stellte sich die Frage, ob die Fasis in sich selbst die mathematischen Strukturen enthielt, die die anaximandrinische Mathematik (und die (proto)geometrische Kunst - siehe oben S. 21bis -) vorschlug; Herodotos, wie oben angedeutet, -- selbst ein Dichter wie *Aristophanes von Athen* (-450/-385), in seinen *Ornithes* (Vögel, - in -414) kritisierte die alte, anaximandrinische Sichtweise, zumindest in Ansätzen.

Nur Platon von Athen (-427/-347), der die Synthese der beiden Mathesis-Konzeptionen versuchte, bezweifelte die Möglichkeit, der Natur an und für sich einen mathematischen Sinn zu geben.

(GW 125)

Platon unterschied zwischen:

- (i) rein numerische Formen, vollkommenes Vorbild des Begrifflichen;
 - (ii) geometrische Figuren, die durch die oben genannten reinen Zahlenformen bestimmt werden;
 - (iii) die in den Sinnesdingen beobachtbaren numerischen Formen
- (L. Brisson, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Paris, 1974).

Zum Beispiel der Kreis: Alle Sinneskreise sind nur Annäherungen an die geometrische Figur "Kreis", die zwar definierbar ist, aber niemals perfekt in der Materie ausgeführt werden kann; - in den beiden vorhergehenden sind Ideen vorhanden und am Werk.

So kam Platon dazu, eine strikte Trennung vorzunehmen zwischen

- (i) die Formen der sensorischen Zahl und
- (ii) die nicht-sinnlichen (geometrischen oder rein ideellen) (Zahlen-)Formen. Dieser "chorismos" (Trennung) geht auf Parmenides zurück, der das "Sein(de)", das durch reines Denken erreicht wird, vom "nicht-sinnlichen Sein(de)", das die Sinne wahrnehmen, trennt. Vgl. Krafft, o.c., 296ff.

Ein Beispiel für Parmenides' Einfluss auf die Mathematik ist die Definition von "Zahl" und "Einheit" (in Eukleides' *Stoicheia*):

- (i) "Die Einheit ist das, was alles 'eins' genannt wird". Eins bedeutet hier im parmenideischen Sinne "unteilbar".

Folglich kennt die parmenideische Mathematik keine Bruchzahlen, aber sie hat eine Theorie der Proportionalität! Wenn ich zum Beispiel 1 durch 5 teile, erhalte ich das Verhältnis 1:5, nicht $1/5$, wie in unserer Mathematik. Die Monas, Einheit (als Element), als unteilbar, wird niemals kleiner (wie in unseren Bruchzahlen); nein, sie ist imaginär (um dem parmenideischen Dogma der Unteilbarkeit nicht Unrecht zu tun), ersetzt durch eine Menge, nämlich fünf Einheiten; nun, diese Menge ist teilbar;

- (ii) "Die Zahl (arithmos, number) ist die von den Einheiten gebildete Sammlung (plèthos)".

Konsequenz: die monas, Einheit ist nie eine Zahl, verstehe: Sammlung! Nur zwei oder mehr sind eine "Zahl". -- Nur von diesem Standpunkt aus versteht man die Materieauffassungen von Empedokles, Anaxagoras, - Leukippos, Demokritos, die die materiellen 'Einheiten' für parmenideisch, d.h. unteilbar halten und die Vielheit als 'Zahl' (Sammlung von Einheiten) einführen. Siehe oben S. 110f. zur mechanistischen Theorie der Materie.

Es gibt jedoch einen großen Unterschied zwischen den Arithmetikern und den Mechanikern: Die Arithmetiker geben vor, dass die Vielfalt der Einheiten (der Einheit) nur imaginär ist, während die Mechaniker diese Vielfalt (der Einheit) natürlich als real, ja materiell darstellen (sie sprechen vom Sein). Vgl. Krafft, o.c., 322; A. Szabo, *Der älteste Versuch einer definitorisch-axiomatischen Grundlegung der Mathematik*, in *Osiris* 14 (1962): 308/369.

(GW 126)

Zusammenfassend: “Die Vernunft (der griechischen Philosophie) ist noch nicht unsere (moderne) Vernunft, die Vernunft der heutigen experimentellen Wissenschaft, die sich auf die Fakten und deren theoretische Verarbeitung konzentriert - aber sie hat eine Mathematik, eine erste Formalisierung (= Artikulation in abstrakten Symbolen) der Sinneserfahrung erarbeitet.

Aber sehen Sie: Sie wollte sie nicht für die Erforschung der physischen Realität verwenden. Zwischen dem Mathematischen und dem Physikalischen, zwischen Berechnung und Erfahrung, fehlte die Verbindung. Die Mathematik blieb mit der Logik verbunden. Für die Griechen waren die Fisis der Bereich des Ungenauen, auf den weder exakte Messungen noch strenge Überlegungen 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 in den Fisis entdeckt, sondern sie ist der Sprache immanent; sie entsteht nicht durch die Techniken, die direkt auf die Dinge einwirken, sondern durch die genaue Beschreibung und Analyse der verschiedenen Mittel, auf die Menschen einzuwirken, nämlich der Techniken, deren gemeinsames Werkzeug die Sprache ist - die Kunst des Juristen, des Lehrers, des Rhetors (= Lehrer der Beredsamkeit), des Politikers. Die griechische Vernunft ist diejenige Vernunft, die es erlaubt, auf positive, durchdachte und methodische Weise auf den Menschen einzuwirken; sie erlaubt jedoch nicht, die Natur zu verändern”. (JP. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, 11, 123s.).

Dieser “chorismos” (Trennung) zwischen Vernunft und Natur hat nach Vernant et al. einen doppelten Grund.

(i) Die ionische Philosophie sieht die fisis - statt sakral als Empfängnis (und von Vater und Mutter stammend, d.h. genealogisch) - aus abstrakten ‘archai’, principia, Prinzipien, die unveränderlich sind (das Wasser, das Unbegrenzte, die Luft, bzw. der Atem), entstehen.

(ii) Die parmenideische Philosophie, die den Menschen in einen sinnlichen und einen denkenden Teil unterteilt, sieht die Fisis als Vordergrund, der das wahre Sein verbirgt, das unveränderlich ist.

In der Tat hat Krafft gezeigt, wie bei den Ioniern die Mathematik in der Natur vorhanden war, aber geometrisch-symmetrisch außerhalb der Natur blieb (bis Herodot zumindest teilweise darauf hinwies), nicht empirisch entdeckt, sondern a priori in ihr vorausgesetzt; wie bei den Parmeniden die Natur gleichsam als Nicht-Sein(e) ignoriert wurde, um einer rein begrifflichen, berechnenden Sichtweise Platz zu machen, die das unsichtbare, rein logische “Sein(e)” freilegte.

In beiden Fällen greifen der mathematische Aspekt und die Natur nur zögernd ineinander: Es gibt einen “chorismos”, eine Lücke, zwischen beiden. Insbesondere Platon würde diese Kluft zwischen Idee (Zahl (Form)) und Natur (Sinn) stark betonen. Mit ihm viele, viele Griechen.

(GW 127)

Allgemeine Entscheidung.

Die Untersuchung der Fysis hat uns ein dreifaches Ergebnis gebracht:

- (i) Materie,
- (ii) Energie (bei den Mechanikern (siehe oben S. 110 (alt), 95v. (modern) gibt es sogar eine Kluft zwischen Materie und Energie, insofern die Materie als träge oder langsam aufgefasst wird und die Energie dann extern ist);
- (iii) Information (Idee, mathematische Idee oder Zahl (Form)) (für einen Teil der griechischen Denker gibt es sogar eine Kluft zwischen Information (Idee, mathematische Struktur) und Materie bzw. Energie (s.o. S. 118v.); seit +/- 1948 (*Norb. wiener, Kybernetik* (informationsverarbeitende Maschinen) hat sich auch der moderne Materialismus entwickelt).

Anmerkung - Zum Verhältnis zwischen dem rein Physikalischen (Wissenschaft) und dem Technischen bei den alten Griechen -- Zwei Positionen seien hier kurz erwähnt: zum einen *JP. Vernant, Myth et pensée*, II, 5/54 (*Le travail et la pensée technique*), der die folgenden Thesen vertritt:

- a. Die Hemmung des technischen Fortschritts (z. B. durch Maschinen) durch
 - a1. die so genannte griechische Geringschätzung von Handarbeit und technischer Tätigkeit;
 - a2. der Einfluss der sozialen Ordnung und der Sklavenhaltung;
 - a3. die mangelnde Bereitschaft, sich dem technischen Fortschritt zu öffnen;
- b. die These, dass das technische Wissen im Wesentlichen mit dem wissenschaftlichen Wissen steht und fällt; d. h., nach Vernant ist die Technik im Wesentlichen angewandte theoretische Wissenschaft; -- mit anderen Worten, die Kluft zwischen Information und Materie bzw. Energie existiert faktisch nicht, so dass Technik und Theoretisierung im Experiment und in der exakten Wissenschaft zusammengehen; andererseits *B. Gille, Les mécaniciens Grecs (La naissance de la technologie)*, Paris, 1980, der, insb. S. 170/195 (*Le blocage*) und 196/223 (*La formation de la connaissance technique*), verantwortungsvolle Kritik an Vernants extremen Thesen übt:

a. Sowohl die Verachtung von Handarbeit und Technik und sozialer Organisation (Sklaverei) als auch die Ablehnung des technischen Fortschritts hat es sicherlich gegeben, aber Gille stellt die Verallgemeinerung von Vernant in Frage: Bei weitem nicht alle Griechen fallen unter Vernants Kritik;

b. Gille verteidigt den inhärenten und unabhängigen Charakter von technischen Fähigkeiten und Kenntnissen als etwas anderes als die Theorie, die experimentell getestet wird.

So schreibt Gille mit einer viel positiveren Einstellung zu den alten Griechen: "Wenn Archytas (von Taranton, einem mathèmatikos wie Hippasos, vgl. supra S. 119; - 400/-350) wirklich der produktive Erfinder war, als den ihn die Alten darstellten, dann begrüßen wir den ersten technischen Geist des klassischen Altertums. Zweifellos haben sich die Alten nicht geirrt, als sie ihn in der Morgendämmerung einer neuen technischen Welt ansiedelten.

(GW 128)

Der Mensch hat die Aufgabe der Götter und Helden übernommen. Von diesem Tag an konnte sich die technische Phantasie entwickeln:

(i) Die Technik ist dekarbonisiert;

(ii) Mehr noch - wie der Pseudo-Aristoteles (Mèchanika) betonte - wird die Technik unnatürlich, d.h. sie ermöglicht es, das zu erreichen, was die Natur nicht erreichen konnte, manchmal sogar gegen sie". (o.c., 211s.).

In der Tat liegen die großen Entdeckungen der Griechen, soweit heute feststellbar, zumindest was den Maschinenbau betrifft, zwischen dem IV. und dem VI. Jahrhundert, d.h. von Archytas (und Thales) bis zum Beginn der Schule von Alexandria (gegründet von Demetrios von Falèron (Hafen von Athen), (-350/ ...) im Jahr -305, auf Veranlassung von Ptolemaios Soter, Fürst von Ägypten ab -305) (vgl. o.c., 54ss. (L'école d' Alexandrie); 211).

Nun, laut Gille handelten die Techniker auf unterschiedliche Weise, wie Filon von Buzantion (-250/...) in seiner Méchanikè suntaxis sagt: "Es gibt Dinge, die man nicht allein durch Vernunft oder mechanische Prozesse (in Bezug auf Maschinen) erreicht. Viele Entdeckungen sind der Erfahrung zu verdanken". Hèron von Alexandria (genannt 'ho mèchanikos'), der sich auf Filons Werke stützt, legt großen Wert auf diese Erfahrung, fügt aber hinzu, dass wissenschaftliche Kenntnisse notwendig sind und dass sich daraus rationale Überlegungen ergeben müssen. (o.c., 207s.).

Zusammengefasst:

(i) Argumentation (die versucht, die Ursachen zu finden),

(ii) mechanische Vorführungen,

(iii) Erfahrung - dies sind drei Möglichkeiten, um technischen Fortschritt zu erzielen.

Mit anderen Worten, man kann die technischen Fähigkeiten nicht auf die eine Art von experimentell geprüfter Theorie von Vernant reduzieren.

Anmerkung: "empeiria", Erfahrung, bezeichnet nie einen genau definierten wissenschaftlichen Erkenntnisprozess, sondern "Erfahrung" (ggf. auch eine wissenschaftliche Erfahrung) (o.c., 212s.).

Erfahrung" bedeutet - mit Aristoteles gesprochen - die Anhäufung von Einzelbeobachtungen (z.B. die Beobachtung, dass ein Medikament "wirkt", ohne dass man die "Ursache" (= das Denken, das die Ursache aufdeckt) angeben kann). Mit der Zeit wird sich je nach den Umständen eine Theorie (z. B. eine geometrische Formel) herausbilden, die diese Erfahrung in eine Theorie umwandelt, die experimentell überprüft werden kann, wie Vernant fordert (im Sinne der modernen, galileischen Wissenschaft und Technologie, die die Griechen nur sehr bruchstückhaft kannten).

Proklos von Constantinopolis (+410/+485),

der Neuplatoniker sagt in seinem Kommentar zu Eukleides, dass es eine Wissenschaft gibt, die 'mechanika' genannt wird, die ein Teil des Studiums der sinnlichen und materiellen Dinge ist, z.B. als Wissenschaft der Kriegsführung (Archimedes z.B.) oder der 'wundersamen' Geräte, in denen Blasebälge oder Gewichte verwendet werden

(GW 129)

Proklos drückt aus, was man damals von der Technik (zumindest in ihrem mechanischen Teil) dachte: Sie wurde “Wissenschaft” (im antiken Sinne) genannt.

Das Problem ist: Liegt Informationswissen in rein technisch-mechanischen Demonstrationen von Kabelbäumen (zum Nachweis ihrer Nützlichkeit oder Funktionsweise) und annähernd empirischen Methoden (zur technischen Lösung eines gestellten Problems ohne theoretische Einsicht)? Unserer Meinung nach ist es so: Bei der technischen Demonstration eines gefundenen Geräts (eines Geräts, einer Aktion usw.) gibt es keine Kenntnis der Informationen.

(i) Eine Abduktion oder Annahme, die immer im Vordergrund steht (ob sie theoretisch ausgedrückt werden kann (in einer antiken Erklärung der Natur und der Ursache oder in einer arithmetisch-geometrischen Formel der Zeit) oder nicht, ist zweitrangig: Es gibt ein intuitives Verständnis der Situation und des genannten Problems und seiner Lösung;

Ein Beispiel: Athenaios, ein Autor über Belagerungsgeräte (*Peri mēchanēmaton*), zwischen -200 und -100, berichtet von der Erfindung des Rammbocks:

a. Während der Belagerung der Stadt Gadeira hatten die Karthager eine Spitze erobert; einige junge Männer, die nicht über die nötigen Werkzeuge verfügten, um die Mauer zu zerstören, nahmen einen Balken und stießen ihn mit ihren Waffen in Gruppen gegen die Mauer, die dadurch weitgehend zerstört wurde;

b. Ein aus Turos stammender Schiffsbauer, Pefrasmenos, hatte dies erkannt: Er pflanzte bei der nächsten Belagerung einen großen Mast in den Boden, an dem er einen Balken befestigte, der in einer Hin- und Herbewegung gegen die Festung bewegt werden konnte;

c. der Karthager Geras ließ ein Gestell in Zimmermannsarbeit konstruieren, das auf Rädern bewegt werden konnte und ein Dach darüber maß: darin befand sich ein Balken, der von einer großen Anzahl von Männern mit der ganzen Vorrichtung gegen eine Wand geschoben werden konnte; er nannte seine Erfindung “Schildkröte” (weil sie sich so langsam über den Boden bewegte)).

Hier treffen mechanische Demonstration und ungefähre Erfindung (in drei Phasen) aufeinander: Ohne viel Theorie oder mathematische Formeln ist in der Praxis sofort klar, dass hier Einsicht (Besitz von Informationen, sowohl als Idee (geistiger Inhalt) als auch als Zahl (Form), weil es um Größen und Umfänge geht) am Werk ist;

(ii) das sichtbare und greifbare Ergebnis “beweist” (natürlich nicht theoretisch), dass die vorgefasste Erkenntnis (Abduktion) richtig war, d.h. dass die Idee mit der Zahlenform (= Information), die in den drei “Rammböcken” zu Beginn verkörpert war, das beabsichtigte Ergebnis (Ziel) erreicht hat und daher richtig war, so wie eine Theorie, die einmal experimentell bestätigt wurde, sich als richtig erweist; m. Mit anderen Worten: Durch Induktion, d.h. durch konkrete Erfahrung (Anwendungen), weiß man, ob die aus der Abduktion gezogenen Schlüsse wahr, d.h. im technischen Bereich anwendbar sind. Es handelt sich also um technische Informationen ohne Theorie, die aber ebenso gültig sind.

(GW 130)

Mit anderen Worten: Die pragmatische Sichtweise (CS. Peirce) "rettet" die technische Denkweise.

Ein weiterer Aspekt: Die drei Formen (d. h. Anwendungsmodelle) von Rrammböcken umfassen eine einzige Idee, nämlich das regulative Modell, das sie alle zusammenfasst. Im Prinzip gibt es eine unbegrenzte Anzahl von Realisierungen (Anwendungsmodellen) der einen Idee (bzw. mathematischen Idee). (Siehe oben S. 45ff.). Der oben skizzierte technische Entdeckungsprozess, verglichen mit dem künstlerischen Schaffensprozess (siehe oben: S. 50ff.), zeigt, dass eine Theorie der Ideen, richtig verstanden und nicht "exemplarisch" karikiert, wie so oft, den informativen Aspekt treffend zum Ausdruck bringt: Die drei Typen von Rrammböcken offenbaren im Rückblick einen Typus, Archetypus, der als ein und dasselbe Modell am Werk ist und die Zusammenfassung (Sammlung, d.h. distributive und kollektive Struktur) ermöglicht. Exemplarität und situative Anpassung gehören zusammen (siehe oben, S. 52).

Mit Recht sagt W. Jaeger, *Paideia*, I, 236, über die ältere Naturphilosophie (Thales, Anaximandros, Anaximenes), was über die spätere griechische Philosophie gesagt werden kann:

- (i) Phantasie, die von der Vernunft geleitet und kontrolliert wird;
- (ii) **der** für die Griechen so typische plastische und architektonische Sinn, der versucht, die sichtbare Welt (dèla, fanes) mit seinen Mitteln (insb. mathematisch) zu organisieren und zusammenzusetzen;
- (iii) Symbolismus, der aus dem menschlichen Leben das außermenschliche Leben interpretiert.

Mit anderen Worten: die Züge der vierfach strukturierten Weisheit (siehe oben Seite 14/17).

Das Zehnte Wissenschaftliche Kolloquium (08.12.1982) in Heverlee über die wesentlichen Merkmale des Lebens gab Prof. Wildiers die Gelegenheit, Manfred Eigen (Ludus vitalis, -- Welt und Leben als Spiel) und Ilya Prigogine (Order out of Chaos, -- Welt und Leben als Kunstwerk) vorzustellen. Wildiers gab Manfred Eigen (Ludus vitalis, -- die Welt und das Leben als Spiel) und Ilya Prigogine (Order out of Chaos, -- die Welt und das Leben als Kunstwerk), zwei Nobelpreisträgern und Spezialisten auf diesem Gebiet, die Gelegenheit zu fragen, ob wir, die wir das deterministische Weltbild des XVIII. und XIX. Jahrhunderts (die Welt als Maschine) verblassen sehen, es entweder durch das spielerische (Eigen) oder das ordnende Weltbild (Prigogine) ersetzen können.

Eine sehr lebhafte Diskussion zwischen den beiden Wissenschaftlern brachte zwar keine eindeutige Antwort, aber sehr interessante Gesichtspunkte allgemeiner Art. Wenn wir sehen, wie Jaeger - Phantasie und Plastik - architektonischen Sinn zusammenfasst, glauben wir, dass wir bei allem und ganz offensichtlichem Fortschritt seit den alten Physikalisten auch heute noch an derselben ununterbrochenen Tradition arbeiten (siehe oben Seite 46: perennis philosophia (Steuchus, Leibniz, Willmann)).

(GW 131) **Die Seele in der Natur.** Bevor wir die Körperlichkeit der “Seele” einführen, sollten wir einen Moment bei der Semasiologie (geordnete Bedeutungstheorie) dieses Wortes verweilen. Es gibt nämlich vier große Bereiche, in denen das Wort “Animismus” (Seelenglaube) - und gleichzeitig das Wort “Seele” - verwendet wird. Sie sind streng voneinander zu unterscheiden, aber letztlich doch untrennbar.

(1) -- Der medizinisch-biologische Bereich.

Animismus” bedeutet bei *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 (natürlich beim Menschen) ist.

So verstanden ist der (stählerne) Animismus eine Form des “Vitalismus” (s. o. S. 112) oder zumindest ein Aspekt oder eine Ergänzung davon: “Vitalismus” bedeutet ja im weitesten Sinne jede Lehre (Theorie), die behauptet, dass sich das Leben wesentlich von der rein mechanischen (physikalisch-chemischen) Struktur der leblosen Materie unterscheidet (z. B. durch eine “Lebenskraft”, “Entelechie” usw.).

Achtung: “Vitalismus” kann in diesem biologisch-medizinischen Kontext auch in einer noch erschreckenderen Weise interpretiert werden, nämlich als Name der Lehre der Schule von Montpellier (*Th. de Bordeu; Barthez, Nouveaux éléments de la science de l'homme*, 1775). In diesem Fall bedeutet es die Lehre, dass in jedem Individuum ein Lebensprinzip existiert, das sich sowohl von den physisch-chemischen Eigenschaften des Körpers als auch von der Seele als intellektuell-rationalem Vermögen (denkende Seele) unterscheidet. Vgl. *A. Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, 1968-10, 60; 1214s.

(2) - Der ethnologisch-hierarchische Bereich.

Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens (Untersuchungen über die Anfänge der Religion), Leipzig, 1926-2, 10/25, ist vielleicht die beste Einführung in dieses hochkomplexe Gebiet, aus der wir einige Schlüsselbegriffe herausgreifen werden.

(i) EB. Taylor, Primitive culture, 1867-1, 1878-2, definiert “Animismus” als die Lehre von spirituellen Wesen (Wesen), die den Kern der spiritistischen Philosophie in ihrer Opposition zur materialistischen Philosophie darstellt.

Der so konzipierte tylorianische Animismus ist im ethnologisch-hierarchischen Bereich natürlich sehr kritikwürdig, bleibt aber in seinem Kern gültig. Die exotisch-archaischen und primitiven Kulturen befinden sich nämlich fast vollständig außerhalb der westlichen Debatte zwischen Spiritualismus und Materialismus über die Seele.

W. Wundt, Völkerpsychologie, IV (Mythus und Religion) Leipzig, 1914-3 (1909-1), unterscheidet zwischen

a/ Körperseele (eine Seele oder Seelenkraft (Flüssigkeit), die in einem oder mehreren Körperteilen vorhanden ist und

b/ freie Seele, die hauptsächlich zwei Typen repräsentiert, nämlich.

b1/ der Atem (Seele) - siehe oben S. 100; 103v) und

b2/ der Schatten (Schattenseele), der manchmal die Dynamitkraft, manchmal die Erscheinung des Verstorbenen bedeutet.

(GW 132) Das Konzept der Seele bei Tylor und seinen vielen Anhängern läuft darauf hinaus: Sie ist die Verschmelzung von **(i)** dem Lebensprinzip und **(ii)** dem Doppelgänger (= Phantom), der sich vom Körper trennen kann (durch Verlassen des Körpers, z.B. im Schlaf (Traum), oder durch Tod (endgültiges Verlassen des Körpers)). Die Ethnographie liefert ständig Beweise für Tylors Theorie. Sie bestätigt jedoch nicht die wichtige Rolle, die Tylor den Träumen zuschreibt. Und vor allem weist sie auf die sehr große Komplexität der Vorstellungen der Völker über "Seele" usw. hin.

(ii) Die Unterscheidung zwischen Animatismus und Animismus.

"Ein Stein oder ein Felsen kann bei den Primitiven als Lebewesen aufgefasst werden, ohne ihm eine 'Seele' - analog zur menschlichen Seele - zuzuschreiben oder ihm die 'Seele' eines Verstorbenen oder einen 'Geist' zuzuschreiben". (Söderblom, o.c.,11).

"Die Naturvölker haben lange Zeit in den Gegenständen, die sie sich als tierische oder menschliche Formen vorgestellt haben, Lebewesen gesehen, ohne ihnen eine 'Seele' zuzuschreiben" (ebd.).

Söderblom sieht vier, reichlich bewährte Möglichkeiten:

a. Das Ding der Natur wird als lebendig (ohne "Seele") aufgefasst: es ist "lebendig" (Animatismus, - von "animatus", lebendig), aber nicht "beseelt" (Animismus);

b. Das Naturding wird von einem freischwebenden "Geist" - z.B. einem Waldgeist oder einem Wachstumsgeist (Dämon des Wachstums) - "bewohnt", ohne dass dieser Geist die eigene Seele des Objekts oder die Seele eines Verstorbenen ist; - so etwas ist eine Art Fetischismus (Fetisch = Behausung eines Geistes);

c. das Naturding hat eine eigene "Seele", -- analog zu der des Menschen (es kann sogar mehrere haben, so wie der Mensch bei vielen Völkern mehrere Seelen hat; man denke etwa an die Atemseele und an das Phantom); -- manche Kulturen haben sogar einen "vollen" Animismus, d.h. sie sind überzeugt, dass nicht nur einige, sondern alle Dinge der Natur eine eigene Seele haben;

d. das Naturding wird von einer unbekannten toten Seele oder von der eines mächtigen Verstorbenen "bewohnt" (z. B. ein "heiliger" Baum oder ein Krokodil wird von einer menschlichen Seele "bewohnt" oder besser "inspiriert"). Es handelt sich also um eine Art Animismus im engeren Sinne.

In der Tat ist nur Punkt "**a**" ((Lebensglaube)) strikt "Animatismus"; Punkt "**b**" ist strikt Fetischismus; die Punkte "**c**" und "**d**" sind strikt sensu Animatismus.

Gewöhnlich wird der Begriff "Animismus" für alle vier verwendet (es handelt sich dann um "Animismus" im weitesten und etwas nachlässigen Sinne).

(iii) J. Piaget, der strukturalistische Psychologe, der sich mit der Entwicklung des kindlichen Denkens befasst hat, bezeichnete den "Animismus" bei Kindern als die Tendenz, alle Körper als lebendig und mit Absichten begabt zu interpretieren (*La représentation du monde chez l' enfant*). Dies ist eine verwässerte ethnologische Bedeutung, rein psychologisch.

(GW 133)

(3) Der paranormal-okkulte Bereich.

AN. Aksakow, *Animismus und Spiritismus*, 1890-1, führte eine neue Bedeutung des Wortes “Animismus” ein. - Unter Spiritismus versteht man alles, was mit den Geistern der Toten und anderen unsichtbaren Wesen zu tun hat; insbesondere werden eine Reihe von paranormalen oder okkulten Phänomenen den Geistern zugeschrieben (Geisterhypothese).

GW. Samson, *To Daimonion*, Boston (USA), 1852, ist das erste Werk, das der spiritistischen Hypothese die so genannte “animistische” Hypothese entgegensetzt, in diesem Fall das “nervöse Prinzip”, das analog zum magnetischen bzw. elektrischen Prinzip den menschlichen Geist befähigt, auf die Materie einzuwirken und z. B. Klopfgeräusche zu erzeugen, die dann - spiritistisch - Phantomen oder den Seelen der Toten zugeschrieben werden.

Der englische Physiologe Carpenter (1852) - ideomotorisch -, der deutsche Philosoph *Eduard von Hartmann*, *Der Spiritismus* (1885) - ‘psychisch unbewusst’ - verfolgen diesen animistischen Weg. Von Hartmann spricht von Illusionen und Halluzinationen (falschen Wahrnehmungen), von Hellsehen und “übersinnlichen” (d.h. okkulten übersinnlichen) Kräften; die Geisterhypothese lehnt er - leider unwissenschaftlich - von vornherein ab (sie passt nicht in sein Weltbild!).

AH. Aksakow (1890) antwortet auf die These von Eartmann, indem er von personalistischen Phänomenen (automatisches Schreiben, Persönlichkeitsspaltung usw.) innerhalb der Grenzen des Körpers und animistischen Phänomenen (Telepathie, Hellsehen im Raum, Telekinese (paranormale Bewegung von Gegenständen)) außerhalb der Grenzen des Körpers spricht. Demgegenüber stehen die spiritistischen, die zwar einen personistischen oder animistischen Eindruck erwecken können, aber sowohl außerhalb der Grenzen des Körpers als auch extraterrestrisch angesiedelt sind.

Kurz gesagt: Im heutigen 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, *Het spiritisme*, ‘s-Gravenhage, 1971-5, 32/37. Feldmann, *Okkulte Phänomene*, 1949, 32/3.

Anmerkung -- M. Uyldeert, *Plantenzielen*, Amsterdam, s.d. (insb. 69/72 (*Unsterbliche Muster (Palingenese)*); R. Montandon, *De la Bête à l'homme (Le mystère de la psychologie animale)*, Neuchâtel / Paris, 1942; L. Verlaine, *L'ame des bêtes*, Paris, 1931 (historischer Überblick) stellen etwas von Animismus in Bezug auf Pflanzen und Tiere dar.

Anmerkung - Akasha-Aufzeichnung”, “akashaische Aufzeichnung” oder “allgemeiner Geist” ist jene Schicht im Feinstofflichen, in der die Spuren aller (menschlichen) Ereignisse fixiert sind. Seher”, die in sie eindringen, “sehen”, was einst geschah (“akasha” = Sanskrit für “feinstofflich”). - Nicht mit Weltseele verwechseln!

(GW 134)

(4). Der philosophische Bereich.

Wissenschaftlich (und auch philosophisch) 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 Vorschlagende geht von einer “objektiven” Wissenschaft aus; “objektiv” bedeutet hier “absichtsfrei”, “gestaltungsfrei” (seit Galilei, Descartes); das “Postulat”, “jederzeit unbeweisbar” (nach Monod selbst, o.c., 33) begründet die moderne Berufswissenschaft in ihrem Gegensatz zu derjenigen der griechischen Antike (mit der möglichen Ausnahme von Demokritos und der reinen Mechanik).

Nun, in dieser “objektiven” Denkweise stellt Monod fest, dass das “Leben” zwei Eigenschaften hat:

1/ Invarianz (die lebenden Strukturen bleiben bestehen, trotz eines sich auflösenden (entropischen) Klimas);

2/ Teleonomie (zielgerichtete (!) Aufrechterhaltung von Strukturen).

Es stellt sich die Frage: Welche der beiden Eigenschaften, Invarianz oder Teleonomie, hat Vorrang?

(i) Im Geiste Darwins entscheidet sich Monod für den Vorrang der Invarianz vor der Teleonomie, die sich aus der Invarianz ableitet, und zwar auf der Grundlage des Objektivitätspostulats der modernen Wissenschaft (die Natur kennt keinen Zweck, außer in zweiter Linie). Mit anderen Worten: Der Zufall muss erhalten bleiben, und die “natürliche Auslese” ist der Mechanismus, der dies erreicht.

(ii) Alle anderen Interpretationen zur Erklärung des seltsamen Charakters des Lebens kehren das Primat um: die Invarianz ist irgendwo “geschützt”, “gelenkt”, und die Evolution ist nicht “natürlich” (d.h. zufällig-mechanisch), sondern “gelenkt”, nämlich durch ein ursprüngliches teleonomisches Prinzip, dessen Ausdruck alles Leben ist: die Teleonomie hat Vorrang vor der Invarianz.

(ii)a. Die in diesem Sinne begrenzte Theorie wird von Monod “Vitalismus” genannt: Der Vitalist (philosophisch: Bergson, wissenschaftlich: H. Driesch; - Elsässer, Polanyi) verortet das Primat des Zwecks innerhalb der Biosphäre.

(ii)b. Er nennt die umfassende Theorie “Animismus”: Der Animist sieht den Zweck am Werk, mit Priorität vor der Invarianz, im gesamten kosmischen Geschehen, von dem das Biologische nur ein Teil ist. Monod sieht darin eine Rückkehr zum infantilen Stadium (vgl. Piagets Infantiler Animismus) des Menschen (der Primitive sieht in Pflanzen und Tieren seinen eigenen Lebensentwurf (“Projektion”); aber auch Felsen und Gewitter, Himmelskörper und Ströme haben einen Entwurf: immer wieder projiziert der Primitive sein eigenes teleonomisches Nervensystem in die Dinge um ihn herum; folglich: Mensch und Universum sind einander nicht fremd).

(GW 135)

Gegen die “objektive” Wissenschaft versuchen Denker, diesen ursprünglichen Animismus wiederzubeleben: Leibniz, Hegel; - Teilhard de Chardin; aber auch Spencer, Marx und Engels - der positivistische Spencer, der dialektisch-materialistische Marx und Engels sind die Wissenschaftsprogressisten des neunzehnten Jahrhunderts, - sie alle sehen die Evolution in der Biosphäre als eine Erweiterung der kosmisch-universellen Evolution.

So spielt beispielsweise die unbekannte und unerkennbare “Kraft”, die nach Spencer im gesamten Universum wirkt, um sowohl Vielfalt als auch Kohärenz, sowohl Spezialisierung als auch Ordnung herzustellen, letztlich genau dieselbe Rolle wie die “aufsteigende” “Energie”, die nach Teilhard sowohl in den Kernteilchen als auch in den Galaxien die Materie des Universums (es gibt keine träge Materie) zum Punkt des Omega hin “dynamisiert”.

Beide Denker wollen der Natur eine ‘animistische’ Zielgerichtetheit geben, ohne von einer Seele zu sprechen: (dann ist es Animatismus), um dieses ‘Design’ (Zielgerichtetheit) zu speisen, spricht man statt von ‘Seele’ von ‘Kraft’ oder ‘Energie’ (dann ist es wieder Animismus)

Zum Beispiel ist für Hegel der (absolute) Geist (d.h. jene “göttliche” Wirklichkeit, die dem Universum und seiner Schöpfung die Richtung gibt) die einzige Wirklichkeit, die in der Natur- und Kulturgeschichte wirkt; dieser “Geist”, die Idee, die sich selbst denkt, ist dialektisch: von der These (Ausgangspunkt) geht sie über die Antithese zur Synthese; für Marx ist die Materie (d.h. jene absolute Wirklichkeit, die dem Universum und seiner Schöpfung die Richtung gibt) die einzige Wirklichkeit, die in der Natur- und Kulturgeschichte wirkt; diese Materie denkt sich auf ebenso dialektische Weise wie Hegels Geist. Für Marx ist die Materie (d. h. jene absolute Realität, die dem Universum und seiner Entstehung die Richtung gibt) die einzige Realität, die in der Natur und der Kulturgeschichte am Werk ist; diese Materie denkt sich selbst auf ebenso dialektische Weise wie Hegels Geist (= selbstdenkende Idee).

Für beide Richtungen, die idealistisch-dialektische und die materialistisch-dialektische, ist der Mensch eine Art Kulmination des universellen Prinzips (bei Hegel der Geist, bei Marx die Materie), das im Menschen voll zu sich selbst, d.h. zu seiner vollen Entfaltung kommt. Den dialektischen Widerspruch (= These, Antithese) zur Konstitution aller Bewegung, aller Evolution zu machen, heißt trotz allem, eine subjektive (ich meine nicht-objektive, d.h. eine Zielrichtung einführende) Deutung der Natur in eine systematische Form zu gießen, so dass diese uns erlaubt, in der Natur einen aufsteigenden, konstruktiven, schöpferischen “Entwurf” zu entdecken; es heißt schließlich, ihr Sinn und moralische Bedeutung zu geben.

Diese “animistische Projektion” ist immer erkennbar, ganz gleich, wie sie getarnt ist. Eine Interpretation, die der Wissenschaft nicht nur fremd ist (d.h. objektiv, zufällig), sondern im Widerspruch zu ihr steht, wie sich jedes Mal gezeigt hat, wenn die materialistischen Dialektiker, die ihre rein ‘theoretische’ Rhetorik aufgegeben haben, versucht haben, die Wege der experimentellen Wissenschaft mit Hilfe ihrer Konzepte zu erhellen”. (o.c., 51). -

Monod hingegen behauptet, dass z.B. die Biosphäre, ausgehend vom gesamten Universum, niemals ableitbar, sondern allenfalls erklärbar ist, mehr nicht.

(GW 136) Monod, o.c., 55 verrät seine eigene tiefste Neigung als Wissenschaftler der “Objektivität”, d.h. der an sich zweckfreien Schöpfung in der Natur:

“Wir wollen uns als notwendige, unausweichliche, weil immer vorhersehbare Wesen begreifen. Alle Religionen, fast alle Philosophien und sogar einige Wissenschaften zeugen von der unermüdlichen und heldenhaften Anstrengung der Menschheit, die ihre eigene Kontingenz verzweifelt leugnet”.

b. Manfred Eigen, Ilya Prigogine

Wie bereits oben (S. 130) erwähnt, haben 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;

In Kritik an Darwin (**1. dass** komplexe Systeme durch Evolution entstehen; **2. dass** Evolution auf natürlicher Selektion beruht; **3. dass** natürliche Selektion ein direktes Ergebnis von Selbstreproduktion ist) behauptet Eigen, dass das Leben heute, etwas anders und vorsichtiger, wie folgt bestimmt ist:

1. genetische Information, reproduziert, ist Leben;
2. Einige Kernsäuren können originalgetreu reproduziert werden;
3. **Die** Reproduktion bietet die Grundlage für die Bewahrung von Informationen, aber auch für deren selektive Verarbeitung und Optimierung. Obwohl nur im Labor erforschbar (und daher kein sicheres Abbild des historischen Ursprungs des Lebens), erweist sich das Leben in seiner Selektion, Evolution und Optimierung als gehorsam gegenüber geregelten physikalischen Gesetzen und quantitativ formulierbar. Eigen, beeindruckt von der enormen Komplexität selbst auf der molekularen Ebene des Lebens, spricht von *Ludus vitalis* (Spiel des Lebens).

Prigogine ging von “irreversiblen” Prozessen aus, d.h. von Prozessen, die sich außerhalb des Gleichgewichts befinden - in der Tat die einzigen wirklichen Prozesse - und stellte fest, dass sie nichtlinear verlaufen, d.h. mehr als ein Ergebnis haben. Ihre Untersuchung führte zu komplizierten Formeln (Gleichungen), die Prigogine und sein Team exakt lösen konnten:

Der Haupteindruck war, wie bei Eigen, die Vielfalt des Verhaltens, das die Materie unter diesen Nicht-Gleichgewichtsbedingungen zeigen kann - was zu Komplexität führt.

Fazit: Reversibilität (Vielzahl von Lösungen), Instabilität und Komplexität spielen eine wichtige Rolle bei der Entstehung des Lebens und seiner Entwicklung.

Vgl. L. Van Gerven, *Twee nobelprijswinnaars over het leven* (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 ausdrücklich “animistisch” denken.

(GW 137)

In der Tat will die Neo-Gnosis in den USA Wissenschaft sein - Kosmologie zuerst. - In dieser Denkweise wird behauptet, dass das Universum vom Geist beherrscht wird, der sich einen Widerstand, die Materie, schafft. Geist ist kosmisches Bewusstsein, d.h. etwas, das sich selbst in seiner eigenen Einheit als "Ich" sieht. Das Universum besteht aus "Formen" - Menschen, Tieren, Pflanzen, anorganischen "Formen" -, die sich ihrer selbst bewusst sind (als der Geist im großen Ganzen), und aus "Interaktionen" (gegenseitigen Wirkungen) dieser "Formen" durch gegenseitige "Information".

Wie kommt es dann, dass es "materielle Körper" gibt? Ja, wie ist es möglich, dass Materialismus möglich ist, der glaubt, dass alles Staub ist? Die Neo-Gnosis hingegen behauptet, dass die Formen keinen Körper haben. Die "Substanz", der "Körper", entsteht nur dann, wenn eine rein körperlose Form eine andere als "Objekt" ansieht: Die Formen sehen sich gegenseitig an, und dann schauen sie auf das Äußere der anderen, das materiell aussieht, mehr nicht. "Der allgemeine Animismus ist im stärksten Sinne des Wortes wahr. Es gibt nur einzelne "Geister", Seelen oder Bewusstseinsformen. Diese haben keinen Körper, von dem man sagt, dass sie ihn besitzen; sie wohnen nicht in Körpern. Die physische Existenz ist nichts weiter als eine Täuschung, ein Nebenprodukt des Wahrnehmungswissens. Die kindliche Erscheinung des Animismus ist zufällig: Sie beruht auf der Tatsache, dass es im Universum viele Ansammlungen gibt, die man nicht für "Wesen" halten sollte.

Es ist kindisch anzunehmen, dass der überflutete Mississippi, die Wüste von Arizona, der Atlantische Ozean, die Wolken oder der Taifun eine Seele haben. Aber es ist nicht kindisch, sich ein Tier, eine Pflanze, eine lebende Art, die Gesamtheit der lebenden Arten, den Baum des Lebens und die informativen Verbindungen, die die Einheit dieser Wesen, ob groß oder klein, ausmachen, als eine lebende Seele vorzustellen". (o.c.,36).

Die Neo-Gnosis hat diesen Panpsychismus (alles ist in seinem Inneren "psychisch") von Eddington und Milne übernommen. Sie ist davon überzeugt, dass die gewöhnliche Wissenschaft "materialistisch" ist (siehe oben S. 97v.), weil sie nur das Äußere der im Wesentlichen "psychischen" Realität genau erfasst. Wer, wie die neugnostischen Wissenschaftler, durch dieses Äußere hindurch das Innere des Wirklichen sieht, ist nicht mehr Materialist, sondern Wissenschaftler - hier ein kurzer Abriss des neugnostischen Animismus.

So viel zu dieser außergewöhnlich langen Semiologie des "Animismus". Sie zielt darauf ab, das Problem der Seele zu stellen.

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. spricht vom Milesianischen Hylozoismus. "Der Milesianische Hylozoismus beruht (...) auf der Vorstellung, dass alle Wirklichkeit als solche (= soweit sie real ist) lebendig, beseelt bzw. in gewissem Sinne von göttlichen Kräften durchdrungen ist".

(GW 138)

Wenn man es so ausdrückt, hat man Animatismus (Glaube an das Leben), Animismus (Glaube an den Geist) und Dynamismus (Glaube an die göttlichen Kräfte) gleichzeitig! Aber nur deshalb, sagt Röd:

“Das (milesische) Denken war (...) nicht hylozoisch in dem Sinne, dass sie die Substanz als eine solche begreifen, der eine zusätzliche Bestimmung der Animalität hinzugefügt wird”. Das ist Animatismus: Es gibt keinen Glauben an eine separate Seele. “Die Welt und ihr ‘Grund’ (archè, principium) sind nach milesianischer Überzeugung etwas Lebendiges, so dass alles Sein einem dynamischen Zusammenhang angehört und folglich aufeinander bezogen ist”. Röd, offensichtlich zu wenig vertraut mit der Religionswissenschaft und ihren verfeinerten Konzepten, artikuliert hier den Animatismus, der, wie auch außerhalb Hellas, gleichzeitig Glaube an Macht (Dynamik) und Sinn für Einheit ist (*siehe oben S. 17 (ägyptischer Begriff des Maßes), 34v. (griechischer Begriff der Einheit)*). Die Vorstellung, dass der Mensch Mikrokosmos im Verhältnis zum Makrokosmos, dem Universum, ist, so Röd, entspringt daraus (vgl. oben S. 61).

Wie oben, S. 104f, erwähnt, ist “Hylozoismus” die Meinung, dass Materie eo ipso (offensichtlich) lebendig ist (*Poortman, Ochêma*, 1954, 29. Aber das ist Animatismus in Bezug auf die Materie.

Wie oben, S. 105, erwähnt, umfasst der Hylozoismus auch die Dynamik, mit oder ohne die Idee der Feinheit (Voltens Maatduiding), auf die Röd gerade hingewiesen hat.

Der Hylozoismus im engeren Sinne findet sich bei Anaximenes von Milet (-588/-524): Die an sich unbestimmte (apeiros) und unbegrenzte (aoristos) Luft (aër) ist der ‘archè’, das Prinzip des Universums, aus dem durch Verdünnung (manosis), die zu Feuer führt, und Verdichtung (puknosis), die zu flüssiger und fester Materie führt, alle Dinge hervorgehen.

Es ist klar, dass mit “Luft” hier nicht die gewöhnliche Luft gemeint ist, sondern eine Luft sui generis: Es ist offensichtlich, in ihr eine subtile Materialität zu sehen. Warum? Wir wissen das, für *Rohde: Psyche (Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen)*, Tübingen, 1893/1894, ist “Seele” bei den meisten alten Griechen etwas Luftiges, Atemartiges. Vgl. oben S. 102 (Rüsch), 103v. (erste griechische Denker).

In der Tat vergleicht Anaximenes die Luft als Prinzip des Universums ausdrücklich mit der Seele, die, da sie luftig ist, die Teile des Körpers zu einer Einheit verbindet: “Wie unsere ‘psuchè’ (Seele) uns zusammenhält (sunkratei), so umfassen ‘pneuma’ (Luft, Atem) und ‘aër’ (Luft, der ganze ‘Kosmos’ (geordnete Welt)) (perièchei)”.

Im Text steht tatsächlich: “hè psuchè hèmètera (= unsere Seele) aër ousa (= Luft sein)”. Im Zusammenhang mit der Feinstofflehre, so zögerlich sie auch formuliert sein mag, wie oben (103v.), ist “Luft” eindeutig **a.** Feinstoff, **b.** Leben, **c.** Kraft (die zusammenhält).

(GW 139)

Eine Seelenlehre (Animismus) taucht hier zögernd auf (denn nichts deutet darauf hin, dass "Seele" isoliert als "Luft" verstanden wird, wie im vollständigen Animismus).

Zögernd: In der Tat deutet die Tatsache, dass Anaximenes das gesamte Universum "Luft" nennt, eher auf Animatismus hin. Röd, o.c., 47, sagt zu dieser Lehre: "Damit hat er einen ersten Schritt in Richtung des Begriffs der 'Weltseele' getan". Dies erinnert an den allgemeinen Geist (akash) der Okkultisten (s. o. S. 133 (*akash-Archiv*)), d. h. das Fluidum, das im ganzen Universum allgegenwärtig ist, aber deshalb noch keine Weltseele im eigentlichen animistischen Sinne einer bewussten (ob fein materialisierten oder nicht) Seele ist. Die Tatsache, dass die Seele individuell, kosmisch, beweglich ist, beweist noch nicht, dass es mehr als Flüssigkeit gibt (und somit befinden wir uns noch in der animistischen Sphäre, -- vielleicht in der animistischen Sphäre).

(B) Fetischismus.

Fetisch" bedeutet "Wohnstätte eines Geistes". Fetischismus" ist der Glaube, dass irgendetwas - oder manchmal die gesamte Natur - von Geistern, flüssigen Wesen aller Art bewohnt wird. Mit anderen Worten, der fragliche Geist ist nicht die Seele, das (getrennte) Lebensprinzip des fraglichen Etwas (Fetischismus ist kein Animatismus); er ist auch nicht die Flüssigkeit dieses Etwas (Fetischismus ist kein Animatismus); er bewohnt es neben und gegebenenfalls durch die Seele und die Flüssigkeit.

Thales von Miletos (-624/-545) hat uns verlassen. Eine heilige Weisheit, die *Aristoteles, Peri Psuchè* A5, zitiert: "Das Ganze (pan, alles Sein) ist beseelt (empsychon) und zugleich voll von daimones". In welchem Sinne Aristoteles hier von der "Animalität" des Universums spricht, ist nicht klar: Es weist in Richtung Hylozoismus als Animatismus. Ist es mehr? Ja, wenn man den angehängten Satz "und sofort voll von Daimonen" als Animismus betrachtet. Wir würden darin eher einen Fetischismus sehen.

Th. Zielinski, La religion de la Grèce antique, Paris, 1926, 12/30 (*La divinisation de la nature*), beschreibt, wie die alten Griechen die Erde, das Meer und den Himmel von zahllosen "Geistern" bewohnt sahen: Quellgeister (Nymphen, Najaden, Flussgeister, Wald- und Holzgeister (Dryaden, Satyrn), Berggeister (Oreaden), Meeresgeister (Nereiden), die gelegentlich auch als "Daimones" (Dämonen), manchmal als "Theoi" (Theai) (Gottheiten) bezeichnet werden. Die Fysis ist durch und durch heilig, - nicht entheiligt (und säkularisiert), wie bei den strengen Monotheisten (Jahwe-Glaube in Israel, Zoroastrismus im Iran) oder bei den modernen säkularen Denkern.

Zielinski, o.c., 16, zitiert einen Text von Platon: Am Ufer des Ilis(s)os, eines Flusses in Attika, stand eine Platane, unter der Sokrates mit Faidros ausruhte: "Seht, wie breit und hoch sie ist! Wie hoch und schattig ist dieser schöne wilde Pfefferbaum! Sie steht jetzt in voller Blüte und verströmt ihren Duft in der ganzen Gegend. Welch wundersamer Frühling entspringt unter dieser Platane! Wie frisch sein Wasser an den Füßen ist!

(GW 140)

Kleine Puppen werden neben anderen Opfertagen aufgehängt: Man sieht, dass dies das Heiligtum einiger Nymphen oder von Acheloos" ist. Acheloös, der nur am Rande erwähnt wird, wird bereits von *Hesiod (Theog. 340)* als Stromgott erwähnt.

E. Mireaux, Zo levenden de Greeks ten tijde van Homerus, Baarn, 1979-3, 13/25 (Het levenskader: het Homerische universum), beschreibt dies für die homerische Zeit:

"Sicherlich stehen nicht alle Sterblichen in so engem Kontakt mit den Göttern wie die Helden des Epos. Dennoch besteht für jeden die Möglichkeit, plötzlich einer großen oder kleinen Gottheit zu begegnen: in einer Wegbiegung, am Waldrand, im Morgennebel, in der Dämmerung, ja, an der Schwelle seines Hauses. Er muss in der Lage sein, sie beim ersten Anzeichen zu erkennen, sie anzurufen und nicht zu vergessen, sofort ein Opfer zu versprechen, wie es der graue Nestor tat, als er bemerkte, dass die Göttin Athene in Gestalt des alten Mentor, des Gefährten von Telemachos, bei ihm weilte". (o.c., 20).

Nun, wenn man das Zitat von Aristoteles liest: "Alles ist voll von Daimonen", wäre das nicht die richtige Interpretation? Der Raum ist nicht leer, wie für den späteren Mechaniker Demokritos; 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 Fusi.

Dass Zielinski dies streng realistisch meinte, erklärt er: "In enger Beziehung zum Meer stehen die Meeresnymphen, die Nereiden, - die 'Personifizierung' der liebkosenden Meereswellen (wie eines Tages trocken und töricht behauptet wird).

Personifizierung' ! Natürlich werden die Leute, die so reden, nie würdig sein, sie mit eigenen Augen zu sehen, die silberfüßigen Nereiden, die an einem schönen Tag herumtollen und mit den Delphinen spielen, mit ihren goldenen Locken, die auf dem Wellenkamm glänzen. Das ist ein großer Gefallen". (o.c.,19).

In der Tat sehen auch heute noch Menschen mit dem zweiten Gesicht diese "Bewohner" der Fusi. Denken Sie an das Findhorn-Experiment, wo die Menschen in Harmonie mit solchen Naturbewohnern gärtnern. Sie sind eindeutig nicht die Seelen der Pflanzen, Tiere usw., sondern getrennte, flüssig sichtbare Wesen, "Zentren" des feinstofflichen Lebens und daher "dynamisch" wichtig (energiegeladen, krafterzeugend), aber nicht die Lebensflüssigkeit selbst von Pflanze, Tier 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*).

Anmerkung -- Das Wort "Seele" wird mehrmals für Flüssigkeit verwendet: "thumos" ist z.B. der heiße und rauchende Teil eines Blutopfers; man übersetzt es mit Blutseele (besser: Blutflüssigkeit) (*Ilias* 22:68; *Oduss.* 11:105)

(GW 141)

(C Animismus.

Der “Seelenglaube” oder “Animismus” kann wie folgt beschrieben werden:

(i) Es gibt ein lebendiges und materielles Wesen (sogar ein feinstoffliches); dies ist das belebte Wesen;

(ii)a. als ein Lebensprinzip ist in diesem Wesen etwas, das “Seele” genannt wird;

(ii)b. Das Lebensprinzip, die Seele, kann gegebenenfalls unabhängig vom belebten Wesen existieren. Das ist der belebte Aspekt des unter (i) genannten lebendigen und materiellen Wesens.

Seit Platon und Aristoteles werden drei Ebenen der Seele (Inspiration) unterschieden:

a. Die vegetative Seele, die allen Lebewesen (Pflanzen, Tieren, Menschen, etc.) innewohnt;

b. die sensible Seele, die Tieren und Menschen eigen ist;

c. die intellektuell-rationale Seele, die dem Menschen (und ggf. außerirdischen Wesen, die als Personen identifiziert werden können, z.B. die Seelen Verstorbener) innewohnt.

Zum materiellen und/oder immateriellen Status siehe oben S. 99/109 (der materielle oder hyische Pluralismus);

a. Das Wort “Geist” ist nicht notwendigerweise dasselbe wie “Seele”; eine “Seele” wird erst dann zu einem “Geist” (ob ätherisch oder immateriell oder beides gleichzeitig), wenn sie ein materielles Lebewesen belebt;

b. das Wort “Idee” ist nicht dasselbe wie “Geist” oder “Seele” (s.o. S. 100; auch 45/54); allerdings gibt es gerade bei den Materialisten, die nicht genau sind, eine gewisse Verwechslung: “Idee” ist geistiger Inhalt, der Struktur im Kosmos ist; z.B. ein Lebewesen ist Idee, d.h. es hat Struktur; diese Struktur wird von der Seele erarbeitet, ist aber nicht die Seele; auch die Seele selbst ist Idee, hat Struktur; dasselbe gilt für “Geist”; Struktur ist da, wo geistiger Inhalt vorhanden ist. Siehe oben S. 60: “Geist”, “Seele” kann Entelechie, im belebten oder beseelten Wesen, die leitende Idee darstellen,-- ist aber immer mehr und anders als reine Idee.

Literaturhinweis

(a) In Bezug auf die menschliche Seele:

-- Erwin Rohde, *Psyche (Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen)*, Tübingen, 1890/1894;

-- P. Rüsche, *Das Seelenpneuma (Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele)*, Paderborn, 1933.

Zur Entwicklung im Sinne des somato-psychischen Dualismus (die Annahme 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 Ansichten über die Seele betrifft:

-- E. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley / Los Angeles, 1966, 179:

a. der vergängliche Atem, der entweder in die Luft (aër) ausgegossen oder in die ‘aither (hohe Luft) aufgenommen wird; die Atemseele wird vielleicht etymologisch in dem Wort ‘psuchè’ dargestellt (siehe P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, II (*La symbolique du mal*), Paris, 1960, 268ss. (der Atem, der den Sterbenden verlässt);

(GW 142)

a (bis) Was ist diese atmende Seele? Sie ist der wahrnehmbare Aspekt des Lebensprinzips, das die Seele ist: Sie beginnt mit der Empfängnis (bei Pflanzen und Tieren: mit dem, was der menschlichen Empfängnis entspricht) und endet, zumindest als Lebensprinzip, d.h. als belebender "Geist", mit dem letzten Atemzug. Das bedeutet nicht, dass das Lebensprinzip nicht mehr und nicht weniger ist als die reine Atmungsseele; nein, die Atmungsseele ist der Luftaspekt der Seele; -was sich auch in der Verwechslung von Seele und Luft zeigt, -wie z.B. bei Anaximenes (siehe S. 138 unten): "pneuma und aër umfassen das Universum"; "die Seele, die luftähnlich ist oder vielmehr Luft ist;

b. die körperlichen Überreste im Grabe, soweit sie lebendig sind, - nach Dodds, 179; die Seele als zeitweiliges Lebensprinzip, von der Empfängnis bis zum Tode, - bei Pflanzen und Tieren geht es analog - ist zwar subtil, aber niedrig subtil, d.h. Nun ist der Leichnam das "Vehikel" (aber ein grobstoffliches) jenes niederen feinstofflichen Seelenleibes, und dieser bleibt, wenn es sein muss, lange Zeit als sein Doppelgänger und sogar als sein Schutzgeist mit seinem "Vehikel" verbunden; denn diese Doppelrolle spielt das Lebensprinzip während des Lebens (als Lebensquelle oder "Seele") t.In Bezug auf den grobstofflichen Körper;

1. als Doppel z.B. bildet sie das Muster des materiellen Körpers (als die Idee, die zugleich das Lebensprinzip ist (s.o. S. 141)).

2. als Schutzgeist oder Engel unter anderen - besser: als Abgesandter und Schutzgeist zugleich, weil beides zusammengehört - man denke an *Apg 12,15* (wo die wartenden - betenden Christen, als sie die Magd sagen hören, dass Petrus, scheinbar im Gefängnis, an die Tür klopft, antworten: "ho angelos estin autou" (es ist der Engel) -;

Als (Schutzgeist und) Abgesandter bildet die Seele eine für das zweite Auge wahrnehmbare Form (Schatten), die als Abgesandter fungiert, bei Erscheinungen in der Ferne während des Lebens (die sogenannte Bi- oder Multilokation, d.h. zwei oder mehr Orte gleichzeitig erfüllende, sichtbare Präsenz, wie sie z.B. eine Reihe von Heiligen der katholischen Kirche zeigen);

als Schutzgeist (und Abgesandter), -- nicht im gewöhnlichen Sinne einer anderen, außerirdischen Person oder eines "Geistes" (von unpersönlicher Ebene, eines "Zentrums" der Macht), der unsichtbar den lebenden Menschen (oder allenfalls ein Tier oder eine Pflanze) begleitet, sondern als androgyne Seele, die zugleich transzendent (Abgesandter, Schutzgeist) und immanent, d.h. Lebensprinzip ist, -- wie gesagt, oben S. 48/50 (genius, iuno);

Der Hütergeist ist die Lebensseele (denn auch das ist eine korrekte Bezeichnung) - im Unterschied zur überlebenden und ggf. unsterblichen Seele

(GW 143)

als höhere, abschirmende Kraft gegen (möglicherweise erdrückende) zerstörerische Einflüsse aus dem Kosmos oder aus der menschlichen oder außerirdischen Umwelt; - als höhere, abschirmende Kraft gegen (möglicherweise erdrückende) zerstörerische Einflüsse aus dem Kosmos oder aus der menschlichen oder außerirdischen Umwelt.

Bleibt der Seelenleib niederer feinstofflicher Natur (Lebensseele) lange Zeit an und in den körperlichen Überresten haften, so geht von den körperlichen Überresten ein Eindruck von "Leben" (d.h. feinstofflichem Leben) aus, der z.B. auf den zweiten Blick als Phantom des Verstorbenen wahrnehmbar ist; ggf. hat dieses Phantom die Gestalt (Gelegenheitsform) eines Tieres oder eines Dämons (z.B. in totemistischen Kulturen); diese Erscheinungsweise ist keinesfalls mit der überlebenden, wenn auch nicht unsterblichen Seele zu verwechseln (ähnliche Formen kommen auch bei Pflanzen und Tieren vor). (z.B. in totemistischen Kulturen); diese Erscheinung darf keinesfalls mit der weiterlebenden, wenn auch nicht unsterblichen Seele verwechselt werden (auch Pflanzen und Tiere weisen analoge Formen auf): die Erscheinung ist nur der Abgesandte der Seele, nichts weiter;

c1. die schattenhafte Seele im Hades (Unterwelt),

nach Dodds, 179 (Ricoeur, o.c., 268s.: das Licht- und Schattendasein des Verstorbenen); -- das ist das 'psuchè' als 'eidolon' (Schattengestalt), von dem Homer (II. 23:104; Od. 11/51; 11:83) spricht;

Das Eidolon ist, zumindest nach Homer (denn die Unterscheidung zwischen der gelegentlichen Erscheinung und dem wahren Zustand der unsterblichen Hades-Seele wird vernachlässigt), eine Art Doppelgänger, ähnlich dem Lebendigen (II. 23:66), der, wenn er berührt wird, wie Rauch vergeht (Od. 11: 206); das Eidolon ist erschöpft (= ohne 'Kraft' (dynamisch verstanden)), sein Gedächtnis z.B. ist entsprechend: erst das Trinken der Blutseele (thumos) - siehe oben S. 140 - weckt die Erinnerungen wieder (Od. 11:25);

c1 (bis) die schattenhafte Seele wird von Pindaros, zitiert von Platon, besser beschrieben: "sie zahlen an Persephone (die Göttin der Unterwelt) die Vergeltung (siehe oben S. 9v.: Nemesis, Wiedergutmachung) für ihre alten Fehler", - die Seelen, - sagt Pindaros (*Platon, Menon 81bc*);

c2. der Daimon, der in anderen Körpern auf der Erde wiedergeboren wird, -- wiederum Dodds, o.c., 179; 'Daimon' hat im Altgriechischen grundsätzlich zwei Bedeutungen:

(i) die namenlose Kraft (Dynamik) eines Wesens, vorzugsweise einer Gottheit;

(ii) der Geist im Jenseits, der mehr ist als ein Mensch oder sogar ein Held (hèros), aber weniger als eine Gottheit höheren Ranges;

diese beiden Bedeutungen treffen hier zu, zumindest auf den Menschen (die Pflanze oder das Tier sind offensichtlich keine Gottheiten); - wiederum: Pindarus gibt ein Hauptmerkmal wieder, wo er sagt, dass Persephone, nachdem sie ihre Fehler behoben haben, die Seelen im neunten Jahr zur Sonne über der Unterwelt schickt,

Dass sie sie auf die Erde zurückschickt, um wiedergeboren zu werden: Unter ihnen sind die berühmten Fürsten, die kraft ihrer Stärke oder kraft ihrer Wissenschaft mächtigen Männer, die mit der Zeit von den Sterblichen als Helden, Heldinnen, Heilige ohne Makel verehrt werden.

(GW 144)

Anmerkung -- Hesiod von Askra (VIII. Jh.; wo Pindaros zwischen -518 und -438 lebte) schrieb in seinen *Werken und Tagen* über die (vgl. G. Dumézil (s. o. S. 19)) in den indogermanischen Kulturen immer mehr oder weniger wiederkehrenden drei Grundklassen, die er (priesterlich-richterliche) Fürsten, Soldaten und Bauern nannte.

Er betrachtet sie jedoch als durch und durch religiös-ethisch und unterteilt sie in sechs Unterklassen, je nachdem, ob ihre Mitglieder entweder Dikè, Gerechtigkeit, oder Hubris, Übertretung, (Ungerechtigkeit) als Lebensregel praktizieren. Gerade deshalb gilt Hesiod zu Recht als ein großer religiös-ethischer Reformator. Vor allem die bäuerliche Schicht brachte er - da er selbst Bauer war - aus der Verachtung, da die olympische Religion die frühere chthonische Religion, in der die bäuerliche Bevölkerung eine zentrale Rolle spielte, verdrängt hatte.

Hesiod treibt nicht nur die Religion und die ethisch-politische Ordnung voran, sondern betrachtet auch das Schicksal im Jenseits.

1.a. Die Menschen des goldenen Zeitalters sind Fürsten, die als Herrscher inmitten der Bevölkerung Religion und Recht durchsetzen, und zwar nach Dikè; sie repräsentieren Zeus, die olympische Hauptgottheit; -- nach ihrem Tod werden sie zu daimones epichthonoi, "Dämonen", die knapp über der Erdoberfläche wohnen, wodurch sie die früheren chthonischen weiblichen Fruchtbarkeitsgottheiten beiläufig verdrängen oder unterdrücken; sie haben Macht über die Lebenden und werden von ihnen mit Verehrung behandelt.

1.b. Die Menschen des silbernen Zeitalters sind, wie die Titanen - siehe oben S. 7/9 -, Fürsten, aber sie handeln nach Hubris atasthalos (wahnsinnige Ungerechtigkeit); -- nach ihrem Tod makares hupochthonioi, Götter oder Dämonen, die unter der Erdoberfläche leben, ebenso 'unsterblich' wie die epichthonischen, aber verdrängt und in die Unterwelt verdrängt; sie werden auch verehrt, aber weniger.

2.a. Die Menschen der Bronzezeit sind Berufssoldaten, die sich durch große Kraft (bzw. Gewalt), körperliche Stärke und furchteinflößendes Aussehen und Handeln auszeichnen; sie leiden unter Kriegsbegeisterung und sterben in der Schlacht; -- nach ihrem Tod bevölkern sie als "nonumoi", unrühmliche, namenlose Tote, die modrige Wohnstätte des Hades (Unterwelt). - Einige der Helden, die Helden des Krieges, die namentlich bekannt sind, erleiden wegen ihrer Kriegsbegeisterung das gleiche Schicksal.

2.b. Die kleine Minderheit der (Kriegs-)Helden geht aufgrund ihrer (Kriegs-)Fatè, ihrer Kriegsgerechtigkeit, nach ihrem Tod nicht in die Nacht und in die Vergessenheit, wie die beiden vorhergehenden Unterklassen, sondern auf die Inseln der Seligen, wo sie namentlich bekannt bleiben; sie werden gleichsam zu unsterblichen Halbgöttern, im Licht und im Gedächtnis der Heimat.

Die unter "2" genannten Unterklassen ähneln den Riesen (Riesinnen) oder Giganten.

(GW 145)

3.a. Die Menschen des ersten Teils der Eisenzeit zeichnen sich durch das aus, was Kristensen als “Harmonie der Gegensätze” bezeichnet; 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 des letzten Teils der Eisenzeit verfallen völlig der Hybris: Gewalt, Lüge, Ungerechtigkeit prägen dann die Gesellschaft - dies ist also das Ende des kuklos oder Zyklus (siehe oben Seite 47, ad (i)).

In der Tat ist jener Kuklos, von dem später auch Herodotos sprechen wird, dann aber als physischer Denker (s. o. S. 78v.), “dämonisch” (s. o. S. 7/12): die goldene und die silberne Epoche sind jugendlich; die bronzene und die heroische Epoche sind reif; die eiserne Epoche, in ihren beiden Epochen, ist alt. Man erkennt die Harmonie von Leben und Tod, die so typisch für die (poly)dämonische Ordnung des Universums ist. Das Leben, wie Pandora, ist von Anfang an tödlich!

Literaturhinweis

-- JP. Vernant, *Mythe et pensée*, I, 13/79 (*Structures du mythe*), unterteilt in zwei Kapitel:

(i) 13/41 (*Le mythe hésiodique des races (Essai d'analyse structurale)*);

(ii) 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 races (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 Rechtsidee 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.

Dies zeigt, wie zumindest ein Teil der alten Griechen schon sehr früh das Gericht über die unsterbliche Seele sah. Außerdem: wie dem Wort Daimon schon sehr früh eine ganz bestimmte Bedeutung gegeben wurde, nämlich die einer bestimmten Art von Seele. Damit wir den Text von Pindaros jetzt besser verstehen.

Die orphisch-pythagoräisch-(neo)platonische Seelenlehre.

-- WG. De Burgh, *Nalatenschap der Oudheid*, Utr./Antw., 1959, I, 127, erwähnt, dass es grundsätzlich zwei markante Seelenansichten gibt:

(i) die des “psuchè”, d.h. des Lebensprinzips, das den Körper lebendig macht und im Hades als (unbewusste) Seele weiter existiert (siehe oben ad b und ad c1);

(ii) einen “göttlichen” (im Kontext des Polytheismus und des Polydämonismus zu verstehenden) Teil im Menschen, die “Seele”, die sich vom Körper unterscheidet, aber auf ihn beschränkt ist und in ihm schlummert, bis die psychischen Fähigkeiten ein Erwachen anzeigen

(GW 146)

(vgl. *supra* S. 107 (*Ploutarchos über die mantis pneuma*); ebd. (*Mithrasmus* (höheres Ich), Theurgie, Alchemie); göttlicher Teil, der durch “Reinigung” (Katharsis) der Reinkarnation entgehen kann (“Pflege der Seele”).

(iii) De Burgh sieht ein drittes Konzept, nämlich das von Sokrates. Diese “Psychologie” war eine Revolution in der Seelenvorstellung der alten Griechen: Er identifizierte “Seele” mit unserer bewussten Persönlichkeit, die zu rational-intellektueller Aktivität fähig ist, sowohl spekulativ (z.B. in der wissenschaftlichen Erkenntnis) als auch aktiv (z.B. in der ethisch-politischen Praxis). Dies ist natürlich eine aufgeklärte (siehe oben S. 72ff.) Auffassung von “Seele”.

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 über die orphisch-pythagoreisch-platonisch-neoplatonische Konzeption der Seele als Daimon, der reinkarniert oder, gereinigt, der Kette der Reinkarnationen entkommt.

(i) Zwei Ansichten laufen zusammen:

a. Die Seele, die im Körper wiedergeboren wird, sühnt für Sünden, die in einer früheren Existenz begangen wurden; der Körper ist daher ein Instrument der Sühne;

b. dieselbe Seele wird als zu reinigen angesehen (um der Wiedergeburt zu entgehen); der Körper ist daher ein Ort der Verbannung (nicht nur ein Instrument der Buße); mit anderen Worten, er ist hier, auf der Erde, fehl am Platz.

(ii)a. Das uralte Thema der Indoeuropäer besagt, dass die Seele “wandert”, d.h. sich reinkarniert;

(ii)b. Das gleiche Thema sieht diese Kette von Reinkarnationen als Teil der chthonischen Religion: so wie die Fosis im Frühling von ihrem (Winter-)Tod wieder aufersteht, so erhebt sich die Seele, nachdem sie aus dieser Welt verschwunden ist, in einer nächsten Reinkarnation wieder (der Agrarmythos); mit anderen Worten, die Seele befindet sich im Rahmen der Natur;

(ii)c. dasselbe Thema sieht im chthonischen Sinne den Schwerpunkt des Lebens und der irdischen Natur im Hades (Unterwelt): die Höllenmächte besitzen die Seelen in der Unterwelt als ihren Reichtum, über den Plouton herrscht; aber auch das (reinkarnierte) Leben ist noch “Reichtum”, im Besitz des Hades, der sich an der Reinkarnation der Seelen in seinem Besitz bereichert; der tellurische (= chthonische) Aspekt ist zugleich der höllische oder höllische Aspekt.

(iii)a. Indem die orphisch-pythagoreisch-platonische Seelenvorstellung dem Seelentransfer, dem Zyklus oder Periodos (s.o. S. 145, (47,78)) des Lebens, der, chthonisch-infernalisch, den Tod in sich trägt, der Macht der Hölle entgehen will, nimmt sie im kathartischen oder “puritanischen” (Dodds) Sinne Stellung;

(GW 147)

(iii)b. geben wir jetzt noch einmal jene Weltanschauung wieder, die die Orphiker und ihre Anhänger vor allzu langer Zeit ablehnten; keine bessere Beschreibung als *WB. Kristensen, Verz. bijdragen tot kennis v.d. antieke godsdiensten (Gemeinsame Beiträge zur Kenntnis der antiken Religionen)*, A'm, 1947, S. 254v:

(1) Grundgedanke: Bei verschiedenen alten Völkern gibt es die typisch tellurisch-infernalische Vorstellung, dass das Totenreich eine Festung oder ein von Mauern umgebener Ort ist und dass umgekehrt die Festung und die Stadt hier auf der Erde die sichtbare Präsenz des Totenreichs sind;

(2)a. der von Kristensen entwickelte Applikativfall ist die griechische Stadt Theben mit ihrer Festung (mit dem dortigen Demeter-Tempel): Demeter, die Hauptgöttin der Stadt (s.o. S. 38f.), Dionusos (s.o. S. 40f.), die Kabeiroi (Kabiren), die Großen Götter von Samothrake, sowie Harmonia mit ihrem Sohn Poludoros (Plouton, Dis Pater) - alles Unterwelt- oder Untergötter., die Kabeiroi (Kabiren), die Großen Götter von Samothrake, sowie Harmonia und ihr Sohn Poludoros (Plouton, Dis Pater) - alle unterirdischen oder höllischen Gottheiten wurden dort im Rahmen von Mysterien verehrt (s. o. S. 38f.);

(2)b1. die Festung von Theben, Kadmeia, wurde von Hesuchios (vgl. Pausanias von Ludia, 9) "die Insel der Gesegneten" genannt (s.o. S.144 ad 2.b.) - "Gesegnete", d.h. makares, Gottheiten -; die Festung war die Wohnstätte (Fetisch) - s.o. S.139) der Demeter (was Kristensen "kosmische" Wohnstätte nennt), die aus der Unterwelt heraufreicht;

(2)b3 Die Stadt Theben selbst ist in ihrer Gesamtheit die sichtbare Präsenz der Unterwelt, des Hades: Die Sage erzählt, dass der Ismènos, der an der Stadt vorbeifließt, ursprünglich "Ladon", d.h. Lèthè (wörtlich: Vergessenheit), der Unterweltstrom, genannt wurde;

(2)b3. die Mauer, so bekannt wie die Mauer von Troja, war durch die Kunst der Harmonia entstanden, mit der Korè, die Gefährtin des Hades, die siebensaitige Leier gleichsetzte, die damals zum ersten Mal ihre "harmonischen" Töne von sich gab, die Steine so bewegte, dass sie sich wie von selbst zur thebanischen Mauer zusammenfügten; - so der Mythos, der den tellurischen Unterweltcharakter ausdrückt;

(2)b4. die legendären sieben Tore der thebanischen Mauer, die die Trennung zwischen dem Diesseits und der Unterwelt darstellten, waren die "Tore der Hölle" (nach Kristensen, o.c.,255), d.h. Symbole und Darstellungen des unterirdischen Lebens ('Auferstehung'), das sich in der Natur und im Menschen zeigt (Fruchtbarkeitsreligion);-ja, die griechischen Städte, die Pulos hießen, wurden nach dieser tellurisch-mythischen Überzeugung so genannt (pulos = Tor);

(2)c. der Name "Thèbai" (Theben) wurde von den Alten als "kibotion" (Sarg) verstanden, d.h. als das geheimnisvolle Attribut der Demeter, das die Unterwelt, ihr Reich, repräsentiert; Theben war die Sargstadt, weil sie sichtbar die eigentliche Wohnung der Demeter, d.h. das Totenreich, repräsentierte.

(GW 148)

Übrigens: Aus demselben Sarg des Dionusos schlängelt sich eine Schlange nach oben, die Erdschlange, die auch mehrfach um den Sarg der Demeter dargestellt ist.

(2)d. Die Bewohner waren schon durch die Tatsache, dass sie hier wohnten, in das Geheimnis eingeweiht. Die Städte und Länder waren “heilig”, voller Kraft und Leben, denn sie repräsentierten sichtbar die “Heiligkeit”, d.h. die hohe Macht des Hades.

Diese Heiligkeit steht in krassem Gegensatz zu der “Heiligkeit”, die beispielsweise die alttestamentliche Jahwe-Religion vertritt, die auf einem völlig anderen Fundament aufgebaut ist.

Fazit: Wenn man nun den Körper, in dem sich die daimonische oder göttliche, gottähnliche oder daimonische Seele inkarniert, in diesen Rahmen einordnet, dann ist es nicht verwunderlich, dass die Orphiker ihn im Hinblick auf die Seele, wie sie sie sich vorstellten, als “fremd” interpretieren mussten, d.h. als nicht-dämonisches, doppelzüngiges, ethisch-politisch eindeutiges “Gut” zumindest als Ideal. Auch die Bibel hat das Problem des (Poly)Dämonismus in einer ähnlichen, wenn auch radikal anderen Richtung behandelt, nämlich auf der Grundlage eines ethisch-politisch reinen Monotheismus. -- Mehr dazu später.

Die Orphiker taten dies auf der Grundlage einer Art gereinigtem Dämonismus, nämlich mit **(i)** ritueller und **(ii)** vor allem ethisch-politischer ‘Reinigung’ (Katharsis), unterstützt durch eine olympische Religion (siehe oben S. 8/9), die den guten Kern der chthonisch-heroischen Religion zu retten versuchte.

(iii)c. Der gültige Kern der tellurischen Unterweltreligion wurde in der psychischen Begabung der Seele (= Daimon) gesucht, die sich (re)inkarniert: einmal (re)verkörpert, ‘schläft’ die Seele, obwohl ihre ‘Lebensseele’ (z.B. die Atemseele) wacht: Seele und Körper haben (...) umgekehrte Möglichkeiten (Potentialitäten), die wechselseitig unterdrückend und repressiv wirken.

Im Traum, der Verzückung (Manie), dem Eros, dem Tod (verstehen Sie: der geheimnisvoll-religiöse Tod), erwacht die tiefere Seele oder der Daimon. Herakleitos sagt: “Unsterbliche sterben, Sterbliche werden unsterblich. Unser Leben ist ihr Tod und unser Tod ist ihr Leben”. (Fr. 62), (vgl. Ricoeur, o.c., 267).

Der Sinn ist folgender: Wenn das Leben der tieferen Seele, des Daimon, zu seinem Recht kommen soll, dann muss das Leben der Oberflächenseele (Atemseele), Doppelgänger sogar bis zu einem gewissen Grad, zurücktreten; nämlich im Traum, in der Entrückung, im Eros und im “geheimnisvollen” Sterben taucht der tiefere Daimon mit seiner psychischen Fähigkeit auf.

Seher, Heiler, “Reiniger” (Exorzisten) kennen diese chthonisch-dämonische Gabe seit langem, aber die Orphiker praktizieren sie olympisch kontrolliert und “rein” (Puritanismus).

(GW 149)

(iii) c.bis. CA. Meier, *Antike Inkubation und moderne Psychotherapie*, Zürich, 1949, 88, gibt uns ein anwendungsbezogenes Modell der Heilmethode, in dem die Seele als Daimon mit psychischen Fähigkeiten ('Potential' sagt die aktuelle Bewegung für das menschliche Potential) wirkt.

Strabon von Amasei (Pontos, Kl.-Asien; -64/+21) berichtet von einem Tempel zu Ehren des Plouton (Gott der Unterwelt) zwischen den kleinasiatischen Städten Karia, Tralleis und Nusa, wo sich in einem Dorf die Kranken in der Nähe der Höhle aufhielten, die Charon, dem Schiffer der Unterwelt, geweiht war. Es gab zwei Methoden des Höhlenschlafs:

(i) die Priester inkubierten (= geweihter Höhlen- oder Tempelschlaf zum Zwecke der Offenbarung oder Heilung) an der Stelle der Kranken, während sie Hèra Katachtopia, die unterirdische Hera (Zeusgemalin), uxorisch anriefen (s. o. S. 43 (*Demeter-Asklepios*), 66), und mit ihr Plouton, der Höllengott; sie erlebten Träume, in denen sowohl die "aitiologia" (Angabe der Ursachen, Diagnose) als auch die "therapeia" (Heilmethode) von den (ggf. erscheinenden) Gottheiten angegeben wurden;

(ii) die Kranken selbst wurden oft in die Höhle geführt, um dort mehrere Tage still zu verweilen, ohne zu essen, um selbst Träume zu erleben, wobei die Priester als 'must.agogoi', d.h. Eingeweihte in die Mysterien der Hera Katachthonia und des Plouton (s.o. S. 38vv.) auftraten, was hier nach Meier auf Traumdeutung hinausläuft, unserer Meinung nach aber sicher mehr war. Die Priester nahmen fließend an den Beschwerden und Problemen der 'Kranken' und 'Problemmenschen' teil (sie kamen sowohl für 'Krankheit' als auch für alle anderen Formen des 'Todes'; Krankheit war nur eine Form der Erschöpfung des Lebens (Kraft oder -dunamis; s.o. S. 7f.)); sie kamen auch für die 'Kranken' und für alle anderen Formen des 'Todes'. 7f.); sie "halfen" den Gottheiten buchstäblich mit ihrer Lebenskraft, um "wundersame" Rettungen zu bewirken ("aretalogy" = die Geschichte der "aretè" oder dunamis, - am Werk in den Mysterien des Traums)).

Nicht kranke oder unproblematische Personen hatten übrigens keinen Zugang zum Heiligtum. -- Bitte beachten Sie, dass diese Höhle eine alte oder archaische Form der paranormalen Rettung ist.

Derselbe Strabon sowie Pausanias (siehe oben S. 147) berichten von einer antiken Brutstätte zugunsten des chthonischen Hèros, Helden oder besser Erlösers, Amfiaraos (siehe *Odusseia*, 15:244, 253) in Oropos, einer Stadt an der Ostküste von Mittelhellas:

(i) Zunächst wurde ein Widder als "Reinigung" (die rituelle Katharsis) geopfert (das flüssige Übel des Problemmenschen wurde auf das Tier übertragen);

(ii) danach legt man sich auf die Haut, um den Heilstraum (oder die Heilerscheinung, wenn der Wächter wach war) während der Inkubationszeit (gr.: 'enkoimèsis') zu erleben - die Antiken unterscheiden praktisch nicht zwischen einer tatsächlichen Traumerscheinung und einer Erscheinung oder Vision im Wachzustand; auch Amphiaraos 'lebt' (Fetisch (s. o. S. 132, 139 ff.) in einem Brunnen, in dem

(GW 150) Silber- und Goldstücke werden als Opfergaben geworfen (für die Priester-Mystagogen, die die Leidenden fließend in sich hineinziehen und so das Schicksal (s. o. S. 9ff.) der Bedrängten teilen).

Cl. Ramnoux, Héraclite, Paris, 1968-2; 363, auf der Suche nach dem Ursprung des Dualismus 'Körper/Seele', glaubt ihn unter anderem im Weisheitsschlaf zu finden, wie Epimenides der Kreter und Hermotimos von Klazomenai (religiöser Lehrer und Wundertäter, +/- -500). im Schlaf der Weisheit, wie sie Epimenides der Kreter und Hermotimos von Klazomenai (religiöser Lehrer und Wundertäter, +/- -500, bekannt für seine Ausgänge mit seinem Seelenleib aus seinem grobstofflichen Körper) praktiziert und/oder gelehrt zu haben scheinen: "Die Praxis bestand darin, sich nach der Vorbereitung entweder in einer Weingrotte oder unter freiem Himmel auf einem Feld schlafen zu legen, um zu träumen, um im Traum das Geheimnis der begangenen Sünden, die Ursachen der Unreinheit und der Krankheiten, die Reinigungsriten und die Heilmethoden zu entdecken. Es wurde eine Reise unternommen (zum Verständnis: Seelenreise): etwas, das dem Menschen eigen ist, verließ den schlafenden Körper, während eine Nabelschnur für die Rückkehr aufbewahrt wurde. Hier liegt der Ursprung der dualistischen Vorstellungen, des Themas der "Seele" und des "Gewandes" sowie des Themas der "Reise". Stelster weiß nicht, ob in dieser Tradition der (schlafende) Überschuss "soma", corpus, Körper, und der Reisende "psuchè", anima, Seele, genannt wurde.

Bekanntlich ist diese "Reise" - oder vielmehr "außerkörperliche Erfahrung" - in der zeitgenössischen okkulten Literatur sehr gut bekannt. Da die Details sehr ähnlich sind, kann man davon ausgehen, dass es sich bei den beschriebenen Phänomenen um "außerkörperliche Erfahrungen" des Daimons, d.h. der übersinnlich begabten Seele (und nicht nur der "Seele" als solcher) handelt (man denke an die außerkörperlichen Erfahrungen des Schamanen).

Es ist klar, dass es einen Unterschied gibt zwischen den ersten beiden Fällen, die Meier anführt, und dem dritten, den Ramnoux kurz skizziert: Man könnte sagen, dass die ersten beiden "spiritistisch" sind und der dritte "animistisch", um eine Sprache zu verwenden, die aus der Paranormologie entlehnt ist (siehe oben Seite 133 (Aksakow)). Die Seelenreise oder besser gesagt die außerkörperliche Erfahrung ist ein Vorgang, der der Seele als Daimon selbst eigen ist, auch wenn er von einem außerirdischen Wesen geleitet werden kann, während in den ersten beiden Fällen der Vorgang und die Initiative (die Betroffenen "warten" manchmal tagelang auf die Gottheit) von der Gottheit abhängen.

Dennoch sind auch sie typische Operationen der Seele als Daimon: Die Gottheit kann nämlich weder im Schlaftraum noch in der bewussten Erscheinung handeln, ohne der Seele (insbesondere als Daimon) ein Fluidum mitzuteilen. Eine solche Interaktion zeugt noch von der (daimonischen) Seele.

Anmerkung: *Cl. Ramnoux, Héraclite*, 149s., zitiert einen Text von Empedokles: "Du sollst den 'Menos' des Toten aus der Hölle holen". Dies geschieht laut Ramnoux, wenn ein Wundertäter (Thaumaturg) eine Auferstehung vollzieht oder, wie Ramnoux sich selbst korrigiert, wenn er eine Inspiration (wieder)belebt oder ein Phantom herbeiruft.

(GW 151)

Menos' bedeutet Lebensprinzip (Seele); es wird aber auch von Empedokles u.a. von den Winden ('menos anemon, Fr. 111) - ihrer 'Gewalt' -, vom 'aithèr' ('aitherion menos'; Fr. 115:9) - seiner Kraft - usw. ausgesprochen; mit anderen Worten: alles, was in der Natur den Eindruck von Kraft, Gewalt, Rauheit erweckt, wird 'menos' genannt. Ramnoux verweist auf *Aischulos*, den Tragödiendichter, der im *Choephorus* die Inspiration aus dem Grab des Vaters heraufbeschwört, und in den *Persern* ein Phantom.

Auch diese Praxis hat mit dem Daimon zu tun: Man kann rituell eine Eingebung beschwören (wie es z.B. die heutigen Nazis tun) oder ein Phantom (wie es die Geisterbeschwörer aller Zeiten tun): Dass man es dann mit "Seele" zu tun hat, als einer mit Gewalt (Aggression) verschmelzenden Kraft, zeigt sich mehr als einmal zur großen Überraschung der Beschworenen. In mehr als einem Fall kann man den "menos" nicht mehr beherrschen. Dann beginnen die Zaubrerlehrlinge - auch von heute - zu erkennen, dass das homerische, empedokleische "menos" mehr ist als ein literarisches Bild!

Anmerkung: Cl. Ramnoux, o.c., 150s., zitiert das Wort "fren",

1. Zwerchfell zwischen Herz und Lunge einerseits und den Därmen andererseits,
2. Membran, die ein Organ umgibt,
3. **die** Innerlichkeit ("Seele" als Sitz des Denkens, des Willens, des Verstandes, der Inspiration usw.), an denselben Empedokles.

Z.B. Fr. 151v.: "Kein weiser Mensch soll mit seinem 'fresi' (Plural von 'frèn'), mit seinem Daimon als Gottesanbeterin, zumindest hier), folgende (unsinnige) Dinge wahrsagend ('manteusaito') verkünden, nämlich. dass wir nur so lange existieren ('eisin'), wie wir leben - was die Menschen gewöhnlich so nennen -, will Empedokles sagen, dass die tatsächliche Existenz des Menschen das gegenwärtige Leben (das die Menschen 'Leben' nennen) an Dauer übersteigt. Wer als Gottesanbeter, als Wahrsager (Hellseher) das Gegenteil behauptet, sagt dies nicht mit seinen 'frenes', seinen wirklichen daimonisch-mantischen oder hellseherischen Fähigkeiten, sondern mit einer minderwertigen Sicht auf das 'Sein' des Menschen.

Ibid. wird die andere Richtung der Wahrheit über das Sein ausgedrückt (Fr. 114,3): "Ich weiß, sagt *Empedokles*, dass die Wahrheit in den Worten wohnt, die ich verkünden werde (in seinem *Sühnelied*); aber mühsam wird sie von den Menschen erworben, und mit Mühe dringt jene starke Anstrengung des Glaubens ('pistios') 'epi frena', in die (daimonische) Seele ein".

Mit anderen Worten, eine Wahrheit kann mehr oder weniger tief in die "Seele" des Hörers eindringen: Bei Empedokles geht es darum, dass seine Verkündigung bis zur daimonischen, d.h. paranormalen Ebene des Menschen vordringt. Ibid., 151, "frèn", paranormales Zentrum eines Wesens als Wahrheits-Kraft, wird von der Gottheit (der *Sfairos*, vgl. Ramnoux) gesagt: sie ist ohne menschlichen Kopf, ohne Beine oder Füße, ohne "haarige Schamteile"; nein, sie ist "frèn", Geist (Wahrheits-Kraft), "hierè kai athesfatos; heilig und unaussprechlich, bewegend; mit raschen Gedanken durchfliegt sie den ganzen Kosmos (Fr. 134).

(GW 152)

Hier sieht man, dass der Mensch als Daimon in der orphisch-pythagoreischen (neo-)platonischen Tradition göttlich ist: Er besitzt einen Geist, d.h. die hellseherische Fähigkeit, die ganze Wahrheit der Dinge auf einmal zu “sehen” (man denke an den Ausdruck “second sight”, “seer(st)er”).

Nur ist sich der Mensch dessen in der Regel nicht bewusst und übt diese Fähigkeit so gut wie nie aus, außer in seltenen Fällen, und selbst dann wird er durch die Vielgötterei und den Polytheismus behindert, die diese Fähigkeit in zweifacher Hinsicht beeinträchtigen.

Die berühmte und umstrittene Idee der “the(i)osis”, deificatio, Vergöttlichung, hat hier ihre Wurzel: Der Mensch ist potentiell ein “theos”, d.h. ein psychisches Wesen. Diese Idee beherrscht den größten Teil der griechischen Philosophie, von Empedokles bis zu den letzten Neuplatonikern.

Die Palingenesie, die Reinkarnation.

Cl. Ramnoux, o.c., 147ss. befasst sich mit diesem Thema, das wir hier nur kurz skizzieren wollen.

Literaturhinweis

-- K.O. Schmidt, *Wir leben nicht nur einmal*, Leiden, s.d. (Dt. Hrsg., Gettenbach, 1956), -- gibt u.a. zuletzt Grundbegriffe der Schicksalsanalyse; *Reinkarnation, in Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Köln, 11(1957): 2, 97/199 (gibt auf hohem intellektuellen Niveau den damaligen Stand der Dinge wieder);

-- RO. Van Holte *tot Echten, Reinkarnation*, Bussum, 1921 (insb. 7/69 ist ein historischer Überblick; der Autor ist ein Spiritualist und Anti-Reinkarnationist);

-- H. Petri, *Kult-Totemismus in Australien*, in *Paideuma*, V (1950), 44/58 (siehe auch CA. Schmitz, *Religionsethnologie*, Frankfurt a.M., 1964, 233ff. (ab 1933 AF. Elkin (siehe *The Nature of Australian Totemism*, in J. Middleton, Hrsg., *Gods and Rituals*, Austin / London, 1967, 159/176; id, in *Ozeanien*, 4 (1933): 2, 114/131) u.a. über den Totemismus, der von “mythischen Ahnen” (eigentlich “Verursachern”; s.o. S. 63f.) spricht, die auf einem Weg durch prähistorische Zeiten Empfängnisriten in der Weise vollzogen, dass heute noch, so die Aborigines, “Geisterkinder” an jenen heiligen Orten fließend anwesend sind, die sich im Falle des Beischlafs im Schoß der Mütter inkarnieren;

Elkin nennt dies “Reinkarnation der “Ahnen”“ (s.o. S. 62 ff.: Erweckungsreligion), - eine sehr ursprüngliche Form des Reinkarnationsglaubens, die in der Tat in allen Erweckungsreligionen, auch der griechischen, vorkommt).

-- JJ. Poortman, *Raakvlakken tussen Oosterse en Westerse filosofie*, Assen/ Amsterdam, 1976 (insb. 1/64 (*Existenz und Überleben*);

-- J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, I (*Védisme et Hindouisme ancien*), Paris, 1962, o.c. 249; 248s. (karma(n)), 250 (samsara); 307 (yoga);

(GW 153) **Griechische Reinkarnation**

-- R. Jennings Rose, *Seelenwanderung*, in: *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford, 1950-2, 921

(1) Der Glaube an Reinkarnation oder Seelenwanderung ist in Griechenland weit verbreitet;

2. Bis heute scheint sie nur als philosophische und/oder theologische Lehre zu existieren, die nicht von Menschen stammt;

3) Sie ist charakteristisch für den Orphismus (Pindaros, Frag. 127), für den Pythagoräismus (Empedokles, Pindaros);

4. von dort ging sie in den Platonismus über (*Platon, Republ.* 10: 614Dv);

-- ER. Dodds, *The Greek and the Irrational*, Berkeley/Los Angeles, 1966, 135/178 (*Die griechischen Schamanen und der Puritanismus*):

1) Ob die Orphans die Seelenübertragung ausdrücklich befürworteten, geht aus den überlieferten Dokumenten nicht eindeutig hervor;

Die Seelenwahrnehmung der Orpheaner und Pythagoräer ist verbunden mit dem Schamanismus aus dem Norden (o.c., 143ff.), d.h. durch frühe Kontakte mit Thrakien (Nordgriechenland) und durch Handels- und Kolonisationskontakte, während des VII. Jahrhunderts, rund um das Schwarze Meer (Skythia (siehe Muli, in Hermes, 1936), wo die Griechen den Schamanismus kennenlernen: 'iatromanteis' (heilende Seher wie Abaris, im Schwarzen Meer), und die 'Skythia' (Skythia, im Schwarzen Meer), Rund um das Schwarze Meer (Skythia (siehe Muli, in Hermes, 1936))), wo die Griechen den Schamanismus kennenlernten: 'iatromanteis' (heilende Seher) wie Abaris, ein Skyth, der ein Priester des Apollon war (Herodot, 4:36), Aristeas von Prokonnesos (= Marmora, Propontis), ebenfalls ein Apollon-Priester (Herodot, 4:13), Epimenides der Kreter (siehe oben S. 150), richtiger: von Knut, dem Kreter. 150), richtiger: aus Knos(s)os, Hermotimos aus Klazomenai (s.o. S. 150), erscheinen; sie galten als 'göttliche Männer' ('theoi andres), die herausgetreten sind; in dieser Linie steht Pythagoras (mit Epimenides aus Knosos); er hält sich für identisch mit Hermotimos (ob wirklich reinkarniert oder nur wiedergetreten, ist ungewiss).

-- Von Aristeas von Prokonnesos sagt der *Oxf. Cl. Dict.*, 90: er kannte die 'ekstasis', die Trennung der Seele vom Körper, die mit dem Scheintod einhergeht, während er in der Zwischenzeit an anderer Stelle erscheint (Multilokation); er nahm eine nicht-menschliche Gestalt an: er begleitet Apollon in Gestalt eines Raben; er wollte mit seinem Abgang den Gott Apollon ehren.

-- Ob in all diesen Fällen das bloße Wiedererscheinen eines verstorbenen Schamanen durch ein Medium oder eine echte Reinkarnation (Belebung eines neuen grobstofflichen Körpers) gemeint ist, wenn in diesem Zusammenhang von "Auferstehung", "Wiedererscheinen", "Wiederbelebung", "Reinkarnation" usw. die Rede ist, ist nach Dodds nicht immer so klar.

-- W. Röd, *Gesch. D. Phil.*, I (*Von Thales bis Demokrit*), München, 1976, 53f stellt u.a. fest, dass zwischen der pythagoreischen Lehre von der Metempsychose (Metempsychose, Seelenübertragung; manchmal auch Metempsychose) und der Kohärenz aller Lebewesen (s.o. S. 132v. (Weltseele, universeller Geist). 104/106 (Hylozoismus), 16 (Maat)), die sich im Totemismus (menschliche Identifikation mit tierischem, pflanzlichem, anorganischem Naturding) ausdrückt, besteht ein Zusammenhang.

(GW 154) “Die individuelle Seele gehört zum allgegenwärtigen Leben des belebten Universums und soll durch den Sieg über die erlittene Unreinheit, nämlich durch ihre individuelle Inkarnation, wieder mit der universellen Seele vereint werden.

Röd drückt sich eher “monistisch” aus, wo die Pythagoräer, jedenfalls der ersten Stunde, noch nicht zum expliziten Monismus (dass das Universum ein einziges Wesen ist) bereit waren. Im Kontext des Hylozoismus ist seine Behauptung durchaus akzeptabel.

Die totemistische Seite dieses Hylozismus kommt darin zum Ausdruck, dass der Totemisierer - wie R. Ambelain, *Le vampirisme*, Paris, 1977, 233s, Der Tier-Totemist tauscht fließend ein Abbild seines Seelenleibes mit einem Abbild des Seelenleibes z. B. eines Löwen aus; so ist er die sichtbare Repräsentation dieses Löwen, und umgekehrt nimmt dieser Löwe an seinem menschlichen Leben teil (der fließende Inkarnationsprozess läuft auf eine “Teilnahme” in beide Richtungen hinaus).

Nun, Aristoteles, *Peri Psuchès* (Über die Seele), 1:3, sagt, dass die pythagoräischen Mythen behaupten, dass jede Seele in jeden Körper eintritt: In totemistischer Hinsicht klingt das vollkommen plausibel (schließlich ist der Kern des Totemismus der Seele-Körper-Austausch zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Realitäten).

Der pythagoreisch denkende Empedokles würde daher von sich behaupten, dass er “bereits als Junge und Mädchen, Pflanze, Vogel und Fisch wiedergeboren wurde” (J. Zafiropulo, *Empédocle d’Agrigente*, Paris, 1953, 292 (Fr. 117; siehe auch Fr. 127 (Löwe, Lorbeerbaum)); -- daher die Abneigung gegen Tieropfer (diejenigen, die Tieropfer bringen, essen nach dem Opfer beim Opfermahl “ihr eigenes Fleisch” (Fr. 137; Zafiropulo, 300))

Schlussfolgerung: Eine kursorische Durchsicht dessen, was darüber geschrieben wurde, zeigt, dass

(i) **Die** Reinkarnation entspringt in Hellas dem Schamanismus (iatromanteia), wo das Thema des wiedererscheinenden Schamanen, iatromantis, zu der Auffassung führt, dass seine Seele (Daimon) entweder einen späteren iatromantis als Medium, Vermittler (mediumnism), benutzt oder sich tatsächlich in einem nächsten irdischen Körper reinkarniert (Reinkarnation);

(ii) **die** Reinkarnation, soweit sie in nicht-menschlichen Körpern möglich ist, entspringt dem Hylozoismus (das Universum ist von ein und demselben flüssigen Leben durchdrungen, - wobei Pflanzen, Tiere, ja Naturdinge, die für uns zumindest unbelebt sind, in gewissem Sinne dasselbe Leben besitzen wie der Mensch) und dies in seiner totemistischen oder seelisch-erroristischen Interpretation (der Mensch “partizipiert” flüssig am nicht-menschlichen Leben und umgekehrt) auf der Grundlage von Riten aller Art.

Dass darin das Konzept der Seele (insbesondere als Daimon) im Mittelpunkt steht, ist unmittelbar einleuchtend, ebenso wie mediumistisch (Inspiration, Ekstase) wie reinkarnistisch und hylozoistisch (Wiederverkörperung, Seelentausch). Dass darin ethisch-politische Ideen ausgearbeitet werden, möchten wir kurz erläutern.

(GW 155)

(i) Ausgangspunkt ist der “kuklos anankès” (der Zyklus des Schicksals (s. o. S. 7/11, 47, 78ff, 145)) oder auch der “kuklos geneseos” (der Zyklus der Schöpfung oder “Natur” (s. o. S. 61/68, 68/69 (fusus = Genesis)) - Schicksal und Natur (Genesis) werden unterschieden (s.o. S. 9/10), aber nicht getrennt, darin liegt die Seele, die, wie die Jahreszeiten und andere Zyklen der Natur, wiederkehrt, reinkarniert (s.o. S. 143 (Pindaros) ,146 (Zusammenhang Reinkarnation / chthonische und unterweltliche Religion)).

Pindaros (-518/-438) behandelt in seinem Lied an Thèron von Akragas anlässlich seines Sieges im Wagenrennen (Olympische Spiele -476) die Reinkarnation. Pindaros beginnt genealogisch (siehe oben Seite 9): Die Vorfahren Therons wurden nach manchem Unglück vom Schicksal begünstigt; er und seine Nachkommen mögen, so Pindaros, die gleiche Rettung erfahren;

Als reicher Mann hat Thèron den Gipfel des Erfolges (durch den Olympiasieg) erlebt, aber Reichtum allein ist einseitig; nach der Harmonie der Gegensätze (siehe oben S. 7, 9 ff. Nach der Harmonie der Gegensätze (s.o. S. 7, 9f.) sollte Thèron die ‘fthora’, das Vergehen, zusammen mit der ‘Genesis’ und gleich darauf den Tiefpunkt des Lebens kennen, der hier nach der Religion der Mysterien gemalt wird: “Wenn sein Besitzer die Zukunft kennt, nämlich dass die armen Seelen, die auf Erden gestorben sind (‘a.palamnoi frenes (s.o. S. 151f.)’, machtlose, hilflose Geister), bald ihre Schulden zu begleichen haben werden;

Dass die Sünden, die hier, in Zeus’ Reich, begangen werden (‘alitra’, schuldig, verbrecherische Tat), einen unter der Erde richten, indem sie das Urteil fällen, feindselig, wie es das Schicksal will; die Edlen aber genießen ewigen Sonnenschein, leuchtend bei Tag und bei Nacht: Sie führen ein mühsameres Leben; sie stellen nicht die Erde mit der Kraft ihres Armes auf den Kopf, noch die Wasser der Meere um eines bösen Gewinns willen; im Gegenteil, all jene, die ihre Eide nie vergaßen, führen bei hoch verehrten Göttern ein Leben ohne Tränen; die anderen aber ertragen Übel, die nicht zu sehen sind;

Diejenigen aber, die in der Lage waren, dreimal auf jeder der beiden Seiten zu verweilen und ihre Seelen (“pssuchan”) gänzlich (“pampan”) vor Ungerechtigkeit (“adikon”) zu bewahren, gelangen auf dem Weg des Zeus in die Festung (“tursin”) des Kronos; dort umweht die Meeresbrise die Insel der Seligen (“makaron”); goldene Blüten an prächtigen Bäumen leuchten am Ufer (...). (Vgl. H. Rüdiger, *Griechische Lyriker (Griechisch und Deutsch)*, Zürich, 1949, 170/173).

Mit anderen Worten, dreimal auf der Erde und dreimal im Jenseits” wird der Mensch auf die Probe gestellt: Besteht er diese ethisch-politische Prüfung, wird er auf die Insel der Seligen gebracht, wenn nicht, in die dunkle Unterwelt. Das ist der Richterstuhl.

(GW 156) **(ii)** Die Reaktion der orphischen Tradition ist bereits angedeutet worden: “Der Unsterblichkeitsglaube des Puthagoras nahm, wie der der Orphiker und der Vertreter verwandter Lehren, die Form der Theorie des Seelentransfers an (...): die Seele durchläuft (...) eine Reihe von Verkörperungen, bis es ihr gelingt, sich von allen Einflüssen der Körperlichkeit zu befreien, d.h. den Kreislauf der Geburten (kuklos tès geneseos’) zu durchbrechen und in den Bereich des Göttlichen zurückzukehren.

Das Schicksal der Seele wird durch die Lebensweise entschieden: Die Seele des ethisch Überlegenen wird in einer höheren Existenzform wiedergeboren, die Seele des ethisch Unterlegenen wird auf niedrigere Existenzformen reduziert. Die Läuterung der Seele, die die Erlösung aus dem Kreislauf der Wiedergeburt gewährleisten soll, ist das Ergebnis einer asketischen (= verdorbenen) Lebensweise und wissenschaftlicher Bemühungen. Beide Aspekte kennzeichnen den ‘Puthagoreios bios’ (die Lebensweise der Pythagoräer).” (Röd, o.c., 54).

“Der implizite Grundton der pythagoreischen Ethik ist die immer mächtige religiöse Vorstellung von der Gleichheit mit der Gottheit, ja von der Vergöttlichung der menschlichen Seele, die ursprünglich als göttlich aufgefasst wurde.

Tatsächlich bringt uns *Jamblichos, Pythagoras (Legende, Lehre, Lebensgestaltung)*, Zürich, 1963, in griechischer und deutscher Sprache das Leben von Puthagoras, von Jamblichos (+283/+330), dem Neuplatoniker: zwischen den beiden, Puthagoras und Jamblichos, liegen achthundert Jahre! So lange hielt sich das Ansehen der orphisch-pythagoreischen Vorstellung von der Seele.

Empedokles, der Wortführer dieser Tradition, formuliert es so: “Schließlich werden sie zu Sehern, Sängern (‘humnopoi’), Ärzten und Fürsten unter den irdischen Menschen und entwickeln sich weiter zu Göttern (‘theoi’), die am meisten geehrt werden”. (Fr. 146).

Dies war bereits die vorläufige und teilweise die Idee von Hesiod von Askra (siehe oben S. 144f.), der im VIII. Jahrhundert lebte, was im Vergleich zu Jamblichos ein Unterschied von etwa zehn Jahrhunderten ist! Offensichtlich ist die spirituelle Lehre der Hellenen eines ihrer bemerkenswertesten Errungenschaften.

(iii) Ein letztes Glied in dieser Tradition sollte kurz erwähnt werden: die platonische Auffassung der Reinkarnation: In seinem Fall, Platon, laufen zwei Traditionen zusammen:

(1) das sokratische Seelenverständnis (s. o. S. 146), das den bewussten und intellektuell-rationalen sowie den ethisch-politischen Aspekt betonte; nicht umsonst steht Sokrates in vielerlei Hinsicht sowohl dem Seelenverständnis des Demokritos als auch dem des Protestantismus nahe;

Cl. Ramnoux, Héraclite, 341/356 (Naissance de l’âme) skizziert die Auffassung von Demokritos: “Aus all diesen (in ihrem Text zitierten) Aussagen (Ramnoux hatte sie seziert) muss man schließen, dass es bei Demokritos einen somato-psychischen Dualismus gibt, der voll entwickelt ist.

(GW 157)

Psuchè" (Seele) und "soma" (Körper) oder "skènos" (Seelenhülle) haben die Bedeutung von "Seele" und "Körper" erhalten, die sie bis heute beibehalten haben.

Somato-psychischer Dualismus" bedeutet nicht "Glaube an die Unsterblichkeit der Seele". Gerade bei Demokritos, bei dem eine dualistische Anthropologie deutlicher als anderswo zu erkennen ist, geht diese Anthropologie mit dem Primat der Seele einher, nicht aber mit dem Glauben an ihre Unsterblichkeit.

Es ist daher falsch, die Geschichte des menschlichen Dualismus allein im Bereich der religiösen Überzeugungen zu suchen". (o.c., 350).

Mit anderen Worten: Die Säkularisierung (siehe oben S. 7f.) setzte sich mit Demokritos fort. Nach Ramnoux (o.c., 355) ist ihr Ursprung medizinisch: Demokritos sieht den Menschen als Seele-Körper, wobei die Seele überwiegt, und er glaubt an eine Medizin, die dank eines Regimes des "logismos" somato-psychische Wirkungen hat (in Anlehnung an die Diskussion der Ärzte seiner Zeit, wobei die einen mit geistigen Übungen ("logismoi"), die anderen mit Diät und körperlicher Gymnastik zu wirken versuchen: man sieht den weltlichen Dualismus) - vgl. S. 84ff. (die Teiluntersuchung (medizinisch)). Nicht ohne Grund vertritt Sokrates die protosophische Auffassung: siehe oben S. 89 ff. Nach Ramnoux, o.c., 356, hätte die Dualität 'Mensch/Gottheit' bei Herakleitos ihre säkulare Wirkung u.a. bei Demokritos. Der Einfluss von Herakleitos auf die Sophisten (insbesondere auf Protagoras) ist wohl bekannt. Die Saat der Säkularisierung ist also bereits in Herakleitos zu finden. Was Ramnoux deutlich ausführt.

Anmerkung: Die Enistemologie der Palingenesia, unter anderem bei Empedokles, basiert auf dem, was die Griechen 'mnèmosunè', Gedächtnis, Erinnerungsvermögen nannten:

(i) siehe JP. Vernant, *Mythe et pensée*, I, 80/123 (*Aspects mythiques de la mémoire et du temps*), in dem 'mnèmosunè präkonstitutiv eine Göttin ist (vgl. o.c., 82) und konstitutiv das Erwachen (man kann sogar mit Nachdruck sagen: "Bewußtseinserweiterung" (ibidem)) von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ("Erinnern, wissen, sehen - so viele Begriffe, die gleichwertig sind" (vgl. 83)) zu Pindaros und Empedokles siehe o.c., 93ss.; bei den Pythagoräern gehörte die Übung des Gedächtnisses (anamnesis) zum täglichen Programm:

1) Am Abend "erinnerte" man sich in einer Gewissensprüfung an die Ereignisse des Vortages,

2. aber man versuchte, bei dieser Gewissenserforschung zu den vergangenen Leben vorzudringen, als eine Methode zur Reinigung der Seele (o.c., 95);

(ii) Siehe Cl. Ramnoux, o.c., 363s., wo man in Analogie spricht.

(GW 158) Man sieht den enormen Unterschied zu Demokrit und der Sophistik sowie zu Sokrates, dem “Konzeptualisten”, d.h. demjenigen, der als erster den Begriff in den Mittelpunkt stellte; ja, der in den “Begriffen” (dem Guten, dem Gerechten, dem Göttlichen usw.) die Lösung für das Problem sah, das sich aus der Krise ergab, die u.a. und insbesondere durch den Protosophismus hervorgerufen wurde, in dem alle etablierten Werte “entwertet” wurden.

Es begann physisch, mit dem abstrakten “archè” oder Prinzip (das “Wasser” (Thales), das “a.peiron” oder das Unendliche (Anaxinandros), die Luft (Anaximenes),-- später: die numerische Form (Harmonie) (Pythagoras), die Gegensätze - Spannung und - Harmonie (Herakleitos), das Wesen (Parmenides), die Elemente (Empedokles), die ‘homoioimeriai’ (Anaxagoras), das ‘Atoma’ (Leukippos, Demokritos),-- bis Sokrates die Gedankenform, nämlich die das Abstrakte als solches - das Konzept ohne mehr - stand im Mittelpunkt.

Warum? Weil das Konzept universell war und uns erlaubte, dem radikalen Individualismus zu entkommen (siehe oben S. 72 ff.). Als ob sich das entwurzelte Individuum mit Hilfe von reinen, aber universellen Begriffen aufrichten könnte! Aber es war der Abschluss des Physischen, das mit privaten oder sogar transzendentalen Abstraktionen begonnen hatte (an der Stelle von Seelen, Gottheiten, Kräften, Harmonie der Gegensätze usw.).

Sokrates war viel “physischer” als gemeinhin angenommen wird, da er ein radikaler Konzeptualist war - während seine Vorgänger-Physiker nur teilweise Konzeptualisten waren. Das sokratische Bewusstsein ist also eine echte Bewusstseinsweiterung im Vergleich zur mnemosune oder Bewusstseinsweiterung (anamnesis) der orphisch-pythagoreischen Tradition, die ebenfalls mit Begriffen arbeitete, aber im umfassenden und konkreten Rahmen der mnèmosunè.

Zugleich verengt Sokrates den Begriff der Seele auf das, was die begreifbare Welt zulässt: Sie wird gleichsam zu einer begrifflichen Seele, theoretisch, praktisch und produktiv (technisch), wie Aristoteles sie sich vorstellen wird.

(2) Platon sieht das Problem: auf der einen Seite der sokratische enge, auf der anderen Seite der orphisch-pythagoreische weite Seelenbegriff. Nach ihm wird man die gesamte griechische Philosophie entweder eng oder extrem eng (kleine Sokratiker, Skeptiker, Epikuräer (ungeachtet des Gottesglaubens von Epikouros)) oder breit oder extrem breit (große Sokratiker (Platoniker, Aristoteliker (= Peripatetiker), Stoiker, -- oder - sehr breit - die theosophischen Tendenzen (Neo-Pythagoräer, Neo-Platoniker, etc.) vereint sehen.

Dodds, The Greek and the Irrational, 207/235 (Plato, the Irrational Soul and the Inherited Conglomerate) fasst zusammen: Platon identifiziert die Seele als Daimon der orphisch-pythagoreischen Tradition (mit ihren göttlichen, sprich: paranormalen, Fähigkeiten, die sich gewöhnlich in einem schlummernden Zustand befinden) mit der Seele als gewissenhaft-verstehendes, intellektuell-rationales Bewusstsein des Sokrates.

(GW 159)

Platon, zweitens, interpretiert - wie Dodds immer sagt - das schamanistische (iatromantische) Grundmuster seiner Vorgänger (Orphiker etc.) neu:

1. die Verzückung (oder, was Dodds nicht zu sehen scheint, die *mnèmosunè*) wird zur platonischen *anamnesis*, besser: Kontemplation (*theoria*, wie die Physikalisten sie begonnen hatten), jetzt nicht Begriffe (oder abstrakte *archai*, Prinzipien der physikalischen Natur, sondern ‘*ideai*’, Ideen (siehe oben S. 45/54 (u.a. jene Passagen über Platon));

2. die soziale Rolle des “Iatromantis” (Schamanen), die sich vom Dichter über den Heiler bis zum Berater erstreckte - zunehmend “agogisch”, d.h. erzieherisch-wohlfahrtsfördernd - wird zur Rolle der “Wächter” in Platons idealem Stadtstaat, d.h. theoretisch leitend - erzieherisch;

3. Die Reinkarnation wird, abgesehen von der Reinkarnation und ihren Folgen, in erster Linie zu einer “Anamnese” von Ideen, die in einer idealen oder idealistischen Welt der transzendentalen und außersinnlichen Ideen “gesehen” (*theoria*) werden - eine Erkenntnistheorie in ihrem Wesen.

So kann A. Gödeckemeyer, *Platon*, München, 1922, 89, schreiben, dass Präexistenz und Überleben bei Platon zwei Bedeutungen haben:

(i) Schaffung einer Grundlage für die Anamnese von Ideen, die in einer früheren, höheren, rationalen Existenz “gesehen” wurden (*Theoria*);

(ii) zu “beweisen”, dass die Seele des Ideensuchenden (“*theorètikos*”), des Theoretikers, dieselbe Natur besitzt wie die ewigen Ideen, die sich der Schöpfung und dem Verfall entziehen (der “*kuklos geneseos*”, die Harmonie der Gegensätze).

Das hindert Platon nicht daran, neben (und ohne viel Kontakt zu) seiner zentralen Lehre die Lehre seiner Vorgänger - Orpheus und/oder Pythagoras - von der Vergeltung nach dem Tod zu unterstützen.

Der Schwerpunkt bleibt jedoch das von Sokrates (und den Physikern) abgeleitete “theoretische” Leben mit all seinen Konsequenzen, d.h. die Existenz einer Intelligenz - Theoretiker, Künstler usw. -, die sich sozusagen in dieser Ideensphäre einschließt, ohne viel Kontakt mit der “Realität” (man könnte Freud paraphrasieren und sagen: sie treiben das Prinzip der Liebe zu den Ideen auf Kosten des Prinzips der Realität voran; oder, alternativ dazu, sie treiben das Prinzip der Liebe zu den Ideen auf Kosten des Prinzips der Realität voran). (Man könnte Freud paraphrasieren, indem man sagt: sie setzen das Ideenprinzip auf Kosten des Realitätsprinzips durch; oder: sie führen zum Ideennarzissmus; vgl. oben S. 12ff.). (ii) (159/163)

(D) Kausale Überzeugung. (159/163) Auf S. 153 oben lesen wir, dass Aristee von Prokonnesos manchmal eine nicht-menschliche Gestalt annahm. N. Söderblom, *Das werden des Gottesglaubens*, S. 145, spricht von den “Urhebern”, dass sie regelmäßig “Tiergestalt” annehmen oder halb Tier, halb Mensch sind; dabei glaubt er, dass die Erklärung zumindest teilweise darin liegt, dass sie den Ursprung von Mensch und Tier oder die Verwandtschaft zwischen Mensch und Tier, zwischen Sippe und Totemtier erklären. Was er außerdem indirekt in Frage stellt - 146 (manchmal gibt es keinen Totemismus in Verbindung mit kausalem Glauben) -.

(GW 160)

Um es noch einmal zusammenzufassen:

Der ‘Verursacher’ ist zunächst ein aitiologisches oder erklärendes Wesen (er erklärt, wodurch); er verursacht etwas entweder durch Transformation - den metamorphen Typ - oder durch Konzeption - den generativen Typ - (wobei ‘Rezeption’ (o.c., 96; 99; vgl. Elkins begrifflich-kultureller Totemismus in Australien) einer der Konzeptionstypen ist);

Langfristig gesehen ist die Umwandlung jedoch auch eine Art der Erzeugung: vgl. a.a.O, 101 (“Die (Känguru- und/oder Opossum-Menschen der Urzeit) hatten die Fähigkeit, ihre eigene Gestalt nach Belieben zu verändern und die Tiere ‘hervorzubringen’, deren Namen sie trugen”); 103 (“Die ‘Verursacher’ von Totems) warfen sich vor Erschöpfung auf den Boden und ihre Körper wurden teils in hölzerne Objekte, teils in Steine verwandelt, die ‘tjurunga’ genannt wurden, d.h. ‘der eigene, verborgene Körper’“.);

O.c., 149ff. fasst Söderblom die Arten der Erzeugung zusammen:

(i) “emanativ” (z.B. die ersten Menschen und Tiere bzw. ihre “Seelen” oder “Keime” kommen als “Ergüsse” (e.manationes) aus dem Körper des Urwesens)

(ii) “Künstlich” (die “erdachten” Dinge werden aus formlosen “Klumpen” “hergestellt”, (auch: “geschaffen”; also “kreativ” erdacht);

(iii) beide - die emanative und die künstliche (bzw. schöpferische) - Arten der Empfängnis werden vermischt (o.c., 150);

O.c.,151, Söderblom stellt fest, dass auch die “Emanation” (Ausfluss, der von einem Verursacher begangen wird) nicht die Art der Empfängnis ist, die dem Ahnen oder dem Urelternteil eigen ist: “Wie wir gesehen haben, wird das vom Verursacher begangene “gebären” (so Söderblom selbst auf Deutsch) bei den Primitiven nicht im gewöhnlichen Sinne von Heirat und Geburt gedacht, sondern in dem von anderen Arten der “Aussonderung”“.

O.c., 153ff. erklärt Söderblom, wie die Primitiven auf den “iatromantis”, den paranormalen Heiler bzw. Retter als Modell des “Verursachens” zurückgreifen: - Von Anfang an konnte man vermuten - und die Berichte bestätigen dies voll und ganz -, dass ‘Bäjämi’ (ein Verursachermode) oder ein anderer Verursacher als alter, magischer, weiser Iatromantis (Medizinmann), ‘Quacksalber’ oder Schamane (‘Schamane’) dargestellt wird, der in alten Zeiten alles ‘gemacht’ und ‘geregelt’ hat”.

Mit anderen Worten, die Mantis und die Magie (s.o. S. 35; 37), insbesondere die Mysterien (s.o. S. 38ff.) bieten den Schlüssel zum Kausaltypus, der weder höchstes Wesen ohne mehr noch Naturgottheit oder Dämon ohne mehr noch Ahnherr oder Ahnenseele oder Phantom ohne mehr ist (o.c., 146, 154), sondern dies alles zusammen und nach mantisch-magischen und geheimnisvollen Wegen.

(GW 161)

Söderblom führt weiter aus, dass der Verursacher-Iatromantis, wie wir ihn nun getrost nennen können, - dem Geschlecht nach auch weiblich sein kann (o.c., 102: Die Aranda (Australien) sprechen von “alknarintja” (prähistorischen Frauen), die “nie heiraten durften” und deshalb “ihre Augen von den Männern abwenden mussten”, - von “tnéera” (den Schönen), d.h. prähistorischen Frauen, die “über die Köpfe der Männer hinweggehen mussten”. Der Kausalmythos besagt, dass sowohl die alknarintja als auch die tnéera sich in Felsen oder Sträucher verwandelten, während ihre Seelen in die Erde zogen (Chthonismus mit höllischem Aspekt: siehe oben S. 146v.);

Söderblom führt aus, wie die Initiation der Jugend (besonders der jungen, heiratsfähigen Männer) in unmittelbarer Beziehung zu fast jedem Verursachertyp steht (vgl. a.a.O., 103; 97; 105; usw.); so sagt er a.a.O., 105, daß die Verursacher die Riten (Beschneidung; Tanz, Gesang und Musik (*die Chorea der Griechen*; s.o. S. 36)) der Initiation der Jugend oder - Mysterien (s.o. S. 38ff., Fn. 52/5 (Platonismus und Mysterienweisheit)) einführten und daß sie gleichzeitig und in denselben Riten das Gedeihen und die Vermehrung von Totems (steinerne, hölzerne Gegenstände; - Pflanzen, Tiere; - Tiere; - die Mysterien der Griechen) einführten. 52/54 (Platonismus und Mysterienweisheit)) und dass sie gleichzeitig und in denselben Riten das Gedeihen und die Vermehrung der Totems (Steine, hölzerne Gegenstände; - Pflanzen, Tiere; vgl. o.c., 95 (Pflanzen, Tiere, Halbmenschen); 96 (Halbmensch, Halbpflanze oder -tier); 101; usw. (die australischen Eingeborenen sprechen u.a. von “fruchtbar machen” (“in guten Zustand bringen”))).

Für die Nichteingeweihten (Frauen, Kinder) gilt der exoterische Mythos des “Eingeweihten” (vgl. o.c., 97ff.), - was die inhärente Natur des Verursachers weiter unterstreicht.

Söderblom, o.c., 94 (und anderswo), betont, dass “es in der Natur der Sache liegt, dass der ‘Schöpfer’ unmerklich in Figuren übergehen kann, die als ‘Kulturhelden’, ‘Heilsbringer’ usw. bezeichnet werden”. Nicht selten ist der urzeitliche Heros (s.o. S. 10 (*Gottesanbeterin, Magie, 39 (Retter, Heros)*)), der alles “hervorgebracht” hat, zugleich derjenige, der den Menschen beigebracht hat, Feuer zu machen, Werkzeuge herzustellen, zu jagen, Kanus und Hütten zu bauen, Heilpflanzen zu verwenden, Tiernamen zu lernen usw., - mit einem Wort: “Retter”, “Kulturheros”. Mit anderen Worten: Der Verursacher ist im Wesentlichen ein aktives (es sei denn als deus otiosus) und vor allem ein agogisches Wesen. Er arbeitet und fördert das Wohlbefinden. Nicht kontemplativ oder theoretisch.

Nun, lesen Sie noch einmal die Seiten 35/45 (die paranormologische Seite der griechischen Religion); 47/50 (*Genie, bzw. iuno*); 52/54 (*geheimnisvolle Weisheit*); 61/69 (*Verbindung ‘Synchronie/Diachronie*), und Sie werden die tiefe Ähnlichkeit zwischen den heutigen, von den Primitivisten untersuchten ‘Verursacher-Religionen’ und der antiken griechischen Religion erkennen. Insbesondere, wenn man von S. 65 (der samothrakischen Ordnung) ausgeht.

(GW 162) **1** - Es ist klar, dass die dritte Instanz der samothraischen Gottheiten, nämlich der immanente Genius bzw. iuno im Menschen (oder in einer anderen Naturwirklichkeit, dann aber in analoger Weise) die 'Seele' in ihrer lebensspendenden, belebenden Funktion ist (siehe oben S. 132 (Tylor); 141 (Animismus)), nämlich das Lebensprinzip, das mit der Empfängnis in Kraft tritt, um mit dem Tod zu enden; dieses Lebensprinzip ist mit dem Lebensprinzip des Geistes verwoben. 132 (Tylor); 141 (Animismus)), nämlich das Lebensprinzip, das mit der Empfängnis in Kraft tritt, um mit dem Tod zu erlöschen; dieses Lebensprinzip ist mit den lebensspendenden Kräften verwoben, - in der samothraischen Ordnung die zweite Instanz, der männlich-weibliche Verursacher (Verursacher) -.

2 - Es ist sofort klar, dass der Verursacher (Verzaakster) eine belebende Rolle spielt, und zwar im und durch den immanenten Genius (iuno): dies zeigt sich in der Hiero-Analyse (bzw. Religionsethnologie) auf folgende Weise:

a. animistisch-dynamisch:

Söderblom, o.c., 26, sagt, dass im schwedischen Volksglauben ein Pferd, ein Mann "etwas" besitzt, das er mit drei bedeutungsbezogenen Begriffen bezeichnet: "Kraft", "Schicksal", "Schutzgeist"; ibidem, 17, sagt Söderblom, dass das ägyptische "ka" (zu unterscheiden vom "ba") als Lebenskraft (Lebensprinzip)

a/ während des Lebens, als Doppelgänger (siehe oben S. 142) und Schutzgeist (siehe oben S. 142) und

b/ nach dem Tod, als Geist der Toten (Schatten, Eidolon; vgl. oben 143);

b. animistisch-theologisch:

Bei Homer z.B. bedeutet 'daimon' (das kein Femininum und keinen Plural hat) die 'Kraft' (= Dynamik, vgl. das neutestamentliche 'dunamis'), die aufgrund der Gottheit das Schicksal bestimmt, so dass es oft praktisch 'Schicksal' bedeutet (s.o. S. 7f.). 7f.) erscheinen spätere Zusammensetzungen wie "eu.daimon", d.h. mit einer wohlthätigen Gottheitskraft und/oder Schicksal (olbiodaimon) oder "kako.daimon", d.h. mit einer ungünstigen Gottheitskraft oder Schicksal;

In Hellas sprach man von einem guten oder bösen "Daimon", der den Menschen während seines Lebens begleitet. Eudaimon' ist verwandt mit 'makar(ios)', (s.o. S. 144 (Hesiod)), glücklich, wird von Gottheiten und auch von gottesverwandten Menschen gesagt.

Übrigens nennt der weinende Dichter Aischulos in ein und demselben Satz den Geist des Dareios, des persischen Herrschers, "daimon" und "theos". Dies verweist auf den göttlichen Charakter des "Daimon", der belebenden Kraft. Aus diesem Grund sagen wir oben "animistisch-theologisch".

Anmerkung -- C. Meier, *Antike Inkubation und moderne Psychotherapie*, Zürich, 1949, 38, sagt, dass Tiere - Pferde, Hunde, Schlangen - "alexikakos", unheilvoll, sind und als solche in der asklepiadischen Medizin verwendet werden; Heilgottheiten - Asklepios, Sarapis, Trofonios - nehmen regelmäßig - in Träumen und/oder Erscheinungen - die Gestalt einer solchen unheilvollen Tiergottheit an. Dies, um darauf hinzuweisen, dass der "Daimon" einer Gottheit auch Tiergestalt annehmen kann. Und dass das Tier einen "Daimon" sui generis besitzt und gerade deshalb nützlich ist.

(GW 163) **Schlussfolgerung:** - Die “Seele” - ihre verschiedenen Schichten (Atem- und Lebensseele, schattenhafte Hades- oder Unterweltsseele, höher begabter Daimon) - kann nicht getrennt von

(i) einem Zwischenkörper, dem Verursacher oder Verursacherin (d.h. kurz: die Gottheiten) und damit auch von

(ii) das Höchste Wesen. Dieses Schema spiegelt sich in der Reihenfolge der samothraeischen Gottheiten wider (siehe oben S. 65).

(E) Der Glaube an die Weltseele. (163/165) Auch wenn es auf den ersten Blick nicht direkt mit der “Seele in der Natur” zu tun hat, so ist dieses Thema doch von grundlegender Bedeutung, wenn es richtig verstanden wird.

1-. Das Konzept. So wie der Mensch aus einem Körper und einer lebensspendenden, vereinigenden und gestaltenden Seele besteht, so besteht auch die Welt (das Universum) aus Materie (Körper) und lebensspendender, gestaltender, vereinigender Welt- oder Universumsseele. Die Grundlage ist also eine Analogie (teilweise Identität, teilweise Nicht-Identität).

2- Die erkenntnistheoretische Grundlage. Wie kommt man dazu, der Welt eine “Seele” zuzuschreiben: Die Aufgaben der Seele (Gestaltung der Materie, Lebensspendung (Belebung), Vereinigung in der Menge) geben den Grund an. Die Welt, das Universum, weist als Ganzes eine Form, ein Leben und eine Einheit auf, die nicht der (demokritisch-atomistischen) Materie zugeschrieben werden kann - siehe oben S. 95 (*Mechanismus*); 104vv. (*Hylozoismus*); insb. 110v. (*antike Mechanik*) - kann auf etwas anderes zurückgeführt werden, das dann u.a. als “Weltseele” bezeichnet werden kann.

3-. Typologie. (a) Da sind zunächst die vielen Mythen, die von einer Weltseele sprechen, in einem mehr oder weniger vagen Sinn; auch die Mysterienreligionen erwähnen ein makrokosmisches Lebewesen, das als weltliche Gottheit beschrieben wird. Man kann an die ursächliche Rolle der Verursacher denken (siehe oben S. 63 (“Alvaders”); 160 (Erzeugungsarten)).

(b) Philosophisch gesehen taucht der Glaube an die weltliche Seele erstmals bei Anaximenes von Milet auf:

1/ Zunächst einmal war die Denkweise der Milesier “weltlich” in dem Sinne, dass ihr “archè” oder Universumsprinzip, hylozoisch, als lebensspendend verstanden wurde (siehe oben S. 102);

2/ Besonders hervorzuheben ist der “Weltseele”-Denker Anaximenes (s.o. S. 138) und in seiner Linie Diogenes von Appolonia (s.o. S. 106: Universumsverständnis, im Anschluss an Anaxagoras).

3/ Empedokles und eine Reihe von Pythagoräern werden mit einer Lehre der Weltlichkeit bedacht;

4/ Demokritos soll auch von einer Weltseele gesprochen haben;

5/ Platon stellt die Weltseele in eine Trinität: **(i)** die Ideen sind **(ii)** durch den denkenden Gott als Beispiele für die Dinge und Prozesse, “denen er Form gibt, zusammen gedacht; **(iii)** in der Weltseele finden sich dieselben Ideen als immanente Kräfte in den Dingen und Prozessen wieder.

(GW 164)

Vgl. oben S. 51 (*begriffliches Urbild; sinnliches Bild*). Im *Timaos* sagt Platon, dass die Weltseele das Werk des Dèmiourgos (s.o. S.36f.), d.h. des Weltenbauers, ist und dass sie am Wesen des begrifflichen Gottes "teilhat". Damit ergibt sich folgendes Bild: Im Zentrum stehen die Ideen; der Demiürg (Weltenbaumeister) gestaltet mit diesen Ideen die Materie über den begrifflichen Gott (= Vorbilder) und die Weltseele (= immanente Ideen als Kräfte). Mit anderen Worten: Zwischen den beiden Extremen, den Ideen und der Materie, gibt es Zwischenbegriffe, die die (dualistische) Kluft überbrücken.

G. Rouget, *La musique et la transe*, Paris, 1980, 281, sagt über Platons Lehre von der Gesundheit, der Krankheit (bzw. dem Wahnsinn) und der richtigen Bewegung des Körpers (Gymnastik), verbunden mit der richtigen Bewegung der Seele (Musik, Philosophie), dass er darauf besteht, dass bei dieser doppelten Bewegung von Körper und Seele die Form der Seele nicht dieselbe ist wie die Form des Körpers. Wahnsinn) und die richtige Bewegung des Körpers (Gymnastik), gepaart mit der richtigen Bewegung der Seele (Musik, Philosophie), dass er darauf besteht, dass man in dieser doppelten Bewegung von Körper und Seele die Form des ganzen Universums nachahmen muss; Tanz, Musik usw. müssen in das große Ganze integriert werden, und dies nicht ohne die Mitarbeit der Götter.

Wir wissen, dass schon die Pythagoräer die Zahl, - die Zahlenform (Arithmetik, Geometrie), die Musik (Leier) und die Himmelskörper (Astronomie) als zusammenhängend betrachteten (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, stellt fest, dass diese oben kurz skizzierte Lehre die Lehre des späteren Platon (*Gesetze, Timaios*) ist, in der der Dualismus in abgeschwächter Form durchscheint; sie steht im Gegensatz zum jüngeren Platon, der viel stärker dualistisch dachte: stellte der jüngere Platon die Welt der Ideen (Gedanke, unveränderlich, göttlich) radikal der sinnlichen Welt (Genesis, Entstehen, und Phthora, Vergehen (= kuklos)) gegenüber;

Konsequenz: Die ganze Anstrengung zielt auf die Befreiung vom Körper; die Materie - dunkel, wandelbar, gottlos - ist ein Hindernis für die Welt der Ideen.

In den letzten Werken ist die Materie jedoch eher eine reine Begrenzung, bei der die Ideen in einer Sackgasse enden, mehr nicht. Mit anderen Worten: Platon steht der Materie und damit auch dem Körper und dem Leben sehr viel positiver gegenüber. Die Weltseele überbrückt die starre Kluft der jüngeren Werke.

Festugière, o.c., x/xii, sagt, dass die gleiche duale Welt- und Lebensauffassung die hellenistische Intelligenz beherrschte. "Die gemeinsame Quelle dieser beiden Strömungen, der dualistischen und der nicht-dualistischen (der pessimistischen und der optimistischen), ist Platon, den man ohne weiteres als den Vater der Religionsphilosophie des Hellenismus bezeichnen kann". (o.c., xii).

(GW 165)

Er zeigt die gleiche doppelte Tendenz, der jüngere Platon, dualistisch-pessimistisch, der ältere Platon, weniger dualistisch, weniger pessimistisch. Aristoteles, die Stoa, der Eklektizismus Ciceros, das Traktat De Mundo, Philon der Jude - sie alle arbeiten in diesem zweiten, weniger dualistischen Sinn. - Die Astrotheologie von Platon (und später), die Sonnengott-Religion (III. ad.) sind weitgehend in dieser Strömung angesiedelt.

(c) In jüngerer Zeit: die biologischen Vitalisten

z.B. - Schelling, Scheler (in seinen späten Werken) - vgl. oben S. 112 - waren größtenteils Anhänger der Weltseele, indem sie das Zusammenwirken von **(i)** den Organismen und **(ii)** den Naturreichen erklären wollten.

4 - Bewertung:

(i) Der Vorwurf des "Pantheismus", d.h. der Unterschätzung, ja des Missverständnisses der Transzendenz (= Erhabenheit) des Höchsten Wesens, trifft teilweise die Stoa, die Gott und Weltseele identifiziert.

(ii) Der Irrtum der Weltseelen-Anhänger liegt darin, dass Einheit, Ordnung und Leben des Universums auch außerhalb einer Weltseele erklärt werden können, z.B. durch die Ordnung, die ein Höchstes Wesen, ob mit oder ohne Hilfe von Zwischenwesen (man denke an die Verursacher), in die Natur legt (z.B. durch Ideen; vgl. oben S. 50 (ein Wesen, sein Genius und / oder iuno, seine Idee)).

(iii) Die starke Seite des Welt-Seele-Konzepts liegt in der Vorstellung des "universellen Geistes" (s.o. S. 133; 139) und im Hylozoismus (verstanden als die Überzeugung, dass ein Fluidum, analog von Wesen zu Wesen - also nicht monistisch - das Universum durchwandert und so die Einheit des Universums verwirklicht (s.o. S. 16ff. (Maat); 104vv. (Hylozoismus)). Vgl. Aristoteles' Lehre vom aithēr (dem fünften Element, quinta essentia); siehe Willmann, I, 499/501. Solche Ideen müssen keineswegs als monistisch oder pantheistisch interpretiert werden.

(iv) Willmann, I, 634f. zitiert Varro, der vom Seelenvater und Seelenbeschützer (der römischen Mysterien) spricht, der zugleich als "Genius" verehrt wird: er beherrscht und besitzt die Lebenskraft in Bezug auf alle Dinge, die jemals eine Schöpfung, eine Empfängnis erleben; dieser "Genius" wird auch Weltseele genannt, weil er "alle Seelen umfasst".

Das bedeutet, dass er der Schöpfer der Seele ist. Vgl. die Verursacher als lebensschaffende Wesen (siehe oben S. 63v; 162). In diesem Zusammenhang wird hinzugefügt, dass jedes Wesen - Ort, Ding, Mensch - seinen Genius, d.h. seinen "deus naturalis" (Naturgottheit) hat, der sein wahres "Ich" ist, auch der Begabte (Daimon), der Führer und Lenker (Engel), der Zerstörer.

All dies sollte nicht unbedingt als monistisch-pantheistisch, sondern als fließend, animistisch und kausal interpretiert werden.

(GW 166)

Das Okkulte in der Natur. (166/173)

Okkult“ kann auf mehr als eine Weise definiert werden. Mit *A. Lalande, Vocabulaire (...)*, 1968-10, 712 s., definieren wir es wie folgt:

(i) das, was verborgen oder geheim ist,

(ii) so, dass die Mehrheit der Menschen, selbst der Gelehrten, sie als unerklärt und im Rahmen der wissenschaftlichen Spielregeln als unerklärbar einstufen muss. Erstens bezieht sich der verborgene Charakter auf die Wahrnehmung: all jene, die nicht sensibel sind, d.h. die das Fluidum in einer seiner Formen wahrnehmen, und die nicht das zweite Gesicht besitzen, d.h. die dasselbe Fluidum “sehen”, wie auch immer es sein mag, erreichen das “Okkulte” nicht mit den gewöhnlichen Sinnen. Der zweite Grad der Verborgenheit liegt in den Axiomen der Interpretation: Die moderne (oder auch die alte) Wissenschaft kann bestimmte Phänomene methodisch nicht “erklären”, weil sie bestimmte Beobachtungen und/oder Modelle (der Interpretation) systematisch ausschließt.

1- Der Beginn der okkulten Physik(en) im alten Griechenland.

a. Siehe oben S. 77v.: Mit Dodds stellen wir fest, dass +/- 425 der “Wendepunkt” des griechischen Säkularismus beginnt.

b. Mit *Padre Festugière, La révélation d’Hermès Trismégiste, I (L’astrologie et les sciences occultes)*, Paris, 1944, 195, stellen wir fest, dass nach dem Tod des ersten Schülers von Aristoteles, Theophrastos von Eresos (Lesbos) (-372/-288), die so genannten okkulten “Wissenschaften” beginnen, sich zu etablieren. Sagen wir: = - 275.

2- Bolos von Mendes

(Mendes: die ägyptische Stadt im Nildelta, die für ihre “heilige Ziege” bekannt ist), genannt der Demokriterianer (+/- -200), kann als typischer “anèr fusikos”, d.h. Physikalist, im hellinistischen Sinne dieses Wortes, d.h. Okkultist, betrachtet werden: er ist nämlich ein Pionier, dem eine ganze Reihe von “Physikalisten-Okkulten” folgt (siehe Festugière, 197). Der Überblick über seine Werke bietet uns einen ersten Einblick:

a. Symbolismus (Symboltheorie), - weiter: die Lehre von der “sumpatheia” (Übereinstimmung) und “antipatheia” der (okkulten) Phänomene: *Fusika dunamera* (= *Peri sumpatheion kai antipatheion*), sein Hauptwerk; *Cheirokmèta dunamera* (Künstliche sympathische Medizin);

b. Wunder: *Thaumasias*;

c. *Mantik* (Wahrsagerei), *Magie* (*Paignia* (über unterhaltsame Rezepte der Magie));

d. Astrologie; Alchemie (*Bafika*);

e. Medizin (*Technè iatrikè*); Agronomie (*Georgika*); -- weiter: Taktik (*Taktika*);

f. Ethik (*Hupomnèmata èthika*);-- Geschichte (*Peri Ioudaion*).

Es sollte nicht vergessen werden, dass diese Werke bei gründlicher Betrachtung ein ganzes Programm der Philosophie und der damit verbundenen Wissenschaften abdecken: In der gottgegebenen Erkenntnis (theosophia) über das Sein (ontology), enthalten:

(GW 167)

(i) synchron die Struktur des Universums (insbesondere der Himmelskörper darin) und

(ii) diachronisch, die Zyklen (kukloi, Zyklen) dieses Universums und seiner Teile (Anfang, Mitte und Ende der Zeit (Mythos); - der kuklos von Sonne, Mond und anderen Himmelskörpern, der Jahreszeiten). - Mit anderen Worten: ein enzyklopädisches Ganzes.

3-. Die Paradigmen der okkulten Wissenschaft.

Es gibt zahlreiche Beispiele für einen Bolos und seine Nachfolger:

a. die hauptsächlich aristotelische Naturwissenschaft, die die drei Reiche (anorganisch, Pflanzen, Tiere) untersucht,

a1. mit rein theoretischer Absicht (theoria), ohne agogische oder utilitaristische Absicht,

a2. die reine Fokussierung auf (i) die Klassifikation (Arten, Unterarten) und (ii) die kausalen Beziehungen säkularer Natur; wobei das "Morphem", das Forma, die Form, d.h. die Struktur von Stein, Pflanze, Tier, zentral ist (Hylemorphismus);

b. die eigene griechische (mythisch-mysteriöse und mantis-magische) "Wissenschaft", die es auch gab; man denke etwa an die Asklepiaden-Medizin (siehe oben S. 85v.):

c. die (i) ägyptischen Tempelgelehrten, (ii) chaldäischen Astrologen, (iii) iranischen Magier, (iv) indischen Fakire und 'gumnosofistai' (Yogis) (d.h. in Indosland, d.h. um das heutige Pakistan und Afghanistan) und (v) die hebräischen Propheten sind Vorbilder, -- natürlich außerhalb des Kreises der griechischen säkularen Physik.

4-. Die Methode.

Zunächst zitieren wir einen Text von Bidez-Cumont, *Les mages hellénisés*, Paris, 1938, I:107 (zitiert von Festugière (200)):

"Die östlichen Religionen haben die Betrachtung der Götter und des Menschen nicht von der Erforschung der materiellen Welt getrennt. Der Glaube war schließlich eng mit der Wissenschaft verwoben; folglich war der Theologe auch eher körperlich. Die Kleriker studierten auf ihre Weise die drei Reiche der Natur:

(i) die Tiere, die Pflanzen, die Felsen waren durch geheime gemeinsame Merkmale auf die himmlischen Mächte abgestimmt;

(ii) die theosophia, die göttliche Weisheit, offenbarte den frommen Seelen das Wirken der okkulten Kräfte, die alle "physischen" (d.h. grobstofflichen) Phänomene hervorbringen. Besser kann man es nicht ausdrücken!

(A) **Der Gegenstand.** Diese ist, scholastisch gesprochen, zweifach: materiell (völlig identisch) und formal (teilweise identisch, d. h. die distributive und u. a. kollektive Struktur des materiellen Objekts).

(A)1. **Der materielle Gegenstand:** die drei Reiche (magisch) und auch die Himmelskörper (astrologisch) und die innere materielle Struktur (alchemistisch).

(GW 168) **(A)2. Das formale Objekt (Perspektive):**

Diese können mit Festugière, 195ss., auf drei reduziert werden:

a/ das “thauma”, das Wunder,

Festugière reduziert dies mit allen Säkularisten auf einen Mangel an Sinn für das Gesetzlich-Universelle und nennt es “idiotès”, Einzigartigkeit,-- was falsch ist; besser ist der Ausdruck, den er, Fußnote S. 196, zitiert, nämlich “idiotès arrètòs”, “qualitas occulta” (= Mittelalter und korrekte Übersetzung, okkulte Natur (und ggf. Gesetzmäßigkeit); -- zwar ist es wahr, dass die Säkularisten dies nicht wissen, aber sie wissen es nicht. 196, nämlich ‘idiotès arrètòs’, ‘qualitas occulta’ (= mittelalterliche und korrekte Übersetzung), okkulte Natur (und ggf. Gesetzmäßigkeit); -- obwohl das Okkulte als Paranormales eher selten oder sogar (auf den ersten Blick) singulär ist;

Als Beispiel für “thauma”: Die Haut einer Schlange fördert die Menstruation; die Zunge eines lebenden Frosches, die auf die Brust einer Frau gelegt wird, bringt sie dazu, alle ihre Taten zu gestehen; gelber Bernstein zieht alle hellen Gegenstände an, außer Basilisken und geölten Gegenständen; magnetisches Eisen, das mit Knoblauch eingerieben wird, zieht kein Eisen mehr an; die murik (Pflanze), eine kleine blau oder rot blühende Pflanze, beseitigt böartige okkulte Einflüsse; hyenagal heilt Augenleiden; usw.(o.c., 199):

Beurteilung: In dieser universellen Sprache formuliert und als allgemeingültiges Gebot sind diese Thaumata nicht gültig; denn es ist bekannt, dass magische (astrologische, alchemistische) “Tatsachen” in hohem Maße davon abhängig sind:

(i) das Individuum (Singular zu Subjekt) und seine “Macht” (dunamis), die von Null bis sehr groß von einem Individuum zum anderen variiert - sehr zur Verzweiflung der säkularen Wissenschaftler, nebenbei bemerkt;

(ii) die Situation (Singular zu den Umständen) und die magischen (astrologischen, alchemistischen) Einflüsse (dunamis, “Kräfte”, die zufällig vorhanden sind und gegebenenfalls den Ablauf von null bis sehr stark stören; mit anderen Worten, die genannten “Wunder” (paranormale Phänomene) werden in einer Sprache formuliert, die ihrer Natur widerspricht (was den Eindruck von Quacksalberei und Aberglauben erweckt, was in diesem Fall zwar richtig ist, aber am Thema vorbeigeht).

b/ die Sympathie und Antipathie,

d.h. die gegenseitige Beeinflussung, auf der okkulten Ebene, zwischen den Dingen und Prozessen, nicht in ihrer weltlichen Natur, sondern in ihren okkulten, paranormalen Machtverhältnissen; in ihrer ‘fusus’, oder vielmehr ihrer ‘fusus’, d.h. okkulten Natur oder Naturen, d.h. Eigenschaften, ‘Kräfte’, ‘Wirkungen’.

P. Festugière, o.c., 37 o.d., definiert “sumpatheia”, das

(i) bedeutet ursprünglich Mitleid, bedeutet auch Sympathie 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 submateriellen Realitäten, von denen die folgenden Anwendungsmodelle ein Teil sind:

(GW 169) So darf beispielsweise eine bestimmte Pflanze nur unter dem Schutz eines bestimmten Himmelskörpers (oder Tierkreiszeichens) gepflückt werden,

Astro(theo)logisch; z.B. ist ein bestimmter Stein nur dann magisch aktiv (wirksam), wenn man eine bestimmte Beschwörung über ihn ausspricht (z.B. einen Dämon oder eine Gottheit);

theologisch; umgekehrt gehorcht eine Gottheit nur, wenn ein genau definiertes Opfer dargebracht wird;

theurgisch, d.h. auf die Unterordnung (entweder unter pragmatische (zielgerichtete, 'nützliche') oder agogische (wohlfahrtsfördernde) Absichten) eines Geistes, einer Gottheit gerichtet; wie Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 283/311, erklärt, gibt es zwei Hauptformen der theurgia:

a. die Weihe (telethe) eines Objekts,

Festugière, 37, sagt, dass nach dem Gesetz der Sympathie eine Gottheit nur dann gehorcht, wenn es gelingt, ihre "fusus" (fuseis), d. h. (im hellenistisch-okkulten Kontext) ihre "Macht" (Kräfte), in einem Symbol, z. B. einer Statue, einzufangen; dies gelingt u. a. dadurch, dass andere "Sinne" (Kräfte) in einem Symbol, z. B. einer Statue, in einem Menschen eingefangen werden. i. (im hellenistisch-okkulten Kontext) seine "Macht" (Kräfte) in einem Symbol, z.B. einer Figur, zu verstecken; dies gelingt u.a. dadurch, dass andere "Symbole" (siehe Bolos' Arbeit über "Symbolismus"), - Tiere, Pflanzen, Steine, Düfte usw., im hohlen Innenraum des Kopfes versteckt werden. - Tiere, Pflanzen, Steine, Düfte usw. im hohlen Inneren einer solchen Figur;

Nun, nach Dodds, 292, hat jede Gottheit ihren eigenen "sympathischen Repräsentanten" ("Symbol") in einem der drei Reiche (Fels, Pflanze, Tier) oder in den Inschriften oder gesprochenen Formeln, die bei der Weihe eines umfassenderen "Symbols" verwendet werden können ("thesis", das Anbringen einer Inschrift in einer Statue, zum Beispiel; "ekphonèsis", das Aussprechen einer Formel nach der Weihe);

Dodds, 293, fügt hinzu, dass die theuranische Fabrikation von "Bildern" ("Fetischen", würde man im westlichen Negerafrika sagen) auf "dem primitiven und weit verbreiteten Glauben an die natürliche 'sumpatheia', die das Bild und das Original verbindet", beruhte; - was, sehr vereinfacht ausgedrückt, bedeutet, dass ein flüssiges oder subtiles Band das Bild und das Original (das Abgebildete) "verbindet", ausrichtet, sowohl durch Kontakt (Kontaktmagie) als auch durch Ähnlichkeit (Nachahmungsmagie), was das Wesen der "Sumpatheia" ausmacht; wir verweisen hier auf das Kapitel "*Fetischglaube*" im Kurs *Hieroanalyse*;

Dodds stellt fest, dass die telästhetische oder figurative Theologie sicherlich auf Bolos von Mendes zurückgeht (293), aber älter ist und unter anderem in der griechisch-ägyptischen Magie verwendet wird;

b. Der "Zeitgeist" (die Induktion eines Geistes)

Die betreffende "inspirierte", "begeisterte" Person wird dann zum "Symbol", zum hupodochè (Fetisch), zur Behausung dieses außerirdischen Wesens und wird "katochos" (ergriffen, im pejorativen Fall: besessen; inspiriert) oder "docheus" (Gastgeber, Gastgeberin) genannt;

(GW 170) **Kritische Anmerkung:**

Dodds, 295, behauptet, dass ebenso wie die Ordination auf der Fluidum-Affinität (sumpatheia) zwischen Vorbild und Abbild beruht, die Inspiration (Gottheitsinduktion) auf dem weit verbreiteten Glauben, von einer Gottheit, einem Daimon, einem Verstorbenen, ergriffen zu werden (was er übrigens den schlechten Namen 'Besitz' gibt); -- es ist für erfahrene Menschen klar, dass ein solcher Eintritt einer Entität (=Geist) nur gelingt, wenn zuvor eine minimale sumpatheia, fließende Beziehung, realisiert wurde; was Dodds selbst indirekt begründet, indem er zitiert, dass die mediale Person angesichts der eiskrisis z.B. besondere Kleidung mit besonderen Vorhängen trägt und den Unterschied zwischen den beiden nicht sehen kann.v. trägt besondere Kleidung mit speziellen Gürteln, die auf die Gottheit zugeschnitten sind (296);

Er bezieht sich auf das "othonè" (feines Leinengewand für Frauen) oder "sindon" (oder "sindonè"; feiner Leinenstoff, aus Indosland): diese wurden bei der "apolusis", d.h. am Ende der Sitzung, ausgezogen (ibidem). Das Medium trug auch Kränze mit magischen Wirkungen und bekam "symbola" (Bedeutungsbilder, siehe Himmels-Theurgie!) auf seine Kleidung, wie z.B. "eikonisma", das Bild einer Gottheit, die als Beschwörer oder Inspirator angerufen worden war (ebd.);

Auch feuchter Dampf (Atmosphäre) oder Anrufungen (Epiklesis, Anrufung einer Gottheit) usw. (ebd.); mit anderen Worten, was in Gegenstände hineingesteckt werden kann, mit hohlem Inneren, wird in sie hineingesteckt oder ihnen mit Menschen beigefügt, aber die Bedeutung ist dieselbe: Sympathie. (ebd.); d.h. was bei Gegenständen, bei hohlem Innenraum, hineingesteckt werden kann, das wird bei Menschen angezogen oder angehängt oder angehängt, aber die Bedeutung ist dieselbe: Sympathie, fließende Beziehung (berührend und mimetisch); - übrigens, o.c., 289ff, Dodds führt den Fall des Plotinos (aus *Porphyrios' Lebensbeschreibung* 10) an, der als Daimon, d.h. innewohnender Diener (s.o. S. 143ff.; 162 (ad - 1 - b. (animistisch-theologisch)), eine Gottheit höheren Ranges t. war.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 spricht zwar von "Einwohnung", -- was an die heiligen "Phantome" der himmlischen Theurgie erinnert, in denen ebenfalls eine Wesenheit anwesend war und "wohnte", wenn auch auf analoge Weise; -- die eiskritische Theurgie erzeugt künstlich (auf der Grundlage von Sympathie) eine zeitweilige "Einwohnung" mit u.a. inspirierender Wirkung. - Soviel zur Sumpatheia in ihren auffälligsten Formen.

Es ist klar, dass die asklepiadische Methode (s.o. S. 149f.) eine Art Theurgie ist, d.h. der Priester, bzw. der Kranke oder der Elende, vollzieht auf der Grundlage des Mitgefühls, das sich in den Vorbereitungen zeigt, eine Krise des Selbst (er lässt sich ergreifen). Was Festugière, 198s., Schlangen sind mit Fenchelsamen sympathisch; Salamander sind mit Feuer sympathisch; Schwalben mit stinkendem Gulasch usw.; hier gilt das Gleiche wie bei den anderen Sympathien.Hier gilt dasselbe wie für die Thaumata: falsche (weil universelle) Sprache über möglicherweise wahre, aber (als okkulte) paranormale und daher seltene, von Gesetzen abhängige Tatsachen, bei denen das Individuum und seine einzigartige Situation eine wesentliche Rolle spielen (siehe oben S. 168 (Rezension)); z.B. ist die Sympathie zwischen Salamander und Feuer keine reine Einbildung;

(GW 171)

Man lese R. Schwaeble, *Grimoires de Paracelse*, LUG-Bersez, Paris, 1976, 7/40 (*Traité des nymphes, sylphes, pygmées, salamandres et autres êtres*); es spricht Paracelsus (1493/1541), der nicht irgendwer ist; mit anderen Worten, jede dieser aufgelisteten Sympathien muss gesondert und konkret untersucht werden (nicht in jener abstrakt-universellen präskriptiven Sprache).

Die “antipatheia” (Antipathie), der fließende Widerspruch.

So wie es zwischen der einen “fuis” (okkulte Natur) und der anderen “fuis” (okkulte Natur) einen Kontakt und eine Nachahmung, also eine sichtbare Darstellung gibt, so gibt es auch zwischen einigen “fuis” (okkulten Naturen) einen Konflikt, eine Auseinandersetzung, ja einen Antagonismus.

Festugière, o.c., 198, erwähnt z.B. Ibis/Schlange; Schlange/Eichenblätter; Schlange/Speichel eines fastenden Mannes; Löwe/Hahn; Löwe/Feuer, usw..

Wir verweisen auf das Kapitel über “Tabu”, d.h. Antipathie, im *Kurs in Hieromantie*. Wer bewusst oder - was sehr oft vorkommt - unbewusst so tut, als gäbe es keine Antipathie, eine okkulte (=versteckte) Antipathie aber versehentlich so behandelt, als sei sie Sympathie, verstößt gegen ein Tabu und wird, je nach Art der Antipathie, auf Dauer den unangenehmen Folgen der Hybris (siehe oben Seite 9) nicht entgehen. Aber das ist Teil der Hiero-Analyse.

(B) Das Thema.

Die historia (siehe oben S. 70v.) (Untersuchung physischer Personen) okkulturer Phänomene erfordert ein Subjekt, das folgende Eigenschaften besitzt.

(B)1. Die ägyptischen Priester, die chaldäischen Magier, usw. - die Vorbilder. - hatte laut Festugière, 37, zwei wesentliche Fähigkeiten:

a. sie waren theurgisch begabt oder zumindest theosophisch begabt, d. h. bei ihren Forschungen von Wesenheiten (Geistern, Dämonen, Gottheiten) unterstützt wurden, die ihnen kognitive Hilfe leisteten, ist diese göttliche Gunst (oder, im Falle der Theurgie, diese göttliche Kooperation) eine erste subjektive Voraussetzung; Denn wer in seiner mantisch-magischen, astrologischen oder alchemistischen Arbeit (Forschung, Wissensanwendung) nicht unterstützt wird, stößt bald auf unüberwindliche Schwierigkeiten, schon deshalb, weil manche Gottheiten Antipathien erzeugen, wo der ahnungslose Mensch sie nicht einmal vermutet; “Theosophie” (nicht nur im modernen Sinne) ist, theurgisch oder nicht, Weisheit, aber gottgegebene (außer- und übernatürliche) Weisheit;

b. sie waren magisch, d.h. in Bezug auf die Manipulation von Flüssigkeiten (Subtilität; s.o. S. 99 (hylic pluralism)); wissend, d.h. sie durchschauten die Vorlieben und Abneigungen.

(GW 172) Schließlich sind diese Anti- und Sympathien bei so gut wie jeder magischen Handlung ständig am Werk.

Fazit: Man sieht, dass **a.** Religion (theosophisch, evtl. theürgisch) und **b.** Magie (fluidisch) eine Einheit bilden.

(B)2. Die pragmatische Seite

Die Pragmatik ist das zweite große Merkmal der Historia der (okkulten) Fusionswissenschaftler. Wenn Festugière, o.c., 194. von den beiden Physiken spricht, der weltlichen (vor allem in der aristotelischen Naturphilosophie vertreten) und der theosophischen (in der "Physis" des Bolos von Mendes vertreten), drückt er den Unterschied wie folgt aus:

"Das Kriterium der Nützlichkeit ist entscheidend: Es markiert die Grenze, an der zwei Welten auseinanderklaffen". In der Tat ist die reine "Theoria" (siehe oben S. 91v. (*Relativismus*); 56v. (*die Lehre von der Methode*); 124vv. (*reine Wissenschaft und Technologie*); insb. 158v. (*Konzeptualismus*)) ist in hohem Maße, wenn auch nicht insgesamt, typisch für die Philosophie und die professionelle Wissenschaft.

Die theosophisch-magische Haltung ist jedoch grundlegend pragmatisch, d.h. auf das Erreichen von Ergebnissen ausgerichtet. Festugière selbst gibt Anwendungsmodelle an:

(i) die drei Reiche werden studiert, um ihre "Fusis", d.h. okkulte Kraft, zu erkennen und nutzbar zu machen; -- Magisch;

(ii)a. der himmlische Raum wird nicht als "Form" der Materie gesehen (Aristoteles' Hylemorphismus), sondern astrologisch, d.h. zur Bestimmung des Schicksals (siehe oben S. 9v. (*Schicksalsanalyse*), 16v. (*Maß als schicksalsbestimmende Größe*)), die Fürsten oder einfache Menschen 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

Sie ist in hohem Maße agogisch, d. h. lenkend und das Wohlergehen fördernd. Der griechische Mensch jener Zeit kam mit seinen Problemen und Sorgen zum Magier bzw. Astrologen (und möglicherweise Alchemisten), nicht um Theorie zu lernen, sondern um sich helfen zu lassen. Deshalb war die okkulte Physik der Medizin so nahe. Und mit dem Seelenführer.

(B)2.ter Unterschied zum traditionellen Magier.

Der große Unterschied zum traditionellen Magier bzw. Astrologen und/oder Alchemisten war, dass das theosophisch-magische Anliegen nun physisch sein wollte und in seiner okkulten, d.h. paranormalen und unmittelbar konkret-individuellen Weise (siehe oben S. 168 *doppelte Singularität*, - *persönlich und situativ*) auch war.

Fazit: Das Wort "philosophos", Philosoph, erhält nun die Bedeutung von mehr physisch, auf dem Höhepunkt der okkulten Wissenschaften (Festugière, 37). Er kennt die "fusis" oder "fuseis", die okkulten Kräfte der Dinge und Prozesse.

(GW 173) **Literaturhinweis** : außer höherer S. 35vv, Max Wellmann, *Die Fusika des Bolos und der Magier Anaxilaos aus Larissa*, in *Abhandl. der Preusz. Akad. der Wissensch.*, Phil.-Hist., 1928, 7.

Astrologie und Alchemie: siehe Geschichtskurs selbst. Die Astrologie in ihrer hellenistischen Form entstand +/- -280 nach Berosos von Babylonien (Babuloniaka, Geschichte Babyloniens).

Bolos von Mendes bafiek (= traditionelle Alchemie) verwandelte die Alchemie in eine physische, indem er ihr eine Grundlage der Körperlichkeit gab.

(B)2. quater. Weiße und schwarze Magie.

Aus der Pragmatik ergibt sich ein ethisch-politisches Problem: Man kann nämlich das Schicksal, d.h. die okkulte Seite des natürlichen Lebens und Geschehens, auf zwei grundverschiedene Arten bestimmen, nämlich gutartig und böseartig.

Kristensen, *Verz. bijdragen tot kennis der antieke godsdiensten (Sammelbeiträge zur Kenntnis der antiken Religionen)*, A'm, 1947, 274, stellt fest, dass die magischen Beschwörungen und Praktiken zur Abwehr böser Geister und gefährlicher Einflüsse (Katharsis, Exorzismus) überall auf der Welt bemerkenswert gleich sind, während die Religionen manchmal große Unterschiede aufweisen; die Monotonie der Tatsachen ist so groß, dass man kaum von einer speziellen - z.B. griechischen - Magie sprechen kann, - sagt Kristensen. Kristensen sieht die Konsequenz seiner Verteidigung der Harmonie der Gegensätze (dämonistische Interpretation religiöser Tatsachen): in der Magie gibt es eine Unterscheidung zwischen Gut und Böse, die letztlich nicht versöhnt werden kann; mit anderen Worten, es gibt keine Harmonie (Synthese auf dämonistischer Basis (s.o. S. 7 ff.)), sondern Antagonismus, d.h. unversöhnlichen Gegensatz.

Agogisch gesehen kann man sich dem nicht entziehen: die eine Theosophie oder Theurgie hat eine moralisch und politisch destruktive Wirkung, die andere eine moralisch und politisch konstruktive Wirkung.

Es gibt "weiße" und "schwarze" Magie (Theosophie, Theurgie). Mit anderen Worten: Der Grundgedanke der Mysterienreligionen, wie Kristensen sie versteht, kann nicht aufrechterhalten werden:

- (i) In den Fasis ist ein Dämonismus am Werk, der die Gegensätze harmonisiert;
- (ii) aber gleichzeitig - und darüber hinaus - gibt es einen Antagonismus der Gegensätze:

1) die Urmonotheismen, 2) die späteren "negativen" Monotheismen, die den Dämonismus grundsätzlich bekämpfen (Jahwe-Glaube (Israel), Zoroastrismus (Iran), Echnaton (Ägypten)), postulieren, dass es ein Höchstes Wesen gibt, das nicht-dämonistisch ist, d.h. gründlich zwischen Gut und Böse (Antagonismus) unterscheidet; -- darin sind alle praktischen Magier (gottesfürchtig und gottesfürchtig) der lebende Beweis: sie bestätigen, wie auch Kristensen sieht, dass dasselbe wahr ist. der gründlich zwischen Gut und Böse (Antagonismus) unterscheidet; -- alle praktischen Magier (gottesfürchtige und gotteshassende) sind der lebende Beweis dafür: sie bejahen, wie Kristensen es auch sieht, denselben Antagonismus, aber auf ihre eigene (manchmal sehr dämonische) Art, -- agogisch-magisch. Das Elend, mit dem sie tatsächlich konfrontiert sind oder das sie verursachen, lässt sich nicht leugnen. Die "Harmonie der Gegensätze" des Dämonismus (die die Mysterien nur teilweise widerspiegelt) kann diesen Antagonismus nicht erklären.

(GW 174) **(d) Normative (= ethisch-politische, deontische) Philosophie.**

Die Weisheit in ihrer philosophischen, wissenschaftlichen und rhetorischen Form befasst sich auch mit dem Verhalten, insofern es normiert ist, d.h. Normen unterliegt (s.o. S. 47 (*Regelung, Wert und Zweck der Idee*)).

Anmerkung: Wir haben bereits einige normative Aspekte erörtert; hier ein kurzer Überblick.

1. Die vier Aspekte der Weisheit, bzw. des Mythos und/oder der Philosophie: S. 14/17 (*Mythos, Religion*); 28v. (*Philosophie*); 57/61 (*Ionische Physik / Attische Geisteswissenschaft; Physikalische und eth.-pol. Theologie*); 16v. (*Maßnahme*).

2. Das Auftragskonzept als Grundlage:

(i) mythisch-dämonisch (6/12 (*Narkissosmythe*); 144-v. (*Hesiod*); 147-v. (*Theben*); 63/68 und 159/163 (*Kausaler Glaube*); 32, 66 (*Chthonisch*));

(ii) Biblisch: 4v; 15;

(iii) Entdämonisierung

a/ Orphisch: 145/152 (152/158: *reinkarniert*);

b/ Höchstes Wesen: 4v. - 33, 74 (*Xenoph.*); - 173 (*monotheistisch; magisch*);

c/ physisch: 78/82 (*herodoteisch*);- apokalyptisch: 5);

(iv) Ideenlehre: 45/54 (insb. 50/52 (*Exemplarismus; Idealismuskritik*); 113 (*Kybernetik*); 111/113, 134/137 (*Dynamismus und verwandte*); 67v. (*genesis = fisis*).

3. Der Begriff des Schicksals; 9v. (*Schicksalsanalyse*); 98/109 (*flüssige Basis des Schicksals*); 133, 139 (*universeller Geist*); 163/165 (*Weltseele*); 166/173 (*Okkultes*).

4. Die spiritualistische Grundlage: 100/101 (*Verbeke; Kritik*); 146, 156v. (*Sokratisches Verständnis der Seele*).

5. Der Seelenaspekt: 141/159 (*Seelenschichten*)

6. Der kulturologische Aspekt: 27 (*Methode*); 82/84 (*Thukudides*); 89/91 (*Protosofistik*).

7. Der aufgeklärte bzw. skeptische Aspekt: 71 (*säkularer Humanismus*); 72vv. (*„Aufklärung“ als säkularer Rationalismus*) -- (*Individualismus; Relativismus*); 74/77 (*Skepsis*); 91/93; (*(Prä-)Skepsis*).

Entscheidung:

Man kann sehen, dass der normative Aspekt zwischen zwei Extremen (Intervall) durchkommt: auf der einen Seite das Schicksal und die Ordnung; auf der anderen Seite der aufgeklärte und (prä-)septische Aspekt, -- dazwischen die spiritualistische Grundlage; -- der spiritualistische und kulturelle Aspekt sind spezielle Themen (Freiheit von der Ordnung und/oder dem kulturellen Rahmen).

Das große Problem ist nämlich, dass es für eine ethisch-politische Philosophie sowohl Ordnung (Regulierung) als auch Freiheit geben muss; ohne beides gibt es kein gewissenhaftes Verhalten, weder individuell (moralisch, ethisch) noch gesellschaftlich (politisch). Wenn ein freies Wesen bewusst eine Ordnung zur Regelung (Steuerung) seines Verhaltens akzeptiert, begibt es sich in den ethisch-politischen Bereich.

Schicksal ist etwas anderes: Schicksal bedeutet (i) Kausalität, (ii) dass die Freiheit nicht so sehr reguliert als vielmehr beschnitten (man erleidet ein Schicksal) oder frei verursacht (man bereitet sich selbst oder anderen ein Schicksal) wird.

(GW 175) Vgl. R. Guardini, *Vrijheid, genade, Lot, Antwerpen*, 1950, 159/ 268 (Schicksal, - mit Betonung auf Notwendigkeit; Tatsache (= das, was sich aus der Freiheit ergibt), Zufall; - man kann hinzufügen, dass "Gnade" (101/157) ein Aspekt des Schicksals ist).

(1) Die Ausgangslage. (175/178) Die Sophio-Analyse (s.o. S. 1/17; z.B. die Tatsache, dass Schärer "Weisheit" als das Entscheiden in einer konkreten Situation auf der Basis von Tauschlösungen, unter Beachtung von Normen, im Hinblick auf die möglichen Folgen dieser Entscheidung definiert) zeigt uns, dass "vor dem Aufkommen der 'Spekulation' (d.h. des philosophischen Denkens der Weisheit) die Einheit von theoretischer und praktischer Philosophie, die in der Idee der Weisheit lag, ungeteilt herrschte". (O. Willmann, *Abriss der Philosophie*, Wien, 1959-5, 387).

Dies impliziert, dass (siehe S. 14v.) die vierfache Struktur der Weisheit hier funktioniert:

- (i) die Wahrheit (informativ) über die Natur (physisch, konstitutiv) der Dinge und ihren Hintergrund (präkonstitutiv)
- (ii) ist gleichzeitig "Pflicht" oder "Recht" (deontisch).

Dies bildet die Struktur der Philosophie (siehe S. 28 ff.), die nach innen gerichtet ist. Die Information über die Natur und ihre Grundlagen ist zugleich die Norm für das Handeln (deontisch, normativ).

Dieses Viereck ist der Hintergrund von 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 ist da, ohne jede Vorstellung von ihr oder in ihr rein materiell),

(iii) subjektiver Idealismus (die Idee ist eine Schöpfung des menschlichen Subjekts) - der Vorschlagende entwirft eine Klassifizierung der ethischen Systeme:

(i) "transzendente" Ethik, die eine höhere (transzendente) Ordnung als die Natur annimmt, in der sie sich manifestiert; z.B. religiöse Ethik; ebenso "leke" (laizistische, d.h. säkularisierte) Ethik (Platon, Aristoteles, Stoa, Neuplatonismus): es gibt eine Ordnung vor und in der Natur, die diese (und den freien Menschen) "transzendiert";

(ii) "naturalistische" Ethik, die nur von der Natur ausgeht, ohne dass in ihr Ideen (Ordnung) vorhanden sind, die aber gegebenenfalls mit einer Regelmäßigkeit (Naturgesetze) versehen ist, die durch wissenschaftliche Disziplinen aufgedeckt werden kann; so die Physikalisten, die eine Theorie des Verhaltens auf die fusis (Natur) gründeten - dann aber unter Ausschluss transzendentaler, religiöser oder postreligiöser (laizistischer) Ideen oder Ordnungen in ihr -; so vor allem Epikouros, der Sein und O.Epikouros reduzierte das Sein und u.a. den Menschen auf eine zufällige Ansammlung von Atomen (vgl. Demokritos' atomistisch), die sich z.B. mit dem Tod wieder auflöst und erst durch das Atom 'atomisiert' wird, und sah nur "Ataraxia" (Ungestörtheit) als sein Ziel an.

(GW 176) Es sei darauf hingewiesen, dass es in der naturalistischen Ethik eine Ordnung gibt, die jedoch lediglich als Idee in der Natur verstanden wird (eine Idee, die rein immanent ist und in diesem Sinne kaum den Namen "Idee" verdient, sofern der Zufall als entscheidend angesehen wird; andernfalls ist es der Naturalismus, der ein echtes Naturrecht akzeptiert);

(ii) die "kinetische" Ethik, die keine ursprüngliche Ordnung annimmt, sondern eine Ordnung, die (allmählich oder sprunghaft) entweder durch ein in der Natur vorhandenes Streben (z.B. Evolution) oder durch menschliches Handeln (z.B. subjektive Ordnung) entsteht; diese letztere Art des Ordnungswerdens erörtert der Vorschlagende in dem, was er die "aktivistische" Ethik nennt (z.B. nahmen einige Sophisten an, dass das Universum, die Natur, erst durch den Menschen zur Ordnung kommt).

F. Grégoire, o.c., 16, sagt, dass die "transzendente" (objektiv idealistische) Ethik entweder an der Basis oder am Ende der Metaphysik erscheint. In der Tat sagt O. Willmann, *Aus der Werkstatt der Philosophie*, Freiburg, 1912, dass "Metaphysik" in vierfacher Hinsicht beschrieben werden kann:

1. als die Vollendung der Weisheit; dann ist es die Analyse der ersten Prinzipien, die in der Natur und in der geistig-ethischen Welt wirken (z.B. 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 Wissen vom Sein präsent ist;

2.b als Theologie; dann ist es die Analyse der Gottheit, die mit ihrer Weisheit (Gesetze, Gleichnisse) in der Natur und im Menschen als einer denkenden - forschenden - "Natur" am Werk ist;

2c. als Lehre vom Transzendenten (Immateriellen); dann ist es die Analyse der äußeren und übernatürlichen Wirklichkeit, die sich in der Natur und im Menschen zeigt.

Das "Transzendente" (d.h. das präkonstitutive "Metaphysische") liegt in den "ersten" (präexistenten, präkonstitutiven) Prinzipien, im "absoluten" (radikal präexistenten) Sein, in dem sich alles in der Gottheit befindet, die innerhalb des Seins die "erste" (präexistente) Rolle in Bezug auf das Nicht-Göttliche, im Transzendentalen, das nur eine Art von Präexistenz ist, es sei denn, man identifiziert es mit dem Prinzip, dem Sein und/oder der Gottheit; wobei zu beachten ist, dass "immateriell" mehrdeutig ist, es kann sowohl "partikulär (flüssig, feinstofflich (s. o. S. 100) als auch immateriell" (radikal und nicht-physisch und substanzlos) bedeuten.

O. Willmann, *Gesch. d. Id.*, I, 356, sagt:

(i) Nominalismus, d.h. die Interpretation der Idee bzw. des Begriffs der Begriff (Inhalt des Denkens), der behauptet, rein psychologisch, rein mental, Inhalt des Bewusstseins zu sein (Bewusstseinsinhalt des Denkens), reduziert die Weisheit, - die Wahrheit (informativ), den Glaubensinhalt, das Dogma (präkonstitutiv), das Recht als allgemeine Information in der Natur (konstitutiv, physisch) und die Moral und das Recht (normativ) auf reine Produkte entweder individueller Eindrücke oder kollektiver Vereinbarungen ("Konventionen");

(GW 177)

Mit anderen Worten: Der Nominalismus ist nicht so sehr die Leugnung der Allgemeinheit der Idee (Begriff als universelle Menge) als vielmehr die Leugnung des objektiven Korrelats in der Realität (präkonstitutiv, konstitutiv, normativ);

(ii) Der Idealismus, d.h. die Interpretation, die die Idee als einen selbst existierenden mentalen Inhalt mit einer eigenen logischen Realität auffasst, behauptet, dass die Idee im Objekt des Bewusstseins wirklich existiert: Die Wahrheit, die Glaubensinhalte, die Naturgesetze, die Moral und das Gesetz sind also objektive, wenn auch mentale (informationelle) Realitäten, unabhängig von der psychischen oder kollektiv-psychischen Aktivität des menschlichen Subjekts; sie sind nicht subjektiv, sondern objektiv (Realismus bezüglich der mentalen Inhalte, d.i. Information als Idee oder Zahl (Form); siehe oben S. 45/54 (*Idee*); 96v. (*Information*); 117/130 (*Alte Informationsphysik*)).

Nun, rein aktivistische Ethiken sind nominalistisch. Die Proto-Sophilosophie war also eine aktivistische Bewegung für Moral und Recht.

Man kann dies auch anders ausdrücken: Der “Ursprung” (Gegenstand der “Genealogie” (hier verstanden als philosophisch)) ist entweder ideal oder historisch (Historismus der Idee). Hegel machte einen radikalen Unterschied zwischen diesen beiden Arten von “Ursprung”.

Nietzsche (Genealogie der Moral) entwirft eine besondere Art von Historismus (eine Art kinetischer Ethik): er ‘versteht’ (‘interpretiert’) sie von den (un)bewussten Motiven (Beweggründen) her; z.B. (*Der Antichrist*, 1888) hat die Überzeugung des Sohnes als ‘Ursprung’ das, was der Vater als Lüge erzählt hat; richtig verstanden: das Motiv des Vaters, bzw. der Sohn hat das Motiv des Vaters. Diese Lüge führt den Sohn (der sie in seinem Vater nicht erkennt) zu einer Überzeugung; der “wahre” (im Nietzsche’schen Sinne) “Ursprung” ist nicht die Lüge des Vaters, sondern das Motiv oder der Beweggrund. Ein solcher Historizismus ist, zumindest in geringem Maße, im Protosophismus am Werk.

(2) Das Missverständnis der Lehre von den Ideen. (177/184)

Einer der entscheidenden Gründe für die Ablehnung von Ideen (als vorgängige, objektive Information) liegt darin, dass die Ideenlehre leicht den Eindruck erweckt, die Ordnung für und in der Natur sei “total”. Das ist falsch: die Natur ist unvollendet: die Wesen in ihr haben eine Aufgabe, nämlich diese Ordnung zu vollenden. Mehr als das: Die Ideen, nach denen diese Aufgabe erfüllt wird, “wachsen” (im Bewusstsein der Geschöpfe). Es gibt sowohl eine konstitutive als auch eine informative Genese. Vgl. oben S. 50/52 (*Exemplarismus*; Idealismuskritik).

(GW 178) Ein zweites Missverständnis der Idee besteht darin, dass ihr Inhalt und ihre Tragweite missverstanden werden. O. Willmann, *Abriss der Philosophie*, Wien, 1959-5, 357, lässt uns dies deutlich spüren. In Anlehnung an *Aristoteles' Onomastikon* (Glossar) in seiner *Metaphysik* (Buch Delta; siehe D. Ross, *intr., Aristotle's Metaphysics*. London/New York, 1961, 18 (Substanz, ousia)), stellt er drei Hauptbedeutungen der Idee fest:

(i) “ousia” (Wesenheit) meint zunächst die einfachen Körper (Erde, Wasser, Feuer usw.; Körper im Allgemeinen und Zusammensetzungen davon, z.B. Lebewesen, Himmelskörper); Willmann bezeichnet diese Wesenheit als ein Substrat der Wesenheit;

(ii) “ousia” bedeutet ferner die immanente Ursache des Seins in den genannten Körpern (z.B. ist die Seele die immanente Ursache des Seins der Tiere), d.h. das Sein als (iii) “ousia” bedeutet auch jene Elemente oder Teile, die den oben genannten Dingen immanent sind und sie als individuelle Wirklichkeiten definieren und trennen, so dass nach ihrer Zerstörung das Ganze zerstört wird (die Linie, sagen die Pythagoräer, ist “substanziell”, (konstituierend) der Ebene; die Ebene, eines dreidimensionalen Körpers); das heißt, das Wesen als ein Ganzes von konstituierenden Teilen;

(iv) “ousia” ist schließlich auch das “Wesen”, dessen Formulierung die Bestimmung des Seins oder die Definition ist (so ist der Mensch ein vernunftbegabtes Tier; der Mensch ist also definitiv als Teilmenge in eine universelle Menge eingebettet); das ist das Wesen als Bestimmung des Seins.

Man sieht, dass (iii) und (iv) für System und Sammlung stehen und dass (ii) die Eigenschaft bezeichnet, die ein System ausmacht (Bindung der unter (iii) genannten Bestandteile), während (i) die erste Bezeichnung von Systemen nach ihrer körperlich-substanziellen Erscheinung ist.

Willmann vergisst etwas (iii). Man darf die Idee nicht einfach mit (iv), der Essenz, gleichsetzen; Grund: alle vier Arten von “ousia” sind Gedankeninhalte und daher Idee.

Ethisch angewandt: Wenn ich den Körper eines Mitmenschen verletze (= (i)), -- dann wird über den systemischen Zusammenhang, der die Seele (ii) ausmacht, auch das Ganze (iii) verletzt, z.B.; wenn ich mit diesem Mitmenschen die Vernunft (= (iii) und unmittelbar (iv)) ausschalte, indem ich mich z.B. betrinke, -- dann verletze ich unmittelbar seine Seele (elf) (= (ii)).

Mit anderen Worten: Sammlung und System (Verteilungs- und Kollektivstruktur) definieren die “Idee”, nicht nur die Sammlung (Definition)!

Das Konzept der fusis (Natur). (178/184)

vgl. oben S. 61/93; insb. 74/77 (*Xenophanes; Euripides*); 82/84 (*Thoekudides*); 89/91 (*Protestantismus; Thoekudides*); 91/93 (*Preskepsis; Skepsis*) können zumindest in mehr als einem Sinne als irrational (informativ), unethisch (normativ) verstanden werden.

(GW 179)

Wir werden dies im Einzelnen erläutern.

Literaturhinweis : JP. Dumont, *Les sophistes (Fragments et témoignages)*, Paris, 1969, gibt einen geordneten Überblick:

1) erkenntnistheoretisch: es wird nur die Sinneswahrnehmung akzeptiert, die zum Phänomenismus neigt (d.h. die rein subjektiven Eindrücke als einzig gewiss ansieht); folglich: Ideen nicht existent, einschließlich Zahlen als ideale Wesen; Gottheit nicht existent oder 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 erscheinen jedoch der Mensch und seine Kultur, insbesondere die Polis oder Stadtkultur, die offenbar etwas Neues in die fysische Natur einführt, wie es die Sophisten verstehen, nämlich den "nomos", die Gesetzgebung (und die Anwendung des Rechts) im Besonderen;

3. ethisch-politisch: durch professionelle Wissenschaft und schlaue Weisheit (natürlich eine reduzierte Form von "Weisheit") sollen der Sophist und der Bürger der Polis, die er erzieht oder begleitet, "Fortschritt" erreichen; literarische "Magie", Beredsamkeit, Dialektik (argumentative Kunst der Diskussion), ja, Eristik (verfeinerte Dialektik), - schließlich möglicherweise "polumathia" (universelle Gelehrsamkeit) spielen eine führende Rolle; erfolgreiches Bürgertum, mit Arbeit und Freundschaft, ist das "Ideal".

F. Flückiger, *Gesch. d. Naturrechts*, I (*Die Gesch. der europäischen Rechtsidee im Altertum (...)*), Zollikon -Zürich, 1954, 105/124 (*Die Physis als Rechtsnorm*): "Das von den Sophisten begründete (und von Epikouros weiter ausgearbeitete) Weltbild ist von großer kulturgeschichtlicher Bedeutung. Der Begriff des Naturrechts entspringt ihm. (121). Gemeint sind natürlich die sogenannten jüngeren Sophisten (die älteren Sophisten waren wegweisend). Hippas von Elis (-460/...), Antiphon von Athen, Trasymachos von Chalkèdon waren die ersten, so Flückiger, 107, die bewusst die 'fysis anthropinè' (s.o.) S. 87 nannten (*Jaeger, Paideia, II, 15 d.h. die menschliche Natur (wie sie von der Medizin und der Ethnologie formuliert wird)*), als "Maß" (Norm) des Seins (d.h. der Sinnlichen), auch der Ethik und der Politik.

Bei ihnen bedeutet "fysis" die Säkularisierung von "physis", wie das Wort in *Odyssee*, 10: 303, verwendet wird (Kraft, die einem bestimmten Zauberkraut innewohnt, mit dem sich Odysseus vor der schwarzen Magie von Kerkè schützen kann), d.h. das, was als mit einer gewissen Eigenart begabt entsteht und wächst und sich als solches dank Kraft und Langlebigkeit behauptet (a.a.O., 107).

Die Konsequenz:

(i) natürlich ist das, was selbstzufrieden, eigenwillig, mit eigener Kraft begabt ist, ausdauernd ist und sich (im Kampf ums Leben) behauptet;

(GW 180)

(ii) “Legal” (bzw. “rechtmäßig”) ist das, was durch Tradition, Zwang oder Entscheidung von außen auferlegt wird und daher immer mehr oder weniger unnatürlich ist und gegen die (menschliche) Natur verstößt: Sitten, Gesetze, Gewohnheiten und Praktiken werden daher von der Proto-Sophilosophie mit einer mehr oder weniger revolutionären Perspektive betrachtet.

Aus diesem revolutionären Konzept der Verschmelzung ergeben sich zwei Grundlinien in Ethik und Politik:

a. die beiden Grundsätze (siehe oben S. 157v. (Lust und Macht prägen die Natur: Lust als tiefste Triebfeder des menschlichen Verhaltens (Hedonismus); Macht als Regel, die die Beziehungen zwischen den Menschen bestimmt;

b. der Individualismus kennzeichnet ferner alle Lebewesen, die also die in ihrer individuellen fasis liegenden Anlagen und Möglichkeiten entwickeln und ausleben wollen -- die späteren Sophisten verstehen diese individuelle Natur als einfach vorhanden; Euripides (s.o. S. 75/77) sieht in ihr einen bösen Daimon (‘alastor’) (vgl. *ER. Dodds, Der Fortschrittsgedanke in der Antike*, Zürich/München, 1977, 95/112 (*Euripides als Irrationalist*); insb. 100, 103;

“Mèdeia, Hippolutos, Hekabè (Hekuba), Hèraklès: was all diesen Dramen ihren zutiefst tragischen Charakter verleiht, ist der Triumph der Irrationalität über die Vernunft eines edlen, aber instabilen Menschen”. (103).).

So verstehen wir besser die Sprüche des Hippias von Elis (“Das Gesetz, der Tyrann der Menschen, tut oft der Natur Gewalt an” *Dumont, 156; Flückiger, 106; 116*)), -des Trasumachos von Chalkedon (“Ich behaupte, dass das Gesetz nichts anderes ist als das, was für den Stärksten günstig ist”. (*Dumont, 138; Flückiger, 112*)).

Ad a) Das Lustprinzip erscheint “positiv” in der natürlichen Zuneigung (Liebe, Freundschaft), aber “negativ” in der Abneigung (Hass); das Machtprinzip schafft das “Herr/Sklave”-Verhältnis: Das “Gesetz” wird vom Stärkeren festgelegt (manchmal die Masse, durch demokratische Gesetzgebung, manchmal individuellere oder private Instanzen, durch Aristokratie oder Tyrannei);

Dieses Prinzip der Macht wird bei Kallikles (in *Platons Gorgias* zieht er die letzten Schlüsse) zum “politischen” Immoralismus, zur “ersten Übermenschtheorie” (so *Dodds, Die sophistische Bewegung und das Versagen des griechischen Liberalismus*, in *Fortschrittsgedanke*, 113/129, Viz. 125);

Wenn sich unter uns ein Mensch erhebt, der die Kraft dazu hat, schüttelt er alles ab (d.h. das, was die Masse “Gesetz” nennt); er sprengt seine Ketten und entkommt; er tritt mit Füßen, was doch nur Buchstabe, Einbildung und Zauberei ist, alle unsere naturwidrigen Gesetze; er, der bisher ein Sklave war, erhebt sich und kommt zu uns und macht sich zum Herrn. So erstrahlt das Naturrecht in seiner ganzen Pracht”. (*Gorgias 484*).

(GW 181)

Im Tierreich herrscht das “Recht” (in der idealistischen Sprache: die “Macht”) des Stärkeren, in der menschlichen Kultur herrscht es grundsätzlich: Es handelt offen im Krieg.

Der Grund für eine solche naturalistische Auslegung

der Natur (als lüsternes und machtgeriges Individuum verstand die Natur die tiefe Krise, in die die griechische Welt geraten war -450/-350. Nicht nur die Sophisten, sondern auch andere Denker wie Platon, - später: Epikouros oder Diogenes von Sinopè (-400/-325), der Kunieker,- waren desillusioniert, verzweifelt am Anblick des damaligen “Rechtsstaates”. Aber man kann auf einen Rückgang auf mehr als eine Weise reagieren.

Wir veranschaulichen dies anhand eines Aspekts des Verfalls, nämlich der Gewalt, der “bia”, wie Hesiod, *Erga* (275), sie beschreibt. Gewalt ist ein Schicksal, sei es, dass andere sie uns antun, sei es, dass wir sie selbst auf uns gezogen haben. Sie schafft also Ordnung, aber nur eine faktische, keine “ideale” Ordnung (siehe oben S. 174f.). Die “Idee” der “Gewalt” ist eine wahre Idee, aber kein “Ideal”, zumindest nicht im Gegensatz zum “Recht” (*dikè*, wie Hesiod, *ibidem*, sagt). Deskriptiv ist die Idee gültig, aber normativ ist sie es nicht: Sie ist “Natur” als Tatsache, als vollendete Tatsache (Schicksal), aber nicht “Natur” als Idee, d.h. ein Ideal. Dies zeigt sich an den drei möglichen Reaktionen auf Gewalt:

(i) die passive, d.h. man unterzieht sich der Gewalt als Nicht-Gewalttätiger (“*Peisas labe, mè biasamenos*” sagt einer der Sieben Weisen (s.o. S. 1), Bias; d.h. “Erwirb etwas durch Überredung, nicht durch Gewalt”);

(ii)a. die aktive, aber begrenzte, d.h. rechtmäßige Selbstverteidigung: man hält sich an das “Gesetz” als Idee und Ideal, aber im Bedarfsfall bricht man dieses Gesetz in “rechtmäßiger” Selbstverteidigung; alle Idealisten haben diese Form der “Gewalt” akzeptiert; aber damit wird die “Gewaltspirale” irgendwie realisiert;

(ii)b. die aktive, aber unbegrenzte, d.h. die Machthungrigen, wie Kallikles sie oben beschrieben hat (und wie sie in der Renaissance von Machiavelli und später von Nietzsche erneuert werden); diese naturalistische Haltung setzt die “Spirale der Gewalt” fort; Sie tut dies durch die “bia” als Idee, die zugleich ein Ideal ist (“Recht des Stärkeren” bedeutet “Ideal des Stärkeren”), dann aber auch ein Gegenideal; -- im Gegensatz zur legitimen Selbstverteidigung, die die bia als Notlösung akzeptiert (und daher rechtzeitig zu beseitigen ist), setzt der Machtlose die bia als Regel, als Ideal. Der Gewaltlose erträgt Gewalt, der legitime Verteidiger akzeptiert sie, der Machtbesessene nimmt sie hin.

Der Idealismus, richtig verstanden, kann sich mit der ersten und der zweiten, niemals aber mit der dritten Haltung vereinbaren. Der Naturalismus landet unweigerlich bei der dritten Haltung, wie die Entwicklung innerhalb des Protosophismus beweist: “Die älteren Sophisten waren (...) darauf bedacht, ihren Individualismus im Rahmen der traditionellen ethischen Lehre zu verorten.

(GW 181)

Und doch: Sie - oder ihre Schüler - waren es, die Kallikles seine intellektuellen Waffen gaben. Fisis' wurde zum Schlagwort des räuberischen Individuums und der räuberischen Gesellschaft". (Dodds, a.c., 127). Dennoch verteidigt Dodds die Protosofistik so weit wie möglich.

O.i., hier ist wieder der Dämonismus, der im Unterbewußtsein der Menschheit, auch der Griechen, vorhanden ist, und auch im Unterbewußtsein der griechischen Physikalisten (s.o. S. 7/9), die sich in ihrem begrifflichen Rationalismus und Säkularismus darüber gewissermaßen Illusionen machten.

Anmerkung: Es gibt noch andere Typologien der normativen Philosophie. Z.B. R. Le Senne, *Traité de Morale Générale*, Paris, 1949,

(i) 128/183 (Sokrates und Platon, Aristoteles (der Bürger als Philosoph), Epiktètos von Hierapolis (+50/+138) (der Stoiker); 375/515 (Ethik des Vergnügens, des Interesses, des Guten (des Glücks), des Gefühls (des Geistes), des "Willens" (des Ehrgefühls), des Selbst, der Tradition und der positiven moralischen Tatsache). Spuren all dieser letztgenannten Typen lassen sich im griechischen ethisch-politischen Denken finden.

Anmerkung - Zu Gewalt und verwandten Phänomenen, Hybris, Grenzüberschreitung (siehe oben S. 6ff.) siehe A. Daniélou, *Shiva et Dionysos (La religion de la nature et de l' éros)*, Paris, 1979, insb. 207/224 (*Le sacrifice, la sacralisation de la fonction alimentaire*): "Das ganze Leben der Welt - sei es das tierische oder das menschliche - läuft auf unaufhörliches Töten hinaus. Existieren' bedeutet essen und gegessen werden". (207);

"Das Grundprinzip des Shivaismus besteht darin, die Welt so zu akzeptieren, wie sie ist, und nicht so, wie wir sie gerne hätten". (207);-was bedeutet, dass Daniélou bis zu einem gewissen Grad mit dem Dämonismus übereinstimmt und somit naturalistisch denkt, in dem Sinne, dass er in der (dämonischen) Natur keine Idee als Ideal, sondern als (dämonisches) Anti-Ideal vorbringt, -und dies vielleicht in gewissen Grenzen: "Nur wenn wir die Realität der Welt akzeptieren, können wir ihre Natur verstehen" (ibidem). Es klingt auf jeden Fall naturalistisch. In diesem Zusammenhang spricht er vom Menschenopfer, das er als "höchste Form des Opfers" (212) bezeichnet, von der Omophagie (Rohverzehr), vom Menschenessen usw., und zwar in einem Ton, der bei aller "Menschlichkeit" dennoch naturalistisch ist.

R. Auch Girard, *La violence et le sacré*, Paris, 1972, beginnt mit der Erörterung des Opfers als einer "ambivalenten" (doppelten) sakralen Realität (= als etwas "Heiliges" und als etwas Verbrecherisches), wobei die Gewalt einiger Wesen, die man zu schützen sucht, auf andere, nämlich die Opfer, übertragen wird (11).

(GW 183)

Anmerkung: *Der Umfang der protestantischen Revolution im Recht.*

Flückiger, o.c., 98, behauptet, dass der Protestantismus zwei Schichten in der politischen Kultur verdrängt oder unterdrückt hat, nämlich das thematische Gesetz und das Dickichtgesetz.

(i) Als ‘themis’ werden die Angelegenheiten bezeichnet, die die Familie, die Geschwister, das Haus, die Gastfreundschaft, die Verehrung der Toten (o.c.)²⁰ betreffen.); sie stehen unter der Autorität der Göttin Themis (präkonstitutiv), die der präkolumbischen Religion angehört (die die titanischen (s.o. S. 7/9) Gottheiten in den Mittelpunkt stellt und zumindest in erster Linie chthonisch-infernalisch ist); der Pfahl dieser Religion und u.a. dieser Moral- und Rechtsordnung ist die Lebenskraft, soweit sie sich auf fünf genannte Sphären verteilt; jede Störung des Gleichgewichts (s.o. S. 168v. (sumpatheia / antipatheia der ‘fusus’, d.h. der Lebenskraft) wiederhergestellt wird (siehe hoch: S. 9vv. (*Führungsstruktur*)), leider gestört durch den Dämonismus (Leben-Tod-Harmonie) und die ihm zugrundeliegende kuklopische (satanische) Ordnung, durch die der unmoralisch-brutale Charakter so hervortreten droht, dass der göttliche Kern nicht mehr gesehen wird;- so schreibt Flückiger, 29: “Auch Themis (...) gehört zu den Muttergöttinnen (s.o. S. 66v.); sie wird manchmal sogar mit der Erdmutter Gaia gleichgesetzt. Heilig’ sind für sie, die Muttergöttin, die Bereiche des Lebens und der Fruchtbarkeit sowie der Bereich der Erde und des Unterirdischen; ebenso die Nacht”;

(ii) Der Begriff “dikè” wird für alle Angelegenheiten verwendet, die die Polis, den Stadtstaat und die Gesetzgebung der Bürger betreffen; “dikè” ist also das, was jemandem als “Recht” innerhalb der Stadt (als deren Bürger) zusteht;

Vorkonstitutionell ist Dikè die Göttin, die das vom olympischen Zeus gestiftete Gesetz schützt und für dessen Fortbestand sorgt; sie ist die “Teleiose”, die Vollendung, die Vollendung des Rechts in der Polis; auf dem Spiel steht die Lebenskraft, die in einer solchen Rechtssituation involviert ist: jede Fehlfunktion wird von Dikè korrigiert

Der Protestantismus aber hat diese Doppelschicht (unbewußt) verdrängt und (bewußt) unterdrückt und an ihre Stelle eine profanierte “fusus” (als individuelle Lust und Macht) gesetzt, -- das sogenannte “Recht der individuellen hedonistischen und machtliebenden) fusus”, “Naturrecht” im naturalistischen Sinne. Das ist die griechische Aufklärung (s.o. S. 72ff.) in ihrem weitreichenden Stadium. Das nicht-naturalistische Naturrecht (z.B. unter sokratischem Einfluss) wird die Lücke, die durch die Verdrängung von themis und dikèrecht entstanden ist, nie wieder füllen. Sie ist immer mit säkularem Relativismus verbunden, der sie untergräbt. Vgl. a.a.O., 51.

(GW 184)

Flückiger, 123f. unterstreicht die Eliminierung des mütterlichen, muttergöttlichen (uxorischen) Prinzips: “Seit dem 15. vorchristlichen Jahrhundert ist das Wissen um diese Dinge (d.h. Leben, Fruchtbarkeit, Erde, Unterwelt, Nacht, Weiblichkeit und Religion) dem westlichen Rechtsdenken verloren gegangen (...). Seitdem ist die Staatsdoktrin einseitig rational und väterlich und entspricht der exklusiven Hochschätzung des intellektuellen Bewusstseins der westlichen Kulturvölker”. (124-). Um es mit einem aggressiven, aktuellen Begriff auszudrücken: die Phallokrate wurde von der griechischen Aufklärung und insbesondere vom Protosophismus begründet.

(3) Die Grundlage einer normativen Philosophie. (184)

O. Willmann, *Gesch. d. Id*, I, 239/254- (*Hervorgang der Weisheitslehre und Ethik aus der politischen Theologie*) skizziert, wie nicht mit Sokrates (was gewöhnlich behauptet wird), auch nicht mit Puthagoras (was mit viel mehr Berechtigung geschieht), der Anfang der griechischen Ethik beginnt, sondern bereits mit den sieben Weisen: denn sie betrachten die Normen (z.B. ‘Maß’ und ‘Zeit’ (kairos, angemessener Augenblick)) nicht als göttliche Gebote (themis, dikè), sondern als Widerschein der Natur des griechischen Volkes. Denn sie betrachten die Normen (z.B. “Maß” und “Zeit” (kairos, der geeignete Zeitpunkt)) nicht als göttliche Gebote (themis, dikè), sondern als Spiegelungen der Natur der Dinge: Die politische Theologie betont z.B. den präkonstitutiven Aspekt (das göttliche Gebot), die Sieben Weisen betonen den konstitutiven (physischen) Aspekt und nehmen das eigentlich Physische vorweg. “Erkenne dich selbst”, “Behalte Maß”, “Das (Maß der) Zeit bringt alles Gute”, sind Sprüche, die das Wesen der Natur ausdrücken, ohne expliziten Bezug auf den präkonstitutiven Grund (die Gottheit als die moralischen und gesetzgebenden Kräfte sind ihrem Wesen nach physisch, die Natur der moralischen und gesetzgebenden Aussagen. Der Mensch wird unmittelbar durch den Kontakt mit der Natur als normativem Komplex informiert, nicht (nur) durch die sich über diese Natur offenbarende Gottheit.

O. Willmann, o.c., 255/265 (*Vereinigung von Physik und Ethik im Idealismus*), skizziert einen zweiten Schritt 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 ein expliziter Zusammenhang zwischen seiner Physis und seiner Weisheit (= Ethik/Politik) nicht sichtbar: das ‘Wasser’ als allumfassendes Prinzip ist physisch, aber nicht ethisch-politisch (es sei denn, man nimmt an, dass ‘Wasser’ mit der chthonisch-infernalischen Lebenskraft gleichgesetzt wird (heute als Symbol in ein Element gesetzt) und man weiß, dass Lebenskraft immer auch normativ ist).

(ii)b. Bei Puthagoras hingegen sind die Prinzipien klar - Zahl (Form), Maß, Konsonanz -, die direkt in normative Sätze eingebaut werden.

(GW 185) Was Willmann, a.a.O., 266/334 - (*über den pythagoreischen Idealismus*) sagt, fasst er zusammen: "Dasselbe Prinzip - arithmos - Zahl, Zahlform oder Figur, Zahlform Harmonie -, das das Sein (ihre fisis, Natur, konstituiert) konstituiert, informiert den wissenden Geist.

Mit anderen Worten, was den Wesen die Wirklichkeit gibt, ist das, was dem Denken die Wahrheit (dieser Wirklichkeit) gibt,-- (...) der Grundgedanke der idealistischen Seins- und Erkenntnistheorie". (282). Oder: "Die gesetzliche und unmittelbar sittliche Ordnung ist Teil der göttlich errichteten Ordnung der Natur: insofern das Sittliche - dikaion - in der Natur selbst ('fisei') und nicht bloß durch menschliches Wirken (nomoi) ist". (324).

Zusammengefasst:

(i) die Gottheit (präkonstitutiv) als konstitutiver Körper;
(ii) Natur (konstitutiv, physisch) als Realität, konstituiert;
(iii) Wahrheit (informativ) als Wissen über **(ii)** die Natur und **(i)** die Gottheit;
(iv) Moral, Gesetz (normativ) als **(i)** von der Gottheit **(ii)** in der Fisis selbst festgelegt und **(iii)** durch Wissen manifestiert,--darin liegt die Grundstruktur der Weisheit, wie sie Puthagoras als erster Physikalist in klarer philosophischer Weise übersetzte, indem er die Zahl, bzw. die Zahlenform Harmonie als in allen vier Dimensionen vorhanden ansah,--was wir nun kurz verdeutlichen wollen.

(O. Willmann, o.c., 272, bringt uns auf den Weg, Puthagoras und seine Jünger zu verstehen, indem er auf die doppelte Bedeutung von "sie" (eins) hinweist, arithmetisch gesprochen:

(i) Nun bedeutet "eins" das Element (Stoicheion) aller Zahlen ("zwei" = zweimal "eins"; "drei" = dreimal "eins", usw.);

(ii) dann wiederum bedeutet "sie", "eins", die Verbindung (henosis), die aus einer Vielzahl von Elementen (stoicheia) eine Zahl zu einer "Einheit von Elementen" macht; so bilden fünf einzelne Elemente nur dann die Zahl "fünf", wenn sie kollektiv, gemeinsam genommen werden; das "sie" (eins) ist hier die (kollektive) Struktur, die eine Sammlung (henosis) bildet.

(2)a. Immanent" (enuparchon)/"transzendent" (choriston): Die Alten hatten andere Interpretationsgewohnheiten als wir: Sie sahen die Beziehung zwischen "eins" und jeder anderen Zahl im Sinne von "transzendent (übersteigend, transzendierend) / immanent (in ihr vorhanden)". Willmann beschreibt die Kongenialität wie folgt: "Die 'Eins' ist zu jeder Zahl, ohne selbst Zahl zu sein (was für die altgriechische 'Eins'-Vorstellung gilt); doch ist sie zugleich in allen Zahlen und dies als deren Bedingung der Möglichkeit".

I. Gobry, *Pythagore*, Paris, 1973, 44, bestätigt diese Ansicht:

(i) Das "Eine" ist die "Materie", d.h. das Element, aus dem durch Vervielfältigung alle Zahlen entstehen;

(ii) die "Eins" ist die Form, d. h. die Einheit, die ein Vielfaches von Elementen ("Einheiten") zu einer Zahl macht. Noch mehr

(iii) Das "Eine" ist "exemplarisch": Es steht an der Spitze der materiellen und formalen Ordnung;

(GW 186) Dies scheint methodisch bedingt zu sein: In der “Analsis” (Zerlegung in die elementaren Einheiten) hat die Idee des “Einen” (als Stoicheion, letztes unteilbares oder nicht reduzierbares Element) Vorrang;

In der ‘sunthesis’ ((Re-)Komposition der elementaren Einheiten zu ‘einem’, d.h. einem Zusammenhang oder, wie man heute zu sagen pflegt, ‘Struktur’) steht die Idee von ‘einem’ als Struktur im Vordergrund;

Dies setzt eine ontologische Einsicht voraus (s.o. S. 29: das Eine ist für Puthagoras das Wahre, d.h. das Informative: in dem Sinne, dass sich in Analyse und ‘Synthese’ (Strukturanalyse) die Wahrheit über die Natur und ihren präkonstitutiven Hintergrund nach dem ‘Einen’ als Element und dem ‘Einen’ als Struktur artikuliert (Link). In diesem Sinne ist das “Eine” (elementar und/oder strukturell) exemplarisch, d.h. informativ. Normativ ist sie daher ipso facto: die Norm der Analyse und Synthese (= Strukturanalyse) ist genau das “eine” in seinem doppelten (distributiven und kollektiven) Sinn.

Gobry, a.a.O., 45, stellt fest, dass das “Eine” auch teleologisch (endständig) ist: Das “Eine” ist die vollendete Wirklichkeit, denn es ist analytisch bzw. strukturell “peras” (Endbegriff; unmittelbar vollendet); es ist also “telos” - Ende, Abschluss, Vollendung, Vollendung - und unmittelbar “teleion” (vollkommen).

Mit anderen Worten: Was zu Beginn der Analyse bzw. Synthese als Bildwirklichkeit exemplarisch und vorläufig ist, ist am Ende und Erfolg der Analyse endgültig und abschließend. Puthagoras gelang es, über die Informationsphilosophie (das Wahre ist im Einen zu suchen), das Physische als Wurzel der normativen Philosophie herauszuarbeiten. Nach der unabhängigen Ethik der Sieben Weisen ist dies die zweite Stufe der normativen Philosophie.

(2)b. -- Die Grundlage dieser Einheit von Physikalischem, Information und Ethisch-Politischem ist die Analogie, d.h. das teils Identische und teils Nicht-Identische. - Die “Eins” als Element ist insofern “eins”, als sie in sich kohärent und unteilbar ist und sich nicht auf etwas anderes reduzieren lässt.

Das “Eine” als Struktur (Verbindung, Henosis) ist insofern “eins”, als das, was eine Vielzahl von elementaren “Einheiten” “eins” macht, innere Kohärenz, Unteilbarkeit, aber auch Irreduzibilität auf etwas anderes impliziert.

Mit anderen Worten: Obwohl sie sich in ihrem Umfang unterscheiden (manchmal rein analytisch, manchmal strukturell-analytisch (synthetisch)), ist das “Eine” inhaltlich identisch. Wie wir wissen, ist die Analogie die grundlegende Theorie, insbesondere in der mittelalterlichen Scholastik.

(3)a. -- Die “Sustoichie” (Systechie; Paar von Gegensätzen).

Eine der lohnendsten Anwendungen der oben genannten Henologie (Arithmologie) ist die alte Gewohnheit, die Gesamtheit in Form eines Gegensatzpaares auszudrücken.

(GW 187)

Aber wir erklären das aus seiner Sicht. Die Grundlage ist die Analogie (was spätere Pythagoräer “tautotès” (Identität)/”heterotès” (Nicht-Identität) nannten).

(i) Distributiv ist das Gegensatzpaar zweimal “eins”, aber so, dass der erste Begriff dem zweiten entgegengesetzt und sogar kontradiktorisch entgegengesetzt ist (entweder oder statt und/oder), und zwar innerhalb derselben Perspektive, in der sie zusammengehören; so sind “männlich”/”weiblich” entgegengesetzt, aber innerhalb des “Geschlechts”,

a. (informativ) wahr/falsch;

b. (physisch) hell/dunkel; männlich, weiblich; -- (geometrisch) gerade/gekrümmt; links/rechts;

c. (normativ) gut/böse; -- (ontologisch)-- unveränderlich/veränderlich; geordnet, ungeordnet (tetagmenon/ atakton); abgeschlossen/unabgeschlossen (peras/ aperon).

(ii) Das Gegensatzpaar ist, kollektiv betrachtet, ein Komplement, d.h. eine Gesamtheit, die in zwei Bereiche (Teile) aufgeteilt ist, eine Form der “Henosis” (Struktur); - d.h.

(ii)a. Synchron: jenseits von allem Geordneten und Ungeordneten - man beachte die Konjunktion “und”, die komplementär ist - gibt es im Universum (ontologisch) nichts mehr; es weist auf die Gesamtheit des Seins hin; dasselbe mit unveränderlich und veränderlich oder fertig und unfertig; nun, die Menschen der Antike - z. B. die Pythagoräer - hatten o.Er tat dies auch mit weniger schlüssigen Oppositionen (“und/oder”), wie “gut und böse”, um “alles” zu meinen (obwohl logisch nicht streng gültig, war die Absicht dennoch, transzendental (total) zu sprechen).

(ii) b. Diachronisch: *WB. Kristensen, Verz. bijdr. tot kennis v.d. antieke godsd.* A'm, 1947, 243vv. (*Zyklus und Periode*) weist darauf hin, wie die alten Griechen das Wort “periodos” sowohl örtlich (die Schleife, die ein Tänzer um ein Objekt vollführt) als auch zeitlich (die Kreisbewegung, die die Sonne vollführt, bringt die Abfolge der Jahreszeiten hervor) verwenden; das Merkmal des periodos besteht darin, dass das Ende der vorhergehenden Kreisbewegung den Beginn der nächsten darstellt.

Nun ist es so, dass z.B. *Aristoteles (De coelo 268a)* die Zahl drei als Figur des Ganzen (nach antiker Tradition) verwendet: es ist ja **1** (Anfang), **2** (Mitte), **3** (Ende) in u.a. (so sagt er) den heiligen Handlungen; so drückt sich Totalität sowohl in der Natur als auch in der Kultur aus, aber es ist auch so, in der antiken Mentalität, dass das endlos Erneuernde, in dem Ende des Vorhergehenden Anfang des Nächsten ist. (So drückt sich Totalität sowohl in der Natur als auch in der Kultur aus, aber es ist auch so, daß in der antiken Mentalität das unendlich sich Erneuernde, in dem das Ende des Vorhergehenden der Anfang des Nächsten ist, auch ‘Totalität’ ist, aber dann spiralförmig, wenn man so will; zyklische Bewegung ist so; -- eine Variante ist der dämonische Zyklus, in dem der Gegensatz ‘Leben/Tod’ den alternativen Zyklus mitgestaltet (s. o. S. 7, 11). Auch der Pythagoras verarbeitete diese “Totalität”.

(GW 188)

Man sieht, dass in der Sustoichia sowohl das “Eine” als Element als auch das “Eine” als Struktur (Verbindung von Elementen) entscheidend sind. Die Henologie (zugleich Arithmologie) ist eine kohärente Doktrin!

Es zeigt sich auch, dass das Fertige und die Totalität eins sind: Solange die Totalität (die nur dank des “Einen” als Struktur, synchron oder diachron, zustande kommt) nicht da ist, ist etwas nicht fertig. Aber das ist normativ für das Handeln. Die Ethik bzw. die Politik wird dies stets berücksichtigen müssen.

Dies gilt umso mehr, als die griechische Philosophie, insbesondere die orphisch-pythagoräische, stark mystisch-religiös geprägt ist; so weist Kristensen, o.c., 270, darauf hin, dass Vollendung Heiligung ist: “Auch die griechischen Begriffe ‘telos’ und ‘teletè’ bezeichnen ‘Ende’ und ‘Heiligung’ (Einweihung; s.o. S. 40). Dass unser Wort “heilig” mit “Heil” und “ganz” verwandt ist, mag eine zufällige Veranschaulichung der alten Vorstellung sein. Aber die semasiologische Verbindung zwischen “Ende” und “Vollendung”, “vollkommen sein”, ist keine zufällige Illustration: Das Ende ist auch das Ziel, auf das alle vorangegangene Arbeit ausgerichtet ist und in dem sie ihre Idee offenbart. Das Ende ist also eine Realität höherer Ordnung als die Bestandteile der Reihe. Sie schafft Totalität”. -- All dies ist pythagoreisch.

Anmerkung -- Kristensen, o.c., 283vv, zeigt die Gesamtheit (insbesondere diachron) in zwei Typen:

(i) Chthonisch: *H. Diels, Sibyllinische Blätter*, 1890, sagt Kristensen und weist darauf hin, dass im Tellurismus (Chthonismus) die heilige Dreifaltigkeit überall präsent ist (z.B. die “Tritopatores” (die Ahnen; siehe Manismus, bzw. In Hellas beispielsweise gibt es “drei” Richter im Hades: In der Unterwelt repräsentieren sie die heilige (sprich: tellurische heilige) Drei oder das sich ständig erneuernde (Anfang, Mitte, Ende = 3) Leben als richterliche Instanz;)

(ii) Olumpianisch: der “Retter” (sotèr; soteira) ist der “Dritte”, d.h. dort, wo das “Leben” (die Grundkategorie der antiken Religion) vom Untergang bedroht ist; so wird z.B. Asklepios (s.o. S. 37; 43; 149) als “Retter” bezeichnet, weil Heilung eigentlich Wiederbelebung (Auferstehung) ist (Asklepios selbst war gestorben (Tod), aber wieder auferstanden (Leben), d.h. Typus der “Totalität”);

z.B. wird Zeus als Gottheit **(i)** der Lebenden, **(ii)** dann der Toten und **(iii)** als Erlöser (göttliche Totalität) als ‘Dritter’ bezeichnet; so war der erste Trank dem Zeus ‘Olumpios kai Olumpioi’ (olumpische Gottheiten) gewidmet; der zweite den unterirdischen ‘Hèroes’ (Helden; siehe oben S. 144v.); der dritte dem Zeus Soter. Der “Dritte” als Herr über Leben und Tod (Totalität) ist der Größte und Retter.

(GW 189)

(3)b. Die Harmonie. (189/195)

Das Wort “Kosmos”, so Willmann, o.c., 276, wurde von Puthagoras als “geordnetes und schönes Ganzes”, das die Natur ausschließt, in einen spekulativen Wert gesetzt. Die Struktur (henosis), die **a)** alle Wesen und **b)** besonders die Gegensätze (systechies) im geordneten und schönen Ganzen des Kosmos zusammenfügt, nannte Puthagoras “harmonia”, d.h. die Vereinigung (henosis) des Verschiedenen und die Einheit des Gegensätzlichen. Vgl. Willmann, o.c., 280.

Diese Harmonie-Note ist grundlegend:

(i) Die Harmonie, d.h. das Zusammenfügen, das Zusammenpassen, ist objektiv, liegt in den Dingen selbst (physisch);

(ii) Harmonie besteht aufgrund der Ordnung nach Regeln und u.a. der Symmetrie, d.h. nach Zahl und Maß (henologisch-arithmologisch). Vgl. *Wl. Tatarki-ewicz, Gesch. der Aesthetik, I (Die Aesthetik der Antike)*, Basel/Stuttgart, 1979, 105ff.

Nach *Kristensen, Verz. bijdr.*, 288 (254), ist die Harmologie bei Puthagoras eine Reminiszenz an Korè (s.o. S. 7; 38 ff.) mit seiner Doppelnatur: Korè's Wesen ist ‘die Vereinigung der Zwietracht’, (d.h. die Harmonie von Leben und Tod, nach der dämonischen Formel);- mit anderen Worten, die Mysterien (Theben, Samothrake, Eleusis) standen an der Spitze dieser ‘Harmonie’. Hier steht die Einheit von Gegensätzen im Vordergrund.

Die Harmonie ist mannigfaltig.

Innerhalb des Kosmos als Ganzes gibt es untergeordnete Harmonien.

(i) Die “sungeneia” (Verwandtschaft) aller Wesen innerhalb des harmonischen Ganzen des Kosmos ist ein Aspekt, der fruchtbar ist.

(i)a. Informativ: Die sungeneia oder Verwandtschaft ermöglicht das Prinzip des “Erkennens des Gleichen durch das Gleiche” (*Y. Gobry, Pythagoras*, 54); die menschliche Erkenntnis beruht nach Philolaos von Kroton (Zeitgenosse des Sokrates) auf dieser sungeneia (siehe oben S. 168v: sumpatheia); 68 (der Mensch als Mikrokosmos); 52/54 (Parmenides in der Linie des Puthagoras war der erste, der sie auf einer rein rationalen Ebene entwickelte)).

(i)b. Physisch; die Verwandtschaft ist die “Einheit” (henosis) zwischen den physischen Wesen; der Mensch ist also

(a) durch seine Lebensseele, die mit allen Lebewesen verbunden ist, innerhalb der Weltseele (vgl. (*organische Einheit*); 163/165 (*Weltseele*); 133 (*allgemeiner Geist*; 48;139) (vgl. Gobry, 51: es besteht kein Zweifel, dass der frühe Pythagoreismus von einer Weltseele ausging; der Kosmos war eine Art großes lebendiges Wesen (wie später Platon und die Stoa annahmen), bewegend, atmend, ordnend (vgl. Anaximenes);

(b) durch seinen Daimon, seine göttliche Seele, ist der Mensch mit den Göttern verbunden (siehe oben S. 143 (Daimon);145/159 (Orphisch-Postorhische Seelenlehre: Dies wird für die Ethik entscheidend sein.

(GW 190)

In der Tat ist der “Geist” (“fronimon”) - im Gegensatz zum Körper (“skānos”), der aus derselben Substanz wie die anderen Körper besteht und sterblich ist, obwohl der “beste” Künstler ihm nach seinem eigenen Bild (“archetupos”) seine Form gegeben hat - von der Gottheit als “apospasma” (ein aus der Gottheit herausgelöster Teil) gegeben worden, der ebenso unsterblich ist; dieser “kontemplative Teil” (“Geist”) kommt “von außen” (“thurathen”), d. h. von außerhalb der sinnlich-materiellen Welt; der Geist verlässt den Körper, dann empfängt er den Gott Hermes, den “psuchopompos”, d. h. von außerhalb des Körpers. Dieser ‘kontemplative 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 ‘psuchopompos’, d. h. Hermes ist ja ‘futalmios’, Urheber, Verursacher (s.o. S. 48/50 (*genius, iuno*); 62/67 (*generative rel.*); 159/163 (*Causative Rel.*)) des Lebens der besonders chthonischen Sphäre; zu diesem Titel ist er auch ‘angelos’, Bote, Herold, Vermittler zwischen der Götterwelt und dem Diesseits, Träger des Heroldsstabes (‘rhabdos’, magischer Zweig, -- verwandt mit dem ‘kèruk(e)ion’, Verkündigungsstab, und mit ‘skètron’, Skepter), der von Fürsten und Richtern, sowie von Rednern auf der Agora getragen wurde; er ist, wie *Kristensen, Verz. bijdr*, 142, sagt, “der Urheber des Lebens der Erde und er brachte göttliches Leben unter die Menschen”, u.a. durch sein Machtgeld (vgl. *polytheistische Dynamik; supra S. 8;16v.*) Wort.

Als ‘tamias psuchon’, Diener der Seelen, fällt er das Urteil der Gottheit:

- (i) die reinen Seelen führt er auf die höchste (Ebene), “hupiston”;
- (ii) die unreinen Seelen überlässt er den Erinues, den Schicksalsgöttinnen, die sie dem “kuklos anankès”, dem Reinkarnationszyklus, unterwerfen (siehe oben S. 155).

Anmerkung: O. Willmann, *Gesch d. Id.*, I, 274, geht auf diese pythagoreische Lehre vom Geist des Menschen ein:

a. Zum Körper: Der menschliche Geist ist ein Daimon (s. o. S. 143), der den Körper “belebt”, ja “beseelt”, so wie Gott - wie die Weltseele - die Welt belebt, beseelt; der Körper ist also etwas “Daimonion”, etwas, das göttliche Kraft in sich hat (wir sind weit entfernt von der heutigen, sehr irrigen Auffassung des Dualismus, die eine Verachtung des Körpers befürwortet), so wie die Welt etwas “Theion” ist, etwas Göttliches;

b. Gegenüber der Gottheit und dem Höchsten Wesen: Der Geist des Menschen ist dazu bestimmt, zur Gottheit und zum Höchsten Wesen zurückzukehren; seine (Wieder-)Inkarnation ist eine Zeit der Buße, wie die antiken Theologen und Seher bezeugen (nach den Pythagoräern selbst); dabei schenkt Zeus (das Höchste Wesen als Verursacher) dem Menschen einen Daimon, der das menschliche Leben führt und es von vielem Bösen befreit (Gobry, 145); dieser “Genius” (“iuno”), wie ihn die Lateiner nannten (s. o. S. 48 ff.), ist ein “katachthonios daimon” (Gobry, 114, eine irdische Gottheit, unterschieden von: - der Gottheit der Welt; - der Gottheit der Welt; - der Gottheit der Welt. 48f.) ist ein “katachthonios daimon” (Gobry, 114), eine irdische Gottheit, unterschieden von:

(GW 191) 1/ die hères, die Helden (im aithèr gelegen) und 2/ die unsterblichen Gottheiten (Gobry, 112/115; mit dem Höchsten Wesen bilden nach Gobry die Gottheiten, die Helden und die daimones die metaphysische und religiöse Hierarchie (vergleichbar bis zu einem gewissen Grad mit der Hierarchie des Samothrake (s.o. S. 65); was nicht verhindert, dass gleichzeitig der menschliche Geist oder daimon, -- durch den die Menschheit im 'theion genos', einer göttlichen Rasse, ist, -- seine Wahrheit von 'hiera proferousa fus', dem 'daimon' erhält. 65); was den menschlichen Geist oder Daimon - durch den die Menschheit im "theion genos" ein göttliches Geschlecht ist - nicht daran hindert, seine Wahrheit von der "hiera proferousa fusi" (heilige Natur als wahrheitsoffenbarende Instanz, u.a. im Geist des Menschen, der Philosophie betreibt) zu empfangen;

Mit anderen Worten: Obwohl "gezeugt" und transzendent, ist der Geist immanent und selbstexistent, (wie oben S. 48/50 (*Genius, iuno*); 65 (*ad (3) (der androgyne Genius bzw. iuno)*); 143vv. (*schim/daimon*); 162 (*Kausaler Glaube*) ist dargelegt worden). Also das:

- (i) die Präexistenz der Seele, die ein Modell für unsere Seele ist,
- (ii) der Schutzgeist oder Daimon als Beschützer (siehe Hermesfigur) und
- (iii) das "bessere" (oder ggf. schlechtere) "Selbst", d.h. das tiefere "Ich" (s.o. S. 101), d.h. derselbe Daimon, der unserem Körper als seine "Seele" immanent ist, "ineinander laufen" (nach O. Willmann, o.c., 275). Was Gobry, o.c., 145, in Übereinstimmung mit Plutarchos von Chaironeia (+45/+125), so viele Jahrhunderte später, bestätigt:

"Le démon comme génie autonome et le démon comme âme humaine en ce qu'elle a de divin sont facilement identifiables". (Der Daimon oder Genius (*iuno*) als transzendentes Lebensprinzip und der Daimon als menschliche Seele (als göttliche Realität) sind leicht zu identifizieren).

So verstehen wir die Sungenia-Lehre viel besser, die Teil der Lehre von der Harmonie ist, die das höchste Wesen, die Gottheiten, die Seelen als Daimonen, die Seelen als Lebensprinzip, die Körper und die materielle Welt zueinander in Beziehung setzt (harmonisch). Der Mensch als duales Ganzes (Willmann, 274ff.); die Seele selbst als zusammengesetztes Ganzes (Gobry, 56) sind selbst eine Harmonie. (191/195)

(ii) Verwandtschaft von Mensch und Gottheit

Abgesehen von der Verwandtschaft des Menschen (die oben ausführlicher beschrieben wurde), wird die Verwandtschaft der Gottheit mit der Welt, dem Universum, vom Pythagoras als Harmonie beschrieben.

(ii)a. Zweifach wird das Verhältnis zwischen dem Höchsten Wesen (Zeus Pater, Zeus als Vater, d.h. Alderman; vgl. Gobry, 144; 113 (*nomos*, d.h. das ewige Weltgesetz des Zeus als Alderman legt fest, dass die Gottheiten sekundären Ranges (s.o. S. 7/9; 33) sein 'Werk' ('gezeugt') sind) und dem Kosmos von Willmann, 272, (henologisch) beschrieben:

a1. Gott als das höchste Wesen ist "Eins" und existiert für alle gezeugten Wirklichkeiten (als getrennte Wesen, transzendent), während er in ihr (als ihr Seinsgrund), immanent, ist, wie das "Eine" für und in den Zahlen (Mengen, Systeme) ist;

(GW 192) **a2.** Gott als das Höchste Wesen vereint alle von ihm gezeugten - und damit verwandten und zugleich mit ihm harmonischen - Wesen als Grund der Wesen (Schöpfer) für und in ihnen, so wie das “Eine” als Henosis (strukturelle Einheit) eine Vielzahl von Elementen vereint (innerlich unteilbar, äußerlich nicht reduzierbar).

In diesem doppelten Sinn, der transzendenten und der immanenten Auffassung, sind die Texte wie folgt zu verstehen: “hen archa panton” (das Eine - in henologisch-arithmologischer Sprache Beschreibung des Höchsten Seins - ist das Prinzip (im ursächlichen Sinn; genealogisch) allen Seins); “to hen stoicheion kai archè panton” (das Eine ist Element und Prinzip (ursächliche Wirklichkeit) allen Seins). Vgl. Willmann, o.c., 272f.

“Gott ist einzigartig und nicht, wie viele glauben, ein Außenseiter des Kosmos (diakosmasios), sondern in ihm präsent, ganz und gar im gesamten Kreislauf des Universums. Er ist darin gegenwärtig, ganz und gar im ganzen Kreis des Universums, - als ‘episkopos’, Aufseher über alles, was geschieht, - als ‘krasis’, das Ganze einschließend, - als der ewige Schöpfer (ergatas) aller Kräfte und Werke, - als der Spender des Lichts vom Himmel, der Vater aller Wesen, - als der Geist und die Inspiration (nous kai psuchosis) des ganzen Kreises des Universums, - als die Bewegung von allem”. (Klemens von Alexandria als Interpret des Pythagoras der damaligen Zeit).

(ii)b. Die Beziehung zwischen Gott und den gezeugten Wirklichkeiten wird in einer zweiten, toleranten und grundlegenden Weise als Harmonie, d.h. sungeneia, Verwandtschaft, und zwar auf henologisch-arithmologischer Basis, beschrieben:

a. Die Orphiker beschreiben in Übereinstimmung mit den Samothraischen Mysterien (s. o. S. 65) mythisch-theologisch das Gott-Welt-Verhältnis als vierfach:

(i) Kronos (oder Chronos, Zeit), d.h. das Höchste Wesen, Quelle aller Kausalität, Verwandtschaft, Harmonie, “Einheit”;

(ii)a. Zeus, gleich dem Aithèr, der der

(ii)b. chasma’, d.h. die Ursubstanz von allem, gibt Form (zwingt Idee, Zahl auf) - siehe oben S. 47, 48 -, so dass

(ii)c. Phanès, d.h. die sichtbare Welt (Natur), entsteht (wird erdacht);

Mit anderen Worten: Fanes, die sichtbare Welt, steht in Harmonie (syntehse) mit Zeus, dem formgebenden Verursacher, der als Vermittler zwischen Kronos einerseits und der Ursubstanz andererseits agiert, die er mit “Siegeln”, d.h. “Formen”, “Modellen”, “Ideen”, -- “Zahlen” manipuliert;

b. Die Pythagoräer formulieren dies durch *Philolaos* in seinem Buch “Über die Natur” wie folgt: “Die Natur im Kosmos besteht in der Vereinigung (harmochthè) von Daten ohne definierte Form (apeiron) und Daten, die eine definierte Form darstellen (perainonton), - sowohl der Kosmos als Ganzes (Einheit als henosis) als auch alle Dinge in ihm (Einheiten als Elemente davon)”. (O. Willmann, o.c., 280);-- die Aussagekraft dieser “Harmonie” (der Vereinigung von Form und Substanz) zeigt sich in folgender Feststellung: “Wir wüßten nichts von dem Seienden und Wissbaren, wenn die harmonia, die Vereinigung, nicht im Innersten dessen läge, woraus der Kosmos besteht, nämlich in den formgebenden und formlosen Prinzipien.

(GW 193) Da diese heterogen (unähnlich) und nicht miteinander verwandt sind, wäre es unmöglich, sie zu einem universellen Ganzen zusammenzufügen, wenn nicht auf die eine oder andere Weise Harmonia, die Vereinigung, zwischen sie treten würde. Ähnliche und verwandte Dinge bedürfen keiner Vereinigung; unähnliche und unverbundene und verschiedene Dinge sollten durch die Harmonia vereinigt (sunkekleisthai) werden, wenn es im Kosmos eine Kohärenz (katechesthai) geben soll". (Willmann, a. a. O., 280).

Unmittelbar sieht man die sehr große Progression zwischen z.B. Anaximandros von Milet (-610/-547), der alles Sein aus dem 'apeiron', dem formlosen Urgrund aller materiellen Natur, hervorgehen ließ (vergleichbar mit Thales von Milet, der 'Wasser' als Urgrund vorschlug, und mit Anaximenes von Milet (s.o. S. 184 (Thales); 138 (Anaximenes))), einerseits, und andererseits Puthagoras, der denselben Urgrund ánd Design ánd formlos, aber harmonisch aus der Kausalhierarchie heraus konzipierte. 184 (Thales); 138 (Anaximenes)) einerseits und andererseits Puthagoras, der denselben Urgrund sowohl als formlos als auch als gestaltlos ansah, aber harmonisch aus der Kausalhierarchie heraus interpretierte (siehe oben S. 65v.; 161).

Die 'Form' nämlich ist eine Art von 'arithmos', Zahl, d.h. etwas, das zusammengefügt werden kann: die pythagoreisch gedachte 'Zahl' (besser: Zahlenform) ist ja, wie Willmann, o.c., 281, bemerkt, allgemeiner: sie umfasst sowohl die Gottheit als auch das 'apeiron, die formlose Substanz'. Die "Zahl" (verstanden als "austauschbares Element" und/oder als "Ineinandergreifen", aufgrund des Ineinandergreifens oder der Struktur) ist wahrhaft transzendental.

c. Die Platoniker übersetzen die orphische und pythagoreische Hierarchie wie folgt:

- (i) "aition", die Ursache,
- (ii)a. Peras; die klar definierte Form, die als formgebende Kraft verstanden wird,
- (ii)b. apeiron; die formlose Substanz und
- (ii)c. das "koinon" oder "mikton", das Gemeinsame, Gemischte; d.h. unter der Führung der Ursache gibt die gestaltende Kraft der Substanz Form und bewirkt so die Harmonie, die Vereinigung der beiden.

d. Die Aristoteliker interpretieren dieselbe Hierarchie in einem eher naturalistischen Sinn: "In der Philosophie des Aristoteles stehen Fruchtbarkeit, Zeugung, Schöpfung im Vordergrund. Zweifellos diskutierten er und Alexander der Große, sein berühmtester Schüler, über die samothracischen Götter". (P. van Schilfgaarde, *Aristoteles*, Den Haag, 1965, 11).

Und W. Jaeger, *Paideia*, I, 208, sagt, dass die "Urmythologie" im Kern des aristotelischen Denkens zu finden ist (z.B. die "Liebe" (eros) der Dinge zum Unbewegten, die im samothrakisch-orphisch-pythagoräischen Schema dem Höchsten entspricht). Vgl. O. Willmann, *Abriss*, 375; zitiert Aristoteles (De an. 11:4,15): "Es ist der höchste Akt für ein Lebewesen, der seiner Natur entspricht, wenn es ein anderes, ihm ähnliches Wesen hervorbringt - ein Tier, ein Gewächs, eine Pflanze -, damit sie am Ewigen und Göttlichen teilhaben können, insofern es ihnen zusteht."

(GW 194) In *Metaph. 14: 4,6*, erwähnt Aristoteles, dass die antiken Dichter diesen Vorgang ('*ergon*') mit mehr Grund Zeus zuschrieben als z.B. dem Wasser (Thales) oder dem Feuer; dass auch die philosophischen Dichter wie *Ferekudes von Suros* (+/- -550) - vgl. seinen *Heptamuchos*, ein Werk, das die Erschaffung des Universums dem Zeus zuschreibt

- (i) Zeus (oberster 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 nehmen "den ersten Verlassenen als den besten".

Der Unterschied zu seinen Vorgängern, vor allem den Orphikern, Pythagoräern und Platonikern, liegt darin, dass Aristoteles die Natur selbst, in einem eher naturalistischen Sinne (s.o. S. 175/177), das leisten lässt, was bei seinen Vorgängern dem mittleren Begriff, den sekundären Verursachern, zugeschrieben wurde; so spricht er von der "*fusis dèmiourgèsasa*", der "*demiürgischen*" Natur, d.h. der Natur als "öffentlicher Arbeiterin" (s.o. S. 36f.), die der Materie die Form aufzwingt, indem sie z.B. nicht nur künstlerische Lebewesen schafft, sondern auch Handlungen vollzieht, die darauf beruhen. Er spricht von der "*fusis dèmiourgèsasa*", der "*demiurgischen*" Natur, d.h. der Natur als "öffentlicher Arbeiterin" (s.o. S. 36 ff.), die der Materie Form gibt, indem sie z.B. nicht nur kunstvolle Lebewesen erschafft, sondern auch menschenähnliche Handlungen ausführt (sie weist die Schwalbe an, ein Nest zu bauen; sie weist auch Ameisen und Bienen an, geordnet zu arbeiten).

Man nennt die Denkweise des Aristoteles also Hylemorphismus (Philosophie der Materie), - in der man die "Harmonie" von Materie und Form anerkennt, - und "Artifizialismus" (Philosophie der Kunst), aber offenbar auf "genetischer" Grundlage (ein Überbleibsel des religiösen Verursacherglaubens), in der der erste Beweger (Gott) ein Überbleibsel von Verursacherfiguren ist. Vgl. O. Willman; *Gesch. d. Id.*, I, 556/571 (*Die Preisgebung der Ideenlehre*).

Fazit: Aus den folgenden Ausführungen wird deutlich, dass die griechischen Philosophen, jeder auf seine Weise, den Verursacherglauben, der Vorstellung und Entwurf (Idealismus) verbindet, neu interpretiert haben. Die Harmonie zwischen Gottheit und sichtbarer Welt ist eine henologisch-arithmologische Schlussfolgerung. Die eine höchste Gottheit - mit oder ohne ursächliche Zwischenbegriffe - gründet eine Vielzahl (Elemente), die "eins" gemacht werden. Sie kann dies tun, weil sie diese Vielfalt in konzentrierter Form in sich trägt. Wir sind gar nicht so weit von der Schöpfungs-idee der Bibel entfernt.

Kristensen, *Verz. bijdr*, 288, stellt fest, dass in kosmologischer Hinsicht, d. h. im Sinne einer konkreteren Beschreibung des Kosmos,

(i) lokal, der Kreis der Himmelskörper um das zentrale Feuer (das das Feuer in den Feuerbergen der Erde und/oder das Feuer der Sonne sein kann) als Herd der Erneuerung des 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 dem Dämonismus).

(GW 195)

Anmerkung: Die Unterscheidung zwischen dem ‘Monas’, der Monade, und dem einen scheint aus späterer Zeit zu stammen (Gobry, o.c., 46s.). Theon von Smurna erwähnt, dass für Archytas und Philolaos die beiden Wörter austauschbar waren. Doch im ursprünglichen Pythagoräismus klang die zusammenfassende Henologie-Arithmologie wie folgt:

(i) das “Eine” als Element (Stoicheion), harmonisch in der Einheit (als Struktur von Elementen), ist die Zahl, bestehend aus Elementen;

(ii)a. die Monade ist der Name für das Eine als höchstes Wesen, das, konzentriert (was eine Art von Einheit ist, d.h. schöpferische Einheit oder kausale Einheit), die mögliche Vielheit (Zahl) in sich trägt;

(ii)b. die Dyade (‘Duas’) ist der Name für alles, was, abgesehen von der Monade (dem Höchsten Wesen), durch Unendlichkeit, Begrenzung gekennzeichnet ist. Vgl. Gobry, a.a.O., 44s., 46, 48. Man kann in diesem Zusammenhang die elementaren Einheiten ‘Monaden’ nennen (mit Kleinbuchstaben, um sie von der Monade zu unterscheiden (Großbuchstabe, der auf das eine Höchste Wesen hinweist, dem alle Monaden entspringen)).

O. Willmann, *Gesch. d. Id.*, I, 343ff. behauptet, der begrenzte Mechanismus des Empedokles sei ein “unentwickelter” Pythagoräismus und die Atomistik des Leukippos und Demokritos sei ein “verkommener” Pythagoräismus. Das Kapitel über den antiken Materialismus (s.o. S. 94/109), das über die antike (ggf. mechanistisch-atomistische) Dynamik (s. S. 110/117) zeigen, dass beide Denkformen, abgesehen vom Naturalismus, den ursprünglichen Pythagoräismus weiterführen. Es ist eine Tatsache, dass es in der Natur atomare und mechanische Prozesse gibt: Die Henologie-Arithmologie (siehe Seite 185) kann die elementaren materiellen Einheiten (sowie ihre mechanischen Prozesse) perfekt in die Lehre von den Elementen (Einheiten als Stoicheia) und ihren “Einheits”-Strukturen - (Einheit als Henosis) einordnen. Die atomar-mechanischen Prozesse sind ein Anwendungsmodell des als Stoicheion und als Henosis bezeichneten.

(3)c. -- **Musikalische Henologie.**

Ein Merkmal des Pythagoras ist die “Filokalie”, die Vorliebe für das Schöne. Dies zeigt sich in der Musiklehre, die wir nun kurz skizzieren wollen.

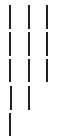
(a) Die Pythagoräer rechneten nicht nur mit der Eins und ihrem Vielfachen, der Zahl (Arithmetik, Rechnen); sie übersetzten die Eins und ihr Vielfaches, die Zahl, in räumliche Figuren (Geometria, Geometrie). Dies ist zum Teil eine Folge des antiken, vorzokratischen “Materialismus” (siehe oben S. 102), zum Teil aber auch die Folge der Idee der “Henosis” (Struktur, die entweder sammelt (distributiv) oder stört (kollektiv)). Logismos” (arithmetische Operation) und “gramma” (geometrische Konstruktion) interagieren und verschmelzen.

(b) Die Pythagoräer “sahen” die Eins und ihre Zahl (Plural) nicht nur, sie “hörten” sie auch (mit ihrem “zweiten” Gehör), allerdings so, dass der oder die Töne wiederum henologisch-arithmologisch gedeutet wurden.

(GW 196) Dies führt zur pythagoreischen Musiktheorie (vgl. *Willmann, Gesch. d. Id., I, 288ff.*). “Was der Verstand (als Vernunft) berechnet (Arithmetik), stellt die Konstruktion dar und das Ohr hört als Konsonanz.” (a.a.O., 289f.). Ein Objekt (das Eine als Element und Einheit) wird von mehreren harmonischen Fähigkeiten im Menschen erfasst. Wenn man also weiß, dass “kalokaigathia”, die Harmonie des Schönen und des moralisch Guten, ein griechisches Phänomen ist, misst man den Umfang des Schönen und der Musik (besser: der choreia, der Harmonie von Musik, Poesie und Tanz; siehe oben S. 36) im Pythagoräismus.

“Die Musik ist die größte aller Künste: Sie erreicht den Gipfel der Harmonie. Pythagoras zeigt uns, dass die Seele, die durch die Bewegung ihrer anarchischen Triebe zerrissen ist, ihre Einheit durch das Hören von Musik wiedererlangt. Und Jamblichos definiert Läuterung als ‘eine Medizin, die durch Musik wirkt’.” (Gobry, o.c., 55).

(b)bis. *Jaeger, Paideia*, I, 221, sagt, dass die Leier, mit ihrer Struktur (henosis) von Saiten (Längen):



Modell steht sowohl für das auditive als auch für das kosmologische Modell. Auditiv, weil das Ohr alles auf einmal (‘eins’) hört, was die Saiten, getrennt und größtenteils hintereinander, zu hören geben (Harmonie der Klänge); kosmologisch; die Entfernungen der Himmelskörper und ihre Flugbahnen (siehe oben Seite 194 unten) sind, neben der Struktur der Leier, ein weiteres Anwendungsmodell ein und derselben ‘Einheit’ (Struktur), nämlich Körper (Saiten, Himmelskörper), die sich in der Ferne, aber innerhalb eines ‘Feldes’ bewegen.

Fazit: So verstehen wir die Einheit der vier pythagoreischen Lernfächer - Arithmetik, Geometrie, Musiktheorie und Astronomie. Sie sind die Anwendungsmodelle einer grundlegenden Lehre - der Arithmologie.

(4) Die henologisch-arithmologische Ethik-Politik.

Literaturhinweis : *O. Becker, Die Aktualität des Pythagoreischen Denkens*, in *O. Pöggeler, Hrsg., Hermeneutische Philosophie*, München, 1977, 177/200 (“Einerseits werden hier - für uns fremde - Begriffe wie ‘Gerechtigkeit’, ‘Seele’, ‘Geist’ und ‘rechter Augenblick’ (kairos) genannt; andererseits - für uns viel verständlicher - die musikalische Harmonie (ihre Eigenschaften und Proportionen) und die Himmelskörper”. (a.a.O., 178f.).

JP. Vernant, Mythe et pensée, I, 124/229 (Hestia/Hermes; Geometrie und Astronomie; Kosmologie des Anaximandros in Verbindung mit Geometrie; Raum und politische Organisation: schon vor Pythagoras dachten die Griechen im Gefolge antiker religiöser Raumvorstellungen über ethisch-politische Probleme geometrisch nach).

(i) “Die Ethik beruht auf der Harmonie des Universums, die den Menschen (henosis) mit der Gottheit verbindet (siehe oben S. 145ff.; 189ff.) und auf der Harmonie der

(GW 197)

Seele, die das Ziel der Vollkommenheit ist". (Gobry, o.c., 57s.). Wir können diese Aussage nun leicht verstehen.

(ii)a. Die informative Seite.

"Die Pythagoräer lehren, dass der Verstand, geschult in Zahlenbeziehungen ('mathēmata = Zahlenbeziehungen), das Kriterium der Dinge ist; denn der Verstand - wie Philolaos sagte - in der theoretischen Erkenntnis der Natur des Universums eine gewisse Verwandtschaft mit dieser Natur des Universums zeigt, da sie von Natur aus das Gleiche durch das Gleiche kennt (hupo tou homoioy to homoion)". So Sextos Empirikos über die Pythagoräer (Gegen die Gelehrten, 7:92). Auf diese Hermeneutik wurde bereits eingegangen (oben S. 52/54; 61; 167f.; 171f.). Vgl. O. Willmann, *Abriss*, 350/352: "weise" ist der Weise selbst (als Subjekt); "weise" ist auch die Welt (als Objekt); objektive und subjektive Weisheit stehen sich gegenüber; ibidem, 373: Anwendung dieses hermeneutischen Prinzips auf den Wertsinn (nur der Mensch, der wertsensibel (und zugleich ethisch) ist, "kennt" das objektiv Wertvolle in der ihn umgebenden Welt (d.Mittels des Gleichen (Wertsinns) kennt er das Gleiche (Wert)); O. Willmann, *Gesch. d. Id*, I, 255:

1) Das "Weise" (sofon) von Physikalisten wie Thales, Anaximandros und Anaximenes, nämlich Wasser, Unbestimmtheit, Luft, ist noch kein ethisch-politisches "sofon" (Weisheit, objektiv betrachtet);

2) Nur das pythagoräische "sofon" ist objektiv voll normativ; -- siehe auch ibidem, III, 212 (die "kalon zugon", d.h. Einheit von Subjekt und Objekt, wie sie der spätere Platon in der gleichen Tradition formuliert); siehe auch ibid. 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 Saubere und Gute wird dieser Dualität von Subjekt und Objekt gehorchen müssen; obwohl nicht identisch, laufen das Saubere und Gute und das Eine" zusammen, -- harmonisch!

Hier verweisen wir auf das, was oben (S. 181) gesagt wurde: die Idee an sich ist noch kein Ideal; sie ist lediglich ein ordnender Inhalt des Denkens; ebenso die Eins (und ihre Zahl): an sich ist sie geordnet (distributive und kollektive Struktur), Henologie und Arithmologie; aber innerhalb einer Subjekt-Objekt-Beziehung, wo das Reine und Gute bereits erwacht ist, spielt die Eins (und ihre Zahl) eine ordnende Rolle. Das Eine (Element, Zahl) ist nur dann ideal, nicht bloß Idee. Der Pythagoras ist ethisch-politisch auf der Grundlage eines Wertsinns; er interpretiert den Wert (Gewissen, Moral usw.) auf eine henologisch-arithmetische Weise. Es hat immer unbewusst oder bewusst "eins" (Zahl) mit dem Ideal (sauber und gut) verbunden (Harmonie von "eins" und sauber und gut). In diesem Sinne war sie mit sich selbst im Einklang: Trotz aller Unterschiede herrschte der Zusammenhang, die Einheit von Zahl und Gut und Schönheit.

(GW 198)

(ii)b. Die sofio-analytische Seite.

Ob es der Naturalismus ist - von dem wir ein Anwendungsmodell etwas näher untersucht haben (siehe oben S. 178/184 (das sogenannte Naturrecht der späteren Protestanten; S. 181: die Natur als prädiktives Faktum begründet noch keine für das Gewissen gültige Ethik-Politik; sie sieht und formuliert eine Idee, deskriptiv, mehr nicht)) - oder der Idealismus, z.B. in seiner pythagoreischen Form, als Grundlage einer Ethik-Politik, so sind beide Denkformen in sich selbst nicht in der Lage, eine wirkliche Ethik oder Politik zu begründen; sie sind allenfalls als Beschreibung (rein deskriptiv) normiert, mehr nicht.

In diesem Sinne sind sie “Spezialisierungen, ebenso analytisch, aber ebenso relativ wie die Physiken, die wir oben beschrieben haben, S. 78/91 (Differenzierung).

Die einzig gültige Grundlage ist und bleibt die “Weisheit”, wie sie oben (S. 1ff.) skizziert wurde: *R. Schärer, L’homme devant ses choix*, formuliert Ethik als (politisch) gültig, indem er sagt, dass

(i) In einer konkreten Situation (ii) wägt der “weise Mensch” (iii) ab (sieht Kompromisse), (iv) trifft eine Entscheidung (v) nach Normen, (vi) von denen er weiß, dass sie (vii), sobald er kausal gehandelt hat, Folgen (viii) haben werden, die für ihn gut oder schlecht sind.

Vgl. S. 1 oben. Die gesamte Struktur der Weisheit, in ihrer vorwissenschaftlichen (vorwissenschaftlichen, vorrhetorischen) Form, ist und bleibt das Fundament, auch wenn Analytiker wie der Naturalist oder der Idealist (bzw. Zahlenidealist) ‘Ideen’, ‘Zahlen’, präsentieren, die deskriptiv gewinnbringend sind. Sie berühren das eigentlich Ethisch-Politische nur, wenn das analysierende Subjekt im konkreten Leben, das schon vorher existierte, Wurzeln schlägt und dort wirkt, wie Schärer beschreibt (und alle Weisheit). Vgl. S. 14/15 (die ganze Struktur der Weisheit auf einmal und untrennbar).

Deshalb bleibt eine Ontologie die Grundlage. Sie umfasst systematisch die gesamte Realität, einschließlich der ethischen und politischen Dimension. Wir verweisen daher auf S. 47 (Kohärenz der Hauptformen der Ideenlehre):

a/ die Anordnung (Pythagoräer), aber auch **b/** der Wert und die Wirklichkeit (Platonismus: das Gute und das Sein zusammen) und **c/** der Zweck und die Verwirklichung (Aristotelismus) regieren die normative Philosophie zusammen.

Nur dann gibt es ein Subjekt, das ethisch-politisch ist, und ein Objekt, das ethisch-politische in Wirklichkeit; gemeinsam: durch das Gleiche (Subjekt), das das Gleiche (Objekt) erfasst! Diese Harmonie, *sumpatheia* (siehe S. 168 ff.), stellt nur die volle Normativität her.

(ii)c. Die Daimonie des ethisch-politischen Menschen.

Die Pythagoräer weisen immer wieder auf die Bedeutung des Daimon für den Sinn der Norm hin.

(GW 199) Wir beginnen mit einem anwendungsbezogenen Modell, das Archutas entlehnt ist: “Das Gesetz bezieht sich auf die Seele und das Leben des Menschen, wie die Harmonie (subj.: der Töne) sich auf das Hören und die Stimme bezieht. Denn das Gesetz formt (“paideuei”) die Seele und regelt das Leben (“regelt”: “sunistèti”), wie die Harmonie das Gehör formt und die Stimme harmonisiert (“homologon poiei”).

Meine Lehre ist, dass jede Gemeinschaft (‘koinonia’) aus mehreren Personen besteht:

- (i) derjenige, der die Verantwortung trägt (“Archon”),
- (ii) die Geführten (“archomenoi”) und
- (iii) das Gesetz;
- (iii)a. Das lebendige Gesetz (“empsuchos nomos”) ist jedoch der Souverän,
- (iii)b. das unbelebte Gesetz (“apsuchos”) ist das Gesetzbuch (“gramma”).
- (a) Das Gesetz ist das erste: durch es ist der Herrscher rechtmäßig (“nomimos”), - der Geführte ist gefügig (“akolouthos”), - der Geführte ist frei und die ganze Gemeinschaft ist “eudaimon”, d.h. nach ihrem Daimon gut und rein.
- (b) Wenn aber das Gesetz gebrochen wird, dann ist der Herrscher ein Tyrann, der Verantwortliche unfähig (‘anakolouthos’), - der Geführte ist ein Sklave und die ganze Gemeinschaft ist ‘kakodaimon’, d.h. ihrem Daimon entsprechend schlecht und hässlich”. (vgl. O. Willmann, *Gesch. d. Id.*, I, 325).

Willmann erklärt weiter: Fürst und Führer reagieren auf den formgebenden, “perainonta”, (“peras”, definierte Form), der leitende auf den formlosen (“apeira”) Aspekt und der Gemeinschaft; das Gesetz, das Lebendige zuerst und das Unbelebte danach, bringt beide Aspekte als ihre gegenseitige “harmonia”, Verschmelzung, zusammen, und dies nach dem Reinen und Guten.

Anmerkung -- Hier sieht man deutlich, dass der Typus der vorausschauenden Weisheit die normative Philosophie dominiert: Der Weise - so S. 1 oben - wählt zwischen zwei grundlegend verschiedenen ethisch-politischen Qualitäten, dem Guten und Schönen oder dem Schlechten und Hässlichen.

Ein Paar von Aussagen, die Puthagoras zugeschrieben werden, lautet wie folgt: “Das Größte im Menschen ist es, die Seele zum Guten und Schönen oder zum Schlechten und Hässlichen zu überreden (‘peisai’), - und damit der Rhetorik eine moralisch-politische Rolle zuzuweisen (wie Platon sie später, entgegen der protosophischen Auffassung, verstehen sollte);

“Die Seele ist der Ausrüstungsraum (Rüstkammer) des Guten und Schönen und des Schlechten und Hässlichen, je nachdem, ob der Mensch gut und schön oder schlecht und hässlich ist. (O. Willmann, o.c., 326) .

So wird verständlich, dass die normative Philosophie des Puthagoras von den (Prä-)Skeptikern niemals dazu benutzt werden konnte, die Grundlagen der damaligen Gesellschaft und ihres moralisch-sozialen Kodex zu untergraben (vgl. oben S. 73; 91ff). Deshalb ist es trotz der autoritären Note (“Der Meister hat es gesagt”) immer noch eine Quelle der Inspiration.

(GW 200)

Anmerkung: Der Begriff “Daimonia” (eu-, kako-daimonia) drückt das “ariston”, das Beste, auf der subjektiven Seite des ethisch Guten oder Schlechten aus. Die Seele ist schließlich der Schlüssel zur normativen Philosophie; nun, diese Seele (siehe oben S. 143 (*Daimon*); 145/159 (*orphischer und postorhischer Seelenbegriff*); besonders 162v. (*Verursacherglaube*)) ist gegenüber den Verursachern und dem Höchsten Wesen “daimon”, wie die Goldene Offenbarung (Chrusa epè) sagt (Vers 62). Die eudaimonia wird von einer ‘agathè psuchè’ (einer guten Seele) begleitet: der Mensch selbst schafft 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 verstärktes ‘Ich’ (oder ‘Seele’). Vgl. Willmann, o.c., 330f.; siehe auch seinen Abriss, 380, wo Willmann die Lehre des Aristoteles zu diesem Thema aufgreift:

Die reine und gute Tat (‘kala prattein’) bewirkt Wohlbefinden (‘kalos prattein’) (*Eth. Nicom.*, 1:3);

Dieses Wohlbefinden nennt Aristoteles “eudaimonia”, von einem guten und schönen Daimon oder Genius (iuno) geleitet zu werden - siehe oben S. 48/50; wie Sokrates schrieb er sich selbst eine solche Leitung zu (Fr. II: 40 (Heitz)) und bemerkt, dass die Erfahrung den Glauben an einen Daimon dieser Art bestätigt: “Oft macht ein schlecht gebautes Schiff eine ausgezeichnete Reise, 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 (Begleiter) einen guten Steuermann hat”. (*Eth. N. Kom.*, 7:14 (oder 8:2)) - “Die gute Natur liegt nicht in unserer Macht, sondern ist durch göttlichen Beschluss denen gegeben worden, die wirklich eine gute Bestimmung haben (‘eutuchesin’).” (*Eth. Nicom.*, 10:10; vgl. *Rhet.*, 1:6); -- daraus sieht man, daß Aristoteles so viel später genau dieselbe Lehre wie die Pythagoräer verkündet.

Der spätere säkulare Hedonismus (Lustethik) hat das Wort “eudaimonia” seiner seelisch-tiefenpsychologischen Bedeutung entkleidet und ihm eine rein psychosoziale Bedeutung gegeben, nämlich lustvolles Glück.

(iii)a. Die agogische Seite.

Agogy” wird derzeit auf zwei Arten beschrieben:

Die Praxis, die durch den Dienst an den Mitmenschen zu deren Wohlergehen beiträgt;

im engeren Sinne die Praxis, die durch Erziehung denselben Mitmenschen unter dem Gesichtspunkt der geistigen und mitmenschlichen Reife begünstigt.

Die beiden müssen sich nicht gegenseitig ausschließen, im Gegenteil. Vgl. R.

Koopman, Wohlbefinden

als probleem (Soziologie/Wohlfahrt/Wohlfahrtsarbeit), Alphen a.d. Rijn, 1976;

J. Muurlink, *Anthropologie voor opvoeders en hulpverleners (Ideologische manipulatie of zelfbepaling)*, Bloemendaal 1981 (u.a. das Problem der Macht versus freie Verantwortung).

(GW 201)

Im Übrigen:

Die Agogik ist die Lehre der Modelle, die regulierend und anwendbar sind, der Praxis (Hilfe, Erziehung); die direkte Rede über die Agogik;

Agologie ist, abstrakter ausgedrückt, die Lehre von den Strukturen ('henoseis'), die in diesen Modellen wirken (die indirekte Rede von der Praxis der Agogik).

Es wird nun unterschieden zwischen **(i)** Pädagogik (Kinder) und **(ii)** Pädagogik (Erwachsene), geront.agogie (ältere Menschen).

Im Gegensatz zu JF. Herbart (1776/1841), der die "zur Andragogik übersteigerte Pädagogik" pejorativ verstand (er fälschte das Wort "Andragogik"), wird das Wort heute meliorativ verstanden, d.h. antiautoritär, nicht elitär, "demokratisierend", "ermächtigend". Vgl. M. van Nierop, *Nieuwe woorden*, Hasselt, 1975, 16vv. (Andragogik, antiautoritär), usw.

Anmerkung -- Die Sprache z.B. des Aristoteles (s.o. S. 200), der von "kalos pratein" (Wohlbefinden), "eutuchia" (gutes Schicksal), "eudaimonia" (gutes Daimon besitzen) spricht, beweist, dass auch die Alten das Wohlbefinden rational behandelten - Jaegers berühmtes Buch *Paideia* zeigt die pädagogische Seite. Die Pythagoräer, die die antike Religion fortsetzten, führten den Weg an. -- Man spricht daher von Eudämonologie (Glückslehre), Soterologie (Lehre vom Heiland, Erlöser) bzw. Soteriologie (Heilslehre ('sotèria') oder Erlösung), die, wie wir gleich sehen werden, zum Teil das Thema der Agogik abdecken.

Moderner ist die "Pragmatik", d. h. die Lehre vom Ergebnis einer Handlung (theoretisch (vgl. den Pragmatismus von Peirce, der das Ergebnis von Ideen, Urteilen, Überlegungen prüft) oder praktisch) vor allem unter dem Gesichtspunkt des Wohls oder Unwohlseins. Therapeia" (Therapie) und "therapeutikè (technè)" (Platon, *Pol* 282a (Kunst der Krankenpflege)) bewegen sich in der gleichen Sphäre der Fürsorge und Beratung und führen zu "Therapeutika", jedoch mit dem Akzent auf der Befreiung von körperlicher oder geistiger Krankheit.

JL. Moreno, *Gruppenpsychotherapie und Psychodrama*, Stuttgart, 1973, setzt seine medizinisch, soziologisch und religiös begründete Gruppentherapie als "therapeutische Weltanschauung" in Beziehung zu den seiner Meinung nach einseitig ökonomisch ausgerichteten Methoden der Wohlfahrtspflege, dem Kommunismus und der liberalen Demokratie (o.c., 1/8), weil seine therapeutische Philosophie erst das volle Maß des wirklichen Elends ("das therapeutische Proletariat") offenlegt. Zufälligerweise waren die alten Religionen, aus denen der Pythagoreismus hervorging, ebenfalls äußerst "therapeutisch". Daher die therapeutische Philosophie, die den Pythagoräismus in Hellas jahrhundertlang am Leben hielt. Ungeachtet aller "theoretischen" Bedenken. (Vgl. Jaeger, *Paideia*, I, 211).

(GW 202)

Literaturhinweis

-- B. Boelen, *Eudaimonie en het wezen der ethiek*, Leuven, 1949:

- a. Die Erfahrung von Glück verschmilzt mit der Erfahrung von Vergnügen und Nützlichkeit;
- b. Aristoteles ist eudämonistisch in einer edlen und intellektuell-rationalen Weise; Thomas von Aquin ist eudämonistisch auf der Grundlage einer Lehre vom objektiv guten und intellektuell-rationalen Leben; Kant trennt die Ethik völlig von der Eudämonie, indem er das moralische Handeln als rein "formal" betrachtet; Scheler lehnt den Eudämonismus ab, indem er sagt, dass der Mensch nicht nach Vergnügen, sondern nach Werten strebt ("materielle Wertethik");
- c. der Antragsteller verteidigt den Eudämonismus (aber als psychologisches Konzept, nicht als religiöses);

Libbe van der Wal, Het objectiviteitsprincipe in de oudste Griekse ethiek (Das Prinzip der Objektivität in der altgriechischen Ethik), Groningen, 1934: Anaximandros, Herakleitos und Demokritos werden auf die Objektivität geprüft, auf der ihre Ethik beruht; der Eudämonismus ist die inkonsequente Form des Hedonismus (Genusethik), in der die vom persönlichen Geschmack abhängige Genussmaxime ohne moralische Qualität zum Nutzen aller und vor allem zur von der Moral heimlich beurteilten Glückseligkeit geläutert wird (o.c., 93); zum Eudämonismus, der Um das, was als "gut" bezeichnet wird und das Glück fördert, ethisch zu "retten", muss es intellektualistisch werden, d.h. es muss die Tugend als einzige Quelle des Glücks an die erste Stelle setzen, die Tugend, die mit der "Weisheit" identifiziert wird (ib., 94/96); Demokritos, der sein ethisches Prinzip nicht hat *hèdonè* (Lust), vorzugsweise aber "terpsis" (raffiniertes Vergnügen) genannt, verbindet sie mit Nützlichkeit oder Güte (auch hier wird die Eudämonologie als rein psychologisch verstanden);

-- Cl. Brelet-Rueff, *Médecines traditionnelles sacrées*, Paris, 1973 : Schamanismus, Pyramidenmedizin, agrarisch-rituelles Gen., gnostisches Gen., alchemistisches Gen., das sind die Titel, die das Altertum 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. Presse, 1979;

-- id., *Les débuts de la science en Grèce*, in *La Recherche*, 125 (Sept. 1981, 920/927 (behandelt hauptsächlich die Heilkünste in Hellas);

außer W. Jaeger, *Paideia*, siehe

O. Willmann, *Didaktiek als vormingleer in haar verband met de maatschappelijkeleer en de geschiedenis der vorming*, I (*De geschiedkundige soorten van het vormingswezen*), Lier/Antwerp, 104/127 (*De Griekse vorming*);

Hl. Marou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, 1948 (von der homerischen bis zur hellenistischen Epoche: 1 und 2);

JD. Butler, Four Philosophies and their Practice in Education and Religion, New York / Evanston / London, 1967 (*Naturalismus (Leukippos, Demokritos, Epikouros)*; *Idealismus (Platon)*; *Realismus (Aristoteles)*; *Pragmatismus (Herakleitos, Protestantismus)*; *Existentialismus; Sprachanalyse*).

(iii)a1. Hierophysismus (Astralvitalismus) . -- “So wie der Mensch das Rad des Lebens den Göttern verdankt, so auch 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 dike (...) wohnt. seit den gottesfürchtigen Generationen der Vergangenheit, das Gebot, alles Lebendige zu schonen, und die Weisheit, die den Dingen ihre Namen gab. Von der Gottheit stammt die Philosophie, die darin besteht:

die Reinigung (Katharsis) von 1. der materiellen Unfähigkeit zum Denken (hulikès a.logias’) und 2. dem sterblichen Körper und

die Vollendung (‘teleiotès’) - siehe oben S. 188 supra -, verstanden als das Wiedererscheinen des ursprünglichen glücklichen Lebens (‘tès oikeias eu.zoias analèpsis’), das zur Gottähnlichkeit (‘theian homoiosin’) hinführt”. (*O. Willmann, Gesch. d. Id.*, I, 275).

Anmerkung: Bevor wir weitergehen, müssen wir mit großem Nachdruck ein Missverständnis der “Reinigung” ausräumen, die Dodds als Puritanismus beschreibt und die gewöhnlich als negative Handlung missverstanden wird.

WB. Kristensen, *Verz. bijdr.*, 238/242, sagt zur “lustratio” (Reinigung), dass “Reinigung” sakral zu verstehen sei, d.h. dass Reinigung eine Mitteilung des Lebens sei, - des Lebens, das im reinigenden Mittel vorhanden ist (240); -- z.B. besitze Wasser nach einer allgemein antiken (lies: archaischen) Auffassung eine schöpferische und erneuernde Kraft, die durch rituelles Besprengen auf andere übertragen werden könne (ebd.);

Rituelle Reinheit ist gleichbedeutend mit Leben, Blüte, Erneuerung (ebd.); sie ist mehr als nur die Abwesenheit von Unreinheit: sie ist Glanz, Herrlichkeit, göttliches Leben (ebd.);

Nicht nur Wasser, sondern z.B. auch Weihrauch, dessen Geruch als göttliches Leben beschrieben wird, hat die gleiche Bedeutung (ebd.);

Der Grundgedanke ist, dass das Reinigungsmittel der göttliche Träger und Spender des Lebens ist (ibid.);

Die negativen Beschreibungen sollten uns nicht in die Irre führen, sagt Kristensen, 241, denn wenn die Reinigung Dämonen vertreibt, Infektionen oder Krankheiten abwäscht, den Zustand der Sünde aufhebt, - die Reinigung der Dämonen, die Reinigung der Krankheiten und die Reinigung des Zustands der Sünde sind alle dasselbe.

Kurz: der Mensch aus dem Griff des “Todes” (Abwesenheit der Lebenskraft; siehe oben S. 17 (*polytheistische Dynamik*); 62ff. (*generative Religion*); 159v. (*Kausalreligion*)), dann ist dies nur eine negative Artikulation der Tatsache, dass die Gottheit das Leben (wieder) erzeugt, (wieder) verursacht. Der Pythagoras ist zu religiös, um nicht von dieser Idee der “Reinheit” oder “Wiedergeburt” auszugehen.

Siehe auch *R. Flacelière, Devins et oracles grecs*, Paris, 1965-2, 8s. (Über die Kathartik oder die Kunst der Reinigung, ein medizinisch-sakraler Begriff, der Schuld und Krankheit gleichzeitig denkt und behandelt).

(GW 204)

Kehren wir für einen Moment zu Willmanns Text zurück, der oben auf Seite 203 steht, jetzt, wo wir ihn semasiologisch verstehen können:

Die Gottheit, in ihrer Hierarchie vom Höchsten Wesen bis zum menschlichen (und außermenschlichen) Daimon - siehe oben S. 65; 191 -, ist die Quelle (Verursacher, Sourcer) von allem, d.h. von Leben (denn alles lebt, im Boden); Weisheit, Gesetz usw. sind dazu da, dieses Leben zu begründen;

Die Philosophie, wenn sie das ist, was sie um Gottes willen sein sollte, ist Leben, lebensspendend, lebenserhaltend, "erzeugend", "verursachend"; -- sie ist also Reinigung und Vollendung, d.h. Einweihung in das göttliche Leben; -- wir verstehen dies besser, wenn wir berücksichtigen, daß selbst das Höchste Wesen

Die theistische oder transzendente Theologie knüpft vorzugsweise an die Figuren des Kronos oder Zeus an. Die Griechen, die Israel kennenlernten, nannten Kronos den Gott der Juden.

Nun, Kronos kommt als höchster Schutzgeist (s. o. S. 190v.) aller Wesen in dem Gebet vor, das Zeus als Demiürg (d. h. Schöpfer der Welt) in Orpheus an ihn richtet: "Erhebe unser Geschlecht, bemerkenswerter Daimon ('arideikete daimon')".

O. Willmann, *Gesch.*, I, 210, der diesen Text schreibt, zitiert den Kommentar von Proklos von Konstantinoplis (+410/+485), dem Neuplatoniker so vieler späterer Jahrhunderte: "Der oberste Kronos stellt dem Demiurgen (hier Zeus genannt) von oben die Prinzipien ('archas') der (Schöpfer-)Ideen ('noëseon') vor und leitet das gesamte Schöpfungswerk. Deshalb nennt Zeus ihn in Orpheus' Text "Daimon" (Schutzgeist; besser: Verursacher in dem, was er verursacht)". Aber schon Platon (-427/-347) hatte Jahrhunderte zuvor im gleichen Sinne gesprochen: Kronos wird von Platon "megalè tis dianoia" (ein hoher Denker) in Bezug auf Zeus genannt (Krat. 396b). Mit anderen Worten, wir haben es hier mit einer alten Tradition zu tun.

In anderen Texten wird das Höchste Wesen "Zeus" genannt - entsprechend dem zögerlichen Denken der Polytheisten (im Gegensatz zu Israel, das eindeutig monotheistisch ist); z.B. in dem Text, in dem der Pythagoräismus sein Höchstes Wesen ausspricht (siehe oben S. 191, ad (ii)).

Aber Willmann, o.c., 213ff, Willmann, a.a.O., 213ff. weist jedoch darauf hin, dass das Höchste Wesen nicht nur (mono)theistisch und transzendent (wie in Israel, im Zoroastrismus und Atonismus), sondern auch und gerade immanent, also pantheistisch gedacht ist: So erscheint "Zeus" in zahlreichen orphischen Texten als "eins mit dem Universum"; folglich: Der Ausdruck "Dios d' ekpanta tetuktai" (aus Zeus sind alle Dinge hervorgegangen) kann nicht als "große denkende Kraft" (Platon) verstanden werden, die alle Dinge präexistent, in ihrer Innerlichkeit, erschafft, sondern als chthonische Kraft, als der makrokosmische Mensch (s.o. pp. 48/50; besonders 62/67; 159/163; 190v.), dessen "Leib" (verstanden: flüssiger "Körper") das Universum ausmacht, - Leib, der war, formlose "Nacht", aus der alle Dinge entstanden; -

(GW 205)

genau so, wie es Söderblom, insbesondere ethnologisch, mit den “Verursachern” begründet (siehe oben S. 166 ff.: Metamorphose (metamorphes Modell), Erzeugung (generatives Modell), Ausfluss (emanatives Modell) ist der Name, der angibt, wie das Universum aus der Gottheit entsteht,--mit oder ohne Zwischenverursacher natürlich).

Fazit: Sowohl die (mono)theistisch-transzendente Darstellung des Prozesses, durch den die Welt entsteht (künstlich, idealistisch, exemplarisch), als auch die pantheistisch-immanente Darstellung desselben Prozesses, durch den das Universum entsteht (emanativ, generativ, metamorph), werden auf das Höchste Wesen (und seine möglichen ‘Hilfsagenturen’ (polytheistisch-polydemonistische Verursacher) - man denke an Hermes (s. o. S. 190) - angewandt.)

Die gleiche Dualität, Transzendenz (Erhöhung) und Immanenz (Einwohnung, Inspiration), die Gott gleichzeitig betont, herrscht im Pythagoräismus vor (siehe oben S. 195 (die Monade (Großbuchstabe, der das höchste Wesen anzeigt) ist für (über) und “in” der Schöpfung zugleich). Die ‘sungeneia’ (‘Verwandtschaft’, s.o. S. 195) ist auch ein Teil des Pythagoreismus.

189v; v.a. 191v), d.h. die harmonia, das Zusammenpassen) von Mensch und Gottheit bzw. Gottheiten, ist der direkte Ausdruck davon. Selbst insofern, als hier der Begriff der “Weltseele” (s. o. S. 192 (Gottheit als “Geist”, “Inspiration”, “Bewegung” von allem) durchscheint; - was noch nicht in einem streng pantheistischen Sinne zu erklären ist, sondern zunächst als Höchste Seins-Immanenz bzw. Allgegenwart (s. o. S. 163/165), so dass das Höchste Wesen, ob durch Vermittler oder nicht, überall in dem von ihm geschaffenen Universum fließend, d. h. lebensspendend, gegenwärtig ist.

So verstehen wir die “Reinigung”, “Einweihung” (Vollendung, Erfüllung), die Philosophie sein sollte: Gott, die Götter, sind “Leben” und “lebensspendend” bzw. “lebenserhaltend”, so auch der Mensch, wenn er ethisch und politisch gut und sauber lebt; so auch die Philosophie, wenn sie ist, was sie sein soll. Dies zeigt sich am deutlichsten in der immanenten Seite der Gottheit (generativ, emanativ, metamorph).

Deshalb haben wir uns so lange mit der theologischen Grundlage der pythagoreischen Philosophie beschäftigt: Gott, die Gottheiten sind hier nicht in erster Linie Autorität und Idee (wie in den strengen Monotheismen), sondern Leben und lebensspendend oder lebenserhaltend. Das kann nicht genug betont werden. Dies ist ein Hierarchismus, ein heiliger Vitalismus, der die Transzendenz nicht ausschließt, im Gegenteil.

(iii)a2. Hierarchismus als therapeutische Philosophie. (205/214)

“Die Philosophie als Streben nach Weisheit ist die Läuterung und Vollendung des Lebens, die höchste Kunst des Nachdenkens, der reinste Dienst der Weihe, die wahre Kunst des Heilens:

(GW 206)

So wie die Medizin nichts wert ist, wenn sie nicht die Krankheiten aus dem Körper entfernt, so ist auch die Philosophie nichts wert, wenn sie nicht das Böse aus der Seele vertreibt". (*O. Willmann, Gesch.d.Id.*, I, 321). Man kann sowohl die Parallelität als auch die Koexistenz von Philosophie und Medizin erkennen. Man kann es so formulieren:

Die Medizin wird philosophisch, und dann ist sie Medizin in Reinkultur;

Die Philosophie wird zur Medizin, und dann ist sie eine eigenständige Philosophie. Es handelt sich um eine therapeutische Philosophie, analog zu der von Moreno: das Problem des Elends steht im Mittelpunkt; die Beseitigung des Elends, des körperlichen und des geistigen, ist die Aufgabe schlechthin und in erster Linie sowohl der Medizin als auch der Philosophie. Reinigung' (dann aber antik, d.h. archaisch verstanden, wie Kristensen damals so betonte, und nicht 'klassisch', d.h. aufklärerisch-septisch und -säkularisierend (siehe oben S. 33/35; 72/93)) und

Die beiden Aspekte der therapeia, der Therapie, von denen unsere heutige (akademisch verstandene) Medizin und z.B. die Psychoanalyse nur den säkularen Schimmer darstellen, sind die "Vollendung" (Initiation).

Unter den (heiligen) Wissenschaften, die die Pythagoräer ausgiebig praktizierten, ragt die Medizin heraus: "Bei Puthagoras hat die Medizin einen durch und durch heiligen Charakter: Er nannte sie 'to sofotaton ton par' hëmin' (das vorzüglich 'Weise' unter den menschlichen Dingen)".

"Die Erhaltung und Wiederherstellung der Gesundheit ist eine Sache der Weisheit, und umgekehrt ist die Weisheit die Voraussetzung für die Gesundheit: die 'sofrosunè', d.h. die Klugheit, die Gesundheit der Seele, sichert die Gesundheit des Körpers". Mit anderen Worten:

Eine psychosomatische Konzeption kommt hier deutlich zum Tragen: Das Somatische, d.h. Körperliche, ist - trotz allen sogenannten orphischen bzw. pythagoreischen 'Dualismus' (der offenbar auf einer ganz anderen Ebene angesiedelt ist) - auch vom Psychischen bestimmt; der Mensch wird hier, in diesem dualistischen System, als psychosomatische Einheit ('Harmonie', d.h. die Vereinigung von Seele und Körper) begriffen (henologisch: s.o. S. 185v.);

Umgekehrt ist auch eine somatopsychische Sichtweise erkennbar: Indem der Mensch körperlich gesund lebt, sichert er seinen Geist, seine "Weisheit".

"Die Lebensweise der prähistorischen Zeit mit ihrer Strenge, ihrer natürlichen Aufteilung von Arbeit und Ruhe, Wachen und Schlafen, war Puthagoras' Vorbild.

Die Diätetik ('diaitètikos eidos', d.h. die Lehre von der 'diaita', einer Lebensweise in ihrer Gesamtheit, körperlich und geistig, - insbesondere: eine ärztlich verordnete Lebensweise (Diät), die durch den Verzicht auf bestimmte Speisen und Getränke gekennzeichnet ist, zu therapeutischen Zwecken) war in der Schule des Puthagoras weit verbreitet".

"Die pythagoreische Medizin versuchte, wie alle heilige Medizin, die Störungen der Gesundheit in erster Linie über die Seele zu beseitigen.

(GW 207)

Daher der Gebrauch der Musik, mit der Puthagoras nach dem Vorbild der delphischen 'iatromantis' (s. o. S. 153; Willmann verweist hier auf die Heilmethode von Delphi unter Apollon, der Gottheit, die zusammen mit Dionusos von den Pythagoräern hoch verehrt wurde; s. o. S. 12) die Triebe zu bändigen und das Leiden zu lindern suchte".

(207/209) "Apollon, sagt Aristoteles, Fr. 2, offenbarte den Menschen auf der Leier die Gesetze, nach denen sie leben sollten: durch die Melodie zähmte er ihre anfängliche Wildheit, und durch die Magie des Rhythmus verschaffte er ihnen Zugang zum Gebot (dem Ursprungsvolk)". Die Musik (Choreia; vgl. oben S.

war daher ein integraler Bestandteil des Apollonismus.

"Die gleichen Ideen von 'ordnen, aufklären und in Tönen ausdrücken göttliche Macht' verschmelzen in der Vorstellung von den Mousai, den Musen (Kleio, Euterpe, Thaleia, Melpomenè, Terpsichorè, Ourania, Erato, Polumnia, Kalliopè), deren Anführer Apollon ist: "Sie singen das Gesetz und die rechte Lebensweise aller Dinge ('nomous kai èthea kedna') und verkünden, was ist, was sein wird und was vorher war, und verkünden es mit der Stimme; mühelos fließt der angenehme Klang aus ihrem Mund". (*Hesiod, Theogonia*, 66;38vv.). (*Willmann, Gesch.*, I, 24).

"Eine andere Form von Apollon dienenden Geistern sind die Iungen ('iunx' war eine Bachstelze; im Mythos: eine Nymphe, die Tochter von Peitho oder Echo, die durch magische Formeln, Mittel, die Liebe des Zeus eroberte (entweder für sich selbst oder für Io); man benutzte die Bachstelze auf einem Rad als erotisches Zaubermittel (Pindaros, Pyth. 4:214)) oder Keledons ('kèlèdon' bedeutet Hexe, Zauberin; Plural: die Sirenen). Der Vater der Iunx ist Pan (Gott der Felder, der Herden und ihrer Hirten), ihre Mutter Echo oder Peitho (Worte, die "Nachhall" oder "Überzeugung" bedeuten). Die sechs goldenen Kèlèdones, so Pindaros (Fr. 25), singen von oben. Sie waren es, die das Metaldach des Tempels von Delphi (als Statuen) schmückten: Vögel mit Mädchenköpfen: das Tempeldach ist ein Symbol des Himmels; die geflügelten Geschöpfe bedeuten die alles durchdringenden göttlichen Kräfte, singend wie ein Vogel, nachdenklich wie ein menschlicher Kopf". (*O. Willmann, Gesch.*, I, 25).

"Dass der Klang als Ausdruck eines Gesetzes gedacht war, das die gesamte Fasis, die Natur, durchdringt, geht aus dem schönen Mythos des lokrischen Sängers Eunomos (Name bedeutet 'regiert von guten Gesetzen') hervor: Während des Apollonfestes besang er die Bezwingung des Python-Drachen; eine Saite seiner Leier riss; in diesem Moment flog eine Zikade (Grille) auf die Leier und ersetzte mit ihrem Ton die fehlende Saite, weil sie in dem Moment zuschlug, als die Saite gezupft werden sollte.

Eine Statue in Delphi stellt dies dar. Die Grille steht für die Lebewesen, die von Apollon einen Ton erhalten haben, mit dem sie fortan in der Harmonie des Universums vertreten sind". (*O. Willmann, Gesch.*, I, 25f.).

(GW 208)

Anmerkung: Neben der Verbindung des Apollonismus mit der musikalischen Tätigkeit soll auch kurz auf die Verbindung des Apollonismus mit der Heilung hingewiesen werden: "Im irdischen Bereich wirkt Apollon nicht nur als Orakelgott, Gesetzgeber und Musiklehrer, sondern auch als Beschützer des Lebens. Somit ist er

Gott der Herden, 'karneios' (dorisch-peloponnesischer Beiname von Apollon), und der Weiden, 'nomios', 'agreus' (die Hirten und/oder die Weiden betreffend; Jäger und/oder Fischer (agreuo, agreo = ich fange bei der Jagd oder beim Fischfang);

der Beschützer der Jugend, 'kourotraphos', - siehe oben S. 42v. (Demeter), der Lebensspender, 'genetor', genitor (lat.), 'Vater', 'Ahnherr', 'einer, der zeugt'.

(Stammvater) - siehe oben S. 62vv. (väterliche Religion),- auch 'patroios' (auf die Eltern, Ahnen bezogen),- der Heilgott, 'iatromantis', 'akestor' (Heiler; 'akestoria' = Heilkunst, Therapeutik).

Man sieht in dieser Aufzählung, deren Hintergrund der antik-archaische Begriff des "Reichtums" (d.h. wachsende Pflanzen, Jungvieh, Kinder) ist, vor allem dessen "Reichtum", d.h. das (aus der Erde aufsteigende) Leben - vgl. *Kristensen, Verz. bijdr.*, 291/314 (Der Reichtum der Erde; heilig-agrarisch);

Er kommt als Hirte auf die Erde, aber auch als Stadtplaner: er baut die Mauern von Ilion, Megara, Buzantion; in diesem Mythos ist die Stadtplanung ein Symbol für den Aufbau der Welt (siehe oben S. 42; 147f.);

Der vorangegangene Mythos vergleicht den Bau von Städten und das Hüten von Tieren mit Sklavenarbeit, die Apollon in seinem leichten Gewand verrichtet.

Exkurs: WB. Kristensen, o.c. 201/229 (*Die antike Vorstellung von Knechtschaft*); 305 (Sklaven), erklärt, wie die Sklaven und Sklavinnen, die die chthonischen Gottheiten repräsentieren, das Leben erhalten verstehen: Reichtum im archaischen Sinne); der bekannteste "Diener" ist Hèraklès, der hèros, d.h.. Der bekannteste "Diener" ist Hèraklès, der Hèros, d.h. göttlicher Mensch oder menschlicher Gott, der im Tod als Wohltäter und Retter der Menschheit verehrt wird; um den Mord zu sühnen, den er im Wahn an seinen Kindern begangen hatte, musste er in der fremden Welt "dienen" (als Mörder ist er den Göttern der anderen Welt verfallen: er muss das in seinem Gleichgewicht gestörte Lebenswasser wiederherstellen; vgl. (*Schicksalsanalyse*); 183 (*themis*)); Herakles' zwölf "Werke" sind Siege über die Mächte des Todes und Erwerb des Lebens.

Apollon verleugnete bei seinem Abstieg auf die Erde seine himmlische Natur und verunreinigte sich mit etwas, das ihm fremd war. Die im Mythos der Drachentötung auftaucht (der Python-Drache ist das Symbol der dunklen, wilden, bösen Macht, höllisch, chthonisch): "Diese Geschichte wird mit der Verbannung des Dionusos und den Wanderungen der Demeter verglichen". (O.Wilmann, *Gesch.*, I, 30).

(GW 209)

Erst nachdem Apollon geflohen war und Buße getan hatte, nahm er nach seinem schändlichen Kontakt mit dem Drachen seine helle Gestalt wieder an - so Ploutarchos. In der Dafnèforia (Fest des Apollon, bei dem man einen mit Lorbeer umrankten Olivenzweig ('dafnè') trug) wurden sein Sturz und seine Sühne dramatisch dargestellt (siehe oben S. 38vv. Ein Junge floh, wurde symbolisch zum Diener gemacht, versöhnt und in einer feierlichen Prozession mit Lorbeerzweigen zurück nach Delphi getragen. Als gereinigter Büsser trug Apollon nun die ganze Buße und war "katharsios" (Reiniger), "soter" (Retter), Versöhner, Erlöser. (O. Willmann, o.c., 30).

Betrachten Sie die apollinische Theologie, die dem Pythagoräismus als Vorbild diente: Nur wenn man diesen Hintergrund berücksichtigt, kann man voll und ganz verstehen, wie er von den Ursprüngen her als Religion, auch als Philosophie, lebte. -- Vgl. auch E. Des Places, *La religion grecque*, Paris, 1969, 38, wo der Heilungsaspekt in den Vordergrund tritt (Titel); ib., 40 (Apollon wurde als Richter, Mörder (vgl. Herakles) verehrt, seine ältesten Titel sind Medizin, Mantik und Poesie; schon Homer erwähnt ihn als Arzt; zwischen Medizin und Mantik besteht eine enge Verbindung (iatro.mantis): "Die beiden Fertigkeiten wirken zusammen zwischen den lebensnotwendigen Diensten, (so des Places).

(209/212) "Von Pythagoras wird berichtet, dass er sich selbst in alle Mysterien eingeweiht hat; dass er aber die bakchisch-orphische erneuert und die Zeremonien seiner Gesellschaft darauf aufgebaut hat. Die Einwohner von Metapontion nannten sein Haus den "Demeter-Tempel". Er nannte seine Schüler "Eingeweihte des Universums". (O. Willmann, o.c., 34).

Zu den Ideen, die den chthonischen Mysterien zugrunde liegen, verweisen wir auf oben S. 62ff. (*generativ rel.*); 4-8/50 (*Genitiv oder daimonischer Aspekt*); 159vv. (*ursächlich rel.*).

Für das typische dionysische Mysterium siehe oben S. 40/41 (Bakcheia).

Siehe auch JP. Vernant, *Mythe et pensée*, Paris, 1971, 11, 79/94 (*La personne dans la religion*), in dem die dionysische Religion als eine Randreligion (Frauen, Sklaven) behandelt wird.

Der große Daimon der (chthonischen) Mysterien, der Held des Mysteriendramas, begegnet uns als -

Der Mensch wird geboren, sündigt, leidet und stirbt". (O. Willmann, o.c., 36). So der chthonische Zeus auf Kreta; so Dionusos: dieser ist der Sohn des Semelè; als Kind oder Jüngling wird er, entweder im Spiel vertieft, oder in der Betrachtung seines Spiegelbildes, oder nachdem er durch Trinken aus einem Becher betrunken geworden ist, von den Titanen (s. o. S. 8v.) überfallen und in Stücke gerissen, wobei die Göttin Athene nur das Opfer ist. 8f.) und zerrissen, wobei die Göttin Athene nur das mit Gedanken ausgestattete Herz retten konnte ('noëren kradien'); - Das ist die Urtragödie, dargestellt im ältesten Drama;

(GW 210) Der chthonisch-mysteriöse Mensch ist jedoch kein gewöhnlicher Mensch, sondern der “archanthropos”, der “erste” (das heißt: erzeugende) Mensch, die Ursache; siehe oben S. 62/64 (*Dionusos*);

Der Verursacher-Mensch ist zugleich Weltgottheit; aus den sieben Fleischstücken, in die Dionusos von den Titanen zerrissen wird, entsteht auch die Welt, das Universum; er ist nicht nur ‘Urmensch’ (‘archanthropos’) oder ‘erstgeformter’ (‘protoplast’), sondern auch ‘makrokosmischer Mensch’ (die orphischen Texte sprechen in diesem Zusammenhang von ‘Erstgeborenem’ (‘protogonos’, ‘protosporos’ (der zuerst Gesäte, d. h. Geborene), ja zugleich ‘erster Stammvater’ (‘protos genetor’)); -- siehe oben S. 208, wo ein analoger Titel auf Apollon als Verursacher angewandt wird).i. geboren), ja, zugleich “erster Stammvater” (‘protos genetor’; -- siehe oben S. 208, wo ein analoger Titel auf Apollon als Verursacher angewandt wird);

Diese passive Rolle gegenüber dem Höchsten Wesen (s.o. S. 204v.) verschmilzt (“Harmonie”) mit der aktiven Rolle gegenüber der fisis, in der sich der Mensch befindet (wiederum “Harmonie”, aber nun als Verschmelzung von Zwischenursache und sichtbarer Welt (bzw. Menschheit)); s.o. S. 48/50 (*Genie-Aspekt*); 65 (*Samothraki-Hierarchie*); 191 (*Pythagoräische Hierarchie*); 161v. (*Animismus*);

Man kann dies mit den Pythagoräern auch ‘sungeneia’ (Verwandtschaft; ‘zeugendes Band’) nennen (s. o. S. 189; 190 (*Hermes*); -- dieser Weltgott wird in anderen Texten Pan genannt (s. o. S. 207), offenbar ein anderer Name und eine andere Gestalt für Dionusos, nach Willmann, *Gesch.*, I, 38; manchmal wird als Nebenfigur Eros beschrieben (ebd.);

Achtung: in den vielen Namen und Mythen (mit ihren Varianten) vergisst die Theorie der Mysterien (besonders die archaische Form, die wirklich chthonische) nicht, dass die Einheit für die Gottheit charakteristisch ist: zum Beispiel wird Dionos manchmal als das Höchste Wesen gesehen, während, wie oben auf S. 209 erwähnt, Zeus als chthonischer Gott dargestellt wird (der Mythos mag Variationen über ein Thema, wie Lévi-Strauss irgendwo sagt, während er seine Musikalität betont; zu Recht, denn, wie oben erwähnt, ist Zeus ein chthonischer Gott). 209 oben wird Zeus als chthonischer Gott dargestellt (der Mythos liebt Variationen eines Themas, wie Lévi-Strauss irgendwo sagt, während er seine Musikalität betont; zu Recht, denn, wie wir oben gesehen haben, ist der mythische Mensch musikalisch, “musikalisch”, radikal).

Willmann, Gesch., I, 42/44, macht darauf aufmerksam, dass;

Die Zahl, d.h. das Vielfache des (elementaren) ‘Einen’ (s.o. S. 185 ff.), spielt in der Mysterienlehre, chthonisch gesprochen, eine gewichtige Rolle: die Zerstückelung des Körpers von Dionusos (ein Körper wird zu vielen Teilen; die Vielheit der sichtbaren Welt ist in ihrem ‘generativ-hiërozoischen Grund’ eins) zeigt es;

spielen auch die Formen des Raums eine entscheidende Rolle: die Kourètes, die
ourets, die ihren “kourètismos” (Kourétendance) tanzen, bewachen Dionusos wie ein spielendes Kind; aber die Titanen schleichen sich an ihn heran und überlisten ihn mit Spielzeugen - einer Kugel, einem Kegel, einem Würfel, einem Kreisel, einem Rad, Äpfeln der Hesperiden (vgl. Herakles-Mythos), einem Spiegel;

(GW 211)

Die Interpretationen der orphisch-pythagoreisch-platonischen Tradition liegen auf der Hand: z.B. stellen sich die Kureten die Planeten als die Wohnstätten ('Fetische', s.o. S. 132; 139f.) der olumpischen Gottheiten vor, die Titanen die 'Kräfte' (Dynamik) der chthonischen Gottheiten;

Platon sieht in Dionusos als einem Kind, das sich mit geometrischen Spielzeugen beschäftigt, die Tatsache, dass "theos aei georretrei" (die Gottheit arbeitet immer wie ein Geometriker), gewissermaßen 'spielend' mit den Ideen bzw. Zahlenformen, die in der formlosen Materie selbst vorhanden sind (siehe oben S. 192v.);

(iii) die Musik, die in den (chthonischen) Mysterien eine sehr wichtige Rolle spielt (siehe oben S. 41), ist in den kosmologischen Mythen präsent: die sieben Pfeifen des

Pans 'surinx' (die Panflöte) stellen z.B. die sieben Planeten dar (mythische - Mehrdeutigkeit (s.o. S. 210); sie können ebenso gut die Sonne darstellen, die zum Schweigen gebracht und von den (sieben) Planeten umgeben ist; -- ebenso die Saiten der Leier Apollons (s.o. S. 207, wo der zivilisatorische Aspekt einmal durchscheint); -- Pan wird in der Skulptur als Flötenspieler inmitten des Sternenhimmels dargestellt, dessen 'periodoi' (Periode) er, der Musiker, ist. 207, wo der zivilisatorische Aspekt einmal durchscheint);-- Pan wird in der Skulptur als Flöte spielender Mensch inmitten des Sternenhimmels dargestellt, dessen 'periodoi' (Umlaufbahnen; s.o. S. 187 (*sustoichia*; *harmonia*)) er musizierend reguliert (*kybernetischer Aspekt*; s.o. S. 9; 47 (*Ideen bzw. Zahlen als 'regulierend'*); 45 (*normativ*); 185v.);

Loukianos, Über den Tanz, 7,

a) behauptet z.B., dass der Tanz nach Ansicht der wahrhaftigsten Genealogen (vgl. generative Rel.) so alt ist wie das kosmogonische (d.h. kosmosvermehrende) eros' (Liebe), die die Dinge ordnete (*Kosmos*; s. o. S. 189);-was beweist, dass unter den archaischen Possen der 'eros' (erotische Magie) nicht unbedingt 'wild' sein musste, im Gegenteil;

b) Umgekehrt: der Tanz nahm, so Loukianos, als 'prototupos' (Urbild), vorbildliches Modell, "den Chor der Himmelskörper, die Konstellation der Planeten und der Fixsterne, ihre harmonische Gesellschaft, ihre bewundernswerte Einmütigkeit"; - schon Jahrhunderte vorher hatte Platon im gleichen Sinne gesprochen: diese harmonische Ordnung, die, die Unordnung überwindend, das Prinzip der Welt war, ist zugleich ein Gesetz, ein Bestreben, tief im Menschen angelegt (siehe oben S. 52/54 (*hermeneutische Methode; der Mensch als 'Mikrokosmos'*); 189) und durch die er sich von anderen Lebewesen unterscheidet; - der Mensch mit seinem Sinn für Ordnung und Rhythmus bediente sich der 'orchestikè' (Tanzkunst), 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, 35 S.);

Man kann diese "dynamisch-harmonische" Wirklichkeit noch, fließend tanzend, auf ihre "Wirksamkeit" im okkult-religiösen Bereich testen, - dies nach der pragmatischen Methode (siehe oben S. 46 (Idee als Leitfaden des Experiments));

(GW 212)

O. Willmann, *Gesch.*, I, 632, stellt fest, dass die salii ('salire' = tanzen; eine alte, rituelle sodalitas (Geheimgesellschaft) in vielen Städten Italiens, die gewöhnlich mit dem Kriegsgott Mars in Verbindung gebracht wird) ihren Tanz als "Ausdruck himmlischer Bewegung" aufführten, -- was beweist, dass die Pythagoräer mit dieser 'kosmisch-chthonischen' Auffassung von Orchestermusik nicht allein waren.

Der zur Gottheit erhobene Protoplast - z.B. Dionusos - ist der Daimon, Genius, des ganzen (menschlichen) Geschlechts: die Sterblichen können ihm ähnlich werden, weil er wie sie und an ihrer Stelle gesündigt hat, gelitten hat und gestorben ist (s.o. S. 39 (heros = Retter)), als solcher, d.h. als 'lusios' (Befreier), 'katharsios' (Reiniger), begleitet er sie.

Agogischer Aspekt -: er ist in diesem Bereich stärker als Apollon, nach Willmann, o.c., 45 (denn je weniger chthonisch ein Erlöser wirkt, desto weniger 'Lebenskraft' (dunamis) hat er zur Verfügung, wenigstens soweit er auf der Erde und in der grobstofflichen Ordnung wirkt); - wie Hermes (s.o. S. 190) ist Dionusos 'psuchopompos' (Seelenagoge):

Er führt die Seelen hinab zur Erde, in die feuchten Tiefen, vom feurigen Herd (siehe oben S. 103; diese Sprache ist eine fließende Sprache);

(ii) beim Tod begleitet er sie wieder nach oben, zumindest wenn sie 'rein', d.h. gut und sauber, d.h. ethisch-politisch rechtschaffen gelebt haben; wenn nicht, begleitet er sie in 'unreine' Tierkörper oder - im Falle der Nicht-Reinkarnation - in die Unterwelt (vgl. auch O. Willmann, o.c., 11f. (Daimon als Agog in diesem und im nächsten Leben)).

Dionusos, sagt des Places, o.c., 89, ist "der Gott des Weines, der Fruchtbarkeit, des Phallos"; -- was impliziert, dass er auch ein Heiler ist; -- was wir höher S. 41 nennen (gleichzeitig 'bakchos' (Verursacher) und 'lusios' (Verursacher des Gegenteils) der Krankheit (gemäß der 'harmonia der Gegensätze; dem Dämonismus inhärent)).

Fazit: Die kurze Betrachtung der beiden Hauptkausalfiguren Apollon und Dionusos des Pythagoreismus als 'agogoi', Genien, Daimonen, Begleiter, vor allem im Schicksal (Unheil), hat deutlich gemacht, dass sie gerade in dem Maße, wie sie tellurisch-chthonisch wirken, jene geheimnisvolle Energie ('dunamis') besitzen, die rettet, heilt.

Dabei sollte man nicht aus den Augen verlieren, dass ihre Energie auf einer dämonischen Grundlage beruht und daher für die biblische Offenbarung fragwürdig ist; darauf geht K. Leese, *Recht und Grenze der natürlichen Religion*, Zürich, 1954, besonders 288ff, ausdrücklich ein. (*Naturfrömmigkeit und christliche Glaubenshaltung*), ausdrücklich behandelt;

(GW 213)

Was der Vorschlagende als säkularisierender, liberaler protestantischer Theologe über das Wesen des Christentums sagt (er reduziert es auf eine moralisierende Liebesreligion, aber so, dass die "Agape" (d.h. die typisch biblische Gottes- und Nächstenliebe) dem "Eros" (d.h. der typisch heidnischen Liebe) vorangestellt und unterlegt wird), überlassen wir natürlich ihm;

Was er jedoch zu verdeutlichen versucht, nämlich den rein göttlichen, sprich: höchsten, Wert des heidnischen Minnesangs, der im archaischen Heidentum (kanaanäisch (Baal/Aschtarte), babylonisch, kleinasiatisch-thrakisch (Dionusos), germanisch (Freyia), indisch (Shiva/Shakti) usw.) so zentral ist, scheint einer Überlegung wert: Der Wert des heidnischen Minnesangs ist nicht der gleiche wie der des heidnischen Minnesangs der Vergangenheit. (o.c., 302f.)), erscheint uns nachdenkenswert:

"Das große Geheimnis des Lebens schien diesen Völkern so tief verehrt zu werden, dass man seinen Ursprung und sein verborgenes Wesen und seine Kraft nur als etwas interpretieren konnte, das unter dem Schutz und der Führung - agogia - einer großen Gottheit stand". (o.c., 302);

Es ist schade, dass der große und ewig wahre Gedanke, der hier seinen Ausdruck sucht, nämlich, dass das Leben als heilig zu begreifen, vor Gott gehört, in der Praxis oft zu Fall gebracht worden ist". (ebd., wo Steller *R. Kittel, Die Religion des Volkes Israel*, 1921, 12, zitiert); Steller selbst formuliert es wie folgt: "Die Naturereignisse außerhalb und innerhalb des Menschen sind niemals eine eindeutige (...) Offenbarung Gottes (= Höchstes Wesen). Sie ist nicht heilig; sie kann heilig sein! Der christliche Glaube schärft den Blick für seine Dämonen, d.h. für das, was in diesem Naturgeschehen nicht göttlich-schöpferisch, sondern antigöttlich-zerstörerisch, ja satanisch" ist. (o.c., 295f.).

Steller selbst knüpft an die Romantik an: "Nachdem sie die Natur als Trägerin der göttlichen Offenbarung wiederentdeckt hatten, war das religiöse Charisma der Theologen geradezu feindlich

Die Romantik". (o.c., 305); er bezieht sich, o.c., 42, auf Herder während seiner Bückeburertijd (1771/1776) und *Schleiermacher* in seinen *Reden über die Religion* (1799), die an die Stelle der aufgeklärten, "aufgeklärten" Naturreligion ("natürlich" bedeutet hier "rational-säkular") den Sinn der geschichtlich gesättigten Offenbarung und Individualität, der beseelten Wahrnehmung und des lebendigen Gefühls setzten.

Es sei darauf hingewiesen, dass etwa zur gleichen Zeit in Frankreich *JA. Dulaure, Le culte du phallus (Les divinités génératrices)*, Paris, 1805, erschienen, - was darauf hinweist, dass die von Freud entdeckte Rolle der Sexualität (bereits im Säugling) in den archaisch-antiken Religionen ihren heiligen Platz gefunden hatte, - dass die von W. Reich, dem Dissidentenschüler Freuds, entdeckte Rolle der sexuellen Energie (Orgonenergie) ebenfalls ihren heiligen Platz in den genannten Religionen hatte.

(GW 214) Nach diesem theologischen Exkurs kehren wir zu dem auf Seite 207 unterbrochenen Thema der Musik als Therapie zurück.

“Der ‘Weise’ (gemeint ist: der Philosoph) soll sich selbst prüfen (vgl. S. 58; 70f; 12 (apollinisch-delphische Religion): ‘Insofern du dich selbst nicht kennst, halte dich für einen Wahnsinnigen (‘nomize mainesthai’), sagt ein ‘akousma’ (Sprichwort), das das delphische Orakelspruchwort (‘Erkenne dich selbst’) auf seine Weise vertieft.

Wir verweisen auf Platons Lehre (*Faidros* 144f.) über die “Manie” (transportierter Zustand bzw. Enthusiasmus, Besessenheit) und ihre Unterordnung oder Nicht-Unterordnung unter “sofrosunè” - Kontrolle:

Die Prophezeiungsmanie, die besonders für die Frauen (z.B. in Delphi, Dodona; die Sibylla) unter Apollon charakteristisch war;

Der Initiationswahn, typisch für “Läuterer” unter Dionysos (s.o. S. 203), die das Schicksal umkehren;

Die Poesie-Manie, charakteristisch für Dichter und andere Artikulatoren, die von den Mousai (Musen; siehe oben S. 207) geführt werden;

die Eros- oder Minnemanie, die den erotisch bewegten Menschen unter Afrodite (lat.: Venus) und Eros eigen ist, -Anregungen, von denen Platon trotz seines rational-intellektuellen Pathos mit mehr oder weniger Ehrfurcht spricht

(vgl. -- G. Rouget, *La musique et la transe*, Paris, 1980, 267/315;

-- E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley/Los Angeles, 1966, 207/235 (*Plato and the Irrational Soul*);

-- id., *Der Fortschrittsgedanke i.d. Antike*, Zürich/München, 1977, 130/150 (*Platon und das Irrationale*);

-- D.N. Morgan, *Love: Plato, the Bible and Freud*, Englewood Cliffs, N.J., 1964, 174ff).

-- E. Farwerck, *Die Mysterien des Altertums und ihre Initiationsriten*, Hilversum, 1960, 102/108);

Kurz gesagt, die Manie kann pathologisch oder gottähnlich sein; gottähnlich kann ein Anfall (anormal; gut) oder eine Besessenheit (katanormal; schlecht) sein; -- nach Platon ist sie in einigen Bereichen der “Sedierung” vorzuziehen. -- Dies führt zu einem umstrittenen Punkt in der therapeutischen Philosophie der Pythagoreer, nämlich der kathartikè (technè)” (Kunst der Reinigung), der Fähigkeit, die Auswirkungen der alten” (d.h. aus vergangenen Leben stammenden) Sünden durch Bußübungen, Reinigungen usw. zu reinigen. Exorzismen) entweder kollektiv (man denke an die Stadt Theben, an König Oidipos (-430+) von Sophokles) oder singulär (man denke an Orestes, Agamemnon und Klytemnestra (Odusseia; wieder aufgegriffen in Aischylos’ Eumeniden (es gibt ‘theai’, d.h. wohlwollende Göttinnen);

vgl. R. Flacelière, *Devins et oracles grecs*, Paris, 1965-2, 8s, wo behauptet wird, dass diese Mantis-gebundene Kunst die modernen Methoden der Psychoanalyse vorweggenommen habe; -- es ist jedenfalls völlig falsch, diese mantischiatrische (‘iatromantis’) Methode als ‘Aberglauben’ abzuschreiben, wie es Willmann, *Gesch.*, I, 02, tut (vor allem dort, wo er feststellt, dass “die heilige Medizin überall diesen Weg nahm”).

(GW 215) **a3. Hierophilie als Philosophie der Erziehung.** (215/217)

Leben zeugen heißt Leben erziehen: “Der Tempel soll mit Gaben der Weisheit (‘anathèmasin’), der Geist mit Studien der Bildung (‘mathèmasin’) geschmückt werden” (O. Willmann, o.c., 322).

Das zentrale Erkenntnisorgan der apollinischen Philosophie der Puthagoreer ist die Vernunft oder der Verstand, die einem guten Bildhauer ähneln: Sie geben der Seele, die immer gleich zentral in der Tiefe ist (siehe oben S. 145/159 (Orphic-Puthagoreischer Seelenbegriff); 189/191; 197v), ein gutes und schönes Aussehen, ‘Zahlenformharmonie:

Die Henologie (s.o. S. 185/197) (das ‘Eine’ immanent/transzendent; Gegensatzpaar (Systematik; Totalität); Harmonie; musikalische und ethisch-politische Anwendungen; alles auf der Basis von Analogie (d.h. All dies auf der Grundlage der Analogie (d.h. eine/viele Beziehung, ausgedrückt in identischen/unterschiedlichen Begriffen (siehe oben S. 186, Grundlage der puthagoräischen Mengen- und Systemtheorie (proportionale (sammelnde) und attributive (zerstörende) Analogie)) ist die grundlegende Wissenschaft der Bildung.

Die heiligen Wissenschaften - siehe oben S. 206 (Medizin) - sind die zweite Stufe der Ausbildungsstudien: Willmann, a.a.O., 296ff. geht auf sie ein:

a/ Linguistik, Geschichte (vor allem mythologische, - was wir heute als “heilige Geschichte” bezeichnen würden),

b/ Mathematik (in Abgrenzung zur oben näher erläuterten “Henologie”; vgl. *Matila Ghyka, Philosophie et mystique du nombre*, Paris, 1978, vor allem 10 Seiten, wo die drei Haupttypen der “Zahl” bei den Puthagoreern aufgezeigt werden: ~~pragmatische Zahlen, die Zahlen der Arithmetik (S. 189), mathematische Zahlen, die~~ wissenschaftliche” Zahlen ((unterteilt in

b1. “posotès”, d. h. abzählbare Menge, endlicher Typ, in Zahlen ausgedrückte Zahl, Einheitsmenge;

b2. Monadenkomposition, die in der aktuellen Sprache “Klasse von Klassen” heißen könnte
genannt: z.B. die Triade (Dreifaltigkeit), die Tetrade (Vierfaltigkeit), usw. sind “Prinzipien” der Alles, was unter den sinnlichen Dingen “dreifach”, “vierfach” usw. ist (drei Esel, drei Blätter, usw.);

b3. “chuma” (Flut) von Monaden (elementaren) Einheiten; gewöhnliche Zahlen, Gegenstand der ‘logistikè (technè), die Arithmetik von z.B. Geschäftsleute),

c/ Astronomie (in weitgehender Übereinstimmung mit Astro(theo)logie (die Mysterienlehre legte z.B. Wert auf die ‘galaxia’, die Milchstraße (s.o. S. 16 (*ägyptisches Modell*)) als Durchgangsort der entkörpernten Seelen; Willmann, o.c., 45), Musiktheorie (kanonisch (= elementare Musiktheorie), Harmonielehre (höhere Lehre)).

Die puthagoreische Physik ist eine weitere Teilwissenschaft, die von den Puthagoreern praktiziert wurde (vgl. Willmann, o.c., 307/317);-- **1/** die reale Einheit, **2/** das ‘Organische’

(GW 216)

(mehr als mechanischer) Charakter (s. oben S. 110f.), 3/ die wirkliche Natur des Naturlaufs, 4/ die Stellung der einzelnen Wesen in der Einheit des Ganzen,--darin liegen die Hauptpunkte des Physikalischen, wie Willmann sie zusammenfasst; -- wir haben schon Teile davon überflogen: z. B. auf S. 187 ('periodos', *Kreislauf*); 189f. ('Kosmos', 'sungeneia I (*Verwandtschaft*); 191/193 (*Höchstes Wesen versus Universum*; *Form / Formlosigkeit (Materie)*), 94 (*kosmologisch*);

Willmann verweist auf die fünf regelmäßigen Körper (Pyramide/Feuer; Würfel/Erde; Oktaeder ('oktaëdros; der acht Seiten hat)/Luft; Ikosaeder ('eikosaëdros; der zwanzig Seiten hat/Wasser; Dodekaeder ('dodekaëdros; der zwölf Seiten hat)/Aithër (o.c., 311/314) - über die Anfänge der Kristallographie, der Atomtheorie, -- ferner über die Theorie des Lebens (Biologie: Pflanzen, Tiere, Menschen haben jeweils eine spezifische Seele).

Anmerkung: Wenn wir diese puthagoreischen 'mathemata' (Lehrfächer) mit Herodots Prüfungssystem vergleichen, sehen wir, dass Puthagoras und seine Anhänger ihm vorausgegangen sind: die (heiligen und teilweise profanen) Fachwissenschaften mit dem Physischen bestehen aus:

Logische und mathematische Fächer (Henologie; Mathematik (sowohl numerisch als auch räumlich))

empirische Untersuchungen

(a. alpha oder Humanwissenschaften (Linguistik; Geschichte; - beides der Kern der späteren Philologie; -- Medizin, die auch zur Medizin wird (siehe oben S. 84 (*Alkmaion von Kroton war ein Puthagoreer*)));

b. die Beta- oder Naturwissenschaften (Astronomie, Musikwissenschaft, Physik); transempirische Themen (alles typisch sakrale Themen); - vgl. oben S. 123).

Anmerkung: Wie stark die Ethik-Politik auch im Physischen verwurzelt war, ein Merkmal aller archaischen Religionen (siehe oben S. 16v. (*Maat*); 34v. (*Einheit von Theologie, Philosophie, Naturwissenschaft, Rhetorik*) und unmittelbar der beginnenden Philosophie - wird durch ein 'akousma' (Sprichwort) gezeigt, das typisch puthagoreisch ist: "Harmonie ist die Tugend der Welt, Eunomie (eu + nomos = gute und schöne Gesetze) die Tugend der Gemeinde, Gesundheit und Kraft die Tugend des Körpers: in all diesen Dingen ist jeder Teil nach dem Ganzen und der Sammlung bestimmt ('suntetaktai poti to holon (zusammenhängendes Ganzes) kai to pan (Sammlung).'" (O. Willmann, o.c., 327). Die "Tugend" ist einfach "henologisch" determiniert (siehe oben S. 185f.). Das zeugt von logisch-mathematischer (henologischer) Kohärenz).

Hippodamos von Milet, ein Puthagoräer, war der Begründer der Stadt- und Landesplanung: Er verband Politik mit Henologie (sogar mit "gewöhnlicher" Mathematik), indem er beispielsweise den Peiraieus, den Hafen von Athen, planvoll errichtete. Zuvor hatte er -479 das zerstörte Milet nach einem Schachbrettplan wieder aufgebaut; Thourioi (Thourion), eine süditalienische Kolonie Athens, hat er -444/443 entworfen und geleitet (*Fr. Krafft, Gesch. d. Naturw., I, 230ff.*).

(GW 217)

Archutas von Taranton (-400/-350), ein Puthagoräer, gilt unter den Alten als der erste technische Geist der Antike auf “mathematischer” Grundlage. Siehe oben S. 127v.

Fazit: Sowohl die angewandte Wissenschaft (‘mathèma’) als auch die reine technische Fertigkeit waren in der puthagoreischen Synthese enthalten. Natürlich war die “reine” Technik für einen Puthagoräer schwer vorstellbar: seine henologisch-arithmetische Veranlagung zwang ihn geradezu, ihre “mathematischen” Bedingungen der Möglichkeit nachzuzeichnen.

Hinweis: Die beiden Arten der Mathematik und ihre Versöhnung wurden auf den höheren Seiten 124/126 angesprochen.

4. Die “akousmatikoi” (Zuhörer) und “mathematikoi” (Gelehrte).

Vgl. -- K. von Fritz, *Mathematiker und Akusmatiker bei den alten Pythagoreern*, in Sitzungsberichte d. Bayerischen 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 (i) “akousmata”, Sprichwörtern, und (ii) “sumbola”, bildlichen Aussagen, wiedergegeben. Die Verschmelzung von “iatromantischer” (man sagt jetzt auch “schamanischer”) Weisheit und milesischer Körperlichkeit brachte eine Art Doppelgesichtigkeit mit sich.

Konsequenz: Früher gab es zwei Arten von Anhängern:

a/ Die asketischen (gedemütigten) Schüler, die das Religiös-Moralische betonten, das der Apollo geweihten Gemeinschaft eigen war, ohne das Wissenschaftliche zu vernachlässigen (man denke an einige Schweigegebote); das sind die akousmatiekers;

b/ die mehr wissenschaftlich orientierten (ob dies immer die milesische Physik war, wie Burkert behauptet, ist die Frage), angeführt von Hipasos von Metapontion (siehe oben S. 124), betonten die Wissenschaft, u.a. Historia” und “mathemata” waren Forschungen und Disziplinen der Zeit; man nannte sie in diesem Sinne Mathematiker; -- unter ihnen war z.B. der bereits erwähnte Archutas von Taranton; die vier Lernfächer - Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Musik (Harmonie) - gehörten zu den meist praktizierten “mathèmata”. Der Platonismus wird dieses Erbe nach und nach übernehmen und weiterentwickeln.

(iii)a4. Der Hierozoismus als pragmatisch-eudämonische Philosophie.

(217/222) Abgesehen von der therapeutischen (supra 205/214) und der pädagogischen (215/217) Seite die agogische Seite (200/202) enthält auch die typisch pragmatische Seite, d.h. die Philosophie will ein Ergebnis (= pragmatisch) und zwar eine glückliche Form (= eudämonische, soter(i)ologische Absicht) als Ergebnis. Dies zeigt sich an der Schlüsselstellung des Begriffs “Daimonia”, wie oben dargestellt. 198/200 klar und deutlich dargelegt.

(GW 218) Das zeigt sich auch auf der therapeutischen Seite, wie oben beschrieben: Was trägt mehr zum “Glück” bei als die Gesundheit von Körper und Seele?

Auf S. 205 ff. wird der Pragmatismus der Puthagoräer deutlich: Sowohl die Medizin als auch die Philosophie werden nach ihrem Ergebnis beurteilt, nämlich der Beseitigung von Krankheit und Übel! Aber das Ergebnis geht tief, viel tiefer als z.B. der Protosoph, der nur auf säkular-sensualistisches-hedonistisches-’Glück’ abzielt, es geht zur Seele als Daimon (genius/ iuno). Man muss nur einen Blick in die Geschichte der Ästhetik werfen; z.B. *Wl. Tatarkiewicz, Gesch. d. Aesthetik, I, Die Aesthetik der Antike*, Basel/Stuttgart 1979, 103ff. wo die Anfänge der philosophischen Ästhetik untersucht werden: die Begründer dieses philosophischen Zweiges sind die Puthagoreer:

Die Harmonie, d.h. die Verschmelzung, die gut und schön ist, ist die Grundlage;

Die Symmetrie, d.h. die Integration, das Gute und Schöne, insofern sie Maß (geometrisch) und Zahl (arithmetisch) enthält, ist die zweite Grundlage;

die Musik - besser die Choreia (siehe oben S. 36v.) - hatte den Schwerpunkt: die Kunst- und Schönheitslehre basierte auf ihr (nicht so sehr auf der bildenden Kunst); die Choreia repräsentierte Harmonie und Symmetrie;

Der Kosmos war für die Griechen sauber: er war schließlich in sich selbst objektiv, harmonisch und symmetrisch (siehe oben S. 118v. (Die mathematische Seite der Fysis;

Die frühe Kritik des Herodot).

W. Jaeger, Paideia, I, 1954-3, 225, drückt die Verinnerlichung des Kosmos als Harmonie aus: Die unschätzbar große Rolle, die die Idee der Harmonie seit Puthagoras in der Bildhauerei, Architektur, Poesie, Rhetorik, -

Religion, Ethik, Politik;

er fügt hinzu: “Überall erwacht das Bewußtsein, daß auch im produktiven und praktischen Handeln der Menschen ein strenger Maßstab des Angemessenen gilt (‘prepon’, ‘harmotton’), gegen die man nicht ungestraft verstößt, genau wie gegen das Gesetz.

Erst wenn man die uneingeschränkte Dominanz dieser Begriffe im griechischen Denken der klassischen und spätantiken Zeit von allen Seiten betrachtet, bekommt man ein richtiges Bild von der normativen Wirkung der Entdeckung der Harmonie.

Die Begriffe “Rhythmus”, “Maß” und “Proportion” sind eng mit ihm verbunden oder erhalten durch ihn einen spezifischeren Inhalt.

“Für die kosmische Idee wie auch für die Harmonie und den Rhythmus ist ihre Entdeckung in der ‘Natur des Seins’ die notwendige Stufe für ihre Übertragung auf das innere Wesen des Menschen und auf die Probleme der Lebensordnung”. In der Tat geht für den Pythagoräer die Innerlichkeit bis hin zur Seele als Daimon (genius/ iuno).

So versteht man die puthagoreische Ästhetik der Choreia, d.h. die Verschmelzung von Tanz, Musik und Poesie.

(GW 219)

Der Vordergrund.

Die Choreia wirkt in und auf “Choreutès” und auf den Betrachter.

(a)1. Im dionysischen Gottesdienst, sagt Tatarkiewicz, 107, war zunächst nur der Tänzer, singend und/oder musizierend, tätig, -- orgiastisch (vgl. supra S. 40f.): so ausdrucksvoll dieses Geschehen auch war, es offenbarte den ‘èthos’, die Seele, insofern sie gut und schön oder schlecht und hässlich ist; Selbsterkenntnis (s. o. S. 12; 214 (Manie)); dabei war die Choreia privilegiert: sie zeigte ‘homoiomata’, Bilder, von dem, was in der Natur zunächst und dann in erster Linie gut und schön ist. 12; 214 (Manie)); darin war die Choreia privilegiert: sie gab “homoiomata”, Bilder, von dem, was in der Natur zuerst vorhanden war, und dann, in und hinter dieser Natur der tanzenden verborgenen Gottheit (Daimon); denn der “èthos” ist mehr als das, was Demokritos oder der Protosoph daraus gemacht haben, deduktiv-sekulär, nämlich seine unmittelbar sichtbare und greifbare Ausdrucksfähigkeit.

(a)2. Die Puthagoräer, so Tatarkiewicz, 107, stellten fest, dass auch der Betrachter involviert war; laut Diogenes Laërtios war für Puthagoras das Leben vielfältig, wie ein Spektakel: Die Wettbewerbe zum Beispiel werden von den Teilnehmern besucht, weil sie die Ruhm; die Händler, die an diesem Spektakel beteiligt sind, suchen dort nach Gewinn; Die reinen Beobachter finden die Erkenntnis durch die “theoria”, d.h. die Betrachtung **i)** des Einen (die Harmonie in der Vielzahl der Eindrücke), **ii)** des Wahren (das, was sich als wirklich erweist), **iii)** des Guten und Schönen (der “Wert” dessen, was diese Harmonie und die sich zeigende Wirklichkeit sind);-- cf. supra S. 14f; 47 (*transcendentalia der Ontologie*); -- Puthagoras hielt das Streben nach Wissen ohne Gewinn oder Ehre für das Ehrenhafteste.

Der Hintergrund.

Die Choreia war nicht nur ausdrucksstark für Spieler und Zuschauer, sie war auch operativ und effektiv.

(b)1. Die Orphiker sahen darin eine Reinigung, eine “Katharsis” (s.o. S. 41 (bakchos wird lusus); 203; 214); -- außerdem kommt der Spieler (und bis zu einem gewissen Grad auch der Zuschauer) in dem Maße, in dem die Manie, die außerkörperliche Erfahrung, andauert, in Kontakt mit der “dunamis”, der Lebenskraft, die in der Natur und in den (generativen) Gottheiten und Geistern vorhanden ist (der Aspekt der Dynamik); Mit anderen Worten, der mantisch-magische Aspekt ist zweifach: **i)** generativ (Einbeziehung von Lebenskraft) und **ii)** applikativ (hier: Katharsis).

(b)2. Die Puthagoräer sahen darin außerdem einfach eine “psychagogia”, eine Seelenführung: So wie die Choreia ausdrucksstark ist, so kann sie auch wirkungsvoll eingesetzt werden, d.h. durch die richtige Wahl der Musik, des Gesangs und des Tanzes kann man auf die Teilnehmer (Spieler/Zuschauer) erzieherisch einwirken; man kann also, Damon von Athen (+/- -450), über den Platon in Bezug auf die ethischen Wirkungen der Musik spricht, stützte sich auf die puthagoräische Choreographie-Lehre, um vor choreographischen Neuerungen zu warnen, die die “eunomia”, die innere Disziplin, von Tänzern und Zuschauern gefährden würden;

(GW 220)

Er war davon überzeugt, dass Choreographie neben Kontrolle (typisch apollinisch) und Mut (eher dionysisch) auch Gerechtigkeit (d.h. moralisch-politische Qualität, Tugend) lehren könne; folglich brächten choreographische Veränderungen, einmal umgesetzt, auch Revolutionen mit sich; Choreographie müsse daher als Fach in die öffentliche Bildung eingeführt werden.

Anmerkung: Die Besonderheit der pythagoreischen Ästhetik wird im Vergleich noch deutlicher:

1. die Schönheit ist, pythagoreisch, “mathematisch” (Harmonie bzw. Metrik); Sofistisch ist der Sinn der Lust in Augen und Ohren (subjektivistisch) (vgl. oben S. 180 (*Individualismus; Lust und Macht*)); sokratisch ist die Nützlichkeit im Hinblick auf ein Ziel (funktionalistisch-teleologisch);

2. die ästhetische Wahrnehmung ist, pythagoreisch, entweder kathartisch (orphisch) oder psychagogisch; sophistisch ist sie “apatè”, illusio, Betrug, besser: Täuschung (sie erzeugt im Subjekt rein subjektive Illusionen); sokratisch ist sie “mimèsis”, imitatio, Nachahmung (sie entdeckt im Werk des Künstlers Ähnlichkeiten, Bilder der Natur (Vorbilder)). Vgl. Tatarkiewicz, 137.

Platon wird -

ad 1. - Formulierung von Schönheit als Idee (s.o. S. 45 ff.; besonders 50/52 (*künstlerische Mimikry*)); vgl. o.c., 147; -

ad 2. - Platon sah in der ästhetischen Erfahrung eine mindere Form der rational-intellektuellen Ideenschau der Philosophie; er war daher sehr kunstfeindlich; o.c., 159.

Aristoteles minimierte die Schönheit (die Platon betonte), betonte aber die Kunst, die er “mimèsis”, Nachahmung, nannte, d.h. Die Pythagoräer verstanden die Nachahmung als Ausdruck des Thos, als freie Nachahmung; Demokritos verstand die Nachahmung als Ausdruck von Handlungen (ein Schüler ahmt seinen Lehrer nach), Platon verstand sie als Erzeugung von (sinnlichen) Dingen, die die Idee als Beispiel darstellen; Aristoteles sieht alle drei zusammen (o.c., 175f.);-- die Wirkung der Kunst war, pythagoreisch, kathartisch-psychagogisch; sophistisch, sie war illusorisch-hedonisch; platonisch, sie war moralisierend; Aristoteles fand, daß alle diese Theorien eine Teilwahrheit enthielten; -- Schönheit war für Aristoteles sowohl pythagoreisch als auch

(Harmonie) als auch sokratisch (Nützlichkeit in Bezug auf ein Ziel) (o.c., 186).

Im hellenistischen Zeitalter gibt es drei Antworten auf die eine große Frage, wie man in dieser Welt glücklich leben kann:

a. eine hedonistische, nämlich die der Epikureer (um glücklich zu sein, braucht man Lust);

b. eine moralisierende, nämlich die der stoischen Philosophien (um glücklich zu sein, muss man nur ethisch und politisch tugendhaft leben);

(GW 221)

c. ein Skeptiker (um glücklich zu sein, sollte man sich vom Zweifel und der Aussetzung des Urteils fernhalten);

Die Konsequenz: Angesichts der stark gewichteten Frage des Glücks war die Ästhetik nur zweitrangig.

6. Der Eklektizismus, um +/- -100+, entstand aus der Stoa (Panaitios, Poseidonios), die aristotelische und platonische Untergruppen absorbierte, und aus der platonischen Akademie (Philon von Larissa, Antiochos von Askalon), die Platon und Aristoteles als eins betrachtete; -- Cicero schließt den Eklektizismus als großer Ästhet ab, der Untergruppen vereinigt. Vgl. a.a.O., 205f.

7. Währenddessen blieben die **epikureische und die skeptische Schule** unter sich: Sie verschmolzen in ihrer Ablehnung von Kunst und Kunsttheorie. Vgl. a.a.O., 236f.

8. Plotinos von Likopolos (+203/+269), ein Ägypter, der im Alter von vierzig Jahren nach Rom kam, wo er Anhänger hatte, war ein sehr origineller Denker und gleichzeitig jemand, der die Geschichte außergewöhnlich gut kannte.

Die "Zwei-Welten-Lehre" verbindet Platon und Plotinos, den Neuplatoniker:

- (i) diese Welt, räumlich - physisch, über die Sinne zugänglich;
- (ii) "jenseits" der Welt, räumlich entkörperlicht, "spirituell", zugänglich durch die Denken.

Der Unterschied zwischen Platon und Plotinos besteht darin, dass

Platon, zumindest der jüngere, erkannte nur eine Art von Schönheit und Güte, nämlich das transzendente Ideal, das nur dem Intellekt zugänglich war;

Plotinos hingegen erkannte neben dem Transzendentalen auch die sinnliche, räumlich-körperliche Schönheit und Güte, die zugleich sinnlich war.

Dieser zweite Typus war transzendentalen Ursprungs: er offenbarte das ideal Schöne und Gute in "dieser" Welt; mehr noch: die einzige vollkommene Eigenschaft dieser Welt ist ihre transzendente Schönheit: folglich wurde die Ästhetik zu einem sehr wichtigen Teil der Philosophie des Plotinus.

Plotinos wandte sich gegen die pythagoreische Definition von "sauber":

im Guten und Schönen ist Harmonie bzw. Symmetrie; diese sind aber nur die äußere Ansicht des wirklich Guten und Schönen, das durch Harmonie und Symmetrie aus der 'anderen' Welt durchscheint; das wirklich Gute und Schöne ist beides die transzendente Idee ('archetypus', Vorbild) - siehe oben S. 45ff; besonders 47; aber auch und besonders 185; 191ff, wo diese Transzendenz auch pythagoreisch betont wird - als "innere Form", die gleichsam die "Seele" des Körperlich-Räumlichen als das Schöne und Gute ausmacht - siehe oben, ibidem, wo der echte Pythagoreismus die gleiche immanente Seite betont.

(GW 222)

Der Unterschied zwischen den Paläo-Pythagoräern und Plotinos liegt darin, dass seit Empedokles, Anaxagoras und vor allem Sokrates, Platon usw. das Immaterielle deutlicher vom materiellen (vor allem grobstofflichen) Verstand unterschieden wird (siehe oben S. 94/109, *Antiker Materialismus*; vor allem 100v.); im Übrigen besteht eine auffallende Ähnlichkeit;

Plotinos begründet: wenn das Ästhetische nur in der Harmonie bzw. Symmetrie existiere, dann könne es nur im Verbund (Sammlung, System; siehe oben S. 185f. (henology) sinnliche oder immaterielle Objekte; ein Klang, eine Farbe, die Sonne an sich, das Gold an sich, etc, Dennoch finden wir, sagt Plotinos, dass sie zu den “schönsten und besten” Dingen gehören; folglich sind Schönheit und Güte keine Relation, sondern eine Qualität, die von einem Subjekt wahrgenommen wird (siehe oben S. 181 (*Idee an sich ist kein Ideal*); 189 (*informationelle Affinität*); 197 (*Hermeneutik*));

Im Übrigen:

(i) Ein und dasselbe Gesicht zum Beispiel unterscheidet sich von Augenblick zu Augenblick je nach seinem Ausdruck, während die Harmonie oder Symmetrie identisch bleibt; der Unterschied in der Schönheit ist also nicht an die Beziehungen gebunden, die die Harmonie (Symmetrie) ausmachen;

(ii) das Böse-Liebliche besitzt auch Harmonie bzw. Symmetrie, ist aber unästhetisch; worauf die Pythagoräer erwidern könnten, dass in diesem Fall keine wirkliche Harmonie bzw. Symmetrie vorhanden ist, während im Falle des Gesichts die Unterschiede im Ausdruck mit dem Ganzen und seinen Beziehungen zusammenhängen (also doch Harmonie bzw. Symmetrie).

Es bleibt jedoch wahr, dass die Harmonie allein nicht das Gute und Saubere ausmacht: Sie ist auch Qualität (Wertgefühl). Der Ausgangspunkt hierfür liegt im Pythagoreismus in der Idee des “Einen”, insbesondere verstanden als das Höchste (siehe oben S. 191ff; 195 (*Element, Monade, Dyade*). Aber immer wieder zeigt sich, dass der Pythagoreismus das Qualitative implizit konzipiert: Nach ihm wird es explizit gedacht; im ästhetischen Bereich hat Plotinos dies vielleicht am genialsten getan und damit die Lücke im Pythagoreismus gefüllt. Beide Philosophien sind von der Filokalie, der Liebe zur Schönheit, geprägt (siehe oben S. 195). Vgl. a.a.O., 361ff.

Fazit: Dieser lange Exkurs als vergleichende Beschreibung (und Kritik) des Pythagoreismus als eudämonische Philosophie ist gerechtfertigt: Man kann keine wahre Agogia(k) aufbauen, ohne das Schöne (und das Gute) einzubeziehen. Nur eine saubere Welt ist auch eine Welt, die Glück schenkt;

Übrigens: Leben zeugen heißt Leben reinigen: siehe oben S. 207 (Apollonisch); 211 (Dionysisch). Hierosophie impliziert Ästhetik.

(GW 223)

(iii) a5. Hieromantie als Harmonie von Individuum und Gemeinschaft.

(223/235) Wie wir bereits gesehen haben, ist anlässlich der “Daimonia” das

Hinabsteigen in die Tiefen des

Das Gesetz ist eine paideia, ein System der Bildung, für die Seele und eine sustasis, ein System der Regulierung, für das Leben - wir werden nun kurz untersuchen, wie der Puthagoreismus dies sieht.

-- Der soziale Aspekt. (223/230)

Literaturhinweis : J. Imbert, *Le droit antique*, Paris, 1976-3, 19/53 (*la civilisation grecque*), unterscheidet im Wesentlichen drei politische Systeme,

der “basileis”, das Königreich, entstanden aus dem klan (“genos”) - in Rom die “gens” -, dessen Oberhaupt “basileus”, König, über alle Mitglieder war, die von einem gemeinsamen Vorfahren abstammten und denselben Familiendienst leisteten;-- Diese Institution ging auf die “Polis”, die Stadt (Staat), über, nachdem das Recht der Sippe durch die Entstehung der “Poleis”, der Städte (etwa dreihundert für ganz Hellas), abgelöst worden war; - Diese “basileia” besteht in Makedonien weiter, muss aber ganz oder teilweise der “aristocratia”, der Herrschaft des Adels, weichen; so z. B. teils in Sparta, teils in Makedonien. z. B. teilweise in Sparta und mit der Zeit ganz in Athen und Syrakus;

Die “turannis”, die in neueren Städten leicht entsteht, wo die Kaufmannsschicht die Macht über den grundbesitzenden Adel (“aristocratia”) und mit dem “dèmos” das Volk (meist verarmte Kleinbesitzer) erlangt, schränkt die basileia ein bzw. unterdrückt sie. aristocratia durch Revolution, die einen “turannos” (“Tyrann”, aber nicht immer in unserem pejorativen Sinn) an die Macht bringt; Drakon und Solon z.B. sind “Tyrannen”, der eine hart (drakonisch), der andere weich, in Athen (vgl. supra S. 86 (*Solon*));

Die “dèмократia”, die Volksherrschaft, die zwischen dem VIII. und VI. Jahrhundert in vielen Städten entstand, von denen Athen aber das bekannteste Modell bleibt; man sollte diese “dèмократia” nicht mit unseren westlichen Demokratien vergleichen: ihre Grundlage war die Staatsbürgerschaft, die jedoch das Eigentum einiger weniger war (Ausländer, Sklaven, etc. sind keine “Bürger”).

Die hellenistischen Systeme sind eine Weiterentwicklung der Basileia: Der makedonische Basileis, Fillipos II., der -338 in Chaironeia Athen unterwarf und den Korinthischen Städtebund gründete, dessen Basileus er war, und ab -336 Alexandros der Große, Philipps Sohn und Nachfolger, der Kleinasien, Ägypten und Persien erobert, bis ins Indos-Tal vordringt, aber -323 bei Babulen (Assyrien) plötzlich (33 Jahre alt) vorzeitig stirbt, -- diese beiden basileis begründen das hellenistische basileia; insbesondere Alexandros, der einerseits persönlich als makedonischer Basileus über Makedonien, Ägypten (dessen Pharao er ist) und Persien (dessen absoluter Monarch er ist) herrscht, andererseits aber universell denkt, weil er die Verschmelzung von Hellenen und Barbaren auf allen möglichen kulturellen Ebenen durchzusetzen versucht;

(GW 224)

z.B.. Im Jahr -324 nimmt er mit dem makedonischen Heer trotz des mazedonischen Protests dreißigtausend Barbaren in die Zange; Ebenso heiratet er selbst eine sogdische Prinzessin, Roxanè, und später Dareios' Tochter Stateira (die als schönste Frau des ganzen Ostens galt), während in Sousa, der Residenzstadt des persischen "großen" Basileis, viele der Feldarbeiter von Alexandros fremde Frauen heiraten und zehntausend Soldaten, die durch Beute reich geworden sind, asiatische Frauen zum Mann nehmen; ebenso gründet er viele Städte (Alexandreias) und führt neue Handelsformen ein. Alexandros übernimmt auch Religionen und integriert sie in seine eigene samothrakische Mysterienreligion (s. o. S. 65), zu deren Ehren er an der indischen Grenze ein Grenzaltardenkmal errichtet, mit der Inschrift: "Dem Herakles und den samothrakischen Kabeiroi" (d. h. den Hufasis, einem Nebenfluss des Indos) (vgl. oben S. 208: *Herakles*).

Vgl. J. Gregor, *Alexander der Große (Die Weltherrschaft einer Idee)*, Amsterdam, 1933, insbesondere 290vv, wo all dies im Detail nachgezeichnet wird. -- Besonders die "proskunèsis" (die tiefe Kniebeuge), die den Barbaren und vor allem den Hellenen auferlegt und aufgezwungen wurde, schockierte die Hellenen zutiefst, die so etwas als unter ihrer hellenischen Würde ansahen, aber notgedrungen akzeptierten. Es war weder mehr noch weniger die Anbetung des Baileus in seiner asiatischen Form. Allein diese Tatsache weist auf den tiefgreifenden kulturellen Wandel hin, den Alexandros, einst Schüler des Aristoteles, damit einleitete.

Die spätere Entwicklung zeigte vorerst zwei Typen von hellenistischen Basileien:

(i) In den hellenischen Gebieten von Alexanders Reich (Epeiros, Makedonien) gehörte die Polis der Vergangenheit an, aber der Basileus sah sich in gewissem Maße an die Sitten der Polis gebunden;

(ii) In Persien und Ägypten hingegen ist der Basileus Herrscher in persönlicher Funktion und nach asiatischem Vorbild; ab dem III.

Die "despoteia", die Willkür, war auch in Hellas offensichtlich.

Anmerkung: Imbert, a.a.O., 34vv, erklärt, wie in diesem Zusammenhang die "politikè" (technè), die politische Wissenschaft, zustande kommt:

(a) Die oben erwähnte politische Triade wird erstmals von Herodotos (-484/-425) beschrieben - siehe oben S. 78/82 -;

(b) Das Gesetz, das im Homèros als "nomos" noch unbekannt ist, aber als "themis" und "dikè" gilt (s.o. S. 183), wird erstmals von Hesiod mit dem Namen "nomos", Gesetz, beschrieben, und zwar im Gegensatz zu "fysis", verstanden als gesetzloser Naturzustand (den die Protosophie wiederentdecken wird; s.o. S. 178/184): das "Gesetz", sagt ein posthistokratischer Schriftsteller, ist allen gleich ("isonomia") und will gerecht, schön und nützlich sein, -- zumal es heilig bzw. göttlich ist. 178/184): Das "Gesetz", sagt ein posthesiodischer Schriftsteller, ist allen gleich ("isonomia") und will das Gerechte, das Schöne und das Nützliche, -- zumal es heiligen und/oder göttlichen Ursprungs ist.

(GW 225)

Wir verweisen hier auf *W. Schilling, Religion und Recht*, Schorndorf, 1957, - ein Buch, das die "komplizierte Verflechtung von religiöser Urfahrung und Rechtsidee" mit den Mitteln der vergleichenden bzw. phänomenologischen Religionswissenschaft beleuchtet; der Autor unterscheidet:

frühe religiöse, stammesbezogene, genossene oder volkstümliche lebendige Religion und

hochreligiöse, frei wählbare Weltreligion; - eine anwendbare Modell:

(i)a. Mord im Rahmen einer "Naturreligion" ist "wegen der dämonischen Natur des vergossenen Blutes" verboten;

(i)b. im Rahmen der Volksreligion, ist ein Verbrechen, religiös gesehen, wegen der Beschädigung des Stammes oder des numinosen (= heiligen) Stammes Frieden";

Mord, hochreligiös, ist 'Bedrohung des persönlichen Seelenheils', -- für Hellas: siehe *F. Flückiger, Geschichte des Naturrechtes*, I (*Die Gesch. der europäischen Rechtsidee im Altertum und im Frühmittelalter*), Zollikon/ Zürich, 1954, 9/256 (*Themis, Dikè, Nomos*; - *protosophisch und metaphysisch* (Platon, Aristoteles); *stoisches Naturrecht; neuplatonisches hierarchisches Ordnungsrecht*); - das Buch beginnt mit der

Heilige Rechtsgrundlagen des Naturrechts"; außer in der Sophistik (und den skeptisch-epikureischen Philosophien) spielt die Religion eine große Rolle.

Anmerkung: Imbert, o.c., 38ss. erklärt, dass die politische Doktrin zwei Stufen hat:

die stadtstaatliche Bühne, mit Platon und Aristoteles (Platon will eine Gerechtigkeit, die alle gleich behandelt und sozial ist; Aristoteles will das Glück (s.o. S. 200; 202 (*Eudämonismus*)) der Bürger der Mittelschicht);

Die kosmopolitische Etappe, die den Menschen als Individuum aus dem städtisch-lokalen Kontext herauslöst und ihn neu im Kosmos verortet:

a. die Kuniker (Kyniker: z.B. Diogenes und Krates; letzterer weigerte sich, als im Jahr -315 seine Geburtsstadt Theben wieder aufgebaut wurde, 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 in einer "Polis" (Makropolis), einem Volk, beheimateten - einschließlich der Sklaven -, und es ist klar, dass die hellenistische Periode eine solche Mentalität förderte, eine Zeit, in der Städte zu Teilen monarchisch regierter Länder wurden.

Anmerkung -- Imbert, o.c., 49ss., bemerkt, dass das Privatrecht, da es sich nie über das lokale Stadium erhob (und nie zu einem allgemeinen Rechtssystem wurde), unterentwickelt blieb, verglichen mit dem brillanten Rechtssystem Roms.

Der Puthagoreismus ist in dem zu verorten, was soeben einleitend gesagt worden ist. Zwei Aspekte sind besonders hervorzuheben: **(i)** die politischen Interventionen und **(ii)** die politischen Theorien. Wir werden sie kurz durchgehen.

(GW 226)

a- Die politische Einmischung.

Samos, die Heimat von Puthagoras, wurde von einem Turannos regiert, der gegenüber der gestürzten Aristokratie demokratisierende Tendenzen vertrat; Polukrates, der Turannos, förderte Handel und Industrie anstelle der Landwirtschaft; er machte Samos zu einem Zentrum der Kultur (Dichter wurden angezogen).

Puthagoras, der zunächst mit Polukrates in gutem Einvernehmen stand, brach mit ihm: Obwohl er selbst kein Adliger war, verteidigte er die Aristokratie und entschied sich, nach Süditalien, nach Kroton, zu ziehen, wo die Aristokratie noch immer vorherrschte. Puthagoras entwarf ein Verfassungsgesetz und beeinflusste die soziale und politische Entwicklung von Croton, das wirtschaftlich florierte; unter anderem soll er das Währungssystem entworfen haben.

Puthagoras gründete eine 'Hetareia', eine Ordensgemeinschaft, religiös-wissenschaftlich-politisch. Auch andernorts in Süditalien wurden solche Hetärien gegründet. Ihr konservativer Charakter führte zu Spannungen und Rebellionen, so sehr, dass Puthagoras wahrscheinlich nach Metapontion fliehen musste, wo er starb. Die Haireiai hielten jedoch überall stand, bis um -450 der Zusammenbruch begann, so dass nur in Taranton, wo Archutas (siehe oben S. 127;

Die Macht der Puthagoräer wurde von den Puthagoräern aufrechterhalten. +/- Um -400 gab es Haireiai in Theben und in Flious (im Land der Möwen). Um -350 verschwand alles.

Hippasos von Metapontion, +/- -450+, statt autoritär zu handeln und alles dem Puthagoras zuzuschreiben, dachte selbständig und offenbarte die geheim zu haltenden Lehren der Öffentlichkeit - wofür er von den orthodoxen Puthagoreern getadelt (verbannt) wurde -; er scharte eine ganze Gruppe um sich, die liberaler und demokratischer war (vgl. *P. Krafft, Gesch. d. Nat*, I, 203); sie gingen gegen den Aufstand der Turannis in Surakousai (Syrakus) vor, der jedoch an Boden gewann und eine zweite Abwanderung der Puthagoreer (nach Taranton, Theben und Flious) auslöste.

Fazit: Obwohl ursprünglich aristokratisch, wurde der Puthagoreismus als politisches System im Laufe der Zeit zumindest in einer Gruppe um Hippasos demokratischer. Vgl. *Röd, Gesch. d. Phil.*, I, 50/53.

b - Die politische Philosophie.

In Bezug auf die Politik ist man der Meinung, dass die politische Einmischung und Theorie eine wesentliche Schlussfolgerung der zentralen Lehre (Henologie) war, auch wenn sie nicht die Grundlage des Puthagoreismus war.

Vernunft: Wie Röd, o.c., 73f. zu Recht hervorhebt, ist der Puthagoreismus nicht nur eine 'wertfreie' (rein wissenschaftlich-positive) Physik (wie Röd sich die milesische Physik vorstellt), sondern eine Weisheit, die das Leben und die Werte nicht aus den Augen verlor (siehe oben S. 175; 181 (*Idee, Ideal*); 184v.; 197v.; 222).

(GW 227)

b1 - Die wichtigsten Dimensionen des sozialen Lebens.

Auf Seite 19 oben haben wir gesehen, dass es sich um mikro-, meso- und makrosoziale Strukturen handelt. Diese finden wir in der puthagoräischen Politik.

(i) Auf mikrosozialer Ebene sind es die Familie und die Freundschaft.

(i)a. Die Familie wird von Kleinias, einem Zeitgenossen des Sokrates, erzogen: “Man sollte die Jugend von Anfang an lehren, die Götter und die Gesetze zu ehren”.

(i)b. Freundschaft (‘filia; ‘filotès’) ist ein uraltes Thema von tiefgründiger Natur. Puthagoras sagte davon, es sei “enarmonios isotès; eine Gleichheit, die auf Harmonie beruht”; -- die Jünger hielten sich daran: Fintias, der Freund von Damon von Surakousai, wurde vom Tyrannen Dionusios (I. oder II.) zum Tode verurteilt, genoss aber einen Aufschub der Hinrichtung; Damon ersetzte ihn im Gefängnis, während er seine Angelegenheiten regelte; gerade zum Schluss kehrte er zurück, um hingerichtet zu werden; -- die Treue zum Tod wurde übrigens den Jüngern eingeimpft.

(ii) Auf mesosozialer Ebene gibt es die “Hetäre”, die oben beschrieben wurde.

(iii) Auf makrosozialer Ebene gibt es die “Polis”, den Stadtstaat.

Siehe oben S. 199, wo Archutas von Taranton die Gemeinschaftsstruktur der Polis skizziert.

Auch Hippodamos von Milet (s.o. S. 124; 216), der Stadtplaner, schrieb über die Staatsorganisation, ohne selbst Gesetzgeber zu sein: ebenso wie Archutas leitet er diese Konzeption der Polis von Prinzipien (der Musiktheorie, d.h. das Instrument betreffend, zu seiner (i) Konstruktion (‘exartèsis’, d.h. die Montage der Teile, - Systembegriff) ab,

(ii) Abstimmung (“Harmoga”, Ausrichtung) und

(iii) Spiel (‘epafa’, Berührung, Manipulation, Einfangen); so wie der Raum aus verschiedenen Teilen besteht (‘diastasis’), so besteht der Staat aus drei sozialen Dimensionen (Modi):

(i) die Regierung (‘bouleutikon’),

(ii) die Soldaten (“epikouron”),

(iii) die arbeitenden Klassen (“banauson”: Bauern, Handwerker, Kaufleute), was an Dumézils Dreiklang erinnert (s. o. S. 19); diese Sichtweise entspricht der “Konstruktion” des Musikinstruments (Analogie; s. o. S. 186).

Röd, o.c., 69, sagt, dass “der puthagoräische Staat ein Zwangsstaat war”: man sollte mit solchen Aussagen vorsichtig sein, denn man höre auf Archutas von Taranton, der behauptet, der Richter sei wie der Altar (Analogie!), denn beide sind die Zuflucht derer, die Unrecht erleiden;

Dies geht auf das Asylrecht zurück; in den archaischen Religionen gab es das “asulon” oder “hieron asulon”, d.h. das Unverletzliche (Heiligtum der Gottheiten): jeder Verfolgte hatte die Möglichkeit, einen unverletzlichen heiligen Raum zu betreten, in dem er den Schutz der Gottheit genoss; diese Räume waren durch Tabuzeichen gekennzeichnet (s.o. S. 11 (Tabus); 168v. (Sum- und Anti-P.)).

(GW 228) Das Asylrecht gab es unter anderem in Ägypten, Israel, - in Hellas und Rom; - wer es nicht respektierte, setzte sich schweren sakralen und rechtlichen Sanktionen aus (Herodes, Hist., 6:79; Thukud., 1:126; 5:16 (ein Bittsteller lebte jahrelang in einem solchen Asyl);

4:98): Man könnte (...) in der Existenz von ‘Asylen’ innerhalb der frühen religiösen oder volksreligiösen Mentalität ein Streben nach Rechten sehen, die über den Staat hinausgehen: die Gottheit nimmt diejenigen unter ihren Schutz, die dem Recht (verstanden als reine Machtausübung) ausgesetzt sind”. (W. Schilling, *Religion und Recht*, 14-3);

Das “Sitzen am Altar” ist das äußere Zeichen dafür; daher Archutas’ Vergleich (Analogie); siehe auch *Homer, Ilias*, 11: 808 (“wo die Agora (Volksversammlung) stattfand und wo der Hof (‘themis’) war, und wo sie Altäre zu Ehren der Götter errichtet hatten” (vgl. Flückiger, o.c., 14-, Nr. 19)); -

Es handelt sich also um einen direkten Vorläufer der “Menschenrechte” (Schilling, a.a.O., 139), die der Puthagoräer Archutas aus der archaischen Kultur bewahrt hat (siehe auch oben S. 27 (isègoria, freie Rede, die es schon vor der säkularen Polis gab; “Sie ist die Urform der späteren Demokratie” sagt Flückiger, a.a.O., 14-);

Was angesichts des durch und durch sakralen und theologischen Geistes der Puthagoräer nicht verwundert - ein puthagoräisches Sprichwort besteht darauf, dass der Ehemann seine Frau hoch zu schätzen habe, “da sie wie eine Bittstellerin zu ihrem Mann gekommen ist”; in die Hetäreiai wurden übrigens auch Frauen einbezogen, was selbst Röd merkwürdig findet (o.c., 52; z.B. Theano).

Fazit: In einem Zwangsstaat sind das Recht auf Asyl und die Redefreiheit ausgeschlossen. -

Die bloße Bereitstellung von Strafe im puthagoräischen Staat ist noch keine zwingende Staatsgründung, wie Röd zu insinuieren scheint (o.c., 69), welcher Staat hat nicht ein Minimum an Strafe?

bis. Makrosozial ist sicherlich folgendes, wie Willmann, *Gesch.*, I, 334-, bemerkt: zu den hetaireiai gehörten z.B. Okel(l)os, der Lukanier, ein angesehener Puthagoreer, aber kein geborener Grieche; -- Abaris, ein Skyt (s.o. S. 153), ein iatromantis, - Zalmoxis (Salmoxis (Herodes, 4: 94), eine Gottheit der Getai, eines thrakischen Stammes in der Nähe des Istros (Donau), wurden in das puthagoreische System aufgenommen, obwohl sie der “barbarischen Welt des Nordens” angehörten

Ein puthagoräisches Sprichwort lautet: “Ein gerechter Mann des Fremden (‘xenos’) ist nicht rückständig, nicht nur in Bezug auf den Bürger, sondern auch in Bezug auf den Stammesangehörigen (‘sungenous’).

Mit anderen Worten: Der Puthagoreismus transzendiert Verwandtschaft und Nation, um universell zu denken. Um die Tragweite zu verstehen, sollte man an die “homonoia” denken, die vom Protosophen Gorgias von Leontinoi (-480/-375) eingeführt und von Isokrates von Athen, dem Rhetor, und seinem Panègurikos logos aufgegriffen wurde: die homonoia ist die panhellenische Einheit (gegen den persischen basileus);

(GW 229) die partikularistischen Hellenen griffen sie nur widerwillig auf, aber vor allem die makedonischen Basileis, Philipp II. und Alexandros griffen die Idee auf, und wir haben gesehen (oben S. 223/225), wie vor allem Alexandros universell agierte. Daran misst man, wie potentiell revolutionär bestimmte Aspekte der Hetareiai waren. Man denke an den erbitterten Gegner der panhellenischen Homonoia, der Einstimmigkeit, Dèmosthenes von Paiania (-384/-332) und viele andere Rhetoren und/oder Politiker.

b2. - Die applikative Hermeneutik.

Röd, o.c., 69; 71, stellt fest, dass eine “formale” (d.h. universelle) Idee wie z.B. der Wille der Götter oder des Höchsten Wesens oder die Harmonie oder das Naturrecht einer willkürlichen applikativen (d.h. individuellen oder privaten) Interpretation (Skunst oder Hermeneutik) unterworfen sind. Er macht dafür die Puthagoräer auf dem Gebiet der Ethik und der Politik verantwortlich.

Wir antworten mit dem, was oben S. 181 (Naturrecht), 197v gesagt wurde: Praktisch denken Ethiker und Politiker unter dem Deckmantel oder zumindest unter der regulativen Form des Universellen immer an das Private und/oder Singuläre und noch mehr in axiologisch-pragmatischen Begriffen (in Werturteilen). Das gilt auch für die Philosophie von Röd selbst!

Röd scheint die Reichweite des hermeneutischen Denkens noch nicht entdeckt zu haben, wie z.B. *H. Arvon, La philosophie allemande*, Paris, 1970, 116/120, kurz skizziert: Die Hermeneutik ist seit jeher eine Hilfswissenschaft der Theologie (Auslegung der Worte Gottes (Orakel), der biblischen Texte) und der Jurisprudenz (rechtswissenschaftliche Auslegung von Gesetzestexten), die auf zweierlei Weise arbeiten:

(i) eine retrospektive (historische), indem man in die vergangene Situation eintaucht, um die Texte so zu verstehen, wie sie von ihren Autoren verstanden wurden (mit einer Tendenz zur Repristinisierung (Versenkung in die Vergangenheit)) vgl. die Historische Schule (F. von Savigny (1779/1861),-- Eichhorn, Grimm, von Ranke);

(i)b. prospektiv (kreativ), indem sie versuchen, im Geiste der überlieferten Texte auf neue Situationen zu reagieren (oder zumindest in gewöhnlichen Situationen getreu zu reagieren, d. h. im Hinblick auf die Anwendung auszulegen (anwendungsbezogene Auslegung));

Hermeneutik, erweitert und vertieft seit Schleiermacher (1768/1834), bedeutet die Gesamtheit des Denkens, die subjektive, philosophische, rhetorische, retrospektive und prospektive Interpretation.

Hier angewandt: die gegebene Realität, und zwar sowohl textlich-traditionell als auch thematisch-situativ, erfordert

a. Einfühlungsvermögen retrospektiv (Bewusstsein der Geworfenheit, um Heidegger zu zitieren) und **b.** Erfindungsreichtum prospektiv (Bewusstsein der Gestaltung). Es ist normal, dass die

Puthagoreismus und unter dem wissenschaftlichen Hilfsgesetz und unter dem erweiterten hermeneutischen Gesetz, wie alles Denken ohne Frage.

(GW 230) Mehr noch: Röd erkennt, dass der Übergang vom Universellen (dem “Formalen”, wie er es nennt) zum Singulären und/oder Privaten (dem “Konkreten”) nur eine Form der Hermeneutik ist. Sogar noch mehr als das: Röd sieht nicht, dass die Puthagoreer diesen Übergang durch Analogie (teilweise identisch, nicht neu, teilweise anders, neu) vollzogen haben, wie wir oben angedeutet haben.

-- Der singuläre oder private Aspekt.

Literaturhinweis: JP. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, II, 79/94 (*La personne dans la religion*: Die griechischen Gottheiten bleiben auch als ‘persönliche’ Gottheiten sehr unsingulär; die offizielle Religion ist unpersönlich; aber auch dissidente Religionen wie der Dyonisismus, der Frauen und Sklaven zulässt, - der sich über die Manie (s. o. S. 214) der sofrosunè (Selbstkontrolle) der politischen (= offiziellen) Religion entzieht, bleiben sehr unpersönlich. 214), entzieht sich der sofrosunè (der Selbstkontrolle) der politischen (= offiziellen) Religion, bleibt sehr unpersönlich; auch die Mysterienreligionen (natürlich anders als der Dionysismus), die ‘Adoption’, ‘Kindheit’, ‘sexuelle Vereinigung mit der Gottheit’ bedeuten, reichen nicht ins Individuum hinein; Hippolutos (Euripides) geht weiter, aber nicht weit genug (die hellenischen Gottheiten sind Mächte, nicht Personen), der Heroismus (Heldenverehrung; s.o. S. 144f.) stellt einzelne Figuren in den Mittelpunkt des Textes. 144v.) stellt Einzelfiguren in den Mittelpunkt, aber Usener findet in den Helden genau seine Funktionsgötter;-- die Seele als Daimon (s. o. S. 143; 145v.) kommt dem Individuum am nächsten);

M. Deschoux u.a., *Ethiek*, Utr./Antw., 1968, insbes. 17/25 (Gewissen und Geschichte: Sokrates ist der ‘historische Moment’, in dem sich das individuelle Gewissen (klassischer Mensch (Kristensen)) aus der ‘geschlossenen Gesellschaft’ (antike Menschheit (Kristemen)) herausarbeitet; ferner: “Sokrates (-470/-399) spricht in jedem Menschen die Person an: er erweckt in jedem Menschen das Gewissen (24); Moral ist kein System, sondern ‘Gewissen

die Kleinen Sokratiker wie die Kunieker (siehe oben S. 225) verraten das sokratische Gewissen für “energisches Handeln”; andere wie die Kureniker für “Vergnügen”; Xenophon für “östliches theologisch-militärisches System”)

ER. Dodds, *Moral und Politik in der Orestie* (Aischulos), in: *Der Fortschrittsgedanke in der Antike*, Zürich/München, 1977, 58/78 (‘Moral’ wird, u.a. seit Hegel, individuell und ‘Politik’ sozial aufgefasst);

J. Ritter, *Politik und Ethik in der praktischen Philosophie des Aristoteles*, in: O. Pöggeler, Hrsg., *Hermeneutische Philosophie*, München, 1977, 153/176;

VI. Soloviev, *La justification du bien*, Paris, 1939, 362/ 382 (*Moralité et justice sociale*);

A. Rüstow, *Im Frühlicht der Freiheit (Politische Idee und politische Wirklichkeit im klassischen Griechentum)*, in *Wort und Wahrheit*, 17:5 (1962), 285/298 (auch in der perikleischen Kultur Athens

a/ Die Frau ist nicht gleichberechtigt,

b/ der Sklave noch weniger (und in beträchtlicher Zahl) und c/ der Verbündete ein Subjekt).

(GW 231) **2a - Peirce's Methodenliste.**

Kl. Oehler, Einl., *CS. Peirce, How to Make Our Ideas Clear (Ueber die Klarheit unserer Gedanken)*, Frankf.a.M., 1968, 105ff. skizziert kurz die vier von Peirce diskutierten Methoden der Meinungsbildung. Alle vier sind in gewisser Weise "persönlich", aber einer, der autoritär-doktrinäre, bildet einen Bruch mit den anderen dreien; wir werden sie daher getrennt darstellen.

Die autoritär-doktrinäre Methode

("Methode der Autorität"): Ob theologisch (z.B. die Kirche im Mittelalter) oder politisch (z.B. jedes repressive Staatssystem), diese Methode ist die Ausübung der Forschung durch die Gruppe (entweder Kirchenväter und Theologen oder staatliche Autoritäten), die sich kollektiv für das theoretische und praktische Wohlergehen verantwortlich fühlt; seit der Antike ist sie das Mittel schlechthin zur Errichtung und Aufrechterhaltung von Herrschaft; --

Es ist offensichtlich, dass die Puthagoreer durch die Gründung der Hetäreia (s.o. S. 226f.) mit den "Schweigegeboten" über Lehren grundsätzlicher Art (mit oder ohne Strafandrohung bei Ungehorsam) also eine autoritär-doktrinäre Methode vertreten, auch wenn diese angesichts der in der Polis seit archaischer Zeit vorherrschenden Struktur der isègoria (s.o. S. 228), der freien Rede, nie extrem war.

(b)1 Die idiosynkratische Methode

(Peirce merkt an, dass viele Menschen diese Methode unter anderem deshalb anwenden, weil sie einen großen Seelenfrieden haben wollen. Peirce bemerkt, dass viele Menschen dies unter anderem um des großen Seelenfriedens willen praktizieren; -- es ist klar, dass bei den Puthagoräern eine solche Methode praktiziert wurde, wenn auch nur von Puthagoras selbst, indem er das Gebot des Schweigens einführte: seine Meinung wurde so unter Ausschluss aller anderen propagiert (die öffentliche Diskussion war ja ipso facto ausgeschlossen); das Persönlich-Individuelle war nicht sehr offensichtlich, da das Idiosynkratische sofort in ein Gruppenphänomen verwandelt wurde.

(b)2. Die Aprioritätsmethode

('Methode der Apriorität; Apriori-Methode'), nach Peirce typisch für Descartes, Leibniz, Kant, Hegel (die großen Philosophen der Neuzeit), ist auf den ersten Blick intellektueller und rationaler, weil sie die öffentliche Diskussion in den Mittelpunkt stellt, aber tatsächlich beruht die Meinung immer auf akzidentellen, d.h. subjektiv-individuellen Erkenntnissen rein abduktiver, d.h. hypothetischer Natur; so entwickelt Descartes, nach Sartre, den modernen geometrischen Denkstil zur Grundlage eines ganzen Welt- und Lebensbildes (man denke an Spinoza, der die Ethik 'more geometrico' nannte). Sartre argumentiert, dass Descartes damit den modernen geometrischen Denkstil zur Grundlage eines ganzen Welt- und Lebensbildes ausarbeitet (man denke an Spinoza, der die Ethik 'more geometrico', nach der geometrisch-axiomatischen Methode, deduktiv ausgehend von den für Spinoza typischen zufälligen, d.h. axiomatischen Einsichten entwickelte). Es ist klar, dass nach dem, was wir so logisch streng wie möglich dargelegt haben, z.B. durch dick und dünn "Harmonie" oder "Musik" als Grundbegriff verwendet werden kann (man denke an Hippodamos' Theorie des Staates auf musikalischer Grundlage, supra S. 227,

(GW 232)

was wegen der geringen Ähnlichkeit zwischen Musikinstrument und Staat “gesucht” zu sein scheint; Analogie ist gut, hat aber Grenzen); die Analogie, die sich bis ins Unendliche erstreckt (streng genommen ist alles irgendwo auf allem), ist das Instrument schlechthin der apriorischen Methode, die sie zu einem System macht;

Dies bedeutet nun nicht, dass die Henologie, verstanden als die Lehre vom (elementaren) Einen (“Element”) und entweder dem distributiven Einen (Sammlung) oder dem kollektiven Einen (System), keine endgültige Errungenschaft ist: hat nicht Bertrand Russell als Erster festgestellt, dass die heutige Wissenschaft irgendwo zu den pythagoräischen Disziplinen zurückkehrt?

a/ Nach *M. Ghyka, Phil. et mystique du nombre*, 5, dachte er damals an die verallgemeinerte Relativitätstheorie von Einstein und an die Quanten- und Golfmechanik von Planck und de Broglie;

b/, aber man kann genauso gut an die Mengen- und Systemtheorie denken. - Dass dies so ist, kann man überprüfen, wenn man *Vieta* (+1603), den Begründer des modernen Schriftsatzes (*In artem analyticam isagoge*, Einführung in die Analyse), bei seiner Arbeit nach einem rein pythagoreischen Prinzip sieht: “analysis”, pythagoreisch, hat zwei Bedeutungen, nämlich.

die induktive, bei der man eine Sammlung in ihre Elemente und/oder ein System in seine Teile “zerlegt” (siehe oben S. 185 (*stoicheion, henosis*); 187 (*eine Anwendung auf die Systematik*) 215);

das Abduktive, wo es nicht um Elemente und/oder Teile geht, sondern um Die letztgenannte Methode wurde bei der Mathematisierung des philosophischen Ansatzes, aber auch bei der Analyse des philosophischen Ansatzes angewandt. *Willmann, Die wichtigsten philosophischen Fachausdrücke in historischer Anordnung*, Kempten/München, 1909, 22); die letztgenannte Methode wurde in der Mathematik angewandt, allerdings in umgekehrter Weise: Man ging von vorläufig angenommenen Hypothesen (Prinzipien, principia) aus - später “Prolepsis” oder auch “Lemma” genannt, man setzte voraus, dass die vorläufig angenommene (Hypothese) These wahr sei und arbeitete die Folgerungen aus - deduktiv; das Ergebnis (pragmatischer Aspekt), das auf Induktion hinausläuft, war natürlich und letztlich entscheidend; eben diese lemmatisch-analytische, kurzum: analytischen Methode wendet François Viète sie nicht mehr auf Zahlen, sondern auf allgemeingültige, rein pythagoräische Buchstaben an (siehe Kurs über Logik im ersten Jahr); vgl. O. Willmann, *Gesch. d. Id*, 111, 48ff. für eine präzise historische Erklärung).

Warum dieser längere Exkurs über die Analysemethode? Um den tiefgreifenden Unterschied zur apriorischen Methode zu verdeutlichen: Die apriorisch-doktrinäre Methode geht von bestimmten (weil ‘offensichtlichen’ und ‘klaren’) Prämissen aus, die analytische Methode von dem Ergebnis am Ende und induktiv.

(GW 233)

(c). Die “wissenschaftliche” Methode

Auch die auf das “Reale” oder auf die “äußere Permanenz” gestützte Methode geht ausschließlich von dem aus, was in keiner Weise durch unser Denken beeinflusst werden kann; mit anderen Worten, das Subjektiv-Kollektive (autoritäre Methode) oder das Subjektiv-Individuelle (idiosynkratische und/oder apriorische Methode) ist radikal verboten; daher der Begriff “extern”, d.h. außersubjektiv.

Diese “Methode der Wissenschaft” kann nicht, wie manche Mystiker behaupten, rein individuell bleiben, auch wenn sie so anfängt (es gibt immer einen Einzelnen, der ein neues Paradigma findet (Kuhn), das dann als “normales”, d.h. regulatives, Modell für unzählige andere dient); -- eine Prämisse ontologischer Natur (siehe oben S. 14v. (Struktur der Weisheit), ist hier normativ: es gibt reale Dinge und Prozesse, deren Eigenschaften unabhängig von unserer Subjektivität (entweder kollektiv (autoritär) oder individuell (idiosynkratisch; apriorisch)) sind; diese Hypothese wird immer wieder dadurch bestätigt, dass Menschen, die lemmatisch-analytisch arbeiten, auch außerhalb der Geometrie, vom Ergebnis her wahrnehmen, dass es so ist.

Mit anderen Worten: Hätten die Puthagoräer eine geometrische Methode, nämlich die analytische Methode, auf ihr gesamtes Denken ausgedehnt, wären sie nie in eine der drei nichtwissenschaftlichen Methoden verfallen, - schon gar nicht in den autoritären Doktrinärismus, der sie charakterisierte und der nach ihnen in der gesamten Antike seine Schule machte, - sogar - paradoxerweise - bei den Skeptikern, die Beweise leugnen, die sie selbst, während sie (pragmatisch) leben, bestätigen.

2b - Ein doppelter Individualismus.

Die frühe griechische Philosophie hat nach Röd, o. c., 50, zwei Hauptströmungen, die milesische physikalische und die italische (verstanden: puthagoreische) Mathematik.

Beide haben ihren eigenen Individualismus (gepaart mit Autoritarismus sui generis).

Wir haben uns den physischen Individualismus bereits näher angesehen: siehe oben S. 72 ff. (die freie Forschung des Hekataios, die zum Dogmatismus des Xenophanes führt); 180 (der Individualismus der Protosophen, der einen Autoritarismus der Fosis impliziert; siehe das Ideal, das sie in der Fosis als Arbeitshypothese ausarbeiten, ohne sich um das Ergebnis zu kümmern).

Der italienisch-mathematische Individualismus, den wir soeben theoretisch erläutert haben und von dem wir nun konkretere Anwendungsmodelle untersuchen werden.

(a)1. Innerhalb der Hetäreia gab es individuelle und private Angebote:

nicht alle verstehen das “eine” (“sie”) als ein Element und/oder Prinzip der Einheit in der Menge;

(ii)a. Einige legten großen Wert auf die Systematiken, andere nicht;

(ii)b. es bestand Uneinigkeit darüber, ob das formlose Substanzprinzip der Dinge auch in der “Eins” und der Zahl zu suchen sei; usw.

(GW 234) **(a)2.** Auch hier gab es eine Spezialisierung: Alkmeon (siehe oben S. 84) wandte die allgemeinen Prinzipien auf die Medizin an, Damon und Aristoxenos auf die Musikwissenschaft, Ekfantos auf die Atomologie, Archutas auf die Mechanik.

Außerhalb der Hetaireia gab es Hippasos (226 supra) und Ekfantos (teilweise Insider), die ‘physisch’, milesisch, handelten; auch Empedokles von Akragas (-483/-423), der die Vier-Elemente-Theorie einführte und der von J. Zafriropulo, *Empédocle d’Agrigente*, Paris, 1953, 113ss. beschrieben wird, (siehe supra 150); nach Willmann, o.c., 343ff. ist die Atomistik des Leukippos und Demokritos “degenerierter Puthagoreismus”.

Sokrates war der Begründer der Henologie der Puthagoräer (s.o. S. 178 (*Inhalt und Umfang des Begriffs (Idee) hat eine klare henologische Struktur*)): ‘historia’, Forschung, s.o. S. 70f. (*Milesianer*), - war schon bei den Milesianern entweder empirisch oder historisch (Herodot, später); es wird mathematisch (im weiteren Sinne: wissenschaftlich; im engeren Sinne: arithmetisch-geometrisch) und Bei den Puthagoräern, für die es auch eine Selbstprüfung (214 supra) war (auto-implikativ), bei Sokrates (und den großen Sokratikern, d.h. Platon und Aristoteles) wird die “historia”, die Forschung, auch “dialektisch”, d.h. die Forschung erhält die Struktur des Dialogs (cf.i. die Forschung nimmt die Struktur des Dialogs an (vgl. z.B. die Werke Platons; davor die mäeutische Methode des Sokrates), aber ohne den autoritär-doktrinären Zwang der Hetäre der Puthagoräer;

Sokrates wählt einen induktiven Ansatz:

(i) eine vermeintlich nützliche Definition (z.B. von fromm) wird vorangestellt (Lemma, Prolepsis);

(ii) der Dialog mit Gleichgesinnten und/oder Protosophen (eristisch, d.h. argumentativ), der auf lebendige Art und Weise seine Implikationen ableitet;

(iii) induktiv, als Ergebnis (“pragmatisch”) - wie bei der oben beschriebenen lemmatisch-analytischen Methode nach Puthagoras - eine verbesserte (kybernetische) Definition.

Sokrates betont wie die Puthagoräer die Idee, die unabhängig von subjektiven Eindrücken in der Wirklichkeit vorhanden ist (was die Sophisten als Hauptpunkt postulierten; siehe oben S. 179 (*Phänomenismus*); 46 (*sophistischer Nominalismus*)), die er aber statt ‘Eins’ und/oder ‘Zahl’ ‘Begriff’ nennt (*Konzeptualismus*), siehe oben S. 158). Diese Begriffsphilosophie ist enger als die puthagoräische Henologie, da sie den Inhalt umfassender und den Umfang kleiner hielt, aber sie war breiter, da sie der zu engen arithmetisch-geometrischen Interpretation entging, die die Puthagoräer ihr zu geben pflegten. Der ältere Platon scheint die richtige Konzeption gesucht zu haben: die “Eins” oder “Zahl” (Vielheit), verstanden als eine Sammlung oder ein System von Elementen rein logischer Natur, von denen die mathematische “Eins” und/oder “Vielheit” lediglich ein Anwendungsmodell ist. - Sokrates wandte diese neue Methode vor allem auf Ethik und Politik an (ethisch-politischer Konzeptualismus).

(GW 235) **Fazit** -- Das "Gesetz" ("themis" und "dikè"; "nomos") in der antiken Natur und später in der "Polis", kosmisch (siehe z.B. supra 207) und ethisch-politisch zugleich, "bindet" Gemeinschaft und Individuum.

Sie ist präkonstitutiv (auf Gott gegründet), physisch (in der Natur selbst vorhanden) und durch menschliche Institutionen und Gesetze bestätigt (informativ), so dass sie eine normative Wirkung hat.

Diese Einsicht war den Puthagoreern und Sokrates gemeinsam, denn sie sahen eine Harmonie zwischen den vier Dimensionen der Weisheit. - Dies wurde von den Nominalisten bestritten, die darin nur eine menschliche Gesetzgebung und Institution sahen. Parmenides hatte mit dem 'chorismos', der Trennung statt der Vereinigung, begonnen; die Protestantisten setzten ihn konsequent durch

(iii)b. Die Harmonie der Tugend und des Guten.

Die "arete", die Tugend, ist die subjektive Seite (s.o. S. 216), durch die das Individuum und die Gruppe aktiv die Harmonie bzw. das Gute (den Wert) erarbeiten.

Das "agathon", das Gute (und Schöne, kalon;- vgl. supra S. 195; 222) ist die objektive Seite, - das, was durch menschliche Tugendanstrengung vorherbestimmt ist und bearbeitet werden kann.- Das "reine Joch" (vgl. supra S. 197) von Subjekt (Individuum, Gemeinschaft) und Objekt (das vor allem "eudaimonia" ist; vgl. supra S. 198v. mit der ganzen agogia), ist also die Zusammenfassung.

Gesamtentscheidung.

Ein Text von Moderatos von Gadès (+50/+100), einem Neo-Puthagoreer, der von Porfurios, dem Neuplatoniker, zitiert wird, kann als Abschied vom Puthagoreismus gelten: "Da die Puthagoräer die Urbilder ('ta prota eidè') und die ersten Prinzipien ('tas protas archas') nicht deutlich ('safos') in Worten ausdrücken konnten, weil diese schwer in Gedanken und Worten auszudrücken sind, griffen sie nach dem Vorbild der Raum- und Zahlenmathematiker auf Zahlen zurück, und zwar wegen ihrer leichten Verständlichkeit in der Lehre ('eusè mou didaskalias charin').

Mit anderen Worten: Moderatos betrachtete die "Eins" und die "Zahl" (Vielheit) als rein didaktisch. Diese Interpretation ist meines Erachtens grob fehlerhaft: Die Henologie ist bis heute ein fester Bestandteil unseres Denkens (man denke an die Logistik), wenngleich sie auch didaktisch wertvoll sein kann. Zugegeben, am Anfang hatte die Philosophie ihre Schwierigkeiten.

Lernnotiz.-

Die grundlegende Seite, methodisch gesehen, ist 234 (die verschiedenen Interpretationen von historia" (Forschung) und ihre Grundstruktur, nämlich die lemmatisch-analytische Ordnung.

Die grundlegenden Seiten sind, historisch gesehen

(ii)a. S. 70/93 (Die eine Natur und die vielen Naturen; - das Problem der einheitlichen Physik und der partiellen Physik; - dies für die milesische Mentalität);

(ii)b. S. 184/200 (Die puthagoreische Begründung einer normativen Philosophie henologie (einheitliche Theorie) und ihre Bestandteile (immanent/ transzendent; systechy; harmonie; filokalie; eudemonie). (Seite 14) (vierfach) Struktur); 45 (Ideenstruktur) und darüber. 30.05.83.