

Karen Gloy /  
Manuel Bachmann (Hg.)

# Das Analogiedenken

Vorstöße in ein neues Gebiet  
der Rationalitätstheorie

ALBER PHILOSOPHIE



ALBER PHILOSOPHIE



Zu diesem Buch: Der Sammelband erschließt – erstmalig in dieser konzentrierten Ausrichtung – das Analogiedenken als eine eigenständige und rationale Denkform. Diese ist für die abendländische Geistesgeschichte von überragender Bedeutung und wird gegenwärtig insbesondere in der Kreativitätsforschung und der wissenschaftlichen Heuristik wiederentdeckt. Um so wichtiger ist, das Analogiedenken in seinen Strukturen und Gesetzmäßigkeiten zu verstehen. Die hier versammelten Beiträge untersuchen Analogiesysteme vom Alten Ägypten über die Renaissance-Magie bis zur Psychoanalyse und Chaostheorie und legen unter typologischen, kategorientheoretischen, formallogischen und hermeneutischen Gesichtspunkten die Erkenntnisleistung dieser Denkform frei. Der Band schließt direkt an das Buch über Rationalitätstypen an, das zur hier diskutierten rationalitätstheoretischen Fragestellung den Grund legt.

About this book: This anthology explores – for the first time in this concentration – analogical thinking as an independent and rational form of thought. This is of prime importance for the western history of ideas and is presently being rediscovered particularly in the areas of creativity research and scientific heuristics. This makes it even more important to understand the structures and the regularities of analogical thinking. This collection attempts to prepare the way for such an understanding. Analogical systems of ancient Egypt through Renaissance magic to psychoanalysis and chaos theory are examined and the epistemic achievements of this form of thought are revealed in their typological, theory of categories, formal logic and hermeneutical aspects. This volume is a direct continuation of the book *Rationalitätstypen* by Karen Gloy, which provides the basis for the questions on the theory of rationality discussed here.

Die Herausgeber: Dr. phil. Karen Gloy, geb. 1941, ist ordentliche Professorin für Philosophie und Geistesgeschichte an der Universitären Hochschule Luzern. Gastprofessuren u. a. in China, Taiwan, Kolumbien. Hauptarbeitsgebiete: Deutscher Idealismus, Rationalität, Naturphilosophie. Veröffentlichungen bei Alber: Bewußtseinstheorien (1998); Rationalitätstypen (als Hg., 1999). – Dr. phil. Manuel Bachmann, geb. 1965, arbeitet z. Zt. an der Universität Basel an seiner Habilitation.

Karen Gloy / Manuel Bachmann (Hg.)  
Analogiedenken



# Alber-*Reihe* Philosophie

Karen Gloy /  
Manuel Bachmann (Hg.)

# Das Analogiedenken

Vorstöße in ein neues Gebiet  
der Rationalitätstheorie

Sonderdruck

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des  
Forschungskredits der Universitären Hochschule Luzern  
und der Dr. phil. Josef Schmid-Stiftung Luzern

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Das **Analogiedenken** : Vorstöße in ein neues Gebiet der  
Rationalitätstheorie / Karen Gloy ; Manuel Bachmann (Hg.). –  
Freiburg (Breisgau) ; München : Alber, 2000  
(Alber-Reihe Philosophie)  
ISBN 3-495-47964-3

Texterfassung: in der Verantwortung der Herausgeber  
Registererstellung: Rainer Höltschl, Freiburg

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)  
Printed on acid-free paper  
Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany  
© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg/München 2000  
Einbandgestaltung: Eberle & Kaiser, Freiburg  
Einband gesetzt in der Rotis SemiSerif von Otl Aicher  
Satzherstellung: SatzWeise, Föhren  
Inhalt gesetzt in der Aldus und Gill Sans  
Druck und Bindung: Difo-Druck, Bamberg 2000  
ISBN 3-495-47964-3

# Inhalt

## I. Teil: Das Analogiedenken als Forschungsfeld

<i>Manuel Bachmann</i>	
Brücken zu einer vergessenen Denkform . . . . .	11
Bibliographie . . . . .	24

## II. Teil: Systeme

<i>Thomas Schneider</i>	
Die Waffe der Analogie. Altägyptische Magie als System . . .	37
<i>Manuel Bachmann</i>	
Das hermetische Wissenschaftsparadigma und seine rationali- tätstypologischen Konstanten. Grundlagen des Analogieden- kens . . . . .	86
<i>Manuel Bachmann</i>	
Die Topologie der Analogie in der Naturmystik der Renais- sance . . . . .	117
<i>Manuel Bachmann</i>	
Die Kategorie der morphologischen Symmetrie in Agrippas Magie . . . . .	144
<i>Tamara Albertini</i>	
Der Mikrokosmos-Topos als Denkfigur der Analogie in der Re- naissance, aufgezeigt an der Philosophie Charles de Bovelles' .	184

### III. Teil: Strukturen und Logik

<i>Karen Gloy</i> Das Analogiedenken der Renaissance. Seine Herkunft und seine Strukturen . . . . .	215
<i>Karen Gloy</i> Das Analogiedenken unter besonderer Berücksichtigung der Psychoanalyse Freuds . . . . .	256
<i>Karen Gloy</i> Versuch einer Logik des Analogiedenkens . . . . .	298
<i>Patrick Frei</i> Die Begriffslehre der chinesischen und geheimwissenschaftlichen Entsprechungslogik . . . . .	324
<i>Nicolas Füzesi</i> Nietzsches analogisches Denken . . . . .	346
Curricula der Autoren . . . . .	360
Personenregister . . . . .	363
Sachregister . . . . .	367

I. Teil:

# Das Analogiedenken als Forschungsfeld



# Brücken zu einer vergessenen Denkform

*Manuel Bachmann*

Historische Tragweite und theoretisches Verständnis des Analogiedenkens stehen in einem auffälligen Mißverhältnis. Über Jahrhunderte hinweg eine verbindliche Denkform, ist das Analogiedenken ein weißer Fleck auf der Landkarte der gegenwärtigen Rationalitätstheorie. Erst allmählich erschließen sich seine Prinzipien und Gesetze einer zögerlich einsetzenden Reflexion. Leider sind die verfügbaren Forschungsansätze nur schwer zu bündeln, die Forschungslage präsentiert sich als ziemlich disparat. Nicht einmal der Begriff ›Analogiedenken‹ ist als Bezeichnung eines eindeutigen Gegenstandsbereichs innerhalb der Rationalitätstheorie gängig. Der Gegenstand ist vorerst noch, was seine Stellung in der Forschung betrifft, gleichsam exzentrisch positioniert, umgeben von Ellipsen, Tangenten, Parabeln und noch nicht von konzentrischen Kreisen, die eine homogene Theoriebildung darstellten.

Diese Lage hängt sicher damit zusammen, daß Analogien in den verschiedensten Bereichen beobachtet werden können und daß diese Bereiche denkbar weit auseinanderklaffen. So finden wir Analogien im Mythos, in der Dichtung, in der Psychoanalyse, in der fraktalen Geometrie, in Goethes Naturforschung, in der Alchemie, in der Formulierung von Modellen der modernen Physik, in der Alltagssprache. Wo ist ihr Auftreten signifikant und wo nicht? Gibt es Gesetzmäßigkeiten ihrer Anwendung, die sich durch alle Bereiche ihres Auftretens durchhalten? Gibt es unterschiedliche, vielleicht sogar systematisch klassifizierbare Analogietypen? Solche Fragen gälte es zu klären, bevor der Gegenstand in schärferen Konturen hervortreten kann. Da sie zum Teil noch nicht einmal gestellt wurden, ist eine Homogenisierung der Theoriebildung noch in weiter Ferne.

Die Diskontinuität der Forschungsansätze schlägt sich auch in der Einschätzung des Analogiedenkens nach seinem epistemologischen Wert, seiner Erkenntnisleistung, nieder. In dieser Frage lassen sich die Extreme eindeutig lokalisieren. Auf der einen Seite wird der



Analogiebildung ein gegenstandskonstituierender Status abgesprochen. So werden Weltmodelle, welche die Objekte über Analogien definieren, ins Dunkel der »pseudo-sciences« gestellt (Brian Vickers) oder zumindest ins Dämmerlicht eines vermeintlich »vorwissenschaftlichen Denkens« (Ernst Cassirer). Auf der anderen Seite sieht man sich mit einer positiven Verabsolutierung konfrontiert, welche einem auf Analogien beruhenden Weltverständnis das Wort redet und ausschließlich diese Sicht der Dinge für wesentlich und jeder anderen Weltsicht überlegen erklärt. In diese Richtung zielen einerseits neohermetische Ansätze, andererseits Versuche, aus der Analogie die Erkenntnismethode schlechthin zu entwickeln. Offenbar läßt sich die Strukturanalyse dieser Denkform von der Frage nach deren epistemologischer Leistung gar nicht abkoppeln, zumal das Analogiedenken gegenüber etablierten Rationalitätsstandards exotisch wirkt und deshalb zu einer Beurteilung herausfordert. Jedenfalls bezeugt das Auftreten kontradiktorischer Einschätzungen den niedrigen Entwicklungsstand der Theoriebildung, auf dem die Extrempositionen noch einer Vermittlung harren.

Zur Verdeutlichung der Situation sollen im folgenden einige wichtige Positionen der Forschung herausgegriffen und in ihren Grundzügen beschrieben werden. Daß dabei das Hauptgewicht auf Cassirer, Foucault und Eco gelegt wird, ist dadurch gerechtfertigt, daß diese drei jeweils einen denkbaren Ansatz zu einer regelrechten Theorie ausziehen.

## 1. Cassirer: Theorie des strukturalen Denkens

Cassirers Theorie des strukturalen Denkens ist in der Geschichte der Forschung die erste, die sich ernsthaft unter einer rationalitätstheoretischen Fragestellung mit denjenigen Traditionen beschäftigt, die sich in signifikanter Weise des Analogiedenkens bedienen: Alchemie, Astrologie und Renaissance-Magie. Cassirers These ist, es handle sich bei diesem Dreigestirn um *Übergangsformen* zwischen *Mythos* und *Logos*. Was aber besagt die These von »Übergangsformen«? Und inwiefern können die Analogie-Systeme der Alchemie, Astrologie und Renaissance-Magie zwischen die Eckpunkte »Mythos« und »Logos« gestellt werden? Im folgenden geht es um den Erklärungswert der These und ihre Unzulänglichkeit. Um beides abzuwägen, muß man ausholen.

Für Cassirer ist das auf Schelling und Hegel zurückgehende dynamische Geistesmodell leitend, das die gesamte Begrifflichkeit von Sprache und Wissenschaft einem Prozeß logischer Genese unterworfen sieht. Ein solcher Prozeß konstituiert sich aus sukzessiv sich anbietenden Reflexionsstufen der Apperzeption, die in den geistigen Erscheinungsformen, wie sie mit dem Mythos, der Religion, der Wissenschaft und der Philosophie vorliegen, repräsentiert werden. Über eine Phänomenologie des mythischen Denkens, die hier nicht ausgeführt werden soll, gelangt Cassirer zu dem Ergebnis, daß das mythische Bewußtsein sich im Besitz derselben Anschauungsformen, Aussageweisen und Strukturprinzipien wie das wissenschaftliche Denken befindet, daß es dieselben Kategorien sind, welche das Bezugssystem sowohl für die rein begriffliche als auch für die mythische Apperzeption liefern, obwohl sich fundamentale Auffassungsunterschiede zwischen Mythos und Logos auftun. Die Differenz zwischen dem in der mythischen und dem in der begrifflichen Apperzeption Gedachten kann damit nicht anders als eine in der *Modalität* der Kategorien liegende bestimmt werden.<sup>1</sup> Das bedeutet, daß die Begrifflichkeit, in welcher der Logos im Gegensatz zum Mythos operiert, latent im mythischen Bewußtsein angelegt ist. Die Latenz zeigt sich darin, daß die kategorialen Fixierungen erst diffus vollzogen und in begrifflich unausgeprägter Form stets *anschaulich* gebunden bleiben. Gerade die bildlichen Struktursymmetrien, die das Analogiedenken in Astrologie, Alchemie und Renaissance-Magie leiten, dokumentieren eine solche Anschauungsgebundenheit und damit ihre Herkunft aus dem mythischen Denken. Sobald aber der Gedanke sich von seiner sinnlichen Unterlage losreißt und rein zu denken beginnt, ist die Zauberwelt des Mythos dahin. Dessen Erbe tritt der Logos an, und zwar als Präzisierung des Mythos. Die logische Genese des Denkens besitzt demnach drei Stufen allmählicher Präzisierung: den Mythos, die Übergangsformen in Gestalt von Astrologie, Alchemie und Renaissance-Magie und schließlich den Logos, wie er sich in der neuzeitlichen Wissenschaft mit der Ersetzung des Substanzbegriffs

<sup>1</sup> E. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. 2: *Das mythische Denken*, Nachdruck Darmstadt 1973, S. 78: »Wenn man das empirisch-wissenschaftliche und das mythische Weltbild miteinander vergleicht, so wird alsbald deutlich, daß der Gegensatz zwischen beiden nicht darauf beruht, daß sie in der Betrachtung und Deutung des Wirklichen ganz verschiedene Kategorien verwenden. Nicht die Beschaffenheit, die Qualität dieser Kategorien, sondern ihre *Modalität* ist es, worin der Mythos und die empirisch-wissenschaftliche Erkenntnis sich unterscheiden.«

durch den mathematischen Funktionsbegriff den engültigen Durchbruch verschafft.

Das eigentliche Denkprinzip des Mythos wird dort am deutlichsten sichtbar, wo es sich als Übergangsform zwischen Substanz- und Funktionsdenken zu präzisieren beginnt:

»Aber das eigentümliche Denkprinzip, das ihr [der mythischen Verdinglichung] zugrunde liegt, tritt noch weit schärfer als auf den primitiven Stufen mythischer Weltanschauung dort hervor, wo es bereits im Begriff steht, sich mit dem Grundprinzip des wissenschaftlichen Denkens zu verbünden und zu durchdringen, – wo es in Gemeinschaft mit ihm eine Art Zwitterwesen: eine halbmythische ›Wissenschaft‹ der Natur erzeugt. Wie man sich die Eigenart des mythischen *Kausalbegriffs* vielleicht am klarsten am Aufbau der Astrologie vergegenwärtigen kann, so tritt die besondere Tendenz des mythischen *Eigenschaftsbegriffs* am deutlichsten heraus, wenn man die Struktur der Alchimie ins Auge faßt. Die Verwandtschaft zwischen Alchimie und Astrologie, die durch ihre ganze Geschichte hindurch zu verfolgen ist, findet hier ihre systematische Erklärung: sie beruht zuletzt darauf, daß beide nur zwei verschiedene Ausprägungen derselben Denkform, des mythisch-substantiellen Identitätsdenkens, sind.«<sup>2</sup>

Dieses Identitätsdenken besteht darin, daß die Realität aus einer Aggregation von Elementarqualitäten aufgebaut gesehen wird. Sie mischen und entmischen sich und konstituieren so die Struktur eines jeden Dinges. Und da diese Elementarqualitäten sich überall wiederfinden, ist das Universum von Strukturähnlichkeiten und Symmetrien durchzogen, mithin von einer Struktur, die die universale Anwendung von Analogien ermöglicht, ja sich durch Analogien erst erschließt. Am greifbarsten wird dieses strukturelle Identitätsdenken am mythischen Strukturraum, wie er in der Astrologie zugleich in die Zeit übersetzt wird. Die Astrologie betrachtet den Kosmos als nach einem Modell gebaut, »das sich uns bald in vergrößertem, bald in verkleinertem Maßstabe darstellen kann, das aber stets im Größten wie im Kleinsten dasselbe bleibt«<sup>3</sup>. Denn für die Astrologie existiert eine Prädetermination des Seins, die sowohl für das Individuum wie für das Universum gilt. Zustande kommt sie dadurch, daß – unter dem Aspekt des Raumes – die Planeten dem Individuum substantiell innewohnen, ähnlich wie – unter dem Aspekt der Zeit – das Leben des Individuums von einem anfänglichen Gesetz bestimmt ist,

<sup>2</sup> A. a. O., S. 85.

<sup>3</sup> A. a. O., S. 110.

das sich nur noch zu explizieren braucht, das »für uns, die Zuschauer, gewissermaßen in der Zeit abrollt«<sup>4</sup>. Raum und Zeit sowohl des Kosmos wie auch des Individuums werden durch eine in jeder Einheit eingefaltete Struktur beherrscht, die sich im Modell der Konstellation abbilden läßt – im Horoskop. Es ist diese Einfaltung, die die Analogien zwischen Mikro- und Makrokosmos, zwischen Lebens- und Weltzeit ergeben.

Nun handelt es sich beim Analogie-System der Astrologie deshalb um eine Übergangsform zwischen Mythos und Logos, weil es einerseits dem mythischen Identitätsdenken verhaftet bleibt, andererseits eine Form der wissenschaftlichen Welterkenntnis antizipiert: dem Mythos entstammt der Gedanke der *strukturellen Einfaltung*, während der Gedanke eines *Modells*, aus dem sich das ganze Universum extrapolieren läßt, auf den Logos verweist. Methode des ersten ist die Analogie, des letzteren eine Art von Kalkül, von quasi-mathematischem Funktionsdenken. Da aber die Analogie hier durchaus gegenstandskonstituierenden Status hat, also nicht bloß als Reflexionsbegriff gilt, und der Kalkül auf diesem Status gründet, muß man von einem Zwitter, von einer »halbmythischen Wissenschaft der Natur« sprechen. Denn Analogien können einen Gegenstand nicht wissenschaftlich beschreiben, wenn sie als für den Gegenstand konstitutiv gelten würden. Mit der (in seinen Ausführungen allerdings nirgends deutlich ausgesprochenen, weil von seinem Kantischen Standpunkt aus selbstverständlichen) Unterscheidung der Analogie im Status eines Reflexionsbegriffs – über den sie im wissenschaftlichen Denken nicht mehr hinauskommen darf, ohne dieses zu pervertieren – und der Analogie im gegenstandskonstituierendem Status verweist Cassirer das Analogiedenken der Astrologie und der ihr verwandten Systeme definitiv in das Reich des vorwissenschaftlichen Denkens.

Cassirers Theorie ist in einer Forschungsgeschichte des Analogiedenkens deshalb wichtig, weil sie erstmals die eigenständige Erkenntnisleistung analogischer Weltsysteme würdigt, und zwar gerade dadurch, daß sie deren Eigengesetzlichkeit gegenüber dem sogenannten wissenschaftlichen Denken betont. Der Wert der These, die das Analogiedenken als Übergangsform zwischen Mythos und Logos begreift, ist darin zu sehen, daß hier ein eigener Rationalitätstypus gesehen und sowohl gegen das archaische mythische Denken

<sup>4</sup> A. a. O., S. 111.

wie gegen das funktionale Denken der Neuzeit abgegrenzt wird. An diesem Punkt offenbart sich jedoch zugleich die Unzulänglichkeit der These. Lediglich als Derivat des Mythos kommt das Analogiedenken in den Blick und nicht als eine genuine Denkform. Ebenso ist Cassirers Logos-Konzept problematisch. Den Logos als eine monolithische Größe anzusetzen, indem er auf das mathematische Funktionsdenken festgelegt wird, ist eine metaphysische Vorentscheidung, um vom Gedanken einer (transzendentalen) Einheit der Vernunft nicht abzurücken. Mit nicht minderem Recht läßt sich der Logos als *Pool* diverser Formalstrukturen einschließlich des Analogiedenkens konzipieren, so daß zuletzt sogar die Entgegensetzung von Mythos und Logos neu überdacht werden muß.

## 2. Foucaults Episteme der Ähnlichkeit

Daß es sich bei den für die Renaissance typischen Wissenschaften der Alchemie, Astrologie und Magie (so die Triade bei Cassirer) nicht um eine Übergangsform handelt – dem Mythos immer noch verhaftet und trotzdem dem Logos schon verpflichtet –, muß spätestens dann deutlich werden, wenn man Foucaults Untersuchungen zur herrschenden Denkform in den Wissenschaften der Renaissance und des Barock zur Hand nimmt: *Die Ordnung der Dinge* von 1966 und die die Unschärfen des ersten Buches präzisierende *Archäologie des Wissens* von 1969.<sup>5</sup> Foucault prägt hier den Begriff einer eigenen Denkform, die »Episteme der Ähnlichkeit«. Diese These nimmt die Kategorie der Ähnlichkeit bzw. der *similitudo* als Leitkategorie des gesamten wissenschaftlichen, philosophischen und künstlerischen Erkenntnisbemühens jener Zeit, die deren Form a priori festlegt und starr dominiert. Den Begriff »Episteme« definiert Foucault im Sinne eines »epistemologischen Feldes«, in dem »die Erkenntnisse, außerhalb jedes auf ihren rationalen Wert oder ihre objektiven Formen bezogenen Kriteriums betrachtet, ihre Positivität eingraben und so eine Geschichte manifestieren, die die [...] der Bedingungen ist, durch die sie möglich werden«<sup>6</sup>.

Wie geht Foucault vor und wie versteht er sein eigenes Unter-

<sup>5</sup> Deutsche Übersetzungen: M. Foucault: *Archäologie des Wissens*, 5. Aufl. Frankfurt a.M. 1986; ders.: *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a.M. 1989.

<sup>6</sup> M. Foucault: *Die Ordnung der Dinge*, a.a.O., S. 24f.

nehmen? Er will es nicht als Ideengeschichte verstanden wissen, sondern als ihre Preisgabe. An ihre Stelle tritt die Analyse von »Diskursformationen«<sup>7</sup>. Diese arbeitet strukturalistisch, d. h. unter Verabschiedung der Annahme, es gäbe ein Subjekt des Textes und eine *intentio auctoris*, die für die Archäologie des Wissens von Belang wäre. Interessant ist allein die von den einzelnen Autoren ablösbare Diskurspraxis, die auf eine *anonyme* Diskursformation hinführt. Erst auf dieser Ebene werden die epistemologischen Strukturen, in denen die Ideen der Zeit formuliert werden, sichtbar. Inhaltliche Bestandteile der Diskursformationen sind die Formationen der *Gegenstände*, der *Äußerungsmodalitäten* der *Begriffe* und der *argumentativen Strategien*. Auf Foucaults strukturalistische Methodologie sei hier nicht weiter eingegangen, lediglich darauf verwiesen, daß es kritische Stellungnahmen zu ihr gibt.<sup>8</sup>

Die Episteme der Ähnlichkeit operiert mit einem System von vier Kategorien, die Foucault kurz »die vier Ähnlichkeiten«<sup>9</sup> nennt: *convenientia*, *aemulatio*, *analogia* und *sympathia*. Dabei handelt es sich bloß um die Hauptkategorien, entnommen einem reichen semantischen Raster, das die Ähnlichkeit noch differenzierter denkt. Hierzu gehören – Foucault konsultiert Pierre Gregoire: *Syntaxeon artis mirabilis*, Köln 1610 – *amicitia*, *aequalitas*, *contractus*, *consensus*, *matrimonium*, *societas*, *pax*, *similia*, *consonantia*, *concertus*, *continuum*, *paritas*, *proportio*, *similitudo*, *coniunctio*, *copula*. Die vier Ähnlichkeiten lassen sich folgendermaßen charakterisieren:

Die *convenientia* ist eine Funktion des Raumes, nämlich eine Ähnlichkeit aufgrund örtlicher Nachbarschaft, die weniger auf eine äußerliche Beziehung zwischen den Dingen hindeutet als vielmehr auf eine innere Berührung, kraft derer sich die Dinge einander assimilieren; sie ist Zeichen einer im Berührungsraum entstandenen »dunklen Verwandtschaft«<sup>10</sup>. Mit dem Ausdruck »dunkle Verwandtschaft« hat Foucault treffend die ontologische Relation bezeichnet, die hinter der Ähnlichkeit schlechthin gedacht ist. Auch die übrigen Ähnlichkeiten sind und bleiben über ihren spezifischen Sinn hinaus Zeichen dunkler Verwandtschaft, die die Kohärenz des Analogien-

<sup>7</sup> Der Grundbegriff in M. Foucault: *Archäologie des Wissens*, a. a. O.

<sup>8</sup> M. Frank: *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt a. M. 1983; S. Otto: *Das Wissen des Ähnlichen*. Michel Foucault und die Renaissance, Frankfurt a. M. 1992.

<sup>9</sup> M. Foucault: *Die Ordnung der Dinge*, a. a. O., S. 46.

<sup>10</sup> A. a. O., S. 47.

systems im ganzen begründet und in den verschiedenen Disziplinen des Analogiedenkens jener Zeit, wie der Naturmagie oder der Signaturenlehre, mit der Entwicklung einer Hermeneutik der Ähnlichkeitsphänomene dem Licht der Rationalität aufgeschlossen wird. – Die *aemulatio* ist ebenfalls eine Funktion des Raumes, die jedoch vom Gesetz des Ortes frei ist, also ohne unmittelbare Nähe oder räumliche Verkettung zustande kommt; sie funktioniert nach quasi-optischen Gesetzen der Spiegelung, die auch in weiter Entfernung verstreute Dinge miteinander kommunizieren läßt. Eine Funktion des Raumes ist sie insofern, als sie aus einer Falzung des Seins entsteht, in der die auseinanderliegenden Extreme die Ähnlichkeit von Zwillingen annehmen. – Und wenn sich *aemulatio* und *convenientia* in der Raumfaltung überlagern, dann entsteht die *analogia*. Sie tritt selten als lediglich zweistellige Relation auf, wie sie der Zwilling verkörpert, vielmehr als ein mehrstelliges Strukturgitter, in das die kommunizierenden und einander assimilierenden Dinge nach den Regeln eines komplizierten Ordnungssystems gestellt sind. – Die vierte Ähnlichkeit, die *sympathia*, ist hingegen von den Vorgaben dieses Strukturgitters weitgehend frei und artikuliert jene dunkle Verwandtschaft der Dinge eher diffus, Grenzen des Raumes und der Zeit transzendierend, eingeschränkt nur durch ihren Kompensator, die *antipathia*. Mit diesen vier Ähnlichkeiten sind allerdings gleichsam nur die Schemata der möglichen Analogien vorgegeben, noch nicht die konkreten Verlaufslinien, das hinsichtlich der Phänomene interpretierte Strukturgitter. Dieses erschließt sich erst über eine grundlegende Funktion aller vier Ähnlichkeiten, die darin besteht, ihren Relata *Signatures* einzuzichnen: Das System der Ähnlichkeiten äußert sich in einem Signaturesystem, um erst über dieses als konkreter Kosmos der Analogien für die menschliche Erkenntnis faßbar zu werden.

Trotz seiner anschaulichen Schilderungen kann Foucault nicht darüber hinwegtäuschen, daß sein Kategoriensystem der Ähnlichkeit künstlich und, mit einem Worte Kants, »rhapsodisch« wirkt. Was sind die Kriterien, Konvenienz, Ämulation, Analogie und Sympathie als Hauptkategorien auszuzeichnen? Sind die übrigen Kategorien der Ähnlichkeit ihre Spezifikationen? Auch läßt Foucault unberücksichtigt, daß alle diese Kategorien der Ähnlichkeit, der Korrespondenz und Assimilation von weiteren, in ihnen noch nicht enthaltenen Ordnungsgesetzen überformt werden, allen voran von Klassifikation und Hierarchisierung sowie von einem zyklischen Einheitsmodell

der Emanation und Rückkehr aller Dinge zum Ursprung. Was Foucault mit seinen vier Ähnlichkeiten bietet, ist weder eine systematische noch eine erschöpfende Kategorienlehre des Analogiedenkens, ein Defizit, das sicher auch mit der schmalen Materialbasis zu erklären ist, die Foucault seinen Ausführungen zugrunde legt. In einer gelehrten Kritik hat Stephan Otto denn auch Foucaults Vorgehensweise »eher traumwandlerisch als im Duktus einer überzeugenden Analyse«<sup>11</sup> genannt. Gleichwohl bleibt Foucaults Theorie der Ähnlichkeiten ein Meilenstein in der Forschung, weil sie erstmals eine Kategorienlehre des Analogiedenkens bietet.

### 3. Ecos Theorie der hermetischen Semiose

Gegenüber den beiden skizzierten Theorien, jener der Mythos-Logos-Übergangsform und jener der Episteme der Ähnlichkeit, wählt Eco einen ganz anderen Gesichtspunkt, indem er dem Analogiedenken die Maßstäbe der Semiotik anlegt. Basis seiner Überlegungen bilden eindeutig Foucaults Analysen, ohne sie als Inspirationsquelle namentlich zu bezeichnen. So geht Eco aus von einem Vorverständnis der historisch gewachsenen Analogiesysteme – zu ihnen zählt er die antike Gnosis und Hermetik einschließlich deren Disziplinen wie Alchemie, Astrologie und Magie –, das er nicht mehr weiter in Frage stellt, sondern als allgemein verfügbar voraussetzt. Nach Ecos Verständnis handelt es sich hierbei um Systeme einer »universellen Sympathie und Ähnlichkeit«<sup>12</sup>, deren innere Systematik nicht interessiert. Gegenstand der Untersuchung sind hier nicht mehr die kategorialen Denkgesetze der Sympathie und Ähnlichkeit, sondern das von jenen Systemen ablösbare Modell, nach dem das Analogiedenken in der wirren Mannigfaltigkeit der Phänomene Sinn stiftet: wie es zu einem allgemeinen Zeichensystem, zu seinen Verweisungsfunktionen und zur Bedeutungsgebung seiner Zeichen gelangt. Dieses Modell nennt Eco »die hermetische Semiose« und das dahinterstehende Analogiedenken deshalb »hermetisches Denken«<sup>13</sup>.

Beim Modell der hermetischen Semiose handelt es sich nach Eco

<sup>11</sup> S. Otto: *Das Wissen des Ähnlichen*, a. a. O., S. 10.

<sup>12</sup> U. Eco: *Die Grenzen der Interpretation*, München 1992, S. 64.

<sup>13</sup> A. a. O.



um eine »Mystik der grenzenlosen Interpretation«<sup>14</sup>. Mit dieser auffälligen Bezeichnung ist das Resultat der Analyse vorweggenommen. Sie besagt, daß das Analogiedenken eine mystische Deutung seiner Gegenstände vornimmt, und zwar mystisch in dem Sinne, daß es in jeder Deutung neue Deutungsmöglichkeiten eröffnet, ohne je einen sinnvollen Abschluß der Deutung zu erreichen. Die Gründe hierfür liegen im hermetischen Denken selbst, nicht in seinem Gegenstand, genauer in den logischen und metaphysischen Voraussetzungen der hermetischen Sinngebung, die da sind: *Erstens*: das Identitäts- und Widerspruchsprinzip ist außer Kraft gesetzt, *zweitens*: an seine Stelle tritt das Gesetz des Zusammenfalls der Gegensätze, *drittens*: jede Bedeutung bezieht sich nur auf das Eine (auf dem die Ähnlichkeit und Sympathie basiert), *viertens*: dieses Eine läßt sich durch Vieldeutigkeit benennen. Mit solchen Voraussetzungen wird ein paradoxes Programm sichtbar. Eindeutigkeit soll durch Vieldeutigkeit erreicht werden, womit jene erkaufte wird um den Preis des »unaufhaltsamen Weggleitens[s] des Sinnes«<sup>15</sup>.

Verantwortlich für den Sinnverlust, durch den das ganze hermetische Programm der Bezeichnung des Einen ad absurdum geführt wird, ist der Iterationsmechanismus der Analogie. Er besteht darin, den Gegenstand durch Verweis auf eine *andere* Instanz zu definieren, die ihrerseits Sinn besitzt, wodurch diese Instanz auf eine *weitere* Instanz verweist, für die dasselbe gilt, und so weiter bis ins Unendliche. Im Grunde handelt es sich bei der Analogie um ein Modell der Sinnstiftung, das mit einer Potenzierung der Interpretation arbeitet, indem jede Interpretation wiederum interpretiert wird. Zwar soll die Analogie gerade die Bindung des unendlich Vielen an das omnipräsente Eine in jedem Schritt der Gegenstandsdeutung beweisen, jedoch ist damit, um mit Hegel zu sprechen, nur ein »Schlecht-Unendliches« erreicht, nämlich die Bestimmung des Endlichen, unendlich zu werden ohne Rückkehr zu sich selbst.<sup>16</sup>

So ist beispielsweise das Analogie-System der Alchemie, die über weite Strecken ihrer Texte sich in einem Diskurs über den (alchemistischen) Diskurs ergeht, ein System potenzierteter Interpre-

<sup>14</sup> A. a. O., S. 74.

<sup>15</sup> A. a. O., S. 64.

<sup>16</sup> Vgl. G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik*. Erster Band: *Die objektive Logik*. Erstes Buch: *Das Sein* (1812), hrsg. von H.-J. Gawoll, Hamburg 1986, S. 91.

tation, ein »Diskurs im Quadrat«<sup>17</sup>. Dieser potenzierte Diskurs basiert darauf, das Prinzip der Analogie zu universalisieren, nämlich es vom naturalen Bereich auf die Sprache und auf die Bilder zu übertragen. Um den alchemistischen Prozeß in seiner Bedeutung zu klären, werden fortlaufend neue Bezugssysteme der Deutung erschlossen. Texte völlig heterogenen Ursprungs wie klassische Mythen oder Bibeltexte werden als Beschreibungen des alchemistischen Prozesses enthüllt, worin nicht nur sie, sondern auch der Prozeß – also auch ihre Deutung – gedeutet wird. Potenzierung (und Zirkularität) der Deutung liegt vor, weil auf diese Weise die Deutungen sich selbst deuten. Demgemäß führt Eco die hermetische Semiose im Bereich der Alchemie auf drei Prinzipien zurück: *Erstens* sagt jeder Ausdruck nie das, was er sagen zu wollen scheint, *zweitens* sagt jeder Ausdruck *auch* das, was er sagt, und *drittens* sagt jeder beliebige Ausdruck immer nur das eine und dasselbe.<sup>18</sup> Hieraus resultiert eine unendliche Übersetzbarkeit jedes Diskurses in einen anderen, jedes Ausdrucks in sein Gegenteil. Der alchemistische Prozeß koinzidiert mit der hermetischen Semiose und entartet zu »einem Prozeß, bei dem man bis ins Unendliche von Symbol zu Symbol fortschreitet, ohne jemals die Reihe von Gegenständen oder Vorgängen identifizieren zu können, deren Geheimnis man angeblich enthüllt«<sup>19</sup>. Letztlich resultiert aus diesem proteushaften Spiel der Korrespondenzen das »Hermetische« des hermetischen Denkens, der Eindruck der Verslossenheit, den dieses Denken, von einem äußeren Standpunkt aus betrachtet, hervorruft.

Akzeptiert man Ecos Analyse bis zu diesem Punkt, so liefert das Modell der hermetischen Semiose die Begründung dafür, weshalb das Analogiedenken als unwissenschaftlich abgetan werden muß. Der Hermetiker besitzt eine »semiosische Toleranz«<sup>20</sup>, die für eine wissenschaftliche Phänomendeutung unerträglich ist. In Berufung auf Brian Vickers, der auf einem anderen Weg zur Abqualifizierung des Analogiedenkens gelangt, wagt Eco eine epistemologische Abwertung, die hinter Foucaults neutralen Strukturalismus und selbst noch hinter Cassirers genetisches Modell zurückfällt; denn er setzt gar zur psychologischen Pathologisierung jener semiosischen Toleranz an:

<sup>17</sup> U. Eco: *Die Grenzen der Interpretation*, a.a.O., S. 103.

<sup>18</sup> Vgl. a.a.O., S. 104f.

<sup>19</sup> A.a.O., S. 116.

<sup>20</sup> A.a.O., S. 90.

»Daß die Menschen auf der Grundlage von Urteilen über Identität und Ähnlichkeit denken, läßt sich nicht bezweifeln. Es ist indes eine Tatsache, daß wir im Alltagsleben gewöhnlich zwischen relevanten Ähnlichkeiten und solchen, die zufällig und illusorisch sind, zu unterscheiden wissen. Man kann von weitem jemanden sehen, der in seinen äußeren Merkmalen an die Person A erinnert, die man kennt, kann ihn mit A verwechseln und später merken, daß es sich um einen unbekannten B handelte: Gewöhnlich läßt man dann die Hypothese von der Identität fallen und kümmert sich nicht mehr um diese Ähnlichkeit, die man nun als zufällig einstuft. Man tut das, weil jeder ein unanzweifelbares und von vielen Semiologen und Sprachphilosophen illustriertes Prinzip verinnerlicht hat: *Unter einem bestimmten Gesichtspunkt hat jedes Ding Analogie, Kontinuitäts- und Ähnlichkeitsbeziehungen zu jedem anderen*. Man kann das ins Extrem treiben und behaupten, es bestehe ein Zusammenhang zwischen dem Adverb ›während‹ und dem Substantiv ›Krokodil‹, weil beide zumindest in dem eben gelesenen Satz vorkommen. Der Unterschied zwischen *normaler* und *paranoischer* Interpretation besteht jedoch darin, daß es sich eben nur um einen minimalen Zusammenhang handelt, während man im zweiten Fall aus diesem Minimum ein Maximum an Folgerungen ableitet.«<sup>21</sup>

Die hermetische Semiose ist, sobald sie *per analogiam* aus einem minimalen Zusammenhang ein Maximum an Folgerungen ableitet, ein Fall »paranoischer« Interpretation.

Ohne Zweifel leitet Eco Theorie der hermetischen Semiose aus einem Minimum an Texten, die er dem hermetischen Denken zu-rechnet, ein Maximum an abwertenden Folgerungen ab. Er zieht, neben eher zufälligen Rückgriffen auf Agrippa, della Porta, Crollius u. a., wenige Texte des 18. Jahrhunderts heran, die der allegorischen Alchemie angehören und von einem einzigen Autor stammen (Dom Antoine Pernety). Jenes Strukturgitter der *analogia*, auf das schon Foucault verwies, wird hier gänzlich übersehen. Dieses Strukturgitter – wie die weiteren Analysen in diesem Buch zeigen werden – besteht nicht in einer infiniten, sich im Unbestimmbaren verlierenden Linie, sondern in endlichen, in sich zurücklaufenden Vernetzungen. Zudem verknüpft es nur eine beschränkte Zahl von Ebenen miteinander. So gibt die *analogia* andere Parameter der hermetischen Semiose vor als diejenigen, von denen Eco ausgeht. In diesem Sinne ist das Ergebnis, zu dem Eco gelangt – die These von einem absurden Iterationsmechanismus der Analogie –, von vornherein falsch. Indessen trifft diese Falsifikation nicht den semiotischen Ansatz als solchen, der mit

<sup>21</sup> A. a. O., S. 76.

Begriffen arbeitet, die dem Gegenstand insofern besonders angemessen sind, als das Analogiedenken in hohem Grade hermeneutische Affinität besitzt, nämlich von der Zeichenhaftigkeit, Sinnfülle und den schillernden Deutungsmöglichkeiten der Dinge lebt. Trotzdem ist der semiotische Ansatz bislang in der Forschung nicht wieder aufgegriffen worden.

#### 4. Prüfsteine der Globaltheorien

Betrachtet man die drei skizzierten Ansätze, dann fällt ihr Anspruch auf, das Analogiedenken en bloc auf eine Formel zu bringen. Das Ansinnen muß angesichts des Umstands erstaunen, daß alle drei auf umfangreiche und eingehende Studien am Material verzichten. Was sie aus der Materialmasse herauschneiden, erklären sie für repräsentativ. Dagegen steht eine Vielzahl von bescheideneren Einzeluntersuchungen, die ihre Aussagen unter Berücksichtigung historischer Differenzierungen jeweils sorgfältig aus detaillierten Textanalysen gewinnen und zugleich darauf verzichten, ihre Befunde zu einer allgemeinen Theorie des Analogiedenkens zu extrapolieren. Offenbar herrschte bislang in der Forschung ein Gesetz der Reziprozität: je globaler die Theorie, desto schmaler die Materialbasis und umgekehrt, je breiter diese, desto eingeschränkter jene. An den detaillierten, wenngleich eingeschränkten Einzeluntersuchungen hat sich aber jede Globaltheorie zu messen, ob sie ihrem Gegenstand auch in jeder Hinsicht gerecht wird. Eigens zu nennen ist beispielsweise die Paracelsusforschung, die sich sehr differenziert mit dem Analogiedenken der Signaturenlehre auseinandersetzt, ohne bereits über eine allgemeine Theorie des Analogiedenkens zu verfügen. Eine solche kann nicht auf Anhieb, sondern nur im Abschreiten der Einzeluntersuchungen allmählich entwickelt werden.

# Bibliographie

Aus der Fülle der Literatur bietet das vorliegende Verzeichnis eine möglichst umfassende Auswahl. Um die thematische Suche zu erleichtern, führt die Bibliographie gewisse Titel unter verschiedenen Rubriken auf.

## 1. Bibliographien, Zeitschriften, Lexikonartikel

- Daiber, D. Lorenz: Actualid bibliografica de la analogia, in: *Analogia*, Bd. 5 (1991), S. 169–203
- Holz, Harald: Analogie, in: Krings, Hermann, Baumgartner, Hans Michael, und Wild, Christoph (Hrsg.): *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. 1, München 1973, S. 51–65
- Kluxen, Wolfgang, Schwarz, H., und Remane, A.: Analogie, in: Ritter, Joachim (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Basel 1971, Sp. 214–229
- Sandkühler, Hans Jörg: Analogie, in: ders. (Hrsg.): *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Bd. 1, Hamburg 1990, S. 101–108
- Similia. Die Zeitschrift für Homöopathie, Bd. 1 (1992) ff.

## 2. Allgemeines zum Begriff – Gesamtdarstellungen

- Allers, Rudolph: Microcosmus. From Anaximander to Paracelsus, in: *Traditio*, Bd. 2 (1944), S. 319–407
- Anderson, James Francis: *Reflections on the Analogy of Being*, Den Haag 1967
- Arber, Agnes Robertson: *Analogy in the History of Science*, in: Montagu, M. F. Ashley (Hrsg.): *Studies and Essays in the History of Science and Learning offered in Homage to George Sarton on the Occasion of his Sixtieth Birthday*, 31. August 1944, New York 1946, S. 219–233
- Barkan, Leonard: *Nature's Work of Art. The Human Body as Image of the World*, New Haven, London 1975
- Bendig, Volker: *Das Prinzip des Gegensatzes. Beitrag zu einem interdisziplinären phänomenologischen Vergleich fundamentaler Strukturgesetze in Natur und Kultur*, Frankfurt a. M., Berlin, New York, Paris, Wien 1992
- Benz, Ernst: *Die Signatur der Dinge. Außen und Innen in der mystischen Kosmologie*,

- in der Schriftauslegung und Physiognomik, in: *Die Welt der Entsprechungen*, *Eranos Jahrbuch*, Bd. 42 (1975), S. 517–579
- Blumenberg, Hans: *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a. M. 1981
- Bochenski, Joseph M.: Gedanken zur mathematisch-logischen Analyse der Analogie, in: *Studium Generale*, Bd. 9 (1956), S. 121–125
- Böhme, Gernot, und Böhme, Hartmut: *Feuer, Wasser, Erde, Luft. Eine Kulturgeschichte der Elemente*, München 1996
- Breidbach, Olaf: *Der Analogieschluß in den Naturwissenschaften oder die Fiktion des Realen. Bemerkungen zur Mystik des Induktiven*, Frankfurt a. M. 1987
- Burrell, David: *Analogy and Philosophical Language*, New Haven 1973
- Cacciari, Christina: *Similarity in Language, Thought and Perception*, Turnhold 1995
- Canfora, Luciano: *Analogia e storia*, Mailand 1986
- Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. 2: *Das mythische Denken*, 1. Aufl. Berlin 1924, 8. Aufl. Darmstadt 1987
- Conger, George Perrigo: *Theories of Macrocosmos and Microcosmos*, New York 1967
- Derrida, Jacques: *Signatur, Ereignis, Kontext*, in: Engelmann, Peter (Hrsg.): *Jacques Derrida: Randgänge der Philosophie*, Wien 1988, S. 291–314
- Dorelle, Maurice: *Le raisonnement par analogie*, Paris 1949
- Eckes, Thomas: *Formale Modelle zu Ähnlichkeitsstrukturen*, Saarbrücken 1981
- Farber, Eduard: *Chemical Discoveries by Mean of Analogy*, in: *Isis*, Bd. 41 (1950), S. 20–26
- Gabriel, Gottfried: *Zwischen Logik und Literatur. Erkenntnisform von Dichtung, Philosophie und Wissenschaft*, Stuttgart 1991
- Gabriel, Gottfried: *Logik und Rhetorik der Erkenntnis. Zum Verhältnis von wissenschaftlicher und ästhetischer Weltauffassung*, Paderborn 1997
- Gloy, Karen: *Kalkulierte Absurdität. Die Logik des Analogiedenkens*, in: dies. (Hrsg.): *Rationalitätstypen*, Freiburg, München 1999, S. 213–243
- Gut, Bernardo Juan: *Inhaltliches Denken und formale Systeme. Der platonische Standpunkt in Logik, Mathematik und Erkenntnistheorie*, Oberwil bei Zug 1979
- Haas, Alois Maria: *Vorstellungen von der Makrokosmos-Mikrokosmosbeziehung im Denken der Zeit vor Paracelsus*, in: *Nova Acta Paracelsica*, NF Bd. 6 (1991/92), S. 51–76
- Helman, David (Hrsg.): *Analogical Reasoning. Perspectives of Artificial Intelligence, Cognitive Science, and Philosophy*, Dordrecht 1988
- Hempel, Carl Gustav: *Aspekte wissenschaftlicher Erklärung*, Berlin, New York 1977, Kap. IV: *Modelle und Analogien bei der wissenschaftlichen Erklärung*
- Höfdding, Harald: *Der Begriff der Analogie*, Leipzig 1924
- Hofstadter, Douglas R., und die Fluid Analogies Research Group: *Die FARGonauten. Über Analogie und Kreativität*, Stuttgart 1996
- Hofstadter, Douglas R.: *Fluid Concepts & Creative Analogies. Computer Models of the Fundamental Mechanisms of Thought*, London 1997
- Holyoak, Keith J.: *Mental Leaps*, Cambridge (Mass.) 1995
- Holz, Harald: *Analogie*, in: Krings, Hermann, Baumgartner, Hans Michael, und Wild, Christoph (Hrsg.): *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. 1, München 1973, S. 51–65
- Irmscher, Johannes: *Die Analogie. Versuch einer Wortgeschichte*, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock, Geisteswissenschaftliche Reihe*, Bd. 37 (1988), S. 4–6

- Keane, Mark T.: *Analogical Problem Solving*, Chichester 1988
- Kluxen, Wolfgang, Schwarz, H., und Remane, A.: *Analogie*, in: Ritter, Joachim (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Basel 1971, Sp. 214–229
- Krings, Hermann: *Wie ist Analogie möglich?*, in: *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, Bd. 1, Freiburg, Basel, Wien 1964, S. 97–110
- Krösch, Samuel: *Analogy as a Factor in Semantic Change*, in: *Language*, Bd. 2 (1926), S. 15–45
- Krösch, Samuel: *Changed Meaning by Analogy*, in: *Studies in Honor of St. Collets*, Baltimore 1930, S. 176–189
- Kunert, Friedrich: *Logik und Logos. Implikationen und Spekulationen zum Thema*, Frankfurt a. M. 1995
- Leatherdale, W. H.: *The Role of Analogy. Model and Metaphor in Science*, Amsterdam 1974
- Mach, Ernst: *Die Ähnlichkeit und die Analogie als Leitmotiv der Forschung*, in: *ders.: Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung*, 1905, 5. Aufl. Leipzig 1926, Nachdruck Darmstadt 1991, S. 220–231
- Marion, Jean-Luc: *Analogie et dialectique*, Genf 1982
- McInerny, Ralph M.: *Studies in Analogy*, Den Haag 1968
- Mengel, Peter: *Analogien als Argumente*, Frankfurt a. M. 1995
- Merian, Paul: *Homologien und Analogien der Planeten*, Basel 1944
- Merian, Paul: *Abendländische Selbständigkeit und das Gesetz der Analogie*, Basel 1948
- Nieborak, Stefan: *»Homo analogia«*. Zur philosophisch-theologischen Bedeutung der »analogia entis« im Rahmen der existentiellen Frage bei Erich Przywara S. J. (1889–1972), Frankfurt a. M., Berlin, Bern, New York, Paris, Wien 1994
- Poly, Georg: *Mathematik und plausibles Schließen 1. Induktion und Analogie in der Mathematik*, Basel, New York 1988
- Portmann, Adolf, und Ritsema, Rudolf (Hrsg.): *Die Welt der Entsprechungen, Eranos Jahrbuch*, Bd. 42, Leiden 1975
- Posesel, Howard: *The Method of Propositional Analogues*, in: *Teaching Philosophy*, Bd. 16 (1993), S. 157–164
- Puntel, Lorenz Bruno: *Analogie und Geschichtlichkeit. Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik. Mit einem Vorwort von Max Müller*, Freiburg, Basel, Wien 1969
- Robbins, Steven J.: *Schema Training in Analogical Reasoning*, in: *Journal of Educational Psychology*, Bd. 85 (1993), S. 529–538
- Rödel-Kappl, Cornelia: *Analogie und Sprachwandel im Vergleich zweier verwandter Sprachen*, München 1984
- Schweidler, Walter: *Unvergleichliche Distanz. Zum existenzphilosophischen Analogiebegriff*, in: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, Bd. 41 (1996), S. 29–51
- Secretan, Philibert: *L'analogie*, Paris 1984
- Seeliger, Rudolf: *Analogien und Modelle in der Physik*, in: *Studium Generale*, Bd. 1 (1947/48), S. 125–137
- Siewerth, Gustav: *Die Analogie des Seienden*, in: *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, Bd. 1, Freiburg, Basel, Wien 1964, S. 111–135
- Sigloch, Gerhard: *Die Analogie als rechtstheoretischer Grundbegriff*, Frankfurt a. M. 1982
- Söhngen, Gottlieb: *Analogie und Metapher. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache*, Freiburg 1962

- Stammberger, Ralf M.: *On Analogy*, Frankfurt a. M. 1995
- Steudel-Günther, Andrea: *Analogie und Paraphrase in Fach- und Gemeinsprache*, Bonn 1995
- Strub, Christian: *Kalkulierte Absurditäten. Versuch einer historisch reflektierten sprachanalytischen Metaphorologie*, Freiburg, München 1991
- Swinburne, Richard: *Analogy, Metaphor, and Religious Language*, Duisburg 1996
- Teuwsen, Rudolf: *Familienähnlichkeit und Analogie. Zur Semantik genereller Termini bei Wittgenstein und Thomas von Aquin*, Freiburg, München 1988
- Tiemann, Axel: *Analogie. Analyse einer grundlegenden Denkweise in der Physik*, Frankfurt a. M. 1993
- Vosniadou, Stella, und Ortony, Andrew (Hrsg.): *Similarity and Analogical Reasoning*, Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne, Sidney 1989
- Wagner, Hans: *Existenz, Analogie und Dialektik. Religio pura seu transcendentalis*, München, Basel 1953
- Wahler, Roland: *Der analoge Denkprozeß. Ein kognitionspsychologisch orientierter Beitrag zum Verhältnis von Anforderungsstruktur und Denkvorgang bei der sprachlich-begrifflichen Analogiebildung einschließlich empirischer Untersuchungen von Wort-analogiebildungsaufgaben*, Eichstätt 1987
- Weingartner, Paul: *Analogie. Ein Versuch, verschiedene Arten der Analogiebildung zu präzisieren*, in: Patzig, Günther, Scheibe, Erhard, und Wieland, Wolfgang (Hrsg.): *Logik, Ethik, Theorie der Geisteswissenschaften, XI. Deutscher Kongreß für Philosophie*, Göttingen, 5.–9. Oktober 1975, Hamburg 1977, S. 500–511
- Witt, Hermann de: *Analogik. Grundlagen einer Wissenschaft der Analogien, ihre Gesetze und ihre Anwendungen*, 3 Bde., Luzern, Winterthur, Oberwil bei Zug 1972–1983

### 3. Antike

- Allers, Rudolph: *Microcosmos. From Anaximander to Paracelsus*, in: *Traditio*, 2 (1944), S. 319–407
- Barkan, Leonard: *Nature's Work of Art. The Human Body as Image of the World*, New Haven, London 1975
- Bärthlein, Karl: *Der Analogiebegriff bei den griechischen Mathematikern und bei Platon*, hrsg. von Talanga, Josip, [Diss. Würzburg 1957] Würzburg 1996
- Boll, Franz: *Sphära. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*, Leipzig 1903
- Fiedler, Wilfried: *Analogiemodelle bei Aristoteles*, Amsterdam 1978
- Grenet, Paul: *Les origines de l'analogie philosophiques dans les dialogues de Platon*, Paris 1948
- Gundel, Hans Georg: *Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri (Münchner Beiträge zur Papyrusforschung und Antiken Rechtsgeschichte, Bd. 53)*, München 1968
- Hirschberger, Johannes: *Paronymie und Analogie bei Aristoteles*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, Bd. 68 (1960), S. 191–203
- Kunert, Friedrich: *Logik und Logos. Implikationen und Spekulationen zum Thema*, Frankfurt a. M. 1995



- Lloyd, Geoffrey Ernest Richard: *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge 1971
- Lossky, V.: La notion des ›analogies‹ chez Denys le pseudo-Areopagite, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyenage*, Bd. 5 (1930), S. 279–309
- Melchiorre, Virgilio: L'analogia in Aristotele, in: *Rivista di filosofia neo-scolastica*, Bd. 85 (1993), S. 230–255
- Otto, Detlef: *Wendungen der Metapher. Zur Übertragung in poetologischer, rhetorischer und erkenntnistheoretischer Hinsicht bei Aristoteles und Nietzsche*, München 1998
- Partington, James Riddick: The Origin of the Planetary Symbols for the Metals, in: *Ambix*, Bd. 1 (1937), S. 61–64
- Roochnik, David L.: Socrates' Use of the Techné-Analogy, in: *Journal of the History of Philosophy*, Bd. 24 (1986), S. 295–310
- Schindler, Alfred: *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Tübingen 1965
- Szabó, Árpád: *Anfänge der griechischen Mathematik*, Oldenbourg, München, Wien 1969, bes. S. 131–242

#### 4. Mittelalter

- Berg, L.: Die Analogie-Lehre bei Bonaventura, in: *Studium Generale*, Bd. 8 (1955), S. 662–670
- Bober, Harry: The Zodiacal Miniature of the Tres Riches Heures of the Duke of Berry, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Bd. 11 (1948), S. 1–34
- Chavannes, Henry: *L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth*, Paris 1969
- Courtine, M. Jean-François: Différence ontologique et analogie de l'être le tournant suarezien, in: *Bulletin de la société française de philosophie*, Bd. 83 (1989), S. 4–76
- Dionne, Maurice: *Saint Thomas d'Aquin et le problème logique de l'analogie*, Quebec 1984
- Dufour, Carlos A.: Die Lehre der ›proprietas terminorum‹. Sinn und Referenz in mittelalterlicher Logik, München 1989
- Fehr, Jakob: *Offenbarung und Analogie. Ihr Verhältnis in dialektischer und thomistischer Theologie*, Freiburg i. Ü. 1937
- Klubertanz, George Peter: *St. Thomas Aquinas on Analogy*, Chicago 1960
- Koch, Josef: Zur Analogielehre Meister Eckharts, in: *Mélanges offerts à Etienne Gilson de l'Académie française*, Toronto 1959, S. 327–350
- Kohlenberger, Helmut: *Similitudo und ratio. Überlegungen zur Methode bei Anselm von Canterbury*, Bonn 1972
- Lakebrink, Bernhard: *Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik*, Köln 1955
- Lyttkens, Hampus: *The Analogy between God and the World. An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquino*, Uppsala 1953
- McInerny, Ralph M.: *The Logic of Analogy. An Interpretation of St. Thomas*, Den Haag 1961
- Mojsisch, Burkhard: *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg 1983

- Otten, Willemien: Nature and Scripture. Demise of Medieval Analogy, in: *Harvard Theological Review*, Bd. 88 (1995), S. 257–284
- Przywara, Erich: *Analogia entis*. Metaphysik, München 1932
- Siewerth, Gustav: *Die Analogie des Seienden*, Einsiedeln 1965
- Teuwsen, Rudolf: *Familienähnlichkeit und Analogie. Zur Semantik genereller Termini bei Wittgenstein und Thomas von Aquin*, Freiburg, München 1988

## 5. Renaissance und Barock

- Bachmann, Manuel: Zur Rationalität der Geheimwissenschaften: Das Koordinatensystem im hermetischen Kosmogramm, in: Gloy, Karen (Hrsg.): *Rationalitätstypen*, Freiburg, München 1999, S. 185–212
- Bachmann, Manuel, und Hofmeier, Thomas: *Geheimnisse der Alchemie*, Basel, Stuttgart 1999
- Betschard, Ildefons: Die Signaturenlehre des Paracelsus, in: *Nova Acta Paracelsica*, NF Bd. 6 (1977), S. 164–179
- Bianchi, Massimo Luigi: *Signatura rerum. Segni, magia e conoscenza da Paracelso a Leibniz* (Lessico Intellettuale Europeo, Bd. 43), Rom 1987
- Böhme, Gernot: Der offene Leib. Interpretation der Mikrokosmos-Makrokosmos-Beziehung bei Paracelsus, in: Kamper, Dieter, und Wulf, Christoph (Hrsg.): *Transfigurationen des Körpers. Spuren der Gewalt in der Geschichte*, Berlin 1989, S. 44–58
- Böhme, Gernot: Sprechende Natur. Die Signaturenlehre bei Paracelsus und Jacob Böhme, in: Böhme, Gernot: *Für eine ökologische Naturästhetik*, Frankfurt a. M. 1989, S. 121–138
- Böhme, Hartmut: Denn nichts ist ohne Zeichen. Die Sprache der Natur: Unwiederbringlich?, in: Böhme, Gernot (Hrsg.): *Natur und Subjekt*, Frankfurt a. M. 1988, S. 38–66
- Bonheim, Günther: Denken in Signaturen. Zum Verhältnis von Name und Ding bei Jacob Böhme und Walter Benjamin, in: Jäger, Lorenz, und Regehly, Thomas (Hrsg.): *Was nie geschrieben wurde, lesen. Frankfurter Benjamin-Vorträge*, Bielefeld 1992, S. 189–207
- Bonheim, Günther: *Zeichendeutung und Natursprache. Ein Versuch über Jacob Böhme*, Würzburg 1992
- Braun, Lucien: Paracelsus und der Aufbau der Episteme seiner Zeit, in: Domandl, Sepp (Hrsg.): *Die ganze Welt ein Apotheken. Festschrift für Otto Zekert*, Wien 1969, S. 1–18
- Brinkmann, Donald: Mythos und Logos im Weltbild des Paracelsus, in: *Nova Acta Paracelsica*, Bd. 1 (1944), S. 109–134
- Canziani, Guido: Causalité et analogie dans la théorie physiognomonique (XVIe – début XVIIe s.). Remarques liminaires, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Bd. 72 (1988), S. 209–225
- Chapiel, J.: Des rapports de l'homoeopathie avec la doctrine des signatures. Lettre à Monsieur le docteur F. Frédault, Paris 1866
- Crollius, Oswaldus: *De signaturis internis rerum*. Die lateinische Editio princeps (1609) und die deutsche Erstübersetzung (1623), hrsg. von Kühlmann, Wilhelm, und Telle, Joachim, Stuttgart 1996
- Da Costa Kaufmann, Thomas: Arcimboldo's Imperial Allegories, in: *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, Bd. 39 (1976), S. 275–296

- Domandl, Sepp: Hohenheims ›De natura rerum‹. Eine Einführung in die geistige Welt des Paracelsus, Wien 1984
- Eco, Umberto: Die Grenzen der Interpretation, München, Wien 1992
- Eusterschulte, Anne: Analogia entis seu mentis. Analogie als erkenntnistheoretisches Prinzip in der Philosophie Giordano Brunos, Würzburg 1997
- Faivre, Antoine: Mystische Alchemie und geistige Hermeneutik, in: Die Welt der Entsprachungen, Eranos Jahrbuch, Bd. 42 (1975), S. 323–356
- Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt a. M. 1989
- Geßmann, Gustav Wilhelm: Katechismus der Sympathielehre, Berlin [1919]
- Gloy, Karen: Das Analogiedenken. Seine Herkunft und seine Strukturen, in: Appell, Rainer G. (Hrsg.): Homöopathie und Philosophie & Philosophie der Homöopathie, Eisenach 1998, S. 9–41
- Gloy, Karen: Das Analogiedenken der Renaissance. Seine Herkunft und seine Strukturen, in: Rudolph, Enno (Hrsg.): Die Renaissance und die Entdeckung des Individuums in der Kunst. Die Renaissance als erste Aufklärung II (Religion und Aufklärung, Bd. 2), Tübingen 1998, S. 103–134
- Hagengruber, Ruth: Thomas Campanella. Eine Philosophie der Ähnlichkeit, St. Augustin 1994
- Hartwig, Joan: Shakespeare's Analogical Scene, Lincoln 1984
- Jüttner, Guido: Alchemie und Sympathielehre in der Therapie der frühen Neuzeit, in: Der Übergang zur Neuzeit und die Wirkung von Traditionen. Vorträge gehalten auf der Tagung der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg am 13. und 14. Oktober 1977 (Veröffentlichungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften, Bd. 32), Göttingen 1978, S. 130–140
- Kühlmann, Wilhelm: Oswald Crollius und seine Signaturenlehre. Zum Profil hermetischer Naturphilosophie in der Ära Rudolfs II., in: Buck, August (Hrsg.): Die okkulten Wissenschaften in der Renaissance (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung, Bd. 12), Wiesbaden 1992, S. 103–123
- Müller-Jahncke, Wolf-Dieter: Ordnung durch Signatur. Analogiedenken und Arzneischatz im 16. und 17. Jahrhundert, in: Deutsche Apotheker Zeitung, Bd. 124 (1984), S. 2184–2189
- Müller-Jahncke, Wolf-Dieter: Die Signaturenlehre des Paracelsus, in: Dopsch, Heinz, Goldammer, Kurt, und Kramml, Peter F. (Hrsg.): Paracelsus (1493–1541): »Keines andern Knecht«, Salzburg 1993, S. 167–169
- Otto, Stephan: Das Wissen des Ähnlichen. Michel Foucault und die Renaissance, Frankfurt a. M., Bern, New York, Paris 1992
- Pecht, Rainer: Gassendi-Analogien in Lockes Theorie des sinnlichen Wissens, in: Philosophisches Jahrbuch, Bd. 100 (1993), S. 266–281
- Quecke, Kurt: Die Signaturenlehre im Schrifttum des Paracelsus, in: Pharmazie Beihefte, Bd. 2 (1955), S. 41–55
- Samsonow, Elisabeth von: similitudo – simulacrum – simulatio. Die Transformation des Wahrheitsbegriffes in der Renaissance und ihre Bedeutung für eine Therapie der Memoria, in: Appell, Rainer G. (Hrsg.): Homöopathie und Philosophie & Philosophie der Homöopathie, Eisenach 1998, S. 99–113
- Schmitz, Rudolf: Okkulte Wissenschaften und die moderne Pharmazie, in: Buck, August (Hrsg.): Die okkulten Wissenschaften in der Renaissance (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung, Bd. 12), Wiesbaden 1992, S. 5–19

- Scholz, Bernhard F.: Zur Bedeutung von Michel Foucaults These eines epistemischen Bruchs im 17. Jahrhundert für die Barockforschung, in: Garber, Klaus (Hrsg.): *Europäische Barock-Rezeption*, Wiesbaden 1991, S. 169–184
- Schulze, Werner: Ein harmonikales Analogon. Leibniz' Stammbaum-Modell in der *dissertatio de arte combinatoria*, in: *Studia Leibnitiana*, Bd. 19 (1987), S. 98–116
- Strasser, Gerhard F.: *Lingua realis, lingua universalis und lingua cryptologica*. Analogiebildungen bei den Universalsprachen des 16. und 17. Jahrhunderts, in: *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte*, Bd. 12 (1989), S. 203–217
- Stuart, Matthew: Locke's Geometrical Analogy, in: *History of Philosophy Quarterly*, Bd. 13 (1996), S. 451–469
- Tinguely, Frédéric: Jean de Lery et les vestiges de la pensée analogique, in: *Bibliothèque d'humanisme et renaissance*, Bd. 57 (1995), S. 25–44
- Vickers, Brian: Analogy versus Identity. The Rejection of Occult Symbolism, 1580–1680, in: ders. (Hrsg.): *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, Cambridge 1984, S. 65–163
- Vickers, Brian: *In Defence of Rhetoric*, Oxford 1988
- Vickers, Brian: On the Function of Analogy in the Occult, in: Merkel, Ingrid, und Debus, Allen George (Hrsg.): *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, Washington 1988, S. 265–292
- Wegener, Christoph: *Der Code der Welt. Das Prinzip der Ähnlichkeit in seiner Bedeutung und Funktion für die Paracelsische Naturphilosophie und Erkenntnislehre*, Frankfurt a. M., Bern, New York, Paris 1988

## 6. 18. und 19. Jahrhundert

- Braungart, Georg: *Leibhafter Sinn. Der andere Diskurs der Moderne*, Tübingen 1995
- Carpi, Orlando: Il problema dell' analogia in Kant, in: *Divus Thomas. Commentarium de philosophia et theologia*, Bd. 100 (1997), S. 9–34
- Coreth, Emerich: Dialektik und Analogie des Seins. Zum Seinsproblem bei Hegel und in der Scholastik, in: *Scholastik*, Bd. 26 (1951), S. 37–86
- Ess, Charles u.a.: What makes Kant Kant? Various Efforts to Unearth Kant's Ideas of Ultimate Reality and Meaning. Kant and Analogy: Categories as Analogical Equivocals, in: *Ultimate Reality and Meaning. Interdisciplinary Studies in the Philosophy of Understanding*, Bd. 17 (1994), S. 89–99
- Faggiotto, Pietro: Recherche sur la métaphysique kantienne de l'analogie, in: *Revue Thomiste*, Bd. 87 (1987), S. 85–92
- Faggiotto, Pietro: *La metafisica kantiana della analogia*, Trento 1996
- Gill, Jerry H.: Kant, Analogy, and Natural Theology, in: *International Journal for Philosophy of Religion*, Bd. 16 (1984), S. 19–28
- Hughes, R. I. G.: Kant's Analogies and the Structure of Objective Time, in: *Pacific Philosophical Quarterly*, Bd. 71 (1990), S. 141–163
- Lakebrink, Bernhard: *Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analogie*, Köln 1955
- Otto, Detlef: *Wendungen der Metapher. Zur Übertragung in poetologischer, rhetorischer und erkenntnistheoretischer Hinsicht bei Aristoteles und Nietzsche*, München 1998
- Pieper, Annemarie: Kant und die Methode der Analogie, in: Schönrich, Gerhard, und

- Kato, Yasushi: Kant in der Diskussion der Moderne, Frankfurt a.M. 1996, S. 92–112
- Schmitz, Hermann: Wie kann man sagen, was nicht ist? Zur Logik des Utopischen, Würzburg 1989
- Shannon, Daniel E.: Hegel's Criticism of Analogical Procedure and the Search for Final Purpose, in: *The Owl of Minerva*, Bd. 19 (1988), S. 169–182
- Snelders, Henricus u.a.: Analogieschlüsse in der chemischen Vergangenheit. Irrwege und Wegweiser, in: *Internationale Zeitschrift für Geschichte und Ethik der Naturwissenschaften, Technik und Medizin*, NF Bd. 2 (1994), S. 65–76
- Specht, Ernst Konrad: Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel, Köln 1952 (Kant-Studien, Ergänzungsheft 66)
- Takedo, Suetō: Kant und das Problem der Analogie, Den Haag 1969
- Ward, Andrew: On Kant's Second Analogy and His Reply to Hume, in: *Kant-Studien*, Bd. 77 (1986), S. 409–422
- Waxman, Wayne: What are Kant's Analogies About?, in: *Review of Metaphysics*, Bd. 47 (1993), S. 63–114
- Wood, Stephen: The First Use of the Terms ›Homology‹ and ›Analogy‹ in the Writings of Richard Owen, in: *Archives of Natural History*, Bd. 22 (1995), S. 255–259
- Zitko, Hans: Nietzsches Philosophie als Logik der Ambivalenz, Würzburg 1991

## 7. 20. Jahrhundert

- Anzenbacher, Arno: Analogie und Systemgeschichte, Wien, München 1978
- Attfield, Robin: Too High a Theme? Of Finitude, Predication and Analogy, in: *The Scottish Journal of Religious Studies*, Bd. 17 (1996), S. 5–20
- Barion, Jakob: Über die Bedeutung der Analogie für die Metaphysik, in: *Philosophisches Jahrbuch*, Bd. 49 (1936), S. 30–48
- Beveridge, Michael: Visual Representation in Analogical Problem Solving, in: *Memory & Cognition*, Bd. 15 (1987), S. 230
- Breidbach, Olaf: Der Analogieschluß in den Naturwissenschaften oder die Fiktion des Realen. Bemerkungen zur Mystik des Induktiven, Frankfurt a.M. 1987
- Cardal, Roman: Sostanze e analogia in Tomas Tyn (1950–1990), in: *Divus Thomas. Commentarium de philosophia et theologia*, Bd. 100 (1997), S. 34–65
- Chavannes, Henry: L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth, Paris 1969
- Concetta di Maio, Maria: Predictive Probability and Analogy by Similarity in Inductive Logic, in: *Erkenntnis*, Bd. 43 (1995), S. 369–394
- Dormael, Jan van: Metaphor and Analogy. Preface, in: *Communication & Cognition*, Bd. 22 (1989), S. 3–4
- Dormael, Jan van: The Emergence of Analogy. Analogical Reasoning as a Constraint Satisfaction Process, in: *Philosophica*, Bd. 46 (1990), S. 65–76
- Falkenhainer, Brian, Forbus, Kenneth D., und Gentner, Dedre: The Structure-Mapping Engine. Algorithm and Examples, Urbana (Ill.) 1987
- Falkenhainer, Brian, Forbus, Kenneth D., und Gentner, Dedre: The Structure-Mapping Engine, in: *Artificial Intelligence*, Bd. 41 (1990), S. 1–63
- Festa, Roberto: Analogy and Exchangeability in Predictive Inferences, in: *Erkenntnis*, Bd. 45 (1996), S. 229–252

- Flood, Robert L., und Robinson, S. A.: Analogy and Metaphor and Systems, in: *Cybernetics and Systems*, Bd. 19 (1988), S. 501–520
- Grabow, Stephen: From Goethe to Chaos. Creativity in Morphic Analogues, in: *The Structurist* (University of Saskatchewan), Bd. 33/34 (1993/94), S. 17–22
- Hedrich, Reiner: Analogien in der Welt oder im Geiste?, in: *Praxis der Naturwissenschaften. Physik*, Bd. 43 (1994), S. 16–23
- Hesse, Friedrich W.: Use of Analogies in Problem Solving, in: *Computers in Human Behavior*, Bd. 6 (1990), S. 115–131
- Hesse, Friedrich W.: *Analoges Problemlösen. Eine Analyse kognitiver Prozesse beim analogen Problemlösen*, Weinheim 1991
- Heydenbluth, Cornelia u. a.: Impact of Superficial Similarity in the Application Phase of Analogical Problem Solving, in: *The American Journal of Psychology*, Bd. 109 (1996), S. 37–59
- Hoffmann, Kai: *Das Nichtidentische und die Struktur. Adornos strukturalistische Rettung mit Lacanschen Modellen*, Würzburg 1996
- Johansson, Ingvar: *Ontological investigations. An inquiry into the Categories of Nature, Man and Society*, London 1989
- Koslowski, Barbara, und Okagaki, Lynn: Non-Human Indices of Causation in Problem-Solving Situations: Causal Mechanism, Analogous Effects, and the Status of Rival Alternative Accounts, in: *Child Development*, Bd. 57 (1986), S. 1100–1108
- Kühn, Dieter: *Analogie und Variation. Zur Analyse von Robert Musils Roman ›Der Mann ohne Eigenschaften‹*, Bonn 1965
- Kuhn, Wilfried: Analogien in historischer, methodologischer und didaktischer Sicht, in: *Praxis der Naturwissenschaften. Physik*, Bd. 43 (1994), S. 2–16
- Kunzmann, Peter: *Dimensionen der Analogie. Wittgensteins Neuentdeckung eines klassischen Prinzips*, Düsseldorf 1998
- Macdonald, Christie: Résonances associatives. La pensée analogique selon Denis Diderot, in: *Études françaises* (Montreal), Bd. 22 (1986), S. 9–21
- Melis, E.: Grundlagen von Analogiebildung – Zur Perspektive ihrer Rechnerstützung, in: *Communication & Cognition*, Bd. 22 (1989), S. 87–110
- Mengel, Peter: *Analogien als Argumente*, Frankfurt a. M. 1995
- Merian, Paul: *Die europäische Weltverfassung und das ›Gesetz‹ der ergänzenden Gegensätzlichkeit*, Basel 1945
- Meyer, Hans: *Die Funktion der Analogie im Werk Oswald Spenglers*, Diss. Freiburg in Ü. 1976
- Pape, Helmut (Hrsg.): *Kreativität und Logik. Ch. S. Pierce und das philosophische Problem des Neuen*, Frankfurt a. M. 1994
- Pöhlmann, Georg: *Analogia entis oder analogia fidei? Die Frage der Analogie bei Karl Barth*, Göttingen 1965
- Pospesel, Howard: The Method of Propositional Analogues, in: *Teaching Philosophy*, Bd. 16 (1993), S. 157–164
- Puntel, Lorenz Bruno: *Analogie und Geschichtlichkeit. Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik. Mit einem Vorwort von Max Müller*, Freiburg, Basel, Wien 1969
- Reeves, Lauretta M. u. a.: On the Concrete Nature of Human Thinking. Content and Context in Analogical Transfer, in: *Educational Psychology*, Bd. 13 (1993), S. 245–258
- Rella, Walter: Der Schritt in die Analogie I, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, Bd. 16

- (1984), S. 129–138; Der Schritt in die Analogie II: Vom Gegensatz zur Bestimmung, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie, Bd. 17 (1985), S. 141–158
- Sanchez, Joseph: Metaphore, contexte, analogie: »le lézard« de Francis Ponge, in: Langue française, Bd. 110 (1996), S. 103–118
- Schweidler, Walter: Unvergleichliche Distanz. Zum existenzphilosophischen Analogiebegriff, in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie, Bd. 41 (1996), S. 29–51
- Skrupskelis, Ignas K.: James and Kant's Second Analogy, in: Kant-Studien, Bd. 80 (1989), S. 173–179
- Steinhart, Eric: Beyond Proportional Analogy. A Structural Model of Analogical Mapping, in: Pragmatics & Cognition, Bd. 2 (1994), S. 95–130
- Stüttgen, Johannes (Hrsg.): Similia similibus. Joseph Beuys zum 60. Geburtstag, Köln 1981
- Suzuki, H.: The Centrality of Analogy in Knowledge Acquisition in Instructional Contexts, in: Human Development, Bd. 37 (1994), S. 207–219
- Teuwsen, Rudolf: Familienähnlichkeit und Analogie. Zur Semantik genereller Termini bei Wittgenstein und Thomas von Aquin, Freiburg, München 1988
- Tiemann, Axel: Analogie. Analyse einer grundlegenden Denkweise in der Physik, Frankfurt a. M. 1993
- Tiles, Mary: Philosophy and the Analogies of Time, in: The Philosophical Forum, Bd. 20 (1989), S. 182–194
- Trümpy, Hans: Similia Similibus, Basel 1966 (Sonderdruck aus dem Schweizerischen Archiv für Volkskunde)
- Vosniadou, Stella, und Ortony, Andrew (Hrsg.): Similarity and Analogical Reasoning, Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne, Sidney 1989
- Weitzenfeld, Julian S.: Valid Reasoning by Analogy, in: Philosophy of Science, Bd. 51 (1984), S. 137–149
- Westermann, Rainer: Die Anwendung von Merkmalsmodellen zur Quantifizierung der Ähnlichkeit zwischen analogen Problemen, in: Zeitschrift für Psychologie mit Zeitschrift für angewandte Psychologie, Bd. 204 (1996), S. 317–399
- Woudstra, Egbert: Analogies in Non-Specialist Journals, in: Communication & Cognition, Bd. 22 (1989), S. 47–60

## 8. AuBereuropäische Philosophie

- Eberhard, Wolfram: Beiträge zur homologischen Spekulation Chinas in der Hun-Zeit, in: Baessler-Archiv, Bd. 16 (1933), S. 1–100
- Granet, Marcel: Das chinesische Denken. Inhalt, Form, Charakter, übersetzt von M. Porckert, 2. Aufl. München 1971
- Lo, Yuet Keung: From Analogy to Proof. An Inquiry into the Chinese Mode of Knowledge, in: Monumenta Serica, Bd. 43 (1995), S. 141–158
- Schwartz, Benjamin Isadora: The World of Thought in Ancient China, Cambridge (Mass.) 1985
- Unschuld, Paul Ulrich: Chinesische Medizin, München 1997
- Wu, Laurence C.: Fundamentals of Chinese Philosophy (Social Research Institute Book Series, Bd. 3), Lanham (Md.) 1986

II. Teil:

Systeme





# Die Waffe der Analogie

## Altägyptische Magie als System

Thomas Schneider

Heinrich G. Haas zum 70. Geburtstag

### 1. These

Altägyptische Magie<sup>1</sup> stellt ein umfassendes System zur Stabilisierung der bestehenden Ordnung dar, auf das in allen Bereichen der Welt rekuriert werden kann. Dieses Regelwerk funktioniert nach rationalen Mechanismen, die bedrohte bzw. chaotische Bereiche der Welt durch Analogien in die normative Struktur der sinnhaften Ordnung reintegrieren. Erst ein detailliertes Verständnis dieser Funktionsweise erlaubt eine angemessene Gesamtbeurteilung der altägyptischen Magie im Sinne eines großen intellektuellen Entwurfes zur Problematik von Ordnung und Chaos.

<sup>1</sup> An Darstellungen zur Magie im Alten Ägypten vgl.: J. F. Borghouts: Artikel *Magie*, in: *Lexikon der Ägyptologie*, Bd. 3 (1980), Sp. 1137–1151; P. Eschweiler: *Bildzauber im alten Ägypten*. Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches (OBO, Bd. 137), Freiburg i. Ü., Göttingen 1994; W. Gutekunst: Artikel *Zauber*, in: *Lexikon der Ägyptologie*, Bd. 6 (1986), Sp. 1320–1355; E. Hornung: *Die Macht des Zaubers*, in: ders.: *Geist der Pharaonenzeit*, Zürich, München 1989, S. 51–66; L. Kákossy: *La magia nell'antico Egitto*, in: *La magia in Egitto ai tempi dei faraoni*, Modena 1985, S. 7–101; L. Kákossy: *Zauberei im alten Ägypten*, Leipzig 1989; A. Roccati und A. Siliotti (Hrsg.): *La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni*. Atti Convegno internazionale di studi Milano 1985, Milano 1987; Y. Koenig: *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, Paris 1994; F. Lexa: *La magie dans l'Égypte Antique de l'Ancien Empire jusqu'à l'époque copte*, Paris 1925; M. Meyer und R. Smith (Hrsg.): *Ancient Christian Magic*. Coptic Texts of Ritual Power, San Francisco 1994; G. Pinch: *Magic in Ancient Egypt*, London 1994; R. K. Ritner: *Egyptian Magic: Questions of Legitimacy, Religious Orthodoxy, and Social Deviance*, in: A. B. Lloyd (Hrsg.): *Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths*, London 1992, S. 189–200; R. K. Ritner: *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (SAOC, Bd. 54), Chicago 1993; A. Roccati und A. Siliotti (Hrsg.): *La magia in Egitto ai tempi dei faraoni*, Milano 1987; G. Roeder: *Zauberei und Jenseitsglauben im alten Ägypten*, Zürich 1961; S. Sauneron: *Le monde du magicien égyptien*, in: D. Bernot u. a. (Hrsg.): *Le monde du sorcier (Sources orientales, Bd. 7)*, Paris 1966, S. 27–65; R. H. Wilkinson: *Symbol & Magic in Egyptian Art*, London 1994.

Diese Leitthese der folgenden Ausführungen, die ägyptische *Magie als System*<sup>2</sup> verstehen will, zielt insbesondere auf drei Punkte:

(1) sie will eine ganzheitliche Beschreibung ägyptischer Magie geben im Gegensatz zu der in der Forschung vorherrschenden selektiven Beschäftigung mit einzelnen Texten oder Praktiken;

(2) sie will den umfassenden Anwendungsbereich ägyptischer Magie aufzeigen. Ägyptische Magie kann nicht auf eine partikuläre Verwendung eingeengt werden, ist *gerade nicht* nur der häuslichen Anwendung und dem persönlichen Gebrauch zuzuweisen, wie J. Assmann postuliert.<sup>3</sup> Entsprechend ist die von ihm vollzogene Unterscheidung zwischen »magic in the general sense« und »magic in the specific sense (in the sense of a particular discourse)« nicht sinnvoll, vielmehr besteht eine direkte Korrelation zwischen der universalen ägyptischen Kraft »Magie« und ihrer umfassenden konkreten Anwendung.

(3) sie will die innere Funktionsweise und Funktionalität ägyptischer Magie darstellen in Absetzung von überholten Ansätzen, die noch der religionsethnologischen Magiediskussion des 19. und 20. Jahrhunderts verpflichtet sind. Aus ägyptischer Sicht kann, wie zu zeigen sein wird, gerade nicht davon gesprochen werden, daß »Magie immer eine Restkategorie bleiben [wird], vom wissenschaftlichen Beobachter geschaffen, um Handeln, das ihm unverständlich (irrational) erscheint, zusammenzufassen«<sup>4</sup>.

Dieser Ansatz stellt sich bewußt der traditionellen Sicht ägyptischer Magie entgegen. So spiegelt sich beispielsweise in der Beurteilung durch E. A. W. Budge von 1899 deutlich der Evolutionismus eines Edward Burnett Tylor (1832–1917) und James G. Frazer (1854–1941) wider, wonach Magie als archaisches Stadium kultureller Entwicklung, als infantiles und ignorantes Denken der frühen Menschheit zu betrachten sei.<sup>5</sup> A. Erman beurteilte 1934 in seiner negativistischen Darstellung der ägyptischen Religion, die diese aus

<sup>2</sup> Zu Beschreibungen der Form »X als Y« siehe H. Feilke: *Sprache als soziale Gestalt*. Ausdruck, Prägung und die Ordnung der sprachlichen Typik, Frankfurt a. M. 1996, S. 11.

<sup>3</sup> J. Assmann: *Magic and Theology in Ancient Egypt*, in: P. Schäfer und H. G. Kippenberg (Hrsg.): *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium (Studies in the History of Religions, Bd. 75)*, Leiden, New York, Köln 1997, S. 1–18; hier S. 3 f.

<sup>4</sup> H. G. Kippenberg: Artikel *Magie*, in: H. Cancik, B. Gladogow und M. Laubscher (Hrsg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 4, Stuttgart, Berlin, Köln 1998, S. 85–98; hier S. 95.

<sup>5</sup> E. A. W. Budge: *Egyptian Magic*, New York, 1899, S. XIII f.

einer modernen europäischen Perspektive abqualifizierte und jegliches theologische System in ihr leugnete<sup>6</sup>, Magie 1934 als Paradebeispiel eines falschen Bewußtseins.<sup>7</sup> H. Bonnet interpretierte Magie 1952 als psychische Grundstruktur des Ägypters, der die (höherstehende) Religion unterliegen mußte.<sup>8</sup> Und nach der immer noch evolutionistischen Beurteilung L. Kákosys von 1989 gehörte Magie zu den Schattenseiten der ägyptischen Kultur, von denen sich Wissenschaft, Kunst und Philosophie als positive Bereiche menschlichen Denkens und Handelns abheben.<sup>9</sup>

Eine derartige Ausgrenzung und Abwertung der Magie erlauben die ägyptischen Quellen aber gerade nicht. Das System ägyptischer Magie gelangt im Gegenteil in allen Bereichen der ägyptischen Welt zur Anwendung. Die Anwendung erfolgt komplementär zu spezifischen Instrumenten, entweder im Vorgriff oder als Reaktion auf Bedrohungen der Ordnung. Entsprechend möchte ich von *präventiver Magie* bzw. *reaktiver Magie* sprechen:

<i>Bereich</i>	<i>magisches Instrument</i>	<i>spezifisches Instrument</i>
Kosmos	präventive Magie	Tempelkult
Außenpolitik	präventive Magie	Armee, Festungen, Diplomatie
Innenpolitik	präventive Magie	Erziehung, Ethik
Stabilität Ägyptens	präventive Magie	Tempelkult, Verwaltung
Haus und Feld	präventive Magie	konkrete Sicherung
Krankheit	reaktive Magie	Medizin
Jenseitsleben	präventive Magie	Ethik, Totenkult

<sup>6</sup> K. Koch: *Das Wesen altägyptischer Religion im Spiegel ägyptologischer Forschung*, Hamburg 1989 (*Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften e. V.*; Jg. 7, Heft 1), S. 45–50.

<sup>7</sup> A. Erman: *Die Religion der Ägypter*. Ihr Werden und Vergehen in vier Jahrtausenden, Berlin, Leipzig 1934, S. 295 f.

<sup>8</sup> H. Bonnet: *Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952, S. 435 und S. 439.

<sup>9</sup> L. Kákosy: *Zauberei im alten Ägypten*, Leipzig 1989, S. 230. Vgl. auch Urteile wie jenes von H. Brunner: *Grundzüge der altägyptischen Literatur*, 4. Aufl. Darmstadt 1986, S. XI, der von »Machwerken, wie sie die Magie liebt« spricht.

Zu dieser äußeren Universalität von Magie korrespondiert eine innere Stringenz: ein Mechanismus von Analogien<sup>10</sup>, durch die die bedrohten Bereiche in die geordnete Welt zurückgeführt werden. Der Begriff der Analogie ist in der religionsethnologischen Diskussion über Magie in klassischer Form durch J. Frazers *Law of Similarity* etabliert und neuerdings durch S. J. Tambiah reaktualisiert worden.<sup>11</sup> Nach Tambiah stellen magische Riten *persuasive Analogien* dar, d. h. Handlungen, die analog zu einem beabsichtigten Geschehen sind und die durch ihren Vollzug jene Personen, vor denen sie vollzogen werden, von ihrer Wirksamkeit überzeugen sollen. Diese Definition trifft für die Analogien altägyptischer Magie nicht zu, die niemanden überzeugen wollen, sondern eine primäre, technische Funktion besitzen. Sie stellen Relationen her zwischen dem gefährdeten Bereich und der konstitutiven Ordnung der Welt. Auf diese Weise werden schon erfolgte oder in Zukunft mögliche Störungen an die geordnete Welt angebunden und in der Folge völlig reintegriert. Die Analogien ägyptischer Magie umfassen sowohl strukturelle als auch funktionale Entsprechungen<sup>12</sup>, die fallweise bis auf eine Identität (etwa zwischen dem Magier und einem Gott; dem Patienten und dem Horuskind des Mythos) hin tendieren. Die hauptsächlich verwendeten Analogien, deren Behandlung in Abschnitt 4 geboten wird, sind:

[geordnete, regelhafte Welt]	Rückbindung	[gefährdeter Bereich]
	durch:	
	Analogie des Aktanten	
	Analogie des Zielobjektes	
	Analogie der Handlung	
	Analogie des Sprechaktes	
	Analogie der Bezeichnung	
	Analogie des Hilfsmittels	

<sup>10</sup> Die folgende Übersicht berücksichtigt die hauptsächlichlichen Analogien; im einzelnen siehe unten Abschnitt 3. [1990.]

<sup>11</sup> S. J. Tambiah: *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*, Cambridge

<sup>12</sup> Vgl. C. Thiel: Artikel *Analogie*, in: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 1, Mannheim, Wien, Zürich 1980, S. 98 ff.; H. J. Sandkühler, Artikel *Analogie*, in: ders. (Hrsg.): *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Bd. 1, Hamburg 1990, S. 101–108; außerdem die weiteren Beiträge dieses Bandes.

Das Gesamtsystem altägyptischer Magie wird in den folgenden Abschnitten nach seinen Voraussetzungen, seinen Grundgegebenheiten, seiner Funktionsweise und seinen Anwendungsbereichen eingehender ausgeführt.

## 2. Begriff

Eine Auffassung ägyptischer Magie als umfassender konzeptueller Rahmen wird u. a. durch Darstellungen der religiösen Ikonographie der 21. Dynastie nahegelegt. Ein Papyrus des Kunsthistorischen Museums Wien<sup>13</sup> (Abb. 1) gibt eine verkürzte Darstellung des Sonnenlaufs in der Unterwelt, der ewig andauernden Folge von Untergang und Regeneration des Sonnengottes. Zu beiden Seiten des Sonnengottes Re stehen *Maat* (die ägyptische Personifikation der sinnhaften Ordnung in Natur und Gesellschaft – vom Aufbau des Kosmos bis hin zur menschlichen Solidarität) und *Heka* (die ägyptische Personifikation der Magie), die damit als für den Bestand der Welt unabdingbar festgehalten sind. Im Papyrus Greenfield (Abb. 2) stehen hinter Osiris, dem Herrscher der Unterwelt, gleichberechtigt Maat und Heka.<sup>14</sup> Sowohl Maat als auch Heka wurden mit der Erschaffung der Welt hervorgebracht und als Tochter bzw. Sohn des Sonnengottes und Weltschöpfers Atum-Re personifiziert. Besonderen Ausdruck hat die Bedeutung von Maat und Heka für die Erhaltung der Welt – und damit der politischen und sozialen Ordnung – in den Unterweltbüchern des Neuen Reiches gefunden. Die Riesenschlange Apophis, die die Fahrt der Sonnenbarke – und damit den Lauf der Welt – aufzuhalten droht, wird Nacht für Nacht von dem Sonnengott und seinen Helfern bekämpft. Als Göttin, die die Sonnenbarke leitet, erscheint u. a. Maat, während in anderen Darstellungen Heka am Bug des Schiffes steht. Ein Spruch der Sargtexte des Mittleren Reiches spricht davon, daß der Verstorbene sowohl magische Kräfte (hier wird der Plural von *Heka*, *hekau*, verwendet) verschluckt als auch Maat ißt.<sup>15</sup>

Während *Maat als System* jedoch unumstritten und ausführlich

<sup>13</sup> Papyrus Wien 3859 des Chonsumes; A. Piankoff und N. Rambova: *Mythological Papyri*, New York 1957, Tafel 16, dazu Bd. 1, S. 143 f.; H. te Velde: *The God Heka in Egyptian Theology*, in: JEOL, Bd. 21 (1970), S. 175–186; hier pl. XXXII.

<sup>14</sup> E. A. W. Budge: *The Greenfield Papyrus*, London 1912, pl. 108; H. te Velde: *The God Heka in Egyptian Theology*, in: JEOL, Bd. 21 (1970), S. 175–186; hier pl. XXVIII.

<sup>15</sup> Sargtexte Spruch 1017.

beschrieben ist<sup>16</sup>, muß dies für Heka erst noch geleistet werden. Immerhin hat P. Eschweiler Heka und Maat als »zunehmend personifizierte kategoriale Formen« angesprochen, wobei »insbesondere die ḥkꜣ-Zauberkraft m. E. im Rahmen einer »präwissenschaftlichen Physik« gewissermassen als konkret substantiell vorgestellte Effizienz zu verstehen [ist], die dann zunehmend zum »Begriffsgott« gestaltet wird«. <sup>17</sup> Terminologisch existiert eine Linie vom modernen Begriff »Magie«<sup>18</sup> zur altägyptischen Bezeichnung *heka*, da in christlicher Zeit die Ägypter die griechische Bezeichnung *μαγεία* durch diesen ägyptischen Ausdruck übersetzten.<sup>19</sup> Der in der Magie-Diskussion

<sup>16</sup> J. Assmann: *Maât, L'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris 1989; ders.: *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990, 2. Aufl. 1995; M. V. Fox: *World Order and Maat: A Crooked Parallel*, in: JANES, Bd. 23 (1995), S. 37–48; E. Hornung: *Maat – Gerechtigkeit für alle?*, in: *Eranos Jahrbuch*, Bd. 56 (1987), S. 385–427; F. Junge, Rezension von J. Assmann: *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990, in: GGA, Bd. 245 (1993), S. 145–160; M. Lichtheim: *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies* (OBO, Bd. 120), Freiburg i. Ü., Göttingen 1992; dies.: *Moral Values in Ancient Egypt* (OBO, Bd. 155), Freiburg i. Ü., Göttingen 1997; E. Teeter: *The Presentation of Maat. Ritual and Legitimacy in Ancient Egypt* (SAOC, Bd. 57), Chicago 1997.

<sup>17</sup> P. Eschweiler: *Bildzauber im alten Ägypten. Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches* (OBO, Bd. 137), Freiburg i. Ü., Göttingen 1994, S. 239. Als Ansatz zu einem umfassenden Verständnis siehe v. a. auch R. K. Ritner: *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (SAOC, Bd. 54), Chicago 1993.

<sup>18</sup> Vgl. zur Magiediskussion u. a. F. Goodman: Artikel *Magie*, in: S. R. Dundes (Hrsg.): *Wörterbuch der Religionspsychologie*, Gütersloh 1993, S. 190–195; H. Haarmann: *Die Gegenwart der Magie. Kulturgeschichtliche und zeitkritische Betrachtungen*, Frankfurt a. M. 1992; R. Horton: *Patterns of Thought in Africa and the West: Essays on Magic, Religion and Science*, Cambridge 1993; D. L. O'Keefe: *Stolen Lightning. The Social Theory of Magic*, New York 1982 (anachronistisch, vgl. R. K. Ritner [wie Anm. 1], S. 239 ff.); H. G. Kippenberg: Artikel *Magie*, in: H. Cancik, B. Gladogow und M. Laubscher (Hrsg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 4, Stuttgart, Berlin, Köln 1998, S. 85–98; ders. und B. Luchesi (Hrsg.): *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*, Frankfurt a. M. 1978, 2. Aufl. 1987; M. Meyer und P. Mirecki: *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden 1995; J. Middleton: *Theories of Magic*, in: M. Eliade (Hrsg.): *Encyclopedia of Religion*, New York 1987, Bd. 7, S. 82–89; L. Petzold: *Magie und Religion: Beiträge zu einer Theorie der Magie*, Darmstadt 1978 (*Wege der Forschung*, Bd. 337); G. Schlatter: Artikel *Religionsethnologie*, in: H. Cancik, B. Gladogow und M. Laubscher (Hrsg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 1, Stuttgart, Berlin, Köln 1988, S. 157–194; S. J. Tambiah: *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*, Cambridge 1990; H. S. Versnel: *Some Reflections on the Relationship Magic-Religion*, in: *Numen*, Bd. 38 (1991), S. 177–197.

<sup>19</sup> Koptisch *hik* < altägyptisch *ḥkꜣ* (heka).

häufig geäußerte Vorwurf des Ethnozentrismus – der Anwendung des modernen europäischen Begriffs »Magie« auf Phänomene einer außereuropäischen Kultur, die einer europäischen Definition von »Magie« entsprechen, ohne daß nach der vielleicht ganz anderen Zuordnung dieser Phänomene durch Angehörige der Kultur selbst gefragt wird – ist hier nicht angebracht. Allerdings ist der ägyptische Begriff erheblich weiter gespannt als der griechisch-moderne.

Die Funktion angewandter Magie wird in ägyptischen Quellen selbst als Schutz bzw. Abwehr böser Geschehnisse definiert, so in einer berühmten Passage der Lehre für König Merikare (um 2000 v. Chr.): »Er [Gott] schuf ihnen [den Menschen] Zauber(mittel) (*hekau*) zu Waffen, um den Schlag des Ereignisses abzuwehren, über das in der Nacht wie am Tag gewacht wird.«<sup>20</sup> Diese Waffen funktionieren mittels Analogien, wie im 3. Abschnitt zu zeigen sein wird.

Ausführlicher berichtet von der Problematik des Zaubers das *Buch von der Himmelskuh*, wo Re den Erdgott Geb vor den Schlangen warnt, die in ihm sind, und vor »jenen Zauberern, die ihre Sprüche kennen, denn (der Gott) Heka ist selber darin«. Dann bekräftigt er, daß er selbst sich Heka einverleibt und sich nicht fürchten muß vor der Größe dessen, der vor ihm entstanden ist, und befiehlt: »Gib ihre Zaubersprüche (achu), die nach ihrem Willen wirken sollen<sup>21</sup>, über die ganze Welt – als ihre Zauber (*hekau*), die in ihrem Leib sind!«<sup>22</sup>

Der Verstorbene, der im Besitz von Heka ist und ihn in Form von Sprüchen umsetzen kann, ist umfassend geschützt.<sup>23</sup> Sehr plastisch wird diese Funktion – Magie als Schutz und Waffe – in zwei

<sup>20</sup> J. F. Quack: *Studien zur Lehre für Merikare* (GOF, Reihe IV, Bd. 23), Wiesbaden 1992, S. 78–81 (Merikare E 136–137). Der Schlag des Menschen gegenüber einer feindlichen Einwirkung, die die Ordnung bedroht, ist legitim und wird daher ermöglicht, während ein ungerechtfertigter Schlag des Menschen gegen die Ordnung vergolten wird: »Ein Schlag wird mit einem ebensolchen vergolten / ein Treffer (einer Waffe) wird alles, was man getan hat« (Merikare E 123). Im Gegensatz zu J. F. Quack (a. a. O., S. 75) und anderen Bearbeitern fasse ich *mçt* (zu *mçt*) »(mit der Waffe) treffen« in Parallele zu dem zuvor genannten »Schlag« als »das, was trifft; Treffer« auf.

<sup>21</sup> So wohl korrekter zu verstehen statt »die sie nach ihrem Willen gemacht haben« (E. Hornung [wie Anm. 22]).

<sup>22</sup> E. Hornung: *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh*. Eine Ätiologie des Unvollkommenen (OBO, Bd. 46), Freiburg i. Ü., Göttingen, 3. Aufl. 1997, S. 21 und S. 45.

<sup>23</sup> Etwa Sargtexte, Spruch 648: »Mein Zauber ist auf meinem Munde. Ich habe Macht über meine Feinde, die auf der Flammeninsel [einer Region des Jenseits] sind. Ich gehe geschützt vorüber.«



Szenen des Pfortenbuches, einer ägyptischen Unterweltsbeschreibung aus der Zeit des Neuen Reiches (um 1300 v. Chr.) dargestellt. Die dargestellten Götter tragen über sich Wurfnetze, wozu die Beischrift ausführt:

»Das sind Götter, die Magier sind für [den Sonnengott] Re-Harachte im Westen. Ihre Zauber (hekau) sind das, was auf dem Wurfnetz und was in dem Wurfnetz in ihrer Hand ist [...] Wir bezaubern dich [angeredet ist die Chaoschlange Apophis, die den Bestand der Welt bedroht] mit dem, was in unserer Hand ist.«<sup>24</sup>

Die Energie des Zaubers wird also von dem Wurfnetz auf Apophis geschleudert, dessen Gefährlichkeit damit gebannt ist. In Korrelation mit *heka* begegnet häufig der Ausdruck *ach*, der vielleicht die konkrete Realisierung der magischen Kraft meint (etwa der magische Spruch), die Eruptionen von Zauberkraft, die aus dem Kraftfeld Heka herausbrechen.<sup>25</sup> Wie deutsch *Zauber* kann *Heka* sowohl allgemein für das umfassende Phänomen *Magie* als auch spezifisch für die konkrete magische Handlung eintreten. Im Gegensatz zu Ausprägungen von *Magie* in anderen Kulturen und dem klassisch-modernen Begriff »*Magie*« deckt die Kategorie *heka* aber umfassendere Inhalte ab. Heka stellt nicht nur ein Instrument zur Realisierung bestimmter Ziele dar, sondern ist eine Grundkomponente des Kosmos<sup>26</sup>, deren Charak-

<sup>24</sup> E. Hornung: *Das Buch von den Pforten des Jenseits* (ÄH, Bd. 7/8), Bd. 1, Genf 1979, S. 341 ff., S. 344 ff.; Bd. 2, Genf 1984, S. 232 f., S. 234 ff. (64. und 66. Szene).

<sup>25</sup> Aufschlußreich ist das »Ritual zur Vernichtung des Bösen«. Hier wird die sprachlich ältere, mittellägyptische Version »der den Bösen mit seinen *Achu* zurücktreibt« auf neuägyptisch übersetzt, wobei statt *Achu* *Heka* verwendet wird (S. Schott: *Die Deutung der Geheimnisse des Rituals für die Abwehr des Bösen*. Eine altägyptische Übersetzung, Mainz 1954, S. 64). In den Sargtexten (CT V 49c) findet sich die Aussage: »Mein Spruch besitzt in der Tat mehr *Ach*-Kraft als sein Messer«. Da in bezug auf das Messer nicht von Zauberkraft gesprochen werden kann, wird offenbar eher die Wirksamkeit der beiden Waffen verglichen. Die ägyptische Lautfolge *ḥ* hat die Bedeutung »(aus)strahlen, wirksam sein; Ausstrahlung, Wirksamkeit« (eine Unterscheidung zweier Wurzeln dürfte nicht korrekt sein). R. K. Ritner: *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (SAOC, Bd. 54), Chicago 1993, S. 34, etwa verfiert für *Ach* die Bedeutung »Effizienz«, J. Assmann »Strahlkraft« (*Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, 2. Aufl. Stuttgart 1991, S. 108).

<sup>26</sup> J. F. Borghouts: *Akhu and Hekau*. Two Basic Notions of Ancient Egyptian Magic, and the Concept of the Divine Creative Word, in: A. Roccati und A. Siliotti (Hrsg.): *La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni*, Milano 1987, S. 29–46; J. F. Borghouts: *Divine Intervention in Ancient Egypt and its Manifestation (bʿw)*, in: R. J. Demarée und J. J. Janssen (Hrsg.): *Gleanings from Deir el-Medina*, Leiden 1982, S. 1–70; K. Bosse-Griffiths: *The*

teristika von zahlreichen Texten und Darstellungen bestimmt werden. Magie ist nicht der sekundäre Oberbegriff für unterschiedliche Praktiken, sondern ihr struktureller Unterbau.

In einer ersten Annäherung kann Heka als Schöpferkraft definiert werden, ohne die die Welt nicht entstanden wäre und nicht weiter bestehen könnte. In personifizierter Form gilt »Heka, der älteste vom heiligen Ort der Schöpfung«<sup>27</sup>, als der erste von dem Schöpfergott Atum erschaffene Gott, »als noch keine zwei Dinge in diesem Lande entstanden waren«<sup>28</sup>. In Spruch 75 der Sargtexte verteidigt sich der Gott Schu – nach ägyptischer Theologie der Sohn des Atum – gegen diese theologische Doktrin, nach der der Gott Heka als Urgott noch älter sei als er. Heka kann aber die üblicherweise von Schu vollzogene Trennung von Himmel und Erde, d. h. die Erschaffung unserer Lebenswelt, auch selbst durchführen. Er wird öfter als Bestandteil des Schöpfergottes, als sein Ba (»Individualität«) oder sein Ka (»Lebenskraft«) aufgefaßt, als welcher er älter als die Zeit und mächtiger als die Götter ist, wie es das Buch von der Himmelskuh formuliert: »Mein [des Schöpfergottes Re] Ba ist Heka/Magie, er ist älter als sie [die Zeit].« Als Ba des Schöpfergottes ist er dessen

---

*Great Enchantress in the Little Golden Shrine of Tufankhamūn*, in: JEA, Bd. 59 (1973), S. 100–108; dies.: *Further Remarks on Wrt Ḥkꜣw*, in: JEA, Bd. 62 (1976), S. 181 f.; G. Englund: *Akh – Une notion religieuse dans l'Égypte pharaonique* (Boreas 11), Uppsala 1978; P. Eschweiler: *Bildzauber im alten Ägypten*. Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches (OBO, Bd. 137), Freiburg i. Ü., Göttingen 1994, S. 232–238; F. Friedman: *The Root Meaning of ḥꜣ: Effectiveness or Luminosity*, in: *Serapis*, Bd. 8 (1985), S. 39–46; A. F. Gardiner: *Some Personifications*. I. ḤIKE', the God of Magic, in: *PSBA*, Bd. 37 (1915), S. 253–262; R. Hari: *La grande-en-magie et la stèle du temple de Ptah à Karnak*, in: JEA, Bd. 62 (1976), S. 100–107; E. Liptay: *Heka as Hypostasis of the Sungod in the 21st Dynasty*, in: U. Luft (Hrsg.): *The Intellectual Heritage of Egypt*. Studies Presented to László Kákossy, Budapest 1992, S. 389–391; A. Piankoff: *Une statuette du dieu Heka*, in: *Mélanges Maspero* (MIFAO 66), Bd. 1, Cairo 1935–1938, S. 349–352; R. K. Ritner: *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (SAOC, Bd. 54), Chicago 1993, S. 14–28; T. Schneider: *Beiträge zur sogenannten »Neueren Komparistik«*, in: *Ling-Aeg*, Bd. 5 (1997), S. 189–209; hier S. 203 (Etymologie von ḥkꜣ); H. te Velde: *The God Heka in Egyptian Theology*, in: *JEOL*, Bd. 21 (1970), S. 175–186; W. Vycichl: *Un roy-aume dans un pot de lentilles*. Une histoire de magie copte recueillie en 1936 à Farchout (Haute Égypte). L'origine du mot *hik* »magie«, in: *Mélanges Gubub*, Montpellier 1984, S. 233–237; J. Zandee: *Das Schöpferwort im alten Ägypten*, in: *Verbum*. Essays on some Aspects of the Religious Function of Words (FS H. W. Obbink), Utrecht 1964, S. 33–66.

<sup>27</sup> Sphinxstele Thutmosis' IV.

<sup>28</sup> Sargtexte Spruch 261.

äußere Realisierung<sup>29</sup>, die Umsetzung seiner Vorstellungen im Kosmos. Heka stellt gleichzeitig die dem Schöpfergott immanente Kraft dar, die durch seinen Ausspruch zur geschaffenen Welt wird.<sup>30</sup> Sie ist die *conditio sine qua non* der Welt, von der alles – auch die Götter – abhängt, so daß nach einer Aussage des Berliner Ptah-Hymnus »jeder zittert, wenn sein (des Schöpfergottes Ptah) Ba entsteht, das heißt Heka/die Magie, die Macht über die Götter hat«<sup>31</sup>. Das Verständnis von Heka als Kraft *par excellence* führt ab der 20. Dynastie dazu, daß das Wort für »Kraft« mit dem Schriftzeichen *heka* notiert werden kann. Über den Schöpfungsakt hinaus belebt und durchdringt Heka den Kosmos, ist im Wort, in den Körpern von Göttern und Menschen vorhanden.<sup>32</sup> »Magie« ist damit ein integraler Bestandteil der Welt und ihre Existenz eine Grundvoraussetzung für Kosmos und Natur. Diese weitergehende Funktion Hekas als Energie, die die Welt am Leben erhält und der alles unterliegt, formuliert wiederum Spruch 261 der Sargtexte, wo es heißt:

Heka »war stärker als er [der Schöpfergott], als er Hu (den schöpferischen Ausspruch) auf seinen Mund nahm. Ich [der mit Heka identifizierte Tote] bin fürwahr der Sohn von dem, der den Kosmos geschaffen hat, ich bin der Beschützer dessen, was der einzige Herr [der Schöpfergott] ins Leben gerufen hat. Ich bin es, der die Gesamtheit der Götter am Leben hält, ich bin der, der ausführt, was er will, der Vater der Götter [...] Mir gehörte alles, ehe ihr entstanden seid. Ich bin Heka.«

Diese Funktion findet ihre ganz konkrete Ausprägung darin, daß Heka als eine der Hauptgottheiten der Stadt Esna in griechisch-römischer Zeit in einer Festprozession durch die Felder geführt wird und dann als ruhmvoller König in den Tempel zurückkehrt. Heka als unangreifbare Garantenergie fortwährender Existenz macht sie für den Toten erstrebenswert, der sich im Jenseits in Heka verwandelt oder sich dieser Kraft bemächtigen will, vor der »der Himmel ächzt und

<sup>29</sup> Vgl. R. K. Ritner: *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (SAOC, Bd. 54), Chicago 1993, S. 23.

<sup>30</sup> Vgl. Papyrus British Museum 10188 (col. 28/22), wo der Schöpfergott Re-Atum feststellt: »Mein eigener Mund brachte hervor. Mein Name war/bedeutete Zauber. Ich machte dort Gestalten durch diese Kraft.«

<sup>31</sup> Vgl. noch Spruch 539 der Pyramidentexte, wonach Heka mächtiger als die Götter, die er züchtigt oder bedroht; nach Spruch 648 der Sargtexte machen Hekas Kräfte den Göttern, die nach ihm geworden sind, Angst.

<sup>32</sup> R. K. Ritner: *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (SAOC, Bd. 54), Chicago 1993, S. 23.

die Erde erzittert«<sup>33</sup>: »NN hat die hehu-Götter gegessen und Hu (den schöpferischen Ausspruch), er hat Sia (die Erkenntnis) verschluckt, er hat die Zauberkraft (heka) des Heka gegessen.«<sup>34</sup> Am drastischsten – und in dieser Hinsicht singulär – ist der sogenannte Kannibalen-spruch aus den Pyramidentexten<sup>35</sup>, in denen der verstorbene König im Jenseits Gottheiten aufißt, um ihre Heka-Kräfte in sich aufzunehmen.

In den konkreten magischen Handlungen wird auf diese Grundkomponente des Kosmos rekurriert, um die ideale Ordnung (Maat) zu erhalten und zu beschützen. Da dem übergeordneten Ziel der Bewahrung Ägyptens die unterschiedlichsten Bereiche staatlichen, gesellschaftlichen oder individuellen Handelns im alten Ägypten verpflichtet sind, ist zu fragen, wo der Ort ägyptischer Magie innerhalb dieses Systems der Welterhaltung anzusetzen ist. Grundsätzlich scheinen sich zwei Ansätze zu eröffnen:

(1) Magie als *spezifischer Bereich* der Welt und des menschlichen Handelns neben den Aktivitäten des Staates (wirtschaftliche Versorgung, Schutz des Landes, Rechtsprechung), des Kultes (Kommunikation mit und Versorgung von Göttern und Toten), der Medizin (Behandlung von Erkrankungen und Verletzungen), der Ethik (maatkonformes Leben, gesellschaftliche Solidarität), der Wissenschaft usw. Ein derartiges Verständnis implizieren die traditionellen negativen Urteile zur ägyptischen Magie, die von der Degeneration eines kulturellen Bereichs sprechen, neben dem andere floriert hätten. Gleichzeitig befürwortet eine derartige Beurteilung auch eine Unterscheidung verschieden orientierter Handlungssegmente (säkular, religiös, medizinisch, magisch usw.) mit je eigenem Instrumentarium.

(2) Magie als *übergeordnete Kategorie*, die grundsätzlich in allen Bereichen der Welt und Gesellschaft Bedeutung besitzt. Eine moderne Kategorisierung wie bei (1) ist dann nicht plausibel. Magie ist dann nicht mehr als ungeliebtes Nebenprodukt des ägyptischen Geistes auszugrenzen, sondern wird zu einer Grundkonstante des ägyptischen Weltbildes, ohne die letzteres nicht verstanden werden kann. Meines Erachtens ist nur dieser Ansatz praktikabel und in sich geschlossen.

<sup>33</sup> Pyramidentext 924 a-b.

<sup>34</sup> Sargtexte Spruch 689 (ähnlich Spruch 469; vgl. Pyramidentexte 1324 b; Sargtexte Spruch 261).

<sup>35</sup> Pyramidentexte Spruch 273 f.

### 3. Inventar

Im System altägyptischer Magie sind folgende Größen involviert:

- (1) das Objekt, auf das Magie angewendet wird,
- (2) seine Schädigung oder Bedrohung,
- (3) der Akteur, der Magie anwendet,
- (4) das Mittel, durch das Magie zur Anwendung gebracht wird.

Die Szenerie magischer Handlungen kann wie folgt verdeutlicht werden. Das Anwendungsziel der Magie ist eine Person oder ein Objekt, das – aus der Perspektive der sinnvollen Ordnung der Welt (Maat) – verformt, ungeordnet, abgewichen ist. Dabei kann es sich um eine von einer Krankheit befallene Person handeln, um die Gefährdung Ägyptens durch die Rebellion eines ausländischen Fürsten oder um die Bedrohung des Kosmos durch den allnächtlichen Angriff auf den Sonnengott. Der Magier oder Aktant aktiviert Heka durch einen Sprechakt, eine Handlung und/oder einen Gegenstand und beseitigt die schon eingetretene oder drohende Deformation der Ordnung: der Patient wird geheilt, die Rebellion scheitert oder wird verhindert, das Gefüge des Kosmos hat Bestand. Ziel des magischen Aktes ist es also, eine Abweichung von der Ordnung rückgängig zu machen, einen aktuellen Problemfall wieder in das bestehende Regelsystem der Welt zu integrieren.

Die einzelne Gefährdung, die an einem Punkt das Gefüge der Ordnung zu zerstören droht, bedroht in Konsequenz gleichzeitig die gesamte Struktur des Kosmos. Wenn eine Krankheit oder ein Gift den Patienten nicht verlassen, wird die Sonne nicht länger scheinen, die Nilüberschwemmung ausbleiben, werden Pflanzen nicht wachsen, wird der Nordwind nicht länger blasen, wird Süd zu Nord werden, werden sogar Himmel und Erde umstürzen und Apophis in der Sonnenbarke den Platz des Sonnengottes einnehmen.<sup>36</sup> Der Angriff auf den Kopf des Kranken, der mit dem Kopf des Re identifiziert wird, würde wieder zur Urfinsternis führen. Entsprechend wird die den Patienten bedrohende Krankheit als nicht zum geordneten ägyptischen Kosmos gehörige Ausländerin bezeichnet (etwa als Asiatin oder Nubierin in den *Zaubersprüchen für Mutter und Kind*), mit der Negation der Ordnung, der Chaosschlange Apophis, identifiziert, als Feind oder Dämon bezeichnet und als verkehrtes, monströses, ja

---

<sup>36</sup> J. Podemann Sørensen: *The Argument in Ancient Egyptian Magical Formulae*, in: *ActaOr*, Bd. 45 (1984), S. 5–19; hier S. 14f.

undenkbares Wesen dargestellt.<sup>37</sup> Direkt heißt es in Papyrus Chester-Beatty VIII, Spruch V: »du Übeltäter, der nicht existiert«. In Abschnitt 4 wird deutlich werden, daß in diesen Fällen Analogien zum Tragen kommen – bei der Verallgemeinerung der Bedrohung von einem einzelnen auf eine des ganzen Kosmos und umgekehrt in der Androhung der Vernichtung des ganzen Kosmos durch den Magier für den Fall, daß keine Regulierung des konkreten Einzelfalles erfolgt.

Der Einsatz von Magie zieht unweigerlich die beabsichtigte Konsequenz nach sich. Daher begegnet Magie in den verschiedensten Bereichen der Welt, wo sie neben spezifischen Instrumentarien auftritt und wie diese zum Ziel hat, die Regelmäßigkeit der Welt zu erhalten. Ihr stehen verschiedene Arten von Bedrohung gegenüber. Dabei kann zwischen dem *Zeitpunkt der Gefährdung* und dem *Bereich der Gefährdung* unterschieden werden.

Eine aktuelle, ganz konkrete Gefährdung, die den Bereich des Individuums betrifft, liegt vor bei Krankheit. Magie wirkt hier nachträglich, reagiert auf den Vorfall. Ich bezeichne sie als *reaktive Magie*. In der engeren Lebenswelt des einzelnen – in der Siedlung, auf dem Feld, in Gebäuden, auf Land- und Wasserwegen – drohen weitere aktuelle oder zumindest potentielle Gefahren (darunter Menschen<sup>38</sup>, Wetter, wilde Tiere, Unfälle, Depressionen, böse Träume, der böse Blick<sup>39</sup>, Unglückstage usw.); über sie geben Tagewählkalender (Hemerologien) Auskunft. In der Natur sind der Mensch, sein Vieh und seine Felder von gefährlichen Tieren bedroht, vor allem von giftigen Schlangen und Skorpionen, aber auch von Krokodilen, in geringerem Maß von Schakalen, Hyänen oder Löwen. Der magi-

<sup>37</sup> A. a. O., S. 13 f.

<sup>38</sup> Nur selten erscheint die Bedrohung, Verletzung oder Ermordung durch einen anderen Menschen. In dem Katalog von Todesarten des Papyrus Turin 1993 wird der Tod durch eine Waffe angesprochen, während der magische Papyrus Harris von Menschen spricht, die Feldfrüchte rauben. Umstritten in seiner Bedeutung ist der Zauber gegen einen Mann auf dem Ostrakon Armutage aus Deir el-Medine. Hier handelt es sich vielleicht um einen Abwehrzauber gegen einen bösen Menschen, da der »Mann« seine Füße packen bzw. ihn sogar töten will. »Falls du meine Füße packst, bin ich Month; falls du mich töten willst, bin ich Osiris.« Die Details (Vergleich mit Jungbulle; Feind wird fliehen, während der Bedrohte »auf seinen eigenen Füßen« standhaft sein wird) lassen an einen Zweikampf denken.

<sup>39</sup> S. Schott: *Ein Amulett gegen den Bösen Blick*, in: ZÄS, Bd. 67 (1931), S. 106–110; W. Spiegelberg: *Der Böse Blick im altägyptischen Glauben*, in: ZÄS, Bd. 59 (1924), S. 149–154.

sche Papyrus Harris trägt die Überschrift: »Die guten Sprüche zum Rezitieren, die den Schwimmenden [= das Krokodil] abwehren«. Und am Ende des Papyrus folgen »Sprüche für das Freimachen des Feldes (von wilden Tieren)«; Feld und Vieh werden dem Schutz des »tapferen Hirten Hauron« anvertraut, der den Wolfsschakal zusammen mit Horus, Herischef, Anat und Seth erschlägt.<sup>40</sup> Ein weiterer Spruch soll das Getreide des Feldes – damit die Lebensgrundlage einer Familie – davor schützen, von wilden Tieren gefressen bzw. von bösen Menschen geraubt zu werden.

»Ein anderer Spruch, um die Gehege zu verschließen. O Hauron, vertreibe vom Feld, o Horus laß niemanden eintreten! Ich bin mit dem guten Buch ausgerüstet, das Re in meine Hand gegeben hat, das Löwen bannt und Menschen verzaubert.«

Dann folgt ein Katalog wilder Tiere, deren Maul verschlossen werden soll; ebenso soll der Mund böser Menschen verschlossen, ihre Glieder geschwächt und ihnen in der Nacht Finsternis gegeben werden. An diesen Schutz von Vieh und Getreide als Existenzgrundlage kann man den Schutz des Hauses<sup>41</sup> anschließen.

Verschiedene Texte bieten eine umfassende Absicherung gegen alle erdenklichen Arten von Schädigung und Tod.<sup>42</sup> Die entsprechende Passage des Papyrus Turin 1993<sup>43</sup> skizziert zunächst die kosmische Katastrophe, die eintritt, falls die Bedrohung einer einzelnen Person nicht verhindert wird. Sie gibt dann einen Katalog von insgesamt 72 Todesarten, der die umfassende Bedrohung des einzelnen Menschen aufzeigt. Genannt werden der Tod durch Erkrankung einzelner Körperteile (Lunge, Leber, Milz, Herz usw.) oder durch schwere Verletzungen, der Tod durch Löwe, Krokodil, Skorpion, Schlange, die Hörner eines Stieres; der Tod durch eine Waffe, durch Ertrinken oder das Einstürzen einer Mauer; der Tod durch Früchte und Kräuter, durch einen Stein, durch Vogel- und Fischknochen (die im Hals stecken bleiben), durch Eile, Stichwunden, Hunger und Durst, durch

<sup>40</sup> Vgl. noch H. Altenmüller: *Der Sockel einer Horusstele des Vorstehers der Wab-Priester der Sachmet Benitehkor*, in: SAK, Bd. 22 (1995), S. 1–20; hier S. 4 (Schutz vor Löwen, Krokodilen, Schlangen).

<sup>41</sup> Etwa Papyrus Chester Beatty VIII; Papyrus Kairo 58027. Zur Deutung der u. a. im Tempel von Edfu überlieferten Sprüche zum »Schutz des Hauses« als Neujahrsritual siehe D. Jankuhn: *Das Buch »Schutz des Hauses«*, Bonn 1972.

<sup>42</sup> Etwa Papyrus Ramesseum IX; Papyrus Turin 1995+1996; Papyrus Chester Beatty VIII, XV.

<sup>43</sup> J. F. Borghouts: *Ancient Egyptian Magical Texts*, Leiden 1978, S. 4 ff.

einen Sturz, eine Frühgeburt, Kummer und Depression. Dem umfassenden Schutz, was mögliche *Arten und Orte* von Tod und Schädigung anbelangt, entspricht der umfassende zeitliche Schutz, dessen man sich durch die Benutzung von Tagewählkalendern bzw. Schutzformeln magischer Papyri für bestimmte Tage bzw. Tageszeiten<sup>44</sup> zu versichern suchte.

Anschließen läßt sich hier die Gefährdung des Verstorbenen nach seinem Tode. Eine ethische Lebensführung ist zwar die generelle Vorbedingung, um das Jenseitsgericht in der »Halle der vollkommenen Maat« zu überstehen (stellt also ein spezifisches Instrumentarium dar, um die Ordnung – im sozialen Bereich – zu bewahren). Der Verstorbene nimmt aber ausreichend magische Unterstützung (Totenbuch, Amulette) mit auf diesen Weg. Vielleicht wurden beim Begräbnis auch magische Gegenstände wie die sogenannten Zaubermesser (Apotropaia) benutzt, die im Diesseits die Geburt und das Leben des Neugeborenen beschützten, aber als Grabbeigaben überliefert wurden<sup>45</sup>, also sicher auch den Toten beschützen sollten. Bei den Totentexten, die der Verstorbene mit sich nimmt, handelt es sich – wie S. Morenz prononciert formuliert hat – um nichts anderes als magische Texte:

»Wir wollen [...] insbesondere für die Totenliteratur den Grundsatz so eindringlich wie möglich proklamieren, daß sie zwar religiöses Gut verwertet, an sich selbst aber, d. h. in ihrer Einheit von Inhalt und Zweck, nicht Religion, sondern Zauber darstellt [...] Totentexte sind Zaubertexte.«<sup>46</sup>

Ebenso hat R. Caminos unterstrichen, daß Magie im Jenseits vermutlich als noch wichtiger angesehen wurde als im Diesseits, da alle funerären Bücher im Grunde magische Bücher für den Toten darstellten.<sup>47</sup>

<sup>44</sup> Etwa Papyrus Ramesseum XVI/XVII.

<sup>45</sup> H. Altenmüller: *Totenglauben und Magie*, in: A. Roccati und A. Siliotti (Hrsg.): *La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni*, Milano 1987, S. 131–146. Vgl. noch ders.: *Die Apotropaia und die Götter Mittelägyptens*, Diss. München 1965; ders.: *Ein Zaubermesser aus Tübingen*, in: WdO, Bd. 14 (1983), S. 30–45; ders.: *Ein Zaubermesser des Mittleren Reiches*, in: SAK, Bd. 13 (1986), S. 1–27.

<sup>46</sup> S. Morenz: *Ägyptische Religion*, Stuttgart 1960, S. 104f., S. 241f. Ebenso J. F. Borghouts: *Ancient Egyptian Magical Texts*, Leiden 1978, S. 7.

<sup>47</sup> R. A. Caminos: *Magic for the Dead*, in: A. Roccati und A. Siliotti (Hrsg.): *La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni*, Milano 1987, S. 147–159. Er erwähnt unpublizierte »texts of mortuary magic«, u. a. den Papyrus British Museum 10194, der freien Zugang und Schutz im Jenseits gewährt, und Papyrus British Museum 10201, wo u. a. alle Körperglieder des Verstorbenen im Jenseits begrüßt werden.



Der Tote ist mit der Papyrusrolle, d. h. dem Zauberbuch des Thot, ausgerüstet, dessen Rezitation Effizienz des Zaubers verspricht.

Diese Bedeutung von Magie im Jenseits erklärt sich u. a. daraus, daß zahlreiche Institutionen und Methoden, die die Regelmäßigkeit der diesseitigen Welt sichern – Kult, Justizwesen, ethisches Leben, Medizin usw. – im Jenseits entfallen. Da das Spektrum von Handlungsmöglichkeiten verengt ist, steigt die Bedeutung der verbleibenden Magie. In der unbekannten Welt des Jenseits, wo die Orientierung schwerfällt, besondere Kenntnisse vonnöten sind und zahlreiche existentielle Gefahren drohen, übt der Verstorbene außerdem auf sich allein gestellt selbst Magie aus und identifiziert sich mit zaubermächtigen Gottheiten. Jenseitige Magie entspricht auf weite Strecken der diesseitigen Magie.<sup>48</sup> Sie wendet sich gegen Feinde und Gefahren<sup>49</sup> bzw. sorgt für ein sicheres<sup>50</sup> und wohlversorgtes<sup>51</sup> Leben.

<sup>48</sup> Der Inhalt der wichtigsten Jenseitstexte – Pyramidentexte, Sargtexte, Totenbuch, Unterweltsführer – kann durch die Begriffe »Sicherung des Verstorbenen, praktische Hilfe und magische Unterstützung für das Jenseits« (vgl. E. Hornung: *Altägyptische Jenseitsbücher*. Ein einführender Überblick, Darmstadt 1997) abgegrenzt werden. Die Abwehr von Gefahren im jenseitigen Leben des Verstorbenen, seine Orientierungsfähigkeit (Wissen und Beweglichkeit), die materielle Versorgung und seine Verwandlungen in und Identifizierung mit Göttern formuliert zusammenfassend die Überschrift von Totenbuch-Spruch 182: Ziel ist, »Osiris [= jeden Toten] dauern zu lassen, dem »Herzensmatten: Atem zu geben mit Hilfe des Thot und die Feinde des Osiris zu vertreiben, wenn er dorthin (ins Jenseits) gelangt ist in seinen Erscheinungsformen, Schutz, Hilfe und Unterstützung (zu geben) im Totenreich. Thot selber hat (das Buch) angefertigt, damit das Sonnenlicht auf ihm ruhe Tag für Tag.«

<sup>49</sup> Zahlreiche Ritualtexte innerhalb der Pyramidentexte erstreben die Belebung und den Schutz des toten Königs oder richten sich gegen (potentielle) Feinde (Ritual vom Zerschlagen der roten Krüge: Spruch 244; vgl. Spruch 23); konkret gegen Schlangen und Skorpione (Spruch 227). Bei der Dekoration der Sarkophagkammer mit den Pyramidentexten sorgte man durch Verstümmelung gefährlicher Hieroglyphen dafür, daß diese nicht lebendig und dem König gefährlich würden. Sprüche der Sargtexte verhindern die Verwesung oder ein nochmaliges Sterben (44/45, 154), schützen vor dem Osten und seiner Schlachtstätte (176). Sie bewahren den verstorbenen Menschen vor Gefahren, feindlichen Wesen und lassen ihn über seine Feinde triumphieren. Sie erreichen die Wiedervereinigung von Ba und Körper (91–92) und sichern dem Verstorbenen einen Platz im Jenseits (152). Die Bücher vom Atmen garantieren dem Toten Luft, körperliche Ganzheit und Sehfähigkeit. Zahlreiche Totenbuch-Sprüche sollen den Toten über Widersacher triumphieren lassen (18) – über den Sonnenfeind Apophis (39, 108), den Eselsverschlinger (40), Krokodile im Jenseits (31/32), Schlangen (33–35). Spruch 153 bewahrt den Toten vor dem riesigen Fangnetz zwischen Himmel und Erde. Weitere Sprüche gehören zu bestimmten wirksamen Amuletten/Objekten (155–160, 162, 166, 167) und garantieren die Verlässlichkeit des Herzens im Jenseitsgericht (26–30).

Unterschiede ergeben sich aus der unterschiedlichen Situation des Anwenders und der Andersartigkeit der beiden Welten. Es verwundert wenig, daß Magie gegen Krankheiten fehlt, die den Verstorbenen nicht mehr betreffen, während die Gefahr des endgültigen sogenannten »2. Todes« im Jenseits der Gefahr des gewöhnlichen Todes im Diesseits entspricht. Besonders hervorgehoben ist der Bereich der Orientierung<sup>52</sup>, was nicht erstaunt angesichts der Unbekanntheit des Jenseits im Vergleich zu der wohlbekannten diesseitigen Welt Ägyptens. Die Bedeutung der Maat – der Ordnung – im Totenreich symbolisiert die berühmte Szene des Totengerichts, wo ein ethisches Verhalten des Verstorbenen in Einklang mit dem idealen Vorbild der

<sup>50</sup> Ziel des Verstorbenen ist das sichere und gut versorgte Fortleben im Jenseits. Er geht ein unter die unterweltlichen Götter und erringt besondere Macht. Er kann daher die Erscheinungsform und Identität vieler verschiedener Götter annehmen – insgesamt sind über 100 verschiedene Identifikationen mit Gottheiten in funeren Texten belegt (in Spruch 17 des Totenbuches etwa mit dem Schöpfergott Atum). Daneben kann er sich in andere Elemente der Welt wie Feuer, Luft, Korn, auch Lotusblüte und Tiere (Falke, Schwalbe, Skorpiongöttin, Schlange, Krokodil usw.) verwandeln.

<sup>51</sup> Die Ausstattung des Toten mit Nahrung, mit Atemluft und Wasser stellt ein Hauptanliegen der Totentexte dar (etwa Totenbuch Sprüche 38, 54–56, 57–63, 72, 106, 148, 161). In Spruch 94 und 98 f. wird der Verstorbene mit Schreibmaterial und einem Fährboot ausgestattet.

<sup>52</sup> Erst exakte Kenntnisse der Topographie der Unterwelt, ihrer Gefahren und der Orte und Namen ihrer Bewohner boten eine gewisse Garantie dafür, hier überleben zu können. Außerdem stellen diese Kenntnisse gleichsam den Passepartout des Verstorbenen dar. Indem er alle wichtigen Gegebenheiten und ihre Namen kennt, hat er Macht über sie und Legitimation. Dies ist schon in den Pyramidentexten für den König gegenüber Torwächtern und Fährmann wichtig. Das Zweizegebuch im Korpus der Sargtexte, das nach einer alten Beurteilung von H. Kees »der Hexenküche der Magie« und der »abergläubigen Phantasie des Volkes« entsprungen sei, informiert über Hindernisse und Gefahren. Im ersten Spruch des Totenbuches legitimiert sich der Verstorbene, indem er sich mit Thot – dem Gott der Weisheit – höchstpersönlich identifiziert und unterstreicht, daß er Kenntnis habe von den geheimen Vorgängen um Osiris. Kenntnisse über die Topographie und die Bewohner der Unterwelt vermitteln weitere Sprüche: 144–147 (Tore des Jenseits und ihre Wächter); 149 f. (die 14 Hügel des Totenreiches); 107–109, 111–116 (Kenntnis der Wesen der heiligen Orte), 124–126 (das Tribunal/der Feuersee und seine Wächter). Besonders bemerkenswert sind zwei weitere Sprüche. Spruch 23 verhindert, daß der Tote seinen eigenen Namen vergißt (und damit die Macht über sich selber verliert). Spruch 137 bewirkt eine Beleuchtung, wenn Sonne und Mond fehlen. Zu dieser Thematik – Orientierung im Jenseits – lassen sich weitere Sprüche seit den Pyramidentexten stellen, die den problemlosen Eintritt des Verstorbenen ins Jenseits und die freie Beweglichkeit im Totenreich bezwecken, die Mitfahrt in der Sonnenbarke und die Aufnahme unter die Götter des Jenseits (etwa Totenbuch Sprüche 100–102, 130, 133 f., 136, 103 f.).

Maat gefordert wird. Auch hier spielt die Magie mit: die Darstellung der Wägung des Herzens des Toten, das nicht schwerer als die Maat sein darf, nimmt das Resultat vorweg.

Im vorliegenden Zusammenhang sind die *Existenz* und die *Anwendungsbereiche* von Magie ausschlaggebend, nicht die *konkrete Art ihrer Einbindung* oder der *Grad der Standardisierung* (»Ritualisierung«). Zu dem System der Magie gehören daher weiter jene Bereiche, die Riten, d. h. standardisierte magische Handlungen, zur Anwendung bringen. Einen solchen Bereich stellt die Gefährdung des Königs oder Ägyptens durch Feinde, Seuchen u. a. m. dar, wobei es sich in der Regel um potentielle Bedrohungen handelt, gegen die die Magie präventiv verwendet wird, um eine Irregularität von vornherein zu verhindern. Nach der ägyptischen Königsideologie ist es Aufgabe des Königs, zu der er vom Schöpfergott eingesetzt wurde, die Maat auf Erden zu realisieren, den Idealzustand der Schöpfung wiederherzustellen. Der König, der den Staat verkörpert, setzt diese Ordnung in der Gesellschaft um, sei es durch die Verwaltung, den Justizapparat oder die ägyptische Armee und ein Festungssystem, die das Land nach außen schützen. Diese Instrumente reagieren ebenfalls auf schon vorliegende Irregularitäten (Angriffe, Aufstände, Straftaten). Regelmäßig werden zu wichtigen Anlässen (Regierungsantritt eines neuen Königs, Jahreswechsel, Feste) aber auch besondere Riten durchgeführt, die die potentiellen Feinde *präventiv* unschädlich machen oder sie dem König verpflichten sollen.<sup>53</sup>

Verschiedene Rituale zur Vernichtung von Feinden, bei denen magische Praktiken angewandt werden, sind textlich und durch Objekte überliefert. Das Ritual des »Zerbrechens der roten Töpfe« ist seit dem Alten Reich mit der Ächtung von Feinden verbunden. In den sogenannten Ächtungstexten werden einerseits nubische, asiatische und lybische Fürsten und Völker aufgezählt, andererseits ägyptische Individuen: »Sterben soll Ameni, der Betreuer und Erzieher der (Prinzessin) Sathathor-Nofru.«<sup>54</sup> Der Grund für ihre Ächtung wird in der sogenannten Rebellionsformel genannt, die als Zielgrup-

<sup>53</sup> Vgl. aus der umfangreichen Literatur nur J.-C. Goyon: *Confirmation du pouvoir royal au Nouvel An* [Brooklyn Museum Papyrus 47.218.50] (*Bibliothèque d'étude*, Bd. 52), Le Caire 1972; P. Germond: *Sekhmet et la protection du monde* (*Aegyptiaca Helvetica*, Bd. 9), Genève 1981, S. 194–274; J. F. Borghouts: *Nieuwjaar in het Oude Egypte*, Leiden 1986.

<sup>54</sup> K. Sethe: *Die Ächtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefäßscherben des Mittleren Reiches*, Berlin 1926, S. 63; das folgende Zitat S. 61f.

pe der Verfluchung die ausländischen Fürsten mit ihrem Gefolge angibt bzw. alle Ägypter, »die rebellieren werden, sich verschwören werden, kämpfen werden, die nach Kampf und Rebellion trachten, jeder Rebell, der auf Rebellion sinnt in diesem ganzen Land«. Offenbar handelt es sich in allen Fällen um in der Zukunft mögliche Verbrechen gegen den König oder solche, die latent (in Gedanken, Reden oder im Traum) vorhanden sind. Dies führt auch die abschließende Auflistung böser Dinge aus, die von der Ächtung betroffen sind:

»Alle schlechten Worte, alle schlechte Rede, alle schlechte Verleumdung, alle schlechten Gedanken, alle schlechten Ränke, aller böser Kampf, jede böse Störung, alle schlechten Pläne, alle schlechten Dinge, alle schlechten Träume, jeder schlechte Schlaf.«

J. Assmann konnte plausibel machen, daß die Ächtung dieser Personen eine Präventivhandlung darstellt gegen Personen, die zum Zeitpunkt der Abfassung der Texte in den Diensten oder der Abhängigkeit des ägyptischen Königs standen – für den Fall, daß diese in Zukunft dem ägyptischen König illoyal würden. So erklärt sich die Nennung hoher ägyptischer Beamter, die uns auch aus anderen Quellen bekannt sind, und zwar nie als Feinde des Königs: es sind die Beamten des Staates, die ja nicht vom König abfallen, sondern ihm ergeben bleiben sollen. Vergleichbare Texte finden sich auf den seit dem Alten Reich bis in späte Zeit belegten Ächtungsfiguren, die wie die Gefäße zerbrochen wurden. Eine Beschreibung der Figurenriten findet sich in verschiedenen späten Texten. Die sogenannten Fangnetz-Riten der ptolemäischen Tempel sprechen davon, daß das Ritual, das alle Länder unter die Sohlen Pharaos geben soll, wie folgt anzuwenden sei: »Beim Abwenden der Lästerung von 4 Feinden, deren Namen auf ihre Brust geschrieben ist mit frischer Tinte. In die Flamme zu werfen.«<sup>55</sup> Die Sprüche gegen Feinde des Papyrus British Museum 10081 sollen »alle Mäuler, Lippen, Hälse und Kehlen versiegeln«,

»alle lebenden Mäuler, die mit irgendwelchen bösen und roten (d. h. schlechten) Worten gegen Pharaon reden oder planen, Böses und Schlimmes gegen ihn zu sagen; bei Nacht und bei Tag, in jeder Stunde jeden Tages. Zu sprechen über der Statuette eines Rebellen, gemacht aus Wachs oder Ton, nebst einem

<sup>55</sup> J. Assmann: *Spruch 23 der Pyramidentexte und die Ächtung der Feinde Pharaos*, in: C. Berger, G. Clerc und N. Grimal (Hrsg.): *Hommages à Jean Leclant*, Bd. 1, Le Caire 1994 (*Bibliothèque d'étude*, Bd. 106/1), S. 45–59; hier S. 54.

Papyrusblatt, auf dem sein Name geschrieben ist, sowie die Namen seines Vaters und seiner Mutter, in frischer Tinte.«

Analoge magische Beschwörungen über Feindfiguren finden sich auch in dem späten Ritual des Papyrus Salt 825, das ausdrücklich dem Ziel verpflichtet ist, das Leben in Ägypten zu erhalten: hier werden Wachsfiguren geschmolzen und damit ihre Namen ausgelöscht. Ein Fund südlich der Chephren-Pyramide in Giza scheint zu belegen, daß im Rahmen eines Rituals gegen Feinde ein Gefangenenkäfig tief in die Erde eingeschlossen wurde, um so magisch die Feinde Ägyptens einzuschließen.<sup>56</sup> Dieselben magischen Praktiken richten sich dann in weiterem Sinn gegen die dämonischen Feinde des Kosmos wie Apophis und Seth. Das »*Ritual zur Abwehr des Bösen* (= Seth)« und das *Apophisbuch* vollziehen magische Handlungen und Beschwörungen über einer Figur des Seth bzw. Apophis aus Wachs, Holz oder einer Zeichnung von ihnen auf Papyrus, die geschmolzen, durchbohrt, gefesselt, geschlagen wird. Verschiedene Anlagen später Tempel – z. B. ein Komplex dekorierte und beschrifteter Kultschreine der Göttin Bastet in Bubastis – stellen »une forme monumentale (donnée) à un arsenal de protection magique«<sup>57</sup> dar gegen die Bedrohung Ägyptens. Neben den Ritualen sichert dort auch der gewöhnliche Kult den Fortbestand der Welt.<sup>58</sup>

Die übergreifende Systemhaftigkeit ägyptischer Magie wird nicht zuletzt darin deutlich, daß als Aktanten (»Magier«) Absolventen des Lebenshauses fungieren, jener den Tempeln Ägyptens ange-


<sup>56</sup> M. Lehner und P. Lacovara: *An enigmatic object explained*, in: JEA, Bd. 71 (1985), S. 169–174; A. Grimm: *Ein Käfig für einen Gefangenen in einem Ritual zur Vernichtung von Feinden*, in: JEA, Bd. 73 (1987), S. 202–206.

<sup>57</sup> V. Rondot: *Une monographie bubastite*, in: BIFAO, Bd. 89 (1989), S. 249–270; hier S. 270.

<sup>58</sup> Aber nicht nur der Kult für die Götter, sondern auch derjenige für die Toten (die im Jenseits zu Göttern werden) erhält die Ordnung der Welt. Nicht nur ist die Ausrichtung des Totenkultes durch die Hinterbliebenen ein wichtiger Bestandteil sozialer Solidarität. Darüber hinaus aber gehört das Jenseits ebenso zu der Welt wie das Diesseits. Ausbleibende Opfer, fehlende Gebete stellen schwerwiegende Störungen und Beeinträchtigungen der im Jenseits herrschenden Maat dar, was zu einer Schwächung der zu Göttern gewordenen Verstorbenen, ihrer Zauberkräfte und Hilfe für Re führen und damit den Sieg des Apophis und das Ende der Welt mitbewirken könnte. Die Konsequenz einer Abwendung von den Götterkulten skizziert dramatisch die sogenannte Asclepius-Apokalypse, in Übersetzung zugänglich etwa bei J. Assmann: *Magische Weisheit. Wissensformen im ägyptischen Kosmotheismus*, in: A. Assmann (Hrsg.): *Weisheit*. Archäologie der literarischen Kommunikation III, München 1990, S. 241–257; hier S. 256.

schlossenen Institution, in der die religiösen und wissenschaftlichen Werke Ägyptens verfaßt wurden und in dem u.a. ein Ritual vollzogen wurde, um das Land Ägypten zu bewahren.<sup>59</sup> Der Magier, dessen nahezu unbegrenzte Macht über Lebende, Götter und die Mächte des Universums ihn nach einer Beurteilung S. Sauneron's zu einem gefährlichen Wesen machte, übergreift verschiedene moderne Kategorien. Als Funktionsbezeichnungen, die auf seine umfassende Kompetenz abzielen, begegnen *hekay* »Magier« (als direkte Ableitung vom Terminus *Heka*), *rech-ichet* »Sachverständiger« (wobei mit den »Sachen« heilige oder rituelle Vorgänge gemeint sind) oder *heri-seshta* »der, der über dem Geheimnis ist«, seit dem Mittleren Reich der spezifische Titel eines Priesters, der besonderes kultisches, kosmologisches oder magisches Wissen besitzt.<sup>60</sup> Die Kiste eines Mannes, der die letztere Bezeichnung trug, enthielt neben magischen bzw. medizinisch-magischen Texten und Utensilien auch literarische Texte. Von ihrer Ausbildung und beruflichen Stellung her handelte es sich bei den Personen, die während staatlicher und religiöser Rituale, für apotropäische Magie »privater« Kunden oder bei Begräbniszeremonien Beschwörungen rezitierten oder magische Handlungen ausführten, um Priester und Schriftgelehrte. Am häufigsten sind es »(oberste) Vorlesepriester« bzw. »Schreiber des Lebenshauses«<sup>61</sup>. Die sogenannte »private« Verwendung magischer Texte beschränkt

<sup>59</sup> Papyrus Salt 825: P. Derchain: *Le papyrus Salt 825 (B.M. 10051), rituel pour la conservation de la vie en Égypte*, Brüssel 1965.

<sup>60</sup> Sprechend ist das Beispiel des Zauberers, dem die Kiste mit den sogenannten Ramesseum-Papyri gehörte, aus dem Mittleren Reich. R. K. Ritner hat gesehen, daß die Form der Kiste dem Schriftzeichen  entspricht, mit dem man im Ägyptischen den Titel *hrj-sšt* »der über dem Geheimnis ist; Zauberer« schreibt: R. K. Ritner: *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (SAOC, Bd. 54), Chicago 1993, S. 231 f. Zu Person und Fund jetzt L. D. Morenz: *Beiträge zur Schriftlichkeitskultur im Mittleren Reich und in der 2. Zwischenzeit* (ÄAT, Bd. 29), Wiesbaden 1996, S. 144–154.

<sup>61</sup> Auch die Statue eines Magiers Hetepi aus dem Beginn des Mittleren Reiches (Statue Louvre E 123) belegt die Feststellung, daß Magier in Ägypten von der Ausbildung her Priester und Schreiber waren. Hetepi trägt nämlich die Titel eines Vorstehers der Magier, Vorstehers der Schreiber, Priesters und Verantwortlichen für die (Tempel-) Opfer. Eine indirekte Bestätigung dafür, daß Priester für den Vollzug magischer Handlungen verantwortlich waren, ergibt sich auch aus der Entlehnung des Terminus *hrj-hšb hrj tp* »oberster Vorlesepriester« ins *Alte Testament*, wo die Traumdeuter und Zauberer Pharaos als *hartümim* bezeichnet werden. Die koptische Übersetzung der Septuaginta hat dann die griechische Wiedergabe »Traumdeuter« ihrerseits wiederum durch ägyptisch *shꜥ n pr nḥ* > koptisch *ϫⲡⲁⲛⲩⲚ* »Schreiber des Lebenshauses« übersetzt: R. K. Ritner: *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, a. a. O., S. 222.

sich bei genauerem Hinsehen auf Priester, die die Schriftrollen aus Tempelbibliotheken oder Skriptorien erhielten. Entgegen älteren Auffassungen spricht einiges dafür, daß auch Beschwörungen, die in der Bevölkerung zirkulierten, letztlich auf priesterliche Schöpfung zurückgehen.<sup>62</sup> Es scheint nicht so gewesen zu sein, wie einst G. Posener urteilte: »Les formules magiques étaient polyvalentes, elles passaient de la vie courante dans le Livre des Morts, et du temple dans la rue.«<sup>63</sup>

Auch im Falle der Ärzte ist die moderne Kategorisierung nicht durchführbar. Ein Orakeldekret des British Museum spricht explizit von der »Magie eines Arztes«. Die von Ärzten ausgeübte magische Tätigkeit ist, wie unten ausgeführt werden soll, nicht dadurch zu erklären, daß die ägyptische Medizin sich von Irrationalem nicht habe lösen können oder degeneriert sei. Auch hier ist Magie die umfassendere Kategorie, die – wie in andere – auch in das spezialisierte medizinische Instrumentarium zum Schutz der Gesundheit des einzelnen mit anderen Mitteln eingreift. Da auch die Ausbildung der Ärzte am Lebenshaus erfolgte, ist die institutionelle Grundlage identisch; der Autor des medizinischen Papyrus Berlin 3038 etwa ist »Oberarzt« und »Schreiber der heiligen Bücher«. Der in der Notfallversorgung von Verletzten bei Steinbruchexpeditionen »speziell für die Vorbeugung und Behandlung von Bissen und Stichen giftiger Tiere zuständige und ausgebildete Arzt«<sup>64</sup> trug den Titel »Beschwörer der (Skorpiongöttin) Selkis«, wobei die enge Verbindung von magischer Prävention und magisch-medizinischer Bekämpfung von Vergiftungen durch zahlreiche Texte (nicht zuletzt das Brooklyner Schlangenbuch<sup>65</sup>) belegt ist. Gegen die in der älteren Forschung vorgeschlagene Unterscheidung von weltlichen und religiösen Vertretern des Ärzteberufs spricht ebenfalls das prominente Beispiel des Sachmetpriesters, eines Facharztes zur Seuchenbekämpfung<sup>66</sup>,

<sup>62</sup> R. K. Ritner: *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, a. a. O., S. 204f.

<sup>63</sup> Zitiert nach S. Sauneron: *Le monde du magicien égyptien*, in: D. Bernot u. a. (Hrsg.): *Le monde du sorcier (Sources orientales, Bd. 7)*, Paris 1966, S. 27–65: hier S. 33.

<sup>64</sup> H. Engelmann und J. Hallof: *Zur medizinischen Nothilfe und Unfallversorgung auf staatlichen Arbeitsplätzen im alten Ägypten*, in: ZÄS, Bd. 122 (1995), S. 104–136: hier S. 120–122.

<sup>65</sup> Dazu jetzt C. Leitz: *Die Schlangennamen in den ägyptischen und griechischen Giftbüchern (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, 1997, Nr. 6)*, Stuttgart 1997.

<sup>66</sup> F. von Känel: *Les prêtres-ouâb de Sekhmet et les conjurateurs de Serket*, Paris 1984.



den vor 120 Jahren G. Maspero noch als »Zauberer« und »Kurfuscher« abtat.<sup>67</sup> Gleichzeitig vollzieht dieser am Jahresbeginn die Rituale zur Bekräftigung der königlichen Macht, bittet Sachmet, den regierenden König im Leben »vor allen schlimmen Dingen, Fieber, Hitze, ungünstigen Winden, Überfällen der Todesboten zu bewahren, damit der Pharao seine Lebenskraft behalte im gegenwärtigen Jahr«, und führt Ersatzopfer (Tiere anstelle von Feinden) durch.<sup>68</sup> H. Engelmann und J. Hallof beurteilen dieses Ritual aus einer evolutionistischen, naturwissenschaftlichen Position, die nicht angebracht ist:

»Da methodisch erworbene Naturkenntnisse noch fehlten, waren Entwicklung und Gebrauch ritueller Feindbilder [...] praktikable Methoden, [um] lebenswichtige Bedürfnisse [...] der Verwirklichung wenigstens näher zu bringen. Doch erst die Bewährung auf einer dadurch erreichten höheren Stufe der Realitätserfahrung ermöglicht den Abbau alter ritueller Denkmodelle. Soweit waren die Erkenntnisfortschritte der Ägypter bis 300 n. Chr. nicht mehr gediehen. Es gibt sogar Beispiele dafür, daß das Bemühen um Kausalität durch praktisch bewährte und notwendige Ritualhandlungen verdrängt und dadurch weiterführende Erkenntnismöglichkeiten verhindert werden. So war wohl auch der Sachmetpriester bei der täglichen Überwachung des Schlachtrituals weniger von »wissenschaftlicher« Neugier getrieben, sondern vielmehr vom Ehrgeiz, es den Fleischern gleich zu tun [bei der möglichst geschickten Portionierung des Fleisches].«<sup>69</sup>

Diese Fehlinterpretation geht auf die Unterstellung moderner Prämissen (Ritualhandlungen anstelle einer höheren Stufe der Reali-

---

Die löwenköpfige Sachmet galt als Verursacherin von Krankheiten und Krieg, über die sie daher Verfügungsgewalt hatte.

<sup>67</sup> H. Engelmann und J. Hallof: *Der Sachmetpriester, ein früher Repräsentant der Hygiene und des Seuchenschutzes*, in: SAK, Bd. 23 (1996), S. 103–143; hier S. 104.

<sup>68</sup> G. Posener: *Les empreintes magiques de Gizeh et les morts dangereux*, in: MDAIK, Bd. 16 (1958), S. 252–270; hier S. 256f. Opfertiere werden als »Feind« bezeichnet und nehmen dessen Platz ein. An den Hörnern des Opfertieres (durch den Sachmetpriester ausgesucht, der also auch veterinärärztliche Funktionen wahrnimmt) wird ein Siegel befestigt, das einen gefesselten Feind mit Dolch in der Kehle zeigt. Zu der hier durch das Siegel vollzogenen Identifizierung und der oben angesprochenen Bedeutung des Namens vgl. ein weiteres Ritual, bei dem »Feinde« in Gestalt von Fischen vernichtet werden: auf Papyrus werden die Namen von Feinden des Königs, von Apophis, Seth und Baba notiert und mit Wachs an die Fischmäuler geheftet, »so daß sie zu Namen der vier Fische werden«; dann werden die Fische verbrannt: R. K. Ritner: *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (SAOC, Bd. 54), Chicago 1993, S. 209 mit n. 969.

<sup>69</sup> H. Engelmann und J. Hallof: *Der Sachmetpriester, ein früher Repräsentant der Hygiene und des Seuchenschutzes*, in: SAK, Bd. 23 (1996), S. 103–143; hier S. 127f.



täterfahrung, Streben nach Erkenntnisfortschritt, Bemühen um Kausalität, wissenschaftlicher Neugier) zurück und übersieht, daß gerade die Anwendung ritueller Handlungen die alleinige Garantie für den Fortbestand der Welt bot.

#### 4. Funktion

Der Magier erreicht oder bewahrt durch Sprechakte, Handlungen und Applizierung von Objekten die Regelhaftigkeit. Er erzielt dies nicht dadurch, daß er der chaotischen Situation, der bedrohten Ordnung eine mächtigere Wirklichkeit, die geordnet und kohärent ist, lediglich gegenüberstellt. Sondern die Reintegration in die sinn-gemäße Ordnung erfolgt mittels Analogien, die Teilaspekte dieser Szenerie mit Elementen der regulären, ideal geordneten Welt unlös-bar verknüpfen und das hauptsächliche Instrument des Systems Ma-gie darstellen. Die Unordnung wird an gewissen Schnittpunkten gleichsam an den geordneten Kosmos zurückgebunden. Die Analo-gien sind Fesseln, die eine weitere Desintegration des Kosmos ver-hindern. Innerhalb einzelner Realisierungen dieses Systems – einzel-ner magischer Handlungen – können gleichzeitig mehrere Analogien vorliegen, so daß, um bei dem Bild zu bleiben, häufig mehrere Fes-seln geknüpft sind.

Den Begriff der Analogie verwende ich dabei in einem sehr weitreichenden Sinn, der über das klassische, von J. Frazer formulier-te *Gesetz der Gleichartigkeit* hinausgeht. Ich verwende ihn auch nicht in dem Sinn, wie er in der religionsethnologischen Diskussion über Magie durch Stanley Jeyaraja Tambiah reaktualisiert wurde. Nach letzterem stellen magische Riten sogenannte *persuasive Ana-logien* dar, d. h. Handlungen, die analog zu einem beabsichtigten Ge-schehen erfolgen und gleichzeitig persuasiv sind, d. h. eine Gruppe von Personen, vor der sie vollzogen werden, von ihrer Wirksamkeit überzeugen sollen. Für Altägypten entfällt meist der Gruppenbezug; Handlungen werden von einer Einzelperson meist ohne Publikum durchgeführt. Offensichtlich geht es auch nicht darum, jemanden von der Effizienz der Magie zu überzeugen. Die Wirksamkeit der angewandten Analogien ist keine scheinbare und vordergründige, und sie soll auch keine sozialen Zwecke erfüllen, sondern der Ägyp-ter versteht sie als konkretes und tiefgreifendes Instrumentarium.

Der Bezugspunkt einer Analogie, auf die sich die Effizienz des

Zaubers gründet, liegt im Bereich der sinnvoll geordneten Welt. Die Analogie unterwirft aktuelle Fälle einem vorgegebenen Regelwerk. Sie bindet jene an dieses an und gliedert sie dadurch in die konstitutive Ordnung der Welt ein. Häufig bezieht sich die Analogie daher auf den Mythos, insbesondere den Mythenkreis um Osiris, Isis und Horus, der das Zustandekommen dieser konstitutiven Ordnung aufzeigt. Der Mythos erklärt und legitimiert die bestehende Welt.<sup>70</sup> Weil im Mythos Horus seinen ermordeten Vater Osiris rächte und anstelle des zerstörerischen Seth König wurde, existiert ein ägyptisches Königtum, in dem der regierende ägyptische König als neuer Horus amtiert, der für die Bewahrung der Maat sorgen soll (usw.). Eine Analogie in diesem Bereich verknüpft das aktuelle Geschehen (z. B. Krankheit, Schlangenbiß) mit einem mythischem Präzedenzfall. Das kleine Horuskind wurde einst von Schlangen gebissen, aber von der Zauberkraft seiner Mutter Isis geheilt; sein Überleben war für den Fortbestand des Kosmos unabdingbar. Wenn der aktuelle Fall als analog, ja nahezu als identisch mit einer im Mythos vorgegebenen und hier notwendigerweise positiv gelösten Situation angesehen wird, und der Patient als Horus erscheint, ist auch das Resultat – die Genesung – vorgegeben.

Solche Analogien zwischen der Gegenwart und der (z. B. im Mythos vorgelegten) sinnvollen Kohärenz des Kosmos können ganz unterschiedlich ausfallen. Sie reichen von ausführlichen Schilderungen bis hin zu knappen Anspielungen. Die unterschiedlichen Analogien und ihre Funktionsweisen sollen im folgenden veranschaulicht werden.<sup>71</sup>

Das eben zitierte Beispiel gehört zu der häufigen Kategorie von *Analogien des Zielobjektes*, wobei es sich oft um Personen, insbesondere Patienten handelt, die unter Gift oder Krankheiten leiden. Die Analogie zu der mythisch konstituierten Welt ist durch den Gott Horus gegeben, der als Kind, dem Patienten vergleichbar, gegenüber Schlangenbissen hilflos war und doch zum Retter Ägyptens werden sollte – in der Formulierung des Papyrus Insinger: »War Horus auch

<sup>70</sup> Vgl. T. Schneider: *Mythos und Zeitgeschichte in der 30. Dynastie*. Eine politische Lektüre des »Mythos von den Götterkönigen«, in: A. Brodbeck (Hrsg.): *Ein ägyptisches Glasperlenspiel*. Ägyptologische Beiträge für Erik Hornung aus seinem Schülerkreis, Berlin 1998, S. 207–245; hier S. 232.

<sup>71</sup> Grundlegend ist J. Podemann Sørensen: *The Argument in Ancient Egyptian Magical Formulae*, in: ActaOr, Bd. 45 (1984), S. 5–19.

verborgen hinter Papyrus, so wurde er doch Herr der Welt.«<sup>72</sup> Die Analogie von Horus und Patient führt eine Litanei<sup>73</sup> ganz direkt aus:

»Der Schutz des Horus ist der mit der Sonnenscheibe, der die beiden Länder mit seinen Augen erleuchtet. Der Schutz des Patienten ebenso. Der Schutz des Horus ist der Älteste im Himmel, der alles Seiende beherrscht. Der Schutz des Patienten ebenso. Der Schutz des Horus ist jener große Zwerg, der in der Unterwelt umhergeht in der Dämmerung. Der Schutz des Patienten ebenso. Der Schutz des Horus ist der Löwe der Nacht, der im Westgebirge umherzieht. Der Schutz des Patienten ebenso (usw.)«

In Papyrus Leiden I 348 (Spruch 34) wird eine schwierige aktuelle Entbindung als Geburt des Horuskindes verstanden, die analog zu jener erfolgreich verlaufen muß, damit die Welt nicht untergeht. Dieses Szenario führt Spruch IV des eben zitierten Textes (Socle Béhague) drastisch vor Augen, der das kranke Kind und seine Mutter mit Horus und Isis identifiziert. Auf Isis' Aufschrei hin steht die Sonnenbarke still, es wird dunkel, »bis Horus gesund sein wird für seine Mutter Isis und bis der Kranke ebenso gesund sein wird«. Dasselbe Szenario bietet ein hieratischer Papyrus in Köln.<sup>74</sup> In Analogie und damit in temporäre Identität tritt der Gefährdete aber nicht nur mit Horus (so etwa auf den sogenannten Horusstelen), sondern auch mit anderen Gottheiten wie Osiris, Seth, Bastet, Re, Month, Osiris, Chnum, Hor-Sched.<sup>75</sup> Der im Wasser von Krokodilen bedrohte Mensch entspricht dem ins Wasser geworfenen und dort beschützten Körper des Osiris.<sup>76</sup> In Papyrus Ramesseum X identifiziert sich der

<sup>72</sup> Papyrus Insinger 20, 18.

<sup>73</sup> A. Klasens: *A Magical Statue Base (Socle Behague) in the Museum of Antiquities of Leiden* (OMRO, Bd. 33), Leiden 1952.

<sup>74</sup> *Kölner ägyptische Papyri* (P. Köln ägypt.), Bd. 1, bearbeitet von D. Kurth, H.-J. Thissen und M. Weber (*Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften*, Papyrologica Coloniensia, Bd. 9), Opladen 1980, S. 22 f.

<sup>75</sup> Osiris: Sprüche gegen Fieberdämon im Papyrus BM 10808; Seth: magischer Papyrus des Vatikans; Bastet (Metternich-Stele, Re: Papyrus Leiden I 348, Spruch 13; Month und Osiris: Ostrakon Armytage: 2–3; Chnum (H. Altenmüller: *Der Sockel einer Horusstele des Vorstehers der Wab-Priester der Sachmet Benitehhor*, in: SAK, Bd. 22 (1995), S. 1–20: hier S. 14), Hor-Sched (a. a. O., S. 10). Vgl. die Identifikation mit Horus, Thot, Osiris und Atum in Spruch 345 der Sargtexte (É. Drioton: *Un syllogisme dans un texte magique égyptien*, in: *Mélanges Mariette* (BdÉ, Bd. 32), 1961, S. 173 ff.). Zu den Horusstelen siehe jetzt H. Sternberg-El Hotabi, *Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Horusstelen*. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte Ägyptens im 1. Jahrtausend v. Chr. (ÄgAbh, Bd. 62), Wiesbaden 1999.

<sup>76</sup> Metternichstele, Spruch V (Spruch gegen Schädigung durch Krokodile): »Osiris liegt

Kranke mit einer ganzen Reihe von Göttern: »Ich bin Horus/Seth/Upuaut/Geb/Horus, der unterägyptische König/Horus, der Anführer von Letopolis.«

Eine Variante dieser Analogie stellt die sogenannte Gliedervergottung dar, bei der die von einer Krankheit bedrohten Körperteile des Patienten mit den entsprechenden Körperteilen von Gottheiten in Analogie gesetzt werden.<sup>77</sup> Von einer derartigen Beschwörung des vatikanischen magischen Papyrus heißt es, sie werde von den Göttern selbst rezitiert, wodurch ihr autoritative Wirksamkeit zukommt. In den *Zaubersprüchen für Mutter und Kind* findet sich folgende Passage:

»Dein Scheitel ist (der des) Re, gesundes Kind, ja, dein Hinterkopf ist (der des) Osiris, deine Stirn ist (die der) Satis, der Herrin von Elephantine, deine Schläfe ist (die der) Neith, deine Augenbrauen sind (die des) Herrn des Ostens, deine Augen sind (die des) Herrn der ganzen Welt, deine Nase ist (die von) dem, der die Götter ernährt, deine Schädelseiten sind (die der) zwei Uräus-Schlangen, deine Schultern sind die lebenden Falken, dein einer Arm ist (der des) Horus, der andere ist (der des) Seth, deine eine Rippenseite ist (die des) Sopdu, die andere ist (die der) Nut, die die Götter geboren hat, »fehlt« ist der Schrein [...] in Heliopolis, in dem jeder Gott ist, dein Herz ist (das des) Month, dein Hati-Herz ist (das des) Atum, deine Lunge ist (die des) Min, deine Galle ist wie die des<sup>78</sup> Nefertem, deine Milz ist (die des) Sobek, deine Leber ist (die des) [Harsaphes in] Herakleopolis, deine Eingeweide sind die/in Gesundheit, dein Nabel ist (der des) Einzelsterns, dein einer Schenkel ist (der der) Isis, der andere ist (der der) Nephthys, deine beiden Beine sind (wie die des) Basti-Tjaj [...], deine [Waden ?] sind die beiden Vasen, wo der Nil die Erde öffnet (?), deine Zehen (sind) Schlangen [...]«<sup>79</sup>

Die Körperteile des Patienten werden hier in Analogie zu (Körperteilen von) Göttern, aber auch heiligen Örtlichkeiten (Schrein von Heliopolis, Nilquellen) verstanden. Umgekehrt können auch un-

---

im Wasser, indem das Auge des Horus bei ihm ist. Möge der, der im Wasser liegt, heil sein. Wenn irgendetwas sich dem nähert, was im Wasser liegt, dann nähert es sich dem Horusauge. Die vier mächtigen Götter dort, die für den Schutz des Osiris sorgten, sind die, die für den Schutz von dem, was im Wasser liegt, sorgen werden, alle Menschen, alles Vieh, das im Wasser liegt.«

<sup>77</sup> Siehe zuletzt (mit Literatur) J. F. Quack: *Dekane und Gliedervergottung*, Altägyptische Traditionen im Apokryphon Johannis, in: JAC, Bd. 38 (1995), S. 97–122.

<sup>78</sup> *wṯt=k nj=jš Nfrtm* mit enklitischer Komparationspartikel *jš* in der Fügung *nj Nfrtm* »die des Nefertem«.

<sup>79</sup> Eigene Übersetzung nach *Hieratische Papyrus Berlin*, III, pls. XXXIII–XXXIV; vgl. A. Erman: *Zaubersprüche für Mutter und Kind*, Berlin 1901, S. 45–50.

persönliche Anwendungsziele von Magie mit Göttern parallelisiert werden, etwa Getreide mit der Getreidegöttin Renenutet.<sup>80</sup>

Wird die Bekämpfung einer Gefahr an einem Substitut vollzogen, was bei der Zerbrechung von Feindfiguren der Fall ist oder dem Opfer von Stieren anstelle menschlicher Feinde, kann von der *Analogie der Handlung* gesprochen werden. Explizit wird gesagt, daß die Tötung von Tieren des Gottes Seth oder Wildeseln oder die des »Schweines des Re« dem Kampf gegen Seth bzw. Apophis entspricht.<sup>81</sup>

Für das Gesamtverständnis ägyptischer Magie als System ist die oft mißverständene *Analogie des Aktanten*<sup>82</sup> zentral. Der Magier versteht sich während der magischen Handlung als Gottheit, deren Zaubermacht ihm verfügbar wird, so daß er der Bedrohung entgegenrufen kann: »Halt, Maga, du Sohn des Seth. Ich bin Amun Kamutef!« In dem magischen Papyrus Budapest 51.1961 identifiziert sich der Zauberer mit dem syrischen Gott Kotar. Auf einem magischen Ostrakon in Straßburg erscheint Horus nicht als Patient, sondern als Arzt. In Papyrus Louvre E. 3229 identifiziert sich der Rezipierende mit zahlreichen Göttern. Auf interessante, implizite Art und Weise wird die Analogie zwischen Göttern und dem Magier in Papyrus Turin 1993 erzielt, der sich gegen Skorpione und Schlangen wendet: die Vorderseite der Handschrift liefert in Form mythischer Episoden eine Schilderung des Kampfes verschiedener Götter gegen diese Gefahren, während auf der Rückseite der Magier gegen die Bedrohungen kämpft. Der Magier ist damit nur eine andere Lesart verschiedener Gottheiten.

Explizit identifiziert sich der Sachmetpriester mit dem Sohn dieser Göttin (»Ich bin Horus, der Sproß der Sachmet, der einzige Sohn der Bastet«), wodurch er ihre Macht erringt: »Ich bin der reine Priester, ich besitze das, was meine Göttin auszeichnet, sobald ich rein bin. Ich kenne ihre Zauberkraft.«<sup>83</sup> Spruch V des Socle Béhague führt über den Aktanten aus:

<sup>80</sup> Magischer Papyrus Harris Y; vgl. H. O. Lange: *Der magische Papyrus Harris*, Kopenhagen 1927, S. 95.

<sup>81</sup> A. a. O. Siehe auch oben Anm. 68.

<sup>82</sup> J. Podemann Sørensen: *The Argument in Ancient Egyptian Magical Formulae*, in: *ActaOr*, Bd. 45 (1984), S. 5–19; hier S. 9f.

<sup>83</sup> P. Vernus: *Omina calendériques et comptabilité d'offrandes sur une tablette hiératique de la XVIIIe dynastie*, in: *RdÉ*, Bd. 33 (1981), S. 89–124 mit pls. 5–6, hier S. 93;

»Ich bin Isis, die Herrin von Chemmis [...] Mein Vater Geb übereignete mir seine Heka-Kraft, um Horus zu beschützen, um das Maul jeder Schlange zu verschließen, um für ihn jeden Löwen in der Wüste zu verjagen, jedes Krokodil im Fluß, alle Schlangen, die mit ihren Mäulern beißen. Ich wende ihr Gift ab.«

Öfter bestreitet der Magier geradezu, daß er und nicht ein Gott handelt oder spricht, etwa im magischen Papyrus Brooklyn: »He, He! Ich bin es gewiß nicht, der dieses sagt oder der dieses wiederholt – sondern du bist es, der es sagt, und du bist es, der es wiederholt.« Auch im Papyrus Genf MAH 15274 beteuert der Magier: »Nicht ich bin es, der es sagt, sondern der Gott XY.« Dieser Umstand wurde bislang oft mißverstanden. Der Bearbeiter des Genfer Papyrus, A. Massart, bemerkte dazu, der Magier würde damit die Verantwortung für sein Tun von sich weisen und auf die Gottheit abwälzen.<sup>84</sup> Ähnlich urteilte Y. Koenig. Mit Blick auf einen Zauberspruch zur Beschleunigung der Geburt, wo der Magier auf der Grundlage der Analogie zwischen Schwangerer und Isis bzw. zwischen Säugling und Horus den Untergang der Welt für den Fall von Komplikationen skizziert und festhält, daß nicht er, sondern Isis dies sage und wiederhole, meint er:

»Par ailleurs, il va de soi qu'en prononçant une telle menace, le magicien en-court la colère des dieux. Mais il s'en préserve en la mettant sur le compte d'Isis la magicienne par excellence bien à sa place dans le contexte évoqué.«<sup>85</sup>

Ähnlich argumentierte J. F. Borghouts:

»Quite naturally the magician sometimes excuses himself by declining responsibility for having used harsh words. He did so functionally; he expresses the will of supernatural powers by impersonating them, hence, elsewhere, the frequent initial presentative clause ›I am god X‹.«<sup>86</sup>

Dabei handelt es sich um ein grundlegendes Mißverständnis: der Magier lehnt durch die zeitweilige Identifizierung mit Gottheiten nicht die Verantwortung für sein Handeln ab. Gerade umgekehrt nimmt er dadurch die ganze Verantwortung auf sich, da er erst durch die Übernahme der göttlichen Rolle überhaupt zu zaubermächtigen

H. Engelmann und J. Hallof: *Der Sachmetpriester, ein früher Repräsentant der Hygiene und des Seuchenschutzes*, in: SAK, Bd. 23 (1996), S. 103–143; hier S. 117.

<sup>84</sup> A. Massart: *The Egyptian Geneva Papyrus MAH 15274*, in: MDAIK, Bd. 15 (1957), S. 172–185; hier S. 175.

<sup>85</sup> Y. Koenig: *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, Paris 1994, S. 71.

<sup>86</sup> J. F. Borghouts: *Ancient Egyptian Magical Texts*, Leiden 1978, S. X.

Handlungen befähigt ist (wie es im übrigen die oben zitierten Aussagen des Sachmetpriesters deutlich herausstellen). Der Aktant ist im Idealfall – wie in Sargtext Spruch 267 – der Gott Heka (Magie) selbst, als welcher er absolute Macht ausübt.

In diesem Kontext sind offenbar auch die in der Ägyptologie zwiespältig, meist negativ bewerteten *Drohungen gegen Götter* zu verstehen, bei denen der Magier für den Fall des Mißlingens droht, den Himmel zum Einsturz zu bringen, den Sonnenlauf anzuhalten oder den Gott Osiris zu verbrennen. Nach S. Sauneron will er damit die Relevanz der Gefährdung für die Sicherheit der Götter herausstellen und diese so zum Eingreifen veranlassen. Es handle sich also um »un jeu d'intimidation«<sup>87</sup>, »a kind of psychological warfare«<sup>88</sup>. Dagegen ist einzuwenden, daß magische Argumente nicht überzeugen, glauben machen oder einschüchtern sollen. Der Magier versteigt sich auch nicht zu Bluffs. Sondern als Gott, im Idealfall Heka selbst, besitzt er die notwendige, sogar unumschränkte Autorität, der auch die Götter verpflichtet sind. Er kann ihnen daher die Bedrohlichkeit einer gegenwärtigen Situation für den Fortbestand der Welt drastisch vor Augen führen und sie zu Gegenhandlungen auffordern.<sup>89</sup>

Die autoritative Wirksamkeit der konkreten Beschwörung kann durch die *Analogie des Sprechaktes* zu einem mythischen Präzedenzfall in Korrelation gesetzt werden. So wird etwa die Formel verwendet: »Ich habe um deinetwillen, NN, gesprochen, so wie Re für sich gesprochen hat« – dann folgen parallele Aussagen mit den Göttern Schu, Sopdu, Chnum, Horus, Seth, Thot, Isis, Nephthys. Der Magier kann sich auch auf die göttliche Autorschaft einer Formel berufen oder die Beschwörung aus einem von Re selbst erhaltenen Buch her-

<sup>87</sup> S. Sauneron: *Le monde du magicien égyptien*, in: D. Bernot u. a. (Hrsg.): *Le monde du sorcier (Sources orientales, Bd. 7)*, Paris 1966, S. 27–65: hier S. 37. Auch E. Hornung spricht von »Auswüchsen und Perversionen« (E. Hornung: *Die Macht des Zaubers*, in: ders.: *Geist der Pharaonenzeit*, Zürich, München 1989, S. 51–66: hier S. 63), u. a. im Hinblick auf einen Liebeszaubers, der aber als mißbräuchliche Verwendung von Magie für eigene Ziele aufzufassen ist und damit nicht in das System von Magie zur Aufrechterhaltung der Ordnung gehört.

<sup>88</sup> J. Podemann Sørensen: *The Argument in Ancient Egyptian Magical Formulae*, in: *ActaOr*, Bd. 45 (1984), S. 5–19: hier S. 17 (als Paraphrase der Meinung Saunerons). Der Autor hält dazu zu Recht fest (S. 18) »To enter and to transform actuality, cosmology must be dramatically displayed in it, but it exerts an authority of its own, independent of negotiation with crocodiles.«

<sup>89</sup> Vgl. noch Papyrus Geneva MAH 15274, rto. col. III,1–6 (A. Massart: *The Egyptian Geneva Papyrus MAH 15274*, in: MDAIK, Bd. 15 [1957], S. 172–185).

leiten.<sup>90</sup> In dem magischen Papyrus des Vatikans wird der Ausspruch des Magiers mit dem der Götter Seth bzw. Thot identifiziert.<sup>91</sup> Unmißverständlich wird diese Analogie auf einer Horusstele aus dem ausgehenden 7. Jahrhundert v. Chr. formuliert:

»Sei begrüßt, Gott, Sohn eines Gottes! [...] Sei begrüßt, Horus, hervorgegangen aus Osiris, geboren von der göttlichen Isis!

Als deine Zauberei (hekau) lese ich vor, als deine Zauberkraft (achu) spreche ich, als deine Worte, die dein Wille geschaffen hat, beschwöre ich.

Deine Zaubersprüche sind es, die aus deinem Mund hervorgegangen sind, die dir dein Vater Geb anvertraut hat, die dir deine Mutter Nut gegeben hat, die dein Bruder Chentichem gelehrt hat

– um deine Sicherheit zu erreichen, um deinen Schutz wiederherzustellen, um das Maul aller Schlangen zu versiegeln, die sich im Himmel, auf Erden und im Wasser befinden; um die Menschen leben zu lassen und die Götter zu versorgen, um Re zaubermächtig zu machen durch deine Lobpreisung.«<sup>92</sup>

Der Sprechakt des Magiers wird dadurch funktional identisch mit einer kanonischen Vorgabe. Die enge Verbindung zwischen Heka und dem Wort wird im Tempel von Dendera illustriert, wo Heka als »Herr der Worte« bezeichnet wird und ein Teil seines Wesens personifiziert hinter ihm das Zeichen für Schrift – d. h. das schriftlich fixierte magische Wort – trägt.

Ins Zentrum der Magie als System führt von hier jene Analogie, die eine unmittelbare Verknüpfung auf der Ebene des Wortes erzielt: die *Analogie der Bezeichnung*. Das Vorbild der Effizienz der magischen Sprache, ihr Präzedenzfall, ist die Erschaffung der Welt durch das Wort des Schöpfergottes<sup>93</sup>, indem dieser die Namen der zu er-

<sup>90</sup> J. Podemann Sørensen: *The Argument in Ancient Egyptian Magical Formulae*, in: *ActaOr*, Bd. 45 (1984), S. 5–19; hier S. 10f.

<sup>91</sup> E. Suys: *Le papyrus magique du Vatican*, in: *Or*, Bd. 3 (1934), S. 63–87.

<sup>92</sup> H. Altenmüller: *Der Sockel einer Horusstele des Vorstehers der Wab-Priester der Sachmet Benitehkor*, in: *SAK*, Bd. 22 (1995), S. 1–20; hier S. 3f.

<sup>93</sup> Der Sprechakt des Schöpfergottes, mit dem Sachen benannt und damit erschaffen wurden, wird mit einem besonderen ägyptischen Wort auch *Hu* genannt. Folgerichtig wird berichtet, der Schöpfergott habe bei der Weltschöpfung *Hu* auf seine Lippen genommen und dadurch – als erstes Wesen – den Gott Heka erschaffen. Nach Sargtext 1130 wird der Götterfeind Apophis von Heka und *Hu* abgewehrt – der Zaubermacht und ihrer sprachlichen Instrumentalisierung. Und so möchte der Verstorbene in der Unterwelt nicht nur zu Heka werden, sondern ebenso zu *Hu*, dem eigentlichen Werkzeug, mit dem Heka realisiert wird. In Spruch 261 der Sargtexte sagt der zaubermächtige Tote: »Mir gehört *Hu*. Was ich gesagt habe, ist gut. Was aus meinem Munde gekommen ist, ist gut. Was ich sagen werde, ist demgemäß getan. Ich bin *Hu*, der Herr des *Hu*.«



schaffenden Dinge ausruft. Der Name gilt in Ägypten als wesentlicher Teil der Existenz einer Sache oder Person. Er gehört zu einem Menschen wie sein Körper, seine immateriellen Bestandteile (Ba, Ka) oder sein Schatten. Die Namengebung für neugeborene Kinder ist motiviert durch Aussehen oder Lautäußerungen des Neugeborenen, Umstände der Geburt (Festnamen, Ersatznamen) oder Wünsche der Eltern, wodurch der Name des Kindes bestimmte Aspekte des Kindes ausdrückt, die es besitzt, die ihm gewünscht werden oder die mit seiner Geburt verknüpft sind. Entsprechend ist der Ägypter überzeugt, daß auch die Bezeichnungen, die der Schöpfergott den *creata* verlieh, durch bestimmte Aspekte dieser Sachen selbst motiviert seien, sich also bestimmte Eigenschaften, Umstände der Erschaffung usw. im Namen widerspiegeln. Nach ägyptischem Verständnis tragen die Menschen die ägyptische Bezeichnung *rōme*, weil sie nach einer Schöpfungsvorstellung aus den Tränen (*rīme* »weinen«) des Schöpfergottes hervorgingen. Ähnlich wird die Heuschrecke, die die Felder abfrißt, *snḥm* genannt, weil sie ein *sʿ nḥm* »Sohn des Raubens« ist. Es handelt sich also im Gegensatz zum geläufigen ägyptologischen Sprachgebrauch mitnichten um ein »Wortspiel«, sondern eine in ihren Voraussetzungen wohlbegründete Etymologie.<sup>94</sup> Der Name bezeichnet bestimmte Aspekte einer Person oder Sache, er identifiziert sie, die Kenntnis des Namens macht die Person oder Sache ansprechbar und verfügbar. Daher wehrt sich in der neuägyptischen Erzählung von der List der Isis der Götterkönig Re gegen die Preisgabe seines geheimsten Namens mit der Begründung:

»Meinen (geheimen) Namen haben mein Vater und meine Mutter (nur) mir genannt. Ich habe ihn in meinem Leibe verborgen seit meiner Geburt, um zu verhindern, daß gegen mich Macht erhielte Zauberer oder Zauberin.«<sup>95</sup>

Die Faßbarkeit einer Bedrohung bei Kenntnis ihres Namens formuliert der 3. Spruch des magischen Papyrus Genf MAH 15274 (»Halt, Gift, damit ich deinen Namen in bezug auf dein Aussehen finde«) und beschreibt dann detailliert die möglichen Erscheinungen des Dä-

<sup>94</sup> Vgl. F. Junge: Zur »Sprachwissenschaft« der Ägypter, in: *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens* (FS W. Westendorf), Bd. 1: *Sprache*, Göttingen 1984, S. 257–272; vgl. ders.: Artikel *Kausales Denken*, in: *Lexikon der Ägyptologie*, Bd. 3 (1980), Sp. 371–377.

<sup>95</sup> Vgl. E. Brunner-Traut: *Altägyptische Märchen, Mythen und andere volkstümliche Erzählungen*, 8. Aufl. München 1989, S. 151 f.

mons als Schlange, Hund, Mann oder Krokodil und, unter Verwendung der Analogie ›Patient – Horus‹, die Gegenhandlung.<sup>96</sup>

Ausschlaggebend für die *Analogie der Bezeichnung* ist also ihre *korrekte lautliche Gestalt*. Die allgemeine Wichtigkeit der richtigen Aussprache magischer Beschwörungen verdeutlicht der Umstand, daß im Fall des spätägyptischen Papyrus British Museum 10808 eine mittelägyptische Beschwörung nicht in ägyptischer Schrift, die keine Vokale festhält, sondern lautgetreu in griechischen Buchstaben notiert ist<sup>97</sup>, oder die Variation eines Zauberwortes im magischen Papyrus Harris als *Papaluka – Papalaka – Papalula*<sup>98</sup>, um die wahre Lautgestalt nicht zu verfehlen.

Das Instrument der lautlichen Analogie soll anhand zweier Beispiele illustriert werden. Der magische Papyrus Budapest 51.1960 droht einem Totengeist als Verursacher von Krankheit:

»Seine (des Toten) Arme werden gegen dich sein wie (die des) Horus, seine Kraft wird gegen dich sein wie (die des) Seth. Er wird auf dich treten, er wird dir Leiden verursachen mit den Binsenhalmern, die die Fackeln des Re jeden Tag anzünden, die Leiterin der Menschheit.«<sup>99</sup>

Über die Analogie des Patienten mit Horus und Seth hinaus scheint es hier vordergründig um ein pflanzliches Amulett zu gehen, das nach dem weiteren Wortlaut des Textes auf den Kopf des Patienten gelegt werden soll. Ungeklärt bleibt dabei, wie Binsenhalm die Fackeln des Re, d. h. die Uräusschlangen an seiner Stirn, anzünden sollen und als »Leiterin der Menschheit« bezeichnet werden können. Auf der Ebene lautlicher Analogie läßt sich dagegen statt *mʾtw(t) n(t) sw(t)* (»Binsenhalm«) *mʾwt ns(rt)* (»die Strahlen der Brennenden«) verstehen<sup>100</sup> und ein Hymnus an Maat im Grab Ramses' VI. heranziehen, wo Maat als »Brennende«, d. h. Uräus an der Stirn des Re,

<sup>96</sup> Instruktiv ist auch die unten (Text zu Anm. 132) zitierte Passage aus den *Zaubersprüchen für Mutter und Kind*, die alle möglichen Ausprägungen und entsprechenden Namen einer Krankheit auflistet, um ihr nicht die geringste Zugriffsmöglichkeit zu lassen.

<sup>97</sup> J. Osing: *Der spätägyptische Papyrus BM 10808* (ÄgAbh, Bd. 33), Wiesbaden 1976.

<sup>98</sup> H. O. Lange: *Der magische Papyrus Harris*, Kopenhagen 1927.

<sup>99</sup> Col. II, 9ff.: L. Kákosy: *Ein magischer Papyrus des Kunsthistorischen Museums in Budapest*, in: ders.: *Selected Papers (1956–73)*, Budapest 1981, S. 239–258; hier S. 241; P. Eschweiler: *Bildzauber im alten Ägypten*. Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches (OBO, Bd. 137), Freiburg i. Ü., Göttingen 1994, S. 207.

<sup>100</sup> Die eingeklammerten Konsonanten wurden zu der Zeit des Textes nicht mehr ge-

und als »Leiterin der Menschen« erscheint.<sup>101</sup> Durch das Auflegen von Binsenhalmern wird also kraft der *Analogie der Bezeichnung* Maat selbst, die umfassende Ordnung des Kosmos, auf der Stirn des Patienten appliziert!

In einer Passage des Papyrus Turin 1993<sup>102</sup>, der eine umfassende Absicherung gegen alle erdenklichen Arten von Schädigung und Tod bietet und in die Form eines Dekretes des Gottes Osiris-Chontamenti gekleidet ist, d. h. von höchster Instanz sanktioniert ist<sup>103</sup>, wird zunächst die kosmische Katastrophe skizziert, die eintritt, falls eine Bedrohung einer einzelnen Person nicht verhindert wird.

»Wenn die Abwehr eines Feindes, eines Aufrührers, eines Toten oder einer Toten verzögert wird, dann wird der Feind des Himmels diesen zerschlagen, dann wird der Feind der Erde diese mit Gewalt umstürzen, dann wird Apophis in der Barke von Millionen sitzen, dann wird dem im Sarg kein Wasser gegeben werden, dann wird der in Abydos nicht begraben werden und wird der in Busiris nicht verhüllt werden (Osiris), und dem in Heliopolis werden keine Opfer dargebracht werden. Der Kult in ihren Tempeln wird nicht vollzogen werden (usw.).«

Dagegen werde die Beseitigung der Bedrohung im Mikrokosmos des einzelnen gleichzeitig den Makrokosmos stabilisieren. Die zu diesem Zweck vollzogene magische Handlung besteht darin, den Kot gefährlicher Tiere zu vermischen und zu räuchern. Da das ägyptische Wort für Kot (ḥs, koptisch *has*) ein Wort für »beschwören/Beschwörung« (ḥsj/w, koptisch *hōs*) assoziiert, ist es die Beschwörung der bedrohlichen Wesen selbst, die sich mit dem Rauch ausbreitet und die Gefahr bannt.

Vielleicht liegt in der *Analogie der Bezeichnung* auch der Schlüssel zu einem Rätsel der medizinischen Rezepte: drei Viertel aller in medizinischen Texten genannten Heilmittel sind nämlich bisher botanisch-pharmakologisch nicht *bestimmbar*, und von dem verbleibenden Viertel scheint wiederum nur ein kleiner Teil tatsächlich pharmakologisch *wirksam* zu sein.<sup>104</sup> Vielleicht ist die Effizienz zahl-

sprochen. Vgl. J. Osing: *Die Nominalbildung des Ägyptischen*, Mainz 1976, S. 178 und S. 206.

<sup>101</sup> J. Assmann: *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990, 2. Aufl. 1995, S. 161f.

<sup>102</sup> J. F. Borghouts: *Ancient Egyptian Magical Texts*, Leiden 1978, S. 4ff.

<sup>103</sup> Vgl. oben zur *Analogie des Sprechaktes*.

<sup>104</sup> R. Germer: *Untersuchung über Arzneimittelpflanzen im Alten Ägypten*, Diss. Hamburg 1979, S. 380f.

reicher Pharmaka nicht auf pharmakologischer Ebene zu suchen, sondern auf linguistischer: die Lautgestalt der Bezeichnung des Heilmittels assoziiert ein Element der geordneten Welt, das die Gesundheit wiederherstellt.

Während in diesen Fällen die Irregularität durch die Bezeichnungen bestimmter Objekte bekämpft wird, stellt eine weitere Kategorie eine *Analogie zwischen Hilfsmitteln* der Magie als solchen und Elementen der Ordnung her. Diese Elemente können analoge Hilfsmittel eines Präzedenzfalles sein, so etwa, wenn ein Spruch gegen Augenkrankheit das für das Augenbad benutzte Wasser mit dem von Horus für sein Augenbad verwendeten Wasser identifiziert.<sup>105</sup>

Häufiger handelt es sich aber um funktionelle Parallelisierungen mit allgemeinen Komponenten des Kosmos. In Spruch U der *Zaubersprüche für Mutter und Kind* wird das Amulett mit dem Schutz kosmischer Bereich gleichgesetzt:

»Schutzmittel, das für dieses Kind gemacht wird: dein Schutz ist der Schutz des Himmels / der Erde / der Nacht / des Tages/des Goldes / des grünen Porphyr / des Re / dieser sieben Götter, die das geschlammte Land<sup>106</sup> gründen und die Herzen an ihrem Platz ernähren.«<sup>107</sup>

In Papyrus Ramesseum VIII heißt es analog: »Mein Schutz ist der Schutz des Gottes XY.«

Damit ist die Problematik der korrekten Interpretation der Funktionsweise von Amuletten angeschnitten. Amulette sind magische Gegenstände, die im Rahmen einer magischen Handlung dem Schutzbedürftigen umgehängt oder aufgelegt wurden. Ihre Funktion erfüllen sie, wenn die Handlung korrekt ausgeführt und begleitend der zugehörige Spruch rezitiert wird. In den allermeisten Fällen sind uns Amulette jedoch ohne die entsprechenden Instruktionen (Handlungsanweisungen und Spruchtext) überliefert. Deshalb ist in vielen Fällen eine Entscheidung kaum möglich, wie ein bestimmtes Amulett zu verstehen ist, ob es etwa auf ein Objekt, ein Wesen usw. verweist

<sup>105</sup> J. Podemann Sørensen: *The Argument in Ancient Egyptian Magical Formulae*, in: *ActaOr*, Bd. 45 (1984), S. 5–19; hier S. 12.

<sup>106</sup> D. h. durch die Nilüberschwemmung mit Schlamm bedeckte Land. Zu der verwendeten Vokabel *ḥbꜣ* s. M. Gilula: *Pesant B 141–145*, in: *JEA*, Bd. 64 (1978), S. 129f. (ohne unsere Stelle).

<sup>107</sup> A. Erman: *Zaubersprüche für Mutter und Kind aus dem Papyrus 3027 des Berliner Museums*, Berlin 1901.

oder vielmehr selbst bestimmte Qualitäten symbolisiert.<sup>108</sup> In seiner klassischen Kategorisierung von Amuletten nach ihrer Funktion unterschied 1914 W. M. F. Petrie<sup>109</sup> die Bereiche

- *homopoeic (similars)*: Der Träger eines Hasenamuletts wünscht sich die Regeneration des Hasen als Überlebenskünstler der Wüste; der Träger eines Amuletts in Form eines Armes mit geballter Faust wünscht sich die Kraft eines schlagenden Armes usw.;

- *dynatic (powers)*: Amulette in Gestalt von Machtsymbolen wie Krone oder Zepter oder Symbolen von Dauer und Beständigkeit (Djed-Pfeiler; Schen-Ring) verleihen Kraft;

- *ktematic (property)*: Amulette in Form von Grabbeigaben (Opfergaben, Opfertafeln) oder Hausgegenständen (z. B. Kopfstützen) usw. sichern dem Träger diese Besitztümer;

- *phylactic (protection)*: Amulette wie Udjat-Auge, Isis-Blut, Figürchen des Bes usw. bewerkstelligen Schutz und Abwehr;

- *theophoric (gods)*: sind Bilder der Götter bzw. Wesen, deren Hilfe der Magier sucht.

In modifizierter Form wurde die Petriesche Kategorisierung von C. Andrews<sup>110</sup> übernommen. Ihre Behandlung zeigt aber gerade die Impraktikabilität dieser Untergliederung, bei der in subjektiver Weise ganz unterschiedliche Kriterien zur Anwendung kommen. So könnte ein Arm mit geballter Faust nicht nur *homopoeic*, sondern auch *dynatic* oder *phylactic* sein; Götterbilder auch *dynatic* oder *phylactic* usw.

Die genaue Funktion und das Verständnis derartiger magischer Gegenstände ergibt sich vielleicht aus den in einigen Fällen erhaltenen kompletten Handlungsanweisungen.<sup>111</sup> Sie zeigen, daß zwar das allgemeine Ziel (Schutz und Machtfülle des Lebenden oder Verstorbenen) klar ersichtlich ist, das Einzelverständnis jedoch, wie bestimmte Amulette oder komplexe Amulettgruppen funktionierten,

<sup>108</sup> P. Eschweiler: *Bildzauber im alten Ägypten*. Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches (OBO, Bd. 137), Freiburg i. Ü., Göttingen 1994, S. 180 bzw. S. 20.

<sup>109</sup> W. M. F. Petrie: *Amulets*, London 1914, Reprint 1972.

<sup>110</sup> C. Andrews: *Amulets of Ancient Egypt*, London 1994.

<sup>111</sup> P. Eschweiler: *Bildzauber im alten Ägypten*. Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches (OBO, Bd. 137), Freiburg i. Ü., Göttingen 1994. Die folgenden Beispiele finden sich hier S. 64 (Papyrus Leiden I 348, 6,4–8,7), S. 89f. (Sargtexte Spruch 83), S. 76 (Totenbuch Spruch 160).

schwierig ist. In Papyrus British Museum 10059 wird eine Ibis-Figur auf die Wunde des Kranken gelegt, wodurch der Ibis-Figur eine analoge Zaubermacht zu jener des Gottes Thot (der als Ibis erscheinen kann) zukommt. Seine Macht wird gleichsam direkt auf die Wunde appliziert. Entsprechend wird bei der Auflegung eines Stoffamulettes in Papyrus Leiden I 348, 6,4 – 8,7 durch das aufgemalte Bild des Sonnengottes Re eine Analogie des Amulettes zu seiner Zaubermacht hergestellt:

»Worte zu sprechen über eine Figur des Re, die gemalt ist mit Blut des Abdufisches auf einen Verband aus Königsleinen, der einem Mann an den Kopf gelegt wird. Eine Abwehr der Feinde ist das.«

Das Tragen eines Löwenamulettes führt den Verstorbenen gemäß Spruch 83 der Sargtexte zur Analogie, ja Identifizierung mit dem Gott Schu, der nach Spruch 75 noch zaubermächtiger ist als Heka selbst:

»Worte zu sprechen über das Vorderteil eines Löwen, anzufertigen aus Karneol oder Geierknochen, einem Mann an seinen Hals zu legen, wenn er hinabsteigt zur Nekropole. Ein Schutz in Gestalt des Ba [der Persönlichkeit, Identität] des Gottes Schu. Das bedeutet: die Macht eines Mannes über die Winde des Himmels, zu einem effektiven Zaubermächtigen (Ach-iker) zu werden und zum König über alle Winde des Himmels. Nicht kann er erneut sterben, nicht können sich seine Feinde seiner bemächtigen, nicht kann ihn zurückhalten der (negative Gegen-)Zauber auf der Erde in Ewigkeit.«

Spruch 160 des Totenbuchs vollzieht eine Gleichsetzung des konkreten Amulettes mit jenem des Gottes Thot: »Ich bin das Amulett aus Feldspat, das die Hand Thot's (persönlich) trägt.«

Von großer Bedeutung sind schließlich nicht nur Form und Art des Gegenstandes, sondern auch Beschaffenheit und Farbe. In der Verwendung verschiedener Steine, Metalle, von Ton, Fayence, Knochen, Holz, Pflanzen usw. können durchaus Wirkungen intendiert sein, die den Materialien oder Farben zugesprochen werden. Die entsprechenden Materialien werden z. T. aufgelöst und getrunken, wie auch Zaubersprüche abgewaschen und getrunken werden bzw. das über Heilstatuen laufende Wasser.<sup>112</sup> In vielen Fällen dürften aller-

<sup>112</sup> P. Eschweiler: *Bildzauber im alten Ägypten*, a. a. O., S. 263 f.; R. K. Ritner: *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (SAOC, Bd. 54), Chicago 1993, S. 92–110. Zu den Heilstatuen siehe zuletzt noch W. Gutekunst: *Textgeschichtliche Studien zum Verjüngungsspruch (Text B) auf Horusstelen und Heilstatuen*, Diss. Göttingen 1992,

dings lautliche *Analogien der Bezeichnung* vorliegen, wie die gleich zu zitierenden Beispiele für komplexe Analogien zeigen. Auch wenn Amulette häufig nur als Talismane getragen worden sein dürften, muß ihre eigentliche Funktion als weiterreichend bestimmt werden: Personen, die bedroht oder schon von Irregularität betroffen sind, sollen wieder in die reguläre Ordnung eingefügt werden, wobei Amulette eine direkte Analogie zu Strukturen dieser Ordnung herstellen. Amulette sind Ansatzpunkte, wo Heka als ordnende Energie auf die kranke Person einwirkt.

Die erneute Einbindung irregulärer Fälle in das sinnvolle Gefüge der Welt erfolgt in vielen Fällen nicht durch einzelne Analogien, sondern durch zwei oder mehr Verknüpfungen. Mehrfache Analogien erhöhen die Effizienz der Rückbindung. In Papyrus Deir el-Medine 1 vso. 4,5 – 5,2 lesen wir:

»Gegrüßt seist du, Zwerg inmitten des Himmels! Komm, daß du den NN rettest, wie du den Schwimmenden rettest am Tag des Vereinigens mit der Erde. Was all das betrifft, das losgelöst ist, das böse ist und sich anschickt, gegen den NN zu kommen: Wehre es ab von dem, gegen den es angehen will! Dieser Spruch wird gesprochen zu den Ohren. Er [Der Zwerg] wird gegeben an seinen Hals. Desgleichen der Zwerg, der (hier) in Schrift vorliegt, aus Wachs. Er wird gegeben an seinen Hals.«

In einer Mehrfachanalogie wird das Amulett in Zwerggestalt als wirkungsmächtiger Ableger des »Zwerges inmitten des Himmels« (offenbar des Sonnengottes Re) selbst verstanden und der bedrohte Mensch in Analogie zu dem geretteten »Schwimmenden« (Osiris). Gleichzeitig liegt offenbar eine sprachliche Analogie vor, wie auch der Papyrus Insinger davon spricht, daß »der kleine Zwerg groß ist aufgrund seines Namens«<sup>113</sup>: Der Zwerg (*nēmē*) ist Re, der »Herr der Maat« (zu dieser Zeit etwa *nemmēj* gesprochen<sup>114</sup>).

Eine Mehrfachanalogie bietet auch ein Spruch des späten magi-

Trier 1995; L. Kákosy: *Heilstatuen in den Tempeln*, in: D. Kurth (Hrsg.): 3. *Ägyptologische Tempeltagung: Systeme und Programme der ägyptischen Tempeldekoration* (ÄAT, Bd. 33, 1), Wiesbaden 1995, S. 91–98.

<sup>113</sup> Innerhalb von Kapitel 20 des Papyrus Insinger, in dem Amulette behandelt werden.

<sup>114</sup> Vgl. F. Hoffmann: *Der Kampf um den Panzer des Inaros*. Studien zum P. Krall und seiner Stellung innerhalb des Inaros-Petubastis-Zyklus, Wien 1996, S. 30, und J. F. Quack: *Dekane und Gliedervergottung*. Altägyptische Traditionen im Apokryphon Johannis, in: JAC, Bd. 38 (1995), S. 97–122: hier S. 118.

schen Papyrus Brooklyn, der den Text der Heilstatue Ramses' III. aufnimmt:

»Worte zu sprechen über einen Löwen aus Fayence, auf einen Faden roten Leinens aufgezogen. Er wird gegeben einem Manne an seinen Arm. Als Schutz des Schlafzimmers wird er gegeben. [Spruchtext:] Er (der König) ist ein Löwe, der sich selbst schützt. Er ist der große Gott, der für seinen Bruder kämpft. Wer ihn beißen wird, wird nicht am Leben bleiben. Denn er ist ein Löwe, der abwehrt Götter und Geister. Er hat abgewehrt alle männlichen und weiblichen Schlangen, die mit ihren Mäulern beißen.«<sup>115</sup>

Das Löwenamulett vollzieht die Analogie mit dem als Löwe unbesiegbaren König, womit dessen Kräfte auf den Amulettträger übergehen. Gleichzeitig dürfte auch hier eine sprachliche Analogie vorliegen, da die Bezeichnung für Fayence (*tjehenet*) das Verb *tjehen* »mit jemandem im Kampf zusammentreffen« assoziiert. Das Fayenceamulett des Löwen entspricht also durch die Materialbezeichnung von vornherein dem kämpfenden Löwen. Die komplexe Vorschrift eines Spruches der *Zaubersprüche für Mutter und Kind*<sup>116</sup> vollzieht die Analogie des fieberkranken Kindes mit dem Horuskind und knüpft weitere Analogien an mehrere dem Patienten aufgelegte Amulette: das Siegel (*chetem*) soll die Krankheitsdämonen einschließen (*chetem*), das Krokodil-Amulett greift die Dämonen an; das Handamulett beschützt den Leib des Kindes; die Perlen aus blauem Amethyst (*hemaget*) sollen bewirken, daß die Gefahr weicht (*hem gaut*).

## 5. Beispiel

Die Praxis altägyptischer *Magie als System* und ihre Komplementarität zu anderen Regelsystemen soll nun aufgrund eines Anwendungsbereichs näher skizziert werden: der Bedrohung der Gesund-

<sup>115</sup> Papyrus Brooklyn 47.218.138, 13,9–14: J.-C. Goyon: *Un parallèle tardif d'une formule des inscriptions de la statue prophylactique de Ramsès III au Musée du Caire* (Papyrus Brooklyn 47.218.138, col. x+13, 9 à 15), in: JEA, Bd. 57 (1971), S. 154–159; É. Drioton: *Une statue prophylactique de Ramsès III*, in: ASAE, Bd. 39 (1939), S. 57–89; P. Eschweiler: *Bildzauber im alten Ägypten*. Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches (OBO, Bd. 137), Freiburg i. Ü., Göttingen 1994, S. 58 f.

<sup>116</sup> P. Eschweiler (wie Anm. 115), S. 70 (Papyrus Berlin 3027 vso. 2,2–7).



heit des einzelnen Menschen. Krankheiten stellen eine der hauptsächlichsten Störungen der Ordnung dar, die den Einsatz von Medizin, aber auch von Magie erforderlich machen. Magische Sprüche richten sich über allgemeine Gefährdungen des einzelnen, die Krankheiten einschließen<sup>117</sup>, hinaus speziell gegen einzelne Krankheiten und (Krankheits-)Dämonen<sup>118</sup>, Fieber<sup>119</sup>, Gift von Schlangen und Skorpionen<sup>120</sup>, Bauchschmerzen, Verbrennungen und Kopfschmerzen<sup>121</sup>, Kinderkrankheiten<sup>122</sup>, gegen Komplikationen bei Schwangerschaft und Geburt<sup>123</sup>, Alpträume<sup>124</sup>, gegen Hundebisse, Erstickungsgefahr, Gicht und Fieber<sup>125</sup> und Beeinträchtigungen der Sehkraft<sup>126</sup>.

<sup>117</sup> Etwa in Papyrus Turin 1995+1996; Papyrus Chester-Beatty VIII, XV; Papyrus Brooklyn 47.218.156; Papyrus Ramesseum IX.

<sup>118</sup> Etwa in Papyrus Ramesseum C; Papyrus Turin 1995+1996 rto.; Papyrus Chester-Beatty VIII; Papyrus BM 10731; Papyrus Ramesseum VIII; Magischer Papyrus Leiden I 343 + 345.

<sup>119</sup> Etwa in den Papyri Chester-Beatty-Papyri; Papyrus BM 10808.

<sup>120</sup> Etwa in Papyrus Turin 54003; Papyrus Ramesseum X; Papyrus Turin Cat. 1993; Papyri Chester-Beatty; Magischer Papyrus des Vatikan; Brooklyner Schlangenspapyrus; Papyrus Leiden I 349; Papyrus Turin Cat. 1993; auf Horusstelen, dem Socle Béhague, in der Heilkapelle von Karnak (C. Traunecker: *Une chapelle de magie guérisseuse sur le parvis du temple de Mout à Karnak*, in: JARCE, Bd. 20 (1983), S. 65–92).

<sup>121</sup> Etwa in Pap. Leiden I 348.

<sup>122</sup> Etwa in den Zaubersprüchen für Mutter und Kind (Papyrus Berlin 3027); Papyrus Brooklyn 47.218.2.

<sup>123</sup> Etwa in Papyrus Ramesseum IV, den Zaubersprüchen für Mutter und Kind (Papyrus Berlin 3027); Papyrus Leiden I 348; dem hieratischen magischen Papyrus in Köln (wie Anm. 67).

<sup>124</sup> Etwa in Papyrus Ramesseum XVI; Papyrus Leiden I 348, Spruch 36; O. Gardiner 363; Papyrus Chester-Beatty-Papyri III. Die erhaltenen Beschwörungen gegen Alpträume führen diese aber auf Dämonen zurück; gehandelt wird nicht präventiv (um keine Alpträume zu haben), sondern während der akuten Bedrohung durch die Traumbilder. Alpträume werden phänomenologisch wie eine Krankheit behandelt. Bis zu einem gewissen Grad verhält es sich auch mit dem Liebeszauber oder erotischen Zauber so. In einigen koptischen Liebeszaubern, die ältere Vorgaben aufnehmen, wird die uns vom Heilzauber bekannte Horus-Isis-Konstellation angewandt (z. B. Pergament Schmidt 2: M. Meyer und R. Smith (Hrsg.): *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*, San Francisco 1994, S. 152 f.). Horus – d. h. ein konkreter Mann – ist verzweifelt, weil er eine oder mehrere Frauen begehrt, die ihn aber abweisen. Er weint, und seine Mutter Isis verhilft ihm durch Magie zur Erfüllung seiner Liebe bzw. sexuellen Begierde. Äußerlich wird unerfüllte Liebe also mit einer Krankheit gleichgesetzt. Es handelt sich hier aber um einen Fall von Machtzauber, nicht die Wiederherstellung von Maat.

<sup>125</sup> Etwa im demotischen Magischen Papyrus London/Leiden; Papyrus Leiden J 383; Papyrus BM 10070.

<sup>126</sup> Etwa in Papyrus Turin 54003.

In den Texten wird Magie teilweise in Verbindung mit medizinischen Handlungen angewendet, parallel dazu oder auch nacheinander. Im Wundbuch des Papyrus Smith findet sich beispielsweise in Fall 25 eine rein medizinische Behandlungsvorschrift (*»Heilanweisung einer Knochenverschiebung an seinem Unterkiefer«*), in Fall 9 die *»Heilanweisung einer Wunde an seiner Stirn, wenn die Schale des Schädels gebrochen ist«*, die eine magische Handlung impliziert. Dieses Nebeneinander von medizinischen und magischen Handlungen führte in der ägyptologischen Forschung häufig zu abwertenden Beurteilungen; z. B. der, die ägyptische Medizin habe sich von den Zwängen magischen Bewußtseins nicht lösen können.<sup>127</sup> Vertreter dieser Meinung argumentierten, daß der Anteil magischer Elemente in den medizinischen Texten gering sei: von den 850 Einzeltexten des medizinischen Papyrus Ebers aus der 18. Dynastie seien nur 2 % magisch, unter den insgesamt etwa 1200 Rezepten und Abhandlungen aller medizinischen Texte fänden sich nur 30 Zaubertexte. W. Westendorf<sup>128</sup> hat aber erkannt, daß die Forschung bei dieser Beurteilung einem grundlegenden Mißverständnis aufgesessen ist und sich der eigentliche Anteil von Magie in den großen medizinischen Sammelhandschriften auf 100 % erhöht. Zu jeder der grundlegenden ärztlichen und pharmakologischen Handlungen wurden nämlich sogenannte *Begleitsprüche* rezitiert, die als standardisierte Beschwörungen aber nur an einem Ort des Textes schriftlich festgehalten und in der bisherigen Forschung fälschlich nur einmal (statt bei jedem Fall erneut) gezählt wurden.

Verschiedene Erklärungsversuche, wann Magie und wann Medizin angewendet wurde, lassen sich nicht bestätigen, so die These, daß man nur bei medizinisch hoffnungslosen Fällen auf die Magie zurückgriff, sich bei heilbaren Krankheiten oder Unfällen aber an die Medizin hielt. Ganz im Gegenteil wurden hoffnungslose Fälle aufgegeben, während Magie auch gegen Bagatellerkrankungen wie Schnupfen<sup>129</sup> eingesetzt wurde. Die Vermutung, daß man bei äußeren, kausal unbestrittenen Krankheitsursachen immer medizinisch

<sup>127</sup> Daher schließt der grundlegende *Grundriß der Medizin der Alten Ägypter* medizinisch-magische Beschreibungen und Anweisungen meist aus und berücksichtigt in der Regel nur »richtig« medizinische Texte.

<sup>128</sup> W. Westendorf: *Erwachen der Heilkunst*. Die Medizin im Alten Ägypten, Zürich 1992, S. 24 f.; ders.: *Handbuch der altägyptischen Medizin* (HdO I/36), Leiden, Boston, Köln 1999, Bd. 1, S. 529–535 (S. 532 zu dem dadurch höheren Anteil des Zaubers).

<sup>129</sup> S. Sauneron: *Le rhume d'Aninakhte*, in: Kêmi, Bd. 20 (1970), S. 7–18.

vorgegangen sei, bei äußerlich nicht diagnostizierbaren Ursachen, die man als Einwirkung von Dämonen betrachtete, dagegen magisch, läßt sich durch Gegenbeispiele widerlegen.<sup>130</sup> Auch der Erklärungsansatz von E. Hornung, wonach das Nebeneinander von technischer Medizin und Magie sich dadurch erkläre, daß die Magie die nicht technisch heilbaren Aspekte einer Krankheit bekämpfe (»Ein ägyptischer Arzt ist auch Zauberer, d.h. Seelenarzt, der den Dämon der Krankheit bannt und für eine ideale Therapie die Wirkung von Heilmitteln, Amulett und Zauberspruch kombiniert«<sup>131</sup>), vollzieht eine Ausgrenzung von Magie, die dem Befund nicht entspricht. Nach ägyptischer Auffassung ist Magie nicht weniger technisch als Medizin.

Ein Spruch über eine als »Ausfluß« bezeichnete Seuche, die auch als Asiaticus angesprochen und mit der Überschwemmung verbunden wird, möge das magische Vorgehen gegen eine Krankheit illustrieren:

»Den Ausfluß abwehren von allen Gliedern des Kindes. Du bist Horus, nachdem du als Horus erwacht bist, du bist der lebendige Horus. Die Krankheit abwehren, die in deinem Körper ist, das Leiden, das in deinen Gliedern ist. Das (Eiter-)Gerinnsel – ein Krokodil, das dahinschnellt inmitten des Flusses, eine Schlange, deren Gift schnell voraneilt, ein Messer in den Händen des tüchtigen Schlachters. Friß nicht, Geschwulst seines Gesichts! Greif nicht über auf sein Gehirn! Weiche zurück, Eindringende! Beseitigt seien (?) ihre Schleimstoffe, abgewendet [o.ä.] ihr öliger Eiter. Fließe ab (?), Ausfluß, geh hinab auf den Boden! Geschwür(vereiterung), Bruder des Blutes, Freund des Eiters, Vater der Geschwulst, Ausfluß, der Oberägypten durchzieht (?). Komm, auf daß Du ruhst, indem zu dem Ort gelangt bist, wo deine schönen Frauen sind, an deren Haar man Myrrhe und an deren Achseln man frischen Weihrauch gegeben hat. Fließe aus (?), Ausfluß, geh hinab auf den Boden! Greif nicht über auf seinen Kopf! Weiche zurück, Sekret! Greif nicht über auf seinen Scheitel! Weiche zurück, Schleim, von ihm! Greif nicht über auf seine Stirn! Weiche zurück, Verrunzelung! Greif nicht über auf seine Augenbrauen! Weiche zurück! Kahlheit! Greife nicht über auf seine Augen! Weiche zurück, [Augenkrankheit]! Weiche zurück, Trübung! (usw.)«<sup>132</sup>

<sup>130</sup> W. Westendorf: *Handbuch der altägyptischen Medizin* (HdO I/36), Leiden, Boston, Köln 1999, Bd. 1, S. 528.

<sup>131</sup> E. Hornung: *Die Macht des Zaubers*, in: ders.: *Geist der Pharaonenzeit*, Zürich, München 1989, S. 51–66: hier S. 61.

<sup>132</sup> Spruch E der Zaubersprüche für Mutter und Kind, XVII.II.10–XIX.V. 7.

Der Spruch vollzieht einleitend die Analogie des Patienten mit dem lebendigen Horuskind, später des Dämons mit einer (aus der chaotischen Welt außerhalb Ägyptens stammenden) Asiatin. Die katalogartige Aufzählung aller möglichen Erscheinungsformen und Namen strebt nach einer umfassenden Kontrolle, der kein Angriffspunkt entgeht.<sup>133</sup>

Die Verbindung von Medizin und Magie wurde traditionell negativ, zumindest skeptisch beurteilt. Auch die gegenwärtigen Erklärungsmodelle haben sich von dieser Position nicht grundsätzlich gelöst und beurteilen die Verwendung von Magie nicht aus dem System heraus, sondern von einer modernen, naturwissenschaftlich geprägten Warte.

John F. Nunn, Arzt und Verfasser einer neueren Monographie zur ägyptischen Medizin<sup>134</sup>, warnt davor, die Magie als für den Heilungsprozeß irrelevant zu betrachten. Er sieht in ihr aber nicht ein tatsächlich operativ wirksames Instrumentarium, sondern unterstellt ihr den auch in der modernen Medizin bedeutsamen Heileffekt, wie er durch Suggestion und Erwartung erzielt wird. Angesichts relativ weniger pharmakologisch wirksamer Arzneien sei es vernünftig gewesen, auf diesen Plazebo-Effekt zu vertrauen, der durch die Suggestion der Magie und das Aussprechen eines Zauberspruchs verstärkt worden sei. Nur in wenigen Fällen erkennt Nunn eine rationale Grundlage für das, was angeblich als Magie erscheint, an, so wenn der vom Tag des Pflückens abhängige, damit stark fluktuierende Gehalt an Morphinen in gewissen Kräutern magisch erklärt worden sei. Die Funktionalität ägyptischer Magie bei Krankheit beruht jedoch, wie oben gezeigt wurde, nicht auf *suggestiver Verstärkung* pharmakologisch unwirksamer Medikamente, sondern darauf, daß Magie den Krankheitsfall mit unangreifbaren Analogien – stärker als alle Medikamente – an die geordnete Welt anknüpft.

Problematisch ist auch der Ansatz W. Westendorfs, der der Bedeutung von Magie bei der Darstellung ägyptischer Medizin zwar einen vorderen Platz einräumt, jedoch von einem überholten Evolutionsschema ägyptischer Geistesgeschichte ausgeht, das an die religionsethnologischen Thesen eines Tyler bzw. Frazer erinnert. Nach der dämonisch geprägten Geisteswelt der Vorgeschichte habe das Alte

<sup>133</sup> Vgl. oben die Bedeutung der Kenntnis des Krankheitsnamens (Text zu Anm. 96).

<sup>134</sup> P. Nunn: *Ancient Egyptian Medicine*, London 1996. Die folgende Beurteilung findet sich auf S. 96–112 (»Magic and Religion in Medicine«).

Reich in einem »Tumel der Selbstüberschätzung« und der Vorstellung allumfassender Machbarkeit die Blütezeit der ägyptischen Medizin heraufgeführt, von der Ägypten dann angeblich jahrtausendlang zehrte. Diese Blütezeit ägyptischer Medizin sei rational und fast zauberfrei gewesen, während nach dem Alten Reich das naturwissenschaftliche Erkenntnisstreben gelähmt gewesen sei und ein Rückfall in überholte magische Denkmuster zu konstatieren sei. Gegen dieses Schema<sup>135</sup> ist einzuwenden, daß sich eine zauberfreie Anfangszeit ägyptischer Medizin nicht belegen läßt.<sup>136</sup> Schließlich unterstellt Westendorfs Kritik am mangelnden naturwissenschaftlichen Erkenntnisstreben, die ägyptische Kultur habe ähnliche Denkmodelle und Erkenntnisinteressen wie die europäische Moderne verfolgt. Wo sie seinen Vorgaben nicht genügt, wird sie disqualifiziert.<sup>137</sup>

Daß im Gegensatz dazu der Ägypter gerade in der Komplementarität von Magie und Medizin ein sinnvolles Instrumentarium zur Etablierung von Ordnung sah, führt ein Passus des medizinischen Papyrus Ebers aus: »Wirksam ist der Zauber zusammen mit dem Heilmittel, wirksam ist das Heilmittel zusammen mit dem Zauber.« Die alle Bereiche der ägyptischen Welt übergreifende Magie kann in jedem einzelnen – z. B. in der Medizin – komplementär zu einem dort entwickelten spezifischen Instrumentarium wirksam werden.

<sup>135</sup> W. Westendorf: *Erwachen der Heilkunst*. Die Medizin im Alten Ägypten, Zürich 1992. Die im folgenden referierte Beurteilung Westendorfs findet sich dort S. 19–39 (»Der Zauber in den medizinischen Texten«) und ebenso auch bei ders.: *Handbuch der altägyptischen Medizin* (HdO I/36), Leiden, Boston, Köln 1999, Bd. 1, S. 1–3.

<sup>136</sup> Die überlieferte Fassung des von Westendorf als Kronzeuge angeführten medizinischen Papyrus Smith stammt aus dem Neuen Reich, und auch wenn mit einem höheren Alter der Vorlage zu rechnen wäre, so finden sich doch auch hier schon nebeneinander medizinische und magische Anweisungen. Dasselbe gilt für alle sicher vor das Neue Reich datierbaren medizinischen Texte. Außerdem ist gerade für die ältere Zeit, worauf Ritner hinweist, ein großer Überlieferungsausfall zu veranschlagen; unsere medizinischen Texte sind zufällige Einzelvertreter.

<sup>137</sup> Westendorf urteilt etwa, den »Identifizierungs-Zauber« (Magier = Anubis usw., d. h. die Analogie des Aktanten) »mag der Ägypter tatsächlich geglaubt haben«; er spricht von dem »stauenden Menschen«; dem »primitiven Deutungsvermögen«; einer »vertrauensseligen Heilungsbereitschaft«. Der Fall 9 des medizinischen Papyrus Smith zeige, daß die »dämonische Seite der Medizin nicht total überwunden ist«.

## 6. Epilog

Magie stellt in Ägypten ein umfassendes, äußerst genau durchdachtes und stringentes System dar. Es ist kein Aberglaube, hat auch mit Glauben nichts zu tun, sondern kann eher mit physikalischer Begrifflichkeit erklärt werden.<sup>138</sup> Als möglicherweise leistungsfähiges Modell zu ihrem Verständnis bietet sich die moderne Chaos-Theorie an. Auf sie wird auch in ägyptologischen Arbeiten schon vereinzelt (etwa von M. Görg, R. van Walsem) rekurriert.<sup>139</sup> Sie wird auch der zweifachen Verwendung des ägyptischen Begriffs *Heka* (Magie) gerecht, der – erstens – ein Grundelement der Welt – neben der *Maat* – bezeichnet, dem sich die Entstehung der Welt überhaupt erst verdankt und das ihre weitere Existenz garantiert, und – zweitens – den konkreten Vorgang, mit dem eine drohende Auflösung der Ordnung verhindert und das gefährdete Objekt in die Ordnung reintegriert wird.

(1) Zahlreiche Erscheinungsformen in unserer Welt entsprechen nicht der klassischen, linearen, sondern einer nichtlinearen, sogenannten fraktalen Geometrie – in den Worten Benoît B. Mandelbrots: »Clouds are not spheres, mountains are not cones, coastlines are not circles, and bark is not smooth, nor does lightning travel in a straight line.«<sup>140</sup> Die Chaos-Forschung untersucht diese nichtlinearen, komplexen Strukturen, die sich durch Iteration aus einfachen Grundwerten erzeugen lassen und sich selbstähnlich sind, d.h. in der formalen Gestalt auf allen Betrachtungsstufen gleichen (Mandelbrot- und Julia-Mengen). Sie begegnen nicht nur in Erscheinungen der Natur (Verästelung von Bäumen, Turbulenzen in Flüssigkeiten, Entladung von Blitzen), sondern auch in der Entwicklung von Tierpopulationen, der menschlichen Evolution und dem Zustandekommen von Kreativität. In Analogie könnte *Maat* (»das was gerichtet

<sup>138</sup> E. Hornung: *Die Macht des Zaubers*, in: ders.: *Geist der Pharaonenzeit*, Zürich, München 1989, S. 51–66; hier S. 61.

<sup>139</sup> M. Görg: *Zeit als Geburt aus Chaos und Raum*. Religionsgeschichtliche Entwicklungsschemata in Ägypten und der Bibel. – Oder: Warum führen uns Weihnachtsmythos und Chaostheorie nach Altägypten?, in: K. Weis (Hrsg.): *Was ist Zeit?* Teil II: *Entwicklung und Herrschaft der Zeit in Wissenschaft, Technik und Religion*, 2. Aufl. München 1997, S. 89–116; R. van Walsem: *The Struggle Against Chaos as a »Strange Attractor« in Ancient Egyptian Culture. A Descriptive Model for the »Chaotic« Development of Cultural Systems*, in: Jacobus van Dijk (Hrsg.): *Essays on Ancient Egypt in Honour of Herman te Velde*, Groningen 1997, S. 317–342.

<sup>140</sup> B. B. Mandelbrot: *The Fractal Geometry of Nature*. Updated and Augmented, New York 1983, S. 1.

ist«) allen geraden, linearen Strukturen der klassischen Geometrie und Mathematik vergleichbar sein, Heka dagegen allen nichtlinearen, komplexen Erscheinungen.

(2) Die Chaos-Forschung untersucht, wie sich aus stabilen Grundgegebenheiten unvorhersehbar verhaltende Systeme entwickeln, die von Ordnung in chaotische Turbulenzen übergehen. Derartige Vorgänge laufen von klar definierten Ausgangsbedingungen aus und innerhalb bestimmter Stabilitätsgrenzen auf bestimmte Zielpunkte zu (sogenannte Attraktoren). Dabei wird unterschieden zwischen dem deterministischen Chaos (z. B. der zunächst geordneten, determinierten Strömung, die dann chaotisch wird) und dem dissipativen Chaos (z. B. dem menschlichen Körper), dessen Ordnung nur durch ständige Energiezufuhr aufrechterhalten werden kann und sonst auseinanderfällt. Diese Vorgänge lassen eine temporäre Stabilität zwischen den zwei Zuständen *Ordnung* und *Chaos* erkennen. Genau diesen Platz besetzen auch die Zielobjekte altägyptischer Magie. Es handelt sich immer um Systeme (kranke Personen, gefährdetes Vieh, das bedrohte Ägypten), die dem Bereich der Ordnung angehörten, durch eine (aktuelle oder potentielle) Veränderung aber aus dieser Stabilität herausbrechen und in einen chaotischen Zustand (Tod, Zerfall) abzugleiten drohen. Die altägyptische Magie bindet diese in ihrer Stabilität tangierten Systeme durch Analogien an die sinnhafte Ordnung zurück und restituiert ihre Stabilität. Auch die Chaos-Theorie fragt, wo und weshalb Regelhaftigkeit erhalten bleibt und wie es möglich ist, chaotisches Systemverhalten in kontrollierter Weise in reguläres Verhalten überzuführen. Auch der sogenannte »Schmetterlingseffekt« der Chaos-Theorie – minimale Abweichungen von bestimmten Ausgangsbedingungen können unabschätzbare Konsequenzen nach sich ziehen – findet seine Entsprechung im System ägyptischer Magie: die Krankheit nur eines einzigen Kindes ist eine potentielle Bedrohung der gesamten Welt.

Eine Neubeurteilung altägyptischer Magie aus dem Selbstverständnis dieses Systems und seiner analogen Funktionsweisen heraus (unbeeinflusst durch die zu Beginn dieses Beitrags erwähnten Prämissen der älteren Forschung<sup>141</sup>) verspricht eine neue Sicht eines zentralen

<sup>141</sup> Vgl. hier noch das Plädoyer S. Saunerons für eine positive Einstellung zur altägyptischen Magie, bei dem aber dennoch die evolutionistischen Töne noch nicht ganz verstummt sind (S. Sauneron: *Le monde du magicien égyptien*, in: D. Bernot u. a. [Hrsg.]:

Elementes altägyptischer Kultur. Altägyptische Magie erscheint dann nicht als irrationale Verirrung, sondern als bedeutende rationale Errungenschaft.

## Abkürzungsverzeichnis

ÄAT	Ägypten und Altes Testament
ActaOr	Acta Orientalia
ÄgAbh	Ägyptologische Abhandlungen
ÄH	Aegyptiaca Helvetica
ASAE	Annales du Service des Antiquités de l'Égypte
BdÉ	Bibliothèque d'étude
BIFAO	Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale
CT	Coffin Texts
GGA	Göttingische Gelehrte Anzeigen
GOF	Göttinger Orient-Forschungen
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JANES	Journal for Ancient Near Eastern Studies
JARCE	Journal of the American Research Center in Egypt
JEA	Journal of Egyptian Archaeology
JEOL	Jaarbuch Ex Oriente Lux
MDAIK	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis

---

*Le monde du sorcier* [Sources orientales, Bd. 7], Paris 1966, S. 27–65; hier S. 27): »Le diable et les sorcières du moyen âge ont gâté pour nous la notion de magie; nous sommes portés à y voir un art maudit, voué aux ténèbres, secret par essence, et tirant son efficacité d'une inavouable compromission avec les puissances de l'enfer. Or, si nous voulons comprendre un peu ce que fut la magie aux bords du Nil, il faudra nous défaire de ces images trop familières et passablement livresque. Nous y découvrirons en effet un effort rationnel pour comprendre l'origine des forces qui régissent ce monde, et pour tenter de les maîtriser; nous serons loin, bien entendu, d'une interprétation *physique* du monde, et de la recherche de lois, ou même de causes; les Éléates n'ont pas encore amorcé ce grand mouvement de pensée qui devait être décisif pour l'avenir humain; là où nous irons quérir la magie égyptienne, nous trouverons un monde où les phénomènes naturels sont noyés dans le mythe, et où la seule loi reconnue est celle des retours analogiques. Mais la magie égyptienne, dans son effort pour modifier l'ordre naturel des choses, à partir d'une certaine interprétation des circonstances qui déterminent cet ordre naturel, constitue un premier effort intellectuel pour régir l'univers et y affirmer la transcendance de l'esprit; sous une forme encore confuse et embryonnaire, cette magie peut donc déjà passer pour une »science«. C'est donc avec une certaine sympathie que nous devons parcourir ces textes souvent bien étranges – sympathie que l'on doit à tout effort tendant à arracher une humanité encore à ses débuts à son élémentaire passivité devant ce qui échappe à sa régie.«



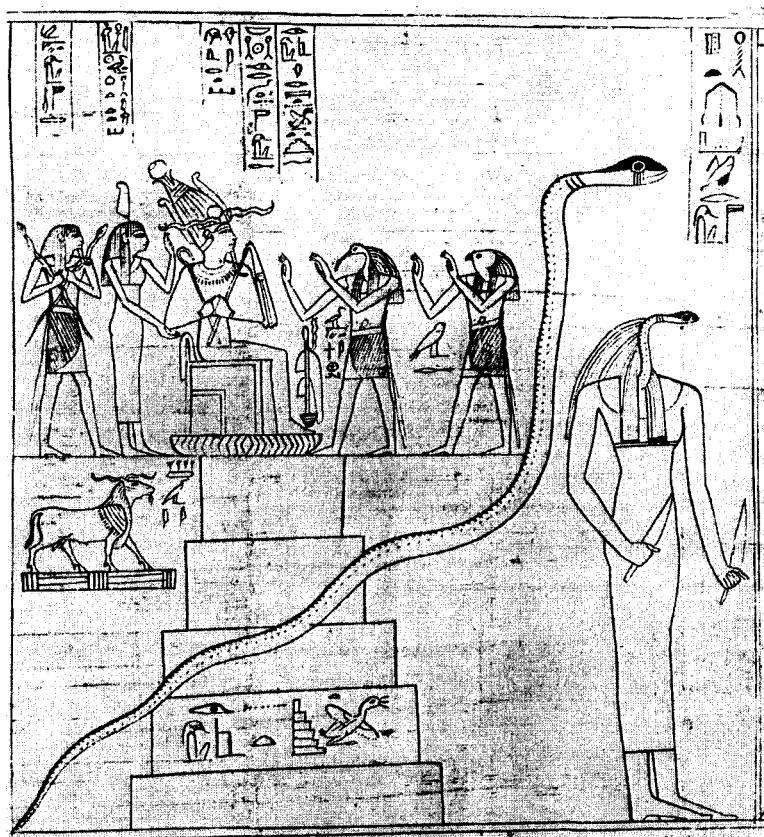


Abb. 1: Heka und Maat hinter dem Totenrichter Osiris (Papyrus Wien 3859 des Chonsumes; Kunsthistorisches Museum, Wien)

OMRO	Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden
Or	Orientalia
PSBA	Proceedings of the Society for Biblical Archaeology
PT	Pyramid Texts
RdÉ	Revue d'égyptologie
SAK	Studien zur altägyptischen Kultur
SAOC	Studies in Ancient Oriental Civilizations
WdO	Welt des Orients
ZAS	Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde



Abb. 2: Heka und Maat zu beiden Seiten von Re-Harachte (Papyrus Greenfield; © The British Museum, London)

# Das hermetische Wissenschaftsparadigma und seine rationalitätstypologischen Konstanten

## Grundlagen des Analogiedenkens\*

Manuel Bachmann

### 1. Indikatoren des hermetischen Wissenschaftsparadigmas

Goethes Farbenkreis darf als Symbol für eine ›andere‹ Wissenschaft gelten: für eine Wissenschaft, deren Erklärungsideal in bezug auf die Phänomene »Totalität und Harmonie«<sup>1</sup> ist. Der Dichter, der seine bleibende Leistung in seiner naturwissenschaftlichen Forschung sah, griff gegen den mathematischen Geist der zeitgenössischen Physik mit seinem Farbenkreis das Gedankengut der hermetischen<sup>2</sup> Tradition wieder auf und formte es neu. Es darf nicht erstaunen, wenn Gray<sup>3</sup> im Farbenkreis angewandte Alchemie zu finden glaubte: das zum Kulminationspunkt der Farben Blau und Gelb ausgezeichnete Purpurrot als die Farbe des Steins der Weisen, der Endstufe des alchemischen Prozesses. Auch wenn Grays These mit guten Gründen in Schranken gewiesen wurde<sup>4</sup> – Goethe griff hier weniger auf die Al-

---

\* Erweiterte Fassung eines Vortrages, der im August 1997 in Eisenach anlässlich der Hainstein-Tagung ›Homöopathische Wahlverwandtschaften‹ gehalten wurde.

<sup>1</sup> *Goethes Werke* (Sophien-Ausgabe), 2. Abt.: *Goethes Naturwissenschaftliche Schriften*, Bd. 1: *Zur Farbenlehre*: Didaktischer Theil, Weimar 1890, S. 321–325.

<sup>2</sup> Der Begriff ›hermetisch‹ ist in dem Sinne zu verstehen, den J. Evola: *La tradizione ermetica*, Bari 1931, und in Berufung auf diesen insbesondere Gustav Friedrich Hartlaub in seinen zahlreichen Untersuchungen zum Komplex von Kunst und Magie, später dann auch F. A. Yates: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964, und R. C. Zimmermann: *Das Weltbild des jungen Goethe*, Bd. 1: *Elemente und Fundamente*, München 1969, prägten: als Prädikat der vielfältigen Überlieferungsstränge der Inhalte der Geheimwissenschaften, der Naturmystik, der *occulta philosophia*. A. Faivre: *Accès de l'ésotérisme occidental*, Paris 1986, benutzt hierfür – annähernd austauschbar mit ›hermetisch‹ – den Ausdruck ›esoterisch‹. Siehe auch das Folgende.

<sup>3</sup> R. D. Gray: *Goethe, the Alchemist. A Study of Alchemical Symbolism in Goethe's Literary and Scientific Works*, Cambridge University Press 1952, S. 101–132.

<sup>4</sup> Von R. C. Zimmermann: *Goethes Verhältnis zur Naturmystik am Beispiel seiner Farbenlehre*, in: A. Faivre und R. C. Zimmermann (Hrsg.): *Epochen der Naturmystik. Hermetische Tradition im wissenschaftlichen Fortschritt*, Berlin 1979, S. 333–363.

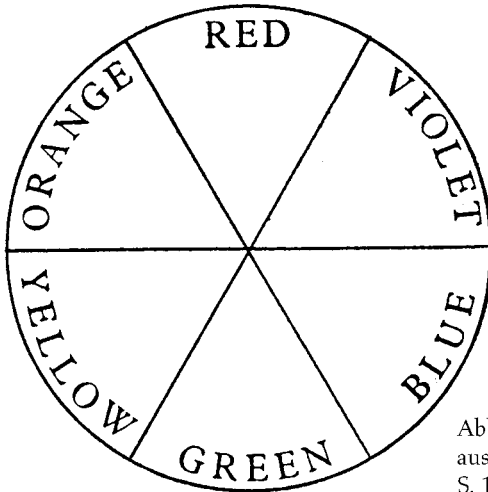


Abb. 1: Goethes Farbenkreis  
aus: Gray: *Goethe* (1952),  
S. 112

chemie als vielmehr auf prismatische Experimente zurück –, so läßt der Farbenkreis sehr wohl einen eindeutigen Bezug zur Alchemie erkennen, ja zur gesamten hermetischen Tradition. Das Hermetische verrät sich in der Ordnungsstruktur, die der Farbenkreis zeichnet: in der Ordnungsstruktur von *Symmetrie und Polarität*. Nicht nur spielt sie in der Hermetik eine eminente Rolle, vielmehr läßt sich über Konzeptionen von Symmetrie und Polarität die Hermetik als ein *spezifisches Wissenschaftsparadigma* fassen. Denn Symmetrie und Polarität sind Konstanten des hermetischen Paradigmas und in diesem Sinne dessen rationalitätstypologische Indikatoren. Sie weisen auf ein eigenständiges Denk- und Symbolsystem, für dessen Verständnis vom Standpunkt gegenwärtig etablierter Wissenschaft aus wenig oder gar nichts zu leisten ist.

Spricht man von Hermetik, so denkt man an Hermes Trismegistos, den imaginären Übervater des griechisch-orientalischen Synkretismus. Hermes Trismegistos ist einerseits ein Gott, der Gott aller Magier, Alchemisten und Astrologen, andererseits ist er ein Eingeweihter der Vorzeit, Stifter aller Geheimwissenschaften. Als solcher wird er oft in der Reihe anderer Eingeweihter wie Moses, Ostanes oder Zarathustra genannt. Entscheidend an Hermes Trismegistos ist nicht, daß er keine historisch nachweisbare Person ist. Seine Bedeutung ergibt sich vielmehr daraus, daß er die Gestalt eines Lichtträgers verkörpert, die von der geistigen Produktivität zweier Jahrtausende

aufgeladen wird.<sup>5</sup> Sogar seine Himmelfahrt ist bezeugt. So erhält sein Name – der Dreimalgrößte –, beladen mit den Imaginationen des Orients und des Abendlandes, ein Gewicht, das nur von wenigen anderen aufgewogen wird. Als Stifter aller geheimen Künste und Wissenschaften ist Hermes Trismegistos der imaginäre Verfasser unzähliger Werke der griechischen und arabischen Literatur. Eine Sammlung von Schriften, deren Inhalt als »theosophisch«<sup>6</sup> bezeichnet wird, ist heute als sogenanntes *Corpus Hermeticum*<sup>7</sup> bekannt. Einerseits wollen diese Texte erlösende Weisheit vermitteln und rücken in die Nähe der Gnosis, andererseits entwerfen sie eine Kosmologie. Darin aber erschöpft sich die Hermetik noch nicht. Es existiert auch eine Hermetische Literatur magischen, astrologischen, medizinischen und alchemischen Inhalts.<sup>8</sup> Dieser Umstand verleitet in der Forschung zur Unterscheidung zwischen *hermétisme savant* und *hermétisme populaire* (Festugière), für die zweite Gruppe eine äußerst unzutreffende Charakterisierung, da gerade die Astrologie, Alchemie und Magie Arkandisziplinen waren und nur von einer geistigen Elite betrieben werden konnten.<sup>9</sup> Die Alchemie sei hier sogar hervorgehoben und ausdrücklich dem Gesamtgebiet der Hermetik eingliedert. Denn die Alchemie hat mehr als jede andere Disziplin sich auf Hermes Trismegistos berufen, sich später nach ihm benannt (*ars hermetica*) und seinen Namen in ihrer Fachterminologie verewigt (hermetisches Gefäß, hermetischer Verschluß). Für uns entscheidend ist, daß erst in der Alchemie die hermetische Kosmologie und deren Ordnungsmodelle sich zu einem greifbaren Paradigma entwickelten, zu einem speziellen Typ von Universalwissenschaft, der sich wesentlich über die Konzeption von Symmetrie- und Polarisitätsstrukturen definiert. Deshalb ist im Rückgriff auf dieses Paradigma mit dem Begriff »Hermetik« zweierlei bezeichnet: einmal die Her-

<sup>5</sup> Eine Gesamtdarstellung der Hermes-Imaginationen gibt die Aufsatzsammlung von A. Faivre: *The Eternal Hermes. From Greek God to Alchemical Magus*, Grand Rapids 1995.

<sup>6</sup> B. D. Haage: *Alchemie im Mittelalter. Ideen und Bilder – von Zosimos bis Paracelsus*, Zürich, Düsseldorf 1996, S. 78.

<sup>7</sup> C. Colpe und J. Holzhausen: *Das Corpus Hermeticum Deutsch*. Übersetzung, Darstellung und Kommentierung in drei Teilen, Teil 1 und 2, Stuttgart-Bad Cannstatt 1997.

<sup>8</sup> Bearbeitet von A. J. Festugière: *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Bd. 1: *L'astrologie et les sciences occultes*, 2. Aufl. Paris 1950, Bd. 2: *Le dieu cosmique*, Paris 1949, Bd. 3: *Les doctrines de l'âme*, Paris 1953, Bd. 4: *Le dieu inconnu et la gnose*, Paris 1954.

<sup>9</sup> M. Ullmann: *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, Leiden, Köln 1972 (Handbuch der Orientalistik, Abt. 1, E.-Bd. 6, A. 2), S. 369.

metischen (großgeschrieben) Schriften: das *Corpus Hermeticum*, zum anderen die hermetischen (kleingeschrieben) Wissenschaften wie die Alchemie, aber auch die spätere Naturmystik, Theosophie und Verwandtes – Hermetik ist hier ein Name für eine Familienähnlichkeit von Ideen.

In dieser Ausgangslage ist über unseren Problemkomplex in drei Punkten genauer Rechenschaft abzulegen. *Erstens* ist zu klären, inwiefern Symmetriekonzeptionen ein Wissenschaftsparadigma prägen. *Zweitens* ist das hermetische Wissenschaftsparadigma über zwei Ausformungen von Symmetrie und Polarität konkret vorzuführen: über das Uroboros-Symbol und das Symbol des Hermaphroditen. *Zum dritten* möchten wir diese Symbolik hinsichtlich des darin kodierten Wissenschaftsparadigmas auslegen, das auf eine Eigengesetzlichkeit hermetischen Denkens hindeutet. Diese Eigengesetzlichkeit und ihre immanente Schlüssigkeit war es nämlich, die bis auf Goethes Farbenlehre (und über sie hinaus auf die Naturphilosophie Schellings, Okens und Baaders) einwirkte.

## 2. Symmetrie und Paradigma

Um ›Hermetik‹ von einem internen Standpunkt zu erforschen, der sich gleicherweise am Maßstab gegenwärtiger Begrifflichkeit orientiert, sei auf eine wissenschaftstheoretische Betrachtungsweise zurückgegriffen. Eine solche operiert mit dem Begriff des Paradigmas, um verschiedene *Wissenschaftstypen* strukturell zu bestimmen. Das Paradigma bildet den theoretischen Rahmen, in dem ›Wissenschaft‹ vor sich geht, und zwar die Wissenschaft eines bestimmten Sektors der Geistesgeschichte, sei es einer Epoche, sei es einer Tradition.<sup>10</sup> Dreierlei verkörpert dieser theoretische Rahmen: eine gemeinsame intuitive Grundeinstellung gegenüber den Phänomenen, einen Kanon der für wichtig erachteten Fragestellungen und der zugelassenen Lösungsmethoden, sodann ein Modell, das gegenüber empirischer Widerlegung immun ist, weil jedes Phänomen ihm ent-

<sup>10</sup> Zum Paradigmenbegriff in der Wissenschaftstheorie vgl. W. Stegmüller: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*. Eine kritische Einführung, Bd. 3, Stuttgart 1986, S. 280 ff. Entwickelt wurde die Paradimentheorie von Th. S. Kuhn: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a.M. 1967, zum Paradigmenbegriff bes. S. 68 ff.

sprechend gedeutet wird. Jeder Wissenschaftstyp besitzt ein spezifisches Paradigma; jeder Wissenschaftstyp deutet deshalb die Phänomene jeweils anders. Die Beschreibung des Paradigmas ermöglicht, in der Wissenschaftsgeschichte zwischen Theorien Unvergleichbarkeiten auszumachen – Unvergleichbarkeiten der *metatheoretischen Voraussetzungen*. Die hintergründige Geschichte der Wissenschaften spielt sich auf der Ebene dieser Voraussetzungen ab, nicht auf der Ebene der »Ergebnisse«. Diese sind eo ipso unverständlich, sobald ihre Voraussetzungen im weiteren Verlauf vergessen werden. Geschieht dies, so gibt es zwischen den alten und neuen Theorien hinsichtlich ihrer Ergebnisse keinen gemeinsamen Maßstab mehr. Nicht über die aus der Sicht der Späteren ausgemachten Irrtümer definiert sich ein Wissenschaftstyp in der Wissenschaftsgeschichte. Irrte Newton mit seiner Alchemie, mit seiner experimentellen Theologie, mit seiner mystischen Physik?<sup>11</sup> Die Frage ist absurd, weil Newtons alchemistische Begrifflichkeit ebenso wie seine theologische Problemstellung für den Physiker unserer Zeit bedeutungsloses Chinesisch ist und allein im Rückgriff auf den dahinterstehenden Theorierahmen zu klären wäre.

Stößt man zu paradigmentheoretischen Aufgabenstellungen vor, ist es nicht mehr zulässig, beispielsweise vom »unmöglichen Projekt der Alchemie«<sup>12</sup> zu sprechen. Im Gegenteil, es erschließen sich gerade die wissenschaftstypologisch bedeutsamen *Möglichkeiten* dieses Projekts. Dies soll im folgenden in Angriff genommen werden, sekundiert von der Arbeitshypothese, ein Paradigma zeichne sich, wenngleich nicht ausschließlich, über spezifische *Symmetriekonzeptionen* aus. Die Hermetik müßte demnach als spezifischer Wissenschaftstyp gerade über nur ihr eigentümliche Symmetriekonzeptionen verfügen. Im Rahmen einer größeren Untersuchung zum Symmetriebegriff sind solche von Mainzer<sup>13</sup> erstmals zur Sprache gebracht worden. Hier geht es darum, den paradigmatischen Fundamentalstatus jener Konzeptionen herauszuarbeiten.

<sup>11</sup> Zu Newtons Geheimwissenschaften vgl. B. J. T. Dobbs: *Alchemische Kosmogonie und arianische Theologie bei Isaac Newton*, in: Ch. Meinel (Hrsg.): *Die Alchemie in der europäischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte*, Wiesbaden 1986 (Wolfenbütteler Forschungen, Bd. 32), S. 137–150.

<sup>12</sup> G. Böhme und H. Böhme: *Feuer, Wasser, Erde, Luft*. Eine Kulturgeschichte der Elemente, München 1996, S. 242.

<sup>13</sup> K. Mainzer: *Symmetrien der Natur*. Ein Handbuch zur Natur- und Wissenschaftsphilosophie, Berlin, New York 1988, S. 103–113.



Für eine enge Verbindung von Symmetriebegriff und Paradigma spricht einiges. Für jegliche Form von Wirklichkeitserkenntnis sind Symmetrievorstellungen von zentraler Bedeutung. Man bedenke die Funktion des Raumes als Medium der Erscheinungen! Im Raum leben, erleben und denken wir. Besondere Bedeutung muß deshalb der *Strukturierung* des Raumes zukommen, einerseits in bezug auf die Apperzeption, andererseits in bezug auf die Realitätsbewältigung durch Gestaltung der Umwelt. In bezug auf die Apperzeption kann die Funktion des Raumes bereits mit dem Hinweis deutlich gemacht werden, daß jedes Selbst- und Weltbewußtsein auf der Unterscheidung eines Innen und Außen beruht, also auf einer quasi-räumlichen Relation. Dieses Selbstbewußtsein gilt es nun, im unendlichen Raum zu lokalisieren und hierfür Grenzen der räumlichen Kontinuität zu ziehen. Raumstrukturierung ist dabei grundsätzlich immer dieselbe Operation: durch den Raum werden *Symmetrieachsen* gezogen. Aus der Konstruktion von Symmetrieachsen gehen Kunst und Wissenschaft hervor, mithin die wesentlichen Aktivitäten des Geistes, im Chaos der Erscheinungen Objektivität (Gegenständlichkeit) zu gewinnen. Ornamentik, Plastik, Architektur, ebenso Dichtung, Musik, Rhetorik operieren mit Symmetrieregeln, und zwar auch dort, wo diese gewollt verletzt werden.

Diese fundamentale Strukturierungsfunktion der Symmetrie wird in der Naturwissenschaft geradezu auf den Begriff gebracht. An einem Symmetrieprinzip läßt sich die Grundoperation der mathematischen Naturwissenschaften festmachen. Die rein mathematische Beschreibung von Natur folgt gewissen Selektionsprinzipien, nur bestimmte aller denkbaren Lösungen zu formulieren, arbeitet mit Invarianzen, Wiederholungen und Parallelismen, Korrespondenzen, Stufenfolgen, Prozeßgrenzen bis zur Systematik solcher Strukturen in mathematisierter Form, was alles der Behandlung einer Mannigfaltigkeit aufgrund einer Symmetriellehre entspricht.<sup>14 15</sup> Der Bezug auf den Symmetriebegriff gilt nicht nur auf der methodologischen Ebene der Naturwissenschaft. Er gilt auch für den Begriff

<sup>14</sup> Vgl. P. Niggli: *Symmetrieprinzip und Naturwissenschaften*, in: *Studium Generale*, Bd. 2 (1949), S. 225–231.

<sup>15</sup> Zum Symmetrieprinzip in den Naturwissenschaften vgl. L. Michel: *Symmetry in Physics*, in: R. Wille (Hrsg.): *Symmetrie in Geistes- und Naturwissenschaft*, Berlin, New York 1988, S. 182–191; B. C. van Fraassen: *Laws and Symmetry*, Oxford 1989; H. Genz und R. Decker: *Symmetrie und Symmetriebrechung in der Physik*, Braunschweig 1991; S. L. Altmann: *Icons and Symmetries*, Oxford 1992.



des naturwissenschaftlichen Objekts. Die sogenannten Naturgesetze werden als Objekte *mit symmetrischen Eigenschaften* behandelt. Das, was die Naturwissenschaft zu ihrem Gegenstand hat, sind nichts anderes als Symmetrien. Schließlich tritt der Symmetriebegriff noch auf einer den Naturgesetzen übergeordneten Ebene auf; denn es gibt Gesetze, denen selbst die Naturgesetze unterliegen. Es sind die sogenannten Invarianzprinzipien, welche die Unveränderlichkeit der Naturgesetze in Raum, Zeit und Bewegung ausdrücken. Auch hier haben wir es wiederum mit Symmetrieprinzipien zu tun: mit Invarianz gegenüber Verschiebungen.<sup>16</sup> Auf den Punkt bringen kann man den Gebrauch des Symmetriebegriffs damit, daß wissenschaftliche *Objektivität* nur über Symmetrie möglich ist.<sup>17</sup>

»Die Symmetrieprinzipien spielen eine außerordentlich wichtige Rolle in dem großen Geheimnis, das man wissenschaftliche *Erkenntnis der Welt* nennt. Jede *wissenschaftliche Klassifikation* basiert darauf, die Symmetrieeigenschaften der zu klassifizierenden Objekte aufzuspüren. Die Objekte oder Erscheinungen werden bezüglich derjenigen gemeinsamen Eigenschaften gruppiert, die bei bestimmten Transformationen erhalten bleiben.«<sup>18</sup>

Trotz dieser Allgegenwärtigkeit der Symmetrie – dem Kongruenzpunkt außerwissenschaftlicher wie wissenschaftlicher Gegenständlichkeit –, darf ein entscheidender Punkt nicht außer acht gelassen werden. Konstruierbar sind Symmetrien unterschiedlichen Typs. Symmetriekonzepte sind variabel, und sie sind historisch gebunden – genauso wie die Wissenschaftsparadigmen variabel und historisch gebunden sind. In bezug auf die Objektivität stiftende Funktion der Symmetrie heißt dies, daß die Wahl eines bestimmten Symmetriekonzepts innerhalb eines Wissenschaftstyps darüber entscheidet, welche Objekte als mögliche Gegenstände überhaupt zugelassen sind. So wird die Symmetrie zum bestimmenden Ankerpunkt eines

<sup>16</sup> In der Physik konzipiert Wigner eine hierarchische Zweistufigkeit der Symmetrieprinzipien; während die erste Symmetriestufe die Naturgesetze bilden, befinden sich auf der zweiten die Invarianz-Prinzipien. E. P. Wigner: *Symmetry and Conservation Laws*, in: *Proceedings of the National Academy of Science*, Bd. 51 (1964), S. 956–965; deutsch: *Symmetrie und Erhaltungssätze*, Übersetzung und Kommentar von L. Jansen, in: H. Störck (Hrsg.): *Symmetrie*, Köln 1985, S. 46–60.

<sup>17</sup> H. Weyl: *Symmetrie*, ins Deutsche übersetzt von L. Bechtolsheim, 2. Aufl. Basel, Boston, Stuttgart 1981. Vgl. sein Beispiel von Epikurs Definition einer Geraden als Vertikale S. 128.

<sup>18</sup> L. Tarassow: *Symmetrie, Symmetrie!* Strukturprinzipien in Natur und Technik, aus dem Russischen von R. Rudolph, Heidelberg, Berlin, Oxford 1993, S. 219.

Paradigmas, der die Gegenständlichkeit eines Wissenschaftstyps festlegt. Dies zeichnet die Symmetrie aus als einen vorzüglichen Parameter der Wissenschaftsgeschichte.

In diesem Sinne soll nun im folgenden von *dem hermetischen Wissenschaftsparadigma* gesprochen werden. Es soll ein bestimmtes Symmetriekonzept aufgewiesen werden, das die drei Elemente eines Wissenschaftsparadigmas dominiert. Das hermetische Symmetriekonzept bestimmt nämlich eine intuitive Grundeinstellung gegenüber den Phänomenen, legt einen Kanon der für wichtig erachteten Fragestellungen sowie der zugelassenen Lösungsmethoden fest, schließlich verkörpert es ein Modell, das gegenüber empirischer Widerlegung immun ist, weil jedes Phänomen ihm entsprechend gedeutet wird.

Einen Blick vorauswerfend, sind wir mit dem Symmetriebegriff schon in den Kern der ›anderen Wissenschaft‹ eingedrungen, die die Hermetik verkörpert. Denn auf der Suche nach Symmetrien zieht das hermetische Denken mit den etablierten mathematischen Wissenschaftstraditionen einerseits gleich, andererseits grenzt es sich entschieden von diesen ab. Es bewahrt den überkommenen Symmetriebegriff der pythagoreisch-platonischen Philosophie, indem es an der Anschaulichkeit von Symmetrie festhält, um ihr zugleich eine nicht mehr anschauliche Hintergrunddimension zu verleihen. Letzteres geschieht im Symbol, das über die Anschauung eine Dialektik zwischen Einbildungskraft und Verstand entzündet. Die Symmetrie wird dabei zu einem universellen Medium. In ihm findet die Verbindung zwischen dem Reich der Mathematik und dem Reich der Mysterien statt.

Seine philosophische Basis findet diese Verbindung im *Corpus Hermeticum*, genauer im Traktat CH II (B)<sup>19</sup>, der eine Theorie des Raumes entfaltet. Faßbar ist diese in drei Punkten:

(1) Es gibt ein Meta-Dimensionssystem, das alle räumliche Ausdehnung einbefaßt, einen Hyperraum, der mit Gott identisch ist. In dieser Hinsicht ist der Raum reine Energie (verwirklichte Kraft).

(2) Als Subsystem dieses göttlichen Hyperraumes ist der Raum der kosmische Raum, das Dimensionssystem, in dem die Bewegung des Kosmos stattfindet. In dieser Hinsicht ist der Raum Objekt des Denkens.

<sup>19</sup> C. Colpe und J. Holzhausen: *Das Corpus Hermeticum Deutsch*, a.a.O., Teil 1, S. 27–36.

(3) Als Dimensionssystem der Bewegung des gesamten lebenden Kosmos ist der Raum Geist (νοῦς) – Geist hier verstanden im Sinne eines kosmischen Prinzips, nicht eines subjektiven Vermögens. Er strahlt, wie der Traktat ausführt, das Gute aus, ist die Wahrheit, das Urbild des Pneuma und der Seele.

Im dritten Punkt ist eine kühne Identifikation von Raum und Geist vorgenommen, wodurch der Raum geistig und der Geist räumlich begriffen wird. Das bedeutet, daß der Geist als Ursprung und Zielpunkt der Natur zugleich auch das Dimensionssystem ihrer Bewegungen verkörpert. Im Rückbezug auf das Problem der Symmetrie läßt sich der darin liegende Gedanke ausformulieren: Wenn Symmetrien den Raum strukturieren, dann müssen diese als Ordnungsmuster verstanden werden, nach denen der kosmische Geist strukturiert ist. Aus der Gleichung von Raum und Geist ist fürderhin die hermetische Symbolbildung zu verstehen, die das Symmetriekonzept des hermetischen Paradigmas zum Ausdruck bringt. Es impliziert ein kosmologisches Modell; seine Symbole deuten auf die höchsten Aufbauprinzipien des Universums. Und diese sind im wesentlichen die drei folgenden Symmetrietypen:

(1) Die Rotationssymmetrie. – Die Alchemie hat für diesen Symmetriotyp das aus Ägypten stammende Uroboros-Symbol gewählt, kennt aber auch andere Versinnbildlichungen, beispielsweise das Labyrinth Salomos.<sup>20</sup> Beides sind Symbole für die unendliche Existenz des Universums, für dessen zyklische Natur und für die Wandelbarkeit der Materie.

(2) Die Spiegelsymmetrie. – In hermetischem Kontext wird dieser Symmetriotyp meistens mit einem Symmetriebruch verbunden. Für ihn steht der Hermaphrodit, die Einheit der Gegensätze des Männlichen und des Weiblichen. Der Hermaphrodit ist ein Polartätssymbol, das die duale Internstruktur der kosmischen Zyklik zum Ausdruck bringt.

(3) Die Verschiebungssymmetrie. – Im sogenannten philosophischen Baum<sup>21</sup> – nicht mit der *arbor porphyriana* zu verwechseln! –, der die Stufen des alchemistischen Prozesses symbolisiert, findet

<sup>20</sup> Abgebildet bei M. Berthelot: *Collection des anciens alchimistes grecs*, Bd. 1,1: *Introduction*, Paris 1887, S. 157.

<sup>21</sup> Siehe beispielsweise S. Norton: *Catholicon physicorum seu Modus conficiendi tincturam physicam et alchymicam*, Frankfurt a.M. 1630, Fig. LXXXIII, abgedruckt bei K. Mainzer: *Symmetrien der Natur*, a.a.O., S. 107.

Verschiebungssymmetrie ihren Ausdruck. Dabei wird die Verwandlung der Materie als eine verschiedene Zustände durchlaufende Rotationsbewegung verstanden, namentlich im Sinne einer Korrosion und einer darauf folgenden Läuterung. Verschiebungssymmetrie im hermetischen Konzept ist eine Sekundärererscheinung der Rotations- und Spiegelsymmetrie und keine selbständige Struktur. Deshalb seien als selbständige Symmetriesymbole nur der Uroboros und der Hermaphrodit vorgestellt.<sup>22</sup>

### 3. Die hermetischen Symmetriesymbole: Uroboros und Hermaphrodit

#### a) Der Uroboros

Der Uroboros (οὐροβόρος), auf Deutsch: der »Schwanzfresser«, bildet das alchemistische Symbol schlechthin. Abgesehen von einer Erwähnung in den proto-alchemistischen Papyri Leiden V und W (250–350 n. Chr.)<sup>23</sup>, findet sich der Schwanzfresser in alchemistischem Kontext erstmals in denjenigen Fragmenten, die Berthelot aus den noch erhaltenen Handschriften des ältesten *Corpus alchymicum* zusammengestellt hat:

»Dies ist das Mysterium: Der Drache Uroboros, der sich selbst frisst und von selbst zusammenschmilzt, farblos wird [oder: seine Musterung verliert] und durch Fäulnis [oder: Gärung] seine Zusammensetzung ändert. Er nimmt ein dunkles Grüngelb an und aus ihm entsteht Goldglanz und daraus roter Zinnober, wie man sagt, und dies ist der Zinnober der Philosophen. Sein Bauch und sein Rücken sind safrangelb, sein Kopf dunkelgrüngelb, seine vier Füße bilden die ›Tetrasomie‹ [= Körper aus den Vier Elementen], seine drei Ohren sind die drei Fuß[arten].«<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Selbstverständlich existiert eine Fülle anderer Symmetriesymbole. In der arabischen Alchemie liegen Symmetrien sogar den magischen Quadraten und deren Verwendung zur Quantifizierung der Qualitäten von Blei und Gold zugrunde. Man versucht, den Aufbau der Stoffe aus zahlentheoretischen Harmoniegesetzen zu erklären. Vgl. a. a. O., S. 110.

<sup>23</sup> M. Berthelot: *Introduction à l'Étude de la Chimie des Anciens et du Moyen-Age*, Paris 1889, S. 9, 18. Siehe auch die Untersuchung von H. J. Sheppard: *The Ouroboros and the Unity of Matter in Alchemy. A Study in Origins*, in: *Ambix*, Bd. 10 (1962), S. 83–96.

<sup>24</sup> M. Berthelot: *Collection des anciens alchimistes grecs*, Texte grec, I, V, a. a. O., S. 21f.: Τοῦτο γὰρ ἐστὶν τὸ μυστήριον ὃ οὐροβόρος δράκων, τούτῃσιν συμφαγώνε-

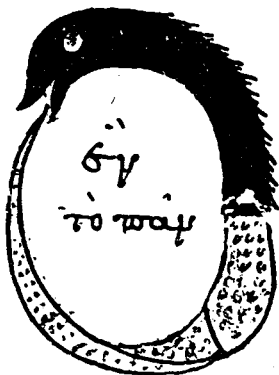


Abb. 2: Uroboros Codex Marcianus 299/188v.  
aus: Berthelot: *Collection des anciens alchimistes grecs*, Bd. 1,2 (1887), S. 132

Ohne damit die rätselhaften Zeilen zu erhellen – ihr erster moderner Übersetzer nannte sie »formules mystiques«<sup>25</sup> –, ist auf den ersten Blick erkennbar, daß der Uroboros hier den zentralen Gegenstand der alchemistischen Operation bildet. Offensichtlich bezeichnet er direkt das Arcanum der hermetischen Wissenschaft. Bei Olympiodor (6. Jahrhundert) in *De arte sacra*, einem Kommentar zu Schriften des Zosimos, Hermes und anderer Eingeweihter, wird unter Berufung auf den Gott der Alchemisten und Magier, Agathodaimon, festgehalten, allein entscheidend sei, daß das Ende der Anfang und der Anfang das Ende bilde und daß dieses Prinzip der Uroboros verkörpere.<sup>26</sup>

Die ältesten bekannten Abbildungen in einer alchemistischen Handschrift erblickt man im Codex 299 Bibliotheca Marciana Venedig, Bl. 188 verso (Abschrift aus dem 11. Jahrhundert) mit dem Titel κλεοπατρης χρυσοποιία (»Goldbereitung der Kleopatra«):

ται καὶ συγχωνεύεται, λειώνεται καὶ μεταλλάττεται τὸ σύνθεμα ἐν τῇ σήψει · καὶ γίνεται μελάγχλωρον, καὶ ἐξ αὐτοῦ γίνεται ἐρυθρὸν κιναβαρίζον, ὡς φησιν, καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ κιναβάρις τῶν φιλοσόφων. Ἡ δὲ κοιλία καὶ ὁ νῶτος αὐτοῦ κροκοειδής · καὶ ἡ κεφαλὴ μελάγχλωρος · οἱ τέσσαρες αὐτοῦ πόδες ἐστὶν ἡ τετρασωμία · τὰ δὲ τρία ὅτα αὐτοῦ εἰσιν αἱ τρεῖς αἰθάλαι.

<sup>25</sup> M. Berthelot: *Collection des anciens alchimistes grecs*, Traduction, I, V, a. a. O., S. 22 Anm.

<sup>26</sup> M. Berthelot: *Collection des anciens alchimistes grecs*, Texte grec, a. a. O., S. 79f.: Ἀγαθοδαίμων τὴν ἀρχὴν ἐν τῷ τέλει θείς, καὶ τὸ τέλος ἐν τῇ ἀρχῇ (δράκων γὰρ οὐροβόρος βούλεται εἶναι).

(1) Uroboros mit der Inschrift: ἓν τὸ πᾶν («Eins ist das All«)

Der Uroboros wird in einem Ring-Diagramm erläutert mit der Inschrift

– im äußeren Ring: Ἐν τὸ πᾶν καὶ δι' αὐτοῦ τὸ πᾶν καὶ εἰς αὐτὸ τὸ πᾶν καὶ εἰ μὴ ἔχοι τὸ πᾶν οὐδέν ἐστιν τὸ πᾶν («Eins ist das All und durch es das All und in ihm das All und wenn es das All nicht enthält, ist es nichts«),

– im inneren Ring: Εἷς ἐστὶν ὁ ὄφις ὁ ἔχων τὸν ἰὸν μετὰ δύο συνθέματα («Die Schlange ist Eins, die das Gift hat mit zwei Zusammensetzungen«).

(2) Uroboros mit eingetragener Skala Codex Paris 2327, Bl. 196 (15. Jahrhundert)

Auch dieser Uroboros wird mit Ring-Diagramm auf Blatt 220 und in der Handschrift 2325 (Abschrift aus dem 13. Jahrhundert) erläutert mit der Inschrift

– im äußeren Ring: ἓν τὸ πᾶν δι' οὗ τὸ πᾶν (καὶ δι' αὐτοῦ τὸ πᾶν) καὶ αὐτῷ τὸ πᾶν («Eins ist Alles, durch das es Alles ist und in Allem ist«),

– im inneren Ring: εἷς ἐστὶν ὁ ὄφις ὁ ἔχων τὰ δύο συνθέματα καὶ τὸν ἰὸν («Eins ist die Schlange, die die zwei Zusammensetzungen und das Gift besitzt«).



Abb. 3: Ring-Diagramm  
Codex Marcianus  
299/188v.  
aus: Berthelot: *Collection des  
anciens alchimistes grecs*,  
Bd. 1,2 (1887), S. 132

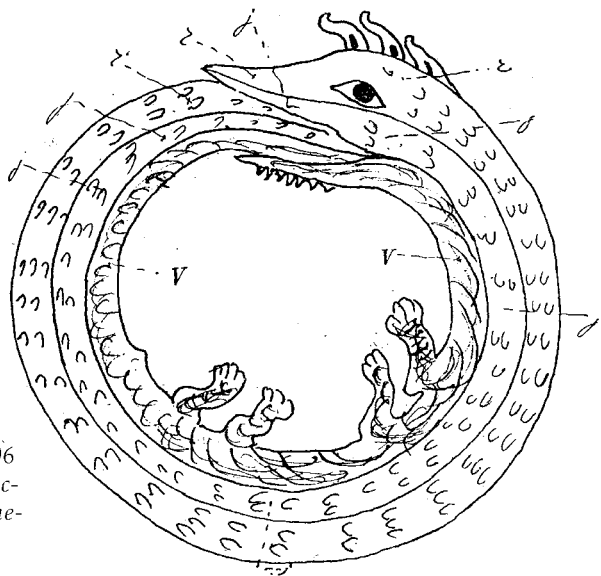


Abb. 4: Uroboros  
Codex Paris 2327/196  
aus: Berthelot: *Collection des anciens alchimistes grecs*, Bd. 1,2  
(1887), S. 159

Parallel zur ältesten Alchemie etabliert sich das Uroboros-Symbol in der Gnosis, die für die spätere Hermetik aus einem bestimmten Grunde eine entscheidende Vorarbeit leistet: in der Gnosis geht die Wissenschaft daran, ihren eigenen Inhalt als denjenigen der religiösen Urkunde zu entwickeln.<sup>27</sup> Insbesondere die spekulative Alchemie gewinnt ihre Aussagen aus einer Kongruenz von Naturwissenschaft und kodifizierter Offenbarung. In dieser Hinsicht ist bereits der älteste nachweisbare Alchemist, Zosimos (um 300), Gnostiker. Für das Lieblingssymbol der Alchemie sind die (nicht-alchemischen) gnostischen Texte, in denen der Schwanzfresser an vereinzelt Stellen erwähnt wird, allerdings noch nicht allzu aussagekräftig. Origenes beschreibt ein ophitisches Diagramm mit der Darstellung des Uroboros, der die sieben Planetensphären umfaßt.<sup>28</sup> In den apokryphen Akten des Apostel Thomas (3. Jahrhundert), dem Empfänger und Ver-

<sup>27</sup> W. Windelband: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, hrsg. von H. Heimsoeth, 14. Aufl. Tübingen 1948, S. 185.

<sup>28</sup> Ausführlich untersucht von H. Leisegang: *Die Gnosis*, 2. Aufl. Leipzig o.J., S. 160 (Abb.), 168 ff. Vgl. auch A. Hilgenfeld: *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig 1884, S. 277 ff.

mittler besonderer Geheimoffenbarungen<sup>29</sup>, erscheint ein teuflischer Drache, der in dunklen Anspielungen auf gnostische Geheimlehren als seinen Vater den Uroboros bezeichnet:

»Ich bin eine Schlange, ein Sproß der Schlangennatur und ein Schädiger, der Sohn eines Schädigers; ich bin ein Sohn dessen, der die vier stehenden Brüder verletzt und geschlagen hat; ich bin der Sohn dessen, der auf dem Thron sitzt und über das Geschaffene, was unter dem Himmel ist, Macht hat [...]; ich bin der Sohn dessen, der die (Welt)-Kugel umgürtet; ich bin ein Verwandter dessen, der außerhalb des Ozeans ist, dessen Schwanz in seinem Mund liegt.«<sup>30</sup>

Ähnlich erscheint im gnostischen Werk *Pistis Sophia* (3. Jahrhundert, besser mit »Papyrusrollen des Erlösers«<sup>31</sup> zu betiteln), der Uroboros einerseits als Weltschlange<sup>32</sup>, andererseits ist er nichts anderes als die Sonnenscheibe<sup>33</sup>. In vergleichbarem kosmischen Zusammenhang steht auch der doppelköpfige römische Gott Janus, der in der alexandrinischen Aion-Theologie, verbunden mit einer Weltalterlehre, zum solaren Weltgott umgedeutet wird. Er ist der Gott, der die Bewegung des Himmels bewirkt, und daher die Schlange, die sich in den Schwanz beißt, sein Symbol.<sup>34</sup>

Bereits mit diesen wenigen Proben aus der Fülle von Uroboros-Erwähnungen in der antiken Literatur wird die vielfältige Bedeutung dieses Symbols greifbar. Zum ersten ist es ein Arkansignum, das ein Mysterium anzeigt, ohne es je ganz preiszugeben (ähnlich auch der Hermaphrodit). Dann bezeichnet es neben seiner alten Bedeutung als

<sup>29</sup> G. Bornkamm, in: E. Hennecke: *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, 4. Aufl. hrsg. von Wilhelm Schneemelcher, Bd. 2: *Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*, Tübingen 1971, S. 298.

<sup>30</sup> A. a. O., S. 321.

<sup>31</sup> C. Schmidt: *Koptisch-gnostische Schriften*, Bd. 1: *Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jeû. Unbekanntes altgnostisches Werk*, 2. Aufl. bearbeitet von W. Till, Berlin 1954 (*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, Bd. 45), S. XXII.

<sup>32</sup> A. a. O., S. 207: »Die äußere Finsternis ist ein großer Drache, dessen Schwanz in seinem Munde, indem [...] [dieser Drache] außerhalb der ganzen Welt und die ganze Welt umgiebt.«

<sup>33</sup> A. a. O., S. 233: »Der Diskus der Sonne war ein großer Drache, dessen Schwanz in seinem Munde und der zu sieben Kräften der Linken hinaufstieg und den vier Kräfte in Gestalt von weißen Pferden zogen.«

<sup>34</sup> R. Reitzenstein: *Das iranische Erlösungsmysterium*. Religionsgeschichtliche Untersuchungen, Bonn 1921, S. 215.



solares Symbol das Prinzip der Materie.<sup>35</sup> Im philosophischen Sinne bildet es das Signet des pantheistischen Einheitskonzepts (Totalität), das aus der vorsokratischen Philosophie stammt und die hermetische Kosmologie dominiert. Die »Alles ist Eines«-Formel, die im *Corpus Hermeticum* erscheint<sup>36</sup> und auch in der Gnosis bekannt ist, geht auf Heraklit oder Xenophanes zurück. Ebenso steht der Uroboros in direktem Zusammenhang mit dem alchemistischen Prozess. Zum einen verweist er auf die alchemische Praxis; bei Olympiodor<sup>37</sup> wird das *ὄργανον κυκλικόν* beschrieben, ein Zirkulationsapparat für die Durchführung eines mit sich rückgekoppelten Prozesses. Zum anderen bedeutet er das Prinzip des alchemistischen Wachstums- oder Reifungsprozesses, der Multiplikation aus einem indifferenteren Chaos sowie der Regeneration, die in der Rückkehr zum ursprünglichen Zustand gipfelt.<sup>38</sup> Schließlich hat man im Uroboros eine All-Einheit zu sehen, die sich *polarisiert*: Laut den gegebenen Inschriften besitzt die Schlange *τὰ δύο συνθέματα* (»die zwei Zusammensetzungen«).

Nimmt man diese sechs Aspekte zusammen, so läßt sich die Bedeutung des Uroboros hinsichtlich der alchemistischen Theorie verschärfen. In sich vereinigt er die theoretische Basis der gesamten Alchemie, die mindestens folgende Elemente beinhaltet:

(1) Es gab und gibt (in einem virtuellen Zustand) eine Urmaterie (*prima materia*), der alle bekannten Substanzen entspringen. Das bedeutet, daß es nicht verschiedene Materien, sondern letztlich nur eine einzige Materie gibt.

(2) Diese Materie ist die alchemistische Arkansubstanz; der gesamte Kosmos ist aus ihr als eine Einheit zu begreifen, in dem die verschiedenen Zustände dieser Materie sich nach den Gesetzmäßigkeiten einer kosmischen Sympathie zueinander verhalten. Dies ist allein aufgrund der Rotationssymmetrie der alchemistischen Materie möglich. Auch in der viel späteren Behandlung des Materieproblems

<sup>35</sup> Alchemisch undifferenziert spricht E. O. von Lippmann: *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*. Mit einem Anhang zur älteren Geschichte der Metalle. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte, Berlin 1919, S. 62, vom »Symbol der Welt«.

<sup>36</sup> Im *Asclepius*-Traktat (C. Colpe und J. Holzhausen: *Das Corpus Hermeticum Deutsch*, a. a. O., Teil 1, S. 254) heißt es: »Asklepios, wie schnell hast du dich vom wesentlichen und wahren Inhalt der Lehre entfernt! Denn habe ich nicht gesagt, alles sei eins und eins sei alles [...]?«

<sup>37</sup> M. Berthelot: *Collection des anciens alchimistes grecs*, a. a. O., cap. IV, 44, S. 96/105.

<sup>38</sup> H. J. Sheppard: *The Ouroboros and the Unity of Matter in Alchemy*, a. a. O., S. 94.

durch neuzeitliche Alchemisten kommt dies deutlich zum Ausdruck, indem an der Uroboros-Natur der Arkansubstanz, namentlich an deren produktiver Selbstgenügsamkeit, unbeirrbar festgehalten wird. So sagt Aristoteles im *Hermetischen Triumph* (1604):

»es hat alles in ihm, was wir bedürffen; Es tödtet sich selbst, und krieget von ihm selbst wiederum das Leben Es vermählet sich selbst: Es schwängert sich selbst, und gebiehet von sich selbst: Es löset sich selbst auf in seinem eigenen Blute, und härtet sich wiederum mit demselbigen.«<sup>39</sup>

(3) Die Rotationssymmetrie des Verwandlungsprozesses beruht auf der Beseeltheit der Materie, so wie umgekehrt die Rotationsbewegung die vorzüglichste Bewegung der Seele verkörpert. Platon entschied im *Timaios* ähnliche Fragen anhand der astralen Zyklen: das Runde sei die Weltseele und in seiner vollkommenen Bewegung ein glückseliger Gott<sup>40</sup> – ein pythagoreisch-heraklitisches Theorem, das sinngemäß für die gesamte hermetische Tradition verbindlich wurde. Für die Alchemie bedeutet es, daß die Gesetzmäßigkeiten jener kosmischen Sympathie im Rahmen der universalen Rotationssymmetrie die Affektionsgesetze der Weltseele sind. Modern ausgedrückt: Die beseelte Materie besitzt einen Drehimpuls, der ein libidinöses Kraftfeld induziert. Letzteres spielt in der hermetischen Philosophie der Renaissance (beispielsweise bei Marsilius Ficinus und Cornelius Agrippa) eine wichtige Rolle.

Für das theoretische Konzept, das hinter dem Uroboros steht, ist es nun entscheidend, daß – im Blick auf den vorsokratischen Quellhorizont – das hermetische Denken den Sprung von Heraklit zu Parmenides nicht mitmacht. Die Einheit der Materie ist kein monolithisches Prinzip hinter einer nur scheinbaren Vielheit, sondern sie ist die Einheit ihrer Gegensätze. Indem der Uroboros sich selbst verschlingt, ist er ein in sich duales Prinzip, das Ursprung und Ende, Zeugung und Vernichtung, Prozeß und Produkt in einem ist, aber eben auch immer je beide und darin sich selbst entgegengesetzt. Die Polarität im kosmischen Prozeß ist dessen Zirkularität äquivalent.

<sup>39</sup> Deutsches Original: *Uralter Ritter-Krieg*, Das ist ein Alchymistisch kürzliches Gespräch, Unsers Steins Des Goldes und Des Mercurii, Von der wahren Materie daraus der Stein der Weisen von den Naturkündigern durch gebührlliche Handgriffe mit Hülffe des Lunischen Vulcani bereitet wird, von Einem Wohlerfahrnen Philosopho beschrieben, Leipzig 1604, Neudruck in: [L. de Saint Disdier und A. de Toussaint u.a.]: *Der Hermetische Triumph Oder der Siegende Philosophische Stein*, Leipzig, Görlitz 1707, S. 42.

<sup>40</sup> Platon: *Timaios* 34 b.

## b) Der Hermaphrodit

Die hermetische Polaritätssymbolik geht denn auch direkt aus dem Schlangensymbol hervor. Die Schlange teilt sich in zwei Köpfe<sup>41</sup> oder ganz in zwei und schlängelt sich um den Caduceus, das wichtigste Symbol des Hermes, zum Schlangenstab. In der Alchemie gilt dieser als dynamisches Symbol für die Versöhnung der Gegensätze von Sonne und Mond, von Männlichem und Weiblichem.<sup>42</sup> Deren Gegensatz ist im Grunde ein asymmetrischer, die Verbindung seiner Glieder – ein Grundproblem der Alchemie – kann deshalb im symmetrischen Caduceus noch keinen völlig angemessenen Ausdruck finden. Als dieser Sachlage entsprechendes Polaritätssymbol wird der Hermaphrodit entwickelt – anschauliches Bild einer androgynen *res bina* (in der alchemistischen Terminologie: »Rebis«). Wie für den Caduceus ist auch für ihn ein Bezug zum Uroboros-Symbol gegeben, wenn im *Corpus Hermeticum* das All sowohl als sich selbstgebärendes Prinzip wie auch als Mann-Weibliches in eins beschrieben wird, namentlich als *αὐτοπάτερα καὶ αὐτομήτορα* (»Vater und Mutter seiner selbst«)<sup>43</sup>. Für die Alchemie wird die direkte Identifikation von Uroboros und Hermaphrodit bis in die Neuzeit möglich bleiben. In der *Occulta Philosophia* von 1613 (anonym) wird der Drache, der

<sup>41</sup> Siehe beispielsweise die Abbildung aus E. Ashmole (Hrsg.): *Theatrum chemicum Britannicum*, London 1652, S. 213, wiedergegeben bei W. Shumaker: *The Occult Sciences in the Renaissance. A Study in Intellectual Patterns*, Berkeley, Los Angeles, London 1972, S. 195.

<sup>42</sup> Vgl. Servius: *Grammatici qui feruntur in Vergilii Carmina Commentarii*, hrsg. von G. Thilo und H. Hagen, Bd. 1, Leipzig 1881, S. 508: »Denn die Schlangen haben ihre Köpfe gegeneinander gewendet, um zu zeigen, daß Gesandte miteinander reden und übereinkommen sollen [...] Weshalb auch die Friedensgesandten [...] Schlangenstabträger heißen [...] Diesen Schlangen werden zwei Äpfel hinzugefügt, einer von der Sonne, der andere vom Mond [...] Mercurius versöhnt so diese zwei wilden Tiere; und auch wir sollten sicherlich miteinander in Eintracht leben. – Andere leiten das Wort Mercurius als »medicurius« vom Lateinischen ab, »hin- und herlaufend«, weil er immer zwischen Himmel und Unterwelt hin- und hereilt [...] Ihm wird der Schlangenstab zugeordnet, weil er durch Vertrauensvermittlung die Feinde zur Freundschaft bringt.« Vgl. auch Pierius, zit. in Philippo Picinello: *Mundus Symbolicus*, in *Emblematum Universitate Formatus, Explicatus, et tam Sacris quam profanis Eruditionibus ac Sententiis illustratus*, Köln 1687, lib. 3, cap. 11, S. 152 b: »Sehr leicht zieht er [= Mercurius] die streitenden Gemüter zur Eintracht hin, indem er die zwei Schlangen, d.h. den gegenseitigen Haß, durch den Stab seiner Lehre in eines verbindet.«

<sup>43</sup> Testimonium bei Laktanz, in: C. Colpe und J. Holzhausen: *Das Corpus Hermeticum Deutsch*, a. a. O., Teil 2, S. 576: »Aber auch Hermes war derselben Meinung, wenn er ihn [das göttliche All bzw. Gott] »sich selbst Vater« und »sich selbst Mutter« nennt.«

die Urmaterie verkörpert, paradoxal als Zwitter vorgestellt: »Ein Gifftiger Trach gar ungeheuer / [...] / Himmel und Erdt auch Weib und Mann / Ihr Krafft ich dir recht geben kann. / [...] / Bin Vatter Mutter / [...]«<sup>44</sup>

Der alchemistische Gedanke der Androgynie als ein Polaritätsprinzip der Natur wird im *Corpus Hermeticum* noch ausführlicher vorbereitet. Im Traktat *Poimandres* ist Gott, der Geist, androgyn, ebenso der Urmensch, ebenso sind es die sieben Urväter der Menschheit, die demnach auch die sieben Urmütter sind. Es handelt sich hierbei um eine Hermetische Geheimlehre; denn als solche wird sie ausdrücklich angekündigt:

»Und Poimandres sprach: »Hier handelt es sich um das bis auf den heutigen Tag verborgene Geheimnis. Die Natur nämlich vereinte sich mit dem [Ur]-menschen und brachte ein übergroßes Wunder hervor. Denn weil er die Natur der Sphärenharmonie der Sieben in sich hatte, die, wie ich sagte, aus Feuer und Pneuma bestehen, wartete die Natur nicht, sondern gebär sofort sieben Menschen entsprechend den Naturen der sieben Verwalter, mannweibliche, die sich nach oben ausrichteten [...] Die Entstehung dieser sieben nun, wie ich sagte, geschah auf folgende Weise. (Die Erde) war weiblich und das Wasser männlich, aus dem Feuer nahm die Natur die Reife, aus dem Äther das Pneuma und brachte die Körper hervor nach dem Bilde des [Ur]menschen. Der [Ur]mensch aber wurde aus Leben und Licht zu Seele und Geist, aus dem Leben wurde die Seele und aus dem Licht der Geist; und so blieb alles im sichtbaren Kosmos bis zum Ende eines Weltumlaufs (und) dem Anfang der Geschlechterfolge [...] Nach der Vollendung des Weltumlaufs wurde die Verbindung aller nach dem Willen Gottes gelöst; denn alle Lebewesen waren mannweiblich und wurden gleichzeitig mit dem Menschen getrennt, und es wurden jeder für sich ohne Ausnahme die einen männlich, die anderen weiblich.«<sup>45</sup>

Die Androgynie des Urprinzips erscheint auch in der lateinischen Übersetzung der Hermetischen Schrift mit dem Titel *Λόγος τέλειος* (*Vollkommene Lehre*), dem sogenannten *Asclepius*: »Dieser Gott also ist, da er allein ja alles ist, vollkommen erfüllt von der Fruchtbarkeit beiderlei Geschlechts.«<sup>46</sup>

<sup>44</sup> [Anonym:] *Occulta Philosophia*. Von den verborgenen Philosophischen Geheimnissen der heimlichen Goldblumen und Lapidis Philosophorum, Frankfurt 1613, S. 57 f.

<sup>45</sup> C. Colpe und J. Holzhausen: *Das Corpus Hermeticum Deutsch*, a.a.O., Teil 1, §§ 16–18, S. 15 f.

<sup>46</sup> A.a.O., § 20, S. 280. Zur Androgynie Gottes vgl. J. Kroll: *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Münster 1914 (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*,

Nicht nur, weil dem Hermaphroditen bereits im *Corpus Hermeticum* der Boden bereitet wird, erscheint er als ein ebenso starkes Identifikationszeichen für die Hermetik wie der Uroboros – im Gegensatz zu diesem wurde er als »genuin alchemische Bildschöpfung«<sup>47</sup> bezeichnet –, sondern auch angesichts dessen, daß er dort zu einem semantischen Komplex verdichtet ist, der sich in der späteren Alchemie dann richtig entfalten wird und über Jahrhunderte hinweg mit ähnlichem Gesicht erkennbar bleibt. Neben der Hermetischen voûs-Lehre, die sich ihrerseits auf die gnostische Urmensch- bzw. Bythos-Lehre stützt<sup>48</sup>, werden dabei auch der Hermaphrodit-Mythos bei Ovid und nicht zuletzt Platons Mythos des androgynen Urmenschen eine Rolle spielen.

Die Geschichte des Hermaphroditen in der Alchemie beginnt beim ältesten griechischen Alchemisten, bei Zosimos. In seinem Traktat *Über das göttliche Wasser* tritt das Quecksilber als Mannweibliches (ἄρσενόηλυ) auf, und zwar in der unverständlichen Rätselsprache des Eingeweihten:

»Dies ist das göttliche und große Mysterium, das gesuchte. Es ist das All, das All aus Demselben und durch Dasselbe. Zwei Naturen, aber eine einzige Substanz. Denn die eine tut der anderen Gewalt an, und die eine beherrscht die andere. Es ist das Silberwasser [= Quecksilber], das Mannweibliche, das immer zu entfliehen sucht.«<sup>49</sup>

Zu den ältesten bildlichen Darstellungen in alchemistischen Texten gehören zweifellos die Hermaphroditen aus dem *Buch der heiligen Dreifaltigkeit*<sup>50</sup> – einer spektakulär bebilderten Handschrift in deut-

Bd. 12), S. 43–55; G. Quispel: *Asclepius*. De volkomen openbaring van Hermes Trimegistus, Amsterdam 1996 (*Pimander*, Bd. 6), S. 95 ff.

<sup>47</sup> J. Telle: *Sol und Luna*. Literar- und alchemiegeschichtliche Studien zu einem altdeutschen Bildgedicht, mit Text- und Bildanhang, Hürtgenwald 1980, S. 54.

<sup>48</sup> In der Valentinischen Gnosis ist der Bythos androgyn.

<sup>49</sup> M. Berthelot: *Collection des anciens alchimistes grecs*, 2. L., 1 (Bd. 3): *Les œuvres de Zosime*, Paris 1888, S. 143 f.: Τοῦτό ἐστι τὸ θεῖον καὶ μέγα μυστέριον, τὸ ζητούμενον. τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ πᾶν. καὶ ἐξ αὐτοῦ τὸ πᾶν, καὶ δι' αὐτοῦ τὸ πᾶν. δύο φύσεις, μία οὐσία. ἡ δὲ μία τὴν μίαν ἔλκει. καὶ ἡ μία τὴν μίαν κρατεῖ. Τοῦτο τὸ ἀργύριον ὕδωρ, τὸ ἄρσενόηλυ, τὸ φεῦγον ἀεὶ.

<sup>50</sup> *Buch der heyligen Dreyualdekeit und Beschreibung der Heimlichkeit von Veränderung der Metallen*, offenbaret anno Christi 1400 [späterer Zusatz], Kupferstichkabinett Berlin Ms 78 A 11. Es sind viele andere Exemplare bekannt. Der Text wurde seit etwa 1410 von einem Franziskanermönch namens Ulmannus geplant und wahrscheinlich zum Teil schon niedergeschrieben. Am 28. Juni 1419 wurde das vollständige Manuskript dem Burggrafen Friedrich von Brandenburg übergeben. Vgl. H. Buntz: *Das*

scher Sprache um 1400, die eine »eigenbrödlische Geheimlehre«<sup>51</sup> preisgibt – sowie aus der etwa zeitgleichen *Aurora consurgens*<sup>52</sup>, die Thomas von Aquin auf dem Sterbebett diktieren soll.

Der Hermaphrodit im *Buch der heiligen Dreifaltigkeit* ist mit dem Titel »Rex noster dyademate coronatu« überschrieben. Mit Zitate von Hermes und Aristoteles versehen, versinnbildlicht er wahrscheinlich die Rätselformel »sein Vater die Sonne, seine Mutter der Mond«, die aus der Bibel der Alchemisten stammt, der *Tabula smaragdina*. Er wird im Text mit der aus dem *Corpus Hermeticum* bekannten Bestimmung »Vater und Mutter seiner selbst« als Beschreibung Gottes erläutert (»Got sein eygen muter, vater«<sup>53</sup>). Im Grunde wiederholt sich hier die Hermetische voûg-Lehre, allerdings übersetzt in das alchemistische Programm. Denn der Hermaphrodit fungiert – gemäß dem Wortlaut der Handschrift – als »Beweis« für die Notwendigkeit der Aufgabe, das Männliche und das Weibliche zu vereinigen, sowie für das Produkt, die gelungene Vereinigung.<sup>54</sup> Und was die *Aurora consurgens* anbelangt, so kommt eine Analyse ihres Hermaphrodit-Bildes zu demselben Ergebnis, das auch für das Bild im *Buch der heiligen Dreifaltigkeit* gilt: daß das Ziel des Prozesses, der Stein der Weisen, das Quecksilber ist, welches das Männliche und das Weibliche (auch: Gold und Silber) keimhaft enthält.<sup>55</sup>

*Buch der Heiligen Dreifaltigkeit*. Sein Autor und seine Überlieferung, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, Bd. 101 (1972), S. 150–160; B. Obrist: *Les débuts de l'imagerie alchimique (XIVe-XVe siècles)*, Paris 1982, S. 117–182; M. Putscher: *Das Buch der Heiligen Dreifaltigkeit und seine Bilder in Handschriften des 15. Jahrhunderts*, in: *Die Alchemie in der europäischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte*, a.a.O., S. 151–178.

<sup>51</sup> G. F. Hartlaub: *Signa Hermetis*. Zwei alte alchemistische Bilderhandschriften, in: *Zeitschrift des deutschen Vereins für Kunstwissenschaft*, Bd. 4 (1937), wiederabgedruckt in: G. F. Hartlaub: *Kunst und Magie*. Gesammelte Aufsätze, hrsg. von N. Miller, Hamburg, Zürich 1991, S. 115.

<sup>52</sup> M.-L. von Franz: *Aurora Consurgens*. Ein dem Thomas von Aquin zugeschriebenes Dokument der alchemistischen Gegenstanzproblematik, 4. Aufl. Olten, Freiburg 1990 (C. G. Jung: *Gesammelte Werke*. Bd. 14/3: *Mysterium Coniunctionis*). Vgl. B. Obrist: *Les débuts de l'imagerie alchimique*, a.a.O., S. 183–256.

<sup>53</sup> Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum, MS 80061, fol. 20 ra. Zit. nach B. Obrist: *Les débuts de l'imagerie alchimique*, a.a.O., S. 152.

<sup>54</sup> Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum, MS 80061, fol. 99 va: »Hier vor in dem latine, in dem manlichen vronbelichen bilde beweiset Hermes und Aristotiles [...] daz sie, manlich vrowelich, in ein olei stein gewracht musen syn, sullen sy recht bestendig fix luna, sol tingieren.« Zit. nach B. Obrist: *Les débuts de l'imagerie alchimique*, a.a.O., S. 155.

<sup>55</sup> B. Obrist: *Les débuts de l'imagerie alchimique*, a.a.O., S. 212.



Abb. 5: Hermaphrodit, Buch der Heiligen Dreifaltigkeit, Ms. 428 Vadiana St. Gallen





Abb. 6: Hermaphrodit, Zürich Cod. rhenovacensis 172  
aus: S. Klossowski de Rola: *Alchemy. The Secret Art*, London 1973, plate 4



Um die Bedeutung des Hermaphroditen richtig einzuschätzen, ist zu bedenken, daß die Alchemie im wesentlichen eine *Sexualtheorie der Materie* ist.<sup>56</sup> <sup>57</sup> Die Formel aus dem *Corpus Hermeticum*: »Vater und Mutter seiner selbst« bestimmt in der Alchemie die Theorie der Arkansubstanz maßgeblich. Es gilt, die Polarität der Geschlechter einzusetzen; sie liegt in der Substanz verborgen, und diese wird allein durch die Polarität erzeugt. Deshalb steht der Hermaphrodit am Anfang und Ende des alchemistischen Prozesses.<sup>58</sup> Dem entspricht, daß in der alchemistischen Astrologie die Planeten Saturn (Blei) und Merkur (Quecksilber), die Anfang und Ende des Prozesses repräsentieren, beide zwittrig sind.<sup>59</sup> Dabei nimmt das merkuriale Hermaphrodit-Prinzip die Zentralstellung im alchemischen Prozeß

<sup>56</sup> Sie wird in der Vision des Arisleus (J. Ruska: *Turba Philosophorum*. Ein Beitrag zur Geschichte der Alchemie, Berlin 1931 [*Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin*, Bd. 1], S. 326, Z. 23) eine »scientia gignendi« (»Wissenschaft von der Zeugung«) genannt.

<sup>57</sup> Das bedeutet in letzter Konsequenz, daß es sich bei den Metaphern der Alchemie nicht nur um uneigentliche Rede handelt. Genau dies wird heftig bestritten von B. Obrist: *Les débuts de l'imagerie alchimique*, a.a.O., S. 21–33. Indessen, weder die Hermetische Sexualtheorie des  $\nu\omicron\gamma\varsigma$  noch die gnostische Theorie des androgynen Urgrundes liefern von ihrem Umfeld her Hinweise, daß sie »nur« metaphorisch verstanden werden dürfen. Aus ihnen aber speisen sich Zentraltheoreme der Alchemie. Ein Verständnis der Funktion der Metapher, der Analogie, der Allegorie u.ä. in der Alchemie ergibt sich erst vor dem Hintergrund eines Totalitätsmodells der Welt, das mit der Konzeption einer Universalwissenschaft verbunden ist. Im übrigen ist Metaphorik nicht gleichbedeutend mit uneigentlicher Rede. Aus philosophischer Sicht konzipiert Bergson die Metapher in der Wissenschaftssprache als *vision directe*.

<sup>58</sup> Dazu A. Aurnhammer: *Zum Hermaphroditen in der Sinnbildkunst der Alchemisten*, in: *Die Alchemie in der europäischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte*, a.a.O., S. 181 f.: »Die im Androgyn verbildlichten Stadien des opus werden meist mit Mercurius verknüpft. Die Schlüsselrolle des Mercurius ist unabhängig von der Theorie der lapis-Gewinnung. In der reinen Mercurius-Theorie figuriert er als materia prima, in der konkurrierenden Mercurius-Sulphur-Auffassung eint er im Zwischenstadium des Mercurius philosophorum die Gegensätze und in der späteren paracelsischen Dreierkonzeption vermittelt er zwischen Sal und Sulphur.«

<sup>59</sup> Für Merkur sagt dies schon die klassische Astrologie. Vgl. Claudius Ptolemaeus: *Tetrabiblos*, nach der von Ph. Melancthon besorgten seltenen Ausgabe aus dem Jahre 1553, übers. von M. E. Winkel, Nachdruck der Ausgabe Berlin-Pankow 1923, Mössingen 1995, S. 35. Für Saturn, der schon bei Ptolemaios ambivalent verfaßt ist, vgl. beispielsweise Henricus Khunrath: *Von hylealischen, Das ist Pri-materialischen catholischen oder algemeinen natürlichen Chaos*, Der naturgemessen alchymiae und alchymisten; Wiederholte, vernewerte und wolvermehrte Naturgemess.-alchymisch und Rechtlehrende Philosophische confessio oder bekenntnus, Magdeburg 1597, Confession, S. 195: »so Man vnd Weib zugleich ist. Der vhralte Saturnus;«.

ein, gleichsam als sein Mittelpunkt, um den herum der Prozeß sich vollzieht.

#### 4. Nachweis des paradigmatischen Status von Rotationssymmetrie und Polarität

Die Bedeutung der vorgeführten Symmetriesymbole, die beide aufeinander verweisen, indizieren einen theoretischen Rahmen, welcher der historischen Theorienvielfalt übergeordnet ist. Abstrahiert man auf diesen Rahmen, so scheint offensichtlich, daß für die hermetische Symmetriekonzeption die Idee eines polarisierenden Zentrums und einer rotierenden Peripherie von größter Bedeutung ist. Dabei stehen beide Strukturen, Symmetrie und Polarität, in einem logischen Zusammenhang. Nicht nur ist Symmetrie mit dem Symmetriebruch in Form einer Polarisierung verbunden, sondern Symmetrie wird so verstanden, daß aus ihr die Polarität hervorgeht. Die Polarität ist eine *Funktion* der Rotationssymmetrie in bezug auf ein Zentrum. Dieser funktionale Zusammenhang zeigt sich nicht zuletzt daran, daß unter der Folie jenes Konzepts jede Relation im hermetischen Universum sich als eine *Symmetrieoperation in bezug auf den Allmittelpunkt* lesen läßt: zum einen ist jede lineare Bewegung Rotation, zum anderen läßt sich jede Instanz am zentralen Brennpunkt spiegeln und findet in ihrem Spiegelbild ihren Gegensatz. Dies läßt sich auch anders ausdrücken. Was das hermetische Denken prägt, ist eine Ordnungsfunktion des Kreises und des Spiegels. Aus ihr entsteht die innere Ambivalenz der Substanz, des Zustandes, des ganzen Systems: Das Gespiegelte ist einerseits durch Rotationssymmetrie Dasselbe, andererseits das polar Entgegengesetzte, der Antagonist. Infolge dieser Koppelung von rotativer Identität und reflexivem Antagonismus entstehen im hermetischen Universum Wahlverwandschaften, Analogien, Korrespondenzen sowie eine umfassende Einheit der Gegensätze.

Die durchgehende Strukturierungsfunktion, die das Modell einer universalen Rotationssymmetrie mit interner Polarität in bezug auf einen Allmittelpunkt im hermetischen Universum wahrnimmt, deutet auf den paradigmatischen Status dieser Symmetriekonzeption. Tatsächlich läßt sich deren paradigmatischer Status in bezug auf alle Komponenten nachweisen, die für die Identifikation eines Wissenschaftsparadigmas benötigt werden.

Als einschlägige Bestandteile eines Paradigmas wurden genannt: eine intuitive Grundeinstellung gegenüber den Phänomenen, ein Kanon von Fragestellungen und Lösungsmethoden sowie ein empirisch unwiderlegbares Modell der Phänomendeutung. Eindeutig lassen sich Rotations- und polarisierte Spiegelsymmetrie in diesen drei Theriefunktionen nachweisen. Das hermetische Symmetriekonzept bestimmt insofern eine intuitive Grundeinstellung gegenüber den Phänomenen, als der Allkreis mit seinem Allmittelpunkt einerseits, die polare Einheit der Geschlechter andererseits kein Phänomen im gewöhnlichen Sinne des Wortes, sondern ein Deutungsschlüssel ist, der vom Hermetiker, aus den geheimen Lehren schöpfend, immer schon mitgebracht wird. Das hermetische Symmetriekonzept legt insofern einen Kanon der für wichtig erachteten Fragestellungen sowie der zugelassenen Lösungsmethoden fest, als die Lösung wichtiger kosmologischer Fragen in Zentrierung und Polung der Objekte besteht. Und schließlich verkörpert jenes Konzept insofern ein Modell, das gegenüber empirischer Widerlegung immun ist, als jedes Phänomen auf Zentralität und Polarität hin gedeutet wird. Alle drei Punkte können wir mit kurzen Hinweisen exemplifizieren. Daß der Hermetiker sich eines Deutungsschlüssels bedient, mit dem er an die Phänomene zwecks Entzifferung herantritt, dürfte die Erklärung dafür sein, weshalb die Alchemie die stofflichen Prozesse *allegorisch* beschreiben kann.<sup>60</sup> Und inwiefern tatsächlich die hermetische Kosmologie durch und durch beherrscht wird von der Frage nach Mittelpunkt und konzentrisch-polarisierter Peripherie, mithin von der Frage, welche Phänomene auf die polare Rotations-symmetrie des Universums hindeuten und (nur deshalb) in Betracht zu ziehen sind, wird augenfällig anhand der erwähnten, über die Jahrhunderte hinweg kanonischen Beschreibungen des einzigen Gegenstandes der Alchemie: der Arkansubstanz und ihres Wandlungsprozesses, deren Kardinalsymbole eben Uroboros und Hermaphrodit sind. Damit ist auch entschieden, daß jedes Phänomen nach den Parametern der Zentralität und Polarität seinen Ort in der Theorie findet und deshalb diese von den Phänomenen kaum widerlegt werden dürfte.

---

<sup>60</sup> Der allegorische Status alchemischer Phänomenbeschreibung wird erstmals präzise an der ältesten Alchemie untersucht von I. Vereno: *Studien zum ältesten alchemistischen Schrifttum*. Auf der Grundlage zweier erstmals edierter arabischer Hermetica, Berlin 1992 (*Islamkundliche Untersuchungen*, Bd. 155).

Nicht nur die dargelegten, gleichsam innerlichen Voraussetzungen des hermetischen Objektbegriffs, auch die äußerlichen, gleichsam sichtbaren Komponenten eines Paradigmas werden von der analysierten Symmetriekonzeption beherrscht. Als solche zusätzlichen Komponenten, deren Berücksichtigung den historischen Nachweis eines Paradigmas untermauern, sind nach Kuhn<sup>61</sup> mindestens vier zu nennen: *erstens* die symbolische Generalisierung, *zweitens* die gemeinsamen ontologischen Voraussetzungen, *drittens* die methodologischen Wertungen und *viertens* die sogenannten Musterbeispiele.

(1) Die erste Komponente ist die symbolische Generalisierung, welche formale Elemente der Wissenschaftssprache bezeichnet. Mit Uroboros und Hermaphrodit haben wir exakt solche symbolischen Generalisierungen vor uns, welche die zwei wichtigsten formalen Elemente der hermetischen Wissenschaftssprache einheitlich und deshalb den Hermetikern über Jahrhunderte und verschiedene Kulturräume hinweg verständlich indizieren. Selbstverständlich sind es nicht die einzigen symbolischen Generalisierungen, vielmehr lebt die hermetische Wissenschaftssprache von einem kanonisierten Symbolsystem, das seit der Antike bis ins 18. Jahrhundert in einer wuchernden Kommentarliteratur und sogar in eigenen Wörterbüchern immer wieder bearbeitet wurde. Allerdings gehören zur symbolischen Generalisierung nicht bloß Zeichen, sondern auch generalisierbare Aussagen, d. h. Gesetzesaussagen. Selbst in diesem nomologischen Sinne sind Uroboros und Hermaphrodit symbolische Generalisierungen; denn Rotationssymmetrie und Polarität bilden die Basis für die alchemische Strukturformel der Materie, die alle Wandlungsprozesse in der stofflichen Welt als Fälle einer übergeordneten Gesetzmäßigkeit begreift – eben als eine Symmetriestruktur. Kreisförmig um die virtuelle Urmaterie im Zentrum herum gruppiert sich deren konkrete Verwirklichung in Gestalt der vier Elemente, die aus Mischungen der Eigenschaften warm-kalt, feucht-trocken hervorgehen. Aufgrund der Rotations- und Spiegelsymmetrie in bezug auf das virtuelle Urmaterie-Zentrum läßt sich nicht nur jedes Element in ein anderes umwandeln, sondern darüber hinaus die Urmaterie als reiner Stoff isolieren. Letzteres wiederum ermöglicht, mittels geeigneter Zusätze (Keimen, Enzymen, Katalysatoren) dem

<sup>61</sup> Diese Komponenten erläutert Th. S. Kuhn: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a. M. 1967, 2. Aufl. 1976 im »Postscript« (von 1969).

eigenschaftslosen Urstoff neue Eigenschaften zu verleihen und ihn so zu verschiedenen anderen Stoffen zu synthetisieren. Die Synthese, beispielsweise die Transmutation der Metalle, besitzt dabei einen engen Bezug zur gnostischen Erlösungslehre. Dies ergibt sich daraus, daß jeder spezifische Stoff, besonders das unedle Metall, einen Bruch der Materiesymmetrie und in diesem Sinne verderbte Materie darstellt. Wiederherstellung der ursprünglichen Struktursymmetrie der Materie ist deren Erlösung, Läuterung oder Heilung. Dabei muß festgehalten werden, daß solche mystischen Dimensionen der Alchemie von der Symmetrietheorie und ihrer symbolischen Generalisierung in Uroboros und Hermaphrodit rational aufgebaut werden. Hinter dem geheimnisvollen Stein der Weisen – der erlösten Materie bzw. dem Enzym ihrer Erlösung – steht in wissenschaftstheoretischer Betrachtung ein mathematisches Theorem: die regenerierte Struktursymmetrie der Materie.

(2) Als zweite Komponente finden wir konvergierende ontologische Voraussetzungen, insbesondere ein gemeinsames ontologisches Modell, das unlöslich mit Uroboros und Hermaphrodit verknüpft ist: das relativistische Modell des Allmittelpunktes.<sup>62</sup> Eine Vorform desselben entwirft der bereits erwähnte *Asclepius*-Traktat. Darin wird festgelegt, daß das Universum eine Sphäre (»cava mundi rotunditas in modum sphaerae«)<sup>63</sup> bilde, die »voll des höchsten Gottes (plenum deo)«<sup>64</sup> sei. In allem findet sich Gott allein. Nur er ist in sich und aus sich und ganz um sich selbst.<sup>65</sup> Die Konsequenz lautet: Gott ist zum einen einer und alles zugleich, zum anderen unbegrenzt, unerfahrbar, unermesslich, schließlich überall identisch gegenwärtig (»ubique«).<sup>66</sup> Mathematisch läßt sich diese Theologie nur im Modell einer unendlichen Sphäre mit einem ubiquitären Zentrum einlösen, wie dies die Tradition in der Weiterentwicklung des Modells dann auch getan hat. Mystik, platonistische Strömungen der Philosophie, Alchemie, Theosophie und Verwandtes besitzen in diesem Modell ihre gemeinsame Basis, die sie in ihren Theorien in der

<sup>62</sup> Eine nach wie vor unüberholte Gesamtdarstellung gibt D. Mahnke: *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*. Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik, Halle 1937.

<sup>63</sup> *Asclepius*, §17 (*Apulei platonici Madaurensis opera quae supersunt*, hrsg. von C. Moreschini, Bd. 3: *De philosophia libri*, Stuttgart, Leipzig 1991, S. 55).

<sup>64</sup> *Asclepius*, §4 (a. a. O., S. 42).

<sup>65</sup> *Asclepius*, §30 (a. a. O., S. 74).

<sup>66</sup> *Asclepius*, §27 (a. a. O., S. 69).

Anwendung jeweils spezifisch modifizieren. Greifen wir zur Stichprobe den neuzeitlichen Alchemisten Heinrich Khunrath (1560–1605) heraus; er nennt das Weltzentrum, den »Mittele Saltz-Punct des Großen Gewebes der gantzen Weld«, auch »Mundi ovum«, das Weltei, und identifiziert diesen Allmittelpunkt mit Saturn, dem »geheimnusreiche[n] Bley der Weisen«, der zugleich der »Androgynos Sophorum Catholicus«, also der allgemeine alchemische Hermaphrodit ist.<sup>67</sup> Allmittelpunkt und Polarität sind hier wiederum, wenngleich weiterentwickelt im Vergleich zu den angeführten Hermes-Texten, vereinigt.

(3) Als dritte Komponente wurden methodologische Wertungen genannt, und solche sind in der Alchemie speziell in einem auf den lateinischen Geber<sup>68</sup> zurückgehenden Satz greifbar, der sowohl mit der Rotationssymmetrie wie mit dem Polaritätsgedanken in gewisser Beziehung steht: *opus in una re, una via, una operatione perficitur*.<sup>69</sup> Dabei ist die von Goltz, Telle und Vermeer bemerkte und mit dem Uroboros-Symbol in Verbindung gebrachte Tatsache aufschlußreich, daß die Forderung nach der Einheit der Sache, des Weges und der Operation weder von sachlichen Gegebenheiten noch von den naturphilosophischen Grundlagen der Alchemie her zu erklären ist.<sup>70</sup> Offensichtlich liegen hier wiederum die Symmetriestrukturen der Rotation und Polarität zugrunde, die grundsätzlich vorgeben, welchen methodologischen Maximen die Durchführung des Werkes zu folgen hat. Die Forderung nach der Einheit der Sache, des Weges und der Operation ist eine Forderung nach einer umfassenden Symmetrie, die nur in der Rotationsstruktur mit interner Polarität eingelöst werden kann.

(4) Wenn Musterbeispiele im Sinne konkreter Problemlösungen wesentlich zur Ausbildung eines Wissenschaftsparadigmas gehören, so müssen solche auch in der Alchemie nachweisbar sein. Tatsächlich ist dies in besonderem Maße der Fall. Es gibt zwei Verfahrensanwei-

<sup>67</sup> Henricus Khunrath: *Von hyleatischen, Das ist Pri-materialischen catholicischen oder algemeinen natürlichen Chaos*, a.a.O., S. 194–96.

<sup>68</sup> Alchemist des ausgehenden 13. Jahrhunderts, Verfasser der *Summa perfectionis*, der meistrezitierten Alchemie-Lehrschrift des Mittelalters.

<sup>69</sup> D. Goltz, J. Telle und H. J. Vermeer: *Der alchemistische Traktat »Von der Multiplikation« von Pseudo-Thomas von Aquin*. Untersuchungen und Texte, Wiesbaden 1977 (*Sudhoffs Archiv Beihefte*, Bd. 19), S. 102/104: »opus nostrum in una re, uno vase, una viasecundum Hermetem, una operatione perficitur.«

<sup>70</sup> Vgl. a.a.O., S. 64.

sungen, die als omnipotente Problemlösungsstrategien ausgegeben werden und sich direkt auf die zugrundeliegende Symmetriekonzeption beziehen: die Rekursivität des Verfahrens (Deckung von Anfang und Ende)<sup>71</sup>, die der Uroboros verkörpert, und Polarisierungsprozeduren wie Vereinigung oder Verkehrung der Gegensätze.<sup>72</sup>

Beobachtet man im hier entfalteten Rahmen die Symmetriekonzeptionen der Alchemie, so zeigt sich, daß Symmetrie und Polarität auch die äußerlichen Komponenten des Paradigmas prägen. Es ist die Konzeption einer universalen Rotationssymmetrie mit interner Polarisierungsfunktion, die nicht nur die intuitive Grundeinstellung, den Kanon der Fragestellungen und das empirisch unwiderlegbare Modell der Phänomendeutung, sondern auch die symbolischen Generalisierungen, die ontologischen Voraussetzungen sowie die methodologischen Wertungen einschließlich konkreter Problemlösungsstrategien durchdringt. Zieht man hieraus den einzig möglichen Schluß, dann muß man die Existenz eines hermetischen Wissenschaftsparadigmas zugeben, das mit dem Konzept einer universalen Rotationssymmetrie verbunden ist. Was darüber hinaus mit diesem Wissenschaftsparadigma greifbar wird, ist nichts anderes als die systematische Grundlage dessen, was wir ›Analogiedenken‹ oder ›morphologisches Denken‹ nennen.

## 5. Das hermetische Paradigma und der cartesische Wissenschaftstyp

Jener konzeptionellen Verbindlichkeit bestimmter Symmetrievorstellungen, die wir nachweisen konnten, liegt letztlich eine Tiefenstruktur zugrunde, die sich darin ankündigt, daß Teil des Paradigmas auch die Definition der Rationalitätsstandards ist. Im Spiegel des Paradigmenbegriffs erscheint mit den hermetischen Wissenschaften

<sup>71</sup> Vgl. die erwähnte Stelle bei Olympiodor (Anm. 27).

<sup>72</sup> Eine ebenso große Rolle wie die Vereinigung der Gegensätze, wie sie C. G. Jung: *Mysterium Coniunctionis*. Untersuchungen über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie, 5. Aufl. Olten, Freiburg 1990 (C. G. Jung: *Gesammelte Werke*, Bd. 14,1), in den Vordergrund stellte, spielt die Verkehrung der Gegensätze, die *conversio oppositorum*. Vgl. D. Goltz, J. Telle und H. J. Vermeer: *Der alchemistische Traktat ›Von der Multiplikation‹ von Pseudo-Thomas von Aquin*, a. a. O., S. 75.

ein anderer, eigenständiger *Rationalitätstyp* – wenngleich historisch nicht immer in reiner und einziger Form. Wenn wir von der Alchemie als einem spezifischen Wissenschaftstyp sprechen, dann ist in Rechnung zu stellen, daß es sich in bezug auf andere Wissenschaftstypen hierbei nicht bloß um Differenzen dunkler Nomenklatur, exotischer Symbolik oder um eine bloße Methodendifferenz handelt. Das hermetische Paradigma zeigt ein nach speziellen Gesetzen strukturiertes Denken an, das sich selbst einen Maßstab der Logizität gibt.

Aus diesem Grunde sollte es möglich sein, dieses Paradigma von anderen deutlich abzugrenzen. Hierzu sei auf Goethes Farbenkreis zurückgegriffen. In ihm rotieren sechs Farben um ein gemeinsames Zentrum und bilden Pole innerhalb eines geschlossenen Kreises. In der gegenwärtigen Physik dagegen findet sich anstelle des Farbenkreises eine offene Skala von Wellenlängen. Eine solche Skala kennt nur eine Achse linearer Quantitätsabstufungen. Hier läßt sich das hermetische Paradigma von anderen Wissenschaftstypen unterscheiden, die mit offener Skala und cartesischen Koordinaten arbeiten – man könnte sie deshalb zum cartesischen Paradigma zusammenfassen. Und der feststellbare Unterschied zwischen hermetischem und cartesischem Paradigma fällt wahrscheinlich anders aus, als man erwartet. Denn höher als die Erklärungsleistung des cartesischen Paradigmas ist jene im hermetischen Paradigma zu veranschlagen: In Goethes Farbenkreis finden sich Polarität und Steigerung, das heißt, eine strukturelle Darstellung von Qualitäten, von Evolution und Entelechie und damit weitaus *komplexeren* Verhältnissen als in der offenen Skala.

Wie diese höhere Erklärungsleistung zustande kommt, darf man gerade vom paradigmentheoretischen Standpunkt aus nicht verken-  
nen. Auch wenn der Allmittelpunkt in der hermetischen Kosmologie ein imaginärer Punkt ist, der wahrscheinlich allein in der *ὄρασις* – für das Auge der Seele – sichtbar wird, kann das hermetische Paradigma nicht bloß als ›mystisch‹ charakterisiert werden, realisiert es doch nicht weniger als der cartesische Wissenschaftstyp eine *Strukturtheorie* des Objekts. Rotationssymmetrie und Polarität sind zwei Pfeiler dieser Strukturtheorie. Ihre weiteren Pfeiler, ihre Varianten, ihre Kategoriensysteme, ihre Logik, die zur Analyse der Rationalitätsstandards des hermetischen Paradigmas beizuziehen und deshalb rationalitätstypologisch ebenso bedeutsam wären, sind damit zwar noch nicht dingfest gemacht. Soweit aber steht eines fest: Diese



Strukturtheorie ermöglicht einen rationalen Zugang zur Natur, und rücksichtlich ihres von Goethe formulierten Erklärungsideals der Totalität und Harmonie ist sie holistisch zu nennen; ihr zugrunde liegt die Erfahrung eines Universums, das sich lebendig aus einem Zentrum entwickelt.

# Die Topologie der Analogie in der Naturmystik der Renaissance

Manuel Bachmann

Im Rückspiegel der Späteren erscheinen die Theorien der Früheren nicht selten als dunkel und als wissenschaftlich unhaltbar: als überholte Ausgeburten abergläubischer, in Irrtümern, Ideologien und metaphysischen Vorurteilen befangener Zeitalter. Für diejenigen Strömungen der abendländischen Geistesgeschichte, die als »occult sciences«, »Geheimwissenschaften« oder (wie im folgenden) als »Hermetik« bezeichnet werden, gilt dies in besonderem Maße. Das »Gemeinge«<sup>1</sup> der hermetischen Lehren aus allen Schattierungen der Naturmystik<sup>2</sup>, aus Gnosis, Alchemie, Astrologie, Kabbalistik und Magie, und der in denselben wuchernde »Wildwuchs an diffusen Konzepten«<sup>3</sup> fordern die modernen Deuter immer wieder zu vereinfachenden Maßnahmen heraus. Die einfachste Maßnahme, die man sich hierbei denken kann, ist zweifellos, die Hermetik als Pseudowissenschaft einzustufen und sie in der Abstellkammer, bestenfalls im Kuriositätenkabinett der Geistesgeschichte zu versorgen.

In Form einer ausgefeilten Theorie zum Problem hermetischer Rationalität unternimmt solches Brian Vickers, der die von ihm sogenannten *occult sciences* den *experimental sciences* frontal entgegenstellt und sie als *pseudo-sciences* einstuft.<sup>4</sup> Auf einer schlagfertigen These ruht dieses ahistorische Werturteil, das als eine neutrale wissenschaftshistorische Typologisierung auftreten möchte: Hermetisches Denken arbeite mit einem starren Gitter (*grid*) von Metaphern und naiven Analogien, das, der Welt einmal übergestülpt, irra-

<sup>1</sup> T. Zielinski: *Hermes und die Hermetik*, in: *Archiv für Religionswissenschaft*, Bd. 8 (1905), S. 25–60, S. 322.

<sup>2</sup> Eingebürgerte Bezeichnung seit A. Faivre und R. Ch. Zimmermann (Hrsg.): *Epochen der Naturmystik*. Hermetische Tradition im wissenschaftlichen Fortschritt, Berlin 1979.

<sup>3</sup> A. Roob: *Alchemie und Mystik*. Das hermetische Museum, Köln, Paris 1996, S. 11.

<sup>4</sup> Vgl. B. Vickers: *On the Function of Analogy in the Occult*, in: I. Merkel und A. G. Debus (Hrsg.): *Hermeticism and the Renaissance*. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe, Washington 1988, S. 265–292.

tional und ohne wissenschaftlichen Erkenntnisgewinn dastehe. Eine solche Abfertigung der Hermetik mißversteh insbesondere das ›Analogiedenken‹, das zwar den Unvorbereiteten einige Rätsel aufgibt, aber als eigene Form der Erkenntnis auch in gegenwärtigen Wissenschaften wie der fraktalen Geometrie identifizierbar ist.<sup>5</sup> Daß Vickers niemals direkt widersprochen wurde, ist ein Versäumnis, das hier nachgeholt werden soll. Gegen ihn sei ins Feld geführt, daß das Gitter der Analogien im hermetischen Universum nicht irreduzibel vorgegeben ist, sondern auf einem rationalen Konstruktionsprinzip beruht.

Um dieses Prinzip freizulegen, wird eine Analyse des *Koordinatensystems hermetischer Kosmogramme* anstehen. Es gibt keinen anderen Strang der Wissenschaftsgeschichte, der in vergleichbarem Ausmaß und mit ähnlichem Reiz seine Lehrsätze nicht nur dem Verstand darbietet, sondern auch dem Auge, und zwar bevorzugt in Form einer ›symbolischen‹ Gesamtansicht des Universums, einer Karte der hermetischen Kosmologie. Wie wichtig für ein Verständnis der Hermetik deren Kosmogramme sind, errahnt man, wenn man die Sammlung von Simeon Kahn Heninger zur Hand nimmt.<sup>6</sup> Von Bedeutung ist dabei, daß etliche dieser Kosmogramme ein ganz bestimmtes Koordinatensystem aufweisen, das einer Topologie des Analogiedenkens gleichkommt, einer räumlichen Abbildung der fundamentalen Ordnungsstruktur hermetischen Denkens, dessen rationale Erkenntnisleistung diejenige der exakten Wissenschaften in einem entscheidenden Punkt sogar überbietet.

## 1. Die Hermetik als pseudowissenschaftlicher Rationalitätstyp

Interessant an Vickers' Theorie ist zweifellos die entschiedene Entgegensetzung von okkulten Wissenschaften und mathematischen Experimentalwissenschaften. Interessant ist sie, weil sie ein bislang kaum erhelltes Phänomen der Wissenschaftsgeschichte erklären könnte. Spätestens seit der anbrechenden Neuzeit nehmen die verschiedenen Strömungen der Hermetik eine auffällige Gemeinsamkeit an, hinsichtlich derer sie sich wesentlich von den mathemati-

<sup>5</sup> Vgl. K. Gloy: *Versuch einer Logik des Analogiedenkens* im vorliegenden Band.

<sup>6</sup> S. K. Heninger, Jr.: *The Cosmographical Glass. Renaissance Diagrams of the Universe*, San Marino 1977.

schen Experimentalwissenschaften unterscheiden. Im Gegensatz zu diesen entwickeln die hermetischen Wissenschaften Theorien, die zwischen Natur und Geist, Mensch und Universum, Naturwissenschaft und Imagination keine kategorialen Grenzen ziehen. Methodologisch ausgedrückt: Die hermetischen Wissenschaftsdisziplinen überlagern sich, so daß im Idealfall die Probleme in einer Disziplin auch in einer anderen behandelt werden können. Der Begründer der modernen Physik, Isaac Newton, war durch und durch Hermetiker, wenn er zeitlebens versuchte, im Labor mittels experimenteller Alchemie *theologische* Probleme zu lösen.<sup>7</sup> Die gegenwärtige Physik, nicht weniger die gegenwärtige Theologie stünde einem solchen Wissenschaftsprogramm ratlos gegenüber. Das Beispiel Newtons zeigt unübertrefflich, daß die hermetische Sprache alle Grenzen zwischen den Disziplinen überspringt, ja diese untereinander geradezu »kurzschließt«, insbesondere alle Formen empirisch ausgerichteter Naturforschung mit metaphysischen Symbolsystemen.

Ein solcher Kurzschluß der Disziplinen hat ontologische Gründe. So verschieden hermetische Disziplinen sind – denken wir nur einmal an Astrologie und Alchemie –, sie spielen ineinander, weil sie denselben Gegenstand untersuchen, namentlich einen einzigen universalen Wirkzusammenhang, der sich unter verschiedensten Aspekten untersuchen läßt. Es ist diesbezüglich vielsagend, daß die Alchemie, die den Wirkzusammenhang der Gestirne in den irdischen Stoffen untersucht, seit Daniel de Mornay (12. Jahrhundert) als *astronomia* (bzw. *astrologia*) *inferior* (»untere Astrologie«) bezeichnet wurde. Obwohl im Besitz desselben Gegenstandes, sind dagegen das Verfahren der Alchemie, die sich mit einem nicht-mathematischen Symbolismus um Umwandlungsprozesse bemüht, und das Verfahren der Astrologie, die Zeitqualitäten mathematisch bestimmt, ziemlich verschieden.

Aus dem Kurzschließen der Disziplinen resultiert der Universalismus hermetischer Symbolsysteme, der die Einheit der Natur trotz der Fülle der Zeichen, trotz der Divergenz der Methoden verbürgt. Deshalb darf es nicht erstaunen, daß der hermetische Disziplinenkurzschluß – nachdem er der etablierten Naturwissenschaft definitiv verlustig gegangen war – auf diese gleichwohl immer wie-

<sup>7</sup> Siehe B. J. T. Dobbs: *Alchemische Kosmogonie und arianische Theologie bei Isaac Newton*, in: Ch. Meinel (Hrsg.): *Die Alchemie in der europäischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte*, Wiesbaden 1986 (Wolfenbütteler Forschungen, Bd. 32), S. 137–150.

der einen gewissen Reiz ausübte. Wenn beispielsweise der Physiker Wolfgang Pauli zur Bearbeitung quantenphysikalischer Probleme sich intensiv mit Alchemie auseinandersetzte, so suchte er nach einer Einheitssprache, die Physis und Psyche, Außen- und Innenwelt verbindet.<sup>8</sup> Wichtig schien ihm der Rückgriff auf die Alchemie, weil sie noch über Symbole »mit einer gleichzeitig religiösen und naturwissenschaftlichen Funktion«<sup>9</sup> verfügte. Eine solche, zwei völlig verschiedene Realitätsebenen ineinandersetzen- de Einheitssprache ist für die heutige Schulphysik nicht mehr verständlich, was im Rückblick auf Newton heißt, daß letzterer ihre historischen Wurzeln abhanden gekommen sind. Da die untereinander kurzgeschlossenen Disziplinen der Hermetik im Fortgang der abendländischen Wissenschaftsentwicklung seitens der »exoterischen« Wissenschaften zunehmend auf Unverständnis stießen, wurden sie als »hermetisch« im Sinne des umgangssprachlichen Wortgebrauchs empfunden: als dem rationalen Denken unerschließbar, nach außen verschlossen. Die Hermetik ist also das Resultat eines Sedimentierungsprozesses – sie ist aus dem exoterischen Diskurs Ausgeschiedenes und Abgelagertes.

Um diesen Sedimentierungsprozeß zu erklären, liegt es nahe, die Hermetik als eine eigene Denkform von der Rationalität der etablierten Wissenschaft auszugrenzen. Daß die Hermetik für die spätneuzeitliche Wissenschaft zunehmend aus dem Blickfeld geriet, fände dann seinen Grund in der Aufspaltung des wissenschaftlichen Denkens in zwei verschiedene Rationalitätstypen, die beide jeweils einer anderen Logik folgten. So müßte der exakten Wissenschaft die Hermetik als überholte Pseudowissenschaft erscheinen, umgekehrt der Hermetik die exakte Wissenschaft als Irrläufer.

Tatsächlich folgt die neueste Forschung diesem Erklärungsmodell, angestoßen durch die fundamentalen Untersuchungen Foucaults zu bestimmten Rationalitätstypen der Wissenschaftsgeschich-

<sup>8</sup> Vgl. Th. Abt: *Archetypische Träume zur Beziehung zwischen Psyche und Materie*, in: H. Atmanspacher, H. Primas und E. Wertenschlag-Birkhäuser (Hrsg.): *Der Pauli-Jung-Dialog und seine Bedeutung für die moderne Wissenschaft*, Berlin, Heidelberg, New York 1995, S. 115.

<sup>9</sup> W. Pauli: *Der Einfluß archetypischer Vorstellungen auf die Bildung naturwissenschaftlicher Theorien bei Kepler* (Autoreferat eines Vortrags), wiederabgedruckt in: H. Atmanspacher, H. Primas und E. Wertenschlag-Birkhäuser (Hrsg.): *Der Pauli-Jung-Dialog und seine Bedeutung für die moderne Wissenschaft*, a.a.O., S. 300.

te.<sup>10</sup> Nicht nur Vickers spricht in bezug auf die Hermetik von einem eigenen Rationalitätstyp, auch Antoine Faivre geht davon aus, daß die Hermetik eine eigene Denkform ausgebildet habe. Hierbei bedeutet »Denkform« weniger einen *typologischen* Terminus für logische Strukturen als vielmehr einen *morphologischen* Terminus für die vielfältigen Erscheinungsweisen einer bestimmten Geisteshaltung. Erkennbar sei die hermetische Denkform an sechs Merkmalen: *erstens* den Entsprechungen, in denen die Prinzipien der Widerspruchsfreiheit und des ausgeschlossenen Dritten von denen des eingeschlossenen Dritten und der Synchronizität überlagert werden; *zweitens* der lebendigen, organologisch zu lesenden Natur, die, von Antipathien und Sympathien durchwoben, von einem göttlichen Licht beseelt wird; *drittens* der Imagination und Meditation (Einbildungskraft und Vermittlungen), das heißt das Vermögen, eine kognitive und visionäre Verbindung zu einer Zwischenwelt (*mundus imaginalis*) zu knüpfen; *viertens* der Erfahrung der Transmutation, die dem Hermetiker eine innere Metamorphose verschafft; *fünftens* der Praxis der Konkordanz, die Ende des 15. Jahrhunderts aufkommt und die weitverzweigten Äste aller hermetischen Strömungen wieder zu einem einzigen Stamm, zu einer *philosophia perennis* zusammenbinden möchte. Als letztes Merkmal nennt Faivre die Transmission oder Initiation, die nicht bloß die Übertragung einer Geheimlehre vom Meister auf den Schüler durch Einweihung meint, sondern ebenso die Legitimation der Lehre durch eine durchgängige Traditionslinie, deren Authentizität nicht bezweifelt werden kann. Genannte Merkmale zeichneten die abendländische Hermetik aus, was nicht bedeute, daß die hierdurch bestimmte Denkform nicht gemeinsame »Referenzen« mit anderen Denkformen habe, allen voran mit der »mystischen«<sup>11</sup>.

Vickers geht kühner vor. Während Faivre über die Gemeinsamkeiten gerade auf die Vielfalt, die Uneinheitlichkeit der Hermetik aufmerksam macht und Raum für die historische Entwicklung läßt, identifiziert Vickers die Hermetik als einen *monolithischen, homogenen Rationalitätstyp*, der unveränderlich über die Zeiten hinweg in allen hermetischen Systemen vorliege und sich in folgenden Zügen dokumentiere:

<sup>10</sup> M. Foucault: *Die Ordnung der Dinge*. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, aus dem Französischen von U. Köppen, 8. Aufl. Frankfurt a. M. 1989, S. 46–58.

<sup>11</sup> A. Faivre: *Esoterik*, ins Deutsche übersetzt von P. Schmidt, Braunschweig 1996, S. 31.

(1) in einem sich durchhaltenden *Ideenarsenal*. – Wenn man die über Jahrtausende ausgespannte Reihe hermetischer Systeme überblickt, angefangen von der Astrologie eines Ptolemaios über die hermetischen Schriften der Spätantike, Cornelius Agrippa, Hildegard von Bingen bis Robert Fludd und Athanasius Kircher, dann erkennt man eine augenfällige Kontinuität derselben Ideen. Es ist geradezu das Hauptmerkmal der hermetischen Tradition, statisch zu verharren, mit einem grundsätzlichen Widerstand gegen jegliche Revision ihrer Ideen.

(2) in einem Hang zum *Synkretismus*, der das Heterogenste zu einem wiederkehrenden Theoriemuster amalgamiert. – Seit ihren Anfängen in der Antike vermochte die Hermetik ohne größere Probleme die verschiedensten Strömungen – beispielsweise Christentum, heidnische Gnosis und Alchemie – zu absorbieren, sie gleichsam in ein und demselben Theorienrachen zu verschlucken. Hinter dieser Kraft zur Absorption muß eine höchst rigide Denkstruktur vermutet werden, die Überliefertes komprehensiert und synthetisiert, selbständiges Denken dagegen im Keime erstickt.

(3) in einer *zirkulären Selbstbestätigung der Theorie*. – Hermetische Wissenschaft ist ein sich selbst enthaltendes System, das von einem limitierten Satz von Kategorien ausgeht. Sich selbst enthaltend heißt: Alle basalen Erkenntnisoperationen werden über denselben Satz von Kategorien abgewickelt, wobei diese Kategorien je nach Bedarf lediglich umgestellt oder verknüpft werden. Blind für eine experimentelle Verifikation oder Falsifikation, vermag dieses System sich immer nur selbst zu bestätigen. Wohlgemerkt handelt es sich dabei lediglich um Vickers' Interpretation, nicht um einen gegebenen Sachverhalt.

Diese drei Eigenschaften will Vickers auf eine bestimmte Denkstruktur zurückführen. Über die verschiedensten Epochen hinweg sieht er in den hermetischen Theorien überall denselben, immer wiederkehrenden Prozeß der Aussagenbildung, der sich über die drei Stufen der *Attribution*, der *Distribution* und der *Assimilation* vollzieht. Attribution, Distribution und Assimilation verkörpern zugleich drei verschiedene Analogietypen.

Attribution vollzieht sich dergestalt, daß eine empirische Primärebene mit einer Symbolebene verknüpft wird. Über anthropomorphe, animistische Kategorien, die hierarchisch-wertend sind, wird die Welt in symbolischer Beschreibung eingefangen. Ein gutes Beispiel hierfür ist eine Paradedisziplin hermetischer Wissenschaft, die Melothesia,

die Lehre vom Wirken der Gestirne im menschlichen Körper.<sup>12</sup> Den verschiedenen Regionen des menschlichen Körpers ordnet sie die Symbolebene der Tierkreiszeichen zu. Da der Übergang von der Primärebene zur Symbolebene ohne erkennbare Regeln erfolgt, resultiert hieraus eine prinzipielle Willkür des hermetischen Symbolismus. Und obwohl die Attribution keine Kriterien besitzt, bildet sie eine fixe kategoriale Matrix, der sich die Phänomene unterzuordnen haben.

Die zweite Stufe in der hermetischen Aussagenbildung verkörpert die Distribution. Aus ihr resultieren Ordnungsmuster, wie sie beispielsweise die Heilige Schrift der Alchemisten, die *Tabula Smaragdina*<sup>13</sup>, mit der berühmten und in der Hermetik tausendmal zitierten Gleichung zwischen dem Oberen und dem Unteren zum Ausdruck bringt. Es handelt sich um Ordnungsmuster, welche die Analogie zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos ergeben. Daß der Mensch in sich das ganze Universum enthalte, ist in der Tat eine Leitidee der Hermetik, die allerdings sehr komplex und in verschiedensten Versionen ausformuliert wurde. Wenn Vickers sie auf eine Distributionsfunktion zurückführt, so bezeichnet er mit letzterer eine Ausweitung der symbolischen Verknüpfungen, die in Form der Attributionen vorliegen. In der Distribution werden die symbolischen Attributionen ins Universale extrapoliert, wobei die Erweiterung immer nach demselben Gesetz vorgenommen wird: der Selbsteinschachtelung bzw. der Spiegelung. Die kategoriale Matrix, die auf der Stufe der Attribution erst punktuelle symbolische Zuordnungen regelte, expandiert in der Distribution zu einem symmetrischen Ordnungsgitter von Entsprechungen und Spiegelungen, das selbst starr bleibt, in dem aber die Elemente nach Belieben neu positioniert oder ausgetauscht werden können. In bezug auf das Beispiel der Melothesia bedeutet dies, daß die Verknüpfung der Astralsphären mit Regionen des menschlichen Körpers verallgemeinert und letztlich auf den gesamten Kosmos übertragen wird: genauso wie die Gestirne im menschlichen Körper wirken, spiegeln sich dessen Proportionsgesetze am Himmel; die Aufbaustruktur des Menschen aus den Vier Elementen ist dieselbe wie jene des äußeren, sichtbaren Kosmos; das

<sup>12</sup> Vickers wählt als Beispiel für die Attribution eine Theorie der Kraft aus der Magie und ordnet die Melothesia der Distribution zu, womit er sein System der Aussagebildung aber eher verdunkelt, als daß er es exakt zu verdeutlichen vermöchte. Seine Begriffsbildung ist nicht scharf genug.

<sup>13</sup> J. Rüska: *Tabula Smaragdina*. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur, Heidelberg 1926 (*Heidelberger Akten der Von-Portheim-Stiftung*, Bd. 16).



Äußere ist das Innere, und im Inneren spiegelt sich wiederum die Relation von Außen und Innen, unabhängig von den konkreten Instanzen, die in dieser Relation gedacht werden. Hinsichtlich solcher Beziehungen im Rahmen der Mikro-Makrokosmos-Analogie kann man sagen, daß diese aus einer Distribution punktueller Attributionen ins Universale resultiert.

Die dritte Stufe in der hermetischen Aussagenbildung, die Assimilation, bezeichnet *zum ersten* das Kombinieren der über Attribution und Distribution gewonnenen kategorialen Matrizen, *zum zweiten* die vollständige Angleichung der gesamten Phänomenwelt an diese kombinierte Matrize. Sie führt auf das Prinzip der *Äquipollenz*, das alle Mengen einander zuordnet, die ihrer Elementenzahl nach übereinstimmen. Gültig bleibt das Äquipollenzprinzip selbst dann, wenn die Elemente ihrer Beschaffenheit, ihrer Stellung in der Welt, ihrer Kategorie nach völlig heterogen sind. Vickers unterscheidet deshalb zwischen *primärer* und *sekundärer* Assimilation. In beiden Fällen ist ihr Resultat eine Vernetzung verschiedener Instanzen in Form verborgener Korrelationen. Indes, während die primäre Assimilation Ähnliches mit Ähnlichem verbindet und deshalb kohärent ausfällt, verbindet die sekundäre Assimilation Heterogenes und ist deshalb vom Standpunkt exakter Wissenschaft völlig inkohärent. Hier zeigt sich nach Vickers der wichtigste Zug hermetischen Denkens, namentlich die horizontale Verbindung der Gattungen in einer Blockordnung gemäß dem Äquipollenzprinzip, wobei sich in jedem Block die kategoriale Matrix reproduziert – beispielsweise eine Zahlkategorie wie die Sieben, die Drei oder die Vier. Hermetisches Denken ist demnach weder induktiv noch deduktiv, sondern parataktisch und ipsoiterativ.

Dieses parataktische, sich selbst reproduzierende, nach vorgegebenen Analogiematrizen arbeitende Vernetzungsdenken ist nach Vickers in mindestens zwei Hinsichten als pseudowissenschaftlich abzuqualifizieren: einmal sind keine innovativen Elemente integrierbar, und zum anderen sind die Analogien weder strukturell noch funktional in der Realität fundiert, sondern existieren nur in einem formalen Muster. In beiden Punkten sind die Gründe zu sehen, weshalb das hermetische Kombinieren verschiedener kategorialer Matrizen zu keiner wissenschaftlichen Erkenntnis der Welt führt. Neue Phänomene, auf die die empirische Forschung stößt, die sie aber nicht in das formale Ordnungsmuster des Äquipollenzprinzips einzufigen vermag, können nicht von der Theorie wahrgenommen werden. Als

vielfach bemühtes Beispiel hierfür dient die Alchemie. Sie geht von der Zuordnung der sieben Metalle: Blei, Zinn, Eisen, Gold, Kupfer, Quecksilber und Silber zu der Siebenerreihe der Planeten: Saturn, Jupiter, Mars, Sonne, Venus, Merkur und Mond aus. Aufgrund dieser für die alchemische Spekulation überaus zentralen Zuordnung war eine Integrierung weiterer Elemente ausgeschlossen. In der Tat blieb für die Alchemie die Entdeckung neuer Metalle oder des transsaturnischen Planeten Uranus bedeutungslos.

Mit der negativen Einschätzung der Hermetik als starren Apparats überlieferter Formeln, nicht nur des Erkenntnisfortschritts unfähig, sondern dem wissenschaftlichen Fortschritt über Jahrhunderte hinweg ein Hindernis, will Vickers die zentrale These von Frances Amelia Yates kippen, die vom Wissenschaftstheoretiker Paul Feyerabend untermauert wurde<sup>14</sup>, die These nämlich, die neuzeitliche Wissenschaft sei ganz wesentlich von der geistigen Atmosphäre der hermetischen Wissenschaften befruchtet worden. So beruhe beispielsweise das heliozentrische Weltbild auf der hermetischen Rangfolge der Metalle und deren Planeten mit dem der Sonne zugeordneten Gold im mystischen Mittelpunkt.<sup>15</sup> Gegen diese These stellt Vickers das hermetische Matrizendenken, dessen strukturelle Abarbeitung im Vergleich zum wissenschaftlichen Denken eine Befruchtung undenkbar mache und nur das Postulat eines (irrationalen) Typensprungs im Übergang zwischen Hermetik und Wissenschaft zulasse.

Diese Abqualifizierung der Hermetik besitzt etliche Schwachstellen. Zum einen gehört zur Lehrmeinung in der wissenschaftstheoretischen Diskussion längstens die Einsicht, daß jede Wissenschaft hochgradig theoretische Voraussetzungen macht, ehe sie nur ein einziges empirisches Phänomen einordnet. Der logische Empirismus eines Carnap<sup>16</sup>, der offenbar die Metatheorie von Vickers Überlegungen bildet, ist längstens als inadäquates Wissenschaftsmodell verabschiedet worden. Was die nicht-empirische Voraussetzung eines bestimmten Ordnungsmuster angeht, steht die Hermetik keinesfalls allein da. Jede Wissenschaft deutet die Phänomene nach vorgefertigten Gedankenmodellen und ist deshalb einem bestimmten, historisch gebundenen theoretischen Rahmen verpflichtet. Ebenso

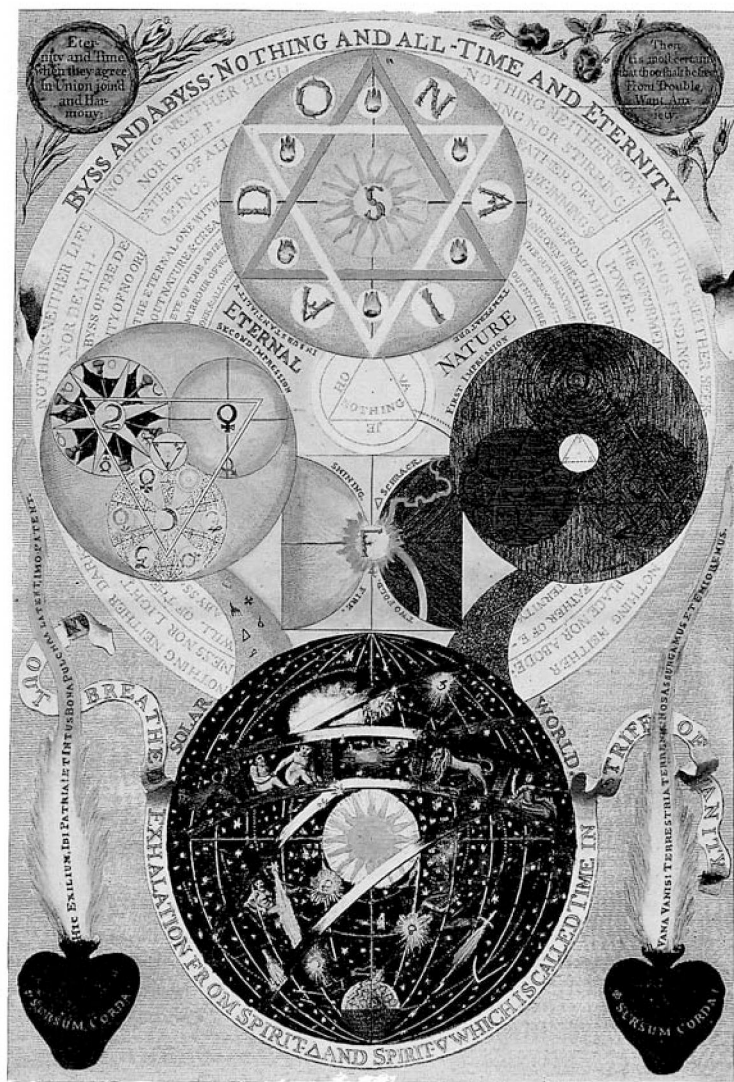
<sup>14</sup> P. Feyerabend: *Wider den Methodenzwang*, 3. Aufl. Frankfurt a. M. 1983, S. 124.

<sup>15</sup> F. A. Yates: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964, S. 154.

<sup>16</sup> R. Carnap: *Der logische Aufbau der Welt*, 1928, 3. Aufl. Hamburg 1966.



(1) Neuplatonisch-emanatistisches Kosmogramm zur Darstellung des Steins der Weisen aus Heinrich Khunrath: *Amphitheatrum Sapientiae Aeternae Solius Verae Christiano-Kabalisticum Divino-Magicum*, Hamburg 1595



(2) Böhme-Kosmogramm von D. A. Freher: *The works of Jacob Behmen, the Teutonic theosopher* [...] With figures, illustrating his principles, left by the Reverend William Law, 4 Bde., London 1763–1781<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Abgebildet bei A. Roob: *Alchemie und Mystik*, a. a. O., S. 255.



übersieht Vickers, daß der Gebrauch eines limitierten Kategoriensatzes kaum eine Eigenheit der Hermetik ausmacht. Bekanntlich hat Kant als Metatheoretiker der newtonschen Physik noch auf der Vollständigkeit seiner Kategorientafel beharrt. Kategoriale Raster werden auch in der exakten Wissenschaft nicht permanent verbessert, sondern weisen eine natürliche Starrheit auf. Im weiteren entspricht es nicht den Tatsachen, daß alle hermetischen Ordnungsmuster als Analogiefunktionen deutbar sind. Wie wäre sonst der von Vickers selbst erwähnte Umstand einzuordnen, daß beispielsweise Jan Baptista van Helmont – in seiner Berufung auf Paracelsus durch und durch Hermetiker – am Analogiedenken schärfste Kritik übt?<sup>17</sup> Daß die Analogie den *einzigsten* Ankerpunkt des hermetischen Denkens bilde, ist eine Interpolation von Vickers, mit der er abweichende methodologische Positionen in der Hermetik überblendet. Am schwersten ins Gewicht fällt allerdings, daß die Analogie als in jeder Hinsicht un begründet hingestellt, von jeglicher rationalen Erklärungs basis losgelöst wird. Indes muß der hermetische Analogienkosmos gerade so lange unverständlich bleiben, wie man nicht die Frage nach einem *Konstruktionsprinzip* der Analogien stellt. Ohne ein solches Prinzip der Analogienbildung erscheint die je und je bestimmte Analogie als willkürlich und die Rationalität dieses Denkens uneinsichtig.

## 2. Hermetische Kosmogramme und ihr Koordinatensystem

Um ein solches Konstruktionsprinzip der Analogie zu finden, sei das hermetische Denken in seiner wohl eigentümlichsten Erscheinungsform betrachtet: in der des Kosmogramms, das einen ganz besonderen Typ der wissenschaftlichen Illustration darstellt. Es verkörpert den Versuch, das Universum – einschließlich des Menschen, einschließlich der Wissenschaft – in ein »arithmetisch, geometrisch und emblematisch organisiertes Systembild«<sup>18</sup> zu integrieren.

Daß gerade diese räumliche Anschaulichkeit der Welt eine spezifische Leistung des hermetischen Denkens sei, könnte man anzweifeln. Die Verräumlichung des Wissens ist ein Grundzug der Wissen-

<sup>17</sup> Diesen Hinweis gibt B. Vickers: *On the Function of Analogy in the Occult*, a. a. O., S. 284 ff., selbst, ohne daraus die Konsequenzen zu ziehen.

<sup>18</sup> G. Böhme und H. Böhme: *Feuer, Wasser, Erde, Luft*. Eine Kulturgeschichte der Elemente, München 1996, S. 234.

schaften bis zum 18. Jahrhundert, die mit Vorliebe die raumhafte Natur untersuchen und sie als ›Weltraum‹ in einer geometrischen Ordnung abbilden. Indes hebt sich das hermetische Kosmogramm von dieser allgemeinen Tendenz insofern ab, als hier die Darstellung mit einer sonst nirgends anzutreffenden Entschiedenheit aufs Ganze geht, alle partikulären Ausschnitte des Universums zu einer einheitlichen Gesamtrepräsentation verdichtet. Im hermetischen Kosmogramm erhebt sich das wissenschaftliche Diagramm zum holistischen Symbol. Selbstverständlich sind solche Kosmogramme immer als Illustrationen zu einer Theorie gedacht, doch nicht als Zugabe, eher als Vollendung der in Worten entwickelten Theorie; denn hermetische Texte sind ohne ihre Illustrationen blind<sup>19</sup> – was umgekehrt nicht gilt, wenn man beispielsweise an den *Mutus liber* denkt, dessen einziger Text (nebst einer kurzen Anrede an den Leser und kurzen Bezeichnungen auf zwei Bildern) sein Titel ist.<sup>20</sup> Die Entwicklung hermetischer Kosmogramme gipfelt in denjenigen Darstellungen, die treffend als »alchemistische Weltlandschaft«<sup>21</sup> bezeichnet werden. Diese erreichen eine Komplexität der Symbolik, daß sie auch von der Theorie, die sie illustrieren, kaum eingeholt werden können. Aus der Fülle des Materials seien zwei Beispiele vorgeführt:

Vgl. Abb. S. 126: Darstellung des androgynen Rebis, wahrscheinlich als Urmensch (Adam Kadmon), als idealer Archetyp der Welt. Er nimmt eine Mittelstellung ein zwischen dem im Pfauenschwanz symbolisierten Stein der Weisen (= dem Zielprodukt des alchemischen Werkes) und der kugelförmigen materia prima, die ein anima-spiritus-Dreieck enthält. Auf die materia-prima-Kugel folgt absteigend die Erdkugel und endlich das von den dunklen Wassern umgebene Creatum Chaos Triunum. Die Inschriften auf der linken Seite bezeichnen die mehr spirituellen Dinge wie Feuer, Himmel, spiritus, Luft, sulphur, Tau, spiritus animatus, anima usw.; auf der rechten Seite die gröberen, passiven und weiblichen Dinge wie das weiß-glutinöse Wasser des

<sup>19</sup> Was generell die Philosophie der Renaissance charakterisiert, wie T. Albertini: *Ein Naturbegriff der Renaissance*. Charles de Bovelles: Natur und Vernunft als Außen- und Innenraum der Erkenntnis, in: K. Gloy (Hrsg.): *Natur- und Technikbegriffe*. Historische und systematische Aspekte: von der Antike bis zur ökologischen Krise, von der Physik bis zur Ästhetik, Bonn 1996, S. 45, festhält.

<sup>20</sup> Altus [Psn.]: *Mutus liber*, in quo tamen tota Philosophia hermetica, figuris hieroglyphicis depingitur, ter optimo maximo Deo misericordie consecratus, solisque filiis artis dedicatus, autore cujus nomen est Altus, La Rochelle 1677. Neuausgabe: *Die Alchemie und ihr stummes Buch (Mutus Liber)*, vollständige Wiedergabe der Original-Ausgabe von La Rochelle 1677, Amsterdam 1991.

<sup>21</sup> G. Böhme und H. Böhme: *Feuer, Wasser, Erde, Luft*, a. a. O., S. 253 f.

Adlers (= das unvollendete Werk), der irdische Magnes, der den Himmel zur »Verheiratung des Oberen mit dem Unteren« anzieht, die Gebärmutter der Größeren Welt, die »jungfräuliche umfassende« Erde der Natur, der fixe, fixierende und zur Gerinnung bringende Teil des Steines der Weisen, das trockene Wasser, das die Hände nicht befeuchtet, der Körper ohne Geist und Seele, das Ferment für den zugehörigen beseelten Geist, das schneeige und samentragende Gefäß, der liebliche und irdisch-paradiesische Garten seiner unvergänglichen und unsterblichen Seele, der umfassende Tartarus, regina, luna, lunaria, Silber, Saturn – im Gegensatz zu Sperma, solaris, aurum potabile in gleicher Höhe auf der anderen Seite.<sup>23</sup>

Vgl. Abb. S. 127: Es handelt sich um eine Gesamtdarstellung von Böhmies System, die die Entstehung der Planetenbahnen durch die Polarität zweier Brennpunkte erklärt. Der äußerste Ring ist der Abgrund, das uranfängliche Nichts, aus dem durch Selbstreflexion in einem Spiegel (Spiegel der Weisheit) der dialektische Dreischritt der Schöpfung anhebt. Die obere Kugel trägt den Gottesnamen ADONAI und ist die erste Phase des kosmogonischen Prozesses, der Selbstbewegung der Einheit. Darin liegen sechs eingefaltete Samenkräfte. Im zentralen Buchstaben S ist die androgyne Gottheit (Christus und Sophia) abgekürzt. Die kleine Kugel in der Mitte ist das göttliche Ein- und Ausatmen, Expansion und Kontraktion, aus der ein ewiges Pulsieren zweier polarer Prinzipien resultiert: Die dunkle Kugel rechts ist die negative Phase der Kontraktion, die mit Saturn, Merkur und Mars funktioniert; die helle Kugel links entsteht nun als dritte, positive Phase der Expansion und der Lebensfülle. Beide Sphären besitzen eine zentrale Spiegelachse. Die untere große Kugel stellt das sichtbare Universum mit Tierkreis, Planeten, Sonne und Erde dar als Resultat der oberen Sphären, die seine Funktionsprinzipien darstellen. Das Kosmogramm vereinigt in einem einzigen, gewundenen Raum zwei völlig verschiedene Ebenen: die Ebene des sinnlichen Universums und die Ebene von dessen Funktionsprinzipien.

Worauf man bei solchen Kosmogrammen das Augenmerk richten muß, sind zwei Aspekte, die sich nur abstraktiv auseinanderhalten lassen: *erstens* der ontologische Aufbau des hermetischen Universums und *zweitens* die formale Struktur seiner Abbildung.

(1) Obwohl es unterschiedliche hermetische Kosmologien gibt, findet man für den ontologischen Aufbau des hermetischen Universums ein Standardmodell, dessen sich die Kosmogramme durchgehend bedienen: das Modell einer *Sphäre* und ihres *Zentrums*. Für

<sup>23</sup> Vgl. die Erläuterung des Kosmogramms von W. Pagel: *Das medizinische Weltbild des Paracelsus*. Seine Zusammenhänge mit Neuplatonismus und Gnosis, Wiesbaden 1962, S. 140.

die Hermetik typisch ist, daß sie dieses Modell universalisiert. Alles wird im Verhältnis von Sphäre und Zentrum geordnet. Dies ist nur möglich unter Supponierung eines *Allmittelpunktes*. Wie das System des Weltganzen insgesamt, ist jedes Subsystem, jedes Ding auf diesen Allmittelpunkt hin orientiert. Deshalb ist das Zentrum ubiquitär. Anders gesagt: In jedem beliebigen Punkt ist das Universum in sich selbst zentriert. Daraus ergibt sich eine Überlagerung aller hermetischen Raumebenen: einerseits als konzentrische Schichtung von unterschiedlichen Raumsphären, andererseits als eine Reihe von Raumkugeln, die – zentriert auf einen gemeinsamen Urmittelpunkt – auseinander hervorgehen. Es sei in diesem Zusammenhang auch auf die alchemische Theorie des *medium centri* hingewiesen, die Idee eines Mittelpunktes des Mittelpunktes, einer Selbstpotenzierung des Zentrums, das dadurch, daß es selbst noch seiner selbst Zentrum ist, erst recht als Zentrum des Universums gedacht werden muß. Ein solches ubiquitäres Zentrum kann mathematisch nur von einer unendlichen Sphäre umgeben sein: »centrum ubique, circumferentia nusquam«, lautet hierfür die Formel, die erstmals im *Buch der vierundzwanzig Philosophen*<sup>24</sup> begegnet, einer dem Hermes Trismegistos zugeschriebenen Schrift aus dem 12. Jahrhundert.

Das Modell des in Einem Punkt zentrierten Kugeluniversums ist allerdings wesentlich älter. Es reicht von Johannes Eriugena, der arabischen *Theologie des Aristoteles*, Pseudo-Dionysios Areopagita, dem hermetischen Platoniker Apuleius (um 150 n. Chr.) über die pseudo-aristotelische Schrift *De Mundo* (um 100 n. Chr.), über Macrobius, Boëthius bis zu Platons *Timaios* und in die vorsokratische Philosophie zurück, bis zur Seinskugel des Parmenides und noch weiter bis zum göttlichen Kreis der Orphiker. Die Rezeption in der Blütezeit der Hermetik, der Renaissance und barocken Universalwissenschaft, und darüber hinaus ist dann genauso breit gestreut, wie die Vorstellung alt ist: Über Ficino, Reuchlin, Weigel und viele andere wird sie bis zu Novalis und Franz von Baader mystisch-spekulativ

<sup>24</sup> In mehreren Handschriften lautet der Titel: *Liber Termegisti de regulis theologiae*. Vgl. C. Baeumker: *Das pseudo-hermetische Buch der vierundzwanzig Meister (Liber XXIV philosophorum)*. Ein Beitrag zur Geschichte des Neupythagoreismus und Neuplatonismus im Mittelalter, in: ders.: *Studien und Charakteristiken*, Münster 1927, S. 194–214. Die Textstelle in der neuesten Edition von F. Hudry: *Liber Viginti Quattuor Philosophorum*, Turnhout 1997 (*Corpus Christianorum*, Bd. 43a, *Hermes Latinus*, Bd. 3, Teil 1), Pars altera, II, S. 37.



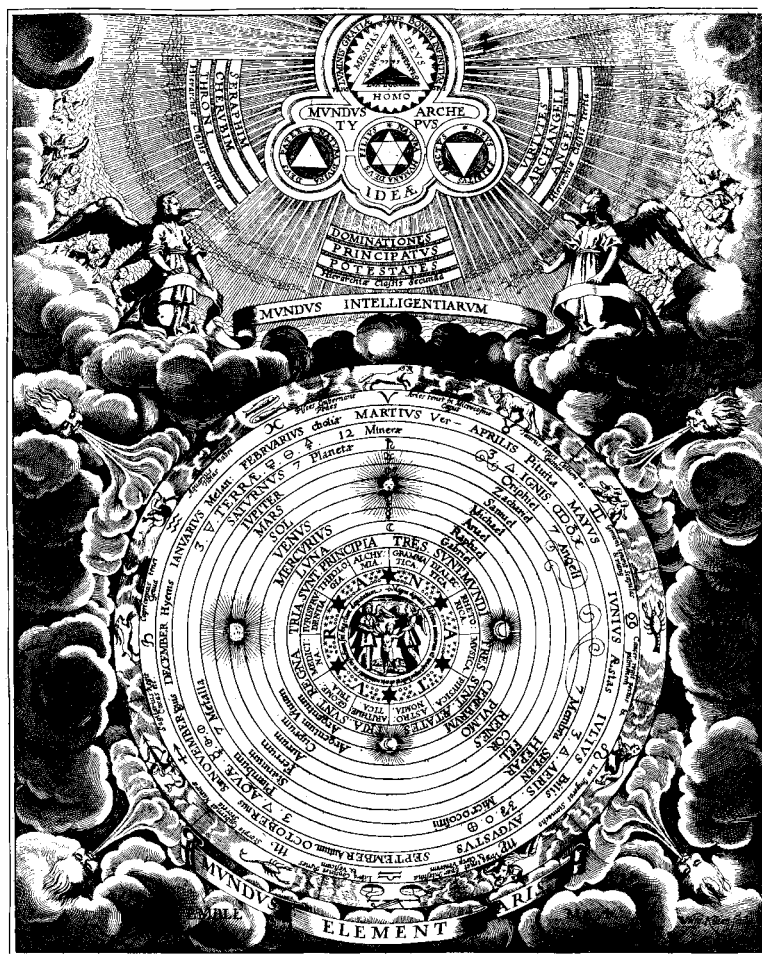
weiterentwickelt; über Nicolaus Cusanus, Kepler, Leibniz reicht sie in die Mathematik und moderne Naturwissenschaft hinein.<sup>25</sup>

(2) Dieses ontologische Modell beruht – die Quellen seit Parmenides bezeugen es – auf einer mystischen Erfahrung. Deshalb ist der kosmologische Mittelpunkt des hermetischen Universums kein mathematischer, sondern ein »mystischer«, ein imaginärer Punkt. Man könnte, wenn man die formale Struktur betrachtet, von einer »mathematischen Mystik« (Mahnke) sprechen. Bemerkenswert ist nun, daß die hermetischen Kosmogramme nichts anderes versuchen, als für diesen imaginären Punkt eine symbolische Darstellung zu entwickeln. Der Ontologie muß ihre Darstellung entsprechen. In der Tat ist dies der Fall.

In den beiden angeführten Kosmogrammen fallen zwei Ordnungsprinzipien auf: Symmetrie und Polarität. Beide Strukturen sind in einer sphärischen Aufbaustruktur zu einer konkreten Gesamtgestalt des Universums verbunden. Um dessen formale Struktur noch schärfer in den Blick zu bekommen, sei ein drittes Kosmogramm beigezogen:

---

<sup>25</sup> Eine nach wie vor unüberholte Gesamtdarstellung gibt D. Mahnke: *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*. Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik, Halle 1937.



(3) *Mundus intelligibilis et Mundus elementaris*, Falttafel nach Vorzeichnung von Jan Sadeler II., gestochen von Wolfgang Kilian, in: M. Geiger: *Microcosmus hypochondriacus sive de melancholia hypochondriaca*, München 1651<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Zur Bedeutung des Stiches G. Böhme und H. Böhme: *Feuer, Wasser, Erde, Luft*, a. a. O., S. 235: »Im Stich des *Mundus elementaris* sind noch jene anthropologischen Grundannahmen lebendig, wonach derjenige, welcher wissen will, was der Mensch ist,

Hier zeigt das hermetische Kosmogramm eine Ordnung, die mit einem Polar- bzw. Kreiskoordinatensystem verglichen werden könnte. Mathematisch betrachtet hinkt der Vergleich allerdings. Die Achsen – Radial- und Kreislinien – markieren nämlich Diskontinuitäten, ausgezeichnete Strukturen des hermetischen Universums und kein bloßes Bezugssystem in einem Kontinuum. Man könnte hier besser von *radialen und konzentrischen Weltlinien* sprechen.

Für den hermetischen Analogienkosmos ist dieses Weltliniensystem offensichtlich konstitutiv. Betrachten wir einmal den *mundus elementaris* auf seine Ordnungsrelationen hin! Die Gegenstände, die hier in eine hermetische Ordnung gebracht werden, sind in vier Gegenstandsklassen aufgeteilt: in Planeten, Erzengel, innere Organe des menschlichen Körpers und Metalle. Da sie senkrecht zu den konzentrischen Weltlinien stehen, handelt es sich um vier (virtuelle) radiale Weltlinien. Indes ist diese Gruppierung von Gegenständen in Klassen nur vorläufig; denn sie wird durch eine Zuordnung der Gegenstände *zwischen* den verschiedenen Klassen überlagert (wohlgemerkt: nicht ersetzt, da Klassifikation nach wie vor eine Substruktur des Kosmogramms ist). Diese Zuordnung übernehmen die sichtbar eingetragenen konzentrischen Weltlinien, die sowohl eine vertikale als auch eine horizontale Ordnungsfunktion besitzen:

(1) Vertikal werden verschiedene Realitätsebenen übereinander geschichtet: Tierkreis, Jahreszeiten, die vier empedokleischen Elemente, die astral-planetarische Sphäre und der menschliche Körper, Kreis der Triaden, die Disziplinen der Wissenschaft<sup>27</sup>, der Kreis der gesamten Natur und im Zentrum: die Weltseele.

(2) Horizontal werden die Elemente dieser Ebenen untereinander verknüpft. Insbesondere die mittleren Kreise ziehen Analogien

---

mit den Bildungskräften der Elemente beginnen muß – eine uns heute fremd anmutende Vorstellung. Doch in ihr steckt eine Wahrheit. Denn in historischer Perspektive ist der Mensch nicht nur, aber zuerst als ›Übersetzung‹ der Elemente verstanden worden: Das gilt seit Empedokles. Oder anders gesagt: Die Gefühle und der Leib artikulieren sich im Medium der Elemente. Diese Einsicht ist heute weitgehend verloren – und es ist zu vermuten, daß dies entscheidend beitrug zur Entfremdung des Menschen von der Natur, die er selbst ist. In diesem Jahrhundert hat nur Gaston Bachelard eine (nicht zu Ende geführte) Typologie der Seelenformen, der Gefühls-, ja selbst der Traumtypen im Schema der Elemente zu entwickeln gewagt. Diesem Ansatz ist zu folgen.«

<sup>27</sup> Man beachte, daß die Wissenschaften in der Hermetik des 17. Jahrhunderts ihren eigenen kosmologischen Ort haben.

zwischen den Elementen verschiedener Gegenstandsklassen, zwischen Gestirnen, Erzengeln, Organen und Metallen sowie verschiedenen Triaden, die sich in folgender Analogientafel wiedergeben lassen:

<i>Gestirn</i>	<i>Erzengel</i>	<i>Organ</i>	<i>Metall</i>
Saturn	Oriphiel	Milz	Blei
Jupiter	Zachariel	Leber	Zinn
Mars	Samuel	Galle	Eisen
Sonne	Michael	Herz	Gold
Venus	Anael	Nieren	Kupfer
Merkur	Raphael	Lungen	Quecksilber
Mond	Gabriel	Gehirn	Silber

Drei Prinzipien	Drei Welten	Drei Lebensalter	Drei Königreiche
-----------------	-------------	------------------	------------------

Weil dieses Weltliniensystem, und zwar sowohl seine klassifikatorische wie seine Entsprechungsordnung, in einem Punkt – dem Allmittelpunkt – zusammenläuft, ist der innere Kreis und das Zentrum auf das System als Ganzes ausgerichtet. Daß die Weltseele im Zentrum steht, verlangt, das ganze Weltliniensystem als die Affektionsstruktur der Weltseele zu verstehen, als ihr nach innen ausdifferenziertes, nach außen geschlossenes und insgesamt in einem Brennpunkt zentriertes Kraftfeld.

Das System radialer und konzentrischer Weltlinien verbindet auch die beiden verschiedenen Brennpunkte des Kosmogramms, die Brennpunkte der elementaren und der intelligiblen Welt. Auch der *mundus intelligibilis* folgt approximativ derselben Ordnungsstruktur. Und wenn man mit dem Gedanken eines Allmittelpunktes ernst macht, kommt man nicht umhin, die Brennpunkte beider Sphären als gespiegelte Brennpunkte zu betrachten, die in der unanschaulichen Dimensionalität des gesamten Universums, der Einheit von elementarischer und intelligibler Welt, letztlich in ein und demselben Zentrum zusammenfallen. Diese über die Asymmetrien hinweg zu denkende Gesamtsymmetrie von elementarischer und intelligibler Welt entspricht durchaus der hermetischen Kosmotheologie, die pantheistisch und dualistisch in einem ist.

Obgleich die Symbolebene des hermetischen Kosmogramms

kaum einer erschöpfenden Interpretation zuzuführen ist, zeigt es eine ziemlich exakt nachzeichenbare Struktur: ein bestimmtes Weltliniensystem, das ein Ordnungsmuster erkennen läßt, nach dem sich das hermetische Universum ausrichtet. Man könnte versucht sein, hier ein rein gedankliches Ordnungssystem, ein bloßes Denkmuster, zu erblicken. Klargestellt sei indes, daß die Weltlinien auch als solche verstanden werden müssen: als die Achsen der Welt.

Hinzu kommt, daß man trotz der berechtigten Rede von einer formalen Struktur den Gestaltcharakter der Instanzen, die eigentliche *Bildnatur* des hermetischen Universums, berücksichtigen muß. Das Zentrum des sphärischen Systems ist nicht einfach ein Punkt, sondern eine mit Gestalten gefüllte Sphäre: deus, homo, filius, Affe der Natur usw. Die vom Mittelpunkt ausgehenden Strahlen laufen nicht einfach ins Unendliche, sondern in ein abschließendes Peripheriesystem: den Tierkreis. Dieser ist nicht bloß ein in Grade aufgeteilter Kreis, sondern jeder Abschnitt ist mit einem eigenen symbolischen Universum gefüllt, dem jeweiligen Tierkreiszeichen. Bis zum Tierkreis sind die Prinzipien anschauliche Körper, die durch Götterfiguren repräsentiert sein können. Jenseits des Tierkreises beginnt zwar die intelligible Welt, in Stationen kontinuierlicher Approximation an den zweiten Mittelpunkt: an das göttliche Urprinzip; da aber auch dieses in Form geometrischer Figuren gestalthaft wiedergegeben ist, bleibt selbst die intelligible Welt, die nicht sinnlich erscheint, anschaulich.

### 3. Zur Rationalität des Modells

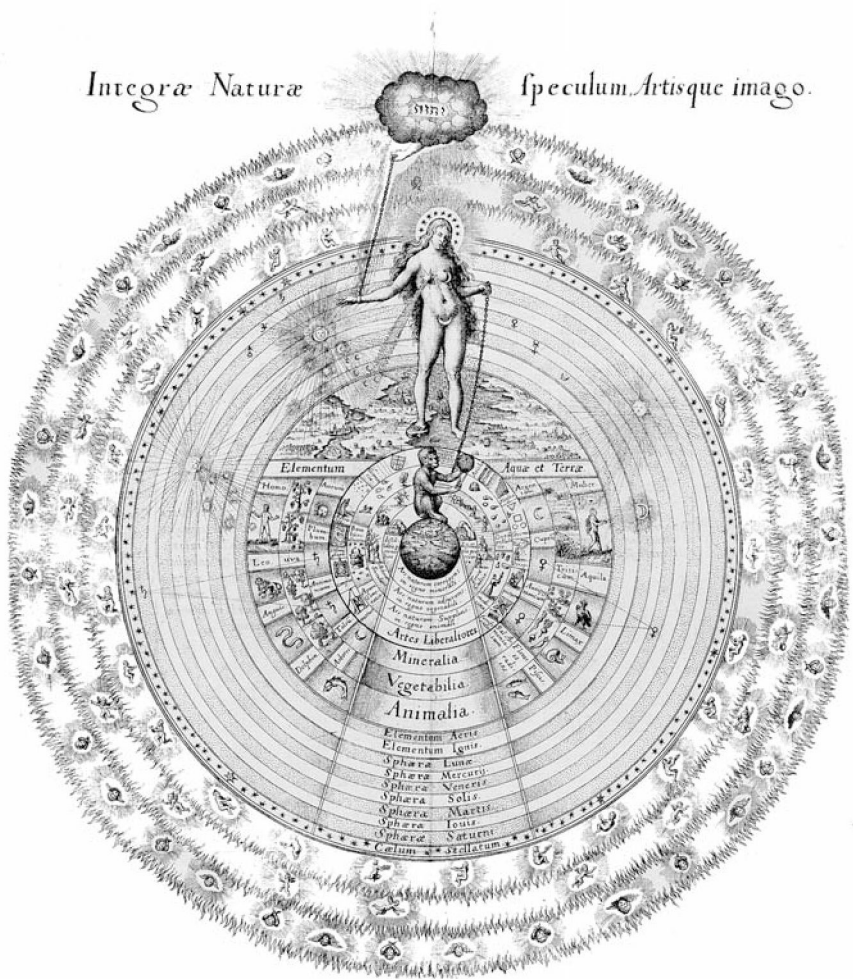
#### *a) Die Generierung der Analogien aus einem Prinzip*

Was uns näher an diesem Ordnungssystem interessiert, ist die Frage, wie es kommt, daß über die gattungsmäßige Klassenzugehörigkeit hinweg Entsprechungsbeziehungen zwischen diversen Gegenständen, Instanzen und Bereichen bestehen. Existiert ein Prinzip, dem diese Zuordnungen folgen? Sowohl ›horizontal‹, entlang der Kreislinien, wie ›vertikal‹, entlang der Radiallinien, ist die Zuordnung beherrscht durch den Bezug auf das gemeinsame Zentrum. Die vertikal-radiale Zuordnung ist nicht primär durch die Reihenfolge der Sphären geregelt, sondern durch ihr gemeinsames Zentrum. Man kann das Konstitutionsprinzip dieser Ordnungsstruktur letztlich

nur dynamisch beschreiben: als *Rotation des Weltliniensystems um den Allmittelpunkt*. (Nicht zufällig deutet das Kosmogramm *Mundus elementaris* ein Weltenrad an, angetrieben von den vier Winden.) Bestätigt sieht sich ein solches Verständnis dadurch, daß die Analogie – durch eine Kreislinie gezogen – in der Geometrie des Kosmogramms eine Rotationsfunktion verkörpert. Dieser Rotationsfunktion entspricht, daß die einzelnen Sphären wie übereinanderliegende Scheiben zueinander verdrehbar sind, ohne daß sich die Analogie-Zuordnungen verändern (bei einer Verdrehung werden allein die Blöcke der logischen Gattungen aufgelöst). Offensichtlich ist die Analogie ein Derivat eines rotierenden Weltliniensystems.

Ausgehend von diesen Einsichten wird der Schluß unumgänglich, daß Vickers' Ansatz zu oberflächlich greift. Das ›horizontale Denken‹, das nach Vickers die Analogie charakterisieren soll, ist in Wahrheit ein Rotationsdenken. So sind die horizontalen Verbindungslinien, die an den Rändern der in den Kompendien der *philosophia hermetica* beliebten Analogientafeln scheinbar willkürlich abbrechen, als *geschlossene Meridiane* des hermetischen Sphärenuniversums zu lesen. Man kann den Sachverhalt quasimathematisch auch so ausdrücken, daß die Analogientafeln aus einer Projektion eines Polarkoordinatensystems auf eine Ebene mit kartesischem Koordinatensystem resultieren. Mittels Rotation des analysierten Weltliniensystems geht jeder Punkt auf der Kreislinie in den anderen über und markiert einen Ort, der von jedem auf dieser Linie eingeschriebenen Element eingenommen werden kann. Aufgrund dieses Übergangs ergibt sich die *analogia* oder *correspondentia*, die im kartesischen System in einem orthogonalen Gitter der Analogientafel erscheint.

Dies bestätigt sich auch, wenn man abweichende Kosmogramme genauer betrachtet wie beispielsweise das Folgende:



(4) *Integrae Naturae speculum Artisquæ imago*, gestochen von Matthäus Merian d. Ä. (1617), Zweites Titelkupfer zu: R. Fludd: *Utriusque Cosmi Maioris scilicet et Minoris Metaphysica* [...], Bd. 1: *De Macrocosmi Historia*, Oppenheim 1617



Obwohl Fludds *Spiegel der Natur* gerade die umgekehrte Ordnung zeigt – auf den konzentrischen Weltlinien Klassifikation, auf den radialen Weltlinien Analogien –, setzt sich diese nach demselben Rotationsprinzip zusammen. Wir sehen ein Zentrum mit Sphären und einen über alle Abteile hinwegstreichenden Kegel, der die Funktion der *ars*, der Wissenschaft, symbolisiert. Die *ars* ist hier offensichtlich identisch mit einer Rotationsbewegung in einem Weltliniensystem. Ähnliches gilt für die Vertikale, für die Schichtung des hermetischen Universums. Wir treffen auf etliche Hinweise, daß diese ebenso wie die Analogienverknüpfung aus einer Rotationsfunktion entsteht: aus der Auswicklung des ganzen Kosmos aus dem Einen Zentrum, deren geometrische Gestalt die Spirale ist. Demnach ist jede lineare Skala als Resultat einer Rotation zu lesen: als Radius, unterteilt nach seinen Schnittpunkten mit der Zentralspirale. Im übrigen gibt es etliche Kosmogramme mit Spiralstruktur.<sup>28</sup>

Wie verbindlich das System rotierender Weltlinien für die hermetische Kosmologie tatsächlich ist, zeigen auch diejenigen in den Kosmogrammen verwendeten Ordnungsmuster, die sich auf den ersten Blick nicht mit dem Rotationsmodell zu decken scheinen. Aus der Vielfalt der Figuren, welche die Stecher der Kosmogramme anbieten, kehren folgende als feste Typen wieder: der philosophische Baum der Alchemie mit der Struktur offener Verästelung, der Sephiroth-Baum der Kabbala mit der Struktur geschlossener Verästelung, die Schlange der kosmischen Zeit: Verästelung, Torsionssysteme (gewundene Spiralstrukturen), Pyramiden, Triangulation, Quadratur und deren Vielfaches. Sie alle sind im Hinblick auf die Rotation um den Allmittelpunkt lesbar, indem sie verschiedene Weisen definieren, die Kohärenz von Sphäre und Allmittelpunkt auszudrücken. Schließlich gibt es keine Figur, die nicht der Sphäre *einbeschrieben* wäre und mit dieser ein *gemeinsames Zentrum* teilte. Triangulation und Quadratur sind Operationen, die am Kreis vorgenommen werden. Pyramiden sind nichts anderes als Kreissektoren. Selbst das scheinbar nicht-sphärische Modell des Baumes kann eine Form des Radius verkörpern, indem es ein Wurzelzentrum darstellt, das zu einer Peripherie auskeimt.

Somit sind wahrscheinlich alle Relationen im hermetischen Universum als Derivate einer Rotationsfunktion zu verstehen, d. h. als *Symmetrieoperationen in bezug auf den Allmittelpunkt*. Ins-

<sup>28</sup> Siehe die Abbildungen bei A. Roob: *Alchemie und Mystik*, a. a. O., bes. S. 43.



besondere drei fundamentale Gesetzmäßigkeiten des hermetischen Universums können aus solchen Symmetrioperationen abgeleitet werden:

(1) *Polarität* aus der Spiegelung eines  $x$  in einem zentralen Brennpunkt, so daß dem  $x$  ein  $y$  als sein Komplement entsteht,

(2) *Homöomeren*, beispielsweise die Mikro-Makrokosmos-Analogie aus der Spiralrotation mit dem Effekt einer Ein- oder Auswicklung des einen aus dem anderen,

(3) *Transmutierbarkeit der Substanzen* aus der rotativen Transferierbarkeit jeder Instanz auf den Koordinatenpunkt einer anderen (Vertauschung durch Drehung).

### b) Die Erkenntnisleistung hermetischen Denkens

Nachdem das Konstruktionsprinzip der Analogien im hermetischen Universum einsichtig gemacht werden konnte, wird plausibel, inwiefern das vorgeführte Ordnungsmodell nicht aus dem Rahmen allgemeiner Kriterien für Wissenschaftlichkeit herausfällt. Man ist genötigt, das im Kosmogramm abgebildete hermetische Universum in mindestens drei Punkten als wissenschaftlich fundiert einzustufen:

(1) Die Ableitung der Analogierelationen aus einer Rotationsfunktion entspricht einer *methodisch geleiteten Konstruktion aus einem Prinzip*, ähnlich wie die Axiomatisierung oder die mathematische Funktionalisierung in den exakten Wissenschaften prinzipiengesteuerte Konstruktionen anpeilen.

(2) Offensichtlich arbeitet die Hermetik mit einem basalen Ordnungsmodell – einem Rotationsmodell mit ubiquitärem Mittelpunkt. Und offensichtlich gehört dieses Modell zu jenem Komplex, der in der Wissenschaftstheorie als »Paradigma«<sup>29</sup> bezeichnet wird und *jedem* Wissenschaftstyp eigen ist. Das Paradigma bildet den theoretischen Rahmen einer Wissenschaft, der dreierlei verkörpert: eine gemeinsame intuitive Grundeinstellung gegenüber den Phänomenen, einen Kanon der für wichtig erachteten Fragestellungen und der zugelassenen Lösungsmethoden, sodann ein Modell, das gegenüber empirischer Widerlegung immun ist, weil jedes Phänomen ihm entsprechend gedeutet wird. In diesen drei Merkmalen des Paradig-

---

<sup>29</sup> Entwickelt wurde der Begriff von Th. S. Kuhn: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a. M. 1967, bes. S. 68 ff.

mas unterscheiden sich hermetische und exakte Wissenschaften nicht.

(3) Schließlich entwickelt das hermetische Ordnungsmodell dasselbe, was die mathematische Naturwissenschaft anstrebt: in den *Asymmetrien* der Phänomene *Symmetrien* zu finden. Das hermetische Kosmogramm ist diesbezüglich gar nicht zu überbieten, und ihm gegenüber erscheint das über den Symmetriebegriff definierte Programm der gegenwärtigen Physik bloß epigonal.

In einem weiteren Punkt erweist sich das hermetische Ordnungsmodell der gegenwärtigen Wissenschaft sogar überlegen. Um diesen Gesichtspunkt zu gewinnen, ist die Frage zu stellen, worin der Nexus besteht, den das Rotationssystem konstruiert und den wir als Analogie oder Korrespondenz bezeichnen. Bislang blieb noch ungeklärt, welchen *Kategorien* die Analogierelation folgt.<sup>30</sup>

Mit *Relationskategorien* des etablierten wissenschaftlichen Denkens ist die Analogierelation nicht in ihrer ganzen Spannweite zu erfassen. Wenn wir beispielsweise die Relationskategorien des Kantischen Kategoriensystems zugrunde legen (Inhärenz, Kausalität und Wechselwirkung), zeigt sich eine gewisse Inkompatibilität für den im Kosmogramm skizzierten Realnexus: Keine Zuordnung ist eindeutig eine Substanz-Akzidens-Relation, auch wenn tatsächlich die zugeordneten Instanzen sich gegenseitig als Attribute dienen können. Und keine Zuordnung ist eindeutig eine von Ursache und Wirkung, wenngleich ein kausaler Aspekt durchaus mitschwingt: Die Analogie beschreibt die Tendenz der Dinge, sich selbst Ähnliches zu erzeugen, wie es Cornelius Agrippa in seiner *Occulta Philosophia*<sup>31</sup> beschreibt. Also ist sie eine Art *symbolischer Reproduktion* eines Relats in einer mehrstelligen Relation. Aufgrund dieser Eigenschaft ließe sich die Analogie am ehesten als durch Iteration zustande gekommene *Wechselwirkung* verstehen. Es gibt Anhaltspunkte dafür, daß diese Wechselwirkung näher bestimmt ist, beispielsweise als *libidinöse Kraft* oder als *harmonikaler Zusammenklang*. Man denke an die *sympathia* aller Dinge im Strahlungsfeld der *anima*

<sup>30</sup> M. Foucault: *Die Ordnung der Dinge*, a. a. O., S. 46–58, gibt in diesem Zusammenhang vier Kategorien an: *convenientia* (räumliche Berührung), *aemulatio* (Spiegelung über räumliche Distanz hinweg), Analogie, Sympathie. Analogie verstehen wir als Oberbegriff dieser vier Kategorien.

<sup>31</sup> [H.] C. Agrippa: *De occulta philosophia libri tres*, hrsg. von V. Perrone Compagni, Leiden, New York, Köln 1992, lib. II, cap. LVII, S. 386 (*Studies in the History of Christian Thought*, Bd. 48).

*mundi*, wie sie Agrippa beschreibt, der die Wechselwirkung – in Berufung auf Eingeweihte wie Zoroaster – auf »divinae illices« (»göttliche Lockungen«) oder »symbolicae illecebrae« (»symbolische Köder«)<sup>32</sup> zurückführt, oder wie die Neupythagoräer, beispielsweise Athanasius Kircher, der die *sympathia* als »harmonia mundi« oder »symphonia«<sup>33</sup> bestimmt.

Ähnliches wie für die Kantische Relationskategorie gilt auch für Raum und Zeit. Sowohl der Raum wie die Zeit sind nur teilweise Parameter für die Ordnung im Kosmogramm *Mundus elementaris*. Zweifellos unräumlich sind alle *horizontalen* Zuordnungen, garantiert zeitlich nur der Jahreszeitenkreis. Unzeitlich sind weiter die *vertikalen* Zuordnungen, eindeutig räumlich einzig die ptolemäische Ordnung der Planetensphären und der Zodiacus. Weder räumlich noch zeitlich sind die übrigen Zuordnungen. Das Kosmogramm beschreibt einen übergeordneten Ordnungsraum, in dem räumliche und unräumliche Beziehungen angeordnet sind; ebenso beschreibt es eine überzeitliche Synchronizität, in der verschiedene Zeitphasen zugleich präsent und mit unzeitlichen Ordnungsstrukturen verknüpft sind. Das Kosmogramm gewährt also Einblick in einen *synchronizitären Hyperraum*.

In Anlehnung an Faivre, der eines der wichtigsten hermetischen Denkprinzipien mit dem Begriff der »Synchronizität« bezeichnete, kann diese als übergeordnete Relationskategorie der Analogieverknüpfung dienen. Geprägt wurde der Begriff von Carl Gustav Jung in Auseinandersetzung mit der Ontologie der Astrologie.<sup>34</sup> Unter Synchronizität ist ein Realnexus zu verstehen, der sich zu räumlichen, zeitlichen und kausalen Relationen komplementär verhält. In ihm ist die Kohärenz der Relata in Form einer Sinnkoinzidenz gegeben, einer überräumlichen, überzeitlichen und akausalen Zuordnung, die dem »Sinn« nach, der symbolischen Reproduzierbarkeit der Relata ineinander, den Übergang von einer Instanz zur anderen regelt.

Wie diese Synchronizität konstruierbar ist, sollte nun rücksichtlich des Modells nachvollziehbar werden. Das hermetische Theorem

<sup>32</sup> A. a. O., lib. I, cap. XIII, S. 112.

<sup>33</sup> Vgl. die Analogientafel in A. Kircher: *Athanasii Kircheri [...] Mvsurgia Vniversalis*, 2 Bde., Rom 1650, Bd. 2, S. 393.

<sup>34</sup> Die einschlägigen Expositionen finden sich in C. G. Jung: *Über Synchronizität*, Olten 1971.

des ubiquitären Allmittelpunktes schafft – um einen Terminus aus der gegenwärtigen Physik zu gebrauchen – den privilegierten Standpunkt des *idealen Beobachters*. Vom Allmittelpunkt aus sind alle Sektoren der räumlich-zeitlichen Welt einschließlich der intelligiblen synchron und können im entsprechend strukturierten Hyperraum abgebildet werden.

Damit haben wir den entscheidenden Gesichtspunkt gewonnen. Was das hermetische Kosmogramm leistet, ist nichts Geringeres als eine topologische Vernetzung aller Seinsschichten und ihrer Gesetzmäßigkeiten im Brennpunkt einer überzeitlichen, stehenden Simultaneität. Im synchronizitären Hyperraum des hermetischen Universums herrscht eine Kohärenz der verschiedenen Realitätsebenen, die von der an meßbaren Zeitprozessen orientierten Experimentalwissenschaft nicht mehr erreicht wird. Um es bildlich auszudrücken: Im Blick auf die Vielschichtigkeit der Welt erreicht die Hermetik gleichsam eine höhere Tiefenschärfe. Das dahinter stehende Ordnungsmodell ist eminent rational und vermittelt eine »wissenschaftliche« Erkenntnis der Welt. Deshalb darf nicht erstaunen, wenn der synchronizitäre Hyperraum des hermetischen Universums in der gegenwärtigen Physik als überzeitlicher Superraum aller Naturstrukturen in rudimentärer Form wieder auftaucht.

# Die Kategorie der morphologischen Symmetrie in Agrippas Magie

Manuel Bachmann

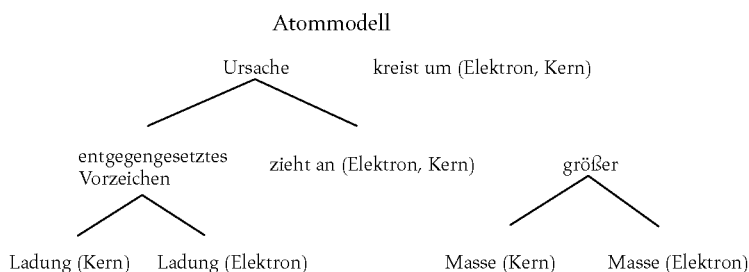
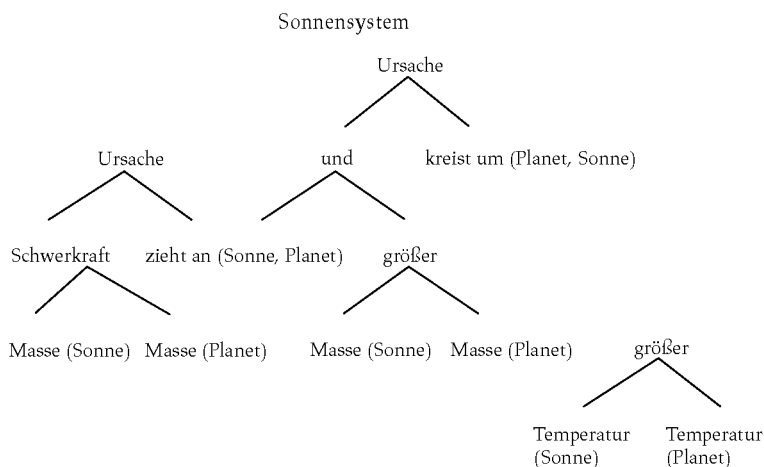
## 1. Auf der Suche nach einem morphologischen Denken

Die Strukturabbildungsmaschine SME (*Structure-Mapping Engine*) von Falkenhainer, Forbus und Gentner<sup>1</sup>, ein Computermodell der Analogiebildung, bewerkstelligt eine Analogie zwischen dem Sonnensystem und dem Rutherfordschen Atommodell über folgende prädikatenlogische Repräsentationen (vgl. S. 145).

Was ermöglicht SME, zwischen zwei so heterogenen Bereichen wie dem Sonnensystem und dem Atommodell eine Analogie aufzustellen? Man muß bedenken, daß eine Fülle von Daten zur Verfügung steht: Informationen über die Monde, die um die Planeten kreisen, über die entgegengesetzte elektrische Ladung bei Protonen und Elektronen, über relative Geschwindigkeiten, über die Nachbarschaft zu anderen Himmelskörpern, über die Zusammensetzung der Sonne und des Atomkerns und vieles mehr. Für die Analogie hingegen sind nur bestimmte Beziehungen von Bedeutung, und solche werden vom Programm benutzt: ›zieht an‹, ›kreist um‹, ›Schwerkraft‹, ›entgegengesetztes Vorzeichen‹, ›größer‹ sowie die grundlegende Beziehung ›Ursache von‹. An dieser Tatsache ist auf den ersten Blick nichts Auffregendes zu finden. Auf den zweiten Blick muß aber erstaunen, daß überhaupt ein Computermodell für die Analogiebildung entwickelt wurde. Tatsächlich sind Analogien ins Zentrum der Kognitionswissenschaften gerückt. Dies geht so weit, daß der Erfolg der Forschungen im Bereich Künstlicher Intelligenz daran gemessen wird, wie weit es gelingt, Computermodelle für Analogiebildungsprozesse zu entwerfen. Man verspricht sich davon Einblicke in die höchsten Fähigkeiten des menschlichen Geistes: der Erkenntnis und der Kreativität. Vor dem Hintergrund solcher ehrgeiziger Zielsetzung wird ver-

---

<sup>1</sup> B. Falkenhainer, K. D. Forbus und D. Gentner: *The Structure-Mapping Engine*, in: *Artificial Intelligence*, Bd. 41 (1990), S. 1–63.



ständig, wenn Hofstadter, der SME diskutiert, an diesem Programm dessen Beschränktheit rügt, indem es auf passende Repräsentationen angewiesen sei und nicht von selbst die übergreifende Struktur im Zusammenhang von Sonnensystem und Atommodell ausfindig machen könne. Insofern ist SME – so müssen wir hieraus schließen – nicht intelligent; denn die Analogie steht laut Hofstadter im »Zentrum der Intelligenz«, und er beklagt, daß sie bislang nur als »esoterischer Bestandteil des Denkens«<sup>2</sup> galt.

Das Denken in Analogien und seine konstruktive Simulation ist nicht nur Zielpunkt der gegenwärtigen Kognitionswissenschaften, es ist eine eigenständige Erkenntnis- und Suchstrategie in den Wissen-

<sup>2</sup> D. R. Hofstadter und die Fluid Analogies Research Group: *Die FARGonauten*. Über Analogie und Kreativität, Stuttgart 1996; S. 78, zu SME siehe S. 210–214.

schaften, die sich unter dem Titel »Morphologie« etablierte – eine Bezeichnung, die für »Analogik«<sup>3</sup> steht und diesen Begriff substituiert. Wir sprechen hier nicht bloß von denjenigen Ansätzen, die in der Linguistik oder der Zoologie »morphologisch« genannt werden. Wir sprechen hier von der Morphologie *eo ipso*. Sie geht über spezifische Anwendungsbereiche weit hinaus. Shurig<sup>4</sup> zeichnet sie aus als *knowledge tool*, um unmißverständlich auf ihre eminente Bedeutung für den wissenschaftlichen Erkenntnisprozeß aufmerksam zu machen.

Als Begründer dieser Wissenschaft gilt Goethe, der seine naturwissenschaftlichen Arbeiten zu einer allgemeinen Morphologie zusammenfassen wollte, indem er Formen als natürliche Entwicklungsgebilde zwischen Gestalt und Verwandlung beschrieb.<sup>5</sup> Deren Verhältnis ist, in Goethes Worten, ein Schwanken in steter Bewegung, und ihre Affinität wird nur über Analogiebildungsprozesse ersichtlich. Zum Erben Goethes erklärte sich Oswald Spengler mit seiner Morphologie der Weltgeschichte, die beispielsweise zwischen der Differentialrechnung und dem dynastischen Staatsprinzip Ludwigs XIV., zwischen der antiken Staatsform der Polis und der euklidischen Geometrie oder zwischen der kontrapunktischen Instrumentalmusik und dem wirtschaftlichen Kreditsystem Analogien im Sinne einer morphologischen Verwandtschaft zu entdecken meinte.<sup>6</sup> Noch weiter ging der Astrophysiker Fritz Zwicky. Er entwickelte seit den 50er Jahren am *Institute of Morphological Research* (Pasadena, USA) morphologische Denk- und Suchstrategien in der Überzeugung, daß allein die Morphologie jene Wissenschaft sei, die eine adäquate Wirklichkeitserkenntnis ermögliche. »Morphologische Forschung beschäftigt sich, wie der Name schon sagt, mit der Gestalt und den strukturellen Eigenschaften von Problemfeldern, z. B. Feldern von materiellen Gegenständen [...], von Phänomenen, sowie von Feldern

<sup>3</sup> Verwendet von H. de Witt: *Analogik*. Grundlagen einer Wissenschaft der Analogien, ihre Gesetze und ihre Anwendungen, 3 Bde., Luzern, Winterthur, Oberwil bei Zug 1972–1983.

<sup>4</sup> R. Shurig: *Morphology – A Knowledge Tool*, in: *System Research*, Bd. 3 (1986), S. 9–19.

<sup>5</sup> Seine Fragment gebliebene Programmschrift ist: *Bildung und Umbildung organischer Naturen*, in: J. W. Goethe: *Naturwissenschaftliche Schriften* (Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche, Bd. 17), Stuttgart, Zürich 1949, 2. Aufl. 1964, S. 11 ff.

<sup>6</sup> O. Spengler: *Der Untergang des Abendlandes*. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte, München 1979, S. 8.

ideeller Begriffe.«<sup>7</sup> Sie operiert mit *Feldüberdeckungen*, um Gesamtheiten von Phänomengruppen zu erkennen, woraus sich ein neues Weltbild, das morphologische Weltbild, ergibt. Den Morphologen verstand Zwicky als »Spezialist[en] des Unmöglichen«<sup>8</sup> mit einem Blick für Analogien, Formenreihen, Gegenläufe und Ergänzungen.<sup>9</sup>

Das Zwicky-Programm ist der wohl deutlichste Ausdruck für ein aufgekommenes Unbehagen an jenen Rationalitätsstandards, die allein für wissenschaftlich ausgegeben werden: an der Axiomatisierung, der Klassifikation, der mathematischen Funktionalisierung. Das wissenschaftliche Denken will ersetzt, vertieft oder ergänzt, auf jeden Fall dahingehend »verbessert« werden, daß es vernetzende, prozeß- und gestaltorientierte Denkstrategien entwickelt. Dies zu leisten verspricht die Morphologie; um so mehr muß interessieren, auf welchen Denkprinzipien sie beruht. Im folgenden soll dieser Frage nachgegangen und gezeigt werden, daß sie letztlich nur im Rückgriff auf ältere, vergessene Wissenschaftskonzeptionen einer befriedigenden Klärung zugeführt werden kann.

## 2. Astrologie, Alchemie und Magie als morphologische Wissenschaften

Gewisse Äste der Wissenschaftsgeschichte bildeten lange vor Goethe das morphologische Denken aus: Astrologie, Alchemie, Magie. Leider werden diese sogenannten *occult sciences*, gerade weil sie in Analogien denken, nach wie vor als *pseudo-sciences* verkannt, ohne zu berücksichtigen, daß vom Standpunkt klassischer Rationalitätsstandards kein direkter Zugang zum morphologischen Denken zu finden ist. Es ist ganz natürlich, daß Astrologie, Magie und Alchemie im Denkraster des mathematischen Methodenideals als skurrile Projek-

<sup>7</sup> F. Zwicky: *Morphologie*. Grundsätzliches über morphologische Forschung, in: *Industrielle Organisation*, Bd. 25 (1956), S. 425–428, S. 425.

<sup>8</sup> F. Zwicky: *Entdecken, Erfinden, Forschen im morphologischen Weltbild*, München, Zürich 1966, S. 57. Eine kürzere Fassung der gesamten Theorie findet sich in F. Zwicky: *Morphologische Forschung – Wesen und Wandel materieller und geistiger struktureller Zusammenhänge*, Winterthur 1959.

<sup>9</sup> Zur eingehenden Behandlung der Morphologie als Wissenschaft, der morphologischen Modelle und ihrer wichtigsten Vertreter vgl. H. Fitzek: *Versionen der Morphologie*. Psychologische Rekonstruktion der Lehre von Gestalt und Verwandlung in der Wissenschaftsgeschichte, Diss. Köln 1993.



te in der Geschichte der Wissenschaften erscheinen. Leisegangs Beobachtung, eine bestimmte Denkform wirke, unter den Gesetzen einer anderen Denkform betrachtet, lächerlich<sup>10</sup>, trifft hier vollumfänglich zu. Obwohl die Magie, insbesondere die *scientia magica* der Renaissancephilosophie, und die modernen Naturwissenschaften als »Töchter desselben Stammes«<sup>11</sup> – angeblich eines Willens zur Macht über die Natur – bezeichnet werden, beachtet man kaum, daß wir der Denkform und ihrer Gesetzmäßigkeit, die in jenen »okkulten« Wissenschaften am Werk ist, lediglich ein tiefgehendes Unverständnis entgegenbringen. Und sollte im Zuge der gegenwärtigen Aufwertung von Mythos und Mystik das Lächerliche, das diesem Unverständnis entspringt, in den Hintergrund treten, so ist das Interesse ein museales – ganz ähnlich demjenigen, das beispielsweise ein Ägyptologe den ägyptischen Göttern entgegenbringt, ohne ihren Kult zu praktizieren –, auch wenn dieses Interesse dahingehend entwickelt sein kann, daß man im Gegenstand eine echte Aufgabe der Zeit sieht, wie beispielsweise die analytische Psychologie in der Alchemie. Keine der genannten »okkulten« Wissenschaften wird als »Wissenschaft« im Sinne einer auch für die gegenwärtigen Wissenschaften in Betracht zu ziehenden Erkenntnisform eingeschätzt. Es handelt sich um tote Wissenschaften: »So sind [...] die Astrologie und die Alchemie ins Grab gesunken, nicht weil sie in anderen Wissenschaften mit ihrem Sachbestand aufgegangen sind – dann lebten sie ja noch so lebendig wie je –, sondern einfach, weil ihre Zeit erfüllt war, weil sich niemand, der sich ernstlich den Aufgaben seiner Zeit widmete, mehr für sie erwärmte«.<sup>12</sup> So unbestreitbar dieser Tatbestand ist, so entscheidend ist die Interpretation, was es heißt, ihre Zeit sei »erfüllt«. Gegen jeden Versuch, hier einen rational begründeten Ablöseprozeß der exakten Wissenschaften von vermeintlichen Vorstufen zu vermuten, muß aus philosophischer Perspektive – und diese ist auf der Metaebene des historischen Theorienvergleichs allein maßgebend – eingesehen werden, daß es sich in unserem Fall um eine Verdrängung ins Irrationale handelt, um einen historisch gewachsenen Irrationalisierungsprozeß, indem jene Wis-

<sup>10</sup> H. Leisegang: *Denkformen*, Berlin 1928, S. 445–448.

<sup>11</sup> K. Hübner: *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985, S. 346.

<sup>12</sup> A. Meyer: *Das Wesen der idealistischen Biologie und ihre Beziehungen zur modernen Biologie*, in: *Archiv für Geschichte der Mathematik, der Naturwissenschaften und der Technik*, Bd. 11 (1929), S. 167.

senschaften einzig und allein deshalb am Baum der Erkenntnis abstarben, weil ihre Denkform (Rationalitätstyp) und deren Rationalitätsstandards im Verlauf der neuzeitlichen Wissenschaftsentwicklung allmählich nicht mehr verstanden wurden.

Zum Einstieg in das zugrundeliegende Kernproblem läßt sich diese These an einem bekannten Beispiel verifizieren: an der Metalle-Planeten-Analogie, der Zuordnungsrelation zwischen den sieben Planeten: Saturn, Jupiter, Mars, Sonne, Venus, Merkur, Mond und den sieben Metallen: Blei, Zinn, Eisen, Gold, Kupfer, Quecksilber, Silber.<sup>13</sup> Sie spielt insbesondere im Dreigestirn der hermetischen Wissenschaften: Astrologie, Alchemie, Magie eine Schlüsselrolle, ebenso in der neuplatonischen Philosophie und nicht zuletzt in der Kunst seit der Renaissance. In der Alchemie geht die Zuordnung so weit, daß die Planeten geradezu Synonyme für die Metalle geworden sind, allerdings nicht nur als Decknamen, sondern im Sinne einer Austauschbarkeit der hinter den Planeten und den Metallen stehenden Symbolkomplexe. Eine solche Permutationsbeziehung hängt damit zusammen, daß die genannte Analogie innerhalb der hermetischen Naturphilosophie seit hellenistischer Zeit eine kosmologische Achse verkörpert. Es darf deshalb nicht erstaunen, wenn aus den sieben Metallen Constantin der Große den Prunktschiff in der Sophienkirche anfertigen ließ<sup>14</sup> oder wenn aus den sieben Metallen nach einer in der syrischen Übersetzung des Alchemisten Zosimos erhaltenen Tradition die Tore im »Tempel der sieben Planeten« bestehen, die als Tore der sieben Himmel aufzufassen sind.<sup>15</sup> So fundamental diese Analogie für die Symbolsysteme der Astrologie, Alchemie und Magie wurde, so typisch ist sie als Muster für den hier in Frage stehenden Rationalitätstyp und für seine Prinzipien. Und um so wichtiger ist das Eingeständnis, daß wir diese Analogie keineswegs verstehen; denn sie ist

<sup>13</sup> Nach E. O. von Lippmann: *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*. Mit einem Anhang zur älteren Geschichte der Metalle. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte, Berlin 1919, S. 215, finden wir bei Pausanias in seiner *Beschreibung von Hellas* (um 200) den ältesten Beleg für einen Kanon von sieben Metallen: Blei, Kupfer, Eisen, Zinn, Silber und Gold. Es sind diejenigen Metalle, die das unglaublich kalte und scharfe Wasser der Quelle des Styx in Arkadien aufzulösen vermag. Die Auszeichnung dieser sieben Metalle geht offensichtlich auf ein chemisches Phänomen zurück.

<sup>14</sup> E. O. von Lippmann: *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, a. a. O., S. 216.

<sup>15</sup> R. Reitzenstein: *Poimandres*. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur, Leipzig 1904, S. 364.

- (1) keine logische oder mathematische Analogie,
- (2) kein Subsumptionsverhältnis zweier verschiedenartiger Phänomene unter einem experimentell nachprüfbaren Gesetz und
- (3) keine Metaphorik.

Im weiteren ist sie auch keine

- (4) Homologie oder
- (5) funktionale Analogie.

(1) Grundsätzlich abzuwehren ist das sich aufdrängende Mißverständnis, die Planeten-Metalle-Analogie sei eine Analogie im Sinne der Logik oder der Mathematik. Saturn und Blei bilden keine Zuordnung, die über einen Analogieschluß gewonnen werden könnte, über einen Schluß, der vom Besonderen auf ein anderes Besonderes führt. Im Analogieschluß wären Saturn und Blei deshalb einander zugeordnet, weil eines dem anderen mehr oder weniger gleichartig ist und sich infolgedessen in einer bestimmten Hinsicht gleich verhält. Letzteres mag zwar durchaus mitgedacht werden, ist aber keineswegs der Grund, geschweige denn die hinreichende Bestimmung der fraglichen Analogie. Es ist auch nicht so, daß eine strukturelle Analogie zwischen zwei Relationssystemen – den Relationen der Planeten untereinander und den Relationen der Metalle untereinander – vorläge, also Saturn und Sonne in einer ähnlichen Relation stünden wie Blei und Gold; denn von einer Wandlung des einen Planeten in einen anderen, wie sie im alchemischen Transmutationsprozeß den Metallen widerfährt, kann keine Rede sein, es sei denn, es handle sich um eine Wandlung derselben, sowohl in den Planeten als auch in den Metallen liegenden Kräfte oder Geister. Nur bestünden in diesem Fall einer Koinzidenz der beteiligten Faktoren keine zwei parallelen Relationssysteme mehr, die in einer strukturellen Analogie zueinander stünden. Ebenso wenig geht es um Proportionsverhältnisse zwischen den Planeten und den Metallen, die mathematisch analog sind; denn die Zuordnung von Proportionen zu Planeten und Metallen – in Form magischer Zahlenquadrate bekannt<sup>16</sup> – ist bereits Resultat des hier in Frage stehenden Analogiedenkens und nicht dessen Instrument.

---

<sup>16</sup> Vgl. als neuere Untersuchung zum Problem der magischen Zahlenquadrate V. Karpenko: *Between Magic and Science: Numeral Magic Squares*, in: *Ambix*, Bd. 40 (1993), S. 121–128.

(2) Wir haben es auch nicht mit einem Subsumptionsverhältnis zweier verschiedenartiger Phänomene unter ein experimentell nachprüfbares Gesetz zu tun, wie beispielsweise beim Fall eines Apfels vom Ast und der Bewegung des Mondes, die beide derselben Naturgesetzmäßigkeit unterstehen, nämlich der Newtonschen Gravitationsgleichung. Die Zuordnung Planet-Metall beschreibt innerhalb des hermetischen Theorierahmens zwar eine Art von Naturgesetz, besitzt also einen ähnlichen Status wie die Newtonsche Gravitationsgleichung innerhalb der klassischen Physik, jedoch läßt sich für sie keine Formel, keine mathematische Funktion angeben.

(3) Wenn es sich weder um eine logische Analogie handelt noch um die Relation verschiedenartiger Phänomene unter demselben Gesetz, so könnte man die Relation zwischen Saturn und Blei als metaphorische Ausdrucksweise verstehen, in erster Linie als Allegorie. Unbestreitbar liegt Metaphorik vor, aber keine rhetorische. Um Metaphorik handelt es sich insofern, als eine Art von Übertragung stattfindet, jedoch fungiert die Übertragung nicht als Bild, das etwas anderes meint, als was es in erster Bedeutung sagt. Hier wird keine Bedeutung von einem Zeichenkomplex auf einen anderen übertragen, sondern zwischen der Substanz *x* und der Substanz *y* eine ontologische Relation aufgestellt. Insofern handelt es sich um ein *μεταφθερειν* ohne metaphorische Funktion.

Was bei dieser Übertragungsrelation vorliegt, ist vielmehr eine qualitative Entsprechung, eine *morphologische Symmetrie* zweier Gegenstandsklassen. In dieser Bezeichnung seien andere Termini wie ›Analogie‹ eingeschlossen und zugleich ersetzt, um die angeführten Mißverständnisse zu vermeiden. Das Adjektiv ›morphologisch‹ darf allerdings nicht dazu verführen, auf die Kategorien der vergleichenden Morphologie, wie sie im 19. Jahrhundert in der Biologie ausgebildet wurde, zurückzugreifen. Zugrunde liegt der morphologischen Symmetrie weder (4) eine Homologie noch (5) eine funktionale Analogie. Saturn und Blei sind nicht deshalb einander zugeordnet, weil sie, wie die Flügel der Insekten mit den Körperanhängen der Ringelwürmer, desselben Ursprungs wären. Ebensowenig sind Saturn und Blei ihrer Funktion nach analog, wie die Flügel der Insekten zu den Flügeln der Flugsaurier. Obgleich diese Aspekte nicht ausgeschlossen sein müssen, sind sie nicht hinreichend, um die qualitative Entsprechung zwischen den Metallen und den Planeten zu begründen, ja sie sind, wie sich im folgenden herausstellen wird, sogar völlig unzureichend. Die morphologische Symmetrie von Saturn und

Blei reicht tiefer als eine Homologie oder funktionale Analogie. Letzteres sind *kategoriale Rudimente* eines älteren morphologischen Denkens, dessen Prinzipien ebenso komplex wie unbekannt sind und deshalb irrational anmuten.

Indessen, besitzt die morphologische Symmetrie Prinzipien, mithin eine innere Gesetzmäßigkeit, dann muß sich diese strukturell beschreiben lassen. Hierbei können wir zwischen zwei Ansätzen wählen:

(1) Die strukturelle Gesetzmäßigkeit läßt sich auf ihre Logik untersuchen – im Sinne einer formalen Logik, die in einem System axiomatisiert wird. Eine formale Logik abstrahiert vollständig auf eine Struktur, deren Abbildbarkeit höchsten Allgemeingrad besitzt und die gegenüber der Materie indifferent bleibt. Kant, der den Terminus »formale Logik« prägte, definiert ihn folgendermaßen: »Eine *allgemeine*, aber *reine Logik*, hat es also mit lauter Prinzipien a priori zu tun, und ist ein *Kanon des Verstandes* und der Vernunft, aber nur in Ansehung des Formalen ihres Gebrauchs, der Inhalt mag sein, welcher er wolle.«<sup>17</sup> Auf unsere Fragestellung angewandt, bedeutet dies: Abstrahiert wird auf eine Struktur von Prinzipien, welche die morphologische Symmetrie insofern betreffen, als das sprachliche Zeichensystem, mittels dessen die morphologische Symmetrie formuliert wird, gewisse logische Elemente aufweist und mit bestimmten logischen Funktionen arbeitet. Eine logische Analyse der morphologischen Symmetrie würde, die »Prinzipien des Verstandes« wie Junktion und Negation im Blick, auf eine rein formale Theorie des Zeichensystems und seiner Operationsregeln hinauslaufen – auf die Gefahr hin, daß der Gegenstand: das morphologische Zeichensystem einerseits und die formalen Mittel der Analyse andererseits in ein Mißverhältnis geraten. Es steht nämlich zu vermuten, daß ausschließlich formallogische Parameter nicht hinreichen, weil die morphologische Symmetrie nicht in einer rein formalen Struktur aufgeht.

(2) Angesichts solcher Vorbehalte gegenüber einem rein formallogischen Ansatz bietet sich ein anderer an: der kategorialanalytische. Er zielt auf eine materiale Struktur, die sich in einem bestimmten Kategoriensystem und seinen Kohärenzgesetzen niederschlägt. Dem rein formallogischen Ansatz zur Analyse des Denkens

<sup>17</sup> I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 53 B 77.

stellte auch Kant eine »transzendente Logik«<sup>18</sup> entgegen, die auf die Aufstellung und Funktionsanalyse von Kategorien abzielt. Eine Kategorie ist mehr als eine bloß formale Funktion wie Junktion oder Negation, sie ist ein materiales Einheitsprinzip in der Synthesis des Mannigfaltigen. Materiale Einheitsprinzipien bedeuten näherhin, daß Kategorien nicht weiter zurückführbare, irreduzible Grundmuster der Wirklichkeit bilden. Weil Gliederungen, Grundzüge und Verhältnisse der Welt die Form von Kategorien annehmen, spricht – über Kant hinaus – Nicolai Hartmann von ihnen als »den strukturellen Fundamenten der realen Welt«<sup>19</sup>. Und insofern die morphologische Symmetrie eine solche Gliederung der Welt vornimmt, einen Grundzug und bestimmte Verhältnisse der Welt beschreibt, beinhaltet sie bestimmte Kategorien. Für unsere Zwecke genügt deshalb der Hinweis, daß für die Analyse der morphologischen Symmetrie der kategorialanalytische Ansatz zweierlei verfolgt: *zum ersten* die Benennung der vorausgesetzten Kategorien und *zum zweiten* die Angabe der Relationen, in welchen diese Kategorien zueinander stehen: deren Positions- und Kohärenzgesetze. Erreicht man diesen Punkt, dann kann man wieder von einer *Logik* der morphologischen Symmetrie sprechen, da sie, auf eine Kategorienlogik gebracht, auch formallogische Strukturen beinhaltet. In diesem Sinne ergänzt der kategorialanalytische Ansatz einen möglichen formallogischen nicht nur, sondern überlappt sich auch mit ihm.

Zum gesuchten Kategoriensystem gelangt man, wenn man den morphologischen Objektbegriff untersucht. Dabei wird sich zeigen, daß die morphologische Symmetrie sich nur dann einem rationalen Verständnis erschließt, wenn man sie selbst als eine *eigene Kategorie* anerkennt, die im Platonisch-Kantischen Kategoriensystem von Quantität, Qualität, Relation und Modalität, das die abendländische Denkgeschichte maßgeblich prägte, nicht mitenthalten ist.

### 3. Zwei Typen der morphologischen Symmetrie

Für die Vermutung, es handle sich bei der morphologischen Symmetrie um eine eigene (und unbekannte) Kategorie, ist ein Blick auf deren Anwendungsformen aufschlußreich. Die morphologische

<sup>18</sup> A. a. O., A 50 ff. B 74 ff.

<sup>19</sup> N. Hartmann: *Der Aufbau der realen Welt*, 3. Aufl. Berlin 1964, S. V.

Symmetrie zwischen den Planeten und den Metallen steht nicht allein da. In der Alchemie ist ebenso die Zuordnung der Zodiakalzeichen zu den Stufen des alchemischen Prozesses wichtig. Die Melothesia, die Astrobotanik, die Geomantie und insbesondere die auf dem Boden von Magie, Astrologie und neuplatonischer Kosmologie gewachsene Signaturenlehre bieten ein Mikro- und Makrokosmos umspannendes Netz morphologischer Symmetrien. Angesichts der Fülle morphologischer Symmetrien, die die verschiedenen Disziplinen des morphologischen Denkens zum Gegenstand haben, stellt sich die Frage, ob sich hier typologische Unterscheidungen anstellen lassen. Als Kriterien einer Typologie bieten sich mehrere Möglichkeiten an:

- nach dem *Umfang* bzw. den *Stellenwerten* der Symmetrierelation<sup>20</sup>,
- nach den *Relata* der Relation: Planeten, Metalle, innere Organe, Zeitabschnitte usw.,
- nach den *Parametern* der Relation, wie Raum, Zahl oder genetische Verwandtschaft.

Der kategorialanalytische Ansatz zielt auf die Parameter der Relation, hinsichtlich derer wir zwei Grundtypen morphologischer Symmetrie ausmachen können:

(1) den Isomorphie-Typ, den wir überall dort antreffen, wo die morphologische Symmetrie vorwiegend in einer Ähnlichkeit der Gestalt, der Eigenschaften oder einer zugrundeliegenden Struktur besteht. So beziehen sich die sieben Metalle, wie Haage<sup>21</sup> zum Entsprechungsdenken der Alchemie anmerkt, nach Maßgabe ihres Aussehens auf die sieben Planeten – unter anderem aufgrund ihrer ähnlichen Farbe: Blei und Saturn blinken ähnlich matt, das Mondlicht erscheint silbrig, das Sonnenlicht – je nach Tageszeit und Wetter-

<sup>20</sup> B. Vickers: *On the Function of Analogy in the Occult*, in: I. Merkel und A. G. Debus (Hrsg.): *Hermeticism and the Renaissance*. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe, Washington 1988, S. 265–292, hat eine Typologie nach dem Umfang vorgenommen, indem er die Analogien nach Attribution, Distribution und Assimilation unterscheidet. In Vickers Typologie repräsentierte die Analogie zwischen Planeten und Metallen eine Attribution, eine zweistellige Zuordnung zweier eng begrenzter Bereiche, die Distribution die Erweiterung dieser Relation um weitere Stellenwerte wie die Zuordnung der Planeten und der Metalle zu den inneren Organen des Menschen, die Assimilation schließlich die Aufstellung ganzer Entsprechungssysteme, in die alles und jedes eingeordnet wird.

<sup>21</sup> B. D. Haage: *Alchemie im Mittelalter*. Ideen und Bilder – von Zosimos bis Paracelsus, Zürich, Düsseldorf 1996, S. 27.

lage – goldig. Daß solche sozusagen empirisch überprüfbaren Ähnlichkeiten für die Metalle-Planeten-Relation ausschlaggebend sind, zeigt sich nicht zuletzt daran, daß ausgerechnet Saturn, Sonne und Mond seit altersher konstante Zuordnungen zu Blei, Gold und Silber besitzen, währenddessen die anderen Planeten in der Reihe der Metalle schwanken:

(Aufstellung nach Lippmann)<sup>22</sup>

Quelle	Saturn	Jupiter	Mars	Sonne	Venus	Merkur	Mond
Celsus 150 n. Chr.	Blei	Bronze (Kupfer?) χρῶμα	Misch- metall	Gold	Zinn	Eisen	Silber
Vettius Valens 2. Jh.	Blei	Zinn	Eisen	Gold	Kupfer	Elektron	Silber
Scholiast zu Pindars »Isthmischen Siegesgesängen«	Blei	Elektron	Eisen	Gold	Kupfer	Zinn	Silber
Olympiodor nach Proklos 6. Jh.	Blei	Elektron	Eisen	Gold	Kupfer	Zinn	Silber
Stephanos von Alexandria 7. Jh.	Blei	Zinn	Eisen	Gold	Kupfer	Queck- silber	Silber
Steinbuch des Aristoteles	Blei	Messing (Bronze?)	Eisen	Gold	–	Elektron	Silber
syrisches Buch »causa causarum«	Blei	Zinn	Eisen	Gold	Kupfer	Elektron	Silber
arabische Aufstellung um 900	Blei	Zinn	Eisen	Gold	Kupfer	–	Silber
spätere arabische Überlieferung	Blei	Zinn	Eisen	Gold	Kupfer	Queck- silber	Silber

Man kann diese Konstanten und Varianten der Metalle-Planeten-Relation allerdings auch anders lesen. Im 17. Jahrhundert bemerkte der dänische Alchemist Borrichius (1626–1690) – obwohl selbst ein leidenschaftlicher Verteidiger der Hermetik und ihrer Legende einer uralten authentischen Überlieferung –, daß von Anfang an keine Einigkeit bei der Verteilung geherrscht hätte.<sup>23</sup> Und auch der Alchemiehistoriker Lippmann schränkt ein, »betreff der 7 Metalle selbst,

<sup>22</sup> E. O. von Lippmann: *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, a. a. O., S. 217.

<sup>23</sup> [O. Borrichius:] *Olai Borrichii, Medicii Regii, Et In Academia Hafn. Prof. Publ. De Ortu, Et Progressu Chemiae*, Dissertatio, Hafniae, Typis Matthiae Godicichenii, Sump-tibus Petri Haubold, Reg. Acad. Bibl. Anno 1668, S. 29.



sowie ihrer Zugehörigkeit zu den einzelnen Planeten bleiben mannigfache Zweifel bestehen«<sup>24</sup>. Volhards Vermutung, es handle sich um eine Art Rangordnung nach Art und Verwendbarkeit der Metalle<sup>25</sup>, weist er als unhaltbar zurück. Und was die Zuordnung selbst betrifft, so ist Lippmann der erste, der die Zuordnungen außer Sonne = Gold und Mond = Silber für »nicht ohne weiteres begreiflich«<sup>26</sup> erklärt. Dahinter steckt ein echtes Sachproblem. Entweder sind es gerade die sinnlichen Isomorphien, die auf Mehrdeutigkeiten führen, oder aber in der Metalle-Planeten-Symmetrie herrschen noch andere Zuordnungsgesetze, die unter Umständen mit den sinnlichen Ähnlichkeiten in Konkurrenz treten, jedenfalls aber dieses Kriterium mit weiteren überlagern. Tatsächlich gibt es neben dem Isomorphie-Typ

(2) den Metamorphie-Typ, in welchem eine Entsprechung jenseits der sichtbaren Gestalt oder der augenfälligen Eigenschaften gedacht ist, eine merkwürdige »unähnliche Ähnlichkeit«. Alle Formen der Metamorphose gehören hierher, in deren Resultat sich der Anfangszustand bis zur Unkenntlichkeit weiterentwickelt. Bezüglich dieses Typs besteht nun ein tiefgründiges Verständnisproblem. Es gibt nämlich keine Struktur, die sich in der Metamorphose durchhält und bloß modifiziert, um eine Symmetrie zwischen den Relata  $m_1$  und  $m_2$  herstellen zu können. Hier stoßen wir auf die Exotik des morphologischen Denkens, genauer: auf den kategorialen Komplex der Metamorphose, der *ohne* die Kategorien von *Struktur und Modus* oder von *Substanz und wechselnder Eigenschaft* funktioniert. Historisch sehr alte Beispiele der morphologischen Symmetrie – aus den griechischen Zauberpapyri, die im 3. Jahrhundert in Ägypten geschrieben wurden – repräsentieren bereits den Metamorphie-Typ, wie eine Aufstellung von Instanzen in einem Heptaschema, ein »Unterwerfungsmittel des Apoll«<sup>27</sup>:

<sup>24</sup> E. O. von Lippmann: *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*. Mit einem Anhang zur älteren Geschichte der Metalle. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte, Berlin 1919, S. 215.

<sup>25</sup> J. Volhard: *Zur Geschichte der Metalle*, Leipzig 1897, S. 17f., entwickelt die Hypothese, »die planetare Benennung der Metalle repräsentiere eine alchemistische Systematik, die den Adel der Metalle mit der Entfernung der Planeten von der Sonne in Parallele setzt.«

<sup>26</sup> E. O. von Lippmann: *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, a. a. O., S. 217.

<sup>27</sup> K. Preisendanz: *Papyri Graecae Magicae – Die griechischen Zauberpapyri*. Bd. 2, Leipzig, Berlin 1931, P. X, Kol II, 41–49, S. 53.

Sieben Vokale	Zaubernamen	Erzengel	Gottesnamen
αειιουω	χυχ´	Michael	νυσευ
ειιουωα	χυβαχυχ	Raphael	νυχιευ
ηιουωαε	βαχαχυχ´	Gabriel	αωχη
ιουωαειη	βακαξιχυχ´	Suriel	μεχευ
ουωαειηι	βαζαβαχυχ´	Zaziel	´Iao
υωαειηιο	βαδητοφωθ´	Badakiel	Sabaoth
ωαειιου	βαϊνχωωωχ´	Syliel	Adonai

In dieser Tafel besteht eine morphologische Symmetrie zwischen den in vier Kolumnen nebeneinander als »heilige Namen« genannten sieben Vokalen in sieben Abänderungen, sieben Zaubernamen, sieben Erzengeln und sieben Gottesnamen. Worin genau diese morphologische Symmetrie besteht, ist nicht sichtbar, gibt es doch keine Struktur, die sich in den vier Kolumnen iterieren oder modifizieren würde – außer der Tatsache, daß Buchstaben scheinbar spielerisch zu klingenden Namen aufgereiht werden. Über diese Tatsache hinaus findet sich kein Kriterium, die jeweils bestimmte Verknüpfung der Namen und der sieben Vokale vorzunehmen, selbst wenn man in Rechnung stellt, daß in den sieben Vokalen die sieben Planeten verehrt wurden. Übrig bleibt als einziges Prinzip das Übertragen ohne einheitliche Struktur, der Übergang von den Vokalen zu den Zaubernamen, Erzengeln und Gottesnamen: der bloße Stellenwechsel.

### 3. Agrippas morphologisches Matrizensystem

Um die morphologische Symmetrie hinsichtlich beider Typen näher zu untersuchen, sei auf das von Heinrich Cornelius Agrippa (1486–1535) zusammengestellte Matrizensystem zurückgegriffen, wie es in seiner *Occulta philosophia*<sup>28</sup> niedergeschrieben ist. Auf dieses Werk fiel die Wahl aus zwei Gründen:

<sup>28</sup> H. C. Agrippa ab Nettesheim: *De occulta philosophia*, hrsg. und erl. von K. A. Nowotny, Graz 1967 (mit einer umfangreichen Sammlung von Materialien zum gesamten Komplex der Renaissance-Magie). C. Agrippa: *De occulta philosophia libri tres*, hrsg. von V. Perrone Compagni, © 1992 by E. J. Brill, Leiden, New York, Köln [*Studies in the History of Christian Thought*, Bd. 48] [abgekürzt: *Occulta Philosophia*].

(1) Agrippa entwirft hier ein Wissenschaftsprogramm, das die Magie zur höchsten Wissenschaft erhebt. Die *scientia magica* ist von altersher eine eigenständige Wissenschaft; um ihre Aufgabenstellung bei Agrippa präzise auf den Begriff zu bringen, muß man sie als Wissenschaft von den morphologischen Symmetrien charakterisieren.<sup>29</sup> Was die Magie zum Gegenstand hat, sind die Ähnlichkeiten, Gestaltverwandtschaften und strukturellen Entsprechungen der Welt. Mit einem Wort: sie ist nichts anderes als eine morphologische Wissenschaft. So sagt Agrippa über sie:

»Unde, o cupiens qui in hoc studio operari affectas, considerare debes quod unaquaeque res movet et convertit ad suum simile et inclinatur ad seipsum secundum totum posse suum tam in proprietate, scilicet in virtute occulta, quam in qualitate, scilicet virtute elementali [...]«<sup>30</sup>

(2) In *De occulta philosophia* trägt Agrippa die wichtigsten Theorien der Magie seiner Zeit zusammen. Er stützt sich auf Trithemius, auf die spirituelle Magie eines Ficino, auf die Exaltation der Magie als *absoluta consummatio* der Philosophie bei Pico und dessen Genea-

<sup>29</sup> Als reine Kausalitätstheorie interpretiert sie W.-D. Müller-Jahncke: *Magie als Wissenschaft im frühen 16. Jahrhundert*. Die Beziehungen zwischen Magie, Medizin und Pharmazie im Werk des Agrippa von Nettesheim (1486–1535), Diss. Marburg 1973, bes. S. 113. Agrippas Magie ist in der philosophischen Forschung kaum bearbeitet (schon gar nicht unter dem Gesichtspunkt von Analogie und Morphologie), wie ein Blick auf weitere Untersuchungen lehrt: E. Hahn: *Die Stellung des Agrippa von Nettesheim in der Geschichte der Philosophie*, Diss. Leipzig 1923; P. Zambelli: *Agrippa von Nettesheim*, in: *Archivio di filosofia*, Bd. 1 (1955), S. 108–162; C. G. Nauert: *Magic and Scepticism in Agrippas' Thought*, in: *Journal of the History of Ideas*, Bd. 18 (1957), S. 161–182; C. G. Nauert: *Agrippa in Renaissance Italy: the Esoteric Tradition*, in: *Studies in the Renaissance*, Bd. 6 (1959), S. 195–222; F. R. Warner: *Das Gedankengebäude des Agrippa von Nettesheim*, in: *Antaios*, Bd. 5 (1963), S. 122–142; R. Schmitz: *Magie und Substanz bei Agrippa von Nettesheim*, in: *Hippokrates*, Bd. 35 (1964), S. 694–752; C. G. Nauert: *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, Urbana 1965; W. Schröder: *Agrippa von Nettesheim: De occulta philosophia*, Auswahl, Einleitung und Kommentar, Remagen 1967; K. Goldammer: *Der göttliche Magier und die Magierin Natur*. Religion, Naturmagie und die Anfänge der Naturwissenschaft vom Spätmittelalter bis zur Renaissance, mit Beiträgen zum Magie-Verständnis des Paracelsus, Stuttgart 1991.

<sup>30</sup> *Occulta Philosophia*, lib. 1, cap. 15, S. 114 (»Wer deshalb in diesem Gebiete des Wissens etwas zu leisten wünscht, der muß vor allem im Auge haben, daß eine jede Sache nach ihrem ganzen Vermögen, sowohl in ihrer Eigentümlichkeit oder verborgenen Kraft, als in ihrer Beschaffenheit oder elementarischen Kraft, sich zu dem ihr Ähnlichen kehrt und es zu sich zieht.« Übersetzung nach der Ausgabe: H. C. Agrippa von Nettesheim: *Die magischen Werke*, hrsg. von K. Benesch, 4. Aufl. Wiesbaden 1997 [abgekürzt: *Werke*], S. 43.

logie der Eingeweihten, besonders auch auf die von Reuchlin ausgearbeitete kabbalistische Magie. Von Reuchlin läßt er sich zur Dreiteilung der Magie inspirieren, und zwar in die Disziplinen der *Elementarmagie*, *Astralmagie* und *zeremoniellen Magie*. Die im folgenden zu untersuchenden Sympathiereihen, Analogien bzw. morphologischen Symmetrien schöpft er aus dem arabischen Werk *Picatrix*, aus Ficino und Giorgi. Was Agrippa aber über seine Vorbilder hinaus direkt in Angriff nimmt, ist eine durchgehende wissenschaftliche Rationalisierung der Magie. Obwohl das Werk eher einer losen (und zum Teil redundanten) Ideensammlung als einem System gleicht, ist die Absicht erkennbar, den Aufbau des Universums zu skizzieren, nicht zuletzt, um die Magie zur Lösung aller wichtigen Probleme der Naturphilosophie kompetent zu machen, dem Menschen seinen Ort in der Welt zuzuweisen und – ganz auf der Linie der rationalen Magie-Konzeption – durch magisches Wissen seine Möglichkeiten bis zur Herrschaft über Kosmos und Gott zu steigern. Dies geschieht dadurch, daß die Struktur der morphologischen Symmetrie zum universalen Deutungsschlüssel verabsolutiert wird.

Die Grundlinien des Systems bilden vier Theorieteile:

(1) Agrippa arbeitet mit einem Schichtenmodell der Welt. Es sind sechs Schichten, aus deren Überlagerung sich das Universum aufbaut, der *mundus archetypus* (Ebene der Ideen: Schöpfer aller Dinge), der *mundus intellectualis* (Henaden), der *mundus coelestis* (Planetengeister, Seelen usw.), der *mundus elementaris* (elementare Natur), der *mundus minoris* (Mensch) und der *mundus infernalis* (Unterwelt).

(2) Ebenso fundamental wie das Schichtenmodell ist für Agrippa die Elementenlehre. Die gesamte Struktur der Welt ergibt sich aus den vier Elementen: Feuer, Wasser, Erde, Luft, von denen jedes Element dreifacher Natur ist, indem es einen Anfang, eine Mitte und ein Ende besitzt. Zudem existieren die Elemente in zwei Modi: materiell als gemischte Naturalien und rein geistig als vier Eigenschafts- bzw. Kraftkomplexe (reine Elemente). In diesen zwei Modi sind sie die Bausteine des gesamten Universums (auch der Engel, Dämonen, der Gestirne und der Himmel), ja sogar Gottes (des Urbildes von allem) und ergeben eine *omnia in omnibus*-Struktur der Welt.<sup>31</sup> Die reinen

<sup>31</sup> *Occulta Philosophia*, lib. 1, cap. 7, S. 101: »Elementa itaque omnium prima sunt et omnia ex illis et secundum illa sunt atque ipsa in omnibus et per omnia vires suas

Elemente sind die vier Grundkräfte der Natur und das Medium aller Kausalität, so daß ihre Kraft auf keine weitere Ursache zurückgeführt werden kann.<sup>32</sup> Aufgrund dessen, daß sie die Basis der gesamten Natur bilden, fungieren sie als Klassifikationskriterien für das System der Natur.<sup>33 34</sup>

(3) Mehr im Hintergrund bleibt Agrippas Theorie der Weltseele. Liefern die vier Elemente gleichsam das starre Gerüst der Welt, so bedarf es eines dynamischen Prinzips, das die Welt mit Bewegung und Leben erfüllt und ihren Zusammenhang verbürgt. Als ein solches Lebens- und Einheitsprinzip waltet die Weltseele.<sup>35</sup>

(4) Das Zentrum dieser drei Theoriestücke bildet Agrippas System der Zahlleitern, die zwischen den Instanzen des Universums Entsprechungsrelationen, also morphologische Symmetrien, ziehen. Daß bestimmte Zahlen als Ordnungsschemata dienen können, hängt mit einer pythagoreischen Ontologie der Zahl zusammen, die eine *Astringenz* zwischen den Spezies und bestimmten Zahlen behauptet.

---

diffundunt.« A.a.O., cap. 8, S. 101: »Est Platoniorum omnium unanimis sententia, quemadmodum in archetypo mundo omnia sunt in omnibus, ita etiam in hoc corporeo mundo omnia in omnibus esse, modis tamen diversis, pro natura videlicet suscipientium: sic et elementa non solum sunt in istis inferioribus, sed in coelis, in stellis, in daemonibus, in angelis, in ipso denique omnium Opifice et Archetypo.«

<sup>32</sup> A.a.O., cap. 4, S. 91: »[...] per quae omnium naturalium rerum virtutes producuntur in effectum; virtutes illorum a nullo explicari possunt, quia in omnia possunt omnia.«

<sup>33</sup> A.a.O., cap. 7: Die nach den Elementen bestimmten Gattungen der Naturkörper: Steine (erdig), Metalle (wässrig), Pflanzen (luftig), Tiere (feurig) werden weiter durch die Elemente in Arten spezifiziert: erdige (undurchsichtige schwere), wässrige (Kristall, Beryll, Perlen), luftige (Bimsstein, Tuffstein), feurige Steine (Feuerstein, Meteorstein, Asbest): Die Spezifikation wird immer nach demselben Ordnungskatalog der vier Elemente vorgenommen. Die Zuordnung der Naturkörper zu den Elementen ergibt sich aufgrund von Ähnlichkeiten mit den Elementen (z.B. Gewicht, Durchsichtigkeit) oder besonderen Eigenschaften in bezug zu den Elementen (z.B. Feuerbeständigkeit des Asbest).

<sup>34</sup> Ergänzt wird diese Theorie durch eine astrologische Mischungstheorie der Genese der materiellen Körper: Alle Körper bestehen aus den Tierkreiszeichen, den Planeten und den vier Elementen. Letztere verbinden sich mit den Tierkreiszeichen und den Planeten und zeitigen die Körper. Hinzu tritt eine kabbalistische Buchstabenlehre (a.a.O., cap. 74, S. 242): »Sunt itaque viginti duae literae [Hebraei alphabeti] fundamentum mundi et omnium creaturarum, quae sunt et nominantur in eo: et omne dictum et omne creatum ex illis sunt et ex earum revolutionibus nomen et esse et virtutem sortuntur.« Agrippa scheint sich des Konkurrenzverhältnisses dieser verschiedenen Theorien nicht bewußt gewesen zu sein.

<sup>35</sup> *Occulta Philosophia*, lib. 2, cap. 57, S. 387: »Est itaque anima mundi vita quaedam unica omnia replens, omnia perfundens, omnia colligans et connectens [...]«

tet.<sup>36</sup> Entsprechend gibt es Leitern (*scalae*) der Eins, der Zwei, der Drei, der Vier, der Fünf, der Sechs, der Sieben, der Acht, der Neun, der Zehn und der Zwölf; die Elf fehlt, weil sie die Zehn unziemlich überschreitet, zugleich hinter der vollkommenen Zahl Zwölf hoffnungslos zurückbleibt und aufgrund solcher mangelhaften Verfassung kein Anziehungsvermögen besitzt<sup>37</sup>, d. h. keine Symmetrie der Welt repräsentiert. Alle anderen genannten besitzen ein Anziehungsvermögen, die Dinge zu ordnen – sie repräsentieren Symmetrien der Welt. (Vgl. Abb. 1, S. 162 und Abb. 2, S. 163)

Diese Zahlleitern weisen folgendes Aufbauschema auf:

Schichten	morphologische Symmetrien			Äquipollenzklasse x
Schicht <sub>1</sub>	A-Substanz <sub>1</sub>	A-Substanz <sub>2</sub>	A-Substanz <sub>x</sub>	<b>A-Gattung<sub>x</sub></b>
Schicht <sub>2</sub>	B-Substanz <sub>1</sub>	B-Substanz <sub>2</sub>	B-Substanz <sub>x</sub>	<b>B-Gattung<sub>x</sub></b>
Schicht <sub>3</sub>	C-Substanz <sub>1</sub>	C-Substanz <sub>2</sub>	C-Substanz <sub>x</sub>	<b>C-Gattung<sub>x</sub></b>
	Symmetrie 1	Symmetrie 2	Symmetrie 3	

Parallel zur Schichtung der Welt bestimmt die Äquipollenzklasse x (also: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 12) Gattungen von Substanzen, die zu x äquipollent sind – für die Drei: drei Personen in der Gottheit, drei Grade der Seligen, drei Grade der Elemente. In diesem Raster steht dann jede Substanz einer Gattung zu einer Substanz der anderen Gattungen in einer morphologischen Symmetrie; diese verbinden die verschiedenen Schichten der Welt in Form einer morphologischen Überlagerung. Dabei sind nur vertikale Symmetrien (vgl. Abb. 1) möglich, keine diagonalen wie in Abb. 2 und Abb. 3.

A-Substanz <sub>1</sub>
B-Substanz <sub>1</sub>
C-Substanz <sub>1</sub>

Abb. 1

A-Substanz <sub>1</sub>
B-Substanz <sub>2</sub>
C-Substanz <sub>x</sub>

Abb. 2

oder

C-Substanz <sub>1</sub>
A-Substanz <sub>2</sub>
B-Substanz <sub>x</sub>

Abb. 3

<sup>36</sup> A. a. O., cap. 2, S. 252: »Denique omnes species naturalium et eorum quae supra naturam sunt, certis numeris astringuntur.«

<sup>37</sup> A. a. O., cap. 14, S. 291: »Unde hic numerus nullam habet cum divinis neque cum coelestibus communionem, nec attractum, nec scalam ad supera tendentem, nec ullum meritum habet.«

⟨SCALA TERNARII

In archetypo		שדי Sadai Filius	Spiritus Sanctus	Nomen Dei trium literarum  Tres personae in divinis
In mundo intellectuali	Suprema	Media	Infima	Tres hierarchiae angelorum
	Innocentes	Martyres	Confessores	Tres gradus beatorum
In mundo coelesti	Mobilia	Fixa	Communia	Tres quaterniones signorum
	Cardines	Succeden- tes	Cadentes	Tres quaterniones domorum
	Diurnus	Nocturnus	Particeps	Tres domini triplicitatum
In mundo elementali	Simplicia	Composita	Decomposita	Tres gradus elementorum
In minore mundo	Caput, in quo viget intellectus respondens mundo intellectuali	Pectus, ubi cor, sedes vitae, respondens mundo coelesti	Venter, ubi gignitiva virtus membraque genitalia, respondens mundo elementali	Tres partes respondentes triplici mundo
In mundo infernali	Alecto	Megera	Ctesiphone	Tres furiae infernales
	Minos	Acacus	Rhadaman- tus	Tres iudices infernales
	Malefici	Apostatae	Infideles	Tres gradus damnato- rum⟩

Abb. 1: Leiter der Zahl 3 (aus *Occulta Philosophia*, lib. 2, cap. 6, S. 262)

SCALA SEPTENARIII

In Archetypo	Ararita	אֲרַרִיתָא	Asser Eheie					אֲסַר אֵהִיע	Nomina Dei septem literarum
In mundo intelligibili	צִפְקִיָא Zaphkiel	צִדְקִיָא Zadkiel	כַּמְאֵל Camael	רַפְאֵל Raphael	הַנְּחִיָא Haniel	מִיכָאֵל Michael	גַּבְרִיֵּל Gabriel	Septem angeli qui adstant ante faciem Dei	
In mundo coelesti	שַׁבְּתָא Saturnus	צִדְקָא Iupiter	מַרְסִיּוֹס Mars	שֶׁמֶשׁ Sol	וֵנֶרָא Venus	מֵרְכּוּרִיוֹס Mercurius	לֻנָּא Luna	Septem planetae	
In mundo elementalī	שֶׁפִּיָּא Sepia	אֶקְוִלָא Aquila	לֻצִּיוֹס Lucius	וִירָטוֹס Virulus marinus	קוֹלומְבָא Columba	מִיגִיל Mugil	נוֹקְטוּא Noctua	Septem aves planetarum	
	טַלְפָא Talpa	צֶרְוֶס Cervus	לֻפּוֹס Lupus	לֵוֹ Leo	הִירְכּוֹס Hircus	סִמִּיָּא Simia	פֵּלֶס Feles	Septem animalia planetarum	
	פְּלֻמְבּוּמ Plumbum	סְטַנְנוּמ Stannum	פֶּרְרוּמ Ferrum	אֲוּרוּמ Aurum	קֻפְרוּמ Cuprum	אֲרֶגֶנְטוּמ Argentum vivum	אֲרֶגֶנְטוּמ Argentum	Septem metalla planetarum	
	וֹנְיִכִּינוֹס Onychinus	סַפְּפִירוֹס Sapphirus	אֲדַמָּאס Adamus	קַרְבּוּנְקוּלּוֹס Carbunculus	פּוּדֶנְדוּמ Pudendum	אַחַתֶּס Achates	קְרִיסְטָלּוֹס Crystal-lus	Septem lapides planetarum	
In minore mundo	פֶּס דֶּקְסֶר Pes dexter	קַפּוּט Caput	מַנּוּס דֶּקְסֶרָא Manus dextera	קוֹר Cor	נַרִּיס דֶּקְסֶרָא Naris sinistra	מַנּוּס סִינִיסֶרָא Manus sinistra	פֶּס סִינִיסֶר Pes sinister	Septem membra integralia planetis distributa	
	אִוְרִיס דֶּקְסֶרָא Auris dextra	אִוְרִיס סִינִיסֶרָא Auris sinistra	נַרִּיס דֶּקְסֶרָא Naris dextra	וֹקּוּלּוֹס דֶּקְסֶר Oculus dexter	נַרִּיס סִינִיסֶרָא Naris sinistra	וֹס Os	וֹקּוּלּוֹס סִינִיסֶר Oculus sinister	Septem foramina capitis planetis distributa	
In mundo infernali	גֶּהֶנְנָא Gehenna	פּוֹרְתַא מוֹרְטִיס Portae mortis	וּמְבְּרָא מוֹרְטִיס Umbrā mortis	פּוּטֶאוֹס אִינְטֵרִיוֹס Puteus interitus	לּוּטוּמ פֶּעִיס Lutum fecis	פֶּרְדִּיטִיו Perditio	פּוֹוֶא Fovea	Septem habitacula inferorum, quae describit rabi Joseph Castiliensis cabalista in <i>Horto nuci</i> )	
	נִירְהָם Nirham	וַעַל מוֹרְטִיס Vulcanus	שַׁעֲרֵי מוֹרְטִיס Portae mortis	כַּאֲרֵי שַׁחַח Cavea	טֶמֶס הִירְכּוֹס Taurus	אֲבֶדוֹן Abdōn	שַׂאֵל Sael		

Abb. 2: Leiter der Zahl 7 mit der morphologischen Symmetrie zwischen den Planeten und den Metallen (aus *Occulta Philosophia*, lib. 2, cap. 10, S. 282)



Das bedeutet, daß die morphologische Symmetrie zwar transversal für die verschiedenen Gegenstandsklassen A, B, C gilt, aber keine Permutationen zwischen den Symmetrien 1, 2 und 3 erlaubt. Man könnte dies als Gesetz des nichtpermutativen Transitus oder Gesetz des kanalisierten Transitus bezeichnen.

Den ganzen Block, den die Zahlleiter bildet, nennen wir Matrixe, weil das Äquipollenzprinzip der Leiter auf der pythagoreischen Theorie ruht, wonach die Zahl die ihr astringierten Dinge hervorbringt. Ganz ähnlich wie die Elemente Rhizome der elementarischen Dinge sind, so verkörpern die Zahlen Generatoren bzw. Matrizen der ihrem Äquipollenzgesetz unterstehenden Dinge.

Überblickt man diese Strukturen, so gelangt man zu einem wichtigen Befund. Matrizen haben zur Konstruktionsvoraussetzung Klassifikationssysteme. Ausschließlich an diesen können die Matrizen aufgehängt werden; denn die morphologischen Symmetrien existieren nur gleichsam senkrecht auf den Klassifikationen der Gegenstände, wie Engel, Organe, Planeten, Grade der Elemente usw. *Die Klassifikation ist Träger der morphologischen Symmetrie* und erklärt das Gesetz des nichtpermutativen Transitus, demgemäß keine morphologische Symmetrie zwischen Gegenständen derselben Klasse zugelassen ist. So wie der Mars mit keinem anderen Planeten verwandt ist, so gibt es keine Onyxnatur des Karfunkels, ebenso verweist keine Zahl auf eine andere, sondern immer auf einen Gegenstand einer anderen Gegenstandsklasse. Hieraus ist zu schließen, daß das morphologische Denken keine Alternative zur Klassifikation ist – wie die Dialektik –, sondern eine Überformung. Das bedeutet weiter – und dies ist entscheidend –, daß die aristotelische Logik als Basis der Klassifikation einerseits Basis der morphologischen Symmetrie, andererseits durch diese erweitert sein muß. So wie die morphologische Symmetrie senkrecht zu den Klassifikationen steht, könnte auch eine morphologische Logik senkrecht zur aristotelischen stehen. Inwiefern diese ihre Stellung zu einer Überformung der aristotelischen Logik führt, muß offen gelassen werden.

#### 4. Das Objektmodell der morphologischen Symmetrie

Trotz dieses Bezugs auf das Klassifikationsmodell erfolgt die Konstitution des Gegenstandes im morphologischen Denken ganz anders als im Klassifikationsmodell und im Substanz-Akzidens-Modell.

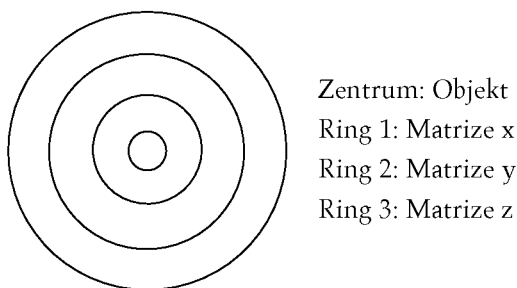
Hinreichend definiert ist das Objekt weder durch seine spezifischen Differenzen noch als Träger bestimmter Eigenschaften. Wir begegnen hier einem *exotischen Objektmodell*, was sofort ersichtlich wird, sobald man sich in das gesamte Matrixensystem vertieft:

(1) Es gibt Redundanzen und Singularitäten dergestalt, daß die Elemente in den verschiedenen Matrizen zum Teil wiederkehren, zum Teil singular nur in einer Matrize auftreten.

(2) In den verschiedenen Matrizen wechseln die den redundanten Elementen zugeordneten Elemente, teilweise bis zum Widerspruch.<sup>38</sup>

Nehmen wir einmal die Sonne als morphologisches Objekt. Sie tritt auf als Element der Matrizen 1, 2, 4, 7, 8, 9, 10. In jeder Matrize steht sie in jeweils einer anderen Zuordnung, zumal die Äquipollenz von Matrize zu Matrize wechselt. Jede Matrize definiert das Objekt über andere morphologische Relationen. Weil die Zuordnungen zum Teil widersprüchlich ausfallen, lassen sie sich nicht einfach kumulieren, gleichwohl definieren sie das Objekt erst in ihrer Gesamtheit vollständig.

Darstellen lassen sich diese unübersichtlichen Verhältnisse in einem konzentrischen Prädikationsdiagramm, in welchem die morphologischen Symmetrien in einer bestimmten Matrize als ein Ring um den Gegenstand symbolisiert sind. Das konzentrische System dieser Ringe ergibt das gesamte Prädikationssystem für das Objekt:



Ausgehend vom Prädikationsdiagramm lassen sich folgende vier Theoreme der Objektkonstitution festlegen: *Erstens*: Das Objekt ist keine einfache Substanz, sondern ein schillernder Komplex seiner

<sup>38</sup> Saturn-Onyx und Karfunkel-Sonne in der 7-Matrix (vgl. Abb. 2), Saturn-Karfunkel in der 9-Matrix (vgl. *Occulta Philosophia*, lib. 2, cap. 12, S. 286).

morphologischen Symmetrien, eine Art Spiegelsystem. *Zweitens:* Die Symmetriestruktur des Objekts ist abhängig von verschiedenen Bezugssystemen. Wir begegnen hier einer Relativität des Objekts. *Drittens:* Das Objekt ist von diskreten Matrizenringen umgeben, von seinen Zustandsquanten. Dahinter steht eine Art Diskontinuitäts- bzw. Körnigkeitstheorie, wenn man nicht gleich von einer Quantentheorie des Objekts sprechen will. *Viertens:* Das Objekt ist ein Fokus durch alle morphologischen Welten hindurch; es ist eine Art Weltlinie.

(1) *Spiegelsystem.* – Der eindeutige Gegenstand als einfache Substanz wird substituiert durch ein Spiegelsystem des Objekts. Von daher erscheint die besondere Bedeutung des Spiegels in der Magie<sup>39</sup> ontologisch tiefer begründet, als man auf den ersten Blick vermuten würde. Das Objekt ist ein schillerndes Spiegelsystem seiner morphologischen Symmetrien, weil es zum einen nur definiert ist als Reihe der Entsprechungen, zum anderen abhängig ist von der Wahl der Matrice, in der es betrachtet wird. In diesem doppelten Sinne ist das Objekt ein Umschlagspunkt, und zwar sowohl zwischen den Entsprechungen innerhalb einer Matrice wie auch zwischen den verschiedenen Matrizensystemen, in denen es in morphologischen Symmetrien auftritt. Im Rahmen einer sphärischen Kosmologie, die bei Agrippa anklingt<sup>40</sup>, läßt sich dieser schillernde Umschlagscharakter des Objekts bzw. dessen Spiegelungen, in denen es definiert wird, auf eine Rotationsfunktion zurückführen. Hält man wie Gloy<sup>41</sup> den Vergleich mit einem Kippphänomen für angebracht, dann handelt es sich beim morphologischen Objekt um ein polyvalent-periodisches Kippphänomen. Denn näher betrachtet, besitzt die Spiegelrelation die Struktureigenschaften der Mehrstelligkeit (mit endlich festgelegten Stellenwerten), der Transitivität über Spiegelachsen (wenn  $aRb$  und  $bRc$ , dann auch  $aRc$ )<sup>42</sup> und schließlich der Rekursivität, da die

<sup>39</sup> Vgl. beispielsweise das Kapitel über die Verfertigung magischer Spiegel in *Occulta Philosophia*, lib. 2, cap. 35, S. 351f.

<sup>40</sup> *Occulta philosophia*, lib. 3, cap. 36, S. 506f. Agrippas Quellen sind neben Platon das Corpus Hermeticum und Reuchlin.

<sup>41</sup> Vgl. K. Gloy: *Versuch einer Logik des Analogiedenkens* im vorliegenden Band.

<sup>42</sup> So beziehen sich beispielsweise die Dinge, die unter dem Einfluß der Sonne stehen, auf das Herz und den Kopf, weil der Löwe, der dem Herz zugeordnet ist, das Haus der Sonne und der Widder ihre Exaltation ist (vgl. *Occulta Philosophia*, lib. 1, cap. 22, S. 129, Z. 2–4). Deshalb besitzt das (der Sonne zugehörige) Gold eine herzstärkende Eigenschaft (vgl. a. a. O., cap. 23, S. 131, Z. 15–16). Diese Transitivität läuft über Spiegelachsen (Koordinatoren) wie hier über den Löwen.

Relation keine offene Skala ist, sondern ein geschlossener Meridian.<sup>43</sup>

(2) *Relativität des Objekts.* – Das morphologische Objekt existiert parallel in verschiedenen Systemen, die in den Zahlmatrizen repräsentiert sind. Diese parallele Existenz mit unterschiedlichen Symmetrieeigenschaften ist so zu verstehen, daß die Zahlmatrize ein Bezugssystem verkörpert, von dem die Symmetriestruktur des Objekts abhängig ist. Dieses besitzt in jedem System eine andere, von der jeweiligen Zahlmatrize durch die entsprechende Äquipollenz gerasterte Symmetriestruktur. Im Grunde genommen existieren diese verschiedenen Symmetriestrukturen des Objekts gleichzeitig und werden nur durch die Wahl der Zahlmatrize auf die jeweilige Struktur festgelegt. Und als Gesamtheit seiner Symmetriezustände wird das Objekt erst im Durchgang durch den fixen Satz der verschiedenen Matrizenysteme sichtbar. In diesem Sinne handelt es sich beim morphologischen Objekt um ein relativistisches Objekt.

Abgesehen davon, daß sich ein Vergleich mit der modernen relativistischen Physik aufdrängt, stellt sich die interessante Frage, was die Identität des Objekts über seine verschiedenen Symmetriezustände angesichts der verschiedenen Bezugssysteme verbürgt. Grundsätzlich weist die Relativität des Objekts auf das Spiegelsystem zurück: Die Identität des Objekts ist die Totalität seiner Spiegelungen und liegt nicht mehr in einer Substanz begründet, sondern in der Transversalität, die als Meridian in sich geschlossen ist.

(3) *Die Diskontinuität der Zustandswelten.* – Trotz der Transversalität, die in jeder morphologischen Symmetrierelation angelegt ist<sup>44</sup>, markiert jede Matrize, jede Zustandswelt, eine diskontinuierliche Grenze, derzufolge von einer Zustandswelt in die andere nur ein Sprung möglich ist – genauso wie der Übergang von einer Zahlleiter zur nächsten einen nur äußerlich über eine Konstruktionsanweisung (z. B.  $1+n$ ) vermittelten, in sich aber unvermittelten Sprung darstellt. In diesem Sinne darf man treffend vom Objekt und seinen Zustandsquanten sprechen. Von diesen ist das Objekt in Form diskreter Matrizenringsysteme umgeben. Für das Gesamt-

<sup>43</sup> Vgl. die Kreissymmetrien im *Calendarium naturale magicum* des Trithemius von 1503, abgebildet bei H. C. Agrippa ab Nettesheim: *De occulta philosophia*, hrsg. und erl. von K. A. Nowotny, a. a. O., Appendix V.

<sup>44</sup> Die Matrizen sind prinzipiell offen und erweiterungsfähig: So kann beispielsweise die 7-Matrize mit zusätzlichen Zuordnungen wie Buchstaben und geomantischen Figuren erweitert werden.

system – für alle Zustandswelten des Objekts und für alle Zustandswelten aller Objekte – heißt dies, daß das Gesamtsystem, das umfassende Dimensionssystem aller Zustandswelten überhaupt, eine rotative Ringstruktur aufweist. Mit jedem ihrer Objekte ist die Welt ein System diskreter Ringe der Zustandswelten. Dabei ist jeder Ring einer Zustandswelt in sich wiederum ein Ringsystem der in ihm gültigen morphologischen Symmetrien.

(4) *Die Weltlinse.* – Der Diskontinuität der diskreten Zustandswelten zum Trotz wird die Kohärenz des Gesamtsystems dadurch gewährleistet, daß jedes Objekt ein Spiegelsystem aller seiner morphologischen Symmetrien (in allen Zustandswelten) darstellt. Um diese Bündelungsfunktion zu präzisieren, kann man das Objekt als eine Weltlinse bezeichnen. Da es den Allmittelpunkt aller Symmetrien bildet bzw. als Spiegelsystem dieser Symmetrien in diesen aufgeht, dient es als eine Linse mit bestimmter Brennweite, die einen bestimmten Querschnitt des Universums sichtbar macht. Um beim optischen Vergleich zu bleiben: In diesem Querschnitt, den die Weltlinse liefert, ist die Tiefenschärfe total, weil sie alle Zustandswelten in einer einzigen Symmetrietransversalie über die Systemgrenzen hinweg erfaßt. Von daher kann auch nicht mehr verwundern, wenn Agrippa versichert, er wüßte Spiegel anzufertigen, in welchen jeder auf die größte Entfernung sehen könne, was er nur wolle.<sup>45</sup>

## 5. Die morphologische Symmetrie als eigene Kategorie

Wenn man dieses Objektmodell betrachtet, so drängt sich auf, in der morphologischen Symmetrie eine unbekannte Kategorie zu vermuten, zumal die Identität des Objekts als Substanz in ein Spiegelsystem aufgelöst wird. Erhärtet wird diese Vermutung dadurch, daß die morphologischen Symmetrien laut Agrippa von den alten Philosophen »partim ratione, partim experientia«<sup>46</sup> (»teilweise durch Verstand, teilweise durch empirische Erfahrung«) entdeckt wurden. Erst eine kategoriale Tiefenstruktur vermag diesen empirisch-noumenalen Doppelcharakter der morphologischen Symmetrie zu erklären. Mit dem Hinweis, die morphologischen Symmetrien seien nur

<sup>45</sup> *Occulta Philosophia*, lib. 2, cap. 23, S. 321: »Et ego novi ex illis miranda conficere et specula, in quibus quis videre poterit quaecunque voluerit a longissima distantia.«

<sup>46</sup> *Occulta Philosophia*, lib. 1, cap. 33, S. 148.

sehr schwierig zu erkennen<sup>47</sup>, legt sich Agrippa darüber Rechenschaft ab, daß hier ein besonderes Problem besteht, wenngleich er es nicht kategorialtheoretisch zu formulieren vermag: die mit den einzelnen Phänomenen allein noch nicht beigebrachte und für alle möglichen Fälle gültige Begründung der morphologischen Symmetrie. Nur unter Voraussetzung jener Kategorie ergeben sich morphologische Entsprechungsphänomene, schließlich gibt es eine Fülle von Ähnlichkeiten, die für die Magie morphologisch belanglos sind. In einer nachträglichen Reflexion wäre damit konzidiert, daß die morphologische Symmetrie nur aufgrund einer kategorialen Tiefenstruktur wissenschaftlichen Erkenntnisstatus erringt, einer Tiefenstruktur, die in Agrippas System nicht ausformuliert, sondern nur unbewußt angewandt wird. Deswegen sind in den Phänomenen die morphologischen Symmetrien selbst für Agrippa nur schwierig zu erkennen.

Wenn wir von der morphologischen Symmetrie als einer eigenen Kategorie sprechen, dann müssen wir uns bewußt werden, daß es sich nicht um eine in sich atomare Kategorie handelt, sondern um eine kategoriale Struktur, die sich aus verschiedenen kategorialen Teilmomenten zu einem Kategorienkomplex zusammensetzt. Man kann diesen Sachverhalt auch so ausdrücken, daß die Kategorie der morphologischen Symmetrie nur in einem bestimmten Kategoriensystem definiert ist. Dieses System umfaßt mindestens folgende Kategorien: Ähnlichkeit, Reproduktivität, Sympathie, Resonanzdisposition, Äquipollenz, Achsenstützung auf Klassifikation und Schichtung, synchronizitärer Hyperraum. Im folgenden sei der Versuch unternommen, dieses Kategoriensystem im Rückgriff auf Agrippas Ausführungen zu rekonstruieren.

### *a) Ähnlichkeit*

Die für uns vordergründig greifbare Kategorie der morphologischen Symmetrie ist die Ähnlichkeit. Wenn über Strukturen des morphologischen Denkens in der Wissenschaftsgeschichte theoretisiert wurde, dann wurde auch die zentrale Bedeutung der Ähnlichkeitskategorie betont. Zur wissenschaftlichen Leitkategorie ausgezeichnet, schien die Ähnlichkeitskategorie alle anderen morphologischen Entsprechungen einzubegreifen. Es war insbesondere Foucault, der in

<sup>47</sup> A. a. O., cap. 23, S. 131: »Quae vero res cui stellae vel signo subsint cognoscere difficile est valde« und cap. 33.

seinen rationalitätstypologischen Untersuchungen zur neuzeitlichen Wissenschaftsentwicklung die Ähnlichkeitskategorie zur Leitkategorie des vorbarocken Denkens qualifizierte, deren allmähliches Verdrängtwerden durch die Denkschablonen der mathematischen Naturwissenschaften einen epistemischen Bruch markiert:

»Bis zum Ende des sechzehnten Jahrhunderts hat die Ähnlichkeit im Denken der abendländischen Kultur eine tragende Rolle gespielt. Sie hat zu einem großen Teil die Exegese und Interpretation der Texte geleitet, das Spiel der Symbole organisiert, die Erkenntnis der sichtbaren und unsichtbaren Dinge gestattet und die Kunst ihrer Repräsentation bestimmt. Die Welt drehte sich in sich selbst: die Erde war die Wiederholung des Himmels, die Gesichter spiegelten sich in den Sternen, und das Gras hüllte in seinen Halmen die Geheimnisse ein, die dem Menschen dienten. Die Malerei imitierte den Raum, und die Repräsentation, war sie nun Fest oder Wissenschaft, gab sich als Wiederholung: Theater des Lebens oder Spiegel der Welt, so lautete der Titel jeder Sprache, ihre Art, sich anzukündigen, und ihr Recht auf Sprache zu formulieren.«<sup>48</sup>

Zweifelsohne spielt auch bei Agrippa die Ähnlichkeitskategorie eine zentrale Rolle. Sogar Buchstaben spiegeln über Ähnlichkeiten mit dem Himmlischen und der Welt Strukturen des Universums.<sup>49</sup> Wenn der Hauchbuchstabe H den Weltgeist bedeutet<sup>50</sup>, so kann man durchaus von einer empirisch nachvollziehbaren Ähnlichkeit (Hauch = Atem = Geist) ausgehen, mithin von einer Anwendbarkeit der Ähnlichkeitskategorie selbst auf morphologische Symmetrien äußerst heterogener Bereiche. Und so ist die Ähnlichkeit stärker als die Schwierigkeit, sie zu erkennen:

»Quae vero res cui stellae vel signo subsint cognoscere difficile est valde: cognoscuntur tamen per imitationem radiorum vel motus vel figurae superiorum, quaedam etiam per colores et odores, quaedam etiam per suarum operationum effectus quibusdam stellis consonantes.«<sup>51</sup>

<sup>48</sup> M. Foucault: *Die Ordnung der Dinge*. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, aus dem Französischen von U. Köppen, 8. Aufl. Frankfurt a. M. 1989, S. 46.

<sup>49</sup> *Occulta Philosophia*, lib. 1, cap. 74, S. 243: »Verum illud non est ignorandum hebraeas literas compertum a sapientibus omnium esse efficacissimas, quia habent similitudinem maximam cum coelestibus et mundo.«

<sup>50</sup> A. a. O.

<sup>51</sup> A. a. O., cap. 23, S. 131 (»Es ist sehr schwierig zu erkennen, welche Dinge diesem oder jenem Gestirne oder Himmelszeichen zugehören. Man erkennt sie jedoch daran, daß sie die Strahlen oder die Bewegung, oder die Figur der Himmelskörper nachahmen. Einige

Indessen, bei den unähnlichen Ähnlichkeiten versagt die Erklärungskraft der Ähnlichkeitskategorie. Letztere kann nur in denjenigen Fällen Anwendung finden, in denen ein *tertium comparationis* zur Verfügung steht – und ein solches Vergleichsprinzip weist keine einzige morphologische Symmetrie des Metamorphie-Typs auf. In Agrippas Zahlleitern repräsentieren diesen Typ beispielsweise die morphologischen Symmetrien zwischen Götternamen, Erzengeln und Edelsteinen. Zwischen ihnen kann sich auch eine wilde Phantasie kaum sicht- und denkbare Ähnlichkeiten vorstellen. Hier zeigt sich sehr deutlich, daß die morphologische Symmetrie die Ähnlichkeitskategorie übersteigt. Im kategorialen Komplex der morphologischen Symmetrie entpuppt sich die Ähnlichkeit als eine derivative Kategorie. Exakt angegeben, ist sie das Derivat der Kategorien ›Produktivität‹, ›Sympathie‹, ›Resonanzdisposition‹, ›Äquipollenz‹ sowie der Kategorie des synchronizitären Hyperraums; sie ist insofern ein Derivat, als sie eine kategoriale Substruktur im Zusammenspiel dieser anderen kategorialen Momente verkörpert. Den Nachweis hierfür soll die weitere Rekonstruktion erbringen.

### b) Reproduktivität

Die Wurzeln der morphologischen Ähnlichkeit liegen primär in der Kategorie der Reproduktivität. Agrippa spricht von der Tendenz der Dinge, sich selbst Ähnliches zu erzeugen: *generant sibi simile*.<sup>52</sup> Ähnlichkeit und Reproduktion sind eng miteinander verbunden. Unter diesem organisch-kausalen Aspekt der Reproduktion nimmt die morphologische Symmetrie die Form einer *genetischen Verwandtschaft* an. Nicht zuletzt sind beispielsweise Saturn und Blei genetisch verwandt, weil das Blei vom Saturn kausal hervorgebracht wird. Auch Iteration und Variation in den Reihen der morphologischen Symmetrie werden von der genetischen Verwandtschaft her verständlich, liegt doch in derselben einerseits ein iterierendes (Vererbung), andererseits ein variierendes Moment (Individualisierung). Die morphologische Reproduktivität der Dinge ist somit in Richtung organischer Reproduktionsprozesse angelegt. In diesem Sinne müßte

---

entsprechen auch gewissen Sternen durch ihre Farbe und ihren Geruch, andere durch ihre Wirkungen« Übersetzung aus *Werke*, S. 59).

<sup>52</sup> *Occulta Philosophia*, lib. 1, cap. 14, S. 113, Z. 27.



es möglich sein, den morphologischen Symmetrien einen *Stammbaum der Dinge* unterzulegen.

### c) Sympathie

Eine ebenso fundamentale Kategorie wie die Reproduktivität ist die Sympathie. Sie bezeichnet eine magische Kraft, die allen Dingen inhärent ist und sie nach den Mechanismen seelischer Affekte bindet. Freundschaft und Feindschaft der Dinge sind deren Ordnungsfaktoren, die auf morphologische Symmetrien führen:

»Restat nunc videre quod omnes res habent inter se amicitiam et inimicitiam et omnis res habet aliquod timendum et horribile, inimicum et destructivum; contra, aliquod exultans, laetificans et confortans [...] Habitudo ergo istae amicitiae et inimicitiae nihil aliud sunt quam inclinationes quaedam rerum in se invicem – appetendo talem vel talem rem, si absit, et moveri ad illam nisi impediatur et requiescere in adepto, fugiendo contrarium et horrendo proximationem eius nec quiescere in illo.«<sup>53</sup>

Einerseits ist die Sympathie eine Form der Ähnlichkeit, ist sie doch die magische Kraft, die sich durch Anziehung des Ähnlichen durch das Ähnliche, des Übereinstimmenden durch das Übereinstimmende äußert:

»[...] hoc est vim ipsam magicam in attractu similium per similia et convenientium per convenientia. Attractus autem huiusmodi per rerum mutuum convenientiam ad se invicem superiorum cum inferioribus Graeci συμπάθειαν vocaverunt.«<sup>54</sup>

Andererseits ist die Sympathie aber auch Voraussetzung der Ähnlichkeit insofern, als sie eine fundamentale Wechselwirkung der Dinge bezeichnet. Denn die Sympathie ist im Grunde eine libidinöse Relation, wenn Agrippa die Grundkraft aller Dinge in Berufung auf

<sup>53</sup> A. a. O., cap. 17, S. 117f. (»Nun bleibt noch zu betrachten übrig, daß zwischen allen Dingen eine gegenseitige Freundschaft und Feindschaft besteht. Jedes Ding hat etwas Furchtbares, Schreckliches, Feindliches und Zerstörendes, und dagegen etwas Freundliches, Freudiges, Stärkendes und Erhaltendes [...] Diese Freundschaften und Feindschaften sind nichts anderes, als gewisse gegenseitige Zuneigungen der Dinge, indem sie nach der oder jener von ihnen entfernten Sache streben, sich, falls sie nicht gehindert werden, nach ihr hinbewegen, in dem Erlangten ruhen, das Gegenteil fliehen und dessen Annäherung verabscheuen, sowie sie auch, wenn es mit ihnen in Berührung kommt, nicht in ihm ruhen.« Übersetzung aus *Werke*, S. 47).

<sup>54</sup> *Occulta Philosophia*, lib. 1, cap. 37, S. 154.

Zoroaster »divinas illices«<sup>55</sup> (»göttliche Lockungen«) nennt. Als Fundamentalwechselwirkung aller Dinge ist sie sogar eine die morphologische Symmetrie unterlaufende Mikrorelation. Es gibt nämlich zwei Arten von Sympathien, zum einen Sympathien quer durch die verschiedenen Gegenstandsklassen hindurch (und damit mit den morphologischen Symmetrierelationen deckungsgleich), zum anderen Sympathien, die nur zwischen Gegenständen derselben Klasse bestehen. Beispiel für letztere ist die Freundschaft und Feindschaft der vier Elemente oder der sieben Planeten, die diese untereinander teilen.<sup>56</sup> Solche Sympathien folgen nicht der morphologischen Symmetrie, sondern bereiten diese vor in Form einer gattungsisnternen Binnenrelation. Die Sympathie wird hier zu einer Art *Kernkraft* im übergeordneten System der morphologischen Symmetrie.

#### d) Resonanzdisposition

Die Sympathie wird von Agrippa mit der *convenientia* – der »Übereinstimmung« – der Dinge in Verbindung gebracht, oft auch aus dieser abgeleitet. Dies widerspricht nicht ihrer Stellung als fundamentaler Wechselwirkung, sondern zeigt lediglich an, daß die Sympathie in gewisser Hinsicht nicht hinreichend ist, um Ähnlichkeit, Reproduktivität und libidinöse Affektivität der Relata zu erklären. Die Übereinstimmung, die die *convenientia* meint, ist denn auch besser zu beschreiben als eine der Affektivität der Dinge gegenüber neutrale Relation, eine Art physikalischer Resonanz. Sie ist insofern Voraussetzung der Sympathie, als die affektiven Schwingungen zwischen den Dingen *die Welt als schwingungsfähiges System* zur Bedingung haben. Um eine Kraft in der Natur zu wecken, muß zuerst gleichsam die Resonanzschwingung des betreffenden Dinges angeregt werden:

»Nam, licet res virtutes aliquas quales diximus habeant, tamen illae virtutes ita delitescunt sunt, quod raro opus aliquod ab illis tali virtute perfectum extat. Sed sicut in grano sinapis contusio latentem excitat acuitatem et sicut calor ignis literas scriptas succo cepae vel lacte producit in aspectum, prius delitescunt, et literae hirci adipe lapidi inscriptae et prorsus occultae, quando submergitur lapis aceto, prodeunt et quasi sculptae eminentes extant atque sicut tactus scopae vel arbuti rabiem suscitatur consopitatur – sic ipsa harmonia

<sup>55</sup> A. a. O., cap. 14, S. 112.

<sup>56</sup> Vgl. a. a. O., cap. 17, S. 117 f.

coelestis latentem in materia virtutem prodit, excitat, corroborat et manifestam efficit atque, ut ita loquar, de potentia producit in actum [...]»<sup>57</sup>

Man muß genauer von einer Disposition zur Resonanz sprechen, weil alle Kräfte der Reproduktion und Sympathie (auch der Ähnlichkeit) Resonanzphänomene sind zwischen einem erregenden und einem erregten System. Somit repräsentieren Reproduktivität und Sympathie Kategorien, die auf der Kategorie der Resonanzdisposition aufbauen. Ausschließlich deshalb, weil Instanz *a* und Instanz *b* eine solche Resonanzdisposition besitzen, kann die eine, je nach Krafrichtung, sich in der anderen reproduzieren und mit ihr sympathisieren: ein »gestimmtes«, schwingungsfähiges System bilden. Immer wieder deutet Agrippa an, daß die magische Wissenschaft letztlich auf einer solchen Resonanzdisposition der Dinge basiert.<sup>58</sup>

### e) Äquipollenz

Die Kategorien der Ähnlichkeit, Reproduktivität, Sympathie und Resonanzdisposition greifen in der morphologischen Symmetrie ineinander. Trotz der Synthese dieser verschiedenen kategorialen Funktionen ergeben sie allerdings noch nicht die morphologische Symmetrie, wie sie in der Matrize ihre definitive Struktur findet. Dies leistet ein übergeordnetes Ordnungsgesetz, die Äquipollenz. Es besagt, daß Mengen mit gleicher Elementenzahl einander zugeordnet werden und eine bestimmte Zustandswelt bilden. Damit wird das vorerst diffuse Netz möglicher Symmetrien – das ohne das Äquipollenzgesetz unterbestimmt und überbestimmt zugleich wäre – in die Raster der von Agrippa aufgestellten elf Äquipollenzklassen eingelesen. Zugleich kommt dies einer Selektion der Symmetriemöglich-

<sup>57</sup> A. a. O., cap. 34, S. 150 (»Denn obgleich die Dinge, wie gesagt, einige Kräfte besitzen, so sind diese doch so versteckt, daß selten etwas vermittelt einer solchen Kraft von ihnen Gewirktes zum Vorschein kommt; sondern wie beim Senfkorn das Zerquetschen seine verborgene Schärfe erweckt, wie die Wärme des Feuers die mit Zwiebelsaft oder Milch geschriebenen und unsichtbaren Buchstaben zum Vorschein bringt, und wie die mit Bocksfett auf einen Stein geschriebenen, völlig verborgenen Buchstaben hervortreten und gleichsam ausgemeißelt erscheinen, sobald der Stein in Essig getaucht wird, und wie endlich die Berührung eines Erdbeerbaumes die schlummernde Raserei erweckt, so verrät, weckt, stärkt und offenbart die himmlische Harmonie die in der Materie verborgene Kraft und führt dieselbe von der Potenz in die Wirksamkeit [...]« Übersetzung aus *Werke*, S. 78).

<sup>58</sup> Vgl. die Überlegungen in *Occulta Philosophia*, lib. 1, cap. 16, die das Programm der Magie begründen, wie es im vorhergehenden Kapitel formuliert wird.

keiten gleich. Die Kategorie der Äquipollenz nimmt demgemäß eine Bestimmungsfunktion wahr, indem sie seligiert und strukturiert, was an offener Zuordnungsmöglichkeit bei Anwendung der bisher genannten Kategorien anfällt. Aus ihrer Anwendung resultieren offene, erweiterungsfähige Reihen der morphologischen Symmetrie – die eine und wichtigste Achse der Matrize. Diese Selektions- und Strukturierungsfunktion der Äquipollenz ist entsprechend zentral für die Konstitution der morphologischen Symmetrie, gleichwohl ist sie allein nicht hinreichend, sondern ergibt erst im funktionalen Zusammenspiel mit den Kategorien insbesondere der Ähnlichkeit, der Reproduktivität und der Sympathie die eindeutige Zuordnung von Element  $x$  zu Element  $y$ . Wir hatten gesehen, daß beispielsweise die morphologische Symmetrie zwischen den Metallen und den Planeten erst über das Äquipollenzgesetz eindeutig bestimmt und damit rationalisierbar wird. Allerdings bleiben die reinen Äquipollenz-Zuordnungen für sich ebenfalls unterbestimmt und werden erst über die Kategorien der Ähnlichkeit, der Reproduktivität und der Sympathie zu einer morphologisch vollständig ausgeschriebenen Relation. So wäre beispielsweise der Saturn, wenn lediglich die Äquipollenz das Zuordnungsprinzip bilden würde, als Element der sieben Planeten jedem der sieben Metalle zuzusprechen; erst aufgrund einer spezifischen Ähnlichkeits-, Reproduktivitäts- und Sympathie-Struktur wird die Symmetrie darauf festgelegt, daß Saturn nicht dem Kupfer oder dem Zinn, sondern dem Blei zugeordnet ist.

Hervorzuheben ist zudem die generative Funktion der Äquipollenz, die sich in dieser Hinsicht der Reproduktivität angleicht und die Funktion derselben auf einer übergeordneten Ebene übernimmt. Einerseits sind Saturn und Blei deshalb einander zugeordnet, weil der Saturn das Blei kausal erzeugt, d. h. sich in ihm reproduziert. Andererseits dependieren beide, sowohl Saturn wie Blei, vom Äquipollenzprinzip von Planeten und Metallen, das, wie bereits klar gestellt wurde, in der Funktion eines Generators auftritt, der die Elemente seiner Äquipollenz erzeugt: Die Sieben reproduziert sich in den Planeten und Metallen und bringt sie auf die Weise erst in ihrer strukturellen Gestalt hervor. Mehr oder minder vordergründig folgen Agrippas Erläuterungen zur 7-Matrize wie zu den übrigen Zahlmatrizen allesamt dieser Argumentation – »numeri magnarum sublimiumque virtutum potentes«<sup>59</sup>. Im übrigen erklärt diese Kausa-

<sup>59</sup> *Occulta Philosophia*, lib. 2, cap. 2, S. 252.

litätsontologie der Zahl, weshalb Agrippa das zweite Buch von *De occulta philosophia* mit der auf den ersten Blick überraschenden These eröffnet, die Mathematik bilde eine Hilfswissenschaft der Magie.

Unter dem skizzierten Gesichtspunkt eröffnet die Äquipollenz eine übergeordnete Ebene der Reproduktivität. Damit fundiert sie zugleich die Kategorien der Ähnlichkeit, der Sympathie und der Resonanzdisposition. Was von einem und demselben Generator abstammt – der Matrix der Zahl –, steht in einer strukturellen Affinität, deren prinzipielle Ausformungen die anderen Kategorien sind.

### f) Achsenstützung auf Klassifikation und Schichtung

Aber auch das Äquipollenzgesetz mitsamt den übrigen kategorialen Funktionen reicht nur für eine Achse der Matrize aus. Der gesamte kategoriale Komplex weist nämlich noch eine weitere Besonderheit auf. Er ist auf zwei weiteren Achsen abgestützt, jener der Schichtung der Welt und jener der Klassifikation der Gegenstände. So gehört wesentlich zum Kategorienkomplex der morphologischen Symmetrie die Achsenstützung auf Klassifikation und Schichtung. Allein wenn die Allmenge der möglichen Symmetrieelemente in Klassen und Schichten prästrukturiert ist, wird sie einer Festlegung zu einer morphologischen Symmetrie in der Matrize zugänglich. Die Klassifikation besitzt diese Prästrukturierungsfunktion, indem sich keine Symmetrien – außer der die morphologische Symmetrie unterlaufende Mikrorelation der Sympathie – innerhalb der Elemente derselben Klassen finden. Und die Schichtung besitzt diese Prästrukturierungsfunktion, indem die Symmetrien quer zu den Schichten der Welt stehen. Das bedeutet, daß die morphologische Symmetrie sich über die Klassen- und Schichtengrenzen aufspannt, die ihr immer als Ankerpunkte dienen. Ihr Dimensionssystem ist an Klassifikation und Schichtung aufgehängt, so daß sie ohne diese Achsenstützung in sich zusammenbrechen würde.

Der Achsenstützung verleiht Agrippa im speziellen dahingehend Ausdruck, daß er die Gegenstandsklassen *über die Schichten und entlang deren Hierarchie* morphologisch verbindet. Zur morphologischen Symmetrie gehört somit eine hierarchische Stufenstruktur, von deren Ordnung, wie Agrippa betont, die ganze Magie abhängt. Auf diese Weise präfiguriert die archetypische Welt die übrigen Schichten durch *abgestufte Iteration*, so wie die astrale Schicht Qualitätskomplexe bildet, die sich in den niedrigeren Schich-

ten iterieren. Harmonisch fügen sich alle morphologischen Symmetrien der Ordnung der abgestuften Iteration:

»Dicunt Academici, simul cum Trismegisto, et Iarchas Brachmanus atque Hebraeorum Mecubales fatentur omnia, quae sunt sub lunari globo in hoc inferiori mundo generationi et corruptioni subiecta, eadem etiam esse in coelesti mundo, sed modo quodam coelesti, deinde etiam in mundo intellectuali, sed multo perfectiori et meliori nota, perfectissimo tandem in archetypo: atque hac serie unumquodque infernum suo superiori et per hoc supremo pro suo genere respondere et ab eisdem suscipere [...] Hinc ab istis inferioribus ad sydera, ab illis ad eorundem intelligentias et inde ad archetypum unaquaeque res apte reduci potest: ex quarum serie tota magia et omnis occultior philosophia emanat.«<sup>60</sup>

### g) Der synchronizitäre Hyperraum

Die letzte namhaft zu machende Kategorie betrifft das Dimensionssystem der morphologischen Symmetrie. Alle erörterten kategorialen Momente: Ähnlichkeit, Reproduktivität, Sympathie, Resonanzdisposition, Äquipollenz sowie die Achsenstützung auf Klassifikation und Schichtung beschreiben eine transsystemische Durchgängigkeit der morphologischen Symmetrie. Dies wird noch deutlicher, wenn man bedenkt, daß das über die morphologische Symmetrie konstituierte Objekt ein transversales Spiegelsystem ist, parallel in verschiedenen Welten existiert, verschiedene Zustandsquanten besitzt und als eine Art Weltlinse einen Querschnitt durch alle diskreten Zustandswelten liefert. Die morphologische Symmetrie spannt sich über Ebenen, Klassen, Systeme und Raum-Zeit-Diskontinuitäten hinweg. Ihr Dimensionssystem ist demnach ein synchronizitärer, überzeitlicher Hyperraum. Denn alle Strukturen sind über die Raum-Zeit-Differenzen hinweg aufeinander bezogen, und die Ent-

<sup>60</sup> *Occulta Philosophia*, lib. 1, cap. 37, S. 153f. (»Die Akademiker behaupten zugleich mit Hermes Trismegistus, und auch der Brahmine Iarchas, sowie die hebräischen Kabbalisten sind der Meinung, daß alles, was unter der Mondscheibe auf dieser unteren Welt der Erzeugung und der Verwesung unterworfen ist, auch in der himmlischen Welt sich befindet, aber auf eine himmlische Weise, ebenso in der geistigen Welt, aber in einer noch weit größeren Vollkommenheit, und endlich auf die vollkommenste Art im Archetypus. In dieser Reihenfolge entspricht jedes untere seinem oberen und durch dieses dem höchsten nach seiner Art; [...] Daher kann jedes Ding auf unserer Welt in eine Beziehung zu den Gestirnen, von diesen aus zu ihren Intelligenzen und sodann zum Archetypus gesetzt werden, von welcher Ordnung die ganze Magie und alle geheime Philosophie abhängt.« Übersetzung aus *Werke*, S. 82).

sprechungen sind »zugleich«, selbst alle Matrizen sind »zugleich«. In diesem synchronizitären Hyperraum extendiert das Raumsystem diskontinuierlicher Zustandswelten, und erst im synchronizitären Hyperraum funktioniert die morphologische Übergangsfunktion in Form eines universalen Spiegelsystems. Als Dimensionssystem der morphologischen Symmetrie ist er ihr unhintergebar kategorialer Ermöglichungsgrund.

Mit dem synchronizitären Hyperraum ist ein spezieller Sachverhalt angesprochen, der zwar nicht direkt Agrippas Theorie zu entnehmen ist, hingegen augenfällig wird, sobald man räumliche Verbildlichungen des morphologischen Universums aus dem historischen Umfeld von Agrippas Theorie betrachtet, namentlich die hermetisch-pansophischen Kosmogramme, die in der Naturmystik seit der Renaissance als geometrische Abbildungen morphologischer Symmetrien gestaltet werden. Angesichts solcher Kosmogramme verhält es sich offenbar so, daß die Morphologie auf einer geometrischen Topologie beruht. Diese Geometrisierbarkeit der morphologischen Symmetrie läßt sich insbesondere mit kategorialanalytischen Überlegungen präzisieren; denn der synchronizitäre Hyperraum beinhaltet im Grunde einen in sich gefalteten Raum, namentlich den Raum, in dem die Brechungslinien des Spiegelsystems des morphologischen Objekts verlaufen. Vor Augen führen kann man sich das dergestalt, daß in einem gefalteten Raum die Entsprechung auf eine hyperräumliche Koinzidenz verschiedener Orte zurückführbar ist. Die Spiegelachsen der morphologischen Symmetrie bilden dann zugleich räumliche Faltlinien im Hyperraum, womit dieser als die letzte strukturelle Basis für das Kategoriensystem der morphologischen Symmetrie ausgemacht ist: als Dimensionssystem der die morphologischen Symmetrien führenden Faltungen des Weltraumes. So finden wir schließlich zwei Raumebenen der morphologischen Symmetrie:

(1) den gefalteten Raum des Spiegelsystems des Objekts – der eigentliche Weltraum, in dem von einem Relat der jeweiligen Symmetrie zum nächsten übergegangen werden kann –,

(2) den Hyperraum, in dem sich der Weltraum faltet und der als dessen Dimensionssystem die extensionale Basis der morphologischen Symmetrie bildet.

## 6. Die Rationalität der Magie als morphologischer Wissenschaft

Im Rückblick wird deutlich, daß die Wissenschaft, die Agrippa Magie nennt, auf einem ziemlich komplizierten Denksystem aufbaut, das eine genuine Rationalität besitzt. Was auf den ersten Blick irrational anmutet – die Planeten-Metalle-Analogie und andere morphologische Symmetrien –, entpuppt sich als ein kategorial begründbares Ergebnis eines prinzipiengeleiteten Vernetzungsdenken: als eine Relation, die notwendig aus dem morphologischen Kategoriensystem folgt und in diesem seine rationale Basis findet.

Allerdings führt die Rekonstruktion des morphologischen Objektmodells auf ein bei Agrippa kaum berührtes Problem, das die durchgängige Rationalität des magischen Universums auf die Probe stellt:

Mit der Vorgabe eines strengen Symmetriedenkens muß die *Relativität des Objekts* Anstoß erregen, die Abhängigkeit der morphologischen Symmetrien von einem der elf möglichen Bezugssysteme, den Zahlmatrizen. Was hindert den Schluß von der Vielfalt der *Symmetriezustände* des jeweiligen Objekts auf eine Vielheit der *Welten*, ist doch jede Matrize ein umfassendes Symmetriesystem, also jeweils eine Welt für sich? Anders gesagt: Gibt es in der Relativität der Bezugssysteme einen einheitlichen Bezugspunkt, der die Einheit der Gesamtwelt aller Symmetriesysteme verbürgt? Diese Frage wird um so dringlicher, je mehr in den Blick rückt, daß die Magie von einer Gesamtsymmetrie der Welt ausgehen muß, um ihr rationales Wissenschaftskonzept verfolgen zu können. Dort, wo Symmetriebrüche zwischen voneinander isolierten Welten auftreten würden, dort würden auch Rationalitätsbrüche auftreten. Es wäre nicht mehr klargestellt, inwiefern

a) auf der Seite des Subjekts eine *kontinuierliche* Erkenntnis im Wechsel zwischen den verschieden Zahligen Bezugssystemen möglich ist, und

b) auf der Seite des Objekts der Gegenstand wie ›Saturn‹ oder ›Blei‹ in verschiedenen Symmetriezuständen als *derselbe* auftreten könnte.

Im morphologischen Denken von Agrippas Magie-Konzept muß beides bis zu einem gewissen Grad gewährleistet bleiben, um von transsystemischen Symmetrien auszugehen.

Drei Antworten sind hier zu geben, zwei im historischen Rekurs, eine auf der Grundlage einer systematischen Überlegung. Alle



drei sind vor dem Hintergrund der neuplatonischen Einheitsmetaphysik zu sehen, die Agrippas Theorie leitet.

(1) Im Zentrum der Ontologie der Magie steht das Theorem einer Grundkraft des Universums, auf die alle anderen Kräfte der Dinge zurückzuführen sind. Es handelt sich um eine Kraft, die Agrippa »Weltgeist« nennt und in welcher alle Zeugungskraft des Universums, dessen gesamtes dynamisches Potential, enthalten ist.<sup>61</sup> Diese Kraft bindet alles, ordnet es und fungiert, indem sie nach den elf Zahlmatrizen die Symmetrien der Dinge gruppiert, als der Relativität der verschiedenen Bezugssysteme übergeordnetes Kohärenzprinzip.

(2) Für seine Theorie der Zahlleitern beruft sich Agrippa neben Pythagoras, Platon und Proclus auf Severinus Boethius und dessen Metaphysik, nach welcher alles Erschaffene nach Zahlenverhältnissen geformt sei, die als Vorbild im Geist des Schöpfers lagen.<sup>62</sup> Auch bei Philo von Alexandria finden sich Überlegungen zum Zusammenhang zwischen Zahl und Kosmogonie. Dasselbst werden die Zahlen der sieben Schöpfungstage als Explikationsschritte der Welterschöpfung – der Konstitution des Objekts – verstanden.<sup>63</sup> Dahinter steht offensichtlich das Modell, daß die Welt aus dem Einen nach Zahlmatrizen emaniert. Diese sind – bei Agrippa Bezugssysteme der Objekte – in diesem Modell nichts anderes als *Explikationsgrade* des Einen in der Vielheit. Erst im Durchlauf aller Zahlmatrizen konstituiert sich das Objekt vollständig, erreicht es seine ganze Determination. Auf der Basis dieser Explikationstheorie nimmt sich die Relativität des Objekts hinsichtlich der Zahlmatrizen als seiner möglichen Bezugssysteme nicht mehr als isolierte Zustandssysteme des Objekts aus, vielmehr als eine genuin im Objekt festgelegte und auf die Einheit zurückbezogene Durchlaufreihe fortschreitender Determinationsmuster.

<sup>61</sup> Vgl. *Occulta Philosophia*, lib. 1, cap. 14.

<sup>62</sup> Vgl. *Occulta Philosophia*, lib. 2, cap. 2.

<sup>63</sup> Vgl. Philo von Alexandria: *Werke in deutscher Übersetzung*, hrsg. von L. Cohn, erster Teil, Breslau 1909 (*Schriften der Jüdisch-Hellenistischen Literatur*), S. 49: »Damals also entstand alles zu gleicher Zeit; obwohl aber alles zugleich entstand, mußte doch die Schilderung in bestimmter Ordnung gegeben werden, weil nach einer solchen in Zukunft alles aus einander entstehen sollte« und S. 59: »Nachdem aber die ganze Welt entsprechend der Natur der vollkommenen Sechszahl (in sechs Tagen) vollendet war [...]« und die folgenden Ausführungen über die Siebenzahl und ihre kosmologische Bedeutung.

(3) Über Agrippa hinaus führt die systematische Überlegung zum Einheitsprinzip im Kategoriensystem der morphologischen Symmetrie. Der als letztes Dimensionssystem der morphologischen Symmetrie entdeckte Hyperraum ist es, der als Einheits- und Kohärenzprinzip der morphologischen Symmetriesysteme anzusprechen wäre. Im Hyperraum stoßen wir auf die Gleichzeitigkeit der Strukturen, die diese trotz ihrer partiellen Inkongruenz unter einem gemeinsamen Gesichtspunkt vereint. Demgemäß ist der einheitliche Bezugspunkt in der Relativität der Bezugssysteme des morphologischen Objekts in einem *Simultanpunkt* aller morphologischen Übergänge gegeben. Im Hyperraum herrscht die Einheit der Gleichzeitigkeit, die Einheit des Simultanpunktes. Geometrisch abbilden läßt sich dieser Simultanpunkt als Mittelpunkt eines Kreises (oder eines sphärischen Raumes), wie dies die erwähnten, auf morphologischen Symmetrien basierenden Kosmogramme tatsächlich vor Augen führen.

Auch wenn über diese drei Punkte die rationale Kohärenz des Gesamtsystems des morphologischen Universums gesichert sein dürfte, scheint ein irrationaler Rest im morphologischen Denken der Magie zurückzubleiben. Diesen Rückstand entdeckt zu haben, vermeint insbesondere Eco mit seiner Theorie der *hermetischen Semiose*. Auf eine bündige Formel gebracht, besagt sie, im Denken magischen Typs werde, weil universale Symmetrien Uneindeutigkeiten ergeben, die Interpretation eines Zeichens unendlich:

»Als Folge davon wird die Interpretation unendlich [...] Eine Pflanze wird nicht nach ihren morphologischen [im heutigen Sinne des Wortes] und funktionalen Merkmalen definiert, sondern aufgrund einer, und sei es nur partiellen, Ähnlichkeit mit einem anderen Element des Kosmos. Ähneln sie entfernt einem Teil des menschlichen Körpers, so hat diese Pflanze Sinn, weil sie auf den Körper verweist. Doch dieser Teil des Körpers wiederum hat Sinn, weil er auf ein Gestirn verweist, dieses hat Sinn, weil es auf eine Tonleiter verweist, diese, weil sie auf eine Engelshierarchie verweist, und so weiter bis ins Unendliche.«<sup>64</sup>

Jedoch ist gegen Ecos Theorie, die Semiose im magischen Denken schlage ins Irrationale um, einzuwenden, daß gerade Agrippas Zahlmatrizen ein Konzept sind, die morphologischen Symmetrien nicht in eine unendliche und divergente Reihe auslaufen zu lassen. Im morphologischen Denken gibt es *offene* und *geschlossene* Analogien – eine Unterscheidung, die bei der Beurteilung dieser Denkform un-

<sup>64</sup> U. Eco: *Die Grenzen der Interpretation*, München, Wien 1992, S. 65.

bedingt beachtet werden muß. Offene Analogien sind unendlich und ergeben unkontrollierbare Assoziationsketten, während geschlossene hinsichtlich ihrer Durchgangselemente nicht nur endlich, sondern auf bestimmte Symmetriepunkte festgelegt sind. Magie als *Wissenschaft* gemäß Agrippas Zahlmatrizensystem läßt nur geschlossene Analogien zu. Für solche ist die morphologische Symmetrie zwischen den sieben Planeten und den sieben Metallen das beste Beispiel; es ruft in Erinnerung, daß die morphologischen Symmetrien kein überabzählbares Alles-mit-Allem-Netz ergeben. Vielmehr weben sie ein bestimmtes Muster der Vernetzung, das in seiner eigentümlichen Struktur zu erkennen gerade die schwierige Aufgabe des Magiers darstellt.

Für den Eindruck des Irrationalen, den vom Standpunkt eines nicht-magischen Denkens Agrippas Symmetrieverknüpfungen hinterlassen, zeichnet nicht die Kategorie der morphologischen Symmetrie als solche verantwortlich. Schließlich konnte gezeigt werden, daß sie in ihrem genuinen Kategoriensystem wohldefiniert auftritt und insofern zweifelsfrei eine rationale Ordnungsstruktur bezeichnet. Indessen, Magie als Wissenschaft der Ähnlichkeiten in der Welt – auch wenn sie eine unendliche Semiose verhindert – symmetrisiert innerhalb ihrer morphologischen Raster die Phänomene restlos. So ist es der schrankenlose Gebrauch jener Kategorie, ihre unmoderierte Zentralstellung innerhalb der magisch-morphologischen Weltsicht, ihre Verabsolutierung, die sie irrational erscheinen läßt. Die Verabsolutierung einer Kategorie muß nämlich jedes noch so rational strukturierte Denken ins Irrationale verzerren, weil sie die kategorialen Gegenpole nicht mehr berücksichtigt; diese wären hier Strukturen wie Symmetriebrechung und Inkommensurabilität. Im morphologischen Universum der Magie scheinen solche Strukturen, obwohl sie gerade die kategorialen Komplemente des morphologischen Symmetriepinzips bilden, nicht mitgedacht zu werden.

## 7. Die Differenz fossiler und rezenter Kategoriensysteme

Auch wenn sich angesichts der Geometrisierbarkeit der morphologischen Symmetrie ein Vergleich mit moderner Kosmologie aufdrängt, welche Kräfte auf Raumfaltungen zurückführt, so sollte nach der kategorialen Explikation der morphologischen Symmetrie evident sein, daß es sich hierbei um eine *fossile Kategorie* handelt, die uns im

gegenwärtigen Denken abhanden gekommen ist, die nicht ohne beträchtlichen Aufwand gedanklich nachvollziehbar ist und deren Tragweite viel weiter reicht als die Kategorie »Analogie« im uns vertrauten Verständnis, ja die mit letzterer kaum hinreichend rationalisierbar ist. Um zu verdeutlichen, daß hier in der Tat eine fossile Kategorie vorliegt, sei auf die SME-Analogie zwischen dem Sonnensystem und dem Rutherfordschen Atommodell zurückgekommen. Abgesehen von der prädikatenlogischen Repräsentation der beiden heterogenen Bereiche beschreibt sie durchaus eine Entsprechung im Sinne der morphologischen Symmetrie Agrippas, jedoch ist sie gleichsam nur noch ein Torso jener alten, »magischen« Symmetrie, ein äußerlicher Strukturvergleich auf der Basis eines *tertium comparationis* (der prädikatenlogischen Vergleichskriterien), ohne die inneren Relationen wie Sympathie und Reproduktivität. Mit diesem Befund ist die eingangs beigebrachte These belegt, das morphologische Denken lasse sich nur im Rückgang auf historisch ältere Modelle klären. Zweifelsohne beruht die Typendifferenz des morphologischen Denkens zu anderen Denkformen (wahrscheinlich nicht ausschließlich, aber jedenfalls auch) auf einer Kategoriendifferenz, auf einer durch historische Kategoriendynamik bedingten Inkongruenz fossiler und rezenter Kategoriensysteme.

# Der Mikrokosmos-Topos als Denkfigur der Analogie in der Renaissance

## aufgezeigt an der Philosophie Charles de Bovelles'

Tamara Albertini

Dem Topos vom Menschen als kleiner Welt sind zahlreiche umfassende Studien gewidmet. Um nur die wichtigsten zu nennen: Epochenübergreifend – bis in das 20. Jahrhundert hinein – behandelt dieses Thema G. P. Conger in *Theories of Macrocosmos and Microcosmos in the History of Philosophy*.<sup>1</sup> Platonische und ältere sowie außereuropäische Quellen zieht Anders Olerud in *L'idée de macrocosmos et microcosmos dans le Timée de Platon* bei. Von einigem Interesse sind seine Ausführungen, wonach bei der Gegenüberstellung ›Mensch – Welt‹ – in anthropologischer Hinsicht – zuallererst die möglichen Analogieverbindungen zwischen Haupt und Himmelskuppel eine wichtige Rolle spielen.<sup>2</sup> Auf die Spätantike, die biblische Tradition und das Mittelalter geht Marie-Thérèse D'Alverny in ihrem umfangreichen Beitrag *L'Homme comme symbole: le microcosme* ein.<sup>3</sup> Ausgesprochen anregend ist Rudolf Allers' den Zeitraum von der Antike bis in die Renaissance<sup>4</sup> berücksichtigender Aufsatz *Microcosmus from Anaximander to Paracelsus*, der die verschiedenen Mikrokosmos-Modelle zu systematisieren sucht. Es werden darin sechs Formen von ›Mikrokosmismen‹ identifiziert, die hier folgendermaßen umschrieben seien<sup>5</sup>:

(1) Ein *elementares* Modell, das nicht viel mehr besagt, als daß der Mensch deswegen im kleinen die Welt enthält, weil sein Körper

<sup>1</sup> G. P. Conger: *Theories of Macrocosmos and Microcosmos in the History of Philosophy*, New York 1922.

<sup>2</sup> A. Olerud: *L'idée de macrocosmos et microcosmos dans le Timée de Platon*, Uppsala 1951, S. 154ff. Im weiteren Kontext müßte hier die in der Renaissance stark erweiterte Lehre von der Physiognomik berücksichtigt werden.

<sup>3</sup> M.-T. D'Alverny: *L'Homme comme symbole: le microcosme*, in: *Simboli e simbologia nell'alto Medioevo*, Spoleto 1976, Bd. 1, S. 123–195.

<sup>4</sup> Für die Renaissance vgl. ebenso den Sammelband *L'Univers à la Renaissance: microcosme et macrocosme*. Colloque international, octobre 1968, Bruxelles, Paris 1970.

<sup>5</sup> R. Allers: *Microcosmus from Anaximander to Paracelsus*, in: *Traditio*, Bd. 2 (1944), S. 319–407, bes. S. 319–331.

aus denselben Elementen besteht. Hier könnte als – ergänzendes – Beispiel der biblische Bericht angeführt werden: Der aus Erde geschaffene Adam faßt in sich die substantielle Welt zusammen.<sup>6</sup> Wird auch sein Erkenntnisvermögen berücksichtigt, dann stellt der Mensch darüber hinaus die geistig-intelligible Welt dar.

(2) Ein *strukturelles* Mikrokosmos-Modell, das sich darin ausdrückt, daß der Mensch die Welt in erster Linie geistig widerspiegelt. Hierbei kann entweder die Welt mit dem Menschen (wie in Platons *Timaios*) oder im Gegenteil der Mensch mit der Welt verglichen werden.

(3) Ein *holistisches* Modell, das dann vorliegt, wenn der Mensch die große Welt nicht nur kraft seiner Leiblichkeit und Geistigkeit repräsentiert, sondern mehr noch durch seine ordnende Tätigkeit. So wie sich das Universum unentwegt organisiert, gestaltet dementsprechend auch der Mensch seinen Lebensraum. Gegenstand dieser gestalterischen Bemühung kann deswegen die Gesellschaft im ganzen sein (>soziologischer< Mikrokosmismus) oder das eigene individuelle Leben (>ästhetischer< Mikrokosmismus).

(4) Ein *symbolisches* Modell, das besagt, daß die kleine Welt die große Welt nicht redupliziere. Diese gibt das – letztlich unergründliche – Universum nur in Form von mutmaßlichen Entsprechungen und Bildern wieder.

(5) Eine weitere Form bildet das *psychologische* Modell, wonach der Mensch die Welt erkennend darstelle. Je mehr und deutlicher er diese erkennt, desto stärker nähert er sich ihr an, bis er in seinem Geiste mit der Welt eins wird. In dieser Sicht gleicht sich die kleine Welt der großen Welt an.

(6) Schließlich ein *metaphorisches* Modell, bei dem eine einzige Gemeinsamkeit mit dem Kosmos bereits die Rede vom Menschen als kleiner Welt legitimiert.

Wie Allers selbst feststellt, tauchen die von ihm erarbeiteten Formen des Mikrokosmismus kaum in reiner Form auf. In der Regel hat man es, wie gerade auch Renaissancequellen belegen, mit Mischformen zu tun.<sup>7</sup> In bezug auf den französischen Philosophen Charles de Bovelles (1479–1567) kann vorwegnehmend gesagt werden, daß bei ihm nahezu alle Formen zutreffen: Der Mensch stellt die Welt vornehmlich geistig dar (>strukturelle Form<), er ist dem Universum

<sup>6</sup> Vgl. M.-T. D'Alverny: *L'Homme comme symbole*, a. a. O., S. 165 ff.

<sup>7</sup> R. Allers: *Microcosmos from Anaximander to Paracelsus*, a. a. O., S. 331 f.

ähnlich durch seinen Ordnung stiftenden Geist (>holistische Form<) und er reflektiert die Welt mittels selbsterschaffener Bilder (>symbolische Form<), die er einsetzt, um sich dem Universum möglichst anzugleichen (>psychologische Form<).

Die häufigste Form ist gewiß das metaphorische Mikrokosmos-Modell (bei dem schon das Aufdecken einer einzigen Ähnlichkeit zwischen Mensch und Welt genügt, um die Feststellung dieses besonderen Topos zu sichern) und in einem noch stärkeren Maße das symbolische Mikrokosmos-Modell, das mit einem reichen Schatz an Bildern und Metaphern aufwarten kann, um den Gedanken der grundsätzlichen Übereinstimmung zwischen Mensch und Welt zu stützen. Letztgenannte Form liegt überhaupt allen übrigen Mikrokosmos-Modellen (mit Ausnahme des elementaren Modells) zugrunde, da ja kaum eine Epoche daran geglaubt haben dürfte, daß die Menschheit in allem (körperlich und/oder geistig) exakt den Kosmos wiedergebe. Die Entdeckung gemeinsamer Züge mit der Welt im großen ist als Ergebnis menschlicher Erkundungsarbeit zu erachten, stehen doch jene Gemeinsamkeiten nicht von vornherein fest. Ihr Auffinden ist vielmehr abhängig von den Fragen (kultureller, wissenschaftlicher, intellektueller oder religiöser Art) einer bestimmten Epoche oder Tradition. Es können so kosmologische Betrachtungen dominant sein, medizinische und biologische Aspekte im Vordergrund stehen oder aber Erwägungen theologisch-religiöser Natur den Ausschlag geben.

## 1. Versuch einer philosophischen Würdigung des Mikrokosmos-Topos

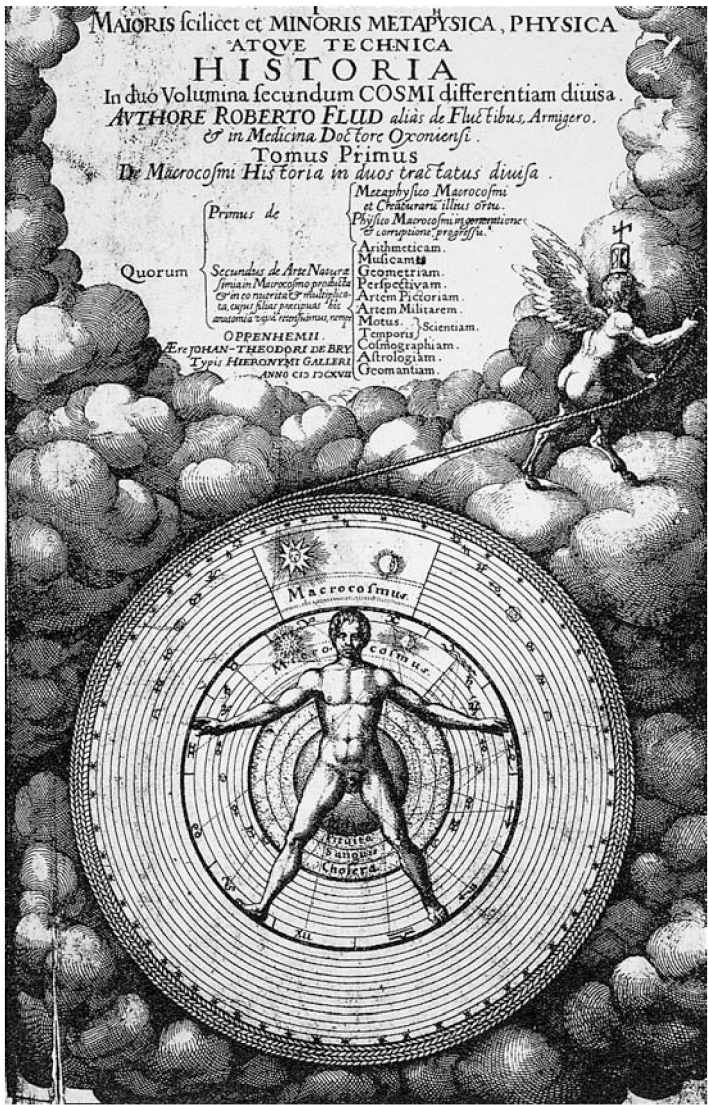
Eine Frage, die sich einem bei der Sichtung des in der Forschungsliteratur diskutierten – äußerst umfangreichen – Materials unwillkürlich stellt, ist, wie man sich die Beliebtheit des Mikrokosmos-Topos durch alle Epochen hindurch *philosophisch* erklären muß, insbesondere in der Renaissance, wo der Topos zudem in unterschiedlichen Kontexten begegnet, nämlich in philosophischen wie auch in medizinischen, alchemistischen, magischen, theologischen und literarischen Werken. Eine sowohl reflexions- als auch rahmenspezifische Begründung für den Einsatz des Mikrokosmos-Topos durch Renaissancedenker ist zweifellos im Begriff der *Ähnlichkeit* zu finden. Dieser ist nämlich nicht einfach als Instrument der Inven-

tarisierung von möglichen Übereinstimmungen zwischen Mensch und Welt von Interesse – obgleich dies durchaus mit einer Funktion sein kann –, sondern vornehmlich als *Bedingung der Erkennbarkeit von Welt* zu begreifen. Nichts anderes möchten die folgenden Betrachtungen darlegen. Die Rede vom Menschen als kleiner Welt avanciert damit (auch wenn die Analogien, die sich aus der systematischen Suche nach Ähnlichkeiten ergeben, im einzelnen falsch sein mögen)<sup>8</sup> zu einem epistemologischen Postulat. Dabei geht die in der metaphorischen Wendung angelegte bildliche Qualität des Terminus »Mikrokosmos« keineswegs verloren. Vielmehr ist es gerade diese Qualität, welche das Verhältnis von kleiner zu großer Welt vor dem inneren Auge aufleuchten läßt. Darüber hinaus hilft diese zu verstehen, daß es sich beim Mikrokosmos-Topos – technisch besehen – um einen Relationsbegriff handelt. Es ist nämlich gänzlich unmöglich, den Topos der kleinen Welt aufrechtzuerhalten, ohne damit implizit auf das Relatum, die eigentliche, große Welt hinzuweisen. Dies läßt sich an unzähligen Darstellungen belegen, wie z. B. an der folgenden, aus Robert Fludds *Utriusque Cosmi Historia* (Oppenheim 1617) entnommenen Figur:

---

<sup>8</sup> J. Pelsener schreibt dazu: »L'explication analogique est peut-être, de tous les postulats implicites de la pensée scientifique, celui qui en constitue le ressort principal. C'est une tendance profonde de l'esprit de rechercher les analogies, de les postuler et de solliciter ces analogies en vue de l'explication scientifique. Presque toutes nos démarches intellectuelles, presque tous nos raisonnements sont fondés sur des analogies, mais presque toutes les analogies sont fausses. L'analogie, ce péril des sciences« (*Un préjugé de la pensée dite scientifique: microcosme et macrocosme*, in: *L'univers à la Renaissance*, a. a. O., S. 83–88, S. 85).





Titelblatt, Robert Fludd: *Utriusque Cosmi Historia*, Oppenheim 1617

Der Begriff des Mikrokosmos erhält seinen Sinn aus seiner inneren *Anlage*: Ein Objekt A, der Mensch, kann als Objekt B, die Welt, ausgegeben werden, weil zwischen den beiden Objekten ein Ähnlichkeitsverhältnis postuliert wurde. Der generelle intellektuelle Reiz dieses Begriffs besteht zweifellos in dieser komplexen Anlage, der es gelingt, in eins Bildlichkeit, Gedanke und gedankliche Struktur zu vereinen. Nur so läßt sich die immer noch anhaltende Faszination für diese Mensch und Welt verknüpfende Analogie erklären. Der spezifisch philosophische Gehalt ist darin zu finden, daß der Mikrokosmos-Topos, der weit mehr als ein Bild, eine Metapher oder ein (wie sehr auch immer ansprechendes) stilistisches Mittel ist, als *Denkfigur* begriffen werden muß. Die Rede vom Menschen als kleiner Welt kann beanspruchen, Titel einer Erkenntnissubjekt und -objekt gleichermaßen darstellenden Philosophie zu sein. Dies sei an zwei Renaissancetexten verschiedener Provenienz demonstriert, an den *Liebesdialogen* des spanischen Juden Leon Ebreo (Jehuda Abarbanel) und an dem *Weisenbuch* des Franzosen Charles de Bovelles.

Daß das im Mikrokosmos-Topos angelegte erkenntnistheoretische Postulat durchaus auch in literarischen Texten begegnen kann, zeigen in der Tat Leon Ebreos *Dialoghi d'amore* (1535). Dieses an Ähnlichkeitsbeziehungen besonders reiche Buch veranschaulicht auf eindruckliche Weise die in der Renaissance beliebte Suche nach Entsprechungen und Ähnlichkeiten im Kontext des Mikrokosmos-Motivs (das Ebreo wohlweislich auf beide Geschlechter angewandt wissen will).<sup>9</sup> Es sei dies am Beispiel der Planeten Sonne, Mond, Saturn, Jupiter, Mars, Venus und Merkur demonstriert, welche in der Mikrokosmos-Literatur oft als Leitfaden der Annäherung zwischen kleiner und großer Welt eingesetzt werden. In den *Dialoghi d'amore* entsprechen diese Planeten folgenden menschlichen Organen: die Sonne dem Herzen, der Mond dem Gehirn, Saturn der Milz, Jupiter der Leber, Mars den Nieren, Venus den Hoden und Merkur dem männ-

<sup>9</sup> L. Ebreo: *Dialoghi d'amore*, hrsg. von S. Caramella, Bari 1929, Bd. 2, S. 85: »Così è la verità: che l'uomo è immagine di tutto l'universo: e per questo li greci il chiamano microcosmos, che vuol dire piccol mondo. Niente di manco l'uomo, e così ogni altro animale perfetto, contiene in sé maschio e femina, perchè la sua spezie si salva in amendue e non in un solo di loro. E perciò non solamente ne la lingua ebraica, antichissima madre e origine di tutte le lingue, Adam, che vuol dire uomo, significa maschio e femina, e nel suo proprio significato contiene ambidue insieme.« Der dritte Dialog ist in einer deutschen Übersetzung erhältlich: *Des Leone Hebreo (Jehuda Abarbanel) Dialoge über die Liebe*, aus dem Italienischen übertragen von J. Schwerin-Abarbanell, Berlin 1888.

lichen Glied. Die Hinsicht, welche hier die Ähnlichkeit sichert, ist die Zeugung: So wie die Himmelskörper durch ihre Bewegung und ihr Bestrahlen auf die Fruchtbarkeit der Erde Einfluß nehmen, wirken die genannten Organe auf die menschliche Fortpflanzung hin, indem sie sich alle auf verschiedene Weise an der Erzeugung des Samens beteiligen. Werden dieselben Himmelskörper hingegen – wie der Texthintergrund leicht rekonstruiert werden kann – als Öffnungen am Himmelsantlitz betrachtet, dann können sie auch mit dem menschlichen Gesicht in Verbindung gebracht werden: Sonne und rechtes Auge, Mond und linkes Auge, Saturn und rechtes Ohr, Jupiter und linkes Ohr, Mars/Venus und Nase und schließlich Merkur und Mund/Zunge.<sup>10</sup>

Analogie hinsichtlich der »Zeugung«		Analogie hinsichtlich des »Öffnungseins«	
Planeten	»Zeugungsorgane«	Planeten	»Gesichtsöffnungen«
Sonne	Herz	Sonne	rechtes Auge
Mond	Gehirn	Mond	linkes Auge
Saturn	Milz	Saturn	rechtes Ohr
Mars	Nieren	Mars	(rechte) Nasenöffnung
Venus	Hoden	Venus	(linke) Nasenöffnung
Merkur	männl. Glied	Merkur	Mund/Zunge

Bisher wurde eine erste Analogie zwischen der Reihe der Planeten und der Reihe der Organe und eine zweite zwischen Planeten und den am Gesicht befindlichen Sinnesorganen festgestellt. Schließlich werden in Ebreos Text beide Analogien durch ein drittes Verhältnis aneinander geknüpft, das Organe und Öffnungen im Gesicht in Beziehung zueinander bringt. Diese Abart der doppelten Analogie gelingt, indem noch einmal die Hinsicht der Zeugung ins Feld geführt wird. Nachdem die Verbindungen [Sonne-Herz] und [Sonne-rechtes Auge] zustande kamen, können konsequenterweise – unter Auslassung des gemeinsamen Elementes ›Sonne‹ – über dieselbe Analogie, welche Sonne und Herz verband, auch Herz und rechtes Auge zur Entsprechung gebracht werden. Die Gesichtsöffnungen sind dann

<sup>10</sup> A. a. O., S. 82 f.

vom sehenden Auge bis zum durch Zungenbewegung sprechenden Munde an der »Zeugung« von Erkenntnis beteiligt.<sup>11</sup>

Analogie hinsichtlich der Zeugung

»Zeugungsorgane«	»Gesichtsöffnungen«
Herz	(rechtes) Auge
Gehirn	(linkes) Auge
Milz	(rechtes) Ohr
Leber	(linkes) Ohr
Nieren	(rechte) Nasenöffnung
Hoden	(linke) Nasenöffnung
männl. Glied	Mund/Zunge

Die beiden Welten, Mensch und Kosmos, sind hier so sehr miteinander verflochten, daß die dem Mikrokosmos-Thema untergeordnete Rede von der »Zeugung« notwendig beide Bereiche anspricht. Das eigentlich der menschlichen Sphäre entstammende Bild der Zeugung wird so eingeführt, daß es am Ende der von Ebreo entwickelten Analogien von kosmischer Dimension erscheint.

Nach Ähnlichkeiten sucht auch Charles de Bovelles, der an einer Stelle seines *Liber de sapiente* (1510) sogar den gleichen Leitfaden wie Ebreo benutzt. Er stellt allerdings seine eigenen Entsprechungen zwischen Mensch und Himmel auf und sucht darüber hinaus nach einer ausgewogenen Ordnung der von ihm aufgefundenen Beziehungen. Seine in diesem Kontext zusammengestellte *Figura similitudinis planetarum et humanarum cognitionum* leistet folgende Annäherung: Saturn und Imagination, Jupiter und Gehör, Mars und Gesicht, Venus und Geruchssinn, Merkur und Geschmackssinn sowie Mond und Tastsinn.<sup>12</sup>

Wie die *Figura similitudinis* (vgl. S. 192) nahelegt, nimmt Bovelles die ungerade Zahl der Himmelskörper und Erkenntnisvermö-

<sup>11</sup> In expliziter Sprache: »La verga è proporzionata a la lingua, in modo di posizione e in figura e in stendimento e recoglimento; ed è posta in mezzo di tutti, e in opera che, si come movendosi la verga genera generazione corporale, la lingua la genera spirituale con la locuzione disciplinale, e fa figlioli spirituali come la verga corporali« (a.a.O., S. 84).

<sup>12</sup> *Liber de sapiente*, cap. XI, in der kritischen Ausgabe von R. Klibansky, in: E. Cassirer: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, 1927, reprogr. Nachdr. 7. Aufl. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1994, S. 326–328.

Figura similitudinis  
planetarum et  
humanarum cogni-  
tionum  
(*Liber de sapiente*,  
cap. XI, S. 328)

Figura similitudinis planetarum & humanarum cognitionum.									
Saturnus	Jupiter	Mars	Sol	Venus	Mercurius	Luna			
Imaginatio	Auditus	Vitus	Ratio	Officius	Gustus	Tactus			
Tres superiores			Media	Tres inferiores					
Liberales honesti			Neura	Liberales serviles					
Annoferientes			Toti	Corporum imitantes					
Alta petentes			Medi, te.	Inferiora petentes					
Vitium plus			Virtus	Vitium minus					

¶ Helunt igitur septem faces, quibus minor mundus splendet maiorq; mundo et stupor si fiat. O mnia a maiore in ipsum, iisdem valus et aditibus traducuntur. His septem o-  
stis: totus maior defuit labitur in minorem. fitq; minor omniformis ac maior mundo  
equalis. In iis deniq; sua est hominis/omnis virtus/et sapientia: si singulorum sui oculorū  
redam proportionē servabit/indemnato naturali eorum ordine. ¶ Nam quandū princi-  
patum obtinuerit ratio: homo et feruntur et tranquillitate animi poterit. sensuum illece-  
bras/carniq; pelliculationes ebugiet, nitidissimo rationis/ut proprii sui naturalisq; solis) mi-  
cante in tenebris splendore: ab extremis dirigetur in medium. plus minusq; virabit: critq;  
sui et sui compos/acersio iugiter perfuerit. Est enim ratio velut sagatissima humani to-  
tus corpulculi ac domicilij materfamilias. sensus sensuum fulsa ancillulis: quibus sapienter  
imperat, nil incallum et sine cavā perficiens: cuncta previdens: proseques que vilia pul-  
chra et honesta: que turpia sedaq; deuitans. cui quoad permittitur habet/quo ad hois ar-  
bitra et cōfiora fuerit: cūta in eo rite disponit/collegit tandē ea et terris ad sidera. ¶ Sicut  
enim solis in maiore mundo presentia/discunt tenebras/nubes dissipat/ iminentesq; repe-  
tates retundit: ita et ratione in minore cuncta moderate pelluntur ab eo mox ere-  
rorum tenebre, perturbationum nebulę caliginisq; recedunt/ perditionum desideriorum im-  
petus ferantur. Absente autem ratione: continuo lux/sapientia omnisq; virtus hominem  
deserunt: atra nox illum nubelq; subeunt. Sensuum metentricule: illius decorem obligunt  
nunc hominem deniq; totum tenebris offusum lancinant/ lauant/ interinunt.

Analoga.

gen zum Anlaß, eine Mitte zwischen den drei höheren Vermögen: Imagination, Gesicht und Gehör und den drei niedrigeren Vermögen: Geschmackssinn, Geruchssinn und Tastsinn zu stiften, welche er als »zwillingshafte Sinnestriaden« begreift. Im Zentrum steht die Vernunft: Sie hält die Mitte zwischen den beiden Triaden. Weder ziehen sie die Höhen (erste Triade) und Tiefen (zweite Triade) an, noch kann sie durch übertriebene oder unzureichende Betätigung fehlgehen. Sie ist sich immer gleich und vermag daher ausgleichend und einend zu wirken.<sup>13</sup> Die *Ähnlichkeit* mit den Himmelskörpern ist hier zum einen durch die gleiche *Zahl* der Gesamtglieder sowie die *Mittstellung* der Vernunft gegeben, die sonnengleich alle Sinne überstrahlt, zum anderen durch das Bild des *Strahlens* selbst. So wie die Planeten am Himmelszelt glänzen, leuchten auch die Sinnesorgane am menschlichen Leib. Durch das Licht der Vernunft am Strahlen erhalten, d. h. mit Wahrnehmungsvermögen ausgestattet, sind diese zugleich auch die Öffnungen, durch welche die große Welt Eingang in die kleine Welt findet und auf diese Weise den menschlichen Erkenntnisprozeß in Gang bringt<sup>14</sup> (einen Prozeß, an dessen Ende idealiter der – den Menschen physisch tragende – Makrokosmos selbst durch den Mikrokosmos auf geistige Weise erfaßt wird).<sup>15</sup> Im Vergleich mit Leon Ebreo fällt auf, daß sich der Philosoph Bovelles nicht

<sup>13</sup> »Hanc ergo geminam sensuum tryadem: alteram summa et alta petentem, alteram vero in ima tendentem, media semperque uniformis Ratio imperti et eodem semper modo se habente monade vincit, scirpat figitque quam potest in medio; utramque temperat, ne hac nimium effecta sublimi divellatur scindaturque Hominis substantia; cuius unitati, integritati et paci insectilis Ratio maximopere, consulit ac providet« (a. a. O., cap. XI, S. 327).

<sup>14</sup> »Si enim minor mundus est Homo, tot utique luminibus ac lichenis Hominem regi atque illustrari oportet, quotquot lampadibus maiorem mundum cernimus esse choruscum atque illustrem. Septem vero lampades accendit Natura in maiore mundo, quarum ductibus eundem mundum gubernari regique voluit [...]« (a. a. O., cap. XI, S. 326); »He sunt igitur septem faces, quibus minor mundus splendet maiorique mundo et sibiipsi astat. Omnia a maiore in ipsum iisdem valvis et aditibus traducuntur. His septem ostiis totus maior defluit labiturque in minorem fitque minor omniformis ac maiori mundo equalis. In iis denique sita est Hominis omnis Virtus et Sapientia, si singulorum sui oculorum rectam proportionem servabit indemutato naturali eorum ordine« (a. a. O., S. 328).

<sup>15</sup> Bovelles begreift den Makrokosmos als alle Substanzen und den Mikrokosmos als alle Welterkenntnis umfassende »Behälter« auf. Vgl. T. Albertini: *Ein Naturbegriff der Renaissance*. Charles de Bovelles: Natur und Vernunft als Außen- und Innenraum der Erkenntnis, in: K. Gloy (Hrsg.): *Natur- und Technikbegriffe*. Historische und systematische Aspekte: von der Antike bis zur ökologischen Krise, von der Physik bis zur Ästhetik, Bonn 1996, S. 42–59.



damit begnügt, bloß Analogien aufzuzeigen, sondern daß er im Geflecht der Ähnlichkeiten auch die Vernunft namhaft macht, die diese Ähnlichkeiten aus einer Zentralposition heraus auffindet und um sich herum ordnet.

Ehe näher darauf eingegangen wird, wie der Mikrokosmos-Topos bei Bovelles systematisch zur Denkfigur geformt wird, sei Michel Foucaults – auf einer eher geringen Kenntnis von Renaissancetexten beruhende – Deutung des Ähnlichkeitsgedankens besprochen.

## 2. Michel Foucaults Entdeckung der Ähnlichkeitsepisteme des 16. Jahrhunderts im Lichte der Renaissanceforschung

Ähnlichkeit (und Unähnlichkeit), Verwandtschaft, Angleichung und Annäherung sind nicht nur bei Leon Ebreo und Charles de Bovelles häufig wiederkehrende Termini. Nicht von ungefähr bestimmt Michel Foucault in seiner (mit dem französischen 16. Jahrhundert anhebenden) Untersuchung *Les mots et les choses* (1966) eine Anreihung ähnlich gelagerter Begriffe zum Ausgang seiner Analyse des Ähnlichkeitskonzepts.<sup>16</sup> Aus Pierre Grégoires *Syntaxeon artis mirabilis* (1610) entnimmt er die folgende Aufzählung: *Amicitia, Aequalitas (contractus, consensus, matrimonium, societas, pax et similia), Consonantia, Concertus, Continuum, Paritas, Proportio, Similitudo, Conjunctio, Copula*<sup>17</sup>, um, auf diese breitere Begriffsbasis gestützt, geltend zu machen, daß man in bezug auf die Renaissance von einer »Episteme der Ähnlichkeit« ausgehen müsse im Sinne einer geistesgeschichtlichen Kategorie, welche die grundlegende Wissensform dieser Epoche erschließt. Der moderne französische Philosoph trifft mit dieser Charakterisierung zweifellos auf eine für viele Renaissanceentwürfe konzeptionelle Hauptader. Besonders anregend ist es, wenn Foucault des weiteren in Zusammenhang mit der in der Renaissance weitverbreiteten Lehre von der *signatura rerum*<sup>18</sup> festhält:

»Forme signante et forme signée sont des ressemblances, mais d'à côté. Et c'est en cela sans doute que la ressemblance dans le savoir du XVI<sup>e</sup> siècle est ce qu'il y a de plus universel; à la fois ce qu'il y a de plus *visible*, mais qu'on

<sup>16</sup> M. Foucault: *Les mots et les choses*, 2. Aufl. Paris 1990, S. 55 ff.

<sup>17</sup> P. Grégoire: *Syntaxeon artis mirabilis*, Köln 1610, S. 28.

<sup>18</sup> Siehe M. L. Bianchi: *Signatura rerum*. Segni, magia e conoscenza da Paracelso a Leibniz, Rom 1987.

doit cependant chercher à découvrir, car c'est le plus *caché*; ce qui détermine la forme de la connaissance (*car on ne connaît qu'en suivant les chemins de la similitude*), et ce qui lui garantit la richesse de son contenu (car, dès qu'on soulève les signes et qu'on regarde ce qu'ils indiquent, on laisse venir au jour et *étinceler dans sa propre lumière la Ressemblance elle-même*).<sup>19</sup>

Bereits die wenigen bislang angeführten Beispiele erlauben es, Foucault darin zuzustimmen, daß sich in Renaissancetexten die Erkenntnis ihren Weg durch den Makrokosmos in der Tat mittels Ähnlichkeiten bahnt. Im Falle der *Figura similitudinis* zeigte sich, daß die Annäherung zwischen Planeten und Wahrnehmungsvermögen dank dreier Hinsichten gelingt, dank der Zahl, dem Mitgedanken sowie dem Strahlen, das auf die Sinnesorgane eine übertragene Anwendung findet. Die Ähnlichkeit ist deshalb *verborgen*, weil die Brücken zwischen den durch den Mikrokosmos-Topos zusammengeführten, ansonsten aber denkbar unähnlichen Himmelskörpern und Wahrnehmungsvermögen erst geschaffen werden müssen. Sie ist zugleich auch *sichtbar*, weil ohne sie das ganze Konzept von innen her zusammenbrechen würde: Es gäbe keinen Mikrokosmos-Topos ohne den Ähnlichkeitsgedanken als seine Bedingung; entfallen die Hinsichten, unter denen Mensch und Welt gleichgesetzt werden können, ist jeder Versuch einer Annäherung gegenstandslos. Um Foucaults Terminus aufzunehmen, die Rede vom Menschen als kleinem Kosmos kann als der »leuchtendste« Ausdruck eines auf der Ähnlichkeitsepisteme gründenden Weltbildes bezeichnet werden.

Michel Foucault verkürzt allerdings seine Analyse der grundlegenden Wissensform(en) des 16. Jahrhunderts, indem er sich einzig für sprachlich operierende Angleichungen und Verähnlichungen interessiert. Selbst eindeutig auf Bildlichkeit hin angelegte Lehren wie jene von den Signaturen der Dinge deutet er so, als würden sie nicht bildlich, sondern sprachähnlich verfahren. Im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit Foucaults Renaissancebild äußert Stephan Otto in *Das Wissen des Ähnlichen* kritisch: »Die Erkundung des optischen Horizonts der Episteme der Renaissance wird verengt zu einer bloßen Aussageanalyse, das ›Sprechen‹ des 16. Jahrhunderts wird von seinem ›Sehen‹ abgelöst.«<sup>20</sup> Wohl macht der moderne französische Philosoph darauf aufmerksam, daß sich im 17. Jahrhundert die Kul-

<sup>19</sup> M. Foucault: *Les mots et les choses*, a. a. O., S. 71 (Hervorhebung von Verf.).

<sup>20</sup> S. Otto: *Das Wissen des Ähnlichen*. Michel Foucault und die Renaissance, Frankfurt a. M., Bern, New York, Paris 1992, S. 53.



tur dahingehend neu organisiere, daß *Gesehenes* und *Gelesenes*, Sichtbares und Aussagbares, eigene Wege gehen: »Les choses et les mots vont se séparer. L'œil sera destiné à voir, et à voir seulement; l'oreille à seulement entendre.«<sup>21</sup> Die in der Renaissance noch bestehende Verbindung von Sehen und Sprechen wird von Foucault durchaus richtig erkannt, sein Mißverständnis besteht jedoch darin zu meinen, daß das Lesen des Auges analog zum Entziffern sprachlicher Einheiten verfähre. Annäherungen und Angleichungen spielen sich in Renaissancetexten nicht nur zwischen Bezeichnendem und Bezeichnetem ab, sondern arbeiten auch mit den durch die Sprache evozierten Bildern. Diese Bilder verlangen nach einer eigenen Lesart. Foucaults Reduzierung seines Untersuchungsfeldes erstaunt um so mehr, als er sich beispielsweise durchaus mit dem Mikro-Makrokosmos-Topos befaßt<sup>22</sup>, einem an Bildern – mögen sie ausdrücklich beschrieben oder suggeriert werden – überaus reichen Topos. (Die Rede vom Menschen als kleiner Welt ist selbst ein Bild!) Abgesehen davon, kann sich die Ähnlichkeit je nach Autor und Kontext auch zwischen Konzepten und geometrischen Figuren, geometrischen und arithmetischen Einheiten sowie Zahlen und Buchstaben erstrecken. Charles de Bovelles entwirft beispielsweise in seinen *Theologicae conclusiones* (1515) ein Schema allein zum Aufweis der Entsprechungen zwischen Geometrie und Arithmetik und macht damit deutlich, daß für ihn Analogien und Ähnlichkeiten nicht nur genannt, sondern eben auch visualisiert werden müssen, wozu u.a. gehört, daß alle *angesprochenen* Aspekte eines Sachverhaltes in eine einzige, eben diesen Sachverhalt *veranschaulichende* Figur *vereint* werden (siehe die unterste Graphik auf S. 212 am Ende des vorliegenden Beitrages).<sup>23</sup>

Ein weiterer Punkt, mit dem sich Otto auseinandersetzt, ist Foucaults Bestehen auf der *Anonymität* von Diskursformationen.<sup>24</sup> In

<sup>21</sup> M. Foucault: *Les mots et les choses*, a.a.O., S. 91.

<sup>22</sup> A.a.O., S. 73 ff.

<sup>23</sup> *Theologicarum Conclusionum Caroli Bovilli Samarobrini Libri decem*, Paris: J. Badius, 1515, I, 24, f\* 6v. Bei dieser Graphik sowie bei einigen weiteren Figuren wurde es vorgezogen, sie im ursprünglichen Buchkontext zu zeigen. Damit wird ersichtlich, wie sehr Bovelles' Figuren – in dem von dem flämischen Humanisten Josse Bade (1461/62–1535) besorgten Druck – Teil des Textes sind. Daher der gelegentliche Hinweis im folgenden auf die Kopien zweier Seiten aus den *Theologicae conclusiones*, die dem vorliegenden Beitrag angehängt sind.

<sup>24</sup> Vgl. S. Otto: *Das Wissen des Ähnlichen*, a.a.O., S. 62 ff.

bezug auf das von diesem untersuchte 16. Jahrhundert bedeutet dies, daß Ähnlichkeiten und Entsprechungen sich selbst überlassen sind – in *Les mots et les choses* heißt es, daß sich diese in einer endlosen Bewegung gegenseitig schneckenförmig aufwickeln.<sup>25</sup> In dieser Deutung bedarf es keines Ähnlichkeitsbeziehungen entdeckenden und erforschenden Subjekts.<sup>26</sup> Ohne es zu merken, führt sich hier der französische Philosoph selbst ad absurdum, schreibt er doch, daß die Ähnlichkeit zugleich das Verborgenste und Sichtbarste sei. Die Frage, die sich dabei stellt, ist nämlich, für *wen* jene entweder versteckt oder offenbar ist. Der sich ebenfalls kritisch mit Foucault befassende Renaissance-Forscher Jean-Claude Margolin zeigt in seiner 1967 erschienenen Rezension *Tribut d'un antihumaniste aux études d'humanisme et Renaissance* Verständnis für das in *Les mots et les choses* beschriebene Grundanliegen, das darin besteht, nach der Vorgeschichte, der Genese oder gar nach den Bedingungen der Möglichkeit von Geisteswissenschaften (*sciences humaines*) zu forschen.

»[...] il est intéressant de reconnaître dans un langage sans sujet, dans une prose inhumaine, dans une sémantique aussi fluide que floue, le champ d'une épistémè sans épistémologue, les matériaux sans âge d'une archéologie non stratifiée.«

Allerdings gehe dies nicht ohne ein

»aplatissement du paysage historique ou une deshumanisation des personnalités qui appartiennent à une époque que l'auteur n'a pas cru devoir valoriser sociologiquement ou philosophiquement.«<sup>27</sup>

Zu Foucaults Verteidigung kann angeführt werden, daß es für den Deuter von Renaissancetexten zuerst in der Tat so scheinen will, als ob jede Ähnlichkeitsbeziehung auf eine andere Ähnlichkeitsbeziehung hinweist, welche wiederum auf eine Ähnlichkeitsbeziehung deutet, ohne daß diese Bewegung jemals zu einem Ende kommt. Das Beziehungsnetz, das Mikro- und Makrokosmos umflieht, ist seiner Struktur nach notwendig unbegrenzt – von jedem Knotenpunkt ist es möglich, eine neue, bis dahin unerkannte gemeinsame Hinsicht zu erblicken –, nichtsdestoweniger kommen alle Ähnlichkeiten an einem Ort zusammen, nämlich im menschlichen Geist als dem Aus-

<sup>25</sup> Vgl. M. Foucault: *Les mots et les choses*, a. a. O., S. 75.

<sup>26</sup> Vgl. S. Otto: *Das Wissen des Ähnlichen*, a. a. O., S. 62 ff.

<sup>27</sup> J.-C. Margolin: *Tribut d'un antihumaniste aux études d'humanisme et Renaissance*, in: *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance*, Bd. 24 (1967), S. 701–711, S. 702.

gangspunkt der Erkenntnis von Ähnlichkeit. Charles de Bovelles z. B. hält eindeutig fest, daß der Mensch alles zugleich sei, »der Zusammenlauf, die verstandesmäßige Überbrückung und das Zusammenkommen aller Dinge«<sup>28</sup>. Während in der Welt die Dinge (substantiell) wahr sind, sind sie im Menschen (in Gestalt von Begriffen und Bildern) ähnlich. In bezug auf Welt und Mensch hält Bovelles daher fest: »Ille *veritas*, hic *similitudo*.«<sup>29</sup> Anders ausgedrückt, ohne die Welt keine Wahrheit, ohne den sich der Welt zuwendenden Menschen keine Ähnlichkeit. Die »Ähnlichkeit«, die, wie es am Ende des oben zitierten Passus aus *Les mots et les choses* hieß, »in ihrem eigenen Licht erstrahlt«, ist der Mensch selbst.<sup>30</sup>

Es wird von Foucault übersehen, daß viele (wenn nicht die meisten) Renaissanceentwürfe gerade subjektzentriert sind. Nicht nur die Vernunft hält (wie in der *Figura similitudinis* dargelegt) eine Mittstellung ein, sondern der ganze Mensch wird von Metaphysikern wie Marsilio Ficino, Pico della Mirandola und Charles de Bovelles als eine Mitte, genauer: als eine die Welt deutende und darstellende Mitte konzipiert.<sup>31</sup> Diese Mittstellung offenbart sich, wie im übrigen Margolin in seiner Kritik an dem französischen Philosophen zu Recht hervorhebt, auch in der (in *Les mots et les choses* nicht minder außer acht gelassenen) Renaissance-Dichtung.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> *Liber de sapiente*, a. a. O., cap. XXIV, S. 351: »omnium concurrentia, rationale chasma et congregatio«. Zur ungewöhnlichen Bedeutung von »chasma« an dieser Stelle siehe T. Albertini: *Der Mensch als metamorphische Weltmitte*. Reflexionen zu einer Denkfigur der Renaissance, in: P. R. Blum, Ch. Lohr und C. Blackwell (Hrsg.): *Sapientiam amemus*. Humanismus und Aristotelismus in der Renaissance, Festschrift zum 60. Geburtstag von E. Keßler, München 1998, S. 89–108, S. 100 Anm. 37.

<sup>29</sup> A. a. O., cap. XIX, S. 343.

<sup>30</sup> Von einem »subjektlosen« Spiel der Ähnlichkeiten läßt sich hingegen in bezug auf den natürlichen Bereich sprechen. Den »Sympathie«-Gedanken aufgreifend schreibt Foucault: »Là nul chemin n'est déterminé à l'avance, nulle distance n'est supposée, nul enchaînement prescrit. La sympathie joue à l'état libre dans les profondeurs du monde. Elle parcourt en un instant les espaces les plus vastes: de la planète à l'homme qu'elle régit, la sympathie tombe de loin comme la foudre; elle peut naître au contraire d'un seul contact [...]« (*Les mots et les choses*, a. a. O., S. 63).

<sup>31</sup> Vgl. T. Albertini: *Der Mensch als metamorphische Weltmitte*, a. a. O.

<sup>32</sup> Vgl. J.-C. Margolin: *Tribut d'un antihumaniste aux études d'humanisme et Renaissance*, a. a. O., S. 709.

### 3. Charles de Bovelles als Theoretiker der Ähnlichkeit

Die eben dargelegte Kritik verschmälert keineswegs das Verdienst, das Foucault zukommt als jenem Philosophen, der die Ähnlichkeits-episteme der Renaissance weit über die Grenzen des spezialisierten Forschungsgebietes hinweg hat thematisch werden lassen. An Charles de Bovelles' Werk läßt sich nun ganz besonders eindrücklich die Bedeutung dieser Episteme aufzeigen. Nicht nur daß Bovelles die Ähnlichkeit zum Grundmuster seines Denkens erwähnt hat, sondern er erweist sich darüber hinaus auch als ihr Theoretiker.

In einem Brief vom 8. Oktober 1511 an Guillaume Budé, in dem er ein längeres Gespräch zusammenfaßt, das er mit dem Pariser Humanisten über mathematisch-theologische Themen geführt hat, erwähnt er erstmals zwei bedeutsame, zum Feld der Ähnlichkeit gehörende Begriffe, nämlich *analogia* und *assurrectio*.<sup>33</sup> Wie wichtig diese Begriffe für Bovelles sind, mag daraus ersehen werden, daß er vier Jahre später diese beiden Termini noch einmal in den *Theologicae conclusiones* aufnimmt und weiter ausbaut. Pierre Quillet, der sich als erster in der Forschungsliteratur mit dieser Fragestellung befaßt hat, schreibt zur *assurrectio*.

»Le sens initial est *se lever, se dresser (ad-surgere)*; le mot n'est pas très fréquent dans la Vulgate (on trouve dans le livre de Job, XXIX, 8: »Et senes assurgentes stabant«); à la fin du Moyen Age, il a pris un sens technique en mathématiques: *assurgere* un nombre, c'est l'élever à une puissance supérieure, par exemple, le porter au carré.«<sup>34</sup>

Quillet benennt damit in der Tat die beiden Bereiche, in denen Bovelles den Ausdruck einsetzt, den theologischen sowie den mathematischen. Beide Konnotationen kommen deutlicher noch zum Vorschein, wenn die »Assurrektion« mit der »Transsumption« (*transsumptio*) des Nikolaus von Kues in Verbindung gebracht wird. Damit soll jedoch nicht behauptet werden, daß der – mit dem kusa-

<sup>33</sup> Vgl. *Philosophicae et aliquot historicae Epistolae*, in: *In hoc opere contenta: Commentarius in primordiale evangelium divi Ioannis, Vita Remundi eremite, Philosophicae et aliquot historicae Epistolae*, Paris: I. Parvus 1511; Paris: J. Badius 1514 (repr. Frankfurt a. M. 1984), ff\*\* 47v-50v.

<sup>34</sup> P. Quillet: *L'ontologie scalaire de Bovelles*, in: *Charles de Bovelles en son cinquième centenaire 1479-1979* (Actes du Colloque International de Noyon, septembre 1979), Paris 1982, S. 171-179, S. 173 f. Siehe desgleichen die Auszüge eines von ihm in Loches gehaltenen Vortrages in: *Cahiers de l'Institut collégial européen* (1976).

nischen Werk vertraute – Bovelles sein Konzept der Assurrektion direkt danach gestaltet hätte. Wie die folgenden Erläuterungen darlegen, emanzipiert sich der französische Philosoph, ähnlich wie z. B. bei der Lehre von der Koinzidenz der Gegensätze<sup>35</sup>, von seiner möglichen kusanischen Vorlage (den Terminus scheint er Josse Clichtove zu verdanken).<sup>36</sup>

Nikolaus von Kues gebraucht den Begriff der Transsumption in *De docta ignorantia*, um die Übertragung der Eigenschaften von unendlichen mathematischen Gebilden auf das Unendliche schlechthin zu beschreiben. Nachdem zuerst die Eigentümlichkeiten endlicher Figuren festgestellt werden, sollen diese auf unendliche projiziert werden: die Rundheit des endlichen Kreises etwa auf den unendlichen Kreis, die Winkel des endlichen Dreiecks auf das unendliche Dreieck usw., wobei die unendliche mathematische Figur stets die unendliche Linie ist.<sup>37</sup> »Danach müssen wir an dritter Stelle«, schreibt der Kusaner,

»tiefer als bisher, die Wesensbestimmungen der unendlichen Gebilde auf das schlechthin Unendliche, das von jedem Gebilde völlig losgelöst ist, anwenden (*transsumere*). Dann wird unsere Unwissenheit auf unbegreifliche Weise darüber belehrt werden, wie wir, die wir uns mit jenem Rätsel mühen, über das Höchste denken sollen.«<sup>38</sup>

Nikolaus von Kues gelingt mit dieser Übertragung die Herstellung

<sup>35</sup> Siehe T. Albertini: *Die geometrische Darstellung der vollkommenen Erkenntnis in der Philosophie von Charles de Bovelles*, in: T. Albertini (Hrsg.): *Verum et Factum*. Beiträge zur Geistesgeschichte und Philosophie der Renaissance, Bern, Frankfurt a. M., Paris, New York 1993, S. 421–436, bes. S. 428.

<sup>36</sup> J.-C. Margolin: *Bovelles et sa correspondance*, in: *Charles de Bovelles en son cinquième centenaire 1479–1979*, a. a. O., S. 59–91, bes. S. 74. Den Begriff »transsumptio« scheint Bovelles nicht als terminus technicus zu gebrauchen (siehe z. B. das erste Zitat in Anm. 60).

<sup>37</sup> Das bekannteste kusanische Beispiel besteht in der graduellen Öffnung eines beliebigen Kreisumfangs. Die weitestmögliche Öffnung koinzidiert mit der unendlichen Geraden (die dennoch als mit Rundheit versehen zu denken ist). Vgl. N. von Kues: *De docta ignorantia*, in: *Philosophisch-theologische Schriften*, hrsg. von L. Gabriel, übers. von D. und W. Dupré, Bd. 1, Buch 1, Kap. XIII, S. 234 f.

<sup>38</sup> A. a. O., S. 233. Der Kusaner gebraucht den Begriff auch adjektivisch: »Quando autem ex imagine inquisitio fit, necesse est nihil dubii apud imaginem esse, in cuius transsumptiva proportionem incognitum investigatur, cum via ad incerta non nisi per praesupposita et certa esse possit«; und adverbial: »si ex signo ad veritatem te elevaris verba transsumptiva intelligendo, in stupendam suavitatem adducent« (a. a. O., Kap. X, S. 226).

eines Bezugs zwischen (vertrautem) Endlichen und (unerforschtem) Unendlichen. Anklänge an diese kusanische Lösung finden sich nun bei Bovelles, der jedoch eine Methode vorschlägt, um auf zwei verschiedenen Ebenen von Bekanntem zu Unbekanntem zu schreiten, nämlich sowohl im Bereich des Endlichen als auch im Verhältnis »Endliches – Unendliches«.

Bereits aus den entsprechenden Kapitelüberschriften im ersten Buch der *Theologicae conclusiones* lassen sich einige seiner Richtlinien errahnen: »Die Theologie hat ihren Ort stärker unter den Assurrektionen als unter den Analogien« (Kap. 18), »Analogien sind den Assurrektionen unterlegen und sie bestehen in einer gewissen Gleichheit und Gleichgewichtigkeit des zu Vergleichenden« (Kap. 19) und »Von der Linie der Assurrektionen zur Linie der Analogien wird ein rechter Winkel gebildet« (Kap. 21).<sup>39</sup> Bevor auf den Unterschied zwischen den beiden Begriffen eingegangen wird, sei zuerst das Konzept der Analogie eingeführt. Für Bovelles ist bei diesem Begriff entscheidend, daß jene durch die Analogie verknüpften Relata von gleichem »Gewicht« seien, d.h. gleichrangig, gleichstufig bzw. von vergleichbarer (endlicher) Natur. Der französische Philosoph, der bei seiner Untersuchung dieses Begriffs durchgehend im Bild der Waage denkt, beschreibt die Verbindung der gleichen Gewichte des weiteren als eine seitwärts gerichtete Bewegung (*a latere in latus*)<sup>40</sup>, und wie so oft legt er eine Zeichnung zur Veranschaulichung seines Gedankens bei (siehe die linke, zu Kap. 23 gehörende Figur am Ende des vorliegenden Beitrages, S. 212). Darin wird graphisch gezeigt, wie der Intellekt eine beliebige unbekannte Größe B durch eine gegebene bekannte Größe C zu begreifen sucht und sich aus diesem Grunde »seitwärts« von B nach C und zurück zu B bewegt.

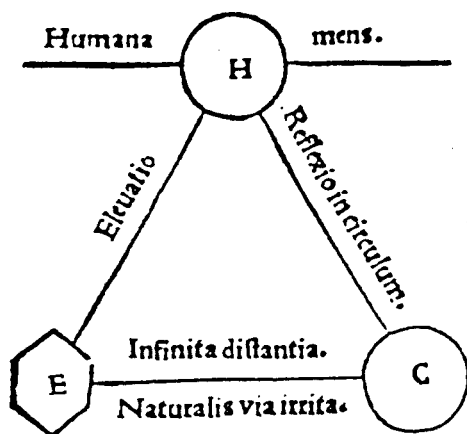
Die *Theologicae conclusiones* bieten darüber hinaus eine spezifische Fragestellung zur weiteren Erhellung dieses Gedankens. Was wenn ich z.B. die Eigenschaften von Form und Materie wissen möchte und das Verhältnis von (aktivem) Langschwert und (passivem) Rundschild zum Vergleich hätte (siehe die rechte, zu Kap. 23 gehörende Graphik, S. 212)? Nach Bovelles' Anweisung brauche ich mich nur von der vormalis unbekannten Form zum bekannten Schwert zu wenden und davon wiederum mit der aktiven Eigenschaft

<sup>39</sup> *Theologicarum Conclusionum Caroli Bovilli Samarobriani Libri decem*, a.a.O., ff Vv–Vlr.

<sup>40</sup> A. a. O., cap. 21, f\* Vlr.

des Schwertes zur Form zurückzukehren. Desgleichen wende ich mich von der Materie hin zum Schild und von dort zurück zur Materie. Auf diese Weise begreife ich, daß die Materie im Verhältnis zur Form das passive Glied ist. »Und so geschieht es mit allen Analogien«, schreibt Bovelles. »Sie vollziehen sich daher in einer doppelten Bewegung, nämlich durch Zuwenden (*directio*) und Zurückbeugen (*reflexio*).«<sup>41</sup>

Bovelles hat im dritten Buch der *Theologicae conclusiones* auch eine Lösung für den Fall, daß es sich bei der vergleichenden Bewegung um eine unendliche Strecke handelt. In diesem Zusammenhang verwendet er einen anderen Begriff für die durch den Intellekt zu leistende Auflösung, nämlich die *elevatio*. Bovelles rollt diesen spezifischen Fall in Zusammenhang mit dem Verhältnis von Sechseck und Kreis auf. Er gesteht zu, daß das Sechseck dem Kreise wohl ähnlicher erscheine als das Quadrat, deswegen aber führe vom Sechseck nicht eher ein Weg zum Kreis als vom Quadrat.<sup>42</sup> Gemeint ist: Ein jedes Vieleck ist gleichermaßen entfernt vom Kreis, nämlich unendlich weit.



*Theologicae conclusiones*,  
liber I, cap. 40, f\* XLIIv

E = hexagonus;  
C = circulus;  
H = humana mens

Wohl verbindet in diesem Dreieck (s. o.) eine Gerade Sechseck

<sup>41</sup> »Digredior [...] a forma prius ignota: ad ensem notum: a quo ad formam ex ensis collatione notam recurro. Similiter et ex materia digredior in clypeum: a quo relabor in materiam. Et ita in cunctis analogiis accidit. Duplici itaque motu id est directionem et reflexionem: cunctae analogiae absolvuntur« (a. a. O., cap. 23, f\* VIv).

<sup>42</sup> »Nam semper ea polygonia quae superfuerit [...] infinitis tamen a circulo distabit« (a. a. O., liber III, cap. 40, f\* XLIIv).

und Kreis, allerdings ist sie als unendliche Linie zu denken oder, wie Charles de Bovelles verstärkend hinzufügt, als unbeschreitbar (*im-pertransibilis*) und unerschöpflich (*inconsummabilis*). Folgt man den Konturen der obigen geometrischen Figur (vgl. S. 202), so wird deutlich, daß der Weg von E zu C über den Winkel EHC führt. Einzig der menschliche Geist (H) vermag, eine unendliche und an sich unbeschreitbare Strecke zu durchheilen. Er begreift nämlich die Endpunkte einer infiniten Geraden als Extreme und sich selbst als deren Mitte. Geometrisch ausgedrückt: Angesichts einer unendlichen Strecke kann der Punkt H beliebig angesetzt werden. Er braucht lediglich außerhalb der Verbindung EC zu stehen, was Bovelles mit dem Zwischenschritt der *elevatio* erreicht. Auf diese Weise kann derselbe zweite Schritt wie bei der gemeinen Analogie eingeleitet werden, nämlich die Verbindung zu C bzw. die *reflexio in circulum*, die Zurückbeugung in den Kreis. Der »Umweg«, der die Extreme einer unendlichen Strecke verbindet, verläuft also über den Geist, dessen Fähigkeit zur »Mittepositionierung« auch hier entscheidend zur Überbrückung des »Unähnlichen« führt.

Ganz anders verfahren die »Assurrektionen«. Sie leisten zwar eine Verbindung, jedoch nicht zwischen gleichgearteten Objekten, sondern sie schreiten fort von Sinnlichem zu Intelligiblem: »Assurrektionen heben unseren Geist von den Tiefen empor in die Höhe«<sup>43</sup>, schreibt Bovelles und vergleicht alsdann Analogien und Assurrektionen:

»Die Assurrektionen streben nämlich von den Tiefen hinauf in die Höhe, die Analogien aber von einer Seite zur anderen. Die Schranken der Assurrektionen verlaufen aufwärts und abwärts, von diesem zu jenem und von jenem zu diesem. Die Grenzen der Analogien sind aber rechts und links.«

Diese bewirken, daß in dem gleichmäßigen »Abwägen« von zwei zu vergleichenden Objekten keines höher als das andere ist. Schließlich legt der französische Philosoph eine geometrische Figur bei, die ein rechtwinkliges Dreieck mit dem Scheitelwinkel ABC zeigt (siehe die zu Kap. 21 gehörende Graphik S. 211). Die Bewegung des – an der Hypotenuse angesiedelten – Intellekts zwischen den Punkten B und C entspricht, wie nun hinlänglich bekannt, der Analogie. Wendet sich hingegen der Intellekt aufwärts entlang der Linie BA, dann »springt«

<sup>43</sup> »[...] assurrectiones ab imis nostram mentem attollunt in sublime« (a. a. O., cap. 20, f\* VIr).



er in den Punkt A gleichsam wie ein Eindruck in seine Form. »Dieses wird als Aufwärtstreben (*assurgere*) bezeichnet. Die Linie der Assurrektionen bildet daher offensichtlich mit der Linie der Analogien einen rechten Winkel.«<sup>44</sup>

Analogien und Assurrektionen werden hier nicht zufällig zusammen thematisch. Schließlich dient die Analogienlinie als Basis der Assurrektion. Geometrisch gesprochen: Es gibt keinen Punkt A ohne den im Punkt B sich eröffnenden Scheitelwinkel. Die Erhebung des Geistes, die sich beim Aufwärtstreben vollzieht, wird mit der Zurückführung eines Abbildes in sein Urbild verglichen. Wohl besteht eine Ähnlichkeit zwischen Abbild und Urbild, es kann jedoch von keiner Entsprechung die Rede sein. Das in Punkt B dargestellte Endliche hat sein Analogon in dem ebenfalls für Endliches stehenden Punkt C. Wird hingegen der Punkt B mit dem Punkt A in Verbindung gebracht, dann wird eine den Intellekt überwältigende transzendente Schwelle überschritten, die ihn wörtlich außer sich geraten läßt.<sup>45</sup> Diese theologische Dimension der Bovillschen Ähnlichkeitsepisteme spielt eine geringe Rolle für die eigentliche Mikrokosmos-Spekulation; sie kann erst dann in Erscheinung treten, wenn die – auf Analogien gründende – Welt-darstellende Tätigkeit vollbracht ist. Sie wurde hier jedoch mit berücksichtigt, um aufzuweisen, wie sehr sich Bovelles des Einsatzes seiner philosophischen Mittel bewußt war. Auch zeigt sein Beispiel, daß die von Foucault erkannte Episteme in der Renaissance nicht nur eine Anwendung im Endlichen findet.

<sup>44</sup> »Nam assurrectiones ab imo contendunt in sublime: Analogiae vero a latere in latus. Assurrectionum termini sunt sursum et deorsum: hic a quo ille ad quem. Analogiarum vero fines sunt dextrum et sinistrum utpote quae in aequa duorum appensione conficiuntur: in qua neutrum altero sublimius sit. Sit enim rectus angulus a.b.c. cuius caput et vertex sit .b. quod ad punctum .a. velut deorsum: ad punctum vero .b. velut sinistrum habeat. Noster intellectus ut inter .b. et .c. conversatur: utve ea adinvicem confert analogiam texit. Ut vero per lineam .b.a. ex ipso .b. scandit in .a. tanquam ex vestigio in exemplar: tum demum assurgere pronunciat. Assurrectionum igitur linea ad analogiarum lineam: manifeste rectum angulum creat« (a.a.O., cap. 21, f<sup>o</sup> VIr). – Zur Bedeutung des »rechten Winkels« siehe T. Albertini: *Die geometrische Darstellung der vollkommenen Erkenntnis*, a.a.O.

<sup>45</sup> Dies kann z.B. aus den folgenden Kapitelüberschriften ersehen werden: »Verissima theologia extasis est et excessus mentis: quo ubertim divinis fulgoribus obruta: dum intra se manet: extra se fit« (*Theologiarum Conclusionum Caroli Bovilli Samarobriani Libri decem*, a.a.O., cap. 31, f<sup>o</sup> VIIIr) und »Omnis extasis et [unleserlich] excessus mentis: quaedam est assurrectio: sed immediata et nullis mediis perfecta« (a.a.O., cap. 33, f<sup>o</sup> VIIIr).

#### 4. Der Mikrokosmos-Topos als eine Erkenntnissubjekt und -objekt vereinende Denkfigur

Durch seine Leiblichkeit ist der Mensch zweifellos als Teil der Welt anzusehen. Daß er – physisch betrachtet – eine der vielen Substanzen ist, muß sogar als eine wesentliche Bedingung begriffen werden, um zwischen ihm und dem Makrokosmos Gemeinsamkeiten aufzudecken. Zugleich steht er aber auch außerhalb der von ihm gestifteten Ähnlichkeitsbeziehungen, weil er, wenn er mit der Welt distanzlos verflochten wäre, gar keine Annäherungsmöglichkeiten erkennen könnte.

»Als weiser ist der Mensch zu feiern, weil er wahrhaftig eine kleine Welt ist, Sprößling der großen, d. h. des Universums. Als einziger hat er sich nämlich gemäß der großen Welt gestaltet, abgegrenzt und vervollkommenet. Er allein vermag die Natur nachzuahmen und alle seine Teile in Harmonie und in Entsprechung zu den Teilen des Universums zu erhalten. Und wahrlich verdient es der Weise, nicht nur kleine Welt, sondern, wie der *Liber de intellectu* aufwies<sup>46</sup>, auch große Welt genannt zu werden. So weit ist der Geist des Weisen, wie das Fassungsvermögen der ganzen Welt groß ist; so viele Begriffe der Dinge schmücken und füllen sein Gedächtnis, wie wir an Substanzen in der Welt unterscheiden.«<sup>47</sup>

In diesem Abschnitt sind Charles de Bovelles' wichtigste anthropologische Reflexionen zusammengefaßt. Der Begriff der Weisheit, der die höchste Stufe der Vervollkommenung bezeichnet, wird dahin erklärt, daß weiser jener ist, der die Welt in sich zur Darstellung bringt.

<sup>46</sup> Gemeint ist folgende Stelle im *Liber de intellectu*, in: *Que in hoc volumine continentur: Liber de intellectu, Liber de sensibus, Libellus de nihilo, Ars oppositorum, Liber de generatione, Liber de sapiente, Liber de duodecim numeris, Philosophicae epistolae, Liber de perfectis numeri, Libellus de Mathematicis rosis, Liber de Mathematicis corporibus, Libellus de Mathematicis supplementis*, Paris 1510/11 (repr. Stuttgart-Bad Cannstatt 1970): »Humani intellectus memoria est alter mundus qui microcosmus dicitur, maioris mundi speculum: verum contemplativi intellectus obiectum« (cap. VII, 6, Überschrift, f\* 10v). Vgl. ebenso cap. VII, 10, f\* 12r.

<sup>47</sup> »Sapiens Homo est, qui veraciter minor mundus, maioris mundi – hoc est Universi – filius, celebratur; solus etenim Sapiens semetipsum ad maioris mundi imitationem composuit, discrevit, perfecit; solus Naturam imitari potest, solus omnes sui partes partibus Universi consonas et proportionabiles servat. Et profecto Sapiens non modo minor, sed et maior alter mundus iuste est appellandus, quandoquidem, ut liber de Intellectu recensuit, tanta est mens Sapientis, quanta totius mundi capacitas, tantis rerum notionibus decoratur impleturque illius Memoria, quantas in mundo cernimus esse substantias« (*Liber de sapiente*, a. a. O., cap. VIII, S. 321 f.).

Dies geschieht, indem der Weise – *in Nachahmung der Natur* – seine »Teile« analog zu den Teilen der Welt anordnet, d. h. sich der Welt durch Wahrung derselben Proportionen angleicht. Wegen seiner Fähigkeit, die ganze große Welt in seinem Geiste auf begriffliche (und bildliche) Weise aufzunehmen, wird er selbst zum Makrokosmos.

Der Mensch wird jedoch nicht nur wegen seines physischen Daseins als Teil der Welt aufgefaßt. Die Natur, so die ersten Kapitel des *Liber de sapiente*, habe vier »Töchter« erzeugt: die Substanz (*substantia*), das Leben (*vita*), die Wahrnehmung (*sensus*) und die Vernunft (*ratio*). Davon ist die Substanz die von Mutter Natur am weitesten entfernte, die Vernunft hingegen die allernächste »Tochter«. <sup>48</sup> Diese Töchter, auch Stufen genannt, versinnbildlichen die verschiedenen Seienden. Auf der ersten Stufe stehen Steine, auf der zweiten Pflanzen, auf der dritten Tiere, auf der vierten Menschen, wobei jede Stufe die darunterliegende(n) Stufe(n) mit umfaßt: Das Leben umgreift die Substanz, die Wahrnehmung Substanz und Leben, die Vernunft Substanz, Leben und Wahrnehmung. Daher kann von jedem Menschen behauptet werden, daß er *sei, lebe, wahrnehme* und *erkenne*. Als einziges Wesen ist der Mensch allen Stufen ähnlich, den Steinen nicht anders als den Pflanzen und Tieren. Ihm steht es deshalb offen, sich für eine der vier Stufen zu entscheiden. <sup>49</sup> Will er bis zur Vernunft vorstoßen, erreicht er damit die höchste Verwirklichungsmöglichkeit der menschlichen Gattung. <sup>50</sup> Diese ist die Stufe, auf welcher sich der Mensch kraft seiner Kunst (*ars*) und Tugend (*virtus*) selbst vervollkommenet. <sup>51</sup> Entscheidet er sich hingegen für

<sup>48</sup> Vgl. *Liber de sapiente*, a. a. O., cap. V, S. 313–316. Für die Deutung der an dieser Stelle beigelegten Zeichnung siehe T. Albertini: *Ein Naturbegriff der Renaissance*, a. a. O., S. 45 f.

<sup>49</sup> »Homini omni insunt a natura Substantia, Vita, Sensus et Ratio. Est etenim, vivit, sentit et intelligit omnis homo. Ast alii hominum duntaxat ut simplicis Substantie, alii ut Substantie et Vite, alii ut Substantie, Vite et Sensus, alii denique Substantie, Vite, Sensus et Rationis actu atque operatione funguntur« (a. a. O., cap. I, S. 303).

<sup>50</sup> »Cum enim naturalium rerum quattuor sint gradus: subsistentium, viventium, sensibilibus et rationalium, cunctos tamen gradus humana species in semet involvit seque distinguit atque dispescit in ordines quattuor. Nam velut complectens omnem naturam, velut ambiens universa gestansque in sese quodlibet, humillima et abiectissima sui parte subsistentibus similis efficitur, secunda viventibus, tertia irrationabilibus animantibus: quarta duntaxat sibi restituitur, in sua fastigia attollitur, se collabellat atque exosculatur« (a. a. O.).

<sup>51</sup> »Quo demum in gradu ipsa utrobique, tam inquam arte, virtute et operatione quam naturali Substantie participatione, humana perfecta que censetur« (a. a. O.).

eine der übrigen drei Stufen, dann muß er sich mit einem stein-, pflanzen- oder tierähnlichen Dasein bescheiden. Auf sein Menschentum übersetzt, bedeutet dies ein Leben in Lethargie, Sinnenfreude oder Zügellosigkeit.<sup>52</sup> Vom »Narren« (*insipiens*), der sich einer dieser Lebensformen zuwendet, heißt es im *Liber de sapiente* bezeichnenderweise, daß es die *Unähnlichkeit* sei, die ihn in solche Verwirrung stürze.<sup>53</sup>

In bezug auf die zu untersuchende Mikrokosmos-Thematik läßt sich nun feststellen, daß der Mensch erst durch seine Teilhabe an allen vier Stufen der Natur als darstellender Teil der Welt gelten kann – hier kann eine komplexere Variante des von Allers identifizierten »elementaren« Mikrokosmismus geortet werden. Allem Seienden ähnlich, umfaßt er als einziges Wesen alle Möglichkeiten in sich. Dabei ist auch die ihn von anderen Wesen unterscheidende Vernunft ein Stück Natur. Von seinem Ursprung her betrachtet, steht er nämlich nicht außerhalb des Seinszusammenhangs, sondern ist nicht anders als Substanz, Leben und Wahrnehmung durch die Natur hervorgebracht worden. Zugleich ist er aber auch jene Kraft, die über die Welt hinausgeht, insofern als er über die Gestalt, die er sich geben will, selbst verfügt. Dank seiner Vernunft ist so der Weise in der Lage, seine natürliche Veranlagung zu vollenden. »Er läßt daraus den himmlischen Menschen erwachsen«, schreibt Bovelles im *Liber de sapiente*. Und:

»Von der Nacht erbettelt und entlockt er das Licht, von der Potenz den Akt, vom Ursprung das Ziel, von der ruhenden Kraft das fertige Werk, von der Natur den Intellekt, vom Anfang die Vollendung, vom Teil das Ganze und schließlich vom Samen die Frucht.«<sup>54</sup>

In allem erblickt der Weise die höchste Verwirklichungsmöglichkeit, so auch in sich selbst. Die Natur hat den Menschen mit Vernunft versehen, er aber wagt sich weiter vor und bringt daraus das höhere Erkenntnisvermögen, nämlich den Intellekt, zum Vorschein. Dies ist

<sup>52</sup> Zu dem Zusammenhang mit den Todsünden siehe a. a. O., S. 304.

<sup>53</sup> »[...] hic [insipiens] vero et privatione Virtutis et dissimilitudinis permixtione contrariumve habituum insitione violatur ac ne in suam recurrat originem neve naturali fine perfruatur, infauste abercetur« (a. a. O., cap. VII, S. 318) (Hervorhebung von Verf.).

<sup>54</sup> »Sapiens in tellureo, quem a Natura possedit, Homine villicatus illum pro viribus excolit. Celestem Hominem inde profert; e tenebris emendicat elicique splendorem, ex potentia actum, ex principio finem, ex insita vi opus, ex Natura Intellectum, ex inchoatione perfectum, ex parte totum et ex denique semine fructum« (a. a. O., cap. VIII, S. 320).

ihm deswegen möglich, weil er es versteht, »zwei Menschen« in sich zu einer Einheit zu schmieden: den Menschen der »Natur« und den Menschen der »Tugend« (bzw. der »Kunst«).<sup>55</sup> Mensch der Natur ist der Weise, insofern als er in sich alle ihre Stufen – von der Substanz bis zur Vernunft – umfaßt. Mensch der Tugend ist er hingegen dadurch, daß er die ihm spezifisch zukommende Erkenntnisfähigkeit während seiner Reifezeit einzusetzen gelernt hat, wozu gehört, daß er das intellektuelle Vermögen (*intellectualis virtus*) aus der moralischen Tugend (*moralis virtus*) hat erwachsen lassen (die ihrerseits auf vier Stufen aufbaut).<sup>56</sup> Als *homo naturalis* oder *tellureus* ist der Weise in einem »einfachen« Sinn Mensch (bloß *homo*), weshalb ihm numerologisch die Einheit (*monas*) zugewiesen wird. Als *homo artis* hingegen ist er bereits in einem »zweifachen« Sinn Mensch (*homo-homo*), weil er nämlich sein Menschsein aus eigener Kraft zur Vollendung gebracht hat – nämlich durch Erlernen von Schrift (*scriptura*), Sprache (*vox*) und Begriff (*conceptus*), die den Weg zum Geist (*mens*) ebnen. Diesem auf Eigengestaltung gründenden Menschsein kommt numerologisch die Zweiheit (*dyas*) zu.<sup>57</sup> Nun sind Natur und Kunst sowie Einheit und Zweiheit Gegensätze, sie rufen nach einer sie verbindenden Mitte:

»Zwischen diesen Extremen ist eine Verbindung, eine Übereinstimmung und Vereinigung; eine Liebe, ein Friede, ein Band und eine Mitte, beider Ertrag, Einheit, Frucht und Sproß. Zusammengefügt bringen nämlich Einheit und Zweiheit die Dreiheit hervor; sie erzeugen ihre Verbindung, ihre Einheit und Übereinstimmung. Daher ist die Weisheit eine dreifache Bestimmung des Menschen, (sie ist) die Dreiheit des Menschen, das Menschsein und die Dreiheit.«<sup>58</sup>

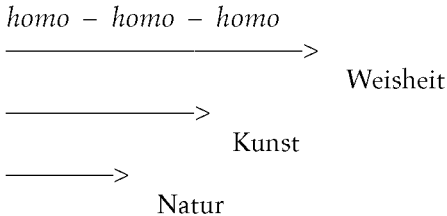
<sup>55</sup> »Sapiens seipsum mente discrevit geminisque, ut dictum est, constat hominibus: alio Nature atque sensibili, alio vero Virtutis et intellectuali« (a. a. O.).

<sup>56</sup> »*Intellectualis* autem *Virtus* lux est et irradiatio animi, que haud secus sine *moralis Virtute* in animum introduci in eove splendescere prohibetur, quam Phoebus radius, ne in caliginoso aere aureo splendore rutilet, vetatur. Hec itaque intellectualis *Virtus*, qua per *moralem* enubis ac tranquillis effectus animus demum illustratur, cum sit proprium atque internum animi bonum, habet et *gradus quattuor*, quibus ipsa maturescit suumque fastigium consecratur [...] Hec igitur est vera, potissima et intellectualis *Hominis* consummatio: ex *scriptura* in vocem, ex *voce* in notionem, ex denique *notione* in *mentem*« (a. a. O., cap. IV, S. 312) (Hervorhebung von Verf.).

<sup>57</sup> A. a. O., cap. XXII, S. 348 f.

<sup>58</sup> »Horum igitur extremorum symplegma est aliquod, concordia et concurrentia aliqua; aliquis amor, pax, vinculum et medium, amborum proventus, unio, fructus, emanatio. Iuncta etenim invicem *monas* et *dyas* tryadem eliciunt proferuntque suam copulam,

Durch die Einheit und Vermittlung einleitende Weisheit gelangt der Mensch zu seiner höchsten Verwirklichung, er wird zum *homo-homo-homo*, in dessen Dreiheit (*tryas*) die Gegensätze jedoch eingezeichnet bleiben:



Die Weisheit löst die Stufen der Natur und der Kunst nicht auf, sondern sie übersetzt sie auf eine höhere Ebene. Treffend kommentierte Ernst Cassirer diesen Gedankenkomplex in *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, indem er – bewußt hegelische Töne anschlagend – festhielt:

»Der Mensch der ›Natur‹, der *homo* schlechthin muß zum Menschen der ›Kunst‹, zum *homo-homo* werden; aber indem diese Differenz in ihrer Notwendigkeit erkannt ist, ist sie damit auch schon überwunden. Über den beiden ersten Gestaltungen erhebt sich jetzt die letzte und höchste; die Dreieinheit des *homo-homo-homo*, in der der Gegensatz von Potenz und Akt, von Natur und Freiheit, von Sein und Bewußtsein, zugleich befaßt und aufgehoben ist.«<sup>59</sup>

Durch die Dreieinheit des *homo-homo-homo* gelingt dem Menschen also die Vervollkommenung seines Menschseins, die dazu berechtigt, ihn eine kleine Welt zu nennen. Ein wichtiges Moment dieser Vollendung liegt in seinem auf die Dinge in der Welt gerichteten Erkenntnisvermögen. Die vernunftbegabte Seele, so wird dies im *Liber de sapiente* beschrieben, durchwandert die Welt auf der Suche nach Bildern (*species*), die sie von den Substanzen gleichsam abziehen kann. Daraus formt sie den Tugendmenschen, der das wahre Bild des natürlichen Menschen darstellt, wahr deshalb, weil dieser zweite Mensch als die Aktualisierung der natürlichen Anlage begriffen

unionem et concordiam. Itaque Sapientia quedam est trina Hominis sumptio, Hominis trinitas, humanitas, tryas« (a. a. O., cap. XXII, S. 349).

<sup>59</sup> E. Cassirer: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, a. a. O., S. 97.

wird. Der Weg von der Natur zur Tugend erweist sich somit als ein Erkenntnisprozeß, als ein Weg, der in der Tat von der »Potenz zum Akt«, vom »Ursprung zum Ziel«, von der »ruhenden Kraft zum fertigen Werk«, von der »Natur zum Intellekt« und vom »Anfang zur Vollendung« führt. Dennoch wird damit kein Überwinden der Natur oder gar ein Sich-Abwenden von ihr intendiert, vielmehr handelt der Weise im Auftrag der Natur selbst. Sie ist es, die ihm den »Befehl erteilt«, sich in die Welt vorzuwagen, um aus allem, was er vorfindet, Abbilder zu gewinnen, die er alsdann in seinen Geist überführen soll.<sup>60</sup> Unterzieht sich der Mensch dieser natürlichen Weisung, dann füllt sich sein Geist mit Ähnlichkeiten an, bis er schließlich in sich in Bildgestalt den ganzen Kosmos trägt. Von hier wird verständlich, weshalb der Weise es verdient, auch große Welt genannt zu werden. Er, der Teil, vollendet sich nämlich – kraft seiner Analogien aufstellenden Vernunft – zu einem Ganzen.

---

<sup>60</sup> »Sapientis Anima imprimis per extimorum sensuum valvas spiritaliter extra corpus profecta in mundum peregrinatum abiit et a cunctis rebus, quas in mundo reperit, abstracta sublatave speciei atomo in corpus rediit finxitque ex collectis specierum atomis virtutis Hominem: veram primi sui, naturalis ac tellurei Hominis imaginem, formam, archetypum, lucem, scientiam et apparitionem; cuius habitu Sapientia est et Hominis in omnia sive omnium in Hominem per species transsumptio, traductio et commutatio« (*Liber de sapiente*, a. a. O., cap. XXII, S. 348); »Qui igitur conflatus est et perfectus a Natura Homo [...], matris imperio per mundum circumferri iussus: exquirat a singulis, que sua sunt, abstrahit a qualibet mundi substantia proprie speciei atomum. Illam sibi vendicat atque inserit et ex plurium specierum atomis suam elicit profertque speciem, que naturalis et primi nostri Hominis fructus seu acquisitus studiosusve Homo nuncupatur« (a. a. O., cap. XXIV, S. 351).

terminus ad quē: aut simpliciter eminentissimus est vt deus: aut saltem termino a quo: sublimior. Magis autem vnūquodq; a termino ad quem pergit id est a fine denominationem suamit: q̄ a termino a quo exoritur. Cōstat igitur theologiā : magis in assurrectionibus q̄ in analogiis sitam esse.

- 19 Analogias assurrectionibus inferioribus esse: & eas in quadam comparandorum equalitate ac statera cōsistere.

Nā diximus ea de re haud vsque adeo in analogiis theologiā sitam esse: q̄ analogiā in quadam eorum quē adinuicem conferuntur equalitate seu pari appensione ac statera fiant: eas quoq; ea solum de causa facius humanis disciplinis q̄ ipsi theologiā accommodari. Si quis em̄ ex sensibilibus ad intelligibilia euolet: null⁹ eā analogiam esse dixerit: sed potius assurrectionem: sumptam inter ea: quae penitus equiuoca & diuersorum graduum sunt. Nullius nempe statera: appensio: ipsa intellectualia cum sensibilibus aequo iure confert. Qui vero hominē dicit euerſam plātam esse: hic magis analogiā texit. vt pote conferens adinuicem entia vtrin⁹ q̄ sensibilia: et quae eiusdem sint regionis vt sensibilibus mundi. Sunt igitur analogiā assurrectionib⁹ paulo inferiores: & in quadam equalitate ac statera comparandorum faciundā.

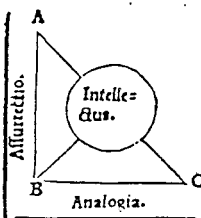
- 20 Assurrectiones analogiis praestantiores esse: & ampliorem ipsi theologiā opem ac momentum afferentes.

Diximus enim theologiā magis ideo i assurrectionibus q̄ in analogiis cōsistere: quia assurrectiones ab imis nostram mentem attollunt i sublime. Si igitur deo nihil est eminentius: nil sublimius aut altius diuina substantia: is vtq; callis quo ex inferiorum rerū subfelliis ac terrenis scabellis in ipsum scādimus deum: meritis potissimus est & assurrectio magis q̄ analogia vocandus. Sicut enim humanae disciplinae minus quidem perfectae sunt: sed tamen acquisitione priores: theologiā vero omnium potissima: sed acquisitione & ordine postrema: ita & assurrectiones analogiis quidem praestant: he-

tamen illarū prauiā sunt & acquisitione priores. Sunt igitur assurrectiones analogiis praestantiores: & ampliorem toti theologiā vim ac momentum afferentes.

Ex assurrectionū linea: ad analogiarū lineam: rectus angulus procreatur.

Nam assurrectiones ab imo cōtendunt in sublimē: Analogiā vero a latere in latus. Assurrectionum termini sunt sursum & deorsum: hic a quo ille ad quem. Analogiarum vero fines sunt dextrum & sinistrum. vt pote quae i aequa duorum appensione conficiuntur: in qua neutrum altero sublimius sit. Sit enim rectus angulus. a. b. c. cuius caput & vertex sit. b. qd̄ ad punctum. a. velut deorsum: ad punctū vero. b. velut sinistrū se habeat. Noster intellectus vt inter. b. & c. conuersatur: vtve ea adinuicem confert



analogiam texit. Vt vero per lineam. b. a. ex ipso. b. scādit in a. tanq̄ ex vestigio in exemplar: tum demum assurgere pronūciatur. Assurrectionum igitur linea ad analogiarum lineam: manifeste rectum angulum creat.

Assurrectiones simplici linea atq; in tertio alio peraguntur.

Is qui assurgit: dum ex imis in alta & sublimia contendit: haud opus est vt demum ad imia & humilia: ex sublimibus recurrat. In his enim consistere & immorari gaudet mens: quae praestantissima & potissima sunt: quae vae cunctarū rerum exemplaria & propter se entia. Nostra namq; intelligētia: cum ex inferioribus rebus euolat in deum: iam iam ( diuinitatis praesentia) vsq; adeo inferiorum obliuiscitur rerum: vt se nonnunq̄ in eis conuersatam esse haudquaq; ( diuino amore inebriata) meminerit. Et em̄ praeter illi & excessu illo quo a diuinitate penitus absorbet: diuināq; cōtēplatione & cōiunctione perfrui: sui penitus nescia fit. Nec iam aut opus habet aut cupit ad inferiora quē

Aus: Theologicarum Conclusionum Caroli Bovilli Samarobrini Libri decem, Paris: J. Badius, 1515.

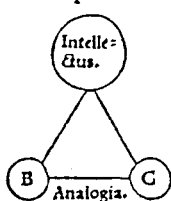


# Theologicarum

prius liquit relabi. Inhaeret enim cōsummata huiusmodi mens: iugiter sui authoris contem-  
plationi: cuius lucidissimos radios et si assidue  
haurit: nūq̃ tñ illos fastidit: vt pote q̃ satiari  
exuberantis diuic alimonię: sacra & pennę sitim  
cōiungit. Assurrectiōes igit simplicī linea atq̃  
iteruallo: absq̃ vllō ad ima recurſu peragunt.

## 23 Analogię duplici motu vt directione & reflexione absoluuntur.

Nam analogia ab ignoto aliquo: ad quod-  
dam notius digreditur: quo mox ad prius igno-  
tum: sed postea notum recurrit. Vt si primi-

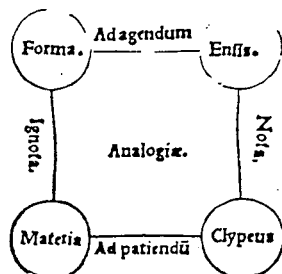


tus nostro intellectui of-  
fertur. b. ignotū: digre-  
ditur intellectus ab ipso  
b. in. c. qd̃ fingis esse no-  
tius & equale ac simile. b  
Cōfert enim. b. ipsi. c. vt  
ex notitia ipsius. c. perpē-  
dat naturam ipsi⁹. b. De

mum vero ex. c. recurrit in propositum. b. gau-  
dens ex iuxtapositione et pari appēſione notio-  
ris. c. se ignotus. b. perpendisse. Verbi gratia si  
materiæ & formæ proprietates noscere volue-  
ro: conferā in primis formam/ensū: materiā ve-  
ro clypeo: atq̃ ex hac rudi & crassa iuxtaposi-  
tione seu collatione duorū & duorū: recurrens  
demū in materiā & formā: dicā propriū esse for-  
mā: vt solū agat et nihil patiatur: materiæ ve-  
ro propriū: vt solum patiatur & nihil agat. Fa-  
ctus est em̃ ensis ad agendū nō ad patiendum.  
Clypeus vero ad patiendū & minime ad agen-  
dū. Digredior igit a forma prius ignota: ad en-

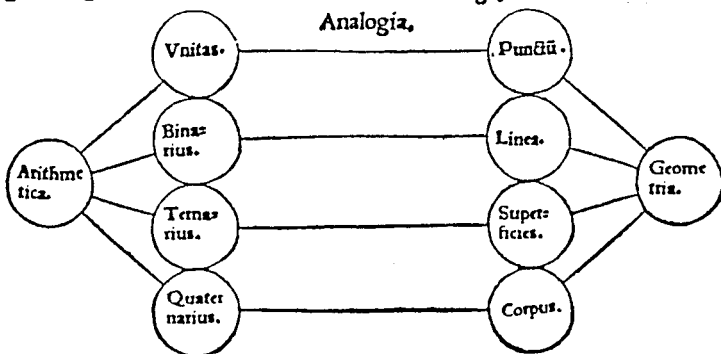
# Conclusionum

sem notū. a quo ad formā ex ensis collatiōe no-  
tā recurro. Similiter & ex materiā digredior ī  
clypeū: a quo relabor in materiā. Et ita ī cūctis  
analogiis accidit. Duplici itaq̃ motu id est di-  
rectione & reflexiōe: cūctæ analogiæ absoluunt.



Tam analogias q̃ assurrectiones: ex-  
tra suorum principiorū limites pro-  
gredi & emigrare contingit.

Qui ex sensibilib⁹ ad intelligibilia assurgit: is  
palā extra sui principii limites p̃gredit & emi-  
grat. Principiū ei assurrectiōis: voco terminū  
a quo vt sensibilia. Finē vero eiusdē appello ter-  
minū ad quē vt intellectūalia. Sunt aut̃ alteri⁹  
regionis intelligibilia entia: a sensibilib⁹. Assur-  
rectio itaq̃ q̃ a sensibilib⁹ ad intelligibilia scan-  
dit: extra sui principii limites euagat̃ emigratq̃.  
Cōtingit tñ & assurrectiōes: in limite eodē ac  
regione eadē coerceri. vt cū inter sola sensibilia  
ex inferioribus ad supiora & p̃stantiora eleua-  
mur. Vt ex aīa vegetatrice aut fēſitiua: ad ani-  
mā rationalē inferiorū aīarū & actū finē. Por-  
ro & analogię interdū in eodē limite fiunt. Vt



# III. Teil:

## Strukturen und Logik



# Das Analogiedenken der Renaissance

## Seine Herkunft und seine Strukturen\*

Karen Gloy

### 1. Analogiedenken – ein Stiefkind unserer Zeit

Das Denken in Analogien ist uns heute weitgehend fremd geworden. Während das Klassifikationsdenken, basierend auf dem dichotomisch-spezifisierenden Verstand, seit der Antike das abendländische Denken bestimmt und über die großen naturwissenschaftlichen Taxonomien und Klassifikationssysteme des 18. Jahrhunderts von Tournefort und Linné, Adanson, Jussieu, Vicq d'Azyr, Lamarck und Candolle bis heute die Grundlage unseres Wissenschafts- und Rationalitätsverständnisses bildet, während das zyklisch-dialektische Denken, von Platon als höchster und eigentlicher Wissenschafts- und Rationalitätstypus eingestuft, ebenfalls immer wieder auf Resonanz bei Philosophen und, wenngleich nicht in demselben Maße, bei Naturwissenschaftlern stößt, ist das Analogiedenken als ein Modell, das mindestens ebenso alt, wenn nicht sogar älter ist, aus präphilosophischer und präwissenschaftlicher, magisch-mythischer Zeit stammt und in der Renaissance und im Barock seine Blüte erlebte, heute so gut wie ausgestorben. Allenfalls lebt es in Relikten weiter, etwa in der Astrologie, Chiromantie, Parapsychologie, Homöopathie usw. Gewöhnlich wird es nicht mit Rationalität, Wissenschaftlichkeit und Allgemeinverständlichkeit in Verbindung gebracht, sondern mit Magie, Okkultismus und Hermetik. Es wird als alogisch und irrational eingestuft. Wenn ihm aus der Perspektive unseres gängigen, auf Spe-

---

\* Überarbeitete Fassung eines Referats, das auf der Hainstein-Tagung am 19.9.1996 in Eisenach gehalten wurde. Modifiziert erschienen unter dem Titel *Das Analogiedenken. Seine Herkunft und seine Strukturen*, in: R. G. Appell (Hrsg.): *Homöopathie und Philosophie & Philosophie der Homöopathie*, Eisenach 1998, S. 9–41; *Das Analogiedenken der Renaissance. Seine Herkunft und seine Strukturen*, in: E. Rudolph (Hrsg.): *Die Renaissance und die Entdeckung des Individuums in der Kunst*. Die Renaissance als erste Aufklärung II (Religion und Aufklärung, Bd. 2), Tübingen 1998, S. 103–134.

zifikation und Klassifikation basierenden, mit mathematischer Konstruktion und Quantifikation operierenden Wissenschaftsverständnisses jegliche Rationalität abgesprochen wird, so deshalb, weil es mit der Herausbildung und Durchsetzung des mathematisch-naturwissenschaftlichen Denktypus im 16. und 17. Jahrhundert nicht mehr verstanden wurde, in Mißkredit geriet und schließlich suspendiert wurde. Da es sich jedoch um ein formales, schematisches Verfahren mit allgemeinverbindlichen Gesetzmäßigkeiten handelt, das universell applikabel und intersubjektiv kommunikabel ist und genauso wie das klassifikatorische Modell den Wissenschaftskriterien der Einsichtigkeit und Begreifbarkeit, der semantischen Klarheit und Präzision, der operativen Handhabung und Überprüfbarkeit genügt, stellt es einen eigenen Rationalitätstypus dar. Angesichts der Tatsache, daß uns dieser heute weitgehend verlorengegangen ist, muß er erst wiedergewonnen werden. Dies soll so geschehen, daß von einem konkreten Beispiel für Analogiebeziehung ausgegangen wird, nämlich der Tetralogie ›Die Jahreszeiten‹ des Renaissance-Malers Giuseppe Arcimboldo, dessen Werk als ein Paradigma für Analogiebildung gelten kann. Aus der Analyse desselben sollen Rückschlüsse auf die Verfassung des Analogiedenkens, auf die Struktur- und Aufbauprinzipien dieser Welterklärung gezogen und philosophisch abgesichert werden, indem auf Ursprünge, Motive und Intentionen derselben eingegangen wird.

## 2. Arcimboldos ›Jahreszeiten‹-Zyklus und seine diversen Auslegungen

Giuseppe Arcimboldo, 1527 in Mailand geboren und ebendort 1593 verstorben, war ›Hof-Conterfetter‹ an den Habsburger Höfen in Wien und Prag, an denen er drei Kaisern, Ferdinand I., Maximilian II. und Rudolf II., diente. Ihm fiel nicht nur die Aufgabe zu, die kaiserliche Familie und dem Hof nahestehende Persönlichkeiten zu porträtieren, sondern auch die, die kaiserlichen Feste, Turniere, Spiele, Maskeraden und Umzüge, wie sie in der Renaissance üblich waren, zu arrangieren und auszustaffieren. Während er zunächst in traditioneller Manier malte, erfolgte vermutlich bei einem Aufenthalt in Prag unter dem Einfluß der Bilder von Bosch, Brueghel, Cranach und Altdorfer eine Wende, die zu dem für ihn charakteristisch gewordenen Malstil führte, welcher einer ganzen Kunstrichtung den Na-

men ›Arcimboldismus‹ gab. Aus dem Jahre 1563 stammt die erste Serie der ›Jahreszeiten‹, die Arcimboldo auf Wunsch der Kaiser in den nächsten Jahren mehrfach wiederholte, gelegentlich etwas modifizierend, und die als Geschenk anderen, dem Hause Habsburg nahestehenden europäischen Höfen gewidmet wurden.<sup>1</sup>

Diese Bilder haben Zeitgenossen wie Nachwelt immer wieder in Erstaunen und Faszination versetzt und zu Interpretationen angeregt. Mindestens drei Deutungen sind versucht worden: *erstens* als Kuriosität, *zweitens* als Panegyrik und *drittens* als metaphysische Analogie.

#### a) Kuriosität

Die Bilder stellen Profile von Männern aus verschiedenen Lebensperioden dar, angefangen vom Jüngling (*adolescent*) über den heranreifenden, im Zenit seines Lebens stehenden Mann, den gereiften, gestandenen Mann bis hin zum Alten, zum Greis. Ihre Gesichter und Oberkörper sind verziert, ja völlig bedeckt mit pflanzlichen Bestandteilen, Blüten und Blättern, Früchten, Wurzeln und Ästen, die jeweils verschiedenen Jahreszeiten entsprechen.

So ist das Porträt des Jünglings ganz und gar von hellen, leuchtenden, naturgetreu nachgezeichneten Blüten, Blättern und Stielen erfüllt. Sein Haupt ist von einem Blütenkranz aus Heckenrosen, Lilien, Anemonen, Gerbera, Gänseblümchen, Maiglöckchen und Nelken umkränzt. Seinem Hinterkopf entspringt eine weiße Lilie, korrespondierend seiner Brust eine blaue Schwertlilie. Auf seinen Wangen blühen rosa und weiße Rosen, seinen Mund formen rote Rosen, seine Augen Tollkirschen und deren Blüten, seine Nase bildet eine Lilienknospe, sein Ohr eine dicke, schwellende Tulpe, an der eine Akelei als Ohrring hängt. Der Stehkragen besteht aus einem dichten weißen Blütenkranz, das Gewand aus frischen grünen Blättern, in denen man Erdbeer-, Hahnenfuß-, Akelei- und Kohlblätter erkennt. Während das Bild aus der Ferne betrachtet ein menschliches Anlitz mit menschlicher Haut vortäuscht, decouvriert sich die Haut beim Nähertreten als eine Vielzahl zarter Blüten. Die Illusion ist perfekt.

Das Profil des reifenden Mannes ist gänzlich mit Früchten aus-

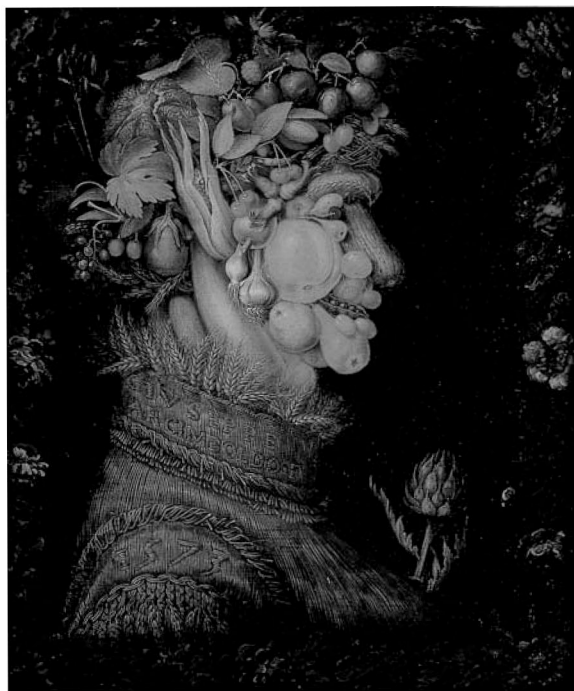
<sup>1</sup> So erhielt der Kurfürst August von Sachsen einen Zyklus, ebenso ging vermutlich eine Serie an den spanischen Hof Philipps II., da sich ein Gemälde ›Frühling‹ in der Real Academia de Bellas Artes de San Fernando in Madrid befindet.

I  
Der Frühling (1573)  
Öl auf Leinwand, 76 × 64 cm,  
Musée Nat. du Louvre, Paris

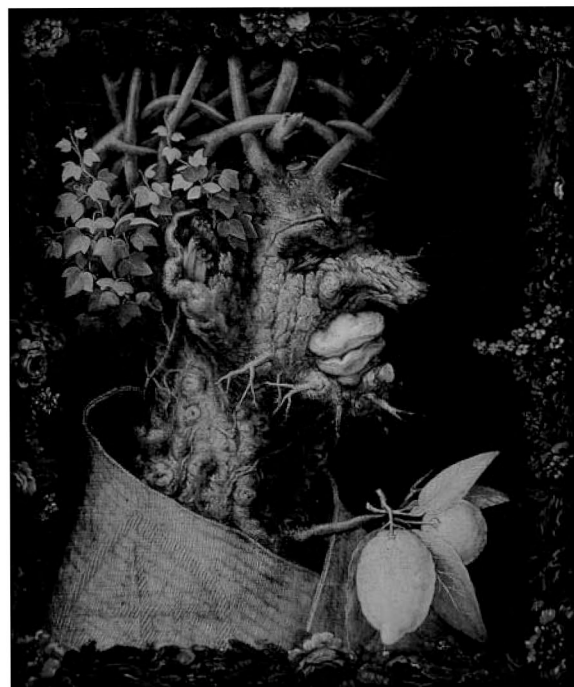


III  
Der Herbst (1573)  
Öl auf Leinwand, 76 × 64 cm,  
Musée Nat. du Louvre, Paris





II  
Der Sommer (1573)  
Öl auf Leinwand, 76 × 64 cm,  
Musée Nat. du Louvre, Paris



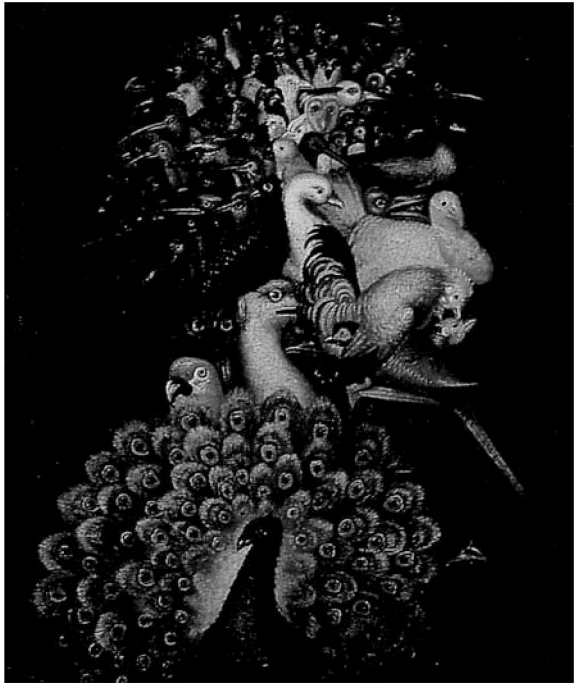
IV  
Der Winter (1573)  
Öl auf Leinwand, 76 × 64 cm,  
Musée Nat. du Louvre, Paris



# I

Die Luft (o.J.)

Öl auf Leinwand, 74,5 × 56 cm,  
Privatsammlung Basel  
zitiert aus: W. Kriegeskorte:  
*Giuseppe Arcimboldo,*  
Köln 1994, S. 17



# II

Die Erde (um 1570)

Öl auf Holz, 70,2 × 48,7 cm,  
Privatsammlung Wien  
zitiert aus: W. Kriegeskorte:  
*Giuseppe Arcimboldo,*  
Köln 1994, S. 21





III  
Das Feuer (1566)  
Öl auf Holz, 66,5 × 51 cm,  
Kunsthistorisches Museum,  
Wien



IV  
Das Wasser (1566)  
Öl auf Holz, 66,5 × 50,5 cm,  
Kunsthistorisches Museum  
Wien

gefüllt. Es wird umrahmt von einem Früchte- und Blätterkranz aus Kirschen, Pflaumen, Himbeeren, Brombeeren, heranreifenden, noch grünen Trauben sowie einer heranreifenden Aubergine. Seinen Hinterkopf formt eine reife Melone, seine Nase bildet eine Gurke, seine Wange ein dicker, praller Apfel, das Kinn eine Birne, die Lippen Kirschen, den Mund eine platzende Erbsenschote mit Erbsen als Zähnen; Ohren und Ohrgehänge sind Maiskolben und Knoblauchzwiebeln. Aus seinem Kragen sprießen Ähren, die sich am Hinterkopf in Form einer Haferpflanze fortsetzen, ebenso in umgekehrter Richtung in den Ärmeln. Aus seiner Brust schießt eine Artischockenpflanze hervor.

Das Porträt des gesetzten, reifen Mannes zeigt ausgereifte, wohlunterschiedene und scharf gegeneinander abgegrenzte Früchte und Knollen. Eine schwere Girlande aus reifen Weintrauben und Weinlaub umrahmt den Kopf, ein ausgewachsener Kürbis oder eine Melone formt den Hinterkopf, das Ohr bildet ein Pilz, an dem eine reife, aufgeplatzte Feige baumelt. Stirn, Nase und Wangen werden von knollenartigen, reifen Äpfeln und Birnen gebildet, der Bart aus reifer Hirse, der Mund aus einer aufgebrochenen Kastanie mit Stachelschale. Die Steife des aus Wurzeln, Kartoffeln und anderen Knollen geformten Halses setzt sich im Gewand fort, das aus einem hölzernen Weinkübel besteht, der zusammengehalten und umrankt wird von einer Hagebuttenranke.

Im Bild des Greises erkennt man einen uralten, knorrigen Baumstumpf, dessen Form den Umriß eines Gesichts nachzeichnet, dessen Wurzeln die Bartstoppeln und Kopfhare bilden und dessen rissige, schorfige Rinde die alte, verwelkte Haut wiedergibt. Die aus dem Haupt aufragenden Wurzeln bilden eine Krone, deren Zacken Gehörn gleicht. Aus dem Hinterkopf schießt dichtes grünes Blattwerk, Efeu, hervor, das die wiedererwachende Lebenskraft auch dieses Baumes andeutet. Den schiefen, geschwollenen Mund bildet ein aufgeschwemmter heller Pilz, der sich farblich in der leuchtend gelben Zitrone und in der ebenso leuchtenden Orange fortsetzt, die den Strohmantel zusammenhalten, welcher den Oberkörper bedeckt, und die deutlich zum dunklen Wurzelwerk und Geäst des Kopfes kontrastieren.

Die ikonographische Zuordnung der einzelnen Jahreszeiten zu den aus verschiedenen Pflanzenprodukten gebildeten Porträts erfolgt über die für die jeweiligen Jahreszeiten typischen Pflanzenteile: Dem Jüngling wird der Frühling zugeordnet, der Blüten sprießen läßt,

dem heranreifenden Mann der Sommer, der Früchte wachsen und reifen läßt, dem gereiften Mann der Herbst, der volles, pralles Obst und Knollen hervorbringt, dem Greis der Winter, der alles Leben absterben und nur karge Wurzeln und Äste zurückbleiben läßt.

Man kann den zusammengesetzten Köpfen, was Auswahl und Zuordnung der Pflanzenteile zu den Gesichtsteilen betrifft, Einfallsreichtum, Erfindergabe und Geschicklichkeit nicht absprechen, die man je nach Standpunkt genial oder eigenwillig, extravagant oder skurril, humoristisch oder satirisch nennen kann. In der Kunsttheorie sind für Arcimboldos Gemälde Ausdrücke wie *capricci*, *bizzarrie*, *scherzi*, *quadri ghiribizzosi* und *grilli*<sup>2</sup> verwendet worden, die einerseits auf die Einzigartigkeit, andererseits auf die Eigenwilligkeit der Konzeption hinweisen.

Entsprechend einer abschätzigen Bemerkung von Horaz über die Darstellung von Chimären – Gebilden aus Menschen- und Tierkörpern –, die seiner Meinung nach den Träumen Fieberkranker entspringen, hat man dieses für die Renaissance nicht untypische Genre »Grotesken« oder »konfuse Gegenstände« genannt.<sup>3</sup> Und in der Tat faszinieren Arcimboldos Gemälde nicht zuletzt durch ihre Verbindung von Schönheit und Häßlichkeit. Im Blick auf die beiden gängigen Kunsttheorien, von denen die eine, ältere, auf Aristoteles zurückgehende Kunst als *imitatio naturae* definiert, die andere,

<sup>2</sup> Vgl. G. Comanini: *Il Figino*. Dialogo Mantovano, Mantova 1591, S. 30, 49, 50; P. Morigia: *Historia dell'Antichita di Milano*, libri VI, Venezia 1592, S. 562, 566; ders.: *La Nobilita di Milano*, divisa in sei libri [...], Milano 1595, S. 461; P. A. Orlandi: *Abecedario Pittorico*, 3. Aufl. Firenze 1731, S. 195; L. Lanzi: *Storia pittorica della Italia*, 5. Aufl. Firenze 1882, S. 180 f.; vgl. in jüngerer Zeit B. Geiger: *Die skurrilen Gemälde des Giuseppe Arcimboldi (1527–1593)* (Titel der italienischen Originalausgabe: *I Dipinti ghiribizzosi di Giuseppe Arcimboldi*, Firenze 1954), übertragen von A. Boensch, Wiesbaden 1960, S. 9; S. J. Freedberg: *Painting in Italy. 1500 to 1600*, Harmondsworth 1971, bes. S. 410; dagegen Th. Da Costa Kaufmann: *Arcimboldo's Imperial Allegories*. G. B. Fonteo and the Interpretation of Arcimboldo's Painting, in: *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, Bd. 39 (1976), S. 275–296; ders.: *Les allégories et leurs significations*, in: *L'effet d'Arcimboldo. Les transformations du visage au seizième et au vingtième siècle*, Paris 1987, S. 89–110; P. Hulten: *Arcimboldo: trois modes d'interprétation*, in: *L'effet d'Arcimboldo*, a. a. O., S. 18–33, bes. S. 19; W. Kriegeskorte: *Giuseppe Arcimboldo. 1527–1593. Ein manieristischer Zauberer*, Köln 1994, S. 36 f.

<sup>3</sup> Vgl. hierzu N. Dacos: *La Découverte de la Domus Aurea et la Formation des Grotesques à la Renaissance*, London, Leiden 1969 (*Studies of the Warburg Institute*, Vol. 31), S. 121 ff.; W. Kayser: *Das Groteske in Malerei und Dichtung*, München 1960, S. 14–21; Th. Da Costa Kaufmann: *Les allégories et leurs significations*, in: *L'effet Arcimboldo*, a. a. O., S. 90.

jüngere, in der Renaissance aufkommende und den Geniekult begründende als freie Schöpfung des Künstlers und den Künstler als *alter deus*, sind Arcimboldos Werke in die zweite Kategorie einzuordnen. Während Gott natürliche Produkte erzeugt, schafft der Künstler unter Verwendung vorgegebener Materialien artifizielle: Monstren, pittoreske Kuriositäten, exzentrische, extravagante Gebilde. Zwar hat Arcimboldo mit ungeheurer Sachkenntnis und Liebe zum Detail die Blüten und Blätter, die Früchte und Gemüsesorten, die Stämme und Wurzeln nachgezeichnet, jedoch Gebilde geschaffen, die so in der Realität nicht vorkommen, vielmehr seiner Phantasie entspringen.

Die Neigung Arcimboldos zur phantastischen Malerei hat in der Kunst eine Fortsetzung gefunden im Manierismus wie im Dadaismus und Surrealismus der Moderne, wobei zunächst in naturalistischer Manier Körper und Körperteile aus Pflanzen oder Tieren geformt oder anthropomorphe Deutungen von Landschaften gegeben wurden, später in surrealistischer Manier, entsprechend Träumen, Halluzinationen und Ekstasen, beliebige Teile kombiniert wurden, wie bei Salvador Dalí, Max Ernst, René Magritte, Giorgio de Chirico u. a., indem z. B. ein Gesicht aus einem Leib oder einer Geigenhälfte oder, wie im Gemälde ›The Archaeologists‹, das Innere der Körper aus antiken Tempeln konstruiert wurde.<sup>4</sup>

### b) Panegyrik

Ist diese Interpretation hinreichend, ja weist sie überhaupt in die richtige Richtung? Zur Serie der ›Jahreszeiten‹ existiert ein kommentierendes Gedicht des Hofpoeten, Mitarbeiters und Freundes Arcimboldos, Giovanni Baptista Fonteo, mit dem Titel ›Die Malerei der vier Jahreszeiten und vier Elemente durch den kaiserlichen Maler Giuseppe Arcimboldo‹, das inhaltlich mit Arcimboldo abgesprochen, vielleicht sogar von ihm autorisiert sein dürfte. Es gibt Aufschluß über die Bedeutung der Gestalten und den Zusammenhang mit dem höfischen Leben, dem diese Bilder entstammen, indem es dieselben als imperiale Allegorien, als Panegyrik ausweist.<sup>5</sup> Entsprechend einer

<sup>4</sup> Vgl. G. Maiorino: *The Portrait of Eccentricity. Arcimboldo and the Mannerist Grotesque*, The Pennsylvania State University Press 1991, S. 102 ff.; P. Hulten: *Arcimboldo: trois modes d'interprétation*, a. a. O. S. 23, 25, 33.

<sup>5</sup> Vgl. Th. Da Costa Kaufmann: *Variations on the Imperial Theme in the Ages of Maximilian II and Rudolf II*, New York 1978; ders.: *Les allégories et leurs significations*, in: *L'effet Arcimboldo*, a. a. O.

damaligen Sitte, dem Kaiser am Neujahrstag ein Geschenk zu überreichen, widmete Arcimboldo 1569 Kaiser Maximilian II. eine Serie der Jahreszeiten. Nach Auffassung der Römer – so erklärt Fonteo –, die das Cäsarentum (Kaisertum) begründeten, von dem sich das Heilige Römische Reich Deutscher Nation der Habsburger herleitete, war der Januar, der in den gemäßigten Breiten in den Winter fällt, ambivalent und wurde janusköpfig dargestellt: zurückblickend in das alte Jahr, vorausblickend in das neue. Indem er die Verbindung mit dem vergangenen Jahr aufrechterhielt, entfaltete er als Beginn des neuen Jahres zugleich seine Macht über dieses, fungierte also als *caput anni*. Wenn die letzte Büste der Serie als Winter dargestellt wird, in dessen Mantel ein großes Initial-M eingewebt ist, das zusammen mit anderen Habsburger Insignien auf Maximilian II. deutet, dann ist damit der Hinweis auf den Kaiser als Herrscher (*caput*) gegeben. Wie der Winter Anfang des Jahres ist und seine Herrschaft über die Jahreszeiten entfaltet, so ist Maximilian politisches Haupt der Welt und erstreckt seine Macht über diese.<sup>6</sup> Entsprechend soll das ebenfalls von Arcimboldo stammende Vertumnus-Bild Kaiser Rudolf II. glorifizieren. In einem dazugehörigen kommentierenden Gedicht von Gregorio Comanini heißt es:

»Schein ich aussen Ungeheuer,  
Trag ich innen hehre Züge  
Und verberge Königsbild.«<sup>7</sup>

Der Rückgriff auf Häupter hat nach Fonteo noch eine andere Bedeutung. Nach einer Legende des Dionysios von Halikarnassos, die sich auch bei Livius findet, sollen die Erbauer des Jupitertempels in Rom auf einen ständig blutenden Kopf gestoßen sein, der gleichwohl nicht verweste. Nach einer Wahrsagung sollte der Fundort das Haupt (*caput*) von ganz Italien und der Welt sein. Daher resultierte nicht nur der Name ›Capitolium‹, sondern auch der Anspruch Roms, Zen-

<sup>6</sup> Tatsächlich trat Maximilian II. in den Festumzügen und Maskeraden der Habsburger 1571 als Winter auf.

<sup>7</sup> Übersetzung von B. Geiger: *Die skurrilen Gemälde des Giuseppe Arcimboldi*, a. a. O., S. 88. Italienisch lautet der Text (zitiert bei G. Maiorino: *The Portrait of Eccentricity*, a. a. O. S. 79):

»Son, che sembro un mostro,  
E dentro alme sembianze  
E regia imago ascondo.«

trum des Reiches, Haupt der Welt zu sein. Die Häupter der Habsburger unterstreichen diesen politischen Universalanspruch.

Daß es sich um Königsbilder handelt, geht nicht zuletzt aus der Tatsache hervor, daß alle Häupter umkränzt sind, sei es von Blüten- oder Früchtegirlanden oder einem Kranz aus geweihähnlichen Wurzeln.<sup>8</sup>

Wenn sich in diese aus verschiedenen Lebensperioden stammenden Häupter die für die diversen Jahreszeiten typischen Pflanzenteile eingezeichnet finden, so soll dies zum Ausdruck bringen, daß die Naturprodukte, ja die gesamte Natur nicht nur den Häuptionen zugeordnet, sondern auf sie als *Grund* und *Träger* *hingeeordnet* ist. Die Tatsache, daß Pflanzen und Früchte aus ganz Europa, aus Nord wie Süd erkennbar sind, z. B. Hafer aus Norden, Orangen, Zitronen und Artischocken aus den Mittelmeerländern, die sich harmonisch zusammenfügen oder einander gemäß der natürlichen Ordnung tragen, wie z. B. das Blattwerk, das als unterer Pflanzenteil die Blütenpracht des oberen trägt, soll andeuten, daß unter der Herrschaft des Hauses Habsburg die Teile des Reiches, Länder und Völker in friedlicher, harmonischer Weise zusammenleben und die natürliche Ordnung der Stände gewahrt ist. Die auf den ersten Blick chaotisch erscheinende Fülle von Blüten, Blättern und Früchten, die sich bei näherer Betrachtung klar und deutlich gegeneinander abgrenzen und trotz ihrer Verschiedenartigkeit widerspruchslös zusammenfügen, ist Indiz für die Friedfertigkeit des Vielvölkerstaates unter der Regentschaft der Habsburger. Entsprechend den ständig wiederkehrenden Jahreszeiten erneuert sich deren Herrschaft in allem Wechsel und entfaltet ihre ordnende Macht über die Welt.

Nach der für die Renaissance typischen Analogie zwischen Mikro- und Makrokosmos und politischem Stand ist damit auf die Herrschaft der Habsburger über den Mikrokosmos, die Menschenwelt, hingewiesen, die in Übereinstimmung mit der Ordnung des Makrokosmos steht; vielleicht wird sogar hypertroph die Herrschaft der Habsburger über die gesamte Natur einschließlich der Jahreszeiten angedeutet.

Einen Hinweis darauf gibt die Tatsache, daß zur Serie der ›Jah-

---

<sup>8</sup> Auch in dem dazugehörigen Bilderzyklus ›Die Elemente‹ sind die Häupter umkränzt und gekrönt, sei es mit einem Korallenkrönchen, einem Feuerkranz, einem Kranz aus Vögeln oder aus geweihtragenden Tieren. Dieser Kopfschmuck ist nicht nur eine ›anmutige Erfindung, sondern ein eindeutiges Indiz für die Königswürde.



reszeiten« eine zweite Serie unter dem Titel »Die Elemente« gehört, die hinsichtlich ihrer Anordnung das symmetrische Gegenstück zur ersten bildet: Je zwei nach links blickenden Profilen der ersten Serie entsprechen zwei nach rechts blickende der zweiten und zwei nach rechts blickenden der ersten Serie zwei nach links gewendete der zweiten. Dem Frühling ist die Luft zugeordnet, dem Sommer das Feuer, dem Herbst die Erde, dem Winter das Wasser. Eine Inskription auf der Rückseite des »Frühlings«-Bildes bestätigt diese Zuordnung ausdrücklich im Falle des Frühlings. Auch die Elemente werden durch Porträts repräsentiert, die jedoch im Gegensatz zur »Jahreszeiten«-Serie nicht Pflanzen, sondern Tiere zur Ausgestaltung verwenden mit Ausnahme des Feuers, das einen jungen Mann mit Feuerkranz und martialischen Geräten (Kanonen und Pistolen) darstellt sowie einer goldenen Kette um den Hals, an der das Goldene Vlies – einer der bedeutendsten Orden jener Zeit – sowie der Doppeladler – Symbol des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation – als Insignien der Habsburger Macht hängen. Das Bild »Wasser« zeigt ein weibliches Gesicht, das man mit der Kaiserin Maria identifiziert hat. Es besteht aus lauter Wassertieren: Fischen, Amphibien, Reptilien, das Haupt ist mit einer Korallenkrone geschmückt, die farblich zum dunklen Hintergrund kontrastiert, genau wie die kostbare, um den Hals geschlungene Perlenkette und das schillernde Perlmutterohr, an dem eine tränenförmige Perle hängt.

In dem Bild »Die Luft« steigen aus einem Pfau, dem königlichen Tier, das den Oberkörper bildet, eine Vielzahl einheimischer wie exotischer Vögel auf; in dem Bild »Die Erde« formen Löwe, Schaf (Goldenes Vlies) und Stier – Indizien von Macht und Herrschaft – den Oberkörper und Hals, aus denen eine Vielzahl von Tieren: Pferd, Wolf, Wildschwein, Elefant, Affe, Tiger zum Kopf hin hervorgeht, der seinerseits von einem Kranz geweihtragender Tiere, wie Hirsch, Elch, Steinbock, Gazelle umrahmt wird.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Comanini hat folgende lebendige Beschreibung gegeben, die hier zitiert werden soll: »Die Stirn enthält alle diese Tiere: eine indische Gazelle: eine Damhinde: einen Leopard: einen Hund: einen Damhirsch: einen Edelhirsch und das große Tier. Der Steinbock, ein Tier, das in den Tiroler Bergen zur Welt kommt, ist in den Nacken gesetzt, in Begleitung des Nashorns, des Maultieres, des Affen, des Bären und des Wildschweines. Über der Stirn ist das Kamel, der Löwe und das Pferd. Und schön ist, daß die Tiere, welche Hörner haben, rings um die Stirn mit ihren Waffen gleichsam eine Krone bilden: das ist eine ungemein anmutige Erfindung und für den Kopf ein guter Schmuck. Der Teil hinter der Backe (denn der Kopf ist im Profil) wird von einem Elefanten gebil-



Fonteo hat in seinem Gedicht insbesondere auf die Zuordnung der Elemente zu den Jahreszeiten abgehoben. Beide weisen gleiche Eigenschaften bzw. Eigenschaftspaare auf: Wärme/Kälte, Feuchtigkeit/Trockenheit, die sich vierfach kombinieren lassen. Wie der Sommer heiß und trocken ist, so ist es auch das Feuer, wie der Winter kalt und naß ist, so ist es auch das Wasser, wie der Frühling warm und feucht ist, so ist es auch die Luft, und wie der Herbst kalt und trocken ist, so ist es auch die Erde.

Bezieht man Elemente wie Jahreszeiten auf die Porträts, so erweist sich die Habsburger Dynastie als Beherrscher dieser: Ihre politische Bedeutung wird metaphysisch gesteigert zur Herrschaft über die ganze Welt und Natur. Damit avanciert die Bilderserie zu einer Glorifizierung und Apotheose der Habsburger Macht. Die politische Allegorie wird genutzt, um die universelle Herrschaft zu dokumentieren.

### c) *Metaphysische Analogie*

Angeichts dieser Interpretation stellt sich die Frage, ob die in der Renaissance so beliebten Allegorien, von denen die politische der Bilderserie nur ein Exempel ist, desgleichen die nicht weniger beliebten Emblemata, wie sie in der Heraldik, Literatur und Kunst verwendet werden, die Tropen der Literatur, die hieroglyphische Bildersprache der Kabbala, die symbolischen Verdichtungen, ja das ganze Signaturesystem der Natur, das uns Heutigen so schwer zugänglich ist, nur auf Spielerei – privater oder gesellschaftlicher – basieren, nur aus Laune und Phantasie erwachsen, worauf die erste Deutung der Arcimboldischen Bilder als *grilli, scherzi, capricci* zu weisen scheint,

---

det, dessen Ohr den Maßstab für das Ohr des ganzen Körpers abgibt. Ein Esel unter dem Elefanten füllt die Kinnlade aus. Für den vorderen Teil dieser Backe muß ein Wolf herhalten, der mit dem geöffneten Maule eine Maus ergreift: und das offene Maul stellt das Auge dar, und die Maus das Licht des Auges: und der Schwanz und das Bein der Maus machen einen Bartzwirl, das heißt einen Schnurrbart über der Lippe. Auf der Stirne unter den aufgezählten Tieren sitzt der Fuchs, der den Schwanz rollt und die Augenbraue macht. Auf der Schulter des Wolfes sitzt ein Hase, der die Nase bildet; und ein Katzenkopf gibt die Oberlippe ab. Ein Tiger unter der Kehle des Elefantenrüssels ist anstelle des Kinnes hingelegt; und der Rüssel rollt sich und bildet mit der Spitze die Unterlippe. In der Öffnung des Mundes erblickt man eine Eidechse. Ein liegender Ochse bildet die Rundung des ganzen Halses: und ein Reh dient zu seiner Ergänzung.« (Zitiert nach W. Kriegeskorte: *Giuseppe Arcimboldo*, a. a. O., S. 20).

oder ob sie einen essentiellen Transzendenz- und Verweisungsscharakter haben. Sind die stehenden Wendungen, die Denk- und Ausdruckschemata, die poetischen Bilder, die geprägten Formeln und technischen Darstellungsmittel, die festen Klischees, welche allesamt in den Bereich der Topoi gehören und das Repertoire uneigentlicher Rede und Darstellung ausmachen, willkürlich, wenngleich über lange Zeiten tradiert, oder im Wesen der Sache begründet? Da das Weltbild der Renaissance heute weitgehend verschüttet ist, muß es sukzessiv erst wieder freigelegt werden, wobei wir uns an überlieferten und vertrauten Bezügen vorantasten müssen.

Was berechtigt uns eigentlich, die vier Jahreszeiten und die in ihnen vorkommenden Naturprodukte den vier, aus diversen Lebensabschnitten stammenden Gesichtern zuzuordnen, und dies mit einer Selbstverständlichkeit, die uns jeder Reflexion und Vermittlung enthebt? De facto existieren überhaupt keine menschlichen Gesichter, denen die Jahreszeiten und ihre Produkte zuzuordnen wären. Allenfalls vom ersten Bild könnte man konzедieren, daß es die Kontur und Hautoberfläche eines menschlichen Antlitzes zeigt, zumindest aus der Ferne, während es bei Annäherung allerdings eine durchgängige Ausfüllung mit blaßrosa Blüten erkennen läßt. Im zweiten und dritten Bild sind die Köpfe gänzlich aus Obstsorten kombiniert, im vierten Bild überwiegt der knorrige Baumstamm derart, daß sich erst nachträglich eine anthropomorphe Deutung nahelegt. Nichtsdestoweniger erfolgt die Zuordnung oder gar Identifikation wie von selbst. Sie wird durch die sprachliche Praxis noch verstärkt, insofern wir Sachverhalte und Vorgänge des anthropologischen Bereichs mit Begriffen und Bildern aus dem botanischen beschreiben, und dies nicht nur in metaphorischer, sondern in identifizierender Absicht: So sprechen wir vom »Heranwachsen« eines Menschen, vom »Erblühen« eines Jünglings oder Mädchens, vom Menschen in der »Blüte seiner Lebensjahre«, von der »Reife« eines Menschen, vom »gereiften Mann« oder der »gereiften Frau«, vom »Verwelken« der Haut usw. Und nicht nur werden die jahreszeitlich bedingten pflanzlichen Wachstums- und Reifeprozesse mit den menschlichen Wachstums- und Reifeprozessen gleichgesetzt, sondern es werden auch die einzelnen Naturprodukte mit menschlichen Körperteilen identifiziert. Wenn auf dem »Frühlings«-Bild die Wange des jungen Mannes mit weißen und roten Rosen geschmückt ist – nicht nur in dem oberflächlichen Sinne einer Verzierung, sondern in dem tieferen einer Identifizierung –, so findet dies seinen sprachlichen Ausdruck in der

Rede: »Rosen – Zeichen der Liebe – blühen auf der Wange«, »die Wange erglüht in rosaroten Farben – den Farben der Liebe«. Ebenso fallen im physiognomischen Vergleich Knolle oder Gurke mit Nase zusammen, indem wir von einer knollen- oder gurkenförmigen Nase sprechen, ebenso Ährenstoppeln mit Bartstoppeln; pralle Pausbacken bezeichnen wir als Apfelbacken, einen roten Mund als Kirschenmund.

Der Grund für diese Zuordnung, Parallelisierung oder gar Identifikation, die ein assoziatives Denken, ein sogenanntes Analogiedenken, ermöglichen, liegt, wie am Beispiel des Jahreszeitenzyklus, des ihm entsprechenden pflanzlichen Wachstumszyklus und des menschlichen Lebenszyklus deutlich wird, in der *Gemeinsamkeit eines Prozesses* oder, wie aus dem physiognomischen Vergleich zwischen Pflanzen- und Körperformen hervorgeht, in der *Gemeinsamkeit einer Gestalt* oder, wie die Zuordnung von Elementen und Jahreszeiten zeigt, in der *Gemeinsamkeit von Eigenschaften*, kurzum, in der *Einheit eines Substrats*, dessen diverse Ausgestaltungen diese Erscheinungen sind. Auf diese Weise werden verschiedene Bereiche – der astronomisch bedingte jahreszeitliche, der botanische, der menschliche, der elementarische – miteinander in Beziehung gesetzt, oft unter der Dominanz eines derselben. So stehen beispielsweise Sommer und Feuer aufgrund der gemeinsamen Eigenschaften von Hitze und Trockenheit unter dem Leitgestirn der Sonne, worauf Fonteo in seinem Gedicht weist, bzw. unter dem Hundsgestirn, wie es in Comaninis Gedicht zum Vertumnus-Bild heißt:

»Wenn der Hund am Himmel bellet  
Und sein atemheisses Brüllen  
Der entflamte Löwe droben  
Uns hienieden hören lässt [...]«<sup>10</sup>

Winter und Wasser stehen aufgrund ihrer Kälte und Feuchtigkeit unter dem Leitgestirn des Mondes.

Auch Bezüge zur griechischen Mythologie werden hergestellt, indem Trauben und Wein auf den trinkfreudigen Bacchus weisen, Wasser auf Neptun deutet und Winter in Proserpina eine Personifikation erfährt, die während der Wintermonate auf der Suche nach

<sup>10</sup> Übersetzung von B. Geiger: *Die skurrilen Gemälde des Giuseppe Arcimboldi*, a. a. O., S. 86.

ihrer Tochter in die Unterwelt steigt, um im Frühjahr auf die Erde zurückzukehren.<sup>11</sup>

Damit wird das Weltbild sichtbar, das dieses Denken bestimmt: Es ist die Annahme eines durchgängig bezogenen Ganzen, das auf einem einheitlichen Grund basiert, der sich in allen seinen Modifikationen erhält. Die letzteren sind nur graduelle Abschattungen, Stufen, Spiegelungen oder Facetten desselben, so daß durch die Vielheit, Diversität und Relationalität der Teile hindurch das Ganze faßbar bleibt.

Die hier zugrundeliegende Idee der All-Einheit geht auf die griechische Antike zurück; noch weiter läßt sie sich auf mythologische Ursprünge zurückverfolgen. Auf Begriffe gebracht, d. h. philosophisch gefaßt, findet sie sich erstmals in Platons *Timaios*.

### 3. Morphologischer Raster des Analogiedenkens

#### a) Das Alleinheitskonzept

Im *Timaios*, der von eminenter Wirkungsmächtigkeit auf die nachfolgende Geistesgeschichte war und als einziger der Platonischen Dialoge in der wenigstens unvollständigen Übersetzung des Chalcidius die dunkle Periode der Völkerwanderung überdauerte und zum grundlegenden Physikbuch des Mittelalters und der Renaissance avancierte, findet sich die Aussage, daß das Universum ein Ganzes aus lauter Ganzen sei<sup>12</sup>, ein Vollkommenes aus lauter Vollkommenen (vollkommenen Teilen)<sup>13</sup>, oder auch die Aussage, daß das Universum die Elemente jedes einzelne ganz in sich enthalte<sup>14</sup>, nicht nur im quantitativen Sinne einer Totalität, sondern auch im qualitativen Sinne einer wechselseitigen Durchdringung. Die Aussagen erfüllen nach gewöhnlichem Verständnis den Tatbestand der Paradoxie; denn nach gewöhnlicher Ansicht besteht ein Ganzes aus Teilen, ein Voll-

<sup>11</sup> In seinem Gedicht komplettiert Fonteo die Vergleichsebenen der Elemente und Jahreszeiten durch Hinweise auf die antike Mythologie. Wasser und Winter gehören zusammen aufgrund der Freundschaft von Neptun, dem Gott des Wassers, und Proserpina, der Göttin des Winters.

<sup>12</sup> Platon: *Timaios* 33 a, in: *Platonis Opera*, recog. I. Burnet, 4 Bde., Oxford 1900 ff. (wiederholte Aufl.).

<sup>13</sup> A. a. O., 32 d.

<sup>14</sup> A. a. O., 32 c.

kommenes aus noch nicht Vollkommenem, während die Teile hier bereits als Ganze bzw. Vollkommene klassifiziert werden. Die These will damit die durchgängige Einheit und Ganzheit zum Ausdruck bringen, die sich zum einen auf den Umfang erstreckt und diesen als ein umfassendes, durchgängig zusammenhängendes, geschlossenes Ganzes nimmt und zum anderen auf den Inhalt und diesen als Gleichartigkeit, wechselseitige Durchdringung und Ineinander-Aufgehen der Teile bestimmt. Nicht zufällig rekurriert Platon an dieser Stelle auf das parmenideische Konzept des ἐν ἅπαντα bzw. ἐν καὶ πᾶν, indem er nicht nur das Bild einer wohlgerundeten, nach allen Seiten gleichmäßig und gleichgewichtig ausgefüllten Kugel verwendet, sondern auch die parmenideischen Termini des ἐν, ὅλον, ὁμοῖον, τέλειον usw.<sup>15</sup> Hier wird die Idee eines gemeinsamen Substrats postuliert, das trotz aller Auffächerung in Pluralität, Differenz und Relationalität als eines und selbes erhalten bleibt – die Idee einer Einheit in aller Vielheit bzw. einer Vielheit in der Einheit.

Mit der Vorstellung einer wechselseitigen Durchdringung der Teile im und zum Ganzen greift Platon auf die anaxagoreische Homöomerien-Lehre zurück, die von der Annahme einer totalen Vermischtheit und Ungesondertheit, einer Indifferenz im Anfangs- und Urzustand der Welt ausgeht – ὁμοῦ πάντα χροῖματα ἦν (»Beisammen waren alle Dinge«), heißt es bei Anaxagoras.<sup>16</sup> Erst in der Folge wird dieselbe durch den Nus gesondert und geschieden und damit auch für den Nus unterscheidbar und erkennbar, indem das Leichte dem Leichten, das Schwere dem Schweren zugesellt wird, aber so, daß in jeder Sonderung alles andere impliziert bleibt und nur durch das Überwiegen eines der Faktoren charakterisiert ist. Diese Lehre konnte sich auf die alltägliche Beobachtung des Wachstums durch Nahrungsaufnahme stützen. Da Wachsen die Akkumulation von Gleichartigem ist, indem Knochen zu Knochen, Fleisch zu Fleisch, Sehnen zu Sehnen usw. gelangen, müssen alle Bestandteile bereits vollständig in der aufgenommenen Speise vorhanden sein, wenn gleich vermischt und undifferenziert.

Wie Platon einerseits historisch an frühere Lehren anschließt, so hat er andererseits die Folgezeit mit seiner Theorie befruchtet. Die Lehre taucht nicht nur bei Nicolaus Cusanus wieder auf in der These

<sup>15</sup> Vgl. a. a. O., 32 c ff.

<sup>16</sup> H. Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch – deutsch, hrsg. von W. Kranz, Bd. 2, 17. Aufl. Zürich, Hildesheim 1989, S. 32 (frag. B 1).

vom *quodlibet in quolibet* (»Jedes ist in jedem vertreten«), sondern sie liegt auch Leibniz' Monadensystem zugrunde, das die Welt als monadisch strukturiert unterstellt, bestehend aus einer quantitativ unendlichen Anzahl von Monaden, die jedoch allesamt denselben Inhalt haben und diesen nur in je unterschiedlicher Weise vorstellen gemäß den verschiedenen Standpunkten (*points de vue*) oder in je verschiedenen Bewußtseinsgraden, angefangen vom höchsten, expliziten Selbstbewußtsein bis hinab zum minimalen Bewußtsein in den schlafenden Monaden, der Materie. Sie begegnet selbst noch in Hegels Relationssystem in der *Wissenschaft der Logik*, in welchem jedes Relat einer Relation des Kategoriengefüges die ganze Relation ausmacht oder, anders gesagt, jedes Moment der Totalität selbst die Totalität verkörpert. Das Wahre, das erst am Ende des kategorialen Explikationsprozesses voll expliziert dasteht, d. h. *an und für sich*, ist gleichwohl von Anfang an latent vorhanden, *an sich*, jedoch noch nicht explizit, *für sich*. Und ebenso repräsentiert das jeweils aus These und Antithese bestehende dritte, synthetische Moment das Wahre in abgestuften Explikationsgraden durch das Gesamtsystem hindurch.

Neben dem *Einheits*aspekt am Alleinheitsbegriff, der sowohl in Form der Ganzheit wie in Form der durchgängigen Gleichheit begegnet, ist als zweiter Aspekt der der *Allheit* hervorzuheben, der ebensowohl in Form quantitativer Vielheit wie qualitativer Differenz und Spezifität auftritt. Auch zu seiner Erklärung findet sich bei Platon ein Schema, und zwar das Urbild-Abbildverhältnis, wie es aus dem Liniengleichnis der *Politeia* bekannt ist.<sup>17</sup> Am Ende des sechsten Buches der *Politeia* demonstriert Platon anhand einer quaternar eingeteilten Linie eine ontologische und epistemologische Stufung. Wie der sinnlich wahrnehmbare Bereich Abbild des gedanklich-ideellen ist, so ist innerhalb des gedanklich-ideellen der mathematische Bereich Abbild des logisch-begrifflichen und innerhalb des sinnlich wahrnehmbaren der Bereich der Schatten und Echos Abbild des Bereichs der Konkrete: der Pflanzen, Tiere, Menschen und Elemente, so daß sich eine durchgehende Abschattung nach dem Schema des Abbildes des Abbildes vom Urbild usw. ergibt.

Der Leitgedanke ist die Konstitution eines hierarchischen Systems mittels Spiegelung. Die dadurch zustande kommende graduelle Abstufung ist Ausdruck einer Reduplikation und Pluralisierung

<sup>17</sup> Vgl. Platon: *Politeia* 509 d ff, auch *Parmenides* 132 c ff.

des Seins; denn so wie es zu jeder Gegenstandsklasse nur eine einzige Idee gibt, die je nach Interpretation, sei es als Norm oder Paradigma oder Begriff, auf jeden Fall als Ideal fungiert, also z. B. nur einen einzigen Idealkreis, der ausschließlich denkbar ist, so gibt es unzählig viele bessere oder schlechtere Konkretisierungen – in Platons Terminologie: Abspiegelungen der einen Idee in der sinnlich wahrnehmbaren Materie –, also viele irreguläre Kreise. Und noch zahlreicher, noch verzerrter und verstellt sind deren Spiegelungen und abbildliche Darstellungen, die oft Ellipsen oder anderen krummen Gebilden gleichen. Mit der Pluralisierung verbindet sich eine Wahrheits- und Wertminderung dergestalt, daß die absteigende Reihe eine zunehmende Distanzierung vom Vorbild – dem einen Wahren und Vollkommenen – mit sich bringt, einen Abfall vom *verum* zum *verisimile*, und ebenso eine Verschlechterung, einen Abfall vom Guten und Vollkommenen zum Minderwertigen. Mit der Abbildungstheorie geht eine Pluralisierung, Seins-, Wahrheits- und Wertminderung einher.

Dieses Konzept durchgängiger Einheit bei gleichzeitiger gradueller Abstufung hat weitergewirkt und die nachfolgende Tradition beeinflußt. Im Neuplatonismus, insbesondere bei Plotin und seinen Schülern Porphyrios, Jamblichos, Proklos, Damaskios u. a., werden die Vorstellungen präzisiert und zu einem neunfachen Hypostasensystem ausgebaut, dessen höchste Stufe das Ur-Eine ist, gefolgt vom Nus als Ort der Verbindung der Ideen, von der Seele (Psyche) als Vermittlungsprinzip zwischen intelligibler und sinnlicher Sphäre sowie – allerdings weniger klar ausgebaut – von Planeten, Menschen, Tieren, Pflanzen, Elementen und Materie. Die Stufen erklären sich aus der Emanation, dem Überfließen der höchsten Fülle und dem sukzessiv-graduellen Abstieg in immer tiefere Sphären. Angereichert und modifiziert durch christliche, kabbalistische, gnostische und hermetische Elemente, bildet dieses System das Weltbild der Renaissance und des für sie typischen Analogiedenkens.

Die exakte und detaillierte wissenschaftshistorische Rekonstruktion fällt allerdings schwer, zumal das Wissenschaftsverständnis jener Zeit ein gänzlich anderes ist als das heutige, das sich im letzten Jahrhundert im Zuge der Neukonstitution der Geisteswissenschaften als ein historisches und philologisches herausgebildet hat und das in Form von Quellenstudium und akribischer Erforschung der Wirkungsgeschichte vorangeht. Das Wissenschafts- und Philosophieverständnis der Renaissance hingegen verfährt kompilatorisch und

eklektisch, oft sogar plagiathaft, ohne jedes Bewußtsein historischer Authentizität und nicht selten unter willkürlicher Erfindung von Autoren und Werken. Theorien und Theoreme werden beliebig aus der Geschichte herausgezogen und in den eigenen Kontext integriert.

Das aus Philosophie und Wissenschaft, Literatur und Kunst zu erschließende Weltbild der Renaissance, das als Hintergrundwissen stets mitschwingt, operiert im wesentlichen mit drei Bildern: Das erste basiert auf einer Hierarchie und sieht einen stufenweisen Abstieg von einer höchsten Instanz zu immer entfernteren, niedereren vor, die sich zunehmend verzweigen. Das zweite benutzt konzentrische Kreise, die sich um einen Mittelpunkt zentrieren und zur Peripherie hin ausbreiten, und das dritte bedient sich einer Kette, die aus ineinandergreifenden Ringen besteht und in linearer Folge vom Himmel zur Erde herabreicht – oft auch Himmels- oder Jakobsleiter genannt –, wie sie noch in Goethes *Faust* anklingt:

»Wie alles sich zum Ganzen webt,  
Eins in dem andern wirkt und lebt!  
Wie Himmelskräfte auf und nieder steigen,  
Und sich die goldnen Eimer reichen!  
Mit segenduftenden Schwingen  
Vom Himmel durch die Erde dringen,  
Harmonisch all das All durchklingen!«<sup>18</sup>

Bei Giambattista della Porta heißt es:

»So sehen wir / daß von der ersten Ursach an gleichsam ein grosses Seil gezogen ist vom Himmel herunter biß in die Tieffe / durch welche alles zusammen geknüpffet / und gleichsam zu einem Stücke wird / also daß / wann die höchste Krafft ihre Stralen scheinen läst / dieselben auch biß herunter reichen: Gleich wie / wann ein ausgespannter Strick an einem Ort gerühret wird / derselbe gantz durch erzittert / und auch das Ubrige sich bewegt. Und dieses Band nun kan man wol mit an einander hangenden Ringen / und einer Kette vergleichen / und hieher die Ringe des Platonis und die güldene Kette des Homeri ziehen [...]«<sup>19</sup>

<sup>18</sup> J. W. Goethe: *Faust* I, V. 447 ff., in: *Werke*, Hamburger Ausgabe in 14 Bdn., Hamburg 1948 ff., Bd. 3, S. 22.

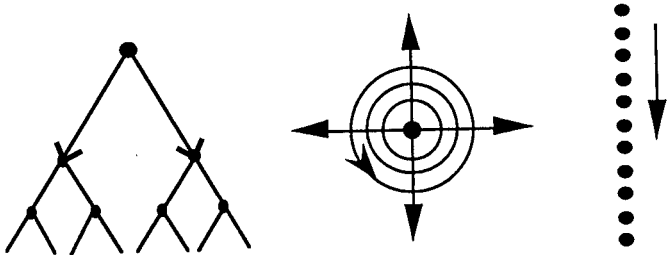
<sup>19</sup> J. B. Porta: *Magia Naturalis, oder Haus-Kunst- und Wunder-Buch* (Titel der Originalausgabe: *Magiae naturalis, sive de miraculis rerum naturalium libri IIII*, Neapel 1558). Zuerst von demselben Lateinisch beschrieben; hernach von Ihm selbst vermehrt [...], Nürnberg 1680, Bd. 1, S. 47 (Buch 1, Kap. 6, Abschnitt 7).



Und ähnlich sagt Agrippa von Nettesheim:

»Beim Monde beginnt auch im Himmlischen die Reihenfolge der Dinge, welche *Plato* die goldene Kette nennt, durch welche ein jedes Ding, eine jede mit einer anderen verbundene Ursache von einer höheren abhängt, bis man zu der höchsten Ursache von allem gelangt, von der alle Dinge abhängen.«<sup>20</sup>

Wir finden also folgende Schemata vor:



Der morphologische Raster, der diesen Bildern zugrunde liegt, lässt sowohl eine vertikale wie eine horizontale wie eine zyklische Struktur erkennen, wobei die erstere in einem Abstieg von oben nach unten bzw. in einer Entfernung vom Zentrum zur Peripherie besteht, die zweite in einem um die Vertikale angelegten Symmetrieverhältnis, das im Falle des Kreises sogar eine Rotationssymmetrie ist. Zu den symmetrischen Verhältnissen zählen Duplexphänomene wie Zwillinge, Opposita wie Position und Negation, Spiegelbilder wie das Rechts- und Linksphänomen. Die dritte Struktur wird durch die rhythmische Wiederkehr des Gleichen, die ständige Iteration ausgedrückt, wie sie nicht allein für das Kreismodell symptomatisch ist, sondern auch für die beiden anderen Modelle, insofern das Oberste im Untersten, das Eine im Vielen ständig sich wiederherstellt.

Die hier relevante Raumstruktur lässt sich durch ein Fadenkreuz sowie durch Rotation verdeutlichen. Einerseits wird eine Extension nach vier Richtungen ins Unendliche angenommen, andererseits diese wieder eingefangen durch einen zusammenschließenden Kreis. Da die Verhältnisse von unendlicher Ausdehnung und Zusammenziehung für jeden beliebigen Punkt des Alls gelten, kann jeder als Mittelpunkt wie als Marginal betrachtet werden; man spricht daher auch

<sup>20</sup> H. C. Agrippa von Nettesheim: *Die magischen Werke* (Titel der lateinischen Originalausgabe: *De occulta philosophia libri tres*, Antwerpen 1531), hrsg. von K. Benesch, 4. Aufl. Wiesbaden 1997, S. 289.

vom ubiquitären Mittelpunkt oder vom offenen-geschlossenen Universum. Auch hat man versucht, das kognitive Verhältnis zwischen Einheit und Vielheit mittels räumlich-perspektivischer Darstellungen auszudrücken, dergestalt, daß man einen Punkt zu einem Kreis und weiter zu einer Kugel sich ausdehnen und ebenso diese sich wieder auf einen Punkt restringieren läßt unter Ausnutzung von Konvex- und Konkavphänomenen.<sup>21</sup> Gerade die in der Renaissance entdeckte und praktizierte Perspektivenmalerei macht hiervon Gebrauch.

In der Sprache der Renaissance und des für sie typischen Analogiedenkens werden zur Explikation der aufgezeigten Beziehungen Vorstellungen und Begriffe aus dem lebensweltlichen, speziell biologischen Bereich, nicht selten auch aus der Triebphäre herangezogen. So werden vertikale Verhältnisse durch Abstammungs- und Verwandtschaftsbeziehungen, Genealogien, ausgedrückt, die Nähe und Ferne anzeigen, symmetrische Verhältnisse durch Freundschaft und Feindschaft, Liebe und Haß, Sympathie und Antipathie, Attraktion und Repulsion, Konsonanz und Dissonanz, Harmonie und Disharmonie, Vermählung (Hochzeit) und Scheidung (Trennung), zyklische Verhältnisse durch Systole und Diastole, Ein- und Ausatmen oder durch rhythmische Bewegungen wie Herz- und Pulsschlag. Daß die Renaissance damit an alte magisch-mythische Vorstellungen anknüpft, zeigt die Tatsache, daß schon Hesiod in seiner Theogonie die lineare, einsinnige Abstufung des Dunklen, Nächtlichen in Form einer Genealogie expliziert, beginnend mit dem Chaos, über die Nacht und das Schattenreich des Erebos (Tartaros)<sup>22</sup>, weiter über das Schicksal, den Schlaf, den Tod, die Träume, die Hesperiden, deren Ort der Sonnenuntergang ist, die Moiren und die Keren, die Nemesis, das Alter und den Streit (Eris).<sup>23</sup> In diesen Kontext gehören auch die anderen Göttergenealogien der griechischen Mythologie, welche die Entstehung der Vielfalt entweder durch Parthenogenese oder durch Zeugung erklären.

Operiert das genealogische Verhältnis mit Sukzession und Abstieg, sei es in einfacher linearer oder in linear sich verzweigender

<sup>21</sup> Vgl. das Selbstporträt im konvexen Spiegel von Parmigianino (1524) in: G. Maiorino: *The Portrait of Eccentricity*, a. a. O., S. 54.

<sup>22</sup> Hesiod: *Theogonie* 120 ff., in: *Hesiodi Theogonia opera et dies scutum*, ed. T. Solmsen / *Fragmenta selecta* ed. R. Merkelbach et M. L. West, Oxford 1970.

<sup>23</sup> A. a. O., S. 210 ff.

Form, so operiert das symmetrische Verhältnis mit der Simultaneität zweier Instanzen positiver und negativer Art, die sich anziehen oder abstoßen. Unter den Elementen bilden Feuer und Wasser, Luft und Erde Gegensätze, die sich meiden, bekämpfen oder gar vernichten, wenn sie aufeinandertreffen. Wie es bestimmte kompatible Gewächse gibt, so gibt es auch bestimmte inkompatible; dasselbe gilt für Tierarten, die entweder in Symbiose oder im Kampf miteinander leben, und ebenso auch für Tiere und Pflanzen. So bezeugt Giambattista della Porta:

»Der Kohl und der Wein-Stock sind todfeinde gegen einander / und brechen in offenbahre Strittigkeiten aus. Denn ob gleich der Weinstock mit seinem Gewinde sonst alles umfasst, so flieheth er doch vor dem Kohl; und wenn er ihn der Nähe vermercket / so wendet er sich auf die andre Seite / nicht anders/ als ob ihn jemand gewarnet / daß sein Feind in der Nähe sey [...]

Dieser Kohl / dadurch der Weinstock verjaget wird / hat einen Feind an den Erd-Aepffeln / oder Schwein-Brod / und verdorret von diesen, oder es muß jener nothwendig verdorren / wenn derselbe soll grün bleiben: Wenn sie aber beysammen stehen / findet man sie oft beyde ganz ganz dürr [...]

Epheu verderbt zwar sonst auch alle Bäume zum äussersten / ist aber doch dem Weinstock vor allen zu wider / und bringt ihn zu schanden [...]

Auch befindet man eine wunderliche Feindschaft und Streit zwischen dem Rohr / und Fahren-Kraut / also daß eines das ander austilget. So gar / daß wenn jemand mit Pfeilen von Rohr geschossen ist / die Wurzel vom Fahrenkraut / zerstossen und drauf gelegt / solche Pfeile heraus ziehet.«<sup>24</sup>

Sympathie und Antipathie beherrschen das Leben und die gesamte Natur, indem sowohl gleichartige wie ungleichartige Instanzen in diese Verhältnisse eintreten können, wie dies schon die Sprichwörter »Gleich zu Gleich gesellt sich gern« und »Gegensätze ziehen sich an« zum Ausdruck bringen, wobei aber auch das Umgekehrte gilt, z. B. »Gegensätze heben sich auf«.

Die trotz aller Vielheit, Diversität und Variabilität sich durchhaltende Einheit und Ganzheit wird nicht selten durch den Kreislauf der Elemente, des Lebens oder des Jahres ausgedrückt. Aztekische Darstellungen verdeutlichen dies oft durch ein Tier – wahrscheinlich einen Leopard –, das einen Menschen verschlingt und wieder ausspeit. Platon spricht im *Phaidon* unter Heranziehung pythagoreischer Vorstellungen von der Palingenesis, von der Wiedergeburt:

<sup>24</sup> J. B. Porta: *Magia Naturalis, oder Haus-Kunst und Wunder-Buch*, a. a. O., Bd. 1, S. 50 f.

dem Hervorgang des Lebens aus dem Tod, des Todes aus dem Leben. Das Indische benützt hierfür das Rad der Wiedergeburten.

Allerdings genügt dieser vertikale, horizontale und zyklische morphologische Grundraster noch nicht zur vollständigen und adäquaten Erfassung des Analogiedenkens und seiner Unterscheidung vom Klassifikationsdenken nach *genus proximum per differentiam specificam*, das unserem heutigen Wissenschaftsverständnis und dessen Rationalitätskriterien entspricht, operiert doch auch dieses mit Ab- und Aufstieg entlang der Vertikale in Form von Spezifikation und Generalisation sowie mit Korrespondenz, Symmetrie, Position und Negation entlang der Horizontale. Während jedoch das Klassifikationssystem mit seinen Spezifikationen und Differenzierungen innerhalb einer bestimmten Gattung bleibt, beispielsweise innerhalb der Gattung ›Baum‹, und diese weiter – idealiter dichotomisch – unterteilt in Laub- und Nadelbäume, letztere in Zypressen- und Kieferngewächse, diese in Tannen und Fichten usw., geht das Analogiedenken quer durch die Reihen und assoziiert Pflanzen, Tiere, Metalle, Farben, Verhältnisse, Befindlichkeiten u. ä.

Zur Demonstration von Analogiereihen sei auf Agrippa von Nettesheim verwiesen, der in seiner Schrift *De occulta philosophia* (*Geheime Philosophie oder Magie*) unter dem Leitfaden der Planeten Sonne, Mond, Saturn, Jupiter, Mars, Venus, Merkur Analogiereihen aufstellt.

»Unter den Elementen sind solarisch das Feuer und die lichte Flamme; unter den Säften das reine Blut und der Lebensgeist; unter den Geschmücken der scharfe mit Süßigkeit vermischte; unter den Metallen wegen seines Glanzes das Gold, dem die Sonne eine herzstärkende Eigenschaft verleiht; unter den Steinen solche, welche durch goldene Punkte die Sonnenstrahlen nachahmen, wie der Adlerstein, der solche Punkte hat und eine Kraft gegen die fallende Sucht und gegen Gifte besitzt. Der Stein, welcher Sonnenauge heißt und die Figur einer Augenpupille hat, aus deren Mitte ein Strahl hervorschimmert, stärkt das Gehirn und Gesicht. Der bei Nacht leuchtende Karfunkel vertreibt jedes dunstige und in der Luft schwebende Gift. Der Chrysolith, von zarter und lichter, grüner Farbe, worin, wenn man ihn gegen die Sonne hält, ein goldener Stern schimmert, stärkt die Respirationsorgane und ist den an Engbrüstigkeit Leidenden von Nutzen [...]«<sup>25</sup>

»Dem Monde zugehörig (lunarisch) sind unter den Elementen die Erde, sodann das Wasser, sowohl das Meer- als das Flußwasser, und alles Feuchte, die Säfte der Bäume und der Tiere, hauptsächlich die weißen, als Eiweiß, Fett,

<sup>25</sup> In: H. C. Agrippa von Nettesheim: *Die magischen Werke*, a. a. O., S. 59 f.

Schweiß, Schleim und andere Flüssigkeiten der Körper. Von den Geschmäckern gehören dem Monde an der salzige und unschmackhafte. Unter den Metallen ist lunarisch das Silber, unter den Steinen der Kristall, der silberfarbene Markasit und alle weißen und grünen Steine, desgleichen der Selenit oder Mondstein, welcher von honiggelbem Glanze, weißlich durchscheinend ist und nicht nur die Gestalt des Mondes, sondern auch sein tägliches Zu- und Abnehmen darstellt. Dem Monde gehören auch die Perlen an, die aus Wassertropfen in den Muscheln erzeugt werden, ebenso der Kristall und Beryll. Unter den Pflanzen und Bäumen sind lunarisch das Selenotropium, das sich nach dem Monde wendet, wie die Sonnenwende nach der Sonne; die Palme, welche alle Monate neue Zweige ansetzt; [...] ferner das Keuschlamm oder der Keuschbaum und der Ölbaum, desgleichen das Kraut Chinostares, welches mit dem Monde wächst und abnimmt, nämlich an Substanz und Zahl der Blätter [...] Lunarisch ist auch das Chamäleon, das nach der Verschiedenheit der Farbe eines Gegenstandes immer eine ähnliche annimmt, wie der Mond nach der Verschiedenheit des Zeichens, in welchem er sich befindet, seine Natur wechselt. Lunarisch sind ferner die Mutterschweine, die Hirschkühe, die Ziegen und alle Tiere, welche den Lauf des Mondes beachten und nachahmen [...]»<sup>26</sup>

Als Ordnungs- und Gliederungsprinzipien, die die Ähnlichkeit der Dinge begründen und das Analogiedenken ermöglichen, nennt Agrippa die Eigenschaften der Gestirne, die hier als Leitphänomene fungieren. Zu diesen gehören Form, Farbe, räumliche und zeitliche Ortung, ihr Verhältnis zur Umgebung, Bewegung, desgleichen ihre Wirkung und Einflußnahme auf Menschen und andere Lebewesen, zumal nach magisch-mythischer Auffassung Eigenschaften nicht neutral in sich ruhen, sondern Wirkkräfte sind und bestimmte Einflüsse ausüben. Eigenschaften sind, wie noch im Griechischen etwa bei Platon im *Protagoras*<sup>27</sup>, *δυνάμεις*, die in Werden und Wirken eingebettet sind. Dies erklärt sich einerseits aus ihrer Herkunft, andererseits aus ihrer Wirkung.

»Es ist sehr schwierig, zu erkennen«, sagt Agrippa, »welche Dinge diesem oder jenem Gestirne oder Himmelszeichen zugehören. Man erkennt sie jedoch daran, daß sie die Strahlen oder die Bewegung, oder die Figur der Himmelskörper nachahmen. Einige entsprechen auch gewissen Sternen durch ihre Farbe und ihren Geruch, andere durch ihre Wirkungen.«<sup>28</sup>

<sup>26</sup> A. a. O., S. 62 f.

<sup>27</sup> Platon: *Protagoras* 320 d 5, e 2, 321 c 1; vgl. auch *Phaidon* 102 d f.

<sup>28</sup> H. C. Agrippa von Nettesheim: *Die magischen Werke*, a. a. O., S. 59.

Alles, was in diesem Sinne Ähnlichkeit aufweist, wird in eine Reihe gebracht unter dem Leitfaden des Sonnenartigen oder des Mondartigen oder einer sonstigen Qualität, wobei diese Reihen Explikationen der Eigenschaftskomplexe der Leitphänomene sind.

Als weiteres Beispiel sei die paracelsische oder genauer pseudo-paracelsische Schrift *Philosophia ad Athenienses* genannt, welche die vier Elemente Erde, Wasser, Luft und Feuer als »Mütter« klassifiziert, die alles aus sich entlassen und ihrerseits wieder einer gemeinsamen Urmutter entstammen. Auf dieser Grundlage entwickelt die Schrift eine Zuordnung derart, daß sie dem Wasser alles Wäßrige wie Brunnen, Bäche, Meere zuordnet, ebenso Fische und gewisse Steine wie Bernstein, Beryll, Kristall, Amethyst, Korallen, aber auch Flußwesen wie Nymphen und Sirenen, der Erde alles Erdartige: Metalle, Mineralien, Edelsteine, Pflanzen und Kräuter, Tiere und Menschen, Erdgeister wie Gnome, Nachtraute und Riesen, der Luft das Unsichtbare und Unbegreifliche wie Schicksale (*fata*), Eindrücke (*impressiones*), Träume (*somnia*), Gesichte (*visiones*), ebenso die »luftischen reden, gedanken und taten«<sup>29</sup> und schließlich dem Feuer das ihm Gleichartige wie den Himmel mit den Planeten und Sternen, Blitz und Donner, außerdem gewisse Steine und Farben.<sup>30</sup>

Auch hier werden unter dem Titel der vier Elemente diverse Gegenstände und Sachverhalte zusammengestellt und geordnet, zum einen nach der Selbigkeit der Substanz (Wasser – Brunnen, Bäche, Meere), zum anderen nach der Selbigkeit des Ortes (Wasser – Fische, Korallen und Steine), zum dritten nach Selbigkeit der Eigenschaften (Luft – luftige Reden, Gedanken und Taten), zum vierten nach der Selbigkeit der Farbe (Feuer – gelbe Farbe) usw.

### b) Analogieformen

Methodisch ist bereits eine ganze Reihe von Gesetzmäßigkeiten und Gestaltungsprinzipien sichtbar geworden, auf denen das Analogiedenken formal wie inhaltlich basiert. Da sich die lebensweltlich fundierten kognitiven Assoziationen in Raum-Zeitstrukturen vertikaler,

<sup>29</sup> Theophrast von Hohenheim, genannt Paracelsus: *Sämtliche Werke*, 1. Abt.: *Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften*, hrsg. von K. Sudhoff, 14 Bde., München, Berlin 1922–1933, Reg.-Bd. von M. Müller (*Nova Acta Paracelsica*, Supplementum), Einsiedeln 1960, Bd. 13, S. 398 (Buch 1, Text 19).

<sup>30</sup> Vgl. a. a. O., S. 394–399 (Buch 1, Text 11–20).

horizontaler und zyklischer Art explizieren lassen, zeigt sich hier ein grundlegender Bezug des Analogiedenkens zu Raum- und Zeitstrukturen, wobei allerdings die Frage offenbleiben muß, ob die lebensweltlichen Vorstellungen in Raum-Zeitstrukturen gründen oder umgekehrt die räumlich-zeitlichen Verhältnisse in lebensweltlichen. Denkt man die Beziehung konsequent weiter, so ergeben sich mehrere Möglichkeiten von Verhältnissen, die für das Analogiedenken typisch sind: *erstens* die räumlich-zeitliche Identität der Analoga, d. h. ihr Zusammenfall, *zweitens* die räumlich-zeitliche Kontiguität, ihr simultanes Nebeneinander oder sukzessives Nacheinander, und *drittens* ihr Zusammenhang über räumliche und zeitliche Sprünge hinweg.

(1) Die extremste Form der Analogiebildung und wechselseitigen Verweisung der Analoga aufeinander liegt vor bei räumlich-zeitlicher Identität, die im Kontext der Zeit den besonderen Namen ›Metamorphose‹ hat. Sie ist bei analytischer Explikation eines komplexen Leitphänomens in seine diversen formalen wie materialen, quantitativen wie qualitativen wie kausalen Bestandteile gegeben, mögen sie simultan oder sukzessiv auftreten. Ein Beispiel ist die Zerlegung der Sonne in die formale Gestalt der Kugel mit deren Derivaten, dem Kreis und dem kontrahierten Punkt, die materielle Substanz des Goldes oder harten Metalls, das Element des Feuers, die Farbqualität ›gelb‹, die Tastqualität ›brennend heiß‹, die Habitualität ›Wohlbefinden‹, ›Wachsen und Gedeihen‹, die Begleiterscheinung des pflanzlichen Reifens, die Zeitangabe ihres Auftretens, den Tag, usw. oder die Zerlegung des Mondes in die formalen Bestimmungen ›Scheibe‹, ›Sichel‹, ›wechselnde Form‹, die materialen Bestimmungen ›Silber‹, ›Stahl‹, die Farbqualität ›silbrigweiß‹, die Tastqualität ›kühl‹, die Habitualität ›Ruhe‹, ›Stille‹, die Zeitangabe ›Nacht‹ usw. Jedes dieser das Insgesamt konstituierenden Momente verweist auf das Ganze wie auf jedes andere Moment, tritt also repräsentativ und austauschbar auf. Das Analogiedenken, wie es auch dem magisch-mythischen Vorstellen zugrunde liegt, benutzt hierfür den Terminus *pars pro toto*, bei dem der Teil für das Ganze steht, nicht nur in dem Sinne, daß ein quantitativer Ausschnitt das Ganze vertritt, z. B. das Getreidekorn die gesamte Ernte oder der Erdklumpen das ganze Feld, sondern auch in dem, daß eine qualitative Bestimmung Indikator der anderen ist, z. B. die gelbe Farbe Indikator für Feuer und Flamme, die Scheibe Indikator für Sonne, ebenso für Vollkommenheit und Glück. Diese Ambiguität bzw. Polysemie erklärt das abrupte, instantane Umschla-

gen der Bestandteile ineinander. Die Tatsache, daß jedes sich selbst und auch ein anderes bezeichnet, kann funktionalisiert und für bestimmte Zwecke genutzt werden.

Die Sprachwissenschaft, insbesondere die antiken Rhetoriken eines Cicero<sup>31</sup> und Quintilian<sup>32</sup> haben hierauf die Theorie der Tropen gegründet, die in den Rhetoriken und *artes dicendi* des Mittelalters, des Humanismus und des Barock als uneigentliches Sprechen oder geblümter Stil (*flores rhetoricales* bzw. *figurae rhetoricales*) weitergeführt wurde. Im Mittelpunkt stehen Stilfiguren wie Metapher, Synekdoche, Metonymie, Antonomasie, Onomatopoiie, Katachrese, Metalepsis, Epitheton, Allegorie, Ironie, Paraphrase, Hyperbaton, Hyperbel u.ä., die allesamt Verdichtungen, Verschiebungen und Transformationen sind, indem sie von einer Instanz auf eine andere verweisen. Inzwischen werden sie weitgehend in der Psychoanalyse zur Ausdeutung von Träumen, zur Entstehung des Witzes, zur Erklärung von Fehlleistungen und zur Ausdeutung von Krankheitsercheinungen (Symptomatologie) herangezogen, etwa von Sigmund Freud<sup>33</sup> oder Jacques Lacan<sup>34</sup>.

Von besonderer Relevanz für unseren Kontext ist die Metapher (μεταφορά), die ihrer Wortherkunft nach ›Übertragung‹ bedeutet in dem Sinne, daß ein Wort auf einen ihm von Hause aus nicht zukommenden Bereich angewendet wird. Die Übertragung rechtfertigt sich aus einem vorhergehenden, später unterdrückten und verkürzten Vergleich, wie er am Beispiel ›er ist ein Löwe‹ statt ›er kämpft wie ein Löwe‹ sichtbar wird. Ein verkürzter Vergleich liegt auch vor im Beispiel ›Meer des Lebens‹. Die unermessliche Weite, Bewegtheit und

<sup>31</sup> M. T. Cicero: *De oratore* / *Über den Redner*, lateinisch – deutsch, übersetzt, kommentiert und eingeleitet von H. Merklin, Stuttgart 1976; ders.: *Brutus*, lateinisch – deutsch, hrsg. von B. Kytzler, München 1970.

<sup>32</sup> M. Fabii Quintiliani *Institutiones Oratoriae Libri XII* / Marcus Fabius Quintilianus: *Ausbildung des Redners*. Zwölf Bücher, hrsg. und übersetzt von H. Rahn, Zweiter Teil, Buch VII–XII, Darmstadt 1975, S. 216 ff. (VIII, 6).

<sup>33</sup> S. Freud: *Die Traumdeutung*, Frankfurt a.M. 1991 (wiederholte Aufl. 1996); ders.: *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*. *Der Humor*, Frankfurt a.M. 1992 (wiederholte Aufl. 1996); ders.: *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*. Über Vergessen, Versprechen, Vergreifen, Aberglauben und Irrtum, Frankfurt a.M. 1954 (wiederholte Aufl. 1996). Vgl. dazu den folgenden Beitrag der Verfasserin im vorliegenden Band.

<sup>34</sup> J. Lacan: *Écrits*, Éd. du Seuil, Paris 1966; siehe auch den Beitrag K. Gloy: *Das Analogiedenken unter besonderer Berücksichtigung der Psychoanalyse Freuds* im vorliegenden Band.



Gefährlichkeit, die dem Meer wie dem Leben eigen sind, stellen hier das *tertium comparationis* dar. *Brevior est similitudo*, sagt Quintilian.

Zu nennen ist ferner die Synekdoche, die die Ersetzung eines weiten Begriffs durch einen engen (›Haus‹ durch ›Dach‹, ›Schwert‹ durch ›Spitze‹) oder umgekehrt eines engen durch einen weiten (›Menschen‹ durch ›Sterbliche‹) bezeichnet, sowie die Metonymie (Namensvertauschung), die die Verwendung eines bestimmten Begriffs anstelle eines anderen, mit diesem in der Weise realer Kontiguität zusammenhängenden vorsieht. Meist wird der Grund für etwas eingesetzt, der Erfinder für das Erfundene (›Vergil lesen‹ statt ›Vergils Bücher lesen‹), die Person für die Sache (›Bacchus‹ für ›Wein‹) oder das Beinhaltende für den Inhalt (›Krug‹ für ›Wasser‹).

Als weitere Subklassifikationen lassen sich unterscheiden die Vertauschung von Besitzer und Besitz, Einwohner und Ort, Zeitgenosse und Zeit, Eigenschaftsträger und Eigenschaft. Handelt es sich bei der Synekdoche um eine quantitative Relation, so bei der Metonymie um eine qualitative. In allen diesen Fällen liegt eine Verschiebung vor, sei es vom Teil auf das Ganze, von der Spezies auf das Genus oder vom Ganzen und Allgemeinen auf den Teil und das Besondere.<sup>35</sup> Sie erfolgt gesetzmäßig und rational nachvollziehbar.

In der Allegorie stehen zumeist Personen, aber auch Tiere, Pflanzen und Elemente für Eigenschaften (eine Frau mit Waage und verbundenen Augen für Gerechtigkeit, Minerva mit Eule für Weisheit). Die Allegorie als ›Anderssagen‹ bedeutet die Darstellung eines abstrakten Begriffs oder einer Eigenschaft durch ein Bild, zumeist mit Hilfe einer Personifikation. Ihrer bedient sich die Emblematik, die mit Zeichen operiert, denen ein bestimmter Sinn zugeordnet wird (daher der Name ›Sinnbilder‹). Bekannt geworden ist die Sammlung *Emblemata* des italienischen Humanisten Alciatus, zuerst 1522 in Mailand publiziert, in der die Bedeutung grob geschnittener Bilder durch lateinische Verse und anschließende lateinische Prosatexte erklärt wird, die mit zahllosen Zitaten aus klassischen Schriftstellern gespickt sind. So bedeutet etwa ein Chamäleon Schmeichelei, eine Palme Treue, ein Ölzweig Frieden usw., während ein im Wasser ste-

<sup>35</sup> Vgl. Ch. Strub: *Kalkulierte Absurditäten*. Versuch einer historisch reflektierten sprachanalytischen Metaphorologie, Freiburg, München 1991, bes. S. 252 ff.

hender Mann, über dessen Kopf fruchtebeladene Zweige hängen, ein Sinnbild für Vergeblichkeit ist.<sup>36</sup>

Auch die anderen rhetorischen Figuren beruhen auf verständlichen und nachvollziehbaren Verschiebungen. Ironie ist der Name für einen Tropus, bei dem eine Person oder Sache etwas dem Wortlaut Widersprechendes meint. Sie begegnet gleicherweise bei Herabsetzung wie Lob, indem zu loben vorgegeben, tatsächlich jedoch getadelt wird, und umgekehrt.

Hyperbeln sind Steigerungen und Übertreibungen der Wahrheit wie in den Wörtern ›Schnecken-tempo‹, ›Blitzeseile‹.

In den Kontext verweisender Sprachformen gehört auch die Antithese, welche in Form eines Gegensatzes auf etwas anderes Bezug nimmt. Ihre Steigerung findet im Oxymoron statt, der Verbindung zweier inkompatibler Vorstellungen, wie in den Wendungen ›süß-sauer‹, ›schön-häßlich‹, ›puer-senex‹. Man begegnet ihr vorzüglich im Petrarkismus des 16./17. Jahrhunderts, etwa in Ausdrücken wie »die bittere Süße der Liebe«, »die finstere Sonne«, »das tote Leben«, aber auch in der Mystik in Wendungen wie das »unendliche Nichts«, »die leere Fülle« usw.

In der Litotes erfolgt eine Negation der Negation, die zum Ausdruck von Positivem dient. Sie benutzt eine Zirkelstruktur, die von einer Position ausgeht, von dort zur Negation der Position übergeht, sodann zur Negation der Negation weiterschreitet, um zur Position zurückzukehren.

Zu erwähnen sind außerdem noch Synonyma, bedeutungsgleiche oder -ähnliche Wörter wie ›Metzger‹ und ›Fleischer‹. Häufig treten sie in Doppelform auf wie in ›Haus und Hof‹, ›Leib und Leben‹, die ursprünglich eine Zweiheit bedeuteten, heute aber als Einheit empfunden werden. Bei der Paronomasie (*annominatio*) handelt es sich um das Vorkommen gleichklingender Wörter (»einen Gang gehen«), aber auch um Fälle, in denen klangähnliche, jedoch bedeutungsverschiedene Wörter zusammengestellt werden. Auf der Ausnutzung dieser Doppelsinnigkeit beruht ein nicht unwesentlicher Teil des Witzes. Während das Wortspiel den Doppelsinn eines Wortes ausnutzt, basiert der Kalauer auf dem lautlichen Gleichklang

<sup>36</sup> Zum Komplex ›Allegorie‹, ›Synekdoche‹, ›Metonymie‹ vgl. A. Fetscher: *Allegory. The Theory of a Symbolic Mode*, Ithaca, New York 1964, 2. Aufl. 1965; T. Todorov: *Synecdoques*, in: *Communications*, Bd. 16 (1970), S. 26–35; A. Henry: *Metonymie et Métaphore*, Paris 1971.

zweier verschiedener Wörter oder Wortgruppen. Die Auflistung ließe sich fortsetzen.

Was die zeitliche Identität von Analoga betrifft, d.h. ihren Zusammenfall im Kontext von Entwicklung, Wandlung, Evolution, so begegnet sie in der Sonderform der Metamorphose, allgemeiner der Transformation einer Gestalt in eine andere, wie sie sich besonders prägnant in der Entwicklung eines Schmetterlings aus dem Ei über die Larve und Puppe zeigt und entsprechend für Verwandlungen überhaupt gilt. Sie findet nicht nur innerhalb einer Art, sondern auch zwischen verschiedenen Arten wie Pflanzen und Tieren statt.

(2) Eine weitere Form der Analogiebildung und wechselseitigen Verweisung der Analoga aufeinander ist mit deren räumlich-zeitlicher Kontiguität gegeben. Man beobachtet sie im Falle nachbarschaftlichen Nebeneinanderseins (Koexistenz) wie nachbarschaftlichen Nacheinanderseins (Sukzession). In diesen Existenzformen dokumentiert sich aufgrund von Affinität und Assimilation eine Konvenienz (*convenientia*) der Dinge. Die Ursache derselben kann zweifacher Art sein: Entweder kann die Ähnlichkeit aus dem Zusammenbestehen heterogener Dinge hervorgehen, wie oft an Ehepaaren feststellbar ist, die trotz unterschiedlicher Physiognomie, Mentalität und Interessen aufgrund gleicher Ernährung, Umgebung, beruflicher Tätigkeit, Unterhaltung usw. zusammenwachsen, sich assimilieren. Oder aber eine tieferliegende Ähnlichkeit äußerlich verschiedener Dinge kann der Grund der Kompossibilität sein. So gehören Wasser und Fische, Luft und Vögel, Erde und Gras, Himmel und Sterne zusammen, weil sie Anteil aneinander haben, die feurigen Sterne am Element des Feuers, das den Himmel konstituiert, die Vögel am Element der Luft, die Fische am Element des Wassers. Jedes Ding hat seinen natürlichen Ort aufgrund einer Verwandtschaft mit seiner Umgebung oder einer Teilhabe an ihr.

Eine Fortsetzung hat dieses Denken im modernen Begriff der ökologischen Nische gefunden, in der Vorstellung, daß verschiedene Wesen wie Pflanzen und Tiere im Laufe ihrer Evolution sich ihre Lebensräume durch Anpassung, wechselseitige Beeinflussung, Übernahme fremder Eigenschaften oder sonstwie erobern. Jeder Freiraum bedeutet eine Nische, die von einem spezifischen Wesen in Auseinandersetzung mit anderen und in Angleichung an sie ausgefüllt wird, so daß alle eine Lebensgemeinschaft bilden.

Die tiefere Ähnlichkeit äußerlich heterogener Wesen wie der Pflanzen und Tiere, z. B. ihre strukturelle Verwandtschaft, wird be-

sonders deutlich an der Auffassung der Humanisten, daß das Geweih von Hirschen Büsche und der Bart des Mannes Gräser seien, die auf dem menschlichen Gesicht wüchsen.<sup>37</sup> Hieraus ergibt sich eine ähnliche Symbiose wie in dem Falle, daß sich auf dem Rücken von Schalentieren Moose und Flechten ansiedeln. Auch zwischen Steinen und Pflanzen läßt sich eine Konvenienz aufweisen, wobei die Beobachtung von pflanzlichen (und tierischen) Einschlüssen im Gestein oder von baumartig sich verzweigenden Erzadern eine Rolle gespielt und die Meinung nahegelegt haben dürfte, daß Steine schlafende Pflanzen seien. So schreibt Cardanus in seinem Buch *De subtilitate*:

»Man begreift, daß Metalle leben, durch das folgende Argument, nämlich weil im Gestein [die Metalle] gleichsam wie Blumen und Früchte entstehen, und zwar nicht anders als Pflanzen mit weit ausgebreiteten Zweigen, Wurzeln, Stämmen, so daß das Metall oder die metallische Substanz nichts anderes als eine verborgene Pflanze ist.«<sup>38</sup>

(3) Eine weitere Form der Analogie existiert unabhängig von Raum und Zeit (*aemulatio*). Der Verweis der Analoga aufeinander bleibt erhalten auch bei räumlicher und zeitlicher Trennung, also über Distanzen und Sprünge hinweg. Dieser Analogietypus liegt vor einerseits bei heterogenen, räumlich oder zeitlich auseinandergerissenen Dingen, sofern sie über supplementäre Analogien vermittelt sind, etwa durch ursprüngliche Zusammengehörigkeit oder gar Identität, andererseits bei ähnlichen Dingen, sofern sich ihre Ähnlichkeit über Genealogiereihen begründet, wie sie zwischen dem Urelternpaar und den noch so entfernten Verwandten, den Urururenkeln, bestehen, oder über Symmetrien und Spiegelbildlichkeiten, also bei vertikalen wie horizontalen Verweisungen. So gehören Kleid und Person, Fußspur und Fuß, Name und Person zusammen, was im magisch-mythischen Denken eine Rolle spielt, da z. B. das Kleid oder die Accessoires eines Kriegers nicht in die Hände des feindlichen Stammes fallen dürfen, damit dieser nicht Macht über jenen gewinne. Bild- und Namenszauber gehören ebenfalls hierher.

Beispiele für Ähnlichkeitsbeziehungen selbst entfernter Arten unabhängig von Raum und Zeit liefert der Bereich physiologischer und anatomischer Vergleiche, der sich im 16. Jahrhundert entwickel-

<sup>37</sup> Vgl. U. Aldrovandi: *Monstrorum historia*, Bologna 1648, S. 663.

<sup>38</sup> H. Cardanus: *De subtilitate libri XXI*, in: *Opera omnia*. Faksimile-Neudruck der Ausgabe Lyon 1663 mit einer Einleitung von A. Buck, Bd. 3, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, S. 440 (Übersetzung von Verf.).

te und auf dem heute die vergleichende Physiologie und Anatomie beruhen. Studien dieser Art reichen allerdings weit tiefer in die Geschichte zurück. So findet man schon bei Platon Vergleiche zwischen Menschen- und Tiertypen mit Rückschlüssen auf ihre jeweiligen Eigenschaften und Verhaltensweisen, beispielsweise den Hinweis auf die Ähnlichkeit zwischen habgierigen, herrschsüchtigen Menschen und Wölfen, Habicht und Geiern oder geselligen, zahmen Menschen und in Verbänden lebenden Bienen, Ameisen und Wespen.<sup>39</sup> Diese physiologischen und psychologischen Ähnlichkeiten liegen auch seiner im Rahmen von Toten- und Jenseitsmythen auftretenden Vorstellung einer Transformation von Menschen- in Tiergestalten zugrunde.<sup>40</sup> Am Ende des *Timaios*<sup>41</sup> nutzt er sie zur Erklärung der vier Gattungen der Lebewesen, der Menschen, Vögel, erdbewohnenden Tiere und Fische, und zwar in absteigender Linie, indem er die Vernunft zum Maßstab erhebt und die zunehmende Geistesbeschränktheit mit einer zunehmenden Erdbundenheit erklärt, die schließlich zum Verlust des aufrechten Ganges, der Füße und Kriechorgane führt.

Im 16. Jahrhundert waren es die vergleichenden Studien Pierre Belons<sup>42</sup>, die die Ähnlichkeit und Proportionalität zwischen menschlichen und Vogelskeletten aufwiesen, die die Extremitäten der Vögel mit denen des Menschen gleichsetzten, die Extremitäten der Flügel mit denen der menschlichen Hand: Wie sich beim Menschen der Daumen zu den Fingern verhält, so verhält sich beim Vogel die Flügelspitze, der Appendix, zu dem übrigen Flügel.

Nicht weniger bekannt sind die Analogien zwischen Tier und Pflanze, wird doch in der Pflanze ein umgestülptes Tier gesehen, das seine nahrungsaufnehmenden Organe in Form von Wurzeln ins Erdreich senkt. Auch die umgekehrte Analogie ist geläufig, derzufolge Blüte, Stengel und Wurzeln Kopf, Rumpf und Füßen des Tieres entsprechen und der Nahrungsfluß bei Pflanzen, der von unten nach oben verläuft, dem tierischen Adernsystem gleicht, das ebenfalls im unteren Teil des Bauches beginnen und mit der Hauptvene zum Herzen aufsteigen soll.

<sup>39</sup> Vgl. Platon: *Phaidon* 81 e ff.

<sup>40</sup> Vgl. Platon: *Politeia* 619 e ff.

<sup>41</sup> Vgl. Platon: *Timaios* 90 e ff.

<sup>42</sup> P. Belon: *Histoire de la nature des oyseaux*, Paris 1555.

Wo immer ähnliche Formen und Verhältnisse im weitgespannten Raum des Universums auftreten, rechtfertigen sie Verweisungen aufeinander. Hervorgegangen aus Falzungen des Seins, zeigen selbst die entferntesten Glieder über Räume und Zeiten hinweg Verwandtschaft.

Schließlich gehört auch die bekannteste Analogie der Renaissance, die Makro-Mikrokosmosanalogie, in diese Kategorie, die auf Verkleinerung bzw. Vergrößerung, auf Anamorphose beruht, ebenso die Zwillingsgestalten Castor und Pollux, Figuren, die sich aus Symmetrie und Verkehrung erklären.

Das Analogiesystem, das teils homogene, teils heterogene Bestandteile nach bestimmten Gesetzmäßigkeiten miteinander verknüpft, unterliegt selbst einer heterogen-homogenen Auslegung nach Theorie und Praxis. Es begründet gleicherweise theoretische Einsicht wie praktisches Verhalten; denn es geht von der Annahme aus, daß mit der Einsicht in die Verknüpfungsgesetze der Analoga sich auch Macht über diese einstellt, derart daß über gleiche Formen und Verhältnisse (oder auch über ungleiche) eine Beeinflussung möglich wird. Dies um so mehr, als das System der Analoga kein statisches, nach dem Substanz-Akzidens-Modell zu erklärendes ist, wie es seit Descartes das Wissenschaftsverständnis prägt, sondern ein dynamisches, das die Dinge als Aggregate oder Agglomerationen von Eigenschaften und Wirkkräften auffaßt, die hierhin und dorthin dirigiert, in Kristallisationspunkten konzentriert, von anderen abgezogen, durch Gegenteiliges beeinflußt und manipuliert werden können. Diese Möglichkeit macht sich nicht nur das magisch-mythische Weltverhalten von Naturvölkern zunutze, das in Residuen auch noch bei Kulturvölkern im alltäglichen, lebensweltlichen Umgang mit den Dingen weiterexistiert, sondern auch der wissenschaftliche Umgang vor allem in der Psychologie und Parapsychologie, was Hypnose, Suggestion, autogenes Training u. ä. betrifft. Und auch die Alternativmedizin: Akupunktur, Homöopathie, Allopathie zehrt davon. So gelten beispielsweise Walnüsse aufgrund ihrer verschlungenen, bandförmigen Gestaltung, die Ähnlichkeit mit den Schlingen und Windungen des Gehirns aufweist, als Kopfschmerzmittel, die Samenkörnchen des Eisenhuts, bei denen es sich um kleine, dunkle Kügelchen in weißen Schalen handelt, welche den Augenlidern gleichen, als Augenheilmittel. Bei Oswald Crollius heißt es:

»Die Welsche Nüz haben die ganze Signatur oder Zeichen deß Haupts: Ihre eusserste Rinde oder Nußlauff / vergleichen sich dem Pericraneo oder Häutlein ober der Hirnschahl: Dannenhero auch das Salz auß solchen Rinden gemacht / zu den Wunden dieses Häutlins ein sonderbahr Mittel ist.

Die harte Schahl vergleicht sich der Hirnschahl.

Das jnwendige Häutlin / mit welchem der Kern selbst oberzogen ist / referiert oder präsentiert die Häutlin deß Hirns.

Der Kern selbst aber die Substanz deß Hirns: Ist derowegen auch zu demselbigen sehr bequem und schwächt die Gifft: Dann wann er wirdt gestossen / mit gebrantem Wein befeucht und auff den Hauptwürbel gelegt / stärcket er das Hirn und ganze Haupt gewaltig.«<sup>43</sup>

In der Renaissance waren klassische und alternative Wissenschaften noch ungetrennt. Kurt Hübner bezeichnet Chemie und Alchemie, Astronomie und Astrologie, klassische Medizin und Alternativmedizin als »Töchter desselben Stammes«<sup>44</sup>, die sich erst in der Folge mehr und mehr auseinanderentwickelten, so daß die Schere zwischen ihnen immer größer wurde. Während die heute üblichen Wissenschaften dem klassifikatorischen Rationalitätstypus folgen, haben sich die Alternativwissenschaften dem Analogiedenken verschrieben. Daß es sich aber auch bei ihm um einen rationalen Denktypus handelt, zeigt nicht nur der formale Charakter seiner Denkwege, sondern auch die Universalität seiner Anwendung und seine intersubjektive Kommunikabilität. Es handelt sich nicht um etwas Irrationales, sondern nur um eine andere Art von Rationalität.

#### 4. Arcimboldos Bildanalogien

Vor diesem Hintergrund sei nochmals auf Arcimboldos Jahreszeitenzyklus zurückgekommen und derselbe gemäß den Analogiegesetzen erklärt. Es ist unschwer erkennbar, daß Arcimboldos »Jahreszeiten« nicht nur hochartifizielle, sondern auch hochphilosophische Kunstwerke darstellen, die im intellektuellen Ambiente des kaiserlichen Hofes Anregung zu gelehrten Disputen, Interpretationen und kommentierenden Gedichten boten. Auf den Zusammenhang von visueller und verbal-rhetorischer Ebene ist schon verschiedentlich im Rah-

---

<sup>43</sup> O. Crollius: [Oswaldi Crollii] *Tractat von den innerlichen Signatur oder Zeichen aller Dinge*, Frankfurt a.M. 1623, beigefügt zu: *Basilica Chymica*, deutsche Übersetzung, Frankfurt a. M. o. J., S. 19 f.

<sup>44</sup> K. Hübner: *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985, S. 346.

men des Manierismus hingewiesen worden, wenngleich mehr pauschal als systematisch, so wenn Roland Barthes<sup>45</sup> Arcimboldo für einen Rhetoriker und seine Gemälde für ein wahrhaftes Laboratorium von Tropen hält oder Giancarlo Maiorino in seinem Buch *The Portrait of Eccentricity*<sup>46</sup> im Werk Arcimboldos eine Reihe rhetorischer Stilfiguren namhaft macht.

Zunächst und vor allem gehören die Bilder jener Analogieform an, die als räumlich-zeitliche Identität heterogener Bestandteile bezeichnet wurde oder, speziell in zeitlichem Kontext, als Metamorphose und die dadurch charakterisiert ist, daß ein Element oder Elementenkomplex oder auch eine Schicht auf eine andere verweist, also stellvertretend für die andere steht, die andere substituiert. Diese semantische Ambiguität ist Ursache eines ständigen Umschlags von anthropomorpher zu biologischer und astronomisch-jahreszeitlicher Ebene und umgekehrt. Die Instabilität und Variabilität der Bedeutungen ermöglicht einen ständigen Wechsel der Ebenen.

Die Bilder repräsentieren einen Zyklus von Menschengesichtern aus verschiedenen Lebensepochen, deren Profile de facto durch einen Zyklus von Naturprodukten expliziert werden, der wiederum einem Zyklus von Jahreszeiten zugehört, in dem die Naturprodukte charakteristischerweise auftreten. Als Leitphänomen dürfte demnach der Lebensprozeß im allgemeinen fungieren, der hier nach verschiedenen Ebenen aufgefächert wird, nicht nur nach anthropologischer als menschliche Lebensalter, sondern auch nach naturaler als biologischer Wachstums-, Reife- und Verfallsprozeß wie nach astronomisch-jahreszeitlicher als Jahreszeitenrhythmus. Zwischen diesen Ebenen findet ein permanenter Wechsel statt, indem die Naturprodukte eine anthropomorphe Deutung als Gesichter erfahren und umgekehrt und der Jahres- und Lebenszyklus jeweils mitasoziiert wird.

Was für den Zyklus im ganzen gilt, gilt auch für jeden seiner Teile. So besteht eine physiognomische Ähnlichkeit zwischen dem blühenden, jugendlichen Anlitz und der Blütenpracht des Frühlings, dem sich formenden Mannesgesicht und den reifenden Früchten des Sommers, dem bacchantischen Gesicht und den vollen, schweren Trauben des Herbstes, dem alten, runzligen Greisengesicht und dem abgestorbenen, knorrigem Wurzel- und Ästewerk des Winters. Es sind diese physiognomischen Übereinstimmungen zwischen Lebens-

<sup>45</sup> R. Barthes: *Arcimboldo*, introduction par A. B. Oliva, Parma, 1978, S. 30.

<sup>46</sup> G. Maiorino: *The Portrait of Eccentricity*, a. a. O., S. 37 ff.



stadien und Jahreszeiten, die den Zusammenhang und die Analogie (*aemulatio*) garantieren.

Die Entsprechung reicht bis ins Detail. So korrespondiert der jugendlichen, wohlgeformten Nase die noch geschlossene Lilienknospe, den rosaroten Wangen Rosen und Lilien, der knolligen Nase die Birnenform oder Kartoffelknolle, der gurkenförmigen Nase die Gurke, den vollen Pausbacken die Apfel- bzw. Pfirsichwangen, den Bartstoppeln die Wurzeln. Jedes Detail hat eine doppelte Aussagekraft, indem es für sich und für ein anderes steht. Es ermöglicht eine ständige Transformation. Wie es in der Sprache eine Wortpolysemie gibt, so lebt auch die Arcimboldische Malerei von einer Vieldeutigkeit. In einem Gedicht zu einem in derselben Manier gemalten Bild, namens ›Flora‹, das ein Blütenmädchen zeigt, hat Gregorio Comanini diese Eigentümlichkeit in literarische Form gebracht:

»Bin ich Flora oder nur Blume?  
Wenn Blume, dann wie Flora.  
Bin ich wie das Lachen der Blume? Und  
ich bin Flora.  
Wie Flora und nur Blume?  
Ach, ich bin nicht Blume, bin nicht  
Flora.  
Ich bin Flora und Blumen.  
Tausend Blumen und eine einzige Flora;  
Lebendig Blumen, lebendige Flora.  
Aber die Blumen machen Flora, und  
Flora (macht) die Blumen.  
Weißt du wie? Die Blumen in Flora  
Hat der weise Maler gesungen,  
und Flora in den Blumen.«<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> Übersetzung von W. Kriegeskorte: *Giuseppe Arcimboldo*, a.a.O., S. 48. Der italienische Text lautet (a.a.O.):

»Son'io Flora o pur fiori?  
Se fior, come di Flora.  
Ho col sembiante il riso? E s'io son  
Flora,  
Come Flora è sol fiori?  
Ah non fiori son'io; non io son Flora.  
Anzi son Flora, e fiori.  
Fior mille, una sol Flora;  
Vivi fior, viva Flora.

Bis ins Detail lassen sich die Tropen der antiken Rhetorik verfolgen. Die Synekdoche als Ersetzung eines weiten Begriffs durch einen engen oder umgekehrt liegt vor, wenn Blumen anstelle des Frühlings stehen und auf diesen verweisen, wenn Früchte den Sommer anzeigen, Trauben und Weinlaub den Herbst, Wurzeln und knorrige Äste den Winter.

Die Metonymie in allen Varianten als Bedeutungsverschiebung von Eigenschaften auf den Träger, vom Besessenen auf den Besitzer, vom Inhalt auf die Form, vom Bewirkten auf das Bewirkende und umgekehrt begegnet, wenn Rot und Weiß den Liebenden anzeigen, ebenso ein Rosen- oder Kirschenmund, wenn leuchtend helle Farben auf Frühling, dunkle auf Winter deuten, wenn ein Kübel für Wein steht, ein bacchantisches Gesicht auf den weinseligen Herbst weist.

Eine spezielle Verwendung als Emblemata oder Sinnbilder haben Rose und Lilie, indem sie auf Liebe und Reinheit deuten, Trauben, indem sie auf Genuß und Trunkenheit weisen, Efeu, indem es unzerstörbares Leben anzeigt.

Die Paronomasie (*annominatio*), die Bedeutungsverschiebung aufgrund gleich oder ähnlich klingender Wörter, die hier als Evokation eines Dinges durch ein anderes derselben Form begegnet, liegt vor, wenn eine Gurke eine entsprechende Nase andeutet oder Tollkirschen die Augen formen oder ein Fischmaul als Mund figuriert, ein Hase als Nase (Hasenscharte) usw.

Das Oxymoron, die Steigerung der Gegensätzlichkeit zur Paradoxie wie in dem Begriff ›schön-häßlich‹, trifft auf die gesamte Bildkomposition zu und wurde bereits von Comanini in dem auf das Vertumnus-Bild bezogenen Gedicht formuliert:

»So du im Anschauen nicht gewahrst  
Die Hässlichkeit, durch die ich schön,  
Weisst du auch nicht, wie Hässlichkeit  
Noch jede Schönheit übertrifft.«<sup>48</sup>

Eine Vielzahl weiterer Analogiearten läßt sich ausmachen, die mit Symmetrie, Spiegelbildlichkeit, Inversion, Gegensätzlichkeit, Antithetik u.ä. operieren. So sind je zwei Gesichtsprofile nach rechts

---

Però ce i fior fan Flora, e Flora i fiori.  
Sai come? I fiori in Flora,  
Cangiò saggio Pittore, e Flora in fiori.«

<sup>48</sup> Übersetzung von B. Geiger: *Die skurrilen Gemälde des Giuseppe Arcimboldi*, a. a. O., S. 83.

und zwei nach links gerichtet, denen in der ›Elementen‹-Serie je zwei links- bzw. rechtsblickende korrespondieren und auf diese Weise eine Zusammengehörigkeit verraten. Zudem sind die Elemente und die ihnen in den ›Jahreszeiten‹ entsprechenden Eigenschaften antithetisch geordnet. Es widersprechen sich nicht nur Feuer und Wasser, sondern auch Luft und Erde, ebenso die jahreszeitlich bedingten Eigenschaften: Wärme/Trockenheit im Sommer und Kälte/Feuchtigkeit im Winter, Wärme/Feuchtigkeit im Frühjahr und Kälte/Trockenheit im Herbst.

Das Bild mit dem Titel ›Wasser‹ kann zudem als eine Demonstration der paracelsischen Zuordnung der Wasserfauna zu diesem Element genommen werden. Fische, Reptilien, Perlen, Korallen werden parataktisch aneinandergereiht und zwingen so den Blick des Betrachters, von einem Detail zum anderen hinüberzugleiten.

So überzieht ein Netz von Analogieformen und -gesetzen die Gemäldeserie, für die im wesentlichen zwei Intentionen leitend sind. Auch hierauf hat das Gedicht Comaninis zum Vertumnus-Bild einen Hinweis gegeben. Zum einen geht es um die kosmologische Entstehung, die Entstehung des Universums aus einem Ugrund, zum anderen um die jahreszeitlich und lebensaltermäßig bedingte Zusammengehörigkeit diverser Gegenstände. Zum einen sollen die Analogien gemäß dem Platonischen Schöpfungsbericht im *Timaios* die Herkunft der Elemente samt ihren Zusammensetzungen, mithin die Entstehung des Universums erklären. Dadurch daß in die Köpfe (*caput*) alle Produkte der Natur – Tiere und Pflanzen – einbeschrieben, Elemente und Jahreszeiten auf sie hingeordnet werden, wird ihre Herrschaftsfunktion über die gesamte Natur dokumentiert und eine Hierarchie im Ausgang vom Ursprung in Verfolgung einer vertikalen Linie begründet. Zum anderen sollen die Analogien das Zusammenbestehen diverser Momente – hier der jahres- und lebenszeitlich bedingten – gemäß einem parataktischen, simultanen Ordnungsprinzip erklären: Wie das Frühjahr Blüten hervortreibt, unter den Lebensaltern Jugend assoziiert, elementarisch warm und feucht ist wie die Luft, so läßt der Sommer Früchte reifen, ist hinsichtlich der Lebensalter mit der Reifung des Menschen verbunden, elementarisch mit Hitze und Trockenheit entsprechend dem Feuer. Und während der Herbst vollreife Trauben und Früchte hervorbringt, lebenszeitlich dem gesetzten, reifen Alter entspricht, elementarisch kalt und trocken ist, läßt der Winter die Pflanzen absterben entsprechend dem Absterben im menschlichen Leben, weist Kühle und

Feuchtigkeit auf entsprechend dem Wasser. Neben der vertikalen und horizontalen Blickrichtung, deren eine die Kosmologie ausdrückt, deren andere eine Zustandsbeschreibung ist, stellt die zyklische – bedingt durch die ständige Wiederkehr des Gleichen im Jahreszeitenzyklus sowie im Zyklus des Naturprozesses und der Menschenalter – ein drittes Gestaltungsprinzip dar, so daß alle drei Raumprinzipien versammelt sind.

Auch Hinweise auf die Mythologie fehlen nicht: So deutet der Herbst auf Bacchus, während die Verbindung von Winter und Nässe die Freundschaft von Proserpina und Neptun anzeigt.

Die volle Entschlüsselung der Beispiele setzt nicht nur inhaltlich umfangreiche Kenntnisse der antiken Mythologie und der lateinischen Schriftsteller voraus, sondern auch formal umfangreiche Kenntnisse der Analogiegesetzmäßigkeiten, die dem heutigen Betrachter weitgehend abhanden gekommen sind. Damit ist freilich ein Zugang zur Wirklichkeit verschüttet, den es um so dringender freizulegen gilt, als die Enge und Beschränktheit unseres auf Konstruktion, Mathematik und Quantifikation reduzierten Wissenschafts- und Rationalitätstypus immer evidenter wird.

# Das Analogiedenken unter besonderer Berücksichtigung der Psychoanalyse Freuds

Karen Gloy

## 1. Sachgebiete des Analogiedenkens

Aus dem neuzeitlichen Weltverständnis, das durch die Wissenschaften beherrscht wird, ist das Analogiedenken so gut wie verschwunden. Allenfalls fristet es seine Existenz in Marginalbereichen und Alternativdisziplinen und lebt unterschwellig in der Sprache weiter.<sup>1</sup> Sprachliche Ausdrücke wie ›Rabenmutter‹, ›Lammsgeduld‹, ›Elefantenhaut‹, ›Faultier‹ oder Vergleiche wie ›schlau wie ein Fuchs‹, ›flink wie ein Wiesel‹, ›dumm wie ein Esel‹, ›emsig wie eine Biene‹, ›stolz wie ein Pfau‹ bezeugen auch heute noch in der Umgangssprache Analogien zwischen Tieren und Menschen, in denen sich ein uraltes Wissen bewahrt, auch wenn die Verhaltenspsychologie manche dieser Vergleiche als unhaltbar erwiesen hat. Selbst die abgegriffenen, formelhaften Wendungen wie ›ein Herz und eine Seele‹, ›ein Herz aus Stein‹, ›von Herzen kommen‹, ›zu Herzen gehen‹, ›das Herz ausschütten‹ oder der Gebrauch des Wortes ›Sinn‹ in der Doppelbedeutung von Körperorgan und sinnlicher Affektionsfähigkeit sowie die damit zusammenhängenden Ausdrücke ›leichtsinnig‹, ›trübsinnig‹, ›stumpfsinnig‹, ›hochsinnig‹, ›tiefsinnig‹ dokumentieren Entsprechungen zwischen seelischen und materiellen Vorgängen und Zuständen, ohne daß uns dies im alltäglichen Sprachgebrauch bewußt wäre. Dasselbe gilt für ›Blut‹ als Lebensessenz, die der Ausgang zu Analogiebildungen wie ›Blutschuld‹, ›Blutrache‹, ›kalt-‹, ›heißblütig‹, ›schwer-‹, ›leichtblütig‹, ›bis aufs Blut peinigen‹ usw. ist. Da allein das wissenschaftliche Denken an Rationalität und dessen Kriterien: semantische Klarheit und Deutlichkeit, Objektivität, logische Folgerichtigkeit, Beweisbarkeit, allgemeine Überprüfbarkeit, intersubjektive Kommunikabilität u.ä. gebunden zu werden pflegt, wird

---

<sup>1</sup> Vgl. H. de Witt: *Analogik*. Grundlagen einer Wissenschaft der Analogien, ihre Gesetze und Anwendungen, Bd. 1, Luzern, Winterthur 1972, S. 9f.

das analogische Denken als irrational, alogisch, hermetisch und esoterisch diskreditiert. Im Gegensatz dazu möchte ich die These vertreten, daß das analogische Denken genauso rational ist wie das wissenschaftliche, nur daß es ihm gegenüber einen eigenen Rationalitätstypus, eine Rationalität *sui generis*, darstellt. Es dürfte nicht zufällig sein, daß dieses Denken gerade in der Gegenwart erneute Aktualität erfährt, was mit der gleichzeitigen Krise des mathematisch-naturwissenschaftlichen Denktypus zusammenhängt; ja, das analogische Denken verspricht, das neue Paradigma der Welterklärung zu werden. Um den Beweis seiner Rationalität anzutreten und damit seinen Methodenstatus aufzuzeigen, ist es in den Sachbereichen aufzusuchen, denen es genuin ist, und dort genauer zu analysieren.

Wenn sich angesichts der Vielzahl analogischer Beispiele und der schillernden Fülle historischer Ausgestaltungen auch einzelne Fälle darunter finden, die die These von der Allgemeinverständlichkeit und generellen Applikabilität nicht bestätigen, so stellt dies noch keine prinzipielle Widerlegung der These dar, gilt doch auch für die Wissenschaften, daß es nicht *die* Wissenschaft mit *den* verbindlichen Wissenschaftskriterien gibt, vielmehr nur eine Pluralität sich ablösender, substituierender Paradigmen mit wechselnden Verbindlichkeiten, zumindest nach der Kuhnschen These von der Paradigmensubstitution. Zudem ist auch innerhalb eines Wissenschafts-paradigmas das *trial-and-error*-Verfahren gängig, das im tastenden Aufsuchen der letztlich verbindlichen Gesetzmäßigkeiten besteht.<sup>2</sup>

#### *a) Malerei (darstellende Kunst)*

Ein Bereich, der nicht ohne das Analogiedenken auskommt, ist die Kunst, insbesondere die darstellende, die Malerei, die Bildhauerei, die Pantomime. Eines der markantesten Beispiele liefert das Werk des Renaissance-Malers Arcimboldo (1527–1593)<sup>3</sup>, mit dem eine ganze Stilrichtung innerhalb der Kunstgeschichte, der sogenannte Arcimboldismus, eingeleitet wurde. Unter den Werken Arcimboldos findet sich ein Gemäldezyklus mit dem Titel ›Die Jahreszeiten‹, be-

---

<sup>2</sup> Ein typisches Beispiel hierfür ist Galileis Suche nach der angemessenen Formulierung des Fallgesetzes.

<sup>3</sup> Vgl. hierzu den Beitrag der Verfasserin *Das Analogiedenken der Renaissance*. Seine Herkunft und seine Strukturen, im vorliegenden Band.

stehend aus vier Porträts aus vier Lebensperioden des Menschen, dem Jünglingsalter, dem Stadium des Heranreifenden sowie dem des Herangereiften und dem des Greises, in die entsprechend dem Wachstums-, Reife- und Verfallsprozeß der Natur Blüten, Früchte, kahle, verdorrte Äste und Wurzeln eingezeichnet sind. So besteht das Gesicht des Jünglings aus zartfarbenen Blüten und Blütenknospen, rosaroten Rosen, Nelken, weißen Lilien, das Gewand ziert helles, frisches Grün von Gräsern und Kräutern; das Gesicht des Heranreifenden ist kombiniert aus heranreifenden Früchten, Äpfeln, Birnen, Kirschen, den Hinterkopf bildet eine heranreifende Melone, den Hals Sommerähren. Das Porträt des Herangereiften füllt volles, pralles Obst, reife Trauben und Weinlaub, Beeren, herbstgereifte Feigen und Pilze; in das Gesicht des Greises sind dürre, kahle Äste und Wurzeln eingezeichnet, ein Strohmantel umhüllt den Oberkörper, nur ein einziger grüner Efeuzweig schießt aus seinem Hinterkopf hervor und deutet das wiedererwachende Leben auch dieses Stadiums an. Der ›Jahreszeiten‹-Serie korrespondiert in symmetrischer Zuordnung eine andere, die sogenannte ›Elementen‹-Serie, die, ebenfalls aus vier Porträts bestehend, Luft, Feuer, Wasser und Erde symbolisiert und nicht mit Pflanzen, sondern mit Tieren gefüllt ist: das Porträt ›Luft‹ mit Vögeln, das Porträt ›Wasser‹ mit Fischen, das Porträt ›Erde‹ mit Landtieren. Nur das ›Feuer‹-Bildnis durchbricht die Reihe, da es martialische Geräte verwendet.

Das Markante an diesen Bildern ist der Verweis einer Sphäre auf die andere: der anthropologischen auf die vegetative, dieser auf die planetarisch-jahreszeitliche und dieser wiederum auf die elementarische sowie dieser auf die animalische und umgekehrt. Nicht nur entspricht der jugendlichen Nasenform auf anthropomorpher Ebene die geschlossene Lilienknospe auf naturaler, der knollenförmigen Nase im Mannesporträt die Gurken- oder Knollenform, den Pausbacken des gereiften Mannes die vollreifen, prallen Äpfel und dem deformierten Mund des Alten der aufgequollene, schwammige Pilz, auch das Arrangement der Blüten und Früchte folgt den Gesichtsprofilen und den markanten Gesichtszügen: Nase, Wange, Stirn, Ohr, Hals. Ebenso verweist der menschliche Lebensprozeß des Heranwachsens, Reifens und Alterns auf den pflanzlichen Wachstums-, Reife- und Vergehensprozeß in seiner jahreszeitlich bedingten Abfolge und vice versa, so daß eines für das andere eintritt, eines das andere repräsentiert.

Damit sind entscheidende Züge des Analogiedenkens sichtbar

geworden: *Erstens*: Jede Form, jede Ebene ist *überdeterminiert*, indem sie nicht nur sich selbst darstellt, sondern zugleich auf eine andere verweist. Alle Phänomene sind doppel-, sogar mehrdeutig; sie sind durch Ambivalenz und Polysemie ausgezeichnet. *Zweitens*: Mit der Über- oder Mehrfachdetermination eines Phänomens ist der Hinausgang auf ein anderes oder sogar auf mehrere andere verbunden, mag es sich um das bloße Durchscheinen und Durchschimmern eines anderen, *Diaphanität*, oder um einen realen Transzensus, eine *Transmutation*, oder in zeitlicher Hinsicht um eine *Metamorphose* handeln. Die Verweisungs- bzw. Transzendenzstruktur basiert auf einer Relation zwischen mindestens zwei Analoga, die in Entsprechung zueinander stehen. *Drittens*: Entscheidend ist jedoch die Frage, ob der Verweis auf anderes kontingent oder notwendig ist, der Willkür und freien Manipulation unterliegt oder an gewisse naturgegebene Gesetzmäßigkeiten geknüpft ist und eine Nötigung enthält. Ich meine, letzteres sei der Fall. Was den Übergang von einem Phänomen zum anderen erzwingt, ist die Ähnlichkeit der Analoga, wie sie beispielsweise in der Ähnlichkeit der Form zwischen jugendlicher Nase und Lilienknospe, Nasenbogen und Gurkenkrümmung besteht oder in der Ähnlichkeit der Struktur, der Komposition der menschlichen Gesichtszüge einerseits und des Blüten- und Früchtearrangements andererseits oder in der Ähnlichkeit des Lebenszyklus des Menschen und des Reifeprozesses der Natur. Es handelt sich um Ähnlichkeiten *formaler, struktureller und prozessualer* Art, wozu sich noch die *funktionale* Ähnlichkeit gesellt. Letztere wird durch die gerade in der Renaissance aufkommenden und beliebten anatomisch-physiologischen Vergleiche zwischen Pflanzen und Tieren oder zwischen Tieren untereinander belegt. So wird beispielsweise die Flügelspitze der Vögel in gleiche Proportion zum gesamten Flügel gesetzt wie der Daumen des menschlichen Skeletts zur Hand. Das *dritte* Kriterium des Analogiedenkens neben der Überdetermination und dem Verweis bzw. Hinausgang auf anderes bildet mithin die *Ähnlichkeit der Analoga*. Bedenkt man, daß alle Ähnlichkeiten – formale, strukturelle, prozessuale und funktionale – mit Ausnahme der qualitativen auf Verhältnissen basieren, so erweist sich das Analogiedenken als ein *In-Verhältnis-Setzen von Verhältnissen*.

Es ist daher nicht zufällig, daß Analogie bei ihrem ersten theoretischen Auftreten in der griechischen Philosophie im Rahmen der pythagoreischen Mathematik ein Verhältnis bezeichnet. Ἀνάλογον heißt ›gemäß dem Logos‹, und Logos hat u.a. die Bedeutung von



›Verhältnis‹. Die lateinische Übersetzung *propositio* gibt dies wieder. Schon Archytas von Tarent, einer der frühesten mathematischen Zeugen für den Analogiebegriff<sup>4</sup>, rekurriert auf diese Grundbedeutung, indem er drei Arten von Verhältnis unterscheidet: *erstens* die *geometrische* Analogie, die die Gleichheit von Teilungsverhältnissen besagt ( $8 : 4 = 4 : 2$ ), *zweitens* die *arithmetische* Analogie, die die Gleichheit von Differenzen ausdrückt ( $10 - 6 = 6 - 2$ ), und *drittens* die aus beiden gebildete *harmonische* Analogie, die ein Verhältnis bezeichnet, bei dem die erste Zahl die zweite um denselben Teil oder Prozentsatz ihrer eigenen Größe übertrifft, um den die zweite die dritte übertrifft. Wenn 6 die Zahl 4 um ein Drittel ihrer Größe, um 2, übertrifft, so übertrifft 4 ihrerseits die Zahl 3 um ein Drittel ihrer Größe, nämlich 1. In allen drei Fällen geht es um die Bestimmung eines Mittleren (μέσον, μεσότης), das eine Gleichheit der Verhältnisse herstellt und damit als vermittelndes Band zwischen Extremen auftritt und diese in eine Reihe bindet.

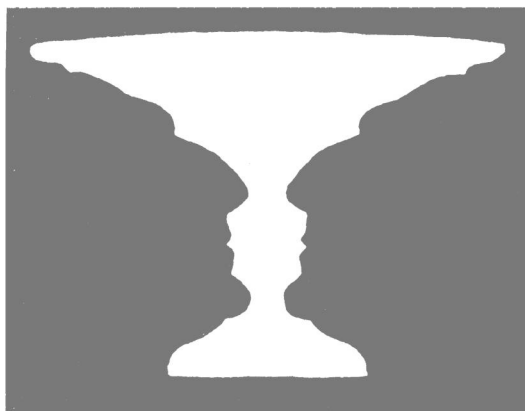
Die proportionale Analogie, das Verhältnis von Verhältnissen, spielt auch bei Platon in der *Politeia*<sup>5</sup> eine Rolle, indem dort anhand des Liniengleichnisses Entsprechungsverhältnisse innerhalb des ontologischen und epistemologischen Bereichs aufgezeigt werden. Wie dort im Rahmen einer quaternären Linieneinteilung der kleinere Liniensegment, der den Bereich des Seins und der Erkenntnis repräsentiert, dem größeren Abschnitt, nämlich dem Bereich des Werdens und der Meinung, entspricht, so entspricht innerhalb des ersteren der kleinere Bereich der Ideen und Ideenerkenntnis dem größeren der Mathematika und mathematischen Erkenntnis und innerhalb des zweiten der Bereich der Fakten und empirischen Erkenntnis dem der Abbilder und Abbilderkenntnis.

Auch die von Aristoteles in der *Metaphysik*<sup>6</sup> eingeführte *analogia entis*, die zum Zwecke der Einheitsstiftung des Gesamtseienden ins Auge gefaßt wird, operiert mit Verhältnissen, indem sie neben der numerischen, eidetischen und generischen Einheit, d. h. der Einheit dem Stoffe, dem εἶδος und der Kategorie nach, in Ermangelung eines höchsten, übergeordneten, transkategorialen Begriffs die Totalität des Seienden als eine Verhältnisseinheit auslegt, in der alle

<sup>4</sup> H. Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, hrsg. von W. Kranz, griechisch-deutsch, Bd. 1, 18. Aufl. Hildesheim 1989, S. 435 f. (frag. B 2).

<sup>5</sup> Platon: *Politeia* 509 d ff.

<sup>6</sup> Aristoteles: *Metaphysik* V, 6, 1016 b34 – 1017 a2.



Rubinsche Becherfigur als Beispiel für überbestimmte Phänomene  
aus: F. Sander/H. Volkelt: *Ganzheitspsychologie*, München 1967, S. 81

Bestimmungen auf das Eine hin und vom Einen her ausgesagt werden. Erläutert – wenn auch inadäquat – wird diese Attributions- oder Partizipationsanalogie am Beispiel des Gesunden, das unmittelbar vom Organismus ausgesagt wird, im übertragenen oder abgeleiteten Sinne aufgrund eines Bezugs zu diesem auch von anderen Dingen: der Medizin, dem Sport, dem Obst usw.<sup>7</sup>

Obwohl die strenge mathematische Analogie im weiteren Geschichtsverlauf prinzipiell erhalten bleibt und immer wieder durchbricht, schwächt sie sich zunehmend ab zum Begriff bloßer Ähnlichkeit, einfacher Entsprechung. Ob man unter der Oberfläche gleichsam als Tiefenstruktur auch beim abgeschwächten Analogiebegriff Relationen und Relationen von Relationen vermuten darf, die auf die Möglichkeit einer Geometrisierung des Seienden verweisen, wäre eine Untersuchung wert.

#### b) Wahrnehmungspsychologie

Ein weiterer Bereich für Zwitterphänomene erschließt sich in der Wahrnehmungspsychologie. Ob es sich um den visuellen, auditiven, taktilen, sensitiven Sektor handelt oder um den von Denken und Erinnerung, in allen begegnet eine Vielzahl *überbestimmter*, inein-

<sup>7</sup> Vgl. a. a. O., IV,2, 1003 a33 – b19; XI, 3, 1060 b37 – 1061 a7.

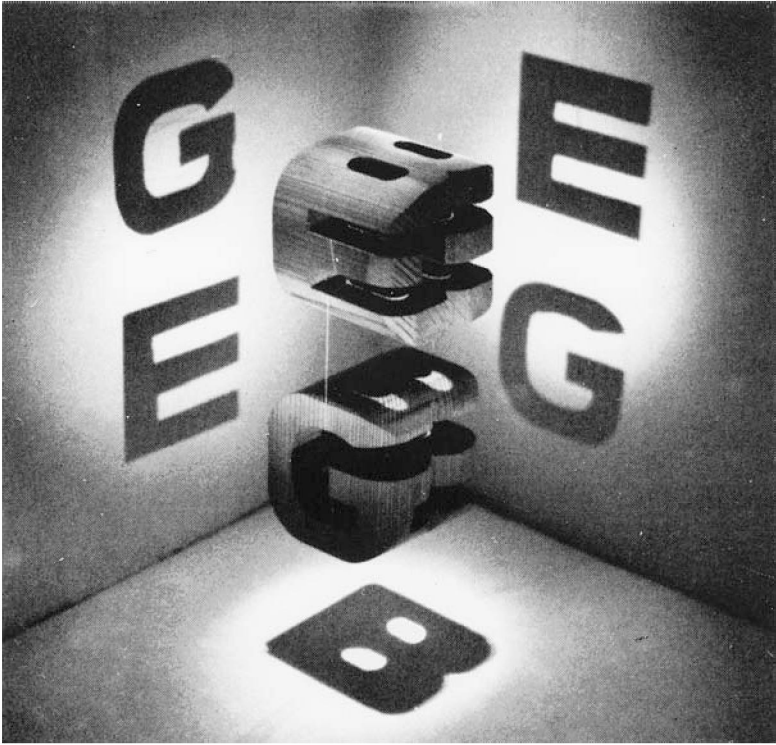


Frauenbildnis  
als Beispiel für  
überbestimmte  
Phänomene

ander umschlagender Phänomene wie die allbekannten Kippfiguren, etwa die Rubinsche Becherfigur (vgl. S. 261), die von einer griechischen Amphora in zwei sich anblickende Profile wechselt, oder das Frauenbildnis (s. o.), das einmal eine junge Frau mit schwarzem Haar und schwarzem Pelz, das andere Mal eine alte Frau mit weißem Gesicht und Kopftuch zeigt.

Auch die aus der Kindheit bekannten Vexierspiele gehören hierher, bei denen aus einem Gewirr von Strichen plötzlich eine bestimmte Gestalt hervorspringt und ebenso plötzlich bei Akzentverlagerung wieder im Gewirr verschwindet. Die Gestaltpsychologie spricht hier von einer Figur-Grund-Beziehung. Was eben noch Grund (Feld, Umgebung) war, avanciert plötzlich zur Figur, und was eben noch als Figur und Form fungierte, wird unvermutet zum unbestimmten Hintergrund. Wenn sich auf den ersten Blick dieses Beispiel von den vorangehenden dadurch unterscheidet, daß jene mit *zwei identifizierten* Gestalten operieren, dieses nur mit *einer identifizierten* und einem *indifferenten* Hintergrund, so minimiert sich der Unterschied dadurch, daß auch der Grund *identifizierbar* ist.

Noch einen Schritt weiter geht die Beispielgruppe *unterbestimmter* Phänomene, wie sie vorliegt, wenn wir aus einem Chaos von Buchstaben eine bestimmte Kombination herauslesen oder aus einem Stimmengewirr eine bestimmte vertraute Stimme heraus hören sollen, uns jedoch nicht sicher sind, ob es die gemeinte wirklich ist. Ein einprägsames Beispiel stellt das anonyme Dreieck auf dem Titelblatt des Buches von Douglas R. Hofstadter *Gödel, Escher, Bach*,



Anonymes Dreieck als Beispiel für unterbestimmte Phänomene

*ein Endloses Geflochtenes Band*<sup>8</sup> (s. o.) dar, das, aus Balken und Schatten gebildet, zwischen Zwei- und Dreidimensionalität hin- und herschwankt, ohne eine feste Konfiguration anzunehmen. Das genannte Buch enthält eine Anzahl von Phänomenen dieser Art, die Hofstadter auf der Basis von Lithographien von M. C. Escher zusammengestellt hat. Es finden sich dort Darstellungen, die zugleich konvex und konkav sind oder die, wie das Bild einer Treppe, auf- und abwärts und dennoch im Kreise herumführen und wegen dieser Paradoxie nicht eindeutig identifizierbar sind. Über- wie unterdeterminierte Phänomene dürften auf dasselbe hinauslaufen, da sie beide von der Instabi-

<sup>8</sup> Douglas R. Hofstadter: Gödel, Escher, Bach. Ein Endloses Geflochtenes Band. Aus d. Amerik. von Ph. Wolff-Windegg/H. Feuersee unter Mitwirkung von Werner Alexi, Ronald Jonkers u. Günter Jung © 1979, Basic Books. Klett-Cotta, Stuttgart 1985, 15. Aufl. 1999.

lität der Gestalten leben, die einen, indem sie deren Sowohl-als-auch bedeuten, die anderen, indem sie deren Weder-noch ausdrücken. Indem die Gestalten, sowohl die entschiedenen bzw. entscheidbaren wie die unentschiedenen, gleichberechtigt sind, ergibt sich hier ein symmetrisches Verhalten, wenngleich ein labiles, da die Wahrnehmung immer nur die eine Seite festzuhalten vermag, während die andere gleichzeitig ihren Anspruch auf Aktualisierung durchzusetzen sucht. Dieses Gleichgewicht erzeugt einen Schwebezustand und führt bei geringster Veränderung zur Symmetriebrechung.

Doch nicht nur Beobachtungen aus der Wahrnehmungspsychologie sind hier anzuführen, sondern auch solche aus der Denk- und Erinnerungspsychologie, etwa der Fall erschwerter Wortbesinnung. Aus dem alltäglichen Leben kennen wir die Situation, daß uns ein Wort entfallen ist, das uns zwar vorschwebt, ja auf der Zunge brennt, dessen wir uns aber nicht zu erinnern vermögen. Eine dunkle Ahnung leitet dann die Suche und die Annäherung an die richtige Lösung sowie die Verwerfung dieses oder jenes ausprobierten Kandidaten, bis schließlich der Besinnungsvorgang aus der Mannigfaltigkeit möglicher Kandidaten den richtigen auswählt.

Ähnlich verhält es sich mit der Entstehung der Gedanken. Keineswegs liegen diese schon immer in satzmäßiger Form vor, und auch eine urteilsmäßige Prästrukturierung, die nur noch aktualisiert zu werden brauchte, ist nicht gegeben, wie die analytische Philosophie unterstellt, vielmehr entstehen die Gedanken erst allmählich, wie es Heinrich von Kleist in seinem berühmten Aufsatz *Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden*<sup>9</sup> ausgedrückt hat.

Die Psychologie beschreibt die Entstehung eindeutiger Konfigurationen, sei es der Wahrnehmung, des Denkens oder des Erinnerns, als Aktualgenese. Voraus geht dieser stets eine Vielzahl von Möglichkeiten, zwischen denen die Realisierung bzw. Individuation hin- und herschwankt.

### c) Rhetorik

Wurde mit der Malerei Arcimboldos ein Bereich der darstellenden Kunst als Anwendungsfeld des Analogiedenkens benannt, so eröffnet sich mit der Rhetorik ein Bereich der Sprachkunst. Zwischen beiden bestehen Beziehungen, die nicht unentdeckt geblieben sind, hat man

<sup>9</sup> In: H. von Kleist: *Sämtliche Werke und Briefe*, hrsg. von H. Sembdner, 2 Bde., 2., vermehrte Aufl. München 1961, Bd. 2, S. 319ff.

doch Arcimboldos Malerei von linguistischer Seite als ein Reservoir rhetorischer Stilformen und als eine Visualisierung derselben bezeichnet.<sup>10</sup> Die antiken griechischen und lateinischen Rhetoriken<sup>11</sup> geben in ihren Tropenlehren eine Reihe von Analogieformen und -gesetzen an, wie Metapher, Synekdoche, Metonymie, Ironie, Litotes u. ä. Ich will versuchen, diese auf dem Boden der klassischen Rhetoriken zu systematisieren.

Die *Metapher*, die schon ihrer Wortherkunft nach von μετα-φένειν = ›hinübertragen‹, ›hinüberführen‹, ›Übertragung‹, ›Verschiebung‹ bedeutet, bezeichnet die Verwendung eines Wortes in einem ihm ursprünglich nicht zukommenden Bereich. Die Übertragung findet ihre Stütze in einem vorausgehenden, später ausgelassenen oder verkürzten Vergleich.

Wenn bei der Metapher die Frage nach Gerechtigkeit oder Beliebigkeit des Vergleichs noch offen bleibt, so basieren *Synekdoche* und *Metonymie* auf festen Gesetzmäßigkeiten, erstere auf quantitativen Verhältnissen, letztere auf qualitativen. Sie gestatten folgende Schematik<sup>12</sup>:

- Synekdoche: (1 a) Verweis vom Teil auf das Ganze,  
                   (b) Verweis vom Ganzen auf den Teil,  
           (2 a) Verweis von der Spezies auf das Genus,  
                   (b) Verweis vom Genus auf die Spezies.

<sup>10</sup> Vgl. G. Maiorino: *The Portrait of Eccentricity*. Arcimboldo and the Mannerist Grotesque, The Pennsylvania State University Press 1991, S. 37 ff. Vgl. hierzu auch den Beitrag der Verfasserin *Das Analogiedenken der Renaissance*. Seine Herkunft und seine Strukturen, im vorliegenden Band, S. 250 ff.

<sup>11</sup> Vgl. Aristoteles: *Rhetorik*, übersetzt mit einer Bibliographie, Erläuterungen und einem Nachwort von F. G. Sieveke, München 1980; M. T. Cicero: *De oratore / Über den Redner*, lateinisch – deutsch, übersetzt, kommentiert und eingeleitet von H. Merklin, Stuttgart 1976; *M. Fabii Quintiliani Institutio Oratoriae Libri XII / Marcus Fabius Quintilianus: Ausbildung des Redners*. Zwölf Bücher, hrsg. und übersetzt von H. Rahn, Darmstadt 1975.

<sup>12</sup> Zu den verschiedenen Auflistungen vgl. Ch. Strub: *Kalkulierte Absurditäten*. Versuch einer historisch reflektierten sprachanalytischen Metaphorologie, Freiburg, München 1991, S. 253; H. Lausberg: *Handbuch der literarischen Rhetorik*. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, München 1960, 2. Aufl. 1973, §§ 568, 573; P. Fontanier: *Les figures du discours* (1830), ed. et introd. G. Genette, Paris 1968 (enthält: *Manuel des tropes*, 4. Aufl. Paris 1830; *Figures autres que tropes*, Paris 1827), S. 79–98; P. Schofer und D. Rice: *Metaphor, Metonymy, and Synekdoche* Revis(it)ed, in: *Semiotica* 21 (1977), S. 121–149, bes. S. 123 f.; H. Kubczak: *Metaphern und Metonymien als sprachwissenschaftliche Untersuchungsgegenstände*, in: *Zeitschrift für deutsche Philologie*, Bd. 105 (1986), S. 83–99, bes. S. 94–98.

Beispiele hierfür sind:

- (ad 1 a) Ein Erdklumpen repräsentiert das ganze Feld; der Ausdruck ›unter einem Dach wohnen‹ steht für den umfassenderen Sinn ›in demselben Haus wohnen‹; ›Herd‹ steht für Haus und Familie.
- (ad 1 b) ›Sterbliche‹ steht für Menschen als Teil der Gesamtmenge der sterblichen Wesen.
- (ad 2 a) ›Haus‹ steht für ›die eigenen vier Wände‹, ›weißhaarig‹ für Alter, ›Blaustrumpf‹ für Unverheiratete.
- (ad 2 b) ›Sterbliche‹ steht für ›Menschen‹ im Sinne einer Gattungs-Art-Beziehung.

Die in (1a) sprachlich fixierte *pars-pro-toto*-Beziehung ist nicht allein typisch für die magisch-mythische Weltvorstellung, sondern sie ist auch eine der wichtigsten Repräsentationsformen im kultisch-religiösen Bereich: bei Opfern, gemeinsamen Mahlen und sonstigen Vollzügen. Nicht ganz so einfach in Alternativform läßt sich die Metonymie subklassifizieren. Denkbar ist folgende Einteilung:

Metonymie: (1) Verweis von der Person auf die Sache und umgekehrt,  
(2) Verweis von der Form (dem Beinhaltenden) auf den Inhalt und umgekehrt,  
(3) Verweis vom Grund auf die Folge und umgekehrt.<sup>13</sup>

Vorgeschlagen wird auch eine Einteilung:

- (4) Verweis vom Erzeuger auf das Erzeugnis und umgekehrt,
- (5) Verweis vom Besitzer auf den Besitz und umgekehrt,
- (6) Verweis vom Einwohner auf den Ort und umgekehrt,
- (7) Verweis vom Zeitgenossen auf die Zeit und umgekehrt,
- (8) Verweis vom Eigenschaftsträger auf die Eigenschaft und umgekehrt,
- (9) Verweis vom Material auf das Produkt und umgekehrt,
- (10) Verweis vom Mittel auf das Werk und umgekehrt.

---

<sup>13</sup> Der Kausalitätsbegriff ist genauer gesehen kein wissenschaftlicher Begriff, sondern einer, der dem analogischen Denken angehört. Vgl. dazu auch die späteren Ausführungen zur Verschiebung im vorliegenden Band, S. 284–292, bes. 288 ff.



Einige Beispiele mögen dies erläutern:

- (ad 1) Bacchus für Wein, Vulcanus für Feuer, Aphrodite für Liebe,
- (ad 2) Krug für Wasser, Bottich für Wein,
- (ad 3) »pallentesque habitant morbi tristicque senectus« (»blasse Krankheiten hausen dort und düsteres Alter«)<sup>14</sup> als Beispiel für den Verweis von der Folge auf die Ursache der Armut,
- (ad 4) »Homer lesen« statt »Homers Bücher lesen«,
- (ad 5) »unser Nachbar ist gestern abgebrannt« statt »sein Haus ist gestern abgebrannt«,
- (ad 6) »Rom bestrafen« statt »die Einwohner Roms bestrafen«,
- (ad 7) »goldenes Zeitalter« für »Menschen im goldenen Zeitalter«,
- (ad 8) »heitere Jugend«, »beschwerliches Alter«, »träge Muße« als Beispiel für den Verweis von Zuständen und Eigenschaften auf deren Träger,
- (ad 9) »Stahl« für Dolch, »Traube« für Wein,
- (ad 10) »Hand« für Handschrift, »Zunge« für Sprache.

Reglementierte Verweisungen und Übergänge finden wir auch bei der *Hyperbel*, die eine Steigerung im Sinne der Über- oder Untertreibung bedeutet, z. B. »Windeseile«, »mausetot«, bei der *Ironie*, die sich auf das Schema einer Darstellung durch das Gegenteil – der Position durch die Negation, der Negation durch die Position – reduzieren läßt, wobei mit der gegensätzlichen Darstellung eine Herab- oder Heraufsetzung im Sinne von Tadel oder Lob verbunden wird. Auch hier handelt es sich um eine Steigerungsform, dargestellt durch das jeweilige Gegenteil. In der *Litotes* liegt eine Negation der Negation als Ausdruck einer Position vor und im *Oxymoron* die Zusammenziehung zweier sich ausschließender Vorstellungen wie »süß-sauer«, »schön-häßlich«, »puer-senex«. Solche Wendungen dienen ebenso zum Ausdruck paradoxer mystischer Weisheiten wie als Sprachspiel im Petrarkismus der italienischen Literatur.

Gemeinsam ist allen rhetorischen Figuren die Überbestimmtheit sowie die Verweisung auf anderes, derzufolge sie nicht nur für sich, sondern auch für anderes stehen, auf das sie direkt oder indirekt eine Anzeige geben. Darüber hinaus verfahren die meisten Tropen nach einer festen Schematik quantitativer oder qualitativer Art, die in Vergrößerung oder Verkleinerung, Erweiterung oder Verkür-









<sup>14</sup> M. Fabii Quintiliani *Institutionis Oratoriae Libri XII* / Marcus Fabius Quintilianus: *Ausbildung des Redners*, a. a. O., Bd. 2, S. 228/229 (VIII, 6, 27).



zung, Steigerung oder Minimierung, Verschiebung nach dieser oder jener Seite, Zusammennahme der Gegensätze, Antithetik usw. besteht.

#### d) Morphologie der Sprache

Nicht unerwähnt bleiben darf in diesem Kontext die These eines älteren Sprachforschers, Carl Abel, über die morphologische Struktur der ältesten Sprachschichten. In seiner Abhandlung *Über den Gegensinn der Urworte*<sup>15</sup> zeigt Abel anhand eines Studiums des Altägyptischen, ergänzt um Untersuchungen semitischer und indogermanischer Sprachen, daß die ältesten Sprachschichten eine Vielzahl ambivalenter, paradoxer Wörter enthalten, in denen antithetische Bedeutungen zusammengefaßt sind. Dies gilt gleicherweise für Zustands- wie Tätigkeitsbegriffe: ›alt-jung‹, ›fern-nah‹, ›außen-innen‹, ›binden-trennen‹.<sup>16</sup> Zur Verdeutlichung seien einige Beispiele aus dem Altägyptischen herausgegriffen.

Das Wort *ken* hat ursprünglich die Doppelbedeutung von ›stark-schwach‹, die sich später in die Gegensätze auseinanderlegt, was durch das hinter dem alphabetisch geschriebenen Laut stehende Bild einer Person angezeigt wird, die entweder in Herrschaftshaltung als aufrechter, bewaffneter Mann  oder in demütiger Haltung, in Hockstellung mit herabhängenden Armen,  auftritt. Das zweideutige Wort *tem* = ›ein-ausschließen‹ wird im Sinne der ersteren Komponente spezifiziert durch das hieroglyphische Zeichen für ›binden‹, eine Schlinge,  ȝ im Sinne der letzteren Komponente durch den Unglücksvogel, das generelle Zeichen für Übel . Dem Wort *ari* = ›auf-absteigen‹ folgt zum Zwecke der Spezifikation die determinierende Vignette einer hinaufführenden Treppe  bzw. einer fallenden Mauer . Hinter *unx*, dem Zwitterbegriff ›bedecken-aufdecken‹, folgt zur Indikation der ersten Komponente eine Binde, welche Gerolltes, Verschlungenes anzeigt  zur Indikation der zweiten das Zeichen für Türflügel als Symbol des Öffnens .<sup>17</sup>

Auch die Analyse von Wörtern der indogermanischen Sprachfamilie liefert eine Reihe mehrdeutiger, insbesondere gegensinniger

<sup>15</sup> C. Abel: *Über den Gegensinn der Urworte*, Leipzig 1884.

<sup>16</sup> Vgl. a. a. O., S. 11.

<sup>17</sup> Vgl. a. a. O., S. 5 ff., 18 ff., 22 ff.

Begriffe. So hat das lateinische *altus* gleicherweise die Bedeutung von ›hoch‹ wie von ›tief‹, das altsächsische *bat* bedeutet ›gut‹, das ihm verwandte englische *bad* ›schlecht‹. Das angelsächsische *blīcan* mit der Bedeutung ›funkeln‹ weist in dem verwandten *blac* zugleich die Bedeutung ›bleich‹ auf. ›Boden‹ deutet sowohl auf die oberste wie auf die unterste Stelle des Hauses. Im Englischen bezeichnet *down* sowohl ›unten‹ wie, in der Formulierung *the down*, den ›Berg‹ und *gleam* ›Glanz‹ wie auch, modifiziert zu *gloom*, ›dunkel‹. Sanskrit *lag* hat die Bedeutung von ›zerschneiden‹ und ›verbinden‹, englisch *to lock* die von ›schließen‹ und von ›Lücke, Loch‹, neuhochdeutsch *wider* bedeutet gleicherweise ›hin‹ wie ›zurück‹, *werden* gleicherweise ›entstehen‹ wie ›vergehen‹. Anführen ließe sich noch das Wort *blank*, das etwas Strahlendes, Glitzerndes, Volles ausdrückt wie im ›blanken Hans‹ als Metapher für ›glänzendes Meer‹, auf der anderen Seite jedoch ›arm‹ meint, so etwa in der Wendung ›ich bin blank‹ = ›ich habe leere Taschen‹.

Diese Gegensinnigkeit gleichlautender Worte erklärt sich aus ihrer Relativität. Jeder dieser Begriffe weist auf ein relatives Verhältnis. So läßt sich Licht, Helligkeit, Leuchten nur konstatieren im Vergleich zu Dunkelheit, Finsternis und umgekehrt. Großes zeigt sich nur in bezug auf Kleines, Warmes nur in bezug auf Kaltes, Krummes nur in bezug auf Gerades, Starkes nur in bezug auf Schwaches, ›auflösen‹ nur in bezug auf ›verbinden‹ und umgekehrt. Wenn jedes der beiden Gegensatzglieder sich ausschließlich in bezug auf sein Pendant entdecken läßt, so ist ihre Zusammenschau zwingend. Die Auseinanderentwicklung der Korrelate ist erst das Resultat einer Sprachentwicklung, die auf Differenzierung, Eindeutigkeit und Genauigkeit Wert legt. In jeder der entwickelten Sprachen haben sich aber Reste der primitiveren Schicht der Ursprache erhalten.

Die Abelsche These ist nicht unwidersprochen geblieben, sie findet jedoch eine Stütze in den philosophischen Erörterungen Platons im *Charmides*<sup>18</sup> und *Parmenides*<sup>19</sup> über Relativbegriffe wie die Mengen- und Quantitätsbegriffe ›größer‹, ›kleiner‹, ›älter‹, ›jünger‹. Erlaubt die entwickelte Sprache nur die Verteilung des Relationsgegensatzes auf zwei verschiedene, getrennte Relata, von denen das eine in Beziehung auf das andere größer ist, dieses kleiner, oder älter, dieses jünger, so untersucht Platon eine Situation, wie sie aus der Univer-

<sup>18</sup> Platon: *Charmides* 168 b ff.

<sup>19</sup> Platon: *Parmenides* 151 e ff.

salisierung und Totalisierung dieses Verhältnisses entsteht, wobei dann das Eine-Ganze aufgrund des Selbstbezugs gleichermaßen größer wie auch kleiner ist als es selbst oder älter wie auch jünger als es selbst. Und genau dies kennzeichnet auch den Zustand der mehr- und gegensinnigen Urworte, sofern sie in ihre Einheit die Gegensätzlichkeit aufnehmen.

Dieser Situation läßt sich ein nicht unwichtiges Gesetz analogen Denkens entnehmen. Zwei- und Mehrdeutigkeit in Form von Gegensätzlichkeit, Antithetik, Inversion, Symmetrie setzt eine selbstreferentielle Einheit oder den Bezug auf eine Einheit als *tertium comparationis* voraus. Nur innerhalb eines geschlossenen Systems läßt sich der Übergang und Umschlag von einer Bedeutung zur anderen – zu der ihr antithetischen – gesetzmäßig erklären.

#### e) Physik

Ein ähnlicher Sachverhalt wie der eben beschriebene des Gegensinns der Urworte begegnet in der Quantentheorie bei der Beschreibung von Licht, elektromagnetischen Strahlungsfeldern und ähnlichen Phänomenen, denen aufgrund des einen Experiments, nämlich der Interferenz, Wellennatur und aufgrund eines anderen Experiments, der Passierung eines Gitters, Quantennatur zugeschrieben werden muß. Das Photon tritt in der Doppelnatur von Welle und Teilchen bzw. von Feld und Quantum auf. Obwohl ihm beide Naturen unterstellt werden müssen, lassen sich dieselben nicht gleichzeitig exakt bestimmen. Heisenberg hat dies in seiner Unschärferelation zum Ausdruck gebracht. Sie besagt, daß im Falle der exakten Ortsangabe die Möglichkeit der exakten Fixierung des Impulses (der Bewegungsgröße) entwindet und umgekehrt im Falle der exakten Angabe des Impulses die Möglichkeit zur Fixierung des Ortes. Dies läßt sich folgendermaßen plausibilisieren: Hat man zu einem bestimmten Zeitpunkt den Ort des Photons aufgrund seiner Teilchennatur festgestellt, so muß man aufgrund seiner Wellennatur davon ausgehen, daß es sich zur gleichen Zeit in der Umgebung ausgebreitet hat; man sagt anschaulich: das Teilchen sei weggelaufen, nur wisse man nicht, wohin. Bei einer erneuten Ortsmessung zieht sich das Wellenpaket blitzartig auf den neuen Ort zusammen, während es für die Impulsmessung die durch den Raum ausgebreitete Welle bleibt.

Zur Veranschaulichung mag auch der Vergleich des Photons mit einem Skiläufer dienen, der, auf seiner Piste einen Baum antreffend,

diesen rechts oder links umfahren muß, um wieder in die Spur zu gelangen. Das Photon hingegen hat am Ort B die gesamte durch die rechte und linke Spur eingeschlossene Fläche einschließlich des Baumes passiert.<sup>20</sup>

Obwohl Ort und Impuls im atomaren Bereich nicht gleichzeitig meßbar sind, gehören sie notwendig zusammen, was Niels Bohr durch den Gedanken der Komplementarität, der wechselseitigen Verweisung aufeinander, ausgedrückt hat. Auch das Drehtürprinzip dient zur Erklärung; es besagt, daß sich abwechselnd die eine wie die andere Eigenschaft zeigt. Ebenso wird die Vorstellung von der Kreisbewegung angeführt, derzufolge im Falle der Beobachtung einer Eigenschaft die andere im Rücken des Beobachters erhalten bleibt.<sup>21</sup>

Die Unmöglichkeit einer gleichzeitig exakten *Kenntnisnahme* von Ort und Impuls wirft die Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit ihrer gleichzeitigen *Zuschreibung* zum Objekt auf. Diese Frage hat die klassische Objekttheorie der Physik in ihre tiefste Krise gestürzt, ging doch diese von der ontologischen Prämisse einer numerischen Identität des Objekts und seiner durchgängigen Bestimmung aus, d. h. der *Zuschreibung* aller möglichen, sich nicht widersprechenden Eigenschaften, seien sie observabel oder nicht. Mit deren grundsätzlicher Infragestellung ist auch die klassische Logik mit ihren Postulaten der Identität, des auszuschließenden Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten in Mitleidenschaft gezogen worden. Die Frage ist, in welche Richtung die Lösung gehen soll, ob in die einer Insistenz auf der Endlichkeit und Beschränktheit des menschlichen Beobachters, der im Unterschied zu einem Supertheoretiker nicht das Ding an sich, sondern nur seine Erscheinungsweise, den jeweiligen Aspekt, wahrnimmt, oder in die Richtung einer Doppel- und Mehrfachnatur des Objekts. Die Alternativen schließen sich nicht unbedingt aus, sondern zeigen nur die Notwendigkeit einer Ergänzung der klassischen Logik, derart daß diese zwar innerhalb der Phänomenalität des Objekts beibehalten werden kann, aber durch eine umfassendere, nichtklassische Logik erweitert werden muß, die

---

<sup>20</sup> Vgl. H. Rauch: *Teilchen oder Welle – Bilder der Materie*, in: K. Komarek und G. Magerl (Hrsg.): *Virtualität und Realität. Bild und Wirklichkeit in den Naturwissenschaften*, Wien, Köln, Weimar 1998 (*Wissenschaft, Bildung, Politik*, hrsg. von der Österreichischen Forschungsgemeinschaft, Bd. 2), S. 43–65, bes. S. 47.

<sup>21</sup> Vgl. C. F. von Weizsäcker: *Gestaltkreis und Komplementarität*, in: *Weltbild der Physik*, Stuttgart 1958, 10. Aufl. 1963, S. 332–366, bes. S. 346.

die Inkompatibilität und Widersprüchlichkeit der differenten Naturen berücksichtigt.

### f) *Fraktale Geometrie*

In jüngster Zeit hat ein Gebiet der Geometrie Aufmerksamkeit auf sich gezogen, veranlaßt durch die Arbeiten des polnischen Mathematikers und Computertheoretikers Benoît B. Mandelbrot. Es ist das Gebiet der fraktalen Geometrie. Die hier gewonnenen Einsichten beschränken sich allerdings nicht auf die Geometrie, sondern finden universelle Anwendung. Mittels ihrer werden nicht nur die Kurven, Muster und Ornamente der statischen Geometrie erklärt, sondern auch die Verhaltensweisen dynamischer Systeme: Turbulenzen, Strömungs- und Wetterverhalten, Schwankungen des Weltmarktpreises für Baumwolle und Weizen oder Kursschwankungen des Dollars, Populationskurven, die evolutive Entstehung oder computer-simulierte Erzeugung von Pflanzen- und Tierformen, etwa der gezackten, gefächerten Blätterformen und Baumkronen, der zunehmend sich verkleinernden Rosetten von Blumenkohl und Brokkoli, das sich verzweigende Lungen- und Nervensystem u. ä. Inzwischen haben gleicherweise Geologen wie Astronomen, Physiker wie Biologen, Wirtschaftswissenschaftler wie Elektroingenieure diese Erkenntnisse genutzt und sind dabei, immer neue Gebiete zu erschließen. Vom Dahinschlängeln der Flüsse bis zu den Windungen des menschlichen Gehirns, von galaktischen Strukturen im kosmischen Bereich bis zu den Verhaltensweisen in der mikroskopischen Sphäre, von Mustern in brechenden Metallen bis zu Mustern auf den Fellen von Tieren reicht das Erklärungsschema des Fraktals. Und wie für die Natur, so gilt es auch für die Kunst und Technik, insbesondere für die Computersimulation.

Der Begriff des Fraktals weist ähnlich wie schon die Beobachtungen im quantentheoretischen Bereich auf die Brechung des *einen* Objekts. Zur Demonstration dient zumeist das Wollknäuel, das, aus der Ferne betrachtet, als nulldimensionaler Punkt erscheint, bei Näheretreten als dreidimensionale Kugel, bei noch weiterer Annäherung als zweidimensionaler Faden, bei Eintritt in denselben als dreidimensionale Säule und bei noch weiterer Approximation als zweidimensionale Fläche usw. Das scheinbar *eine* Objekt löst sich auf in eine Sequenz unterschiedlicher Dimensionen, die von Null über drei, zwei, drei bis zu zwei und weiter reicht. An die Stelle der Einheit

und Identität des Objekts tritt die Relativität der Betrachtungsweisen. Diese kann in einer zeitlichen Sequenz bestehen wie bei den dynamischen Systemen, aber auch in einer simultanen Überlagerung wie beim Wollknäuel, die sich nur nachträglich sukzessiv explizieren läßt. Betrachtet man z. B. die Küstenlinie Großbritanniens im Maßstab von einer Million, so zeigen sich Buchten, Vorsprünge, Zerklüftungen. Greift man ein Stückchen heraus, vergegenwärtigt es im Maßstab 1:100 000, so lassen die Buchten Unterbuchten erkennen, die Vorsprünge detailliertere Vorsprünge, die Zerklüftungen feinere Unterzerklüftungen. Dies wiederholt sich bei jeder weiteren Vergrößerung, so daß sich nun Unterunterbuchten, Vorvorvorsprünge usw. zeigen und so in infinitum. Die in diesem Jahrhundert möglich gewordenen Computersimulationen können uns hier in unermessliche Tiefen führen, indem sie beispielsweise die Bifurkation einer Kurve in einer herausgegriffenen Knospe in unendliche Bifurkationskaskaden verfolgen. Das Muster läßt sich ins Unendliche ausfalten, indem es Falten in Falten erkennen läßt.<sup>22</sup>

Das Entscheidende an dieser Mustersequenz, sowohl der sukzessiven wie der simultanen, aber sukzessiv explizierten, ist die Selbstähnlichkeit und Rekursivität. Mit dem ersten Merkmal ist nicht die totale Gleichheit, die Identität, gemeint, vielmehr die modifizierte, die Ähnlichkeit, die sich aus der Anwendung geometrischer Eigenschaften wie Verschiebung, Vergrößerung, Verkleinerung, Dehnung, Pressung, Streckung, Zusammenziehung, Verdichtung, Verdünnung, Umkehr, Falzung usw. ergibt. Bei fortgesetzter Iteration und Modifikation kann sich die Ähnlichkeit eines bestimmten Musters im Extremfall bis zur scheinbaren Unähnlichkeit verzerren. Ein illustratives Beispiel liefert die in dem Buch *Chaos und Fraktale*<sup>23</sup> vorgeführte Operation der Streckung eines kolorierten Porträts, das Henri Poincaré, den Vater der Theorie dynamischer Systeme, zeigt. Das ursprüngliche Bild wurde zunehmend diagonal gestreckt, als ob es ein Gummi wäre, so daß am Ende des Prozesses nur noch gefärbte diagonale Streifen zu erkennen sind. Wie der Streckungsprozeß die zunehmende Verunähnlichung zeigt, so zeigt die Rückgängigmachung desselben die zunehmende Verähnlichung. Jedes Stadium die-

<sup>22</sup> Vgl. die Abbildungen und Schemata in: *Chaos und Fraktale*, mit einer Einführung von H. Jürgens, H.-O. Pleitgen und D. Saupe, Heidelberg 1989 (*Spektrum der Wissenschaft*, Verständliche Forschung, deutsche Ausgabe von *Scientific American*), S. 20 f.

<sup>23</sup> A. a. O., S. 9.

ser Operation ist jedem anderen ähnlich, wenn auch in größerer oder kleinerer Näherung. Aufgrund des Prinzips der Selbstähnlichkeit enthält es eine Verweisung auf jedes andere.

Mit dem zweiten Merkmal, der Rekursivität, kommt der Anschluß jedes Stadiums an das vorhergehende hinzu. Indem in die mathematische Ausgangsformel, auf die sich ein Computerbild formal reduzieren läßt, das Resultat des vorhergehenden Durchgangs eingesetzt wird, ergibt sich ein Anschluß des Endes an den Anfang, der ein Auseinanderbrechen in heterogene, unverbundene Teile verhindert. Die Rekursivität ist Garant für den Anschluß des folgenden Musters an das vorangehende. Die Rückkoppelung der Gleichung an sich selbst garantiert, daß auch bei infiniten Entfaltung, bei Ausbildung hochkomplexer Systeme aus der einfachen Formel, von dieser aus die Selbstähnlichkeit erkennbar oder zumindest rekonstruierbar bleibt.

Aufgrund der Tatsache, daß die Makro-Mikrokosmos-Analogie – die bekannteste aller Analogien – als ein Verhältnis von Verhältnissen *nicht gleicher, sondern unterschiedlicher Größe und Art* – zustande gekommen nach dem Gesetz der Vergrößerung bzw. Verkleinerung – in die Gruppe fraktaler Phänomene gehört, öffnet sich auch dieser Bereich dem Analogiedenken. Im Unterschied zu den früheren Beispielen, in denen das analogische Denken auf der *Selbigkeit* der Struktur basierte, die in *positiver* wie *negativer* Weise, in *spiegelbildlicher Symmetrie* und *Verkehrung* dargestellt wurde, ist hier ein anderes Gesetz analogischen Denkens sichtbar geworden, das auf *Expansion* und *Kontraktion* im quantitativen wie qualitativen Sinne, kurzum auf *Verzerrung* und *Verschiebung* basiert.

### g) Tiefenpsychologie

Vor dem Hintergrund des bisher Exponierten erschließt sich ein weiterer Bereich analogischen Denkens: die Psychoanalyse, die im Zentrum dieser Untersuchungen stehen soll. In ihr werden sich die wesentlichen bisher aufgezeigten Gesetzmäßigkeiten wiederfinden.

## 2. Freuds Theorie des Traumes, des Witzes und der Psychopathologie des Alltagslebens

### a) Allgemeine Charakteristik

Unsere Untersuchung wird sich am Leitfaden der Freudschen Analysen von Traum, Witz, alltäglichen Fehlleistungen wie Versprechen, Verlesen, Verschreiben, Vergreifen, Vergessen, Krankheitssymptomen und neurotischen und paranoiden Zuständen vollziehen. Diesen Phänomenen, allen voran dem Traum, hat Freud umfangreiche Studien gewidmet, und zwar in seiner *Traumdeutung* von 1900, seinem Werk *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten* von 1905 sowie in den *Abhandlungen zur Psychopathologie des Alltagslebens* von 1904. Diese Triade ist zu ergänzen um die fünf großen Psychoanalysen: *Bruchstück einer Hysterie-Analyse (Der Fall Dora)*, *Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben (Der kleine Hans)*, *Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose (Der Rattenmann)*, *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Der Fall Schreber)*, *Aus der Geschichte einer infantilen Neurose (Der Wolfsmann)*.<sup>24</sup> Ich werde mich bei meinen Untersuchungen auf das umfangreiche, von Freud zusammengetragene Material stützen und weitgehend auch seiner Terminologie folgen, mir jedoch vorbehalten, zum Zwecke des Nachweises des analogen Denkens im Seelenleben, das so bei Freud nicht vorkommt, eigene Wege zu beschreiten.

Auf den ersten Blick mag es befremden, vielleicht sogar unstatthaft erscheinen, derart heterogene, teils pathologische, teils nicht-pathologische Phänomene miteinander in Verbindung zu bringen und auf gemeinsame Strukturen hin zu untersuchen, unterscheiden sich doch beispielsweise Traum und Witz darin, daß der erste ein rein privates und insofern asoziales Bewußtseinsprodukt ist, das nur eine bestimmte, nämlich die träumende Person betrifft und für alle anderen, mit Ausnahme des Psychoanalytikers, uninteressant und nicht nachvollziehbar ist, während der Witz ein soziales, wenn nicht gar das sozialste Phänomen überhaupt darstellt, das der Belustigung der Gesellschaft dient und daher mindestens einen Dritten verlangt. Und während der Traum auf die großen Probleme des Lebens Bezug

---

<sup>24</sup> Vgl. hierzu auch H. Lang: *Die Sprache und das Unbewußte*. Jacques Lacans Grundlegung der Psychoanalyse, Frankfurt a. M. 1973, 2. Aufl. 1993, S. 111 f.



nimmt, zielt der Witz auf kleinen Lustgewinn. Hat der Traum die Funktion der Unlustersparnis, so der Witz die des Lusterwerbs. Des weiteren ist der Traum nach Freud eine, wenngleich unkenntlich gemachte Wunscherfüllung, der Witz hingegen ein entwickeltes Spiel.<sup>25</sup> Ähnliche Differenzen lassen sich auch zwischen den übrigen Phänomenen konstatieren.

Bei näherem Hinsehen jedoch weisen die genannten Vorgänge Gemeinsamkeiten auf, die es erlauben, sie einer einheitlichen Betrachtung zu unterwerfen und den Typus des analogen Denkens auf sie anzuwenden.

Es bleibt jedoch der Einwand bestehen, daß die genannten Phänomene sich nur deswegen einer gemeinsamen Betrachtungsweise fügen, weil sie von vornherein sub specie der von Freud in der Traumdeutung freigelegten Eigentümlichkeiten stehen, die für ihn einen Primat haben. 1900 hatte Freud sein epochales Werk *Die Traumdeutung* publiziert, einige Jahre später, 1905, die Witzanalyse angeschlossen. So konnte der Eindruck entstehen, daß die Beschreibung und Analyse der Witztechnik ausschließlich im Hinblick auf die bei der Traumanalyse gewonnenen Ergebnisse erfolgt sei und lediglich die von dieser an den Witz herangetragenen Erwartungen bestätige. So hätte die Auffindung bestimmter Eigentümlichkeiten am Traum die Witzanalyse bestochen. Freud hat diesen Einwand selbst artikuliert<sup>26</sup>, ihn jedoch mit dem Argument abgewiesen, daß er nur dann berechtigt wäre, wenn das Vorbild der Traumanalyse zur Unterdrückung spezifischer Momente am Witz geführt und die Aufoktroyierung der Traumdeutung eine näherliegende und tiefer reichende Witzdeutung unterdrückt hätte, was jedoch nicht der Fall sei. Die Schärfung der Auffassungsfähigkeit durch die Kenntnis der Traumarbeit habe nur zur Schärfung der Einsicht in die essentiellen Momente der Witztechnik beigetragen.

Es lassen sich drei wesentliche Merkmale herauskristallisieren, die allen genannten psychischen Phänomenen eigen sind und die unerläßliche Bedingung für analogisches Denken bilden: *erstens* die Überdetermination, *zweitens* die Verweisungsstruktur, *drittens* die Gesetzmäßigkeit der Verweisung.

<sup>25</sup> Zum Vorausgehenden vgl. S. Freud: *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten. Der Humor*, Einleitung von P. Gay, Frankfurt a.M. 1992, wiederholte Aufl. 1996, S. 192 f.

<sup>26</sup> Vgl. a.a.O., S. 179 f.

(1) Gemeinsam ist den genannten psychischen Phänomenen die Überdeterminierung. Besonders deutlich wird dies beim Witz, der geradezu von der Doppeldeutigkeit, der Zweigleisigkeit lebt und daher den Charakter der Anspielung hat. Er ist durch den plötzlichen Umschlag von einer Verstehens- oder Lesart in die andere charakterisiert, die sich unterschwellig anbahnt und plötzlich auftritt. Wehe dem Hörer oder Leser, der die Einstellung eines neuen Sinns oder den Eintritt einer neuen Lesart nicht rechtzeitig bemerkt! Aus diesem Grunde ist der Witz stets schlüpfrig, nicht so sehr im Sinne sexueller Anspielung, sondern im Sinne der Doppelbödigkeit, derzufolge sich hinter dem direkten Sinn stets ein anderer verbirgt.

Nicht weniger gilt dies für die alltäglichen Fehlleistungen des Versprechens, Verlesens und Verschreibens, sogar des Vergreifens, insofern sich an die Stelle des vom Satz Sinn her geforderten und erwarteten regulären Wortes ein anderes drängt oder sich an die Stelle der von der normalen Situation geforderten Sache eine andere setzt. Beim Versprechen geschieht dies im allgemeinen aufgrund von *Antizipation* oder *Vorklang* (z. B. »es war mir auf der Schwest... auf der Brust so schwer«), *Postposition* oder *Nachklang* (»ich fordere Sie auf, auf das Wohl unseres Chefs aufzustoßen« statt »anzustoßen«), *Kontamination* (z. B. »er setzt sich auf den Hinterkopf« aus »er setzt sich einen Kopf auf« und »er stellt sich auf die Hinterbeine«), *Vertauschung* (»die Milo von Venus« statt »Venus von Milo«) und *Substitution* (»ich gebe die Präparate in den Briefkasten« statt »in den Brütkasten«).<sup>27</sup> Selbst beim Vergessen eines Namens und beim Verlegen und Nicht-Wiederfinden einer Sache treten an die Stelle des Gesuchten verschiedene Ersatznamen oder -sachen, die freilich allesamt verworfen werden.

Eine Mehrfachbedeutung, ja sogar eine besondere Bedeutungs-dichte liegt auch im Falle des Traumes vor. Freud unterscheidet am Traum den manifesten Trauminhalt, der das nächtliche Traumgeschehen ausmacht und zumeist aus visuellen Vorstellungen, vermischt mit Gefühlen und direkten Reden, besteht, und die latenten Traumgedanken, die sich bei der nachträglichen Traumanalyse im Wachzustand assoziativ an den Inhalt und seine einzelnen Elemente knüpfen. Die sekundär in der Traumarbeit gewonnenen Traum-

---

<sup>27</sup> S. Freud: *Zur Psychopathologie des Alltagslebens. Über Vergessen, Versprechen, Vergreifen, Aberglauben und Irrtum*, mit einem Vorwort von A. Mitscherlich, Frankfurt a. M. 1954, wiederholte Aufl. 1996, S. 50.

gedanken verhalten sich zum manifesten Trauminhalt nicht wie Folgen zum Grund, sondern werden als ursprünglicher Grund und Anlaß des Traum inhalts supponiert, aus deren Fülle in der ins Unbewußte verlagerten Traumarbeit durch Zusammenziehung die Traumbestandteile hervorgehen. Da jedes Element des Inhalts so ein Knoten- und Kreuzungspunkt unendlich vieler und verschiedenartiger Traumgedanken ist, strahlt es auch umgekehrt symbolhaft eine Fülle latenter Traumgedanken aus. Die Verdichtung der Assoziationen ist beim Traum gegenüber dem Witz und den seelischen Fehlleistungen eklatant. »Die Traumarbeit übertreibt [...] die Anwendung dieser Mittel der indirekten Darstellung ins Schrankenlose«, sagt Freud im Witzbuch.<sup>28</sup> Sie wird auch daraus ersichtlich, daß die Niederschrift eines Traumes unmittelbar nach dem Erwachen allenfalls eine halbe Seite beträgt, die spätere Traumanalyse jedoch viele Seiten und Hefte füllt.

Entsprechendes gilt für das Symptom. Wurde es in der klassischen Symptomatologie, wie sie die übliche somatische Medizin charakterisiert, als diagnostisches Zeichen für einen Krankheits- oder Gesundheitszustand betrachtet, so fungiert es nach Freuds Theorie als Symbol, als Zusammenziehung und Verdichtung von Bedeutungen, die gleichsam einen Rebus bilden, der sich nur nachträglich einer umfassenden Interpretation erschließt. Das pathologische wie das normale Symptom werden nicht mehr zeichentheoretisch im regressiven Sinne eines bloßen Zeichens oder Signals verstanden, sondern symboltheoretisch als Rebus, in dem viele Interpretationsfäden zusammenlaufen.

(2) Mit der Überdetermination der genannten Phänomene ist ihre Verweisung auf anderes verbunden, sei es auf eines oder vieles, sei es auf einen anderen Sachverhalt oder einen anderen Sinn oder gar eine andere Bedeutungsebene. Bekunden kann sich der Transparenzcharakter entweder wie beim Witz in der Anspielung, der indirekten, uneigentlichen Rede, im Durchschimmern einer anderen Bedeutung oder im plötzlichen Bedeutungsumschlag, der zum Aha-Erlebnis führt, oder wie bei den alltäglichen psychischen Fehlleistungen im Vordringen eines anderen Namens oder einer anderen Sache. Beim Traum und Symptom besteht er in der durch die nachträgliche Analyse ermöglichten assoziativen Anknüpfung der Traumgedanken und Interpretationen.

<sup>28</sup> S. Freud: *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*, a. a. O., S. 185.

(3) Entscheidend ist jedoch die Frage, ob der Verweis bzw. Übergang in seinen vielfältigen Ausgestaltungen notwendig oder zufällig ist, der Willkür oder der Regeltheit unterliegt. Nur im Falle gesetzmäßiger Übergänge läßt sich das darauf basierende analogische Denken als ein rationales rechtfertigen. Denn nur die Gesetzmäßigkeit des Übergangs, die generelle Einsichtigkeit, Nachvollziehbarkeit und Überprüfbarkeit rechtfertigen das Analogiedenken als einen eigenen Rationalitätstypus. Ohne mich anheischig machen zu wollen, alle Verweisungs- und Übergangsarten klassifizieren und in ihrer spezifischen Eigenart und Regeltheit verständlich machen zu können, möchte ich drei Gesetzmäßigkeiten bzw. Übergangsschemata aufweisen: *erstens* die Gegensätzlichkeit, *zweitens* die Verschiebung und *drittens* die Entsprechung oder, anders formuliert: *erstens* die Ähnlichkeit als Verkehrung von Identität, *zweitens* die Ähnlichkeit als Verschiebung und *drittens* die Ähnlichkeit als mimetisches Verhältnis.

#### *b) Ähnlichkeit als Verkehrung von Identität*

Es ist eine oft gemachte Beobachtung, daß der Witz mit dem Mittel des Gegensatzes operiert. Er bedient sich dazu der Negation, die einen positiven Sachverhalt in einen negativen oder einen negativen in einen positiven verkehrt und dem Witz dadurch den Charakter der »verkehrten« Welt verleiht.

Eine Klasse von Witzen, die Freud »Unifizierungswitze«<sup>29</sup> nennt, zeigt dies besonders deutlich. Ihr Name erklärt sich daraus, daß sie dasselbe Material mehrfach, und zwar in gegensätzlicher Weise benutzen, so daß es hier zu einer Gegensatzbildung im Rahmen und unter Bezug auf eine Einheit kommt. Einige Beispiele mögen dies demonstrieren:

- (1 a) »Eifersucht ist eine Leidenschaft, die mit Eifer sucht, was Leiden schafft.«<sup>30</sup>
- (1 b) »Die Erfahrung besteht darin, daß man erfährt, was man nicht zu erfahren wünscht.«<sup>31</sup>
- (2 a) »Das menschliche Leben zerfällt in zwei Hälften, in der ersten

<sup>29</sup> A. a. O., S. 83, vgl. 51, 82 u. ö.

<sup>30</sup> A. a. O., S. 50. Dieser Witz wird Schleiermacher zugeschrieben.

<sup>31</sup> A. a. O., S. 81.

wünscht man die zweite herbei, und in der zweiten wünscht man die erste zurück.«<sup>32</sup>

- (2 b) »Der Januarius ist der Monat, da man seinen guten Freunden Wünsche darbringt, und die übrigen die, worin sie nicht erfüllt werden.«<sup>33</sup>

Alle Beispielsfälle gehen von einer Einheit aus, die sich aus einer Gegensätzlichkeit konstituiert. In den ersten beiden Fällen resultiert diese aus einer Selbstdefinition, sei es der Eifersucht als Leidenschaft, die in positiver Absicht sucht, was ihr tatsächlich in negativer Rückwirkung Leiden verschafft, sei es der Erfahrung, die positiv um Wissensvermehrung bemüht ist, wobei sich diese faktisch als nicht wünschbar erweist. In den letzten beiden Fällen ergibt sich die Einheit aus einer Wechselimplikation gegensätzlicher Momente, des Herbeiwünschens und des Zurückwünschens, die ein Ganzes konstituieren: Das Leben besteht aus zwei Hälften, deren eine herbeisehnt, was die andere zurückwünscht, oder das Jahr besteht aus zwei Teilen, von denen der erste Wünsche formuliert und der zweite deren Nichtigkeit erweist. Sowohl im Falle der Selbstdefinition wie im Falle der Wechselimplikation wird mit der Gedankenfigur der Selbstreferenz operiert, die von einem Ganzen mit internen Gegensatzgliedern ausgeht oder ein Ganzes aus solchen herstellt. Hier zeigt sich die Nähe des analogen Denkens zum dialektischen, basiert doch auch dieses auf einer selbstreferentiellen Struktur mit interner Zweiheit und Gegensätzlichkeit, sei es der Subjekt-Objekt-Relation, sei es der Differenz von Identität und Differenz u. ä. Auch hier führt der Weg von der Einheit zur Zweiheit und zur Einheit zurück, die sich aufhebt und gleichwohl wiederherstellt. Es ist diese Paradoxie, die den Anknüpfungspunkt des einen Denktypus an den anderen bildet. Die Pointe eines Witzes oder einer witzigen Bemerkung benutzt häufig gerade die Paradoxie, die auch das dialektische Denken charakterisiert.

Indem die Unifizierungswitze mit der Gedankenfigur der Umkehrung operieren, verwandeln sie einen Angriff in einen Gegenangriff, kehren also die Spitze des Speeres um, so daß der Gegner eine Abfuhr mit denselben Mitteln erhält. Das Sprichwort sagt: »mit gleicher Münze heimzahlen« oder »die Kehrseite der Medaille zeigen«; auch von Retourkutsche ist in diesem Kontext die Rede.

Mit dem Mittel der Negation arbeitet auch eine zweite Klasse

<sup>32</sup> A. a. O.      <sup>33</sup> A. a. O.

von Witzen, die sogenannten Widersinnwitze. Sie verfolgen zumeist die Absicht, ein Spiegelbild der Dummheit aufzustellen. Da Dummheit das Gegenteil von Klugheit ist, kann dies nur über die Negation geschehen.

Von Phokion wird berichtet, daß er anlässlich einer Rede zum Volk, die mit Beifall bedacht wurde, gesagt haben soll: »Was habe ich denn gesagt, was diesem dummen Volk so gefallen konnte?«<sup>34</sup> Der Witz benutzt folgende Bausteine:

- den positiven: Eine kluge Rede gefällt dem Volk [hätte dem Volk eigentlich zu gefallen] – eine dumme mißfällt ihm [hätte ihm zu mißfallen]
- sowie die Umkehrung: Eine dumme Rede gefällt dem Volk – eine kluge mißfällt ihm.

Da das Volk selbst dumm ist, findet nur die dumme Rede seinen Beifall; sie wird zum Spiegelbild der Dummheit des Volkes, das sich in ihr reflektiert.

Genau genommen wird hier mit dem Schema der Negation der Negation operiert, die zur Position zurückführt. Die Dummheit der Dummheit ist Spiegelbild ihrer selbst. Indem sich das Volk in seiner Dummheit (Negation) beifällig auf die dumme Rede bezieht, die ihrerseits die Negation einer klugen Rede ist, ergibt sich eine an sich positive Abbildstruktur, deren Inhalt jedoch aus Negativa besteht.

Ein zweites Beispiel liefert Freud mit folgender Erzählung:

»Ein Mann, der verreisen muß, vertraut seine Tochter einem Freunde an mit der Bitte, während seiner Abwesenheit über ihre Tugend zu wachen. Er kommt nach Monaten zurück und findet sie geschwängert. Natürlich macht er dem Freund Vorwürfe. Der kann sich den Unglücksfall angeblich nicht erklären. »Wo hat sie denn geschlafen?« fragt endlich der Vater. – »Im Zimmer mit meinem Sohn.« – »Aber wie kannst du sie im selben Zimmer mit deinem Sohn schlafen lassen, nachdem ich dich so gebeten habe, sie zu behüten?« – »Es war doch eine spanische Wand zwischen ihnen. Da war das Bett von deiner Tochter, da das Bett von meinem Sohn und dazwischen die spanische Wand.« – »Und wenn er um die spanische Wand herumgegangen ist?« – »Außer das«, meint der andere nachdenklich. »So wäre es möglich.«<sup>35</sup>

Abgesehen vom Inhalt des Witzes, der recht banal ist, ergibt die Analyse folgende Struktur: Der Vater macht dem Freund einen Vorwurf wegen dessen Unachtsamkeit und Dummheit. Der Freund fühlt sich

<sup>34</sup> A. a. O., S. 74.

<sup>35</sup> A. a. O., S. 73.

berechtigt, den Vorwurf des Vaters zurückzuweisen, weil sich die Situation aus dessen Blauäugigkeit ergab, seine Tochter in ein Haus zu geben, in dem sie zusammen mit einem jungen Mann leben mußte. Die Dummheit des Freundes ist also Spiegelbild der Dummheit des Vaters. So wie sich auf eine dumme Frage nur eine dumme Antwort geben läßt, so läßt sich auf eine dumme Handlung nur mit einer ebenso dummen reagieren. Die eine ist Widerschein der anderen.

Auch im Bereich der alltäglichen psychischen Fehlleistungen wie Versprechen, Verlesen, Verschreiben usw. lassen sich Fälle mit Negation, mit Verkehrung finden. Freud berichtet von der Eröffnung einer Sitzung des österreichischen Abgeordnetenhauses, bei der der Präsident erklärte: »Hohes Haus! Ich konstatiere die Anwesenheit von soundsoviel Herren und erkläre somit die Sitzung für *geschlossen* [statt für *eröffnet*]!«<sup>36</sup> Der *lapsus linguae*, der an die Stelle der Eröffnung, des Anfangs der Sitzung, die Ankündigung ihres Schließens, des Endes, setzt, erklärt sich aus dem heimlichen Wunsch des Präsidenten, daß die Sitzung schon beendet sein möge, da sie nichts Erfreuliches erwarten läßt.

Ähnliches hat sich im Deutschen Bundestag zugetragen, in dem die Präsidentin statt von »ausgestandenen Problemen« von »ausgesessenen« sprach, wobei man wissen muß, daß der damalige Kanzler die Lösung von Problemen häufig nicht durch aktive Gestaltung, sondern durch Liegenlassen bewältigte.

Erwähnt wurde auch schon der sprachliche Patzer »auf den Chef aufstoßen« statt »anstoßen«. Hier drängt sich ein negativer Gedanke in bezug auf den Chef an die Stelle des im Trinkspruch zu erwartenden positiven. Obwohl es sich in den letzten beiden Fällen nicht um eine strikte Negation handelt, die zum jeweiligen Oppositum führt, sondern nur um eine schwache, um einen vagen negativen Gedanken, liegt doch auch hier Negation und damit Inversion vor.

Beim Traum fungiert die Inversion als eines der häufigsten und beliebtesten Darstellungsmittel. Zudem weiß jeder Psychiater aus Erfahrung, daß die Negation einer Aussage, je heftiger und affektbelastender sie ausfällt, desto eindeutiger Indiz für das Vorliegen des bestrittenen Sachverhalts ist. Ein »so verhält es sich nicht« bekräftigt gerade, daß es sich so und nicht anders verhält.<sup>37</sup> Die zärtliche Zuneil-

<sup>36</sup> S. Freud: *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, a. a. O., S. 54.

<sup>37</sup> Vgl. S. Freud: *Die Verneinung*, in: *Das Ich und das Es*. Metapsychologische Schriften, Einleitung von A. Holder, Frankfurt a. M. 1992, wiederholte Aufl. 1997, S. 321–325.

gung einer Mutter maskiert nicht selten ein aggressives Verhalten; die altruistische Hinwendung zu einem anderen ist oft der verschleierte Ausdruck eines Egoismus, dieselbe Liebe, die man einem anderen zuwendet, selbst zu erfahren.

Angstträume, in denen man um einen geliebten Menschen, Bruder, Schwester, Vater, Mutter, fürchtet, sogar Todesangst hat, sind nach Freud wie alle Träume Wunscherfüllungen und somit der manifeste Ausdruck des Wunsches nach deren Tod. Die Darstellung durch das Gegenteil dient dazu, der Wunscherfüllung gegen bestimmte widerstrebende Faktoren, die beim Traum eine Rolle spielen, Geltung zu verschaffen. Hinter der Umkehrung verbirgt sich oft der Wunsch: »wäre es doch so gewesen!«

Was für den Traum im ganzen gilt, gilt auch für seine einzelnen Bestandteile. Freud<sup>38</sup> berichtet vom Traum einer Patientin, die, in scheinbarem Widerspruch zu seiner These, jeder Traum sei eine Wunscherfüllung, von einem gemeinsam mit der ungeliebten Schwiegermutter verbrachten Ferienaufenthalt auf dem Lande träumte. Dies scheint zunächst eine Widerlegung seiner These zu sein, doch die Analyse ergibt, daß der Traum tatsächlich die Gegen-situation kennzeichnet, die Inversion eines aggressiven Gefühls gegen die unsympathische Schwiegermutter.

Wegen seiner Bildhaftigkeit vermag der Traum häufig aussagenlogische Negation nicht anders als durch räumliche Verkehrung und Spiegelsymmetrie wiederzugeben, etwa durch die Vertauschung von unten und oben, auf und nieder.<sup>39</sup> Typisch ist der von Freud berichtete Wirtshausraum:

»Er fährt mit großer Gesellschaft in die X-Straße, in der sich ein bescheidenes Einkehrwirtshaus befindet [...] In den Räumen desselben wird Theater gespielt; er ist bald Publikum, bald Schauspieler. Am Ende heißt es, man müsse sich umziehen, um wieder in die Stadt zu kommen. Ein Teil des Personals wird in die Parterreräume verwiesen, ein anderer in die des ersten Stockes. Dann entsteht ein Streit. Die oben ärgern sich, daß die unten noch nicht fertig sind, so daß sie nicht herunter können. Sein Bruder ist oben, er unten, und er ärgert sich über den Bruder, daß man so gedrängt wird [...] Es war übrigens schon beim Ankommen bestimmt und eingeteilt, wer oben und wer unten sein soll [...]«<sup>40</sup>

<sup>38</sup> Vgl. S. Freud: *Die Traumdeutung*, a.a.O., S. 164.

<sup>39</sup> Vgl. a.a.O., S. 329f.

<sup>40</sup> A. a.O., S. 291.



Die Traumanalyse eruiert folgenden Sachverhalt: Während im Traum der ältere Bruder des Patienten stets »oben« erscheint, zu den »oben« Einquartierten gehört oder zu den von »oben« Herunterkommenden, ist er im realen Leben »heruntergekommen«, befindet sich nach einem wienerischen Ausdruck »Parterre«, weil er Stellung und Vermögen verloren hat. Der Träumer selbst hingegen, der im realen Leben Stellung und Vermögen hat erhalten können, erscheint im Traum »unten«. Der Traum kehrt also die Verhältnisse um, zeigt mittels der räumlichen Anordnung das genaue Gegenteil zur Realität. Gleiches gilt für das Auf- und Niedersteigen, von dem Freuds Patienten berichten und das von Freud gedeutet wird als sexuelle Beziehung der Träumer zu Personen niederen Standes. Auch hier kehrt der Traum die Verhältnisse der Realität um. Ebenso erschließt sich das Tragen und Getragenwerden durch die Umkehrung von Traum und Wirklichkeit: Im Traum trägt der Mann die Frau, in der Realität, nämlich in der Jugend des Träumers, trug die Amme den Knaben.

Insofern hier spiegelbildliche Symmetrien, inverse räumliche Beziehungen, Umkehrungsverhältnisse, Klappphänomene usw. vorliegen, bieten sich klare Anknüpfungspunkte nicht nur für das analogische Denken überhaupt, sondern sogar für mathematische Analogien. Ob die Bildlichkeit des Traumes, die die Anwendung geometrischer Verhältnisse gestattet, letztlich auf eine Geometrisierung des Weltbildes und damit auf die Möglichkeit durchgängig mathematischer Analogien hinausläuft, sei dahingestellt. Unzweifelhaft wenigstens ist, daß die hier beschriebene Gegensatzstruktur die extremste Form des Analogieverhältnisses ist, insofern die Ähnlichkeit bzw. Entsprechung der Analoga hier auf der *Selbigkeit* des Musters basiert, das in positiver wie negativer Form auftritt und so den Schluß von der einen Seite auf die andere gemäß dem Gesetz der *Umkehr* erlaubt.

### c) Ähnlichkeit als Verschiebung

Ließen sich die bisherigen Fälle als Kontrastphänomene einstufen, die mit demselben Material, derselben Struktur, derselben Form nur in positiver oder negativer oder spiegelbildlicher Verkehrung operierten und so dem analogischen Denken einen gesetzmäßigen Übergang durch Gegensätzlichkeit verschafften, so haben wir es bei der nächsten Gruppe von Beispielen mit Verschiebungen und Verzerrungen zu tun, die nicht mehr auf der Identität, sondern auf der Ähnlichkeit

des Musters basieren. Die Ähnlichkeit kann größer oder kleiner sein, sogar bis zur scheinbaren Unähnlichkeit reichen, wie dies am diagonal gestreckten Bild von Poincaré deutlich wurde. Sie kann alle Zwischenstufen und -grade zwischen den Extremen eines Gegensatzes annehmen. Zustande kommt die Abwandlung teils durch ursprünglich räumliche Vorgänge wie Verschiebung, Vergrößerung oder Verkleinerung, Dehnung oder Zusammenziehung, Streckung oder Kompression, Maximierung oder Minimierung, wobei diese auch im übertragenen Sinne verwendet werden können, teils durch qualitative Manipulation wie Über- oder Untertreibung, Verstärkung oder Abschwächung. So ist auch die Makro-Mikrokosmos-Analogie ein Verhältnis nicht zwischen gleichartigen Verhältnissen, sondern zwischen ungleichartigen, einem größeren und einem kleineren bzw. einem idealisierten und einem verendlichten.

Beispiele aus dem Bereich des Witzes mögen dies belegen. Gerade der Witz arbeitet häufig mit Über- und Untertreibung. Dasselbe gilt für Ironie, Parodie, Karikatur, Travestie, Zynismus, die teils als selbständige Phänomene auftreten, teils zur Unterstützung des Witzes herangezogen werden. So ist die Ironie die Darstellung durch das Gegenteil, freilich nicht in einfacher, sondern in gesteigerter Form, wobei Tonfall oder schriftliche Indizien die Verkehrung und Verstärkung anzeigen. Parodie, Karikatur usw. stehen dem in nichts nach. Die Übertreibung dient der Lächerlichmachung, eventuell der Verhöhnung menschlicher Eigenschaften und Schwächen. Mittels ihrer wird Menschliches, allzu Menschliches kompromittiert.

Zur Gattung der Überbietungswitze zählt beispielsweise die Darstellung der Häßlichkeit einer Frau durch ihre übermäßige Schönheit. Von Heinrich Heine stammt folgender Witz:

»Diese Frau glich in vielen Punkten der Venus von Melos: sie ist auch außerordentlich alt, hat ebenfalls keine Zähne und auf der gelblichen Oberfläche ihres Körpers einige weiße Flecken.«<sup>41</sup>

In dieselbe Kategorie gehört der von Freud erzählte, aus dem Wiener Milieu der Jahrhundertwende stammende Judenwitz, in dem ein Schadchen, ein jüdischer Heiratsvermittler, auftritt und dem Heiratskandidaten die Braut anpreist, indem er ihn durch das elterliche Haus der Braut führt und auf die kostbaren Möbel sowie einen Glaschrank mit schwerem Silber aufmerksam macht:

---

<sup>41</sup> Vgl. S. Freud: *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*, a. a. O., S. 85.

»Da schauen Sie hin, an diesen Sachen können Sie sehen, wie reich diese Leute sind.« – »Aber«, fragt der mißtrauische junge Mann, »wäre es denn nicht möglich, daß diese schönen Sachen nur für die Gelegenheit zusammengeborgt sind, um den Eindruck des Reichtums zu machen?« – »Was fällt Ihnen ein?« antwortet der Vermittler abweisend. »Wer wird denn den Leuten was borgen!«<sup>42</sup>

Hier bricht plötzlich, veranlaßt durch eine deplazierte Bemerkung, die der Absicht des Heiratsvermittlers zuwiderläuft, die Wahrheit durch, nämlich die tatsächliche Armut der Braut und Brauteltern, die noch durch den Umstand verstärkt wird, daß diese Leute nicht kreditwürdig sind und ihnen niemand etwas borgen würde.

Nicht mit Übertreibung des Gegenteils, sondern mit einfacher Übertreibung operiert eine andere Gruppe von Witzen. J. von Falke hat von einer Irlandreise folgenden Witz mitgebracht: In einem Wachsfigurenkabinett sind die Figuren des Duke von Wellington und seines Pferdes ausgestellt. Eine Besucherin fragt den Führer: »Welches ist der Duke von Wellington, und welches ist sein Pferd?«, worauf der Führer antwortet: »Wie es Ihnen beliebt.«<sup>43</sup>

Über die nicht nur durch ihr Stimmvolumen, sondern auch durch ihren Körperrumfang bekannte Sängerin Maria Wilt lautete ein Witz: »Die Reise um die Wilt in 80 Tagen.«<sup>44</sup> In dieselbe Richtung geht in Abänderung eines Shakespeare-Zitats der Witz über eine vornehme, stattliche Dame: »jede Klafter eine Königin« statt »jeder Zoll ein König«.<sup>45</sup> Oder es lautet ein Witz: »*Ein großes Licht* war der Mann eben nicht, aber ein großer *Leuchter*... Er war Professor der Philosophie.«<sup>46</sup>

Allerdings muß an dieser Stelle zugegeben werden, daß es eine Vielzahl von Witzen gibt, die sich der Technik der Verschiebung bedienen und Anspielung durch Ablenkung oder Abweichung zustande bringen, jedoch kultur-, gesellschafts- und sprachspezifisch sind und von Mitgliedern einer anderen Kulturgemeinschaft, Gesellschaftsklasse oder Sprachfamilie nicht verstanden werden. Dies gilt für alle Witze, die nicht mit einer formalen Verschiebung operieren, bei der sprachlicher Ausdruck und Bedeutung zusammenfallen, sondern mit

<sup>42</sup> A. a. O., S. 80.

<sup>43</sup> Vgl. a. a. O., S. 86.

<sup>44</sup> A. a. O., S. 91.

<sup>45</sup> A. a. O.

<sup>46</sup> A. a. O., S. 98.

einer, die rein äußerlichen Spracheigentümlichkeiten folgt. Folgender Badewitz mag dies demonstrieren:

Zwei Juden treffen sich in der Nähe des Badehauses, der eine fragt den anderen: »Hast du genommen ein Bad?« Der andere entgegnet: »Wieso? fehlt eins?«<sup>47</sup>

Die Komik des Witzes erschließt sich nur bei Kenntnis der deutschen Sprache, die außer dem selbständigen, starken Gebrauch des Wortes »nehmen« im Sinne von »wegnehmen« den schwachen, zum Hilfsverb herabgesetzten Gebrauch in Kombination mit anderen Wörtern kennt, z. B. »ein Bad nehmen«. Der Witz kollabiert sofort bei Substitution von »Bad nehmen« durch »baden«. So aber wird der Witz doppeldeutig durch die Verschiebung des Akzents von der abgeschwächten auf die starke Bedeutung.

Ein anderes Beispiel, das sich sogar desselben Wortes bedient, liegt in folgendem Witz vor:

Der Schadchen hat dem Bräutigam versichert, daß der Vater des Mädchens nicht mehr lebt. Nach der Verlobung stellt sich heraus, daß er doch noch lebt und eine Kerkerstrafe abbüßt. Auf den Vorwurf des empörten Bräutigams antwortet der Schadchen: »Nun, was habe ich Ihnen gesagt? Ist denn das *ein Leben*?«<sup>48</sup>

Hier spielt der Witz mit unterschiedlichen Erfahrungswerten von »Leben«, einmal als Gegensatz zu »Tod«, das andere Mal in der Gegenüberstellung »Leben im Reichtum« (= Wohlleben) und »Leben in Armut« (= erbärmliches Leben, das sich nicht zu leben lohnt, etwa im Sinne »es möchte' kein Hund so länger leben«).

Der Bedeutungsumfang eines Wortes, sein Neben- und Hinter-sinn müssen bekannt sein, wenn man einen darauf basierenden Witz verstehen soll. Daher ist es für Angehörige anderer Sprach- und Kulturgemeinschaften oft so schwer, die Pointe eines Witzes zu verstehen. Und selbst bei Angehörigen derselben Sprachgemeinschaft fällt der Groschen häufig erst spät.

Was die psychopathologischen Vorkommnisse des Alltagslebens betrifft, so erklären sich etliche nach demselben Muster der Verschiebung. Ein Feldwebel instruiert seine Mannschaft, die genauen Adressen nach Hause zu geben, »damit die *Gespeckstücke* nicht verlorengehen«<sup>49</sup>. Der sprachliche Patzer, der anstelle der »Gepäckstücke« die

<sup>47</sup> A. a. O., S. 64.

<sup>48</sup> A. a. O., S. 70.

<sup>49</sup> S. Freud: *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, a. a. O., S. 63.

›Speck-‹ oder ›Gespeckstücke‹ vordringen läßt, erklärt sich aus der Mangelsituation des Krieges und dem daraus erwachsenden Wunsch nach Nahrung, und zwar nach besonders kalorienreicher, energiehaltiger, wie sie mit Speck verbunden wird. An die Stelle des zu erwartenden regulären Wortes schiebt sich hier eine Assoziation in Steigerungsform.

Freilich gilt auch hier, daß viele Sprachschnitzer nur durch Wort- und Klangassoziationen zustande kommen, etwa wenn ein Herr einer jüngeren Dame, deren Gatte kürzlich gestorben ist, sein Beileid ausspricht und hinzusetzt: »Sie werden Trost finden, indem Sie sich völlig Ihren Kindern *witwen*« statt »widmen«. Oder wenn derselbe Herr die Dame in einer Abendgesellschaft fragt: »Haben Sie heute die Auslage bei Wertheim gesehen? Sie sind ganz *dekolle-tiert*« statt »dekoriert«. <sup>50</sup>

Besonders ausgeprägt finden sich Verschiebungen beim Traum. Neben der Verdichtung, der Überdetermination, hat Freud die Verschiebung als das zweite Hauptmerkmal des Traumes herausgestellt. Kraft ihrer erhält dieser so häufig sein phantastisches, absurdes, ja groteskes Aussehen.

Wie schon das Zustandekommen der Verdichtung, so erklärt Freud auch das Zustandekommen der Verschiebung empirisch-psychologisch, nämlich dergestalt, daß nicht immer das im Wachzustand bedeutendste, affektgeladenste, psychisch energiereichste Moment auch im Traum zum Bedeutungsträger wird, sondern nicht selten das Marginalste. Dies hat seinen Grund darin, daß die aus dem Wachbewußtsein bekannte Zensur bis ins Unterbewußtsein reicht und nur die Passage unanstößiger, unauffälliger Gedanken gestattet. Daher ist die retrospektive Aufschlüsselung der verschobenen Traumgedanken im Ausgang vom manifesten Trauminhalt und seinen Elementen oft so schwierig; denn zur Verfolgung und zur Erkenntnis des Verschiebungsweges bedarf es stets eines Leitfadens. Da sich beim Traum jedes Element zur Verschiebung auf jedes andere eignet, legt die Assoziation bei der Traumdeutung viele Leitfäden nahe. Von der empirisch-psychologischen Interpretation Freuds sei im folgenden abgesehen und lediglich die bislang eingeschlagene formale, strukturelle Interpretation weiterverfolgt, die die Gesetzmäßigkeiten der Verschiebungsarbeit zu eruieren sucht.

Einen ersten Hinweis liefert der von Freud geschilderte Traum

<sup>50</sup> A. a. O., S. 62.

einer Patientin, in dem diese engelgleich, in ein weißes Kleid gehüllt, mit einem Blütenzweig von oben herabsteigend erscheint.<sup>51</sup> Da die Patientin bei der Analyse mit dieser Erscheinung ein Gemälde von Mariä Verkündigung assoziiert, auf dem ein Unschuldengel mit einem weißen Lilienstengel auftritt, dürfte die Anspielung auf sexuelle Unschuld und Reinheit unverkennbar sein. Am Ende des Traumes jedoch sind die Lilienblüten weitgehend verwelkt und abgefallen, zudem handelt es sich um rote Blüten, womit sexuelle Schuld angedeutet wird. Unter Beibehaltung desselben Motivs, nämlich des Lilienstengels, hat sich hier eine Wandlung von weißen zu roten Blüten, von frischen zu verwelkten vollzogen. Die Verschiebung ist hier eine farbliche mit dem Hinweis auf eine dahinterstehende sexuelle.

Noch einprägsamer dokumentiert der Traum ›Irma‹ die Verschiebungsarbeit, indem hier metamorphotisch Personen verschoben werden.<sup>52</sup> Unter Wahrung der Identität einer bestimmten Person oder genereller eines Ich überhaupt verwandeln sich hier Gestalten ineinander. Die Hauptperson des Traumes, Irma, eine Patientin Freuds und von ihm im Traum vorgestellt in einer spezifischen Untersuchungshaltung, verwandelt sich nacheinander in verschiedene andere Personen. Zunächst nimmt sie die Gestalt einer anderen Patientin an, mit der sie Freud zu vertauschen wünscht. Da Irma Anzeichen von Diphtherie aufweist, gleitet sie, offensichtlich geleitet durch die Sorge Freuds um seine älteste Tochter, in deren Gestalt, um dann zu einer namensgleichen anderen Patientin überzuwechseln, die er durch Intoxikation verloren hat. Im weiteren Verlauf des Traumes verwandelt sich Irmas Persönlichkeit weiter: Sie wird zu einem Kind, wie es in der öffentlichen Ordination eines Kinderkrankenhauses untersucht und behandelt wird, wobei die Anregung zu diesem Übergang offenbar durch die Erinnerung an Freuds jüngste Tochter, auf jeden Fall an ein Mädchen im Kindesalter, erfolgt. Durch das Sträuben beim Mundöffnen wird dieselbe Irma zur Anspielung auf eine andere von Freud untersuchte Patientin, dann zu seiner eigenen Frau und dann noch zu einer Reihe anderer Personen.

Solche und ähnliche Metamorphosen sind typisch für Träume, und nicht nur für diese, sondern auch für Märchen und Sagen.<sup>53</sup> Sie

<sup>51</sup> Vgl. S. Freud: *Die Traumdeutung*, a.a.O., S. 322f.

<sup>52</sup> Vgl. a.a.O., S. 298f.

<sup>53</sup> In Novalis' Roman *Heinrich von Ofterdingen* wird eine ähnliche Metamorphose ge-

begegnen in dreierlei Form: Entweder wird eine Person zur Sammelperson, die aktuelle Züge, Eigenschaften, sogar Worte anderer Personen aufnimmt und in sich vereint unter Beibehaltung ihres eigenen Aussehens, oder sie wird zur Mischperson, die sich aus den Eigenschaften zweier oder mehrerer Personen zusammensetzt<sup>54</sup>, oder aus der Projektion zweier Personen und ihrer äußeren wie inneren Merkmale geht eine neue, dritte Person hervor, die die Gemeinsamkeiten beider repräsentiert, wobei sich die übereinstimmenden Züge verstärken, die abweichenden abschwächen.<sup>55</sup> Ohne den durchgehenden Leitfaden einer Person in dieser oder jener Form brächen die diversen Zustände und Situationen auseinander, sie ständen unverbunden nebeneinander oder tauchten unverbunden nacheinander auf, ohne daß die Transmutation einsichtig wäre. Die Möglichkeit einer Transformation ineinander im Ausgang von einem bestimmten Zustand verlangt eine graduell sich modifizierende Grundstruktur, deren diverse sukzessiv aufeinanderfolgende Zustände als zunehmende Abweichung von der Ausgangssituation interpretiert werden können. Insofern ermöglicht jeder vorangehende Zustand die Erschließung des folgenden in Form einer Antizipation oder, mit Husserls Worten, einer Protention, und jeder nachfolgende die Erschließung des vorangehenden durch Retention.

Beim Traum läßt sich noch eine andere Art der Verschiebung konstatieren, nicht nur eine qualitative Modifikation, sondern auch eine räumliche und zeitliche Vertauschung der Traumteile untereinander. Dies ist auch der Grund, weshalb die räumliche und zeitliche Ordnung der Traumwelt eine total andere ist als die des Wachzustands. Für den Traum ist es nichts Ungewöhnliches, daß sich beispielsweise ein Boot auf dem Dach eines Hauses befindet oder eine Figur ohne Kopf läuft.<sup>56</sup> Dieser Sachverhalt ist auch von Kinderzeich-

---

schildert, indem der Held zum Stein, zur Pflanze, zum Tier wird. Es heißt: »Heinrich wird im Wahnsinn Stein – [Blume] klingender Baum – goldner Widder – Heinrich errät den Sinn der Welt – Sein freiwilliger Wahnsinn. Es ist das Rätsel, was ihm aufgegeben wird.« (Novalis Werke, hrsg. und kommentiert von G. Schulz, München 1969, 3. Aufl. 1987 auf der Grundlage der 2., neubearbeiteten Aufl. 1981, S. 286).

<sup>54</sup> In diese Rubrik gehören auch die Mensch-Tiergestalten der ägyptischen Mythologie, der griechischen Sagen (z. B. der Kentaur, der halb Mensch, halb Pferd ist, oder Pegasus, das geflügelte Pferd) sowie des *Alten Testaments* (Engelsgestalt als Mensch mit Vogelflügeln).

<sup>55</sup> Vgl. S. Freud: *Die Traumdeutung*, a. a. O., S. 299, 301.

<sup>56</sup> Vgl. a. a. O., S. 284.

nungen und Darstellungen primitiver Völker bekannt<sup>57</sup>, nicht weniger von Gemälden Wahnsinniger wie aus der hohen Kunst<sup>58</sup>, wo nicht selten Personen auf dem Kopf stehen oder quer durch die Luft fliegen. Nicht nur, daß Kinder und Primitive noch nicht gelernt haben, die untere, sich zugewandte Seite eines Blattes Papier als Boden zu fixieren und so den Menschen auf die Füße zu stellen, die räumliche Anordnung scheint hier völlig belanglos zu sein, wichtig ist offensichtlich nur die jeweilige Figur selbst, gleich, vor welchem Hintergrund und in welcher Zuordnung.

Auch die zweite Auffälligkeit des erwähnten Traumes, der laufende Mensch ohne Kopf, der für die Wirklichkeit absolut unrealistisch ist, ist für den Traum nicht atypisch. Man erinnere sich der Gemälde eines Hieronymus Bosch, die auseinandergerissene Körperteile, geflügelte, endoskopische Organe und Organteile zeigen, ohne auf deren Zusammenhang und räumliche Anordnung zu achten, und offensichtlich die Wiedergabe traumhafter Visionen sind.

Ähnliches ist bezüglich der zeitlichen Ordnung festzustellen. Obwohl auch der Traum die zeitliche Folge kennt, braucht er sich nicht an die wirkliche Folge zu halten. Die zeitliche Sukzession, sei es das reine Nacheinandersein oder die kausale Sequenz, kann im Traum vertauscht werden oder auch als Simultaneität auftreten.<sup>59</sup> Die Bildhaftigkeit des Traumes und die mit ihr gegebene Simultaneität begünstigen gegenüber der Sukzessivität der Wirklichkeit eine zeitliche Verschiebung, sogar eine gleichzeitige Darstellung aufeinanderfolgender Vorgänge.

Dies ist auch der Grund, weshalb sich die Logik des Traumes grundlegend von der der Wirklichkeit und den in ihr gültigen Sätzen: dem Satz der Identität, des auszuschließenden Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten unterscheidet. Wie das Moment der Verdichtung und Mehrdeutigkeit des Traumes die Geltung der Gesetze der Wachlogik dementiert und im Unterschied dazu gerade Widersprüchliches, Gegensätzliches toleriert, so läßt auch das Moment der Verschiebung an die Stelle logisch-zeitlicher Folge mit Vorliebe Gleichzeitigkeit treten. Von den anderen psychischen Phänomenen

---

<sup>57</sup> Z. B. von Indianerstämmen.

<sup>58</sup> Z. B. Chagalls.

<sup>59</sup> Die von Freud: *Die Traumdeutung*, a. a. O., S. 318 ff., gegebene Erklärung, daß kausale Sequenz oft als Vor- und Haupttraum oder als Haupt- und Nachtraum begegnet, dürfte die Situation nicht genau treffen.



unterscheidet sich der Traum insofern, als seine visuelle Vorstellungsart zu einem eigenen Weltbild mit eigener Logik führt.<sup>60</sup>

Fassen wir die bisher aufgezeigten Verschiebungsmöglichkeiten bei Witz, psychopathologischen Vorgängen des Alltagslebens und Traum zusammen, so ergeben sich folgende Gesetzmäßigkeiten: *erstens* die räumliche und zeitliche Verschiebung unter Beibehaltung der Struktur (des Musters), *zweitens* die quantitative Verschiebung aufgrund geometrischer Eigenschaften, die auch im übertragenen Sinne verstanden werden kann und zur Vergrößerung oder Verkleinerung, Maximierung oder Minimierung, Über- oder Untertreibung usw. führt, und *drittens* die qualitative Verschiebung als kontinuierliche, zumindest graduelle Modifikation einer Grundstruktur.

#### d) Ähnlichkeit als mimetisches Verhältnis

Zum Analogiedenken gehört außer den bisher beschriebenen Typen von Ähnlichkeit als Negation bzw. spiegelbildlicher Verkehrung einer identischen Struktur und als Verschiebung des Darzustellenden: beim Traum der Traumgedanken zum Trauminhalt, beim Witz des indirekt Ausgedrückten zum direkt Ausgesagten, beim Versprechen, Verlesen, Verschreiben usw. des regulär Erwarteten zum tatsächlich Ausgesprochenen noch ein anderer Typus von Ähnlichkeit, wie er sich aus der semantischen Beziehung zwischen Darzustellendem und Darstellung ergibt. Auf ihn läßt sich das Urbild-Abbild-Verhältnis anwenden.

Diesem Typus begegnet man schon früh in der Philosophie- und Geistesgeschichte, etwa bei Platon im Liniengleichnis der *Politeia*, in der Einleitung zum *Parmenides* oder im *Timaios*. Immer geht es darum, zwischen diversen Ebenen – hier der ideellen und realen – zu vermitteln. Hierzu lassen sich zwei Vermittlungsmodelle denken, entweder das einseitige Dependenzverhältnis zwischen Ur- und Abbild oder das Subordinationsverhältnis, das die zu Vermittelnden einem übergeordneten Vermittlungsgrund unterwirft. Geschieht letzteres, wie dies in der Einleitung zum *Parmenides* hypothetisch

<sup>60</sup> Dasselbe gilt für die Zustände des Wahnsinns, der Paranoia usw. S. Freud: *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*, a. a. O., S. 184, weist auf die Vermutung Griesingers hin, daß die Delirien Geisteskranker die Funktion der Mitteilung haben, allerdings nur dann von uns verstanden werden, wenn wir nicht die Anforderungen des normalen Denkens an sie stellen.

durchgespielt wird, indem durch Bezug auf einen gemeinsamen Vermittlungsgrund außerhalb der zu vermittelnden Glieder als *tertium comparationis* die Glieder miteinander verglichen werden, so gelangt man zum begriffstheoretischen System mit seinem pyramidalen Aufbau und seiner dihairetischen Logik. Mit der Heraussetzung des Vermittlungs- und Vergleichsgrundes ist stets die Gleichschaltung der subordinierten Glieder verbunden. Anders im Urbild-Abbild-Verhältnis, das an einer Stufung festhält, freilich nicht zwischen Begriff und Anschauung, sondern innerhalb derselben Vorstellungsart. Hier zeigen sich Nähe wie Ferne des Analogiedenkens zum begrifflichen Denken. An dieser Stelle wird aber auch der Unterscheidungspunkt beider sichtbar. Während die Begriffstheorie und dihairetische Logik auf der Subordination gleichrangiger Instanzen unter einen gemeinsamen Oberbegriff basiert und so zu Über- und Unterordnungen gelangt, verbleibt die Analogietheorie grundsätzlich auf derselben Ebene und operiert mit der Gedankenfigur einer Zweiheit in der Einheit wie einer Einheit in der Zweiheit. Gleichwohl bleibt auch in dieser Konzeption gleichsam intern die Einsinnigkeit der Ausrichtung des einen Relats am anderen erhalten.

Zur Erklärung des Zustandekommens der Ebenbildlichkeit bzw. der Entsprechung hat Wittgenstein in seiner Abbildtheorie im *Tractatus logico-philosophicus*, in dem er das Verhältnis ›Sprache – Wirklichkeit‹ als Abbildverhältnis interpretiert, den Begriff der »Form der Abbildung«<sup>61</sup> eingeführt und ihn von dem der »Form der Darstellung«<sup>62</sup> unterschieden. Mit dem ersteren ist die Gleichartigkeit, mit dem zweiten die Ungleichartigkeit gemeint. In jedem Abbildverhältnis muß es sowohl Gemeinsamkeiten wie Differenzen geben, andernfalls, bei Suspendierung aller Differenzen, fielen beide Relata zusammen, während sie bei totaler Heterogenität inkompatibel wären. Das Eigensein des Abbildes gegenüber dem Original – die »Form der Darstellung« – ist es nun, die seine Andersheit bedingt. Was jeweils als Gemeinsamkeit und was als Unterschied fungiert, hängt von empirisch-psychologischen Faktoren ab. Sind es im einen Falle Form, Größe, Anordnung der Elemente, Farbe u. ä., worin das Abbild dem Original gleicht, so sind es im anderen Falle gerade diese Eigenschaften, worin es sich von ihm unterscheidet. Man denke sich eine reali-

<sup>61</sup> L. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, Nr. 2.17, in: *Schriften 1*, Frankfurt a. M. 1969, S. 15.

<sup>62</sup> A. a. O., Nr. 2.173, S. 16.

stische Abbildung zweier Fechter hinsichtlich Größe, Haltung und Farbe, die nur hinsichtlich der Dimension, nämlich als zweidimensionales Gebilde, von der realen dreidimensionalen Körperwelt abweicht. Die Reduktion kann von der Plastizität bis zur realen Größe, typischen Stellung, Farbgebung usw. reichen. Auch noch an Strichmännchen – schwarzen Strichen auf weißem Grund – ist die Übereinstimmung mit dem Original erkennbar, wenngleich alle anderen Übereinstimmungskriterien aufgegeben sind. Ein Minimum an Gemeinsamkeiten ist jedoch unerlässlich, um trotz aller Abweichung den semantischen Zusammenhang zu garantieren.

Dies gilt auch für den Traum. Zwischen Trauminhalt und Traumgedanken muß es trotz aller Verschiebung, aller Verstellung und Verzerrung Gemeinsamkeiten geben, mögen sie im Muster, in der Anordnung der Teile, in der Gesamtsituation oder im Detail bestehen.

Hier stellt sich nun allerdings eine schwierige Frage, nämlich die, welches Glied innerhalb dieser Beziehung als Urbild und welches als Abbild fungiert. Freud und seine Nachfolger, u. a. auch der dem impliziten Sprachdenken Freuds aufgeschlossene Habermas<sup>63</sup>, gehen wie selbstverständlich von der Voraussetzung aus, daß die retrospektiv durch Traumdeutung zu gewinnenden latenten Traumgedanken, deren Gefüge unserer normalen Wachlogik entspricht und sich daher unserem Verstehen erschließt, das Ursprüngliche und Zugrundeliegende seien, demgegenüber der oft absurd erscheinende und schwer verständliche Traum das Derivative, Verstellte und Verzernte darstelle. Es läßt sich aber auch umgekehrt die These vertreten, daß der Traum das Erste, Ursprüngliche, weil faktisch Vorausgehende sei und die assoziativ angeschlossenen Traumgedanken lediglich ein Ableitungsprodukt. Für die Beurteilung der Logik hat dies entscheidende Konsequenzen: Im ersten Fall, welcher die These der Rationalisten ist, gibt die normale Wachlogik mit ihrer Eindeutigkeit und Identität, ihrem Ausschluß von Widerspruch sowie der Unmöglichkeit eines Dritten den Maßstab und die Orientierungsgrundlage ab, während der Traum mit seiner Mehrdeutigkeit, dem Stehenlassen von Widersprüchlichem und Gegensätzlichem, der Gleichzeitigkeit des Sich-Ausschließenden als durch die Traumarbeit des Unbewußten verwirrt, verstellt, verzerrt und unverständlich gemacht gilt. Im

<sup>63</sup> Vgl. J. Habermas: *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M. 1968, 6. Aufl. 1981, S. 266, 274.

zweiten Fall wird die Eigenständigkeit und Originalität der Traumlogik unterstellt, nicht zuletzt, weil sie sich dem analogischen Denken erschließt, während das Zustandekommen der normalen Wachlogik durch Reglementierung, Auswahl und Einspruch der kritischen Vernunft erklärt wird. Als künstliches Abstraktionsprodukt gibt sie nicht die Gesamtheit der Wirklichkeit wieder, sondern nur das, was sich dem konsistenten, kohärenten Denken fügt, während die Traumlogik gerade die Fülle des Lebens mit seiner Mehrdeutigkeit und Widersprüchlichkeit erschließt.

Eine ähnliche Beobachtung läßt sich beim Witz machen. Während wir es bei den bisher angeführten Witzen zumeist mit geistreichen, intellektuell anspruchsvollen zu tun hatten, gibt es eine Klasse von Witzen, die sogenannten Kalauer, die von Freud und den meisten anderen Witztheoretikern aufgrund der Tatsache, daß sie mit der bloßen Worthülse, dem Klang, spielen, als geistlos und niedrig eingestuft werden. In ihnen geht es um das Wort als Wort, nicht um den Wortsinn. Sie sind reine Klangspiele (daher auch der Terminus ›Klangwitz‹). Als Beispiel für einen Kalauer möge ein Vers aus *Wallensteins Lager* dienen, die Predigt des Kapuziners:

»Kümmert sich mehr um den Krug als den Krieg,  
Wetzt lieber den Schnabel als den Sabel [...]  
Frißt den Ochsen lieber als den Ochsenstirn [...]  
Der *Rheinstrom* ist worden zu einem *Peinstrom*,  
Die *Klöster* sind ausgenommene *Nester*,  
Die *Bistümer* sind verwandelt in *Wüsttümer* [...]  
Und alle die gesegneten deutschen *Länder*,  
Sind verkehrt worden in *Elender*.«<sup>64</sup>

In den weiteren Umkreis dieses Witztypus gehören auch solche, in denen die Klangverschiebung die gedankliche überwiegt. Z. B. »Ich bin tête-à-bête mit ihm gefahren.«<sup>65</sup> Die Reduktion dieses Witzes ergibt die Sätze: *erstens* ›ich stehe tête à tête mit X‹, *zweitens* ›X ist ein dummes Vieh‹. Statt dieser beleidigenden Äußerung kaschiert der Witz die Charakteristik von X als dummes Vieh, läßt sie jedoch in der Verschiebung von t zu b durchschimmern. Die Pointe des Wit-

<sup>64</sup> F. Schiller: *Wallensteins Lager*, Vers 500ff., in: *Sämtliche Werke*, auf Grund der Originaldrucke hrsg. von G. Fricke und H. G. Göpfert in Verbindung mit H. Stubenrauch, Bd. 2, München 1959, S. 292 f.

<sup>65</sup> S. Freud: *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*, a. a. O., S. 41.

zes besteht in der klanglichen Verschiebung, in der oder hinter der sich die gedankliche verbirgt, quasi mitgeht.

Außer den geistlosen Witzen, die als Klangspiele auftreten, gibt es jene, die sich durch besondere Dummerhaftigkeit auszeichnen, indem sie zwar den Anschein der Logik erwecken, tatsächlich aber auf einem Denkfehler basieren. Ein Beispiel hierfür ist folgendes:

»Ein Herr kommt in eine Konditorei und läßt sich eine Torte geben; bringt dieselbe aber bald wieder und verlangt an ihrer Statt ein Gläschen Likör. Dieses trinkt er aus und will sich entfernen, ohne gezahlt zu haben. Der Ladenbesitzer hält ihn zurück. ›Was wollen Sie von mir?‹ – ›Sie sollen den Likör bezahlen.‹ – ›Für den habe ich Ihnen ja die Torte gegeben.‹ – ›Die haben Sie ja auch nicht bezahlt.‹ – ›Die habe ich ja auch nicht gegessen.‹«<sup>66</sup>

Der Denkfehler besteht darin, daß hier zwei völlig voneinander unabhängige Vorgänge, das Zurückbringen der Torte und das Nehmen des Likörs, vom Kunden in eine Beziehung gesetzt werden, und zwar in die einer Entschädigung, die aus der Sicht des Verkäufers nicht verstanden wird und normalerweise auch nicht verstanden werden kann. Die Logik des Käufers konfligiert hier mit der Logik des Verkäufers. Das ›dafür‹ wird doppeldeutig, insofern es aus der Sicht des einen das ›dafür nehmen‹, aus der Sicht des anderen das ›dafür bezahlen‹ bedeutet.

Oder ein weiterer Witz:

»Ein Verarmter hat sich von einem wohlhabenden Bekannten unter vielen Beteuerungen seiner Notlage 25 fl. geborgt. Am selben Tage noch trifft ihn der Gönner im Restaurant vor einer Schüssel Lachs mit Mayonnaise. Er macht ihm Vorwürfe: ›Wie, Sie borgen sich Geld von mir aus und dann bestellen Sie sich Lachs mit Mayonnaise. Dazu haben Sie mein Geld gebraucht?‹ ›Ich verstehe Sie nicht,‹ antwortet der Beschuldigte, ›wenn ich kein Geld habe, *kann* ich nicht essen Lachs mit Mayonnaise, wenn ich Geld habe, *darf* ich nicht essen Lachs mit Mayonnaise. Also *wann* soll ich eigentlich essen Lachs mit Mayonnaise?‹«<sup>67</sup>

Der Denkfehler resultiert auch hier daraus, daß zwei Logiken aufeinanderprallen, die des Reichen, derzufolge dem Armen überhaupt nicht zusteht, Lachs zu essen, und die des Armen, derzufolge er ebenso berechtigt ist wie der Reiche, sich eine Delikatesse einzuverleiben. Für den Armen ergibt sich so die Gedankenkombination, ausgedrückt

<sup>66</sup> A. a. O., S. 75.

<sup>67</sup> A. a. O., S. 65.

durch das Spiel mit den Worten ›kann, ›darf, ›soll‹, bei Geldmangel *könne* er keinen Lachs essen, bei Geldbesitz *dürfe* er keinen Lachs essen, in welcher Situation *solle* er denn Lachs essen.

Warum habe ich diese Witzbeispiele angeführt? In welchem Verhältnis stehen sie zum Traum und zur doppelten Interpretationsmöglichkeit der Beziehung von Trauminhalt und latenten Traumgedanken sowie zum damit zusammenhängenden Status der Logik? Bisher wurde die spezifische Gedankenkombination in Witzen aus der Verdichtungs- und Verschiebungsarbeit der Witztechnik erklärt, wobei die normale Logik und Gedankenkombination den Ausgang und ständigen Referenten bildete. Nun wissen wir jedoch aus Kinderspielen, zu denen Reim, Alliteration, Refrain, Gedankenspiele gehören, daß der Lustgewinn um so größer ist, je willkürlicher, wahlloser, unverständlicher aus der ›normalen‹ Sicht der Erwachsenen dummerhaftige Wort- und Gedankenkombinationen sind. Das Kind operiert völlig frei und ungebunden mit Worten und Gedanken, erweist sich insofern als schöpferisch in bezug Wort- und Gedankenkombinationen. Dieser infantile Zustand hat sich beim Witz ins Erwachsenenalter hinübergerettet, während er normalerweise im Laufe der intellektuellen Entwicklung mehr und mehr eingeschränkt wird und verlorengeht. Könnte dieser Umstand nicht auf die Tatsache weisen, daß die Kinderlogik mit ihrer Mehr- und Vieldeutigkeit, ihrer Widersprüchlichkeit, die wir als ›Kinderdummheit‹ bezeichnen, wie sie auch im Witz vorliegt, die ursprünglichere ist, von der unsere ›normale‹ Logik lediglich ein künstliches, reglementiertes Ableitungsprodukt darstellt? Nicht wäre dann die Logik des Witzes aus der normalen Logik durch Verschiebung entstanden, sondern umgekehrt die normale Logik aus der Witzlogik durch Auswahl und Reglementierung. Für das Verhältnis des analogischen Denkens zum angeblich schlüssigen der normalen Logik hätte dies die Konsequenz, daß es diesem vorgängig, nicht nachfolgend wäre, zumindest gleichrangig mit ihm. Auf jeden Fall ist mit der diskriminierenden These, die das Analogiedenken ins Irrationale verbannt wissen will, aufzuräumen, da Rationalität hier nur aus der Perspektive der ›normalen‹ Logik gesehen wird.

# Versuch einer Logik des Analogiedenkens\*

Karen Gloy

## 1. Die Logik – ein historisches oder ahistorisches Projekt?

Die klassische, auf Aristoteles zurückgehende Logik ist wie alle Geistesprodukte nicht nur historisch entstanden, sondern auch zeit- und kulturbedingt, einem speziellen Denktypus angehörig, mag sie auch innerhalb ihres eigenen, durch die Axiome fixierten Rahmens allgemein und notwendig sein.

Einer solchen provokativen These ist stets widersprochen worden mit dem Argument, daß die Logik schlechthin atemporal und universell sei und in transzendentalphilosophischem Sinne Bedingung der Möglichkeit jedes sinnvollen Denkens und Sagens sowie Erkennens. Nur unter Einhaltung ihrer Axiome: des Grundsatzes der Identität, des auszuschließenden Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten seien widerspruchsfreie Aussagen möglich, andernfalls stünden dem Nonsens Tür und Tor offen. Und hat nicht schon Platon im *Parmenides*<sup>1</sup> bereits vor Ausarbeitung der Logik durch Aristoteles bemerkt, daß an wohlunterschiedenen Ideen (Begriffen) und deren kohärenter Beziehung festzuhalten sei, wenn man überhaupt Philosophie, sinnvolles Argumentieren betreiben wolle?

Die klassische Logik hat ihren spezifischen Gegenstandsbereich: wohlunterschiedene, wohldefinierte und durchgängig bestimmte Objekte, die aufgrund ihrer Wohlunterschiedenheit nachträglich in Beziehung zueinander gesetzt werden können; nur solche genügen den formalen Gesetzen der klassischen Logik.

Was aber geschieht, wenn inkompatible Phänomene auftreten?

---

\* Leicht veränderte Fassung eines Vortrags, der unter dem Titel *Kalkulierte Absurdität – Die Logik des Analogiedenkens* auf einem Symposium »Rationalitätstypen« in Luzern am 30./31. Mai 1997 gehalten und im gleichnamigen Symposiumsband im Alber-Verlag, Freiburg, München 1999, S. 213–243, gedruckt wurde.

<sup>1</sup> Platon: *Parmenides* 135 b f.

Und solche gibt es de facto seit Bestehen der Logik. Schon Aristoteles wurde durch die *contingentia futura* genarrt<sup>2</sup>, wie sie sich am Beispiel der morgen bevorstehenden Seeschlacht bei Salamis paradigmatisch fassen lassen. Ist es vom Heute aus überhaupt notwendig zu sagen, daß morgen eine Seeschlacht entweder stattfindet oder nicht stattfindet? Gilt ein Determinismus oder ein Indeterminismus; welcher Wahrheitswert kommt Aussagen über Zukünftiges zu? – In der mittelalterlichen Scholastik war es das christliche Dogma von der Trinität, das die Logiker vor die Frage nach einer Dreiheit in der Einheit Gottes stellte und eine Lösung in der Dreifaltigkeit des einen Gottes zu finden schien. – Im 19. Jahrhundert häuften sich in Mathematik und Physik die Antinomien: das bekannte mengentheoretische Paradox, daß die Menge aller Mengen diese in gleicher Weise enthalte wie nicht enthalte, das Komplementaritätsphänomen von Teilchen- und Wellennatur des Lichts, das eine Doppelnatur des Lichts unterstellt, die die beiden widersprüchlichen Phänomene vereint, usw. Wurden diese Probleme zunächst auch marginalisiert und ignoriert, so wuchsen sie schließlich zu Anomalien heran, die zu einer Strukturkrise der Mathematik und Physik führten und zu einem Umdenken zwangen, das die alten, traditionellen Denkformen sprengte.

Und wie steht es überhaupt mit der Vorstellungswelt des magisch-mythischen Denkens, die von einer grenzüberschreitenden Alleinheit der Dinge lebt und bis heute in der Kunst und vor allem in der Dichtersprache wachgehalten wird. Gerade die poetische, symbolische Sprache der Dichtung beansprucht, eine ursprüngliche, sozusagen ›adamitische‹ Sicht auf die Dinge freizugeben und diese in ihrer Fluidität, in ihrer strömenden, durchdringenden Einheit aufzuweisen. Ist dieses Weltbild bar jeder Logizität, Rationalität und Wissenschaftlichkeit, oder impliziert es eine andere Logik und Rationalität? Möchte man es zunächst auch als alogisch, irrational, dem Aberglauben anheimgegeben abweisen, so zeigt sich die Fragwürdigkeit einer solchen Einstellung, sobald man bedenkt, daß die allerjüngsten Wissenschaftsdisziplinen, die ausdrücklich als Wissenschaften akzeptiert werden wie die Chaostheorie, die fraktale Geometrie,

<sup>2</sup> Vgl. Aristoteles: *Peri hermeneias*, 9. Kap., 19 a39 – b2; vgl. W. Stegmüller: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Bd. 2, 7. Aufl. Stuttgart 1986, S. 182 ff.; D. Frede: *Aristoteles und die ›Seeschlacht‹*. Das Problem der *contingentia futura* in De interpretatione 9, Göttingen 1970.



die Quantentheorie, die Mathematik des Verschwommenen, mit ganz ähnlichen Vorstellungen der Fluidität, Diaphanität und Transitivity, d. h. der Auflösung des scheinbar festen Objekts in eine Sequenz von Stadien operieren. Sie kommen überein in der Kritik der klassischen Gegenstandstheorie und deren Substitution durch eine dynamische Theorie, die anstelle des starren Gegenstandsbegriffs der Tradition ein relatives Gefüge setzt.

Die genannten Beobachtungen werfen die Frage nach einer Reparatur der klassischen Logik auf. Wie weit reicht sie? Betrifft sie nur die Korrektur und Komplettierung gewisser Axiome, oder handelt es sich um eine Substitution der gesamten Logik durch eine konkurrierende alternative Logik, die eine zweite, selbständige neben der traditionellen ausmachen würde. Entsprechend tendieren die nicht-klassischen Logiken entweder zur Anpassung der immer noch traditionell verfaßten Logik an die Realität durch Einführung von Parametern, beispielsweise durch Einführung des Zeitparameters oder desjenigen der Modalität, der Epistemik, der Deontik, womit teils Fragen nach der Art und Weise des Wahrseins und der Kenntnisaufnahme von Sätzen beantwortet werden, teils solche nach der Art der Einordnung von Sätzen in die Zeit, in einen Pflichtenkodex usw., oder aber sie tendieren zur Erweiterung der Zweiwertigkeit ›wahr – falsch‹ in Richtung auf Mehrwertigkeit – endliche oder unendliche – durch Einführung neuer Wahrheitswerte wie ›halbwahr‹, ›Grade von Wahrheit‹, ›unbestimmt‹, ›sinnlos‹, ›Wahrheitslücke‹ usw.<sup>3</sup>

Denkbar ist aber auch eine Interpretation, die die klassische Logik auf einen bestimmten Objektbereich einschränkt und sie samt diesem in einer umfassenderen alternativen Logik fundiert, die die Fluidität und Transitivity der Objekte mitberücksichtigt. Basis einer solchen Logik wäre nicht eine undifferenzierte Ursuppe, das Chaos oder ein entropischer Zustand, sondern eine graduell abgestufte Totalität transversal verbundener Systeme bzw. Welten. Ein solches Programm soll hier unter dem Titel einer *analogischen Logik* verfolgt werden. Obgleich Titel und Projekt ungewöhnlich erscheinen, sind sie so neu nicht, da das Modell der Querverbindung von Systeme-

<sup>3</sup> Vgl. die Modallogik im engeren Sinne, die mit den Modalitäten ›Möglichkeit‹, ›Wirklichkeit‹, ›Zufälligkeit‹ operiert, die epistemische Logik, die sich der Begriffe ›beweisbar‹, ›ungewiß‹ u. ä. bedient, die Zeitlogik, die auf Zeitbegriffen basiert oder die deontische Logik, die mit Begriffen wie ›wünschenswert‹, ›obligatorisch‹ usw. operiert und Wünschbarkeitswerte aufstellt.

men schon in der Mikro-Makrokosmos-Analogie vorlag, wie sie das vorneuzeitliche Wissenschaftsdenken bestimmte. Unter Analogie soll hier nicht nur der spezifisch mathematische Begriff der Proportionalität, das Verhältnis von Verhältnissen, verstanden werden, sondern ganz allgemein der philosophische Begriff des Verhältnisses überhaupt, sei es von Instanzen, Eigenschaften, Zuständen, Dispositionen, Ereignissen u. ä.

Um die Logik des Analogiedenkens zu erschließen, ist in einem ersten Schritt die uns vertraute klassische zweiwertige Logik mit ihren wichtigsten logischen Gesetzmäßigkeiten sowie ihrer ontologischen Prämisse zu vergegenwärtigen. In einem zweiten Schritt sollen die mit der klassischen Logik inkompatiblen Beispiele angeführt werden, allerdings nicht bereichsspezifisch, sondern bereits typologisiert nach prinzipiell unter- und überbestimmten Phänomenen. Bezüglich der letzteren lassen sich noch wieder zwei Gruppen unterscheiden, die alternierenden und die simultanen. Im dritten Schritt gilt es, im Ausgang von diesen Beispielfällen neue, weiterführende logische Möglichkeiten, u. a. die analogische Logik mit ihren genuinen Denkstrukturen und ontologischen Prämissen zu entfalten und mit der klassischen Logik in ein Verhältnis zu setzen.<sup>4</sup>

## 2. Die traditionelle Logik

Beim Versuch, die traditionelle Logik zu präsentieren, zeigt sich diese keineswegs monolithisch. Einerseits gliedert sie sich formal in eine Begriffs-, Urteils- und Schlußlogik, und dies sowohl in prädikations- wie aussagenlogischer Formulierung, andererseits variiert sie historisch nicht nur bezüglich gewisser Prinzipien und Theoreme, sondern vor allem auch hinsichtlich der Situierung des Logos, der teils auf seiten des Objekts als Wesen der Dinge angesetzt wird wie in der Antike, teils auf seiten des Subjekts als Vernunftstruktur wie in der Neuzeit. Ebenso variiert die Logik hinsichtlich des Wahrheitsproblems, das entweder im Sinne einer ontischen Selbstoffenbarung der Dinge im Logos gelöst wird oder im Sinne einer rein immanenten

<sup>4</sup> Ein ähnliches Programm hat Hegel mit seinem Versuch der Verflüssigung der erstarrten Kategorien der traditionellen Verstandeslogik durch deren dialektische Behandlung im Auge gehabt.

Konsistenz und Kohärenz der Vernunft oder im Sinne einer *adaequatio intellectus rei*.

Unangesehen der mannigfachen historischen und sachlichen Differenzen kristallisiert sich als gemeinsamer Fundus aller traditionellen Logikkonzepte die aristotelische Definition des Logos als λέγειν τι κατὰ τινός heraus, d. h. als Herabsagen von etwas auf etwas, als Bestimmung eines etwas durch ein anderes, als Fassung einer ›Sache‹ durch eine andere ›Sache‹. Insofern hier eine Relation zwischen zwei Relata vorliegt, wird das Urteil als ein Verhältnis zweier Instanzen bestimmt. So definiert Meier im *Auszug aus der Vernunftlehre*, §292, das Urteil als die »Vorstellung eines logischen Verhältnisses einiger Begriffe«<sup>5</sup>. Und auch Kant rekurriert sowohl in der *Kritik der reinen Vernunft*<sup>6</sup> wie in den *Fortschritten* auf die traditionelle Definition, allenfalls mit dem Unterschied, daß er das im Urteil vorliegende rein logische Verhältnis stets auf eine objektive Einheit bezieht:

»Der Verstand zeigt sein Vermögen lediglich in Urteilen, welche nichts anderes sind, als die Einheit des Bewußtseins im Verhältnis der Begriffe überhaupt, unbestimmt, ob jene Einheit analytisch oder synthetisch ist.«<sup>7</sup>

Besagte Relation ist asymmetrisch: Während das eine Relat als Grund und Leitfaden fungiert, ist das andere von ihm abhängig gemäß dem Substanz-Akzidens-Modell. Es gibt ein zugrundeliegendes Selbständiges, griechisch ὑποκείμενον, lateinisch *subiectum*, und eine davon abhängige Kategorie, lateinisch *praedicatum*.

Die ontologische Prämisse der klassischen Logikkonzeption ist eine bestimmte Gegenstandsauffassung, die den Gegenstand als äußerlich wie innerlich wohlbestimmtes Objekt interpretiert, das, in cartesianischer Terminologie, *clare et distincte* ist, d. h. nach außen gegenüber anderen Objekten scharf abgegrenzt und nach innen in Merkmale differenziert. Die interne Gegenstandsauffächerung wird nach der Idee einer vollständigen und durchgängigen Bestimmung des Gegenstands gedacht, die diesem von allen möglichen Prädikaten das eine beilegt, das andere nicht. Idealerweise fällt somit der Gegenstand

<sup>5</sup> In: I. Kant: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften [abgekürzt: Akad.-Ausg.], Bd. 1 ff., Berlin 1902 ff., Bd. 16, S. 624.

<sup>6</sup> Vgl. Einleitung A 6 B 10 (Akad.-Ausg., Bd. 3, S. 33).

<sup>7</sup> *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?* (Preisschrift) (Akad.-Ausg., Bd. 20, S. 271 f.).

mit dem System aller möglichen Prädikate zusammen, wobei sich die Diversität der Gegenstände durch sukzessiv graduelle Kombination der Prädikate ergibt, so daß jeder derselben ein individuelles System darstellt. Den idealen Leitfaden bildet die dichotomische Dihairesis, die die Gattung in zwei und nur zwei Arten und entsprechend in zwei und nur zwei Unterarten usw. einteilt, was zu einem pyramidalen Aufbau nach Genus und Spezies führt. Ohne diese ontologische Konzeption hätte das die klassische Logik charakterisierende Binaritätsprinzip, das die beiden Werte ›wahr‹ und ›falsch‹ umfaßt und alle Grundsätze beherrscht, keinen Ansatzpunkt. Seine Gültigkeit bliebe unausgewiesen und damit auch unverständlich.

Die formale Logik umfaßt eine Reihe von Axiomen, deren wichtigste der Satz der Identität, der Satz des auszuschließenden Widerspruchs und der Satz vom ausgeschlossenen Dritten (*tertium non datur*) sind.

Der Satz der Identität, der formalisiert die Gestalt  $A = A$  hat, besagt in intuitiver Fassung, daß eine Sache sich selber gleich ist, mit sich selbst übereinstimmt; denn womit sonst sollte sie übereinstimmen, wenn nicht mit sich selbst. Der Satz der Identität drückt eine ipsoreflexive Relation aus. Diese nichtssagende Trivialität hat dem Satz von seiten etlicher Philosophen Spott eingetragen. Locke<sup>8</sup> z. B. vergleicht einen mit dem Aufsuchen von Beispielen für diesen Satz beschäftigten Denker mit einem Affen, der eine Auster von einer Hand in die andere gleiten läßt: Sowenig der Affe dadurch seinen Hunger stillt, sowenig wird der Denker durch seine Beispiele einsichtiger. Die scheinbare Trivialität des Satzes schwindet aber, sobald man ihn in seiner tautologischen Form  $A = A$  auf seine ontologische Prämisse bezieht, nämlich auf den nach außen geschlossenen, intern aber zum durchgängig gegliederten System aufgefächerten Gegenstand, und diesen zum Fundament und Leitfaden prädikativer Analysen nimmt, die mehr oder weniger vollständig sein können. Das Ideal wäre die vollständige Explikation der analytischen Prädikate. Da die dem Identitätskriterium unterworfenen Urteile bei der Angabe der Merkmale nicht über den Gegenstand und seine Systematik hinausreichen, sondern lediglich das benennen, was in ihm liegt, sind sie stets wahr. Identitätsurteile, ob tautologisch oder explikativ, ob unvollständig oder vollständig explikativ, sind stets analytische Sät-

<sup>8</sup> J. Locke: *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. by A. C. Fraser, 2 Bde., Oxford 1894, Bd. 2, S. 293 (Book IV, Chap. VIII, No. 3).

ze; der Identitätssatz selbst ist ihr notwendiges und hinreichendes Wahrheitskriterium.

Der Satz des auszuschließenden Widerspruchs formuliert das Postulat, daß einem Gegenstand, der durch ein bestimmtes Prädikat gefaßt ist, nicht ein ihm kontradiktorisches zugesprochen werden darf. *Keinem Gegenstand*, der einen bestimmten Begriff exemplifiziert, kommt ein ihm nichtkonformer Begriff zu, oder, wie sich der Sachverhalt auch ausdrücken läßt, mit *keinem Begriff* darf ein ihm widersprechender Begriff verbunden werden. Dies sind die beiden adäquaten Fassungen des betreffenden Satzes, die indizieren, daß es sich auch hier um ein analytisches Verhältnis handelt. Auf die zusätzlichen Bedingungen bei der Applikation des rein logischen Satzes auf reale Gegenstände und Verhältnisse, z. B. den Zeitparameter, braucht hier nicht weiter eingegangen zu werden. Realen Gegenständen kommen sehr wohl kontradiktorisch gegenteilige Prädikate widerspruchsfrei zu, nämlich nacheinander. So kann ein Mensch als Säugling klein, als Erwachsener groß sein. Auffallend ist, daß in der antiken Formulierung des Satzes, z. B. bei Platon<sup>9</sup>, eine Vielzahl zusätzlicher Parameter genannt wird – das Festhalten an der Gleichheit des Subjekts mit sich, der Gleichheit des Prädikats mit sich, der Gleichheit der Hinsicht, der Gleichheit der Zeit –, wenn echter Widerspruch vorliegen bzw. ausgeschlossen werden soll.

In bezug auf den Begriff und den durch ihn bestimmten Gegenstand besagt das zur Disposition stehende logische Axiom, daß ihm kein widerstreitendes Merkmal zugesprochen werden darf. A ist nicht non A, oder, um ein Beispiel zu nennen, ›der Gelehrte ist nicht nicht-gelehrt (ungelehrt)‹.

Die Gültigkeit des Satzes vom auszuschließenden Widerspruch orientiert sich an der Richtigkeit des Identitätssatzes mit der ihm zugrundeliegenden Gegenstandstheorie. Allerdings läßt sich die Prioritätenfrage auch umkehren, indem nicht der Satz des auszuschließenden Widerspruchs den Satz der Identität voraussetzt, sondern umgekehrt der Satz der Identität eine Folge des Satzes vom auszuschließenden Widerspruch ist, führt doch die Negation des kontradiktorischen Gegenteils von A, nämlich von non A, zur Position A zurück. – Der Prioritätenstreit, der historisch eine Rolle gespielt hat, dokumentiert sachlich die Gleichwertigkeit beider Sätze und damit die Vollständigkeit der Disjunktion.

<sup>9</sup> Platon: *Politeia* 436 b f.

Genau diesen Sachverhalt bringt der dritte logische Grundsatz zum Ausdruck, der Satz vom ausgeschlossenen Dritten (*tertium non datur*). Er besagt, daß, wenn für ein den Gegenstand bestimmendes Prädikat A gilt, daß es wahr ist, dann sein kontradiktorisches Gegenteil non A falsch sein muß und umgekehrt. Eine dritte Möglichkeit ist ausgeschlossen. Der Satz erscheint als eine Konsequenz der vorangehenden Sätze.

Die Gültigkeit der in einem solchen Grundsatz aufgestellten Behauptung läßt sich allerdings nur vor dem ontologischen Hintergrund der durchgängigen und vollständigen Bestimmung des Gegenstands einsichtig machen. Kant hat in der *Kritik der reinen Vernunft* diesen ontologischen Satz dahingehend formuliert, daß jedem Gegenstand im Horizont des Gesamtsystems möglicher Prädikate beim Vergleich derselben untereinander das eine zukommt, das andere nicht.

»Ein jedes *Ding* aber seiner Möglichkeit nach steht noch unter dem Grundsatz der *durchgängigen Bestimmung*, nach welchem ihm von *allen möglichen* Prädikaten der *Dinge*, sofern sie mit ihren Gegenteilen verglichen werden, eines zukommen muß [...] Der Satz: *alles Existierende ist durchgängig bestimmt*, bedeutet nicht allein, daß von jedem Paare einander entgegengesetzter *gegebenen*, sondern auch von *allen möglichen* Prädikaten ihm immer eines zukomme [...] Er will so viel sagen als: um ein Ding vollständig zu erkennen, muß man alles Mögliche erkennen und es dadurch, es sei bejahend oder verneinend, bestimmen.«<sup>10</sup>

In moderner mengentheoretischer Fassung, die anstelle der älteren intensionalen Begrifflichkeit die extensionale präferiert, welche mit Begriffsumfängen, Mengen und Klassen operiert, tritt für den Attributbesitz die Klassenzugehörigkeit ein. Statt des Satzes, daß jedem Ding von zwei kontradiktorisch gegenteiligen Prädikaten nur das eine zukommt, heißt es jetzt, daß jedes Ding einer und nur einer von zwei Klassen, welche die Klassen von Attributen sind, zugehört.

»Für jedes Attribut gibt es eine von ihm bestimmte (eventuell leere) Klasse und zu dieser eine Komplementärklasse von der Art, daß jedes Ding mindestens (und sogar genau) einer der beiden Klassen angehört.«<sup>11</sup>

<sup>10</sup> I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* A 571 ff. B 599 ff. (Akad.-Ausg. Bd. 3, S. 385 f.).

<sup>11</sup> H. Schmitz: *System der Philosophie*, Bd. 1: *Die Gegenwart*, Bonn 1964, S. 329.

Der Grundsatz drückt die vollständige und eindeutige Verteilung der Dinge auf klar bestimmte Klassen aus.<sup>12</sup>

Wenn, wie gezeigt wurde, das gemeinsame und unverzichtbare Fundament aller Axiome der klassischen Logik eine bestimmte ontologische Prämisse ist, eben jene, die den Gegenstand als äußerlich wie innerlich eindeutig bestimmten voraussetzt und seine Interngliederung nach dem dichotomischen Prinzip unterstellt, so sind damit ebenso einfache wie eindeutige Strukturen verbunden. Die zugrundeliegende Gegenstandstheorie basiert einerseits auf *Vielheit* in quantitativer Hinsicht, andererseits auf *Verschiedenheit* in qualitativer und zum dritten auf *Relationalität* in relationaler. Daß das Viele different ist und umgekehrt das Differente vieles, scheint eine Platitude zu sein, zumindest herrscht diese Meinung von der Antike bis in die Neuzeit. So heißt es beispielsweise bei Thomas von Aquin:

<sup>12</sup> Manche Logiker pflegen strikt zu unterscheiden zwischen dem angeblich rein logischen Satz des ausgeschlossenen Dritten und dem ontologischen Satz der durchgängigen Bestimmung, vgl. H. Schmitz: *System der Philosophie*, Bd. 1, a. a. O., S. 328f. Im Rahmen einer Diskussion der Reform der klassischen binären Logik wird dann am ersten Satz als unaufgebar festgehalten, während der letzte fallengelassen wird.

Der Grund für diese Konsequenz ist eine reduktionistische Interpretation des ersten Satzes dergestalt, daß die Negation des den Gegenstandsbegriff bestimmenden Prädikats, nämlich non A, negationstheoretisch nur als Kontradiktion, nicht zugleich auch als Kontrarität, d. h. als Komplementärklasse und damit als Position des kontradiktorischen Gegenteils genommen wird. Am Beispiel der weißen Kreide erläutert, bedeutet dies, daß die Kreide nur die Möglichkeit hätte, weiß oder nicht weiß zu sein. Tatsächlich aber steht ihr ein offenes Feld von Farben (grau, grün, blau usw.) im Sinne des Kantischen unendlichen Urteils zu.

Die obige Überlegung ist insofern unhaltbar, als in der Negation einer identischen Bestimmung ( $A = A$ ), nämlich  $A \neq A$ , bzw. deren Ausschluß  $A \neq \text{non } A$  nicht nur das Negat von A vorliegt, sondern im Negationsakt qua Akt notwendig ein nicht wegzuleugnendes Positives. Auf dieser Einsicht basieren die spekulativen transzendental-philosophischen Überlegungen etwa Fichtes und Hegels.

Die vermeintliche Differenz besteht nicht zwischen dem Satz des ausgeschlossenen Dritten und dem Satz der durchgängigen Bestimmung, sondern innerhalb des letzteren zwischen der Idee der durchgängigen Bestimmung und der Existenz. Die vollendete durchgängige formale Bestimmung eines Gegenstands soll mit dessen Existenz zusammenfallen. Da diese jedoch undurchführbar ist und eine unendliche Aufgabe darstellt, bleibt die Existenz prinzipiell von ihr getrennt. Zu suspendieren ist also im Falle einer Infragestellung und Reform der Alternativlogik nur die Existenzbehauptung, nicht die Idee der durchgängigen formalen Bestimmung des Gegenstands, die, in den Kontext einer bestimmten Gegenstandsauffassung gehörig, Voraussetzung für das Verständnis des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten bleibt.

»In der Vielheit kann nämlich betrachtet werden: einerseits daß sie eine Vielheit ist, andererseits die Teilung selbst. Hinsichtlich der Teilung [...] ist sie früher als das Eine seinem Begriff nach. Denn das Eine ist das, was nicht geteilt wird [...] Die Teilung aber, die zum Begriff des Einen vorausgesetzt wird, [...] ist die Teilung, die der Widerspruch bewirkt, insofern dieses und jenes Seiende als geteiltes deshalb bezeichnet werden, weil dies nicht jenes ist.«<sup>13</sup>

Das Mannigfaltige ist Vieles, und dies ist zudem voneinander verschieden (geteilt). In diesem Sinne nennt Thomas es auch »aggregatio unitatum«<sup>14</sup> und die Einheit Vereinigung der Vielen.

Und Hegel definiert in der *Wissenschaft der Logik*:

»Daß alle Dinge verschieden sind voneinander, ist ein sehr überflüssiger Satz, denn im Plural der Dinge liegt unmittelbar die Mehrheit und die ganz unbestimmte Verschiedenheit.«<sup>15</sup>

Vielheit und Verschiedenheit gehen Hand in Hand.

Was die Relationalität betrifft, so läßt sich die Kompossibilität der vielen verschiedenen Instanzen nur denken, wenn sie als *Individuen* (d. h. als vollständig bestimmte Merkmalskomplexe) koexistieren und als *Merkmale* innerhalb des Gegenstandssystems sich überlagern und überlappen, aber so, daß sie nach dem dihairetischen Klassifikationsschema graduell und sukzessiv unterscheidbar bleiben.

Diese essentiellen Charakteristika der traditionellen Logik: *zum einen* die Eindeutigkeit ihres Gegenstandsbegriffs nach außen wie innen, *zum anderen* dessen spezifische Auslegung nach dem Modell der Dihairesis sind jedoch alles andere als selbstverständlich. Mit ihnen steht und fällt die zweiwertige Logik. Lassen sich Gegenbeispiele anführen, so kollabiert dieselbe.

<sup>13</sup> Thomas von Aquin: *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis Expositio*, Turin, Rom 1950, S. 476 (N. 1996–1997): »In multitudine enim considerari potest, et quod multitudo est, et ipsa divisio. Ratione igitur divisionis prior est quam unum secundum rationem. Nam unum est quod non dividitur [...] Divisio autem quae praesupponitur ad rationem unius, [...] est divisio quam causat contradictio, prout hoc ens et illud, dicuntur divisa, ex eo quod hoc non est illud.«

<sup>14</sup> A. a. O., N. 1995.

<sup>15</sup> G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik*, hrsg. von G. Lasson, Bd. 2, Hamburg 1975 (Nachdruck der 2. Aufl. von 1934), S. 38.



### 3. Inkompatible Beispiele

Im folgenden sei eine Reihe von Beispielen aus den verschiedensten Gebieten des Alltags, der Wissenschaft und des Glaubens beigebracht, die sich als inkompatibel mit der klassischen zweiwertigen Logik erweisen. Sie lassen sich nach unter- und überbestimmten Phänomenen unterscheiden, nach solchen, die durch ein Weder-noch, und solchen, die durch ein Sowohl-als-auch konkreter Bestimmungen charakterisiert sind. Ihr Grundcharakter ist Ambivalenz oder sogar Polysemie, d. h. ein Schillern und Changieren der Formen. Das bedeutet, daß die eine Form auf die andere verweist oder gar in diese übergeht. Der Gegenstand ist auf diese Weise durch Diaphanität, Transzensus, Transformation, Transmutation, kurzum durch Fluidität gekennzeichnet.

(1) Zur Gruppe von Beispielen, denen indeterminierte Vagheit zukommt, gehören die von der Psychologie so genannten Vorgestalten der Aktualgenese.<sup>16</sup> Diese bezeichnen Konstellationen, die es noch nicht zur Prägnanz, d. h. zu fest umrissenen und scharf abgegrenzten Gestalten von der Art des Dreiecks oder Quadrats gebracht haben, welche letzteren sich eindeutigen Begriffen subsumieren lassen. Sie sind Phasen eines Approximationsprozesses der Gestaltwerdung, in denen die Konstellation noch vorläufig bleibt und sich nicht eindeutig für eine bestimmte Gestalt entscheiden kann oder zwischen zwei entschiedenen Gestalten hin- und herpendelt. Fälle dieser Art sind aus allen sinnesphysiologischen Bereichen bekannt.

Zur Verdeutlichung wird oft auf eine Serie von Vierecken verwiesen, von denen das mittlere, das Quadrat, das markanteste ist, auf das die anderen zusteuern und von dem sie absorbiert werden. Bei größerer Abweichung geht das Quadrat in Rechtecke über, die dann dominieren. – Oder wollen wir aus einem Stimmengewirr wie vor Konzertbeginn, wenn die Instrumente gestimmt werden, einen bestimmten Ton heraushören, so sind wir oft nicht sicher, ob es der gemeinte oder vielleicht ein anderer sei. Das Heraushören schwankt zwischen verschiedenen Möglichkeiten.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Vgl. C.-E. Graumann: *Aktualgenese*. Die deskriptiven Grundlagen und theoretischen Wandlungen des aktualgenetischen Forschungsansatzes, in: *Zeitschrift für experimentelle und angewandte Psychologie*, Bd. 6 (1959), S. 410–448, bes. S. 431 ff.

<sup>17</sup> Wichtige Beiträge zu dieser Gruppe unterbestimmter bzw. unvollständig bestimmter Phänomene liefert die Dissertation von W. Schapp: *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, Göttingen 1910, unveränderter Nachdruck Wiesbaden 1976; vgl. auch

Eine verwandte Situation begegnet bei erschwerter Erinnerung, wenn wir uns eines entfallenen Wortes zu entsinnen versuchen, ohne daß uns dessen Artikulation gelingt. Wir probieren dann das eine wie das andere. Sie Situation bleibt unscharf, solange das entfallene Wort nicht wirklich ins Gedächtnis zurückkehrt. – Die moderne Denkpsychologie hat uns darüber hinaus belehrt, daß nicht nur die geschilderten Phänomene erschwerter Wahrnehmung und Erinnerung, sondern der ganz normale Denkvorgang in der geschilderten Weise abläuft. Exakt artikuliert Gedanken sind nicht von vornherein gegeben, sondern bilden sich erst im Zuge einer allmählichen Verfertigung heraus.

Bei den genannten Phänomenen handelt es sich nicht um solche, die nur aufgrund eines subjektiven Zustands schwankend wären, sondern um solche, die an sich unentschieden und in sich unvollständig bestimmt sind. Ihre Unbestimmtheit ist gleicherweise im subjektiven Zustand des Rätsels wie im objektiven, anschaulichen des Rätsels begründet; sie ergibt sich aus der Wechselbeziehung zwischen Subjekt und Objekt.

Auf diese Phänomene läßt sich der von Hermann Schmitz geprägte Ausdruck der »chaotischen Mannigfaltigkeit«<sup>18</sup> anwenden, mit dem er auf Unentschiedenes hinweist, das hinsichtlich seiner Identität mit anderem oder seiner Verschiedenheit von anderem noch unentschieden ist. Schmitz unterscheidet in seiner Mannigfaltigkeitslehre entgegen üblicher Vorstellung drei Arten von Mannigfaltigkeit: *erstens* verschiedenes Mannigfaltiges, das unserem Normalverständnis entspricht, bei dem mit numerischer Quantität qualitative Differenz verbunden ist, *zweitens* identisches Mannigfaltiges, wie es im Falle des Selbstbewußtseins vorliegt, das durch die funktionale Differenz von Subjekt und Objekt charakterisiert ist, ohne daß dies seiner Identität Abbruch täte, und *drittens* chaotisches Mannigfaltiges, das noch nicht hinsichtlich seiner Identität oder Verschiedenheit entschieden ist.<sup>19</sup> Gebräuchlicher sind allerdings die Begriffe: »indeterminierte Vagheit«, »unscharfe Mengen« (»fuzzy sets«), »Unbestimmtheit« u. ä. für den letzteren Fall.

---

die Forschungsberichte von K. Conrad: *Ganzheitspsychologie*, in: *Fortschritte der Neurologie, Psychiatrie und ihrer Grenzgebiete*, Jg. 15 (1943), Heft 5, S. 131–162; ders.: *Aphasie, Agnosie, Apraxie*, in: a.a.O., Jg. 19 (1951), Heft 7, S. 291–325; H. Schmitz: *System der Philosophie*, Bd. 1, a.a.O., S. 313 ff.

<sup>18</sup> H. Schmitz: *System der Philosophie*, Bd. 1, a.a.O., Bonn 1964, S. 311 ff.

<sup>19</sup> A. a. O., S. 264 ff.

(2) Zur Gruppe der überbestimmten Phänomene zählen Kippfiguren, Vexierbilder, Umschlagsphänomene u.ä. Bei diesen schlägt entweder eine bestimmte Figur in eine andere bestimmte Figur um, wie im Beispiel der Rubinschen Wechselfigur, die einmal eine griechische Amphora, das andere Mal zwei sich anblickende menschliche Profile zeigt, oder es taucht eine bestimmte aktualisierte Figur, die sich vor einem unaktualisierten, unbestimmten Hintergrund zeigt, in diesen ein, während der Hintergrund selbst als potentielles Strukturuniversum eine neue Figuration konkretisiert. Hier schlägt das Figur-Grund-Verhältnis um.

Die genannten Phänomene begegnen im alltäglichen Leben in Hülle und Fülle. Husserl führt in *Erfahrung und Urteil*<sup>20</sup> das Beispiel einer Schaufensterpuppe an, die bei flüchtigem Blick einmal als Ausstellungs- und ein andermal aufgrund der Natürlichkeit der Haltung und des Ausdrucks als lebendige Dame erscheint. Eine Person, aus der Ferne betrachtet, sieht bald wie Herr X, bald wie Herr Y aus. Verantwortlich für die Ambivalenz ist nicht primär die subjektive Einstellung des Betrachters, sondern die objektive Beschaffenheit des Objekts, freilich relativ zur Einstellung des Subjekts.

Auch das Verhältnis von anschaulichem Kontinuum und mengentheoretischer Auflösung desselben in eine transfinite Punktmenge gehört hierher. Es handelt sich ebenfalls um zwei Seiten eines Objekts, die mit der Betrachtung wechseln, zum einen um die Anschauung eines einzigen, ununterbrochenen, homogenen Zusammenhangs, zum anderen um die intellektuelle Interpretation desselben durch Punkte oder Zahlen.

In den vorliegenden Fällen wird man von der Hypothese eines einzigen idealen Objekts ausgehen müssen, das sich in zwei oder mehrere Gestalten zerlegt, die nicht simultan, sondern sukzessiv im Wechsel auftreten je nach Akzentuierung. Der Gegenstand erweist sich als ambivalent oder polymorph, indem er aus zwei oder mehreren selbständigen Gestalten besteht, die sich im Nacheinander zeigen.

Die Auflösung der Einheit des Objekts in die Relativität der Betrachtungsweise entspricht einer Grundeinstellung dieses Jahrhunderts und begegnet nicht nur bei Einzelobjekten, sondern bei der Welt im ganzen. Jüngstes Beispiel ist der Dimensionenzerfall in der

<sup>20</sup> E. Husserl: *Erfahrung und Urteil*. Untersuchungen zur Genealogie der Logik, hrsg. von L. Landgrebe, 2. Aufl. Hamburg 1954, S. 99 ff. (§21 b).

fraktalen Geometrie. Auch hier löst sich der feste Gesamtkomplex in eine Sequenz unterschiedlicher Dimensionen auf, wobei eine wechselseitige Abhängigkeit von Betrachter und Betrachtetem konstitutiv ist.

Nicht nur die Welt der Objekte, auch das Medium der Sprache unterliegt diesem Prinzip. Signifikantes Beispiel ist der Witz, der in einem plötzlichen Umschwung von einer Verstehens- und Lesart in die andere besteht. Erklärte die interpretative Semantik in ihren Anfängen das Zustandekommen des Witzes analog den optischen Verzierbildern als Herausgreifen der ›richtigen‹ Lösung aus einer Fülle von Angeboten<sup>21</sup>, die die natürliche Sprache in jedem Augenblick mit sich bringt, so erklärt sie es jetzt eher analog den Kippfiguren als plötzlichen Zwang zu einer erneuten Lesart.<sup>22</sup> Man könnte geradezu davon sprechen, daß der Gedanke umkippt.

(3.) Handelte es sich bei der vorangehenden Gruppe von Beispielen um solche, deren Ambiguität oder Polysemie sich sequentiell zeigt, so tritt sie in folgenden Fällen simultan auf.

Aus Träumen und Deliriumszuständen wird glaubhaft berichtet, daß ein und dasselbe Objekt als zwei verschiedene, wenngleich sich überlagernde Personen erscheint, ohne daß diese jedoch in Widerspruch zueinander geraten. Bergson bemerkt in seinem Buch *Zeit und Freiheit*:

»Die bizarrsten Träume, wo zwei Bilder einander überdecken und uns gleichzeitig zwei verschiedene Personen zeigen, die aber nur als eine einzige vor uns stehen, können uns eine schwache Vorstellung von der gegenseitigen Durchdringung unsrer Begriffe geben, wie wir sie im wachen Zustande haben [...]«<sup>23</sup>

Grenzsituationen, in denen der Tod unmittelbar erlebt wird, wie beispielsweise bei einem Flugzeugabsturz, beim Einschlag einer Fliegerbombe oder beim Ertrinken, lassen in Sekundenschnelle das gesamte

<sup>21</sup> Vgl. J. J. Katz und J. A. Fodor: *The Structure of a Semantic Theory*, in: *Language*, Bd. 39 (1963), Nr. 2, S. 170–210.

<sup>22</sup> Vgl. W. Huber: *Sprachfallen und Denkfälle – Widersprüche und Paradoxa aus sprachwissenschaftlicher Sicht*, in: P. Geyer und R. Hagenbüchle (Hrsg.): *Das Paradox*. Eine Herausforderung des abendländischen Denkens, Tübingen 1992, S. 131–152, bes. S. 141.

<sup>23</sup> H. Bergson: *Zeit und Freiheit* (Titel der französischen Originalausgabe: *Sur les données immédiates de la conscience*), Meisenheim a. G. 1949, S. 114.

abgelaufene Leben Revue passieren. Sie ziehen auf einen einzigen Moment zusammen, was sich über Jahre und Jahrzehnte erstreckt. Sie geben mit einem Schlag eine Simultanvision des gesamten Lebens, deren sprachliche Explikation nur sukzessiv geschehen kann und beträchtliche Zeit in Anspruch nimmt.

Ähnliches wird aus der Mystik und aus religiösen Grenzsituationen berichtet, in denen in einer *visio beatifica* alles beisammen geschaut wird.

Nicht unerwähnt bleiben darf der Bereich der Kunst, für den die Malerei des Renaissance-Malers Arcimboldo ein signifikantes Beispiel für Doppel- und Mehrdeutigkeit abgibt. Nicht zufällig gehört Arcimboldo einer Epoche an, die sich aufgrund ihres andersartigen Denk- und Rationalitätstypus radikal von unserem heutigen unterscheidet. Das Porträt des Juristen Dr. J. U. Zasius beispielsweise ist zusammengesetzt aus Stapeln von Büchern, Akten und Schriftstücken – Zeichen der Belesenheit und Gelehrsamkeit –, aus einem Frosch als Nase und Fischmaul als Mund als ironischen Hinweisen auf die Kaltschnäuzigkeit des Juristen. Formen und Ebenen, die üblicherweise klar und deutlich separiert sind, fallen hier zusammen, indem die einen die anderen mitsehen lassen.

Im Weltbild der Renaissance sind solche Vorstellungen in einem imaginären Hyperraum zusammengefaßt und zu einer Ontologie ausgebaut, von denen die hermetischen Kosmogramme Auskunft geben.<sup>24</sup> Dahinter steht die Idee einer Alleinheit, die jedes Element und jede Schicht des hierarchisierten Kosmos mit jedem anderen in eine geordnete Korrelation setzt und in jedem prinzipiell alles andere vereinigt sieht, freilich in je spezifischer Weise. Um einen Eindruck von solchen Analogiereihen zu vermitteln, die auf uns heute nicht selten den Eindruck des Obskuren, Okkulten und Hermetischen machen, vom Standpunkt des Analogiedenkens aber Zusammengehöriges und Verwandtes zusammenstellen, seien einige Passagen aus der Schrift *De occulta philosophia* (*Geheime Philosophie oder Magie*) von Agrippa von Nettesheim zitiert, hier unter dem Leitfaden der Planeten:

»Dem Mars gehören unter den Elementen das Feuer, desgleichen alles Scharfe und Brenzliche; unter den Säften die Galle; unter den Geschmäcken die

<sup>24</sup> Vgl. den Beitrag von M. Bachmann: *Die Topologie der Analogie in der Naturmystik der Renaissance* im vorliegenden Band.

bittern, scharfen, auf der Zunge brennenden, und die, welche zu Tränen reizen; unter den Metallen das Eisen, das rote Erz, und alles feurige, rötliche und schwefelige; unter den Steinen der Diamant, der Magnet, der Blutstein, der Jaspis, der Amethyst; unter den Pflanzen und Bäumen die Nieswurz, der Knoblauch, die Euphorbie, der Meerrettich, der Rettich, der Seidelbast, der Sturmbut, die Purgierwinde und alle wegen ihres Überschusses an Wärme giftigen Pflanzen, ebenso die, welche mit stechenden Dornen bewaffnet sind oder durch ihre Berührung auf der Haut ein Brennen verursachen, stechen oder Blasen ziehen, wie die Disteln, die Nessel, die brennenden Waldreben [...]»<sup>25</sup>

»Unter den Elementen gehören der Venus die Luft und das Wasser; unter den Säften der Schleim nebst dem Blute und dem Samen; unter den Geschmücken der süße, fette und angenehme; unter den Metallen das Silber und das safrangelbe und rote Erz. Unter den Steinen entsprechen ihrer Natur der Beryll, der Chrysolith, der Smaragd, der Saphir, der grüne Jaspis, der Karneol, der Adlerstein, der Lasurstein, die Korallen, und alle schönen, bunten, weißen oder grünen Steine; unter den Pflanzen und Bäumen das Eisenkraut, das Veilchen, das Frauenhaar, der Baldrian, welcher im Arabischen Phu heißt; desgleichen der Thymian, das Ladangummi, die Ambra, der Moschus, das Sandelholz, der Koriander und alle gewürzhaften Pflanzen, sowie die angenehmen und lieblichen Obstarten, als: süße Birnen, Feigen und Granatäpfel, welche wie die Dichter sagen, zuerst auf Zypern von der Venus gepflanzt wurden. Besonders aber sind ihr die Rose und die Myrte geweiht. Unter den Tieren gehören ihr die üppigen, mutwilligen und verliebten an, z.B. die jungen Hunde und Katzen, die Kaninchen, die Mutterschafe, die Ziegen und der Bock, welcher letzterer schneller als die übrigen Tiere das Zeugungsgeschäft verrichtet und schon am siebenten Tage nach seiner Geburt sich begatten soll; desgleichen der Stier wegen seines Stolzes und das Kalb wegen seines Mutwillens. Unter den Vögeln besitzt die Venus den Schwan, die Bachstelze, die Schwalbe und den Pelikan, die ihre Jungen am meisten lieben [...]»<sup>26</sup>

Entgegen der für unser heutiges Denken typischen Über- und Unterordnung nach Gattungen, Arten, Unter- und Unterunterarten erfolgt im Analogiedenken die Zuordnung quer durch die Gattungen bzw. Arten, also die Zuordnung von Tieren zu Pflanzen, Steinen, Mineralien, Farben, Befindlichkeiten usw. Es ist ›dasselbe‹ Objekt, das sich

<sup>25</sup> H. C. Agrippa von Nettesheim: *Die magischen Werke* (Titel der lateinischen Originalausgabe: *De occulta philosophia libri tres*, Antwerpen 1531), hrsg. von K. Benesch, 4. Aufl. Wiesbaden 1997, S. 66 f.

<sup>26</sup> A. a. O., S. 67 f.

bei Explikation in eine Diversität von Aspekten, genauer von Teilobjekten auseinanderlegt, welche selbständig sind und dennoch zusammen erst das Gesamtobjekt bilden. Besagtes Objekt gibt die Basis gleichermaßen für theoretische Verweisungen wie praktische Einflußnahmen ab.

Beim Versuch, dieses Phänomen mittels eines modernen Terminus zu fassen, legt sich am ehesten der von Wittgenstein geprägte Begriff der Familienähnlichkeit nahe, der im Unterschied zum traditionellen Oberbegriff nicht eine schlechthin allgemeine Eigenschaft oder einen Komplex von Eigenschaften benennt, welcher allen subordinierten Instanzen eigentümlich ist, sondern sich überkreuzende und überlappende Ähnlichkeiten bezeichnet bei gleichzeitiger Unähnlichkeit in anderer Hinsicht, wie dies bei Mitgliedern einer großen Familie der Fall ist, von denen sich einige in Wuchs und Augenfarbe, andere in Augenfarbe und Gangart und wieder andere in Gangart und Nasenform gleichen. Der familienspezifische Eigenschaftskomplex verteilt sich auf die Mitglieder der Familie und schafft Verknüpfungen aufgrund sich überlappender Merkmale. Der Begriff der Familienähnlichkeit besitzt außer dem gemeinsamen Merkmalskomplex ein großes Spektrum von Freiheitsgraden.

Näher als diese Auslegung käme dem Analogiedenken allerdings noch eine Interpretation von Familienähnlichkeit, welche die Familie, bestehend aus den selbständigen Einzelinstanzen Vater, Mutter, Kind, Onkel, Tante usw., als einen aus deren Internrelation hervorgehenden Gestaltbegriff faßte, der sich in die genannten selbständigen Instanzen zerlegen ließe.

Wenn es sich bei der erstgenannten Gruppe von Beispielen um *unbestimmte* und *unentschiedene*, genauer *unterbestimmte* Fälle handelte, die es noch nicht zur Eindeutigkeit gebracht haben, so liegen bei der zweiten und dritten Gruppe *bestimmte*, *entschiedene* Fälle vor, und zwar wegen ihrer Ambiguität oder Polysemie *überbestimmte*, die sich durch ihr *sukzessives* oder *simultanes* Auftreten voneinander unterscheiden. Hier wird die Frage nach einer angemessenen, auch diese Beispiele einbeziehenden Logik akut.

#### 4. Die Logik des Analogiedenkens

Angesichts der Beispiele, deren Aufzählung sich beliebig fortsetzen ließe, muß davon ausgegangen werden, daß es neben den eindeutig bestimmten, scharf umrissenen und klar gegliederten Gegenständen auch solche Phänomene gibt, die teils unterbestimmt, vage und verschwommen sind, teils überbestimmt, ambivalent, polymorph. Das hat zur Folge, daß der ontologische Fundamentalsatz der klassischen zweiwertigen Logik, nämlich der der vollständigen und durchgängigen formalen Bestimmung der Dinge, unzureichend ist. Schon in der Tradition galt dieses Postulat in seiner Durchführung als unerreichbares Ideal, bedeutete doch seine Realisation den Zusammenfall des formalen Systems mit der Existenz der Gegenstände. Für Kant fungierte es daher nur als heuristisches, regulatives Prinzip, als Idee, bezüglich deren Realisation eine unaufhebbare Diskrepanz klafft. Sieht man sich genötigt, die Vorstellung einer mit der Existenz zusammenfallenden durchgängigen Bestimmung der Dinge, eines formalen Gesamtsystems, das die Welt als fixen Gegenstand interpretiert, zu suspendieren, so legt sich als Alternative die Vorstellung der Welt als Fluidum nahe, das diese durch Transversalität und Diaphanität charakterisiert und den Übergang von einem zum anderen gestattet. Es ist dann immer noch möglich, sich auf der Oberfläche dieses Fluidums scharf umrissene Gegenstände, Kristallisationspunkten gleich, zu denken, die sich vom fluktuierenden Untergrund, der die eigentliche Realität ausmacht, abheben.<sup>27</sup>

Als Konsequenz aus der geschilderten Situation droht jedoch ein logischer Anarchismus, der nicht nur den Satz des ausgeschlossenen Dritten in Mitleidenschaft zieht, sondern auch den Satz der Identität und den des auszuschließenden Widerspruchs und an deren Stelle den aus der mittelalterlichen Scholastik bekannten aussagenlogischen Satz *e falso quodlibet sequitur* setzt, demzufolge aus Falschem, nämlich Widersprüchlichem, Beliebiges – Wahres wie Falsches – ableitbar ist. Zur Behebung dieser Konsequenz lassen sich mehrere Lösungsvorschläge denken:

(1) Die erste Reaktion auf die drohende Gefahr einer logischen Anarchie besteht darin, prinzipiell an der vertrauten zweiwertigen Logik mit ihren Prinzipien festzuhalten und von ihrem Boden aus

<sup>27</sup> Der Vergleich mit Schellings Theorie der Objekte-bildenden Wirbel auf dem Untergrund eines dahinfließenden Lebensprozesses legt sich nahe.



die kritischen Phänomene anzugehen. Dies läuft auf eine Überwindung der Diskrepanz zwischen den eindeutig bestimmten Gegenständen und den offenen, vagen unter- oder überbestimmten Phänomenen hinaus.

Einer solchen Aufgabe hat sich die sogenannte epistemische Logik verschrieben, die sich über die logische Strukturierung der Gegenstände in Aussagen hinaus mit der Art und Weise der Zuschreibung von Wahrheitswerten zu diesen Aussagen befaßt. Sie statuiert eine Differenz zwischen dem *Zukommen* von Wahrheitswerten und dem *Zuschreiben* derselben, dergestalt, daß das *Zukommen* eine unmittelbare Eigenschaft jeder Aussage ist, die *Zuschreibung* hingegen mittelbar durch Rekurs auf die epistemische Modalität erfolgt. Hierzu bedarf es der Einführung eines erfahrungsbezogenen Parameters wie ›angenommen‹, ›behauptet‹, ›bewiesen‹, ›gewußt‹, ›geglaubt‹, ›verworfen‹, usw. Wie auch sonst Widersprüche durch Einführung zusätzlicher Parameter, etwa eines Zeitparameters, vermeidbar werden, z. B. der Widerspruch in dem Satz ›Peter ist groß und klein‹ durch Einführung von Zeitpunkten  $t_1$ ,  $t_2$  (Kindheit, Erwachsenenalter), auf die die kontradiktorischen Zustände verteilt werden, so dient auch hier der zusätzliche Parameter zur Behebung der Widersprüchlichkeit. Von Relevanz ist in diesem Kontext der Parameter der Entschiedenheit<sup>28</sup>, der eine unentschiedene Situation zur Entscheidung bringt. Ist z. B. A die Klasse mit A als einzigem Element und soll bezüglich eines kritischen unter- oder überbestimmten Phänomens, das AB impliziert, gesagt werden, ob AB zu A gehört oder nicht, so scheint zunächst keine der möglichen Alternativen ›AB ist Element von A‹ oder ›AB ist nicht Element von A‹ zuzutreffen und damit der Satz des *tertium non datur* widerlegt zu sein. Um sich aus dieser Schlinge zu ziehen, konzidiert man, daß tatsächlich Unentschiedenheit der Situation besteht und somit eine Wahrheitslücke klafft, die nur durch Entschiedenheit überwunden werden kann, in dem Sinne, daß entschieden ist, daß AB Element von A ist, oder entschieden ist, daß AB nicht Element von A ist. Auf diese Weise erhält man jedoch nicht zwei kontradiktorische Aussagen, von denen die eine auf jeden Fall falsch ist, sondern zwei falsche Sätze, die beide zurückzuweisen sind.

Das Festhalten an der traditionellen binären Logik wird hier er-

<sup>28</sup> Vgl. den Vorschlag von Hermann Schmitz in seinem Buch *System der Philosophie*, Bd. 1, a. a. O., S. 325 ff., bes. S. 327 f.

kauft um den Preis ihrer universellen und durchgängigen Geltung. Verliert jedoch die klassische Logik ihren Anspruch auf Universalität, so entpuppt sie sich als ein abstraktes, artifizielles Gebilde, das keine Fundierung im Sein hat und daher von diesem aus jederzeit attackierbar ist. Sie hält sich nur durch den Ausschluß der Offenheit und Transitivität des Seins am Leben, wohl wissend, daß sie diese letztgültig nicht auszuschließen vermag.

(2) Zielte der bisherige Lösungsvorschlag auf die Beibehaltung der klassischen Logik durch Einführung eines Parameters der Unterschiedenheit, mittels dessen die mehrdeutigen unter- oder überbestimmten Phänomene zur Eindeutigkeit gebracht und der Zweiwertigkeit unterstellt werden sollten, so zielt der zweite Vorschlag auf eine Revision der Logik durch Erweiterung zur Mehrwertigkeit. Dies geschieht über Quasi-Wahrheitswerte wie ›halbwahr‹, ›weiche Negation‹, ›unbestimmt‹, ›Wahrheitsgrade‹ usw. Die Konsequenz ist die Suspendierung des dritten logischen Grundsatzes, des *tertium non datur*.

Bei Sluckij geschieht dies nach dem Vorgang von Lukasiewicz und Wajsberg durch Einführung einer dreiwertigen Logik, die außer ›wahr‹ und ›falsch‹ den Wert ›halbwahr‹ kennt, der, ins Umgangssprachliche übersetzt, ein ›Jein‹ bedeutet, wie wenn die Lauen auf die Frage, ob sie an Gott glauben, mit einem halbherzigen ›Jein‹ antworten, das zwischen Ja und Nein liegt.

Blau<sup>29</sup>, ein Münchner Logiker, schreibt jedem Prädikat außer einem Positiv- und Negativbereich einen Neutralbereich zu und erteilt elementaren Sätzen den Wahrheitswert ›unbestimmt‹, wenn das Subjekt im Vagheitsbereich des Prädikats liegt.

Zadeh<sup>30</sup>, ein amerikanischer Systemtheoretiker, charakterisiert unscharfe Mengen (*fuzzy sets*) durch Grade von wahr und falsch, wobei er sämtliche reellen Zahlen zwischen 0 und 1 zugrunde legt. Die unendliche Menge ( $M \infty$ ) dient ihm hier als Menge der möglichen Enthaltenseinswerte von Elementen in unscharfen Mengen.

Der Nachteil dieser drei- und mehrwertigen Logiken ist der, jeden beliebigen Satz in einen halbweisen überführen zu können. Auf

<sup>29</sup> U. Blau: *Zur 3-wertigen Logik der natürlichen Sprache*, in: *Papiere zur Linguistik*, 4 (1973), S. 20–96; ders.: *Die dreiwertige Logik der Sprache: ihre Syntax, Semantik und Anwendung in der Sprachanalyse*, Berlin, New York 1977.

<sup>30</sup> L. A. Zadeh: *Fuzzy Sets*, in: *Information and Control*, Bd. 8 (1965), S. 338–353.

der Flucht vor der Skylla ›Inkonsistenz‹ laufen diese Logiken in den Rachen der Charybdis, nämlich in die Akzeptanz halbwarer Sätze.

(3) Auf Rescher und Brandom<sup>31</sup> geht ein Vorschlag zur Einführung von *non-standard worlds* zurück, die aus der Verletzung von Axiomen der klassischen Logik resultieren, durch die die *standard worlds* beschrieben werden. Die Verletzung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten führt zur sogenannten *schematischen non-standard world*, in der weder P noch non P gilt, die Verletzung des Satzes vom verbotenen Widerspruch ergibt die sogenannte *inkonsistente non-standard world*, in der sowohl P wie non P gilt. Bezeichnet der erste Typus von Welt »ontological underdetermination«, so der zweite »ontological overdetermination«. <sup>32</sup> Wichtig ist für Rescher und Brandom der Hinweis, daß auch die inkonsistenten Welten nicht unmöglich (*impossible*) sind; denn behauptet wird nicht, daß in ihnen wahr ist, daß P und non P gelten, sondern nur, daß wahr ist, daß P, und daß wahr ist, daß non P gilt, wobei beide Wahrheitsbehauptungen strikt independent voneinander sind. P und non P gehören folglich unterschiedlichen Systemen an, deren jedes nur für sich existieren und bewußt werden kann. Die *non-standard worlds* fallen somit mit epistemischen Einstellungen zur Welt zusammen, zumindest können sie in dieser Weise als Modi unseres Wissens über die Welt interpretiert werden.

Denkt man diese Konsequenzen zu Ende, so gelangt man zu der in den letzten Jahrzehnten vieldiskutierten *many-worlds-thesis* (Mehrweltentheorie).

(4) Die Mehrweltentheorie wird häufig im Kontext der Quantentheorie diskutiert, dies nicht zufällig, da das Licht zwei heterogene, voneinander unabhängige und gleichwohl komplementär aufeinander bezogene Naturen aufweist, Teilchen- und Feldnatur. So schlägt Everett<sup>33</sup> bezüglich der Welt als objektive Beschreibung eine unreduzierte Wellenfunktion vor. Da nun jedes Meßresultat auf-

<sup>31</sup> N. Rescher und R. Brandom: *The Logic of Inconsistency*. A Study in Non-Standard Possible-World Semantics and Ontology, Oxford 1980. Vgl. Ch. Strub: *Kalkulierte Absurditäten*. Versuch einer historisch reflektierten sprachanalytischen Metaphorologie, Freiburg, München 1991, S. 438 ff.

<sup>32</sup> Vgl. N. Rescher und R. Brandom: *The Logic of Inconsistency*, a. a. O., S. 5.

<sup>33</sup> H. Everett: ›Relative State‹ Formulation of Quantum Mechanics, in: *Review of Modern Physics*, Bd. 29 (1957), S. 454–462; ders: *The Theory of Universal Wave Function*, in: B. S. de Witt und N. Graham (Hrsg.): *The Many Worlds Interpretation of Quantum Mechanics*, Princeton, N.J., The University Press, 1973, S. 3–140.

grund der Irreversibilität des Meßvorgangs eine bestimmte Entscheidung impliziert, die in einer Reduktion des Gesamtwellenpakets besteht und allein dem jeweiligen Beobachter bekannt ist und seine Welt konstituiert, reduziert sich für ihn die Welt auf dieses bestimmte Resultat ohne Kenntnis der anderen Meßergebnisse in den übrigen Zweigen der Wellenfunktion. Nur ein Supertheoretiker, ein übermenschlicher oder göttlicher Geist, könnte alle Meßresultate gleichzeitig überschauen.

Bedenkt man, daß dem endlichen menschlichen Subjekt von den komplementären Eigenschaften ›Welle‹ und ›Quantum‹ bei der Messung des Lichts immer nur eine bekannt wird, je nach Impuls- oder Ortsmessung, die andere nicht, dann verteilen sich die beiden komplementären Eigenschaften auf verschiedene voneinander unabhängige Beobachtungssituationen. Impuls- und Ortsmessung gehören zwei gänzlich verschiedenen Systemen an, die lediglich als korrelativ und komplementär *unterstellt* werden. Komplementarität ist der Ausdruck für die notwendige Zuordnung zweier Systeme.

Ebenso wie die komplementären Eigenschaften ›Feld‹ und ›Teilchen‹ in der Quantentheorie lassen sich auch die anderen ambivalenten und polymorphen Eigenschaften unter- und überdeterminierter Phänomene auf verschiedene unabhängige Welten verteilen, so daß die Frage virulent wird, was der Grund ihrer Zusammengehörigkeit und Verbindbarkeit sei.

Zunächst ist festzuhalten, daß die Mehrweltentheorie mit der klassischen Logik und ihren Axiomen durchaus kompatibel gedacht werden kann, zumindest in einem ersten Schritt. Jede der selbständigen, voneinander unabhängigen Welten könnte gemäß der zweiwertigen Logik strukturiert sein, ein in sich konsistentes und kohärentes System darstellen, sogar auf der Basis der Idee einer durchgängigen und vollständigen Bestimmung des Gegenstands, wobei dieser nach dem traditionellen dihairetischen Einteilungsschema von *genus proximum per differentiam specificam* als pyramidaler Bau mit über- und untergeordneten Gattungen und Arten zu denken wäre.

Während der Zusammenhalt der Teile des jeweiligen Gegenstandssystems durch die Einheit der Gattung garantiert wird und die interne Gliederung am Leitfaden der Spezifikation bzw. Generalisation erfolgt, könnte dies von der Zuordnung der diversen Welten (Gegenstandssysteme) zueinander nicht mehr gesagt werden, da die Einnahme eines archimedischen Standpunkts wie desjenigen des Supertheoretikers für das endliche Erkenntnissubjekt nicht möglich ist,

sondern die Betrachtung ihren Ausgang von der jeweiligen Welt des Beobachters nehmen muß. Die Verbindung, sei es in Form von Verweis oder Transitus, erfolgt hier entlang von Linien, die quer durch die Systeme hindurchgehen. Auf diese Weise lassen sich diverse Gattungen, diverse Arten, diverse Individuen miteinander verbinden: Tiere, Pflanzen, Steine, Mineralien, Farben, Befindlichkeiten usw., wie es an den Analogiereihen des Agrippa von Nettesheim sichtbar wurde. Jeder einzelne Teil eines Gegenstandssystems hat einen Transzendenzcharakter auf die anderen korrelativen und komplementären Teile der anderen Gegenstandssysteme und über diese auf das Ganze. Er steht *pars pro toto*, und zwar nicht nur im quantitativen Sinne, wonach der Teil, etwa ein Getreidekorn, auf das Insgesamt seiner Art, die gesamte Ernte, verweist, sondern im qualitativen Sinne, wonach es repräsentativ für alle ihm zugeordneten anderen spezifischen Teile: Fülle, Fruchtbarkeit, Ernte, Herbst usw. steht.

In einem zweiten Schritt jedoch müßten die nach der klassischen Logik organisierten, allerdings transversal verbundenen Gegenstandssysteme aufgelöst werden nach demselben transversalen Prinzip ihrer Beziehung untereinander. Die anscheinend fest umrissenen Dinge, Eigenschaften und Sachverhalte müßten nach dem Vorbild von Welle und Teilchen interpretiert und auf verschiedene Subsysteme verteilt werden und so *in infinitum*. Das Ganze löste sich auf in ein durchgängiges Relationsgeflecht ohne feste Bestandteile. Letztere wären nur Bündelungen komplexer Verhältnisse, Knotenpunkte, Symbole gleichsam.

Wie im dihaietischen System Kategorien (Gattungen) als Leitfäden fungieren, so fungieren in den Analogiereihen Transversalien als Leitfäden und durchgängige Verweisungsprinzipien.<sup>34</sup> Bei Agrippa waren dies die Planeten Sonne, Mond, Mars, Venus usw. und das mit ihnen verbundene Sonnenhafte, Mondartige, Marshaft, Venusartige usw., das in jedem System modifiziert auftrat und so eine Vielheit umfassende und integrierende Einheit bildete. Noch für Goethe stellt das Sonnenartige die Beziehung zwischen Auge und Sonne her:

»Wär nicht das Auge sonnenhaft,  
Die Sonne könnt' es nie erblicken;

<sup>34</sup> Der Unterschied besteht im Herabsagen einerseits (*καταγορεύειν* bedeutet: auf etwas herabsagen) und im Querverweis andererseits (vgl. *trans*).

Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,  
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?»<sup>35</sup>

In anderen Fällen wie den Arcimboldischen Gemälden sind es entweder sach- und situationsbezogene Analoga, die eine Assoziation ermöglichen wie im Falle des Juristen, oder auch physiognomische Ähnlichkeiten und physiologische Prozesse, die zwischen den diversen Ebenen vermitteln.<sup>36</sup>

Charakteristisch für das Analogiedenken ist nicht ein quantitatives Prinzip, wie es heute allein für wissenschaftlich gilt, sondern ein qualitatives. Trat es in der Renaissance als mehr oder minder intuitives Prinzip, als Qualität oder Gestalt, auf, so findet es heute im Zuge genereller Verwissenschaftlichung seine Präzisierung als qualitatives Maß. Es begegnet als Struktur, Form, Muster, Schema, welche der Geometrisierung und Mathematisierung zugänglich sind. Die fraktale Geometrie, die als moderne Fortsetzung des älteren Analogiedenkens und als dessen wissenschaftliche Variante verstanden werden kann, definiert sich selbst als Gestaltgeometrie, basierend auf der »qualitativen Mathematik«<sup>37</sup>. Wie in ihr die Fraktalität, die Zersplittertheit der Dimensionen, der Diversität selbständiger, voneinander unabhängiger Ebenen und Stufen entspricht, so entspricht in ihr das qualitative Maß dem älteren, intuitiven Qualitätsbegriff.

Seine logische Artikulation findet das qualitative Maß im Prinzip der Selbstähnlichkeit. Hierbei handelt es sich nicht um das gewöhnliche Identitätsprinzip im Sinne der Gattungsidentität, d. h. der Sich-selbst-Gleichbleibendheit der Gattung oder Art in deren Spezifikationen im dihairetischen System, auch nicht um die *trans-world-identity*, die Lewis<sup>38</sup> im Rahmen der Theorie möglicher Welten diskutiert und mit der er die Querfeldeinverbindung bezeichnet; denn diese unterstellt eine grundsätzliche oder doch weitgehende

<sup>35</sup> Goethes Werke, Hamburger Ausgabe in 14 Bden., Bd. 1, Hamburg 1948, 5. Aufl. 1960, S. 367.

<sup>36</sup> Vgl. dazu den Beitrag der Verfasserin *Das Analogiedenken der Renaissance*. Seine Herkunft und seine Strukturen, im vorliegenden Band, S. 251 f.

<sup>37</sup> Vgl. J. Briggs und F. D. Peat: *Die Entdeckung des Chaos*. Eine Reise durch die Chaostheorie (Titel der amerikanischen Originalausgabe: *Turbulent Mirror*. An Illustrated Guide to Chaos Theory and the Science of Wholeness, New York 1989), aus dem Amerikanischen von C. Carius, München, Wien 1990, S. 118.

<sup>38</sup> D. K. Lewis: *Counterpart Theory and Quantified Modal Logic*, in: *The Journal of Philosophy*, Bd. 65 (1968), S. 113–126; ders.: *Counterfactuals and Comparative Possibility*, in: *The Journal of Philosophical Logic*, Bd. 2 (1973), S. 418–446.

Gleichheit der Welten durch Annahme von *counterparts*, d.h. von ähnlichen Gegenständen zu den Dingen unserer Welt, wodurch die Geltung von Aussagen in einer Welt auch in allen anderen Welten garantiert sein soll, während die Theorie der *vielen* Welten von einer grundsätzlichen Heterogenität und Isolation der Welten ausgeht. Gemeint ist vielmehr im Rahmen der letzteren und des darauf basierenden analogischen Denkens die Selbstähnlichkeit von Strukturen, die durch Skalenvarianz und Rekursivität charakterisiert sind. D.h. eine bestimmte Struktur bleibt trotz Veränderung: Vergrößerung oder Verkleinerung, Expansion oder Kontraktion, Falzung u. ä. innerhalb eines gewissen Spielraumes erhalten und stellt somit eine modifizierte Iteration dar. Verdeutlichen läßt sich dies am stochastischen Verhalten eines Systems, dessen Orbits zum exponentiellen Auseinanderdriften tendieren, gleichwohl aber durch Falzung immer wieder auf sich zurückgebunden werden. Ihren Anschluß aneinander ermöglicht die Rekursivität, die Anbindung des Endes oder Resultats an den Anfang, das Vorausgehende. Auch dies läßt sich an einem Beispiel demonstrieren, und zwar am bekannten Computermodell der Mandelbrot-Menge bzw. des Apfelmännchens, das sich auf eine relativ einfache mathematische Formel reduzieren läßt. Indem das Resultat immer wieder in die Ausgangsfunktion eingesetzt wird, ergibt sich unter bestimmten Voraussetzungen, nämlich bei Verwendung komplexer Zahlen, eine schwindelerregende Komplexität, die sich auf dem Bildschirm als Folge hochkomplexer Muster darstellt, in der doch immer wieder die ähnliche Figur des Apfelmännchens auftaucht.

Das Prinzip der Selbstähnlichkeit ermöglicht die Herstellung eines durchgehenden geregelten Zusammenhangs auch zwischen den heterogensten Formen, Dimensionen und Welten, sei es in Form eines Verweises aufeinander oder eines Übergangs ineinander. Es erweist sich so als ein universelles und unifizierendes Prinzip unendlich vieler und verschiedenartiger Welten, soviel deren aus dem unbestimmten fluiden Untergrund hervortreten mögen. Als solches ist es auf alle Bereiche der Wissenschaft, der Kunst und des Lebens applikabel. Es dokumentiert sich gleicherweise bei der Bildung und Erzeugung von mineralischen, pflanzlichen und tierischen Formen als generatives Prinzip wie als Verhaltensprinzip bei Schwankungen des Weltmarktes, des Wetters, der Populationskurven usw. und tritt auch als wiederkehrendes Motiv in Malerei, Kunst und Literatur auf.

Damit ist neben der klassischen Logik und ihren Denkformen

ein anderer Typus von Logik und Rationalität sichtbar geworden, der in der Aufdeckung von Ähnlichkeiten auch in den heterogensten Bereichen besteht, deren Zusammenstellung und Verbindung dem gewöhnlichen Denken absurd erscheint und daher von diesem als Ausdruck des Satzes *e falso quodlibet sequitur* gewertet wird, vom Standpunkt der jetzigen Denkform aber wegen der Geregeltheit als bewußte und gewollte und auch begründete, kurzum als »kalkulierte Absurdität« zu betrachten ist. Wir haben es mit einer geregelten Identifikation von Verschiedenem zu tun. So ungewöhnlich und fremdartig das Analogiedenken auf den ersten Blick erscheinen mag, so rückt es doch immer mehr ins Zentrum der Aufmerksamkeit nicht nur von Mathematikern, Physikern, Computerfreaks und Wissenschaftstheoretikern, sondern auch von Biologen, Soziologen, Ökonomen usw. Es avanciert mehr und mehr zum Instrumentarium für Untersuchungen in den verschiedensten Wissenschaftsbereichen. Man kann das Analogiedenken geradezu als Symptom der Moderne bezeichnen.



# Die Begriffslehre der chinesischen und geheimwissenschaftlichen Entsprechungslogik

Patrick Frei

## 1. Die zweierlei Modelle der logischen Begriffsklassifikation

In den Begriffsverzeichnissen der Yin-Yang-Schule, einer der sechs großen Schulen der chinesischen Philosophie, kommen Begriffskoordinierungen vor, die mit den Mitteln unserer herkömmlichen Logik nur partiell nachzuvollziehen sind und gleichwohl vollgültige logische Beordnungen darzustellen beanspruchen, so z. B. die nachstehende:<sup>1</sup>

(1) Fische, (2) Vögel, (3) Menschen, (4) Vierfüßler, (5) Schildkröten.

Wer von der aristotelischen Schullogik her denkt, kann lediglich die ersten vier dieser fünf Begriffe als einander zu koordinierende Begriffe anerkennen und wird im übrigen zu dem berichtigenden Eingriffe neigen, den fünften Begriff dem vierten Begriff unterzuordnen. Denn die Klasse der Schildkröten stellt eine Teilklasse der Klasse der Vierfüßler dar. Was unter den Begriff der Schildkröte fällt, fällt auch unter den Begriff des Vierfüßlers, während keinesfalls alle Wesen, die unter den Begriff des Vierfüßlers fallen, auch unter den Begriff der Schildkröte fallen. Die von der Schullogik her sich aufzwingende Subordination des fünften unter den vierten Begriff wäre nur zu umgehen, wenn der Begriff der Schildkröte stellvertretend für den Begriff des Reptils stünde und wenn man (da die meisten Säugetiere vierfüßig sind) den Begriff des Vierfüßlers durch den des Säugetiers ersetzt dächte. Dann (und sofern die Klasse der Menschen von der Klasse der Säuger unterschieden und ihr beigeordnet werden kann) würde man in Übereinstimmung mit der aristotelischen Schul-

---

<sup>1</sup> Vgl. hierzu insbes. W. Eberhard: *Beiträge zur kosmologischen Spekulation Chinas in der Han-Zeit*, in: *Baessler-Archiv*, Bd. 16 (1933), S. 1–100; B. I. Schwartz: *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, Mass., 1985; L. C. Wu: *Fundamentals of Chinese Philosophy* (Social Philosophy Research Institute Book Series, Nr. 3), Lanham, Md., 1986.

logik von einer korrekten Beiordnung fünf gleichrangiger zoologischer Klassen sprechen können:

(1) Fische, (2) Vögel, (3) Menschen, (4) Säuger, (5) Reptilien.

Die fünf Begriffe unterstünden dann einem gemeinschaftlichen Gattungsbegriff, der sich durch die entsprechenden Differenzmerkmale zu jedem der fünf fraglichen Begriffe spezifizieren ließe (wobei sich der Begriff des Menschen aus der Spezifikation des *animal* zum *animal rationale* ergäbe). Doch auch damit könnte man sich nicht zufrieden geben; denn die solchermaßen hergerichtete Begriffs-koordination würde den Mangel haben, die zoologische Klasse der Amphibien zu übergehen, die den zoologischen Klassen der Fische, Vögel, Säuger und Reptilien koordinierend beigesellt zu werden pflegt. Die Begriffsreihe müßte also um einen sechsten Begriff erweitert werden. Solche Erweiterungen indessen haben in den chinesischen Begriffsverzeichnissen keinen Platz. Von wenigen numerischen Unterschreitungen abgesehen, umfassen sie immer genau fünf Begriffe. Die schullogischen Korrekturversuche scheitern demnach alle. Das Versagen der abendländischen Logik auf dem Felde chinesischer Begriffsverzeichnisse ist am folgenden Beispiel mit Händen zu greifen:

(1) Kleidung, (2) Farben, (3) Blüten, (4) Lieder, (5) Töne.

Ein gemeinsamer Gattungsbegriff, der sich durch hinzukommende Differenzmerkmale einmal zum Begriff der Kleidung, dann zum Begriff der Farbe, dann zum Begriff der Blüte, zum Begriff des Liedes und schließlich zum Begriff des Tons spezifizieren ließe, ist sinnvoll nicht auszudenken, so daß wir uns des Einruckes nicht erwehren können, daß die Begriffsverzeichnisse der Yin-Yang-Schule sich einer logischen Rationalisierung entweder verschließen oder daß sie eigenen, noch unbekannten bzw. noch unbeschriebenen Regeln folgen, die von denen unserer Logik erheblich abweichen.

Diese Regeln sollen im folgenden zur Sprache kommen und als Regeln einer universellen logischen Formenlehre aufgewiesen werden; denn sie liegen nicht nur dem fernöstlichen Denken, sondern auch den Lehren der orientalischen und europäischen Geheimwissenschaften zugrunde, deren Begriffsverzeichnisse mit denen der chinesischen Yin-Yang-Schule auffallend übereinstimmen und dieselben oder doch sehr ähnliche formale Differenzen zur Begriffslehre der abendländischen Schullogik erkennen lassen. Die Übereinstim-

mung rechtfertigt einen Begriff, der das Gemeinschaftliche der chinesischen und geheimwissenschaftlichen Logik ausdrücken soll, und hierzu sei der Begriff der Entsprechungslogik in Vorschlag gebracht. Dieser Begriff soll eine Analogiebildung nach dem Modell des Begriffs der Entsprechungsmedizin sein, mit dem man die auf weitläufigen Analogie- und Korrespondenzbeziehungen basierende traditionelle chinesische Heilkunde bezeichnet, die mit den naturheilkundlichen und okkulten medizinischen Lehren des europäischen Kulturkreises eine enge Verwandtschaft und dieselbe Distanz zu den Theorien der modernen westlichen Schulmedizin an den Tag legt.<sup>2</sup> Wir übertragen lediglich die begriffliche Unterscheidung der Schul- und Entsprechungsmedizin von der Heilkunde auf den Bereich der Logik, wenn wir der Schullogik eine Entsprechungslogik gegenüberstellen und im weiteren die These vertreten, daß die Prinzipien beiderlei Logiken nicht nur das Konkurrenz- und Komplementärverhältnis bekunden, in dem die Schulmedizin und die nicht-schulmedizinischen Heilkunden zueinander stehen, sondern daß sich zwischen beiderlei Logiken auch ein verblüffender, noch nie zur Kenntnis genommener Diametralgegensatz offenbart.

## 2. Die Gattungs- und Artbegriffe in der Entsprechungslogik

Das Begriffssystem der Schullogik wird häufig als ›Begriffsbaum‹ oder ›Begriffspyramide‹ angesprochen, und auch wenn diese zwei bildhaften Termini das Gefüge der schullogischen Begriffslehre nicht erschöpfen, so bezeichnen sie doch das für Definitionszwecke dienliche Modell der schullogischen Begriffsklassifikation, das sich auf der wiederholten Unterordnung artbegrifflicher Mehrzahligkeit unter gattungsbegriffliche Einzahligkeit aufbaut.<sup>3</sup> Ein Gattungsbegriff kann nach schullogischer Maßgabe nicht nur eine, sondern muß immer zwei oder mehr als zwei Artbegriffe unter sich haben, und ein Artbegriff ist einem bestimmten Gattungsbegriffe nie alleine, son-

<sup>2</sup> Vgl. P. U. Unschuld: *Chinesische Medizin*, München 1997.

<sup>3</sup> Vgl. hierzu J. E. Heyde: *Die Unlogik der sogenannten Begriffspyramide*, in: W. F. Niebel und D. Leisegang (Hrsg.): *Philosophie als Beziehungswissenschaft*, Festschrift für J. Schaaf, Frankfurt a.M. 1974, S. XXI/3–XXI/58. Hier auch begriffs- und geistesgeschichtliches Hintergrundwissen. Ferner vgl. die herkömmlichen Logik-Bücher, die die aristotelische Schullogik als einen Teil oder als eine Vorstufe der modernen mathematischen Logik lehren.

dern nur immer zusammen mit einem zweiten oder weiteren Artbegriffen untergeordnet. Die Begriffsdihairesen, die Platon im *Sophistes* und im *Politikos* vorführt und diskutiert<sup>4</sup>, zeigen die baum- bzw. pyramidenförmige Gestalt des schullogischen Begriffsgefüges in aller Deutlichkeit, impliziert doch das Verfahren der Begriffsteilung (διαίρεσις) eine numerische Vervielfältigung des zu teilenden Begriffes, auch wenn Platon als Pionier der Schullogik es noch als unabdinglich erachtet hat, logische Polytomien auszuschließen und nur eine Zweiteilung der Begriffe (διχοτομία) zuzulassen. Das Pyramidenmuster der Platonischen Dihairesis bzw. Dichotomie der Begriffe ist in der Begriffs- und Kategorienlehre des Aristoteles und der nachmaligen Aristoteliker, namentlich bei Porphyrius, auf den die Bezeichnung des Begriffsbaumes (*arbor Porphyriana*) zurückgeht, zum schlechthinnigen Systematisierungsmodell emporgerückt und hat dem klassifikatorischen Denken bis in unsere Tage hinein das Gepräge gegeben. Doch man darf darüber nicht vergessen, daß die Schullogik auch den Umkehrungsfall einer Subordination artbegrifflicher Einzahligkeit unter gattungsbegriffliche Mehrzahligkeit kennt. Ein Begriff stellt im schullogischen Begriffssystem nicht nur einen Gattungsbegriff zweier oder mehrerer Artbegriffe, sondern auch einen Artbegriff zweier oder mehrerer Gattungsbegriffe dar. Der Begriff des Rindes z. B. meint einmal ein Genus, das eine Vielzahl von Spezies und Subspezies unter sich hat (nämlich die verschiedenen Rassen und Unterrassen der Gattung ›Rind... Büffel, Zebu, Jak, Stirnrind, Dschungelrind, Hausrind usw.). Alle diese Unterbegriffe bilden eine Begriffspyramide, die in der Spitze des Oberbegriffes ›Rind‹ zusammenläuft. Der Begriff des Rindes steht aber nicht nur an der Spitze seiner Spezifikationen, sondern ist auch selber als eine Spezifikation zu begreifen, und zwar als die Spezifikation einer Mehrzahl von Genera (›Grasfresser‹, ›Wiederkäuer‹, ›Hornvieh‹, ›Paarhufer‹ usw.). Diese Gattungsbegriffe, die dem Begriffe des Rindes übergeordnet sind, bilden ein trichterförmiges Gefüge, das sich zur Spezies ›Rind‹ hin verdichtet. Die logische Trichterform ist die Umkehrfigur der Begriffspyramide bzw. des Begriffsbaumes, und nur wenn beide Bildungsmuster zusammengenommen werden, wird das schullogische Begriffssystem in seiner strukturellen Gänze überblickbar. Es ist ein hierarchisches System, in dem Begriffe unterschiedlicher Allgemeinheitsstufe immer in numerischer Differenz

<sup>4</sup> *Sophistes* 218 c – 231 b; 264 b – 268 d; *Politikos* 258 b – 267 d.

aufeinandertreffen. Es kann sich nur dann vollständig aufbauen, wenn sich ein Begriff der Mehrzahl seiner Unterbegriffe über- und der Mehrzahl seiner Oberbegriffe zugleich unterordnet. Ein Begriff eines solchen Gefüges läßt sich zum einen als Oberbegriff in seine Unterbegriffe zergliedern (dihairetisieren) und faßt zum anderen als Unterbegriff das trichterförmige Gefüge seiner Oberbegriffe in sich zusammen. Schullogische Begriffshierarchisierungen beruhen also auf begrifflichen »Zergliederungen und Zusammenfassungen« (δια-ρέσεις καὶ συναγωγαί)<sup>5</sup>, und in der numerischen Differenz eines begrifflichen Ganzen und seiner begrifflichen Glieder schlägt sich eben das schullogische Prinzip der Ungleichzahligkeit von Gattungsbegriffen und Artbegriffen nieder.

Dem schullogischen Ungleichzahligkeitsprinzip korrespondiert auf seiten der Entsprechungslogik das Gegenprinzip der Gleichzahligkeit von Gattungsbegriffen und Artbegriffen; denn Begriffe unterschiedlichen Allgemeinheitsgrades pflegen einander im entsprechungslogischen Begriffsgefüge in durchgehend gleichbleibender Zahl zu begegnen. Die begrifflichen Über- und Unterordnungen verzweigen sich in der Entsprechungslogik weder pyramiden- noch trichterförmig, sondern schaffen parallel nebeneinander herlaufende Stränge, so daß das System der Begriffe die Gestalt listenförmiger Tafeln bzw. Tabellen annimmt. Auf der Oberzeile solcher Tabellen figurieren sehr allgemeine Gattungsbegriffe, denen sich alle übrigen Begriffe unterordnen, indem sie sich auf die Spalten bzw. Rubriken verteilen, denen die Genera wie als Titelbegriffe vorstehen.

Die Verfasser geheimwissenschaftlicher Einführungsschriften pflegen solche Begriffstabellen »Korrespondenztabeln« oder »Analogietafeln« zu nennen.<sup>6</sup> Deren Herkunft ist ungewiß, ebenso, ob sie sich auf Zahlentafeln zurückführen lassen. Ein prominenter Fundort weit zurückreichender Begriffstabellen ist der *Picatrix*<sup>7</sup>. Dieses im

<sup>5</sup> Phaidros 266 b.

<sup>6</sup> Vgl. Papus (= G. Encausse): *Die Grundlagen der okkulten Wissenschaft*, dt. Übers., Leipzig 1926, S. 103–104, 124–127, 131–136; H. de Witt: *Analogik. Grundlagen einer Wissenschaft der Analogien, ihre Gesetze und Anwendungen*, 3 Bde., Luzern, Winterthur, Oberwil bei Zug 1972–1983, Bd. 1, S. 12–13. Vgl. auch C. G. Jung: *Gesammelte Werke*, hrsg. von M. Niehus-Jung, L. Hurwitz-Eisner und F. Riklin, 20 Bde., Olten 1971, Bd. 8, S. 551–552.

<sup>7</sup> »*Picatrix*«. Das Ziel des Weisen von Pseudo-Magriti, translated into German from the Arabic by H. Ritter and M. Plessner (*Studies of the Warburg Institute*, Vol. 27), London 1962.

13. Jahrhundert ins Spanische und später ins Lateinische übersetzte arabische Handbuch der astrologischen Magie stellt eine wichtige Quelle des magischen Denkens der Renaissance dar. Es enthält z. B. eine Begriffstafel, die in ihrer Oberzeile die folgenden vier Gattungsbegriffe führt:

(1) Wärme, (2) Kälte, (3) Feuchtigkeit, (4) Trockenheit.

Diese Genera sollen die »einfachen Naturen« bezeichnen, worauf in der nächstunteren Zeile die vier »zusammengesetzten Naturen ersten Grades« folgen:

(1) Das Warme, (2) das Kalte, (3) das Feuchte, (4) das Trockene.

Die Begriffstafel setzt sich dann Zeile um Zeile von den zusammengesetzten Naturen zweiten bis sechsten Grades fort, wobei die Artbegriffe in erster, zweiter, dritter und vierter Position tabellarisch untereinander zu stehen kommen und solchermassen eben die Rubriken bilden:

(1) Das Warm-Trockene, (2) das Kalt-Feuchte, (3) das Warm-Feuchte, (4) das Kalt-Trockene,

(1) Feuer, (2) Wasser, (3) Luft, (4) Erde,

(1) Sommer, (2) Winter, (3) Frühling, (4) Herbst,

(1) gelbe Galle, (2) Phlegma, (3) Blut, (4) schwarze Galle,

(1) Farbstoff, (2) Samen, (3) Öl, (4) Wurzeln.

Die wesentliche Differenz zum Begriffssystem der Schullogik besteht darin, daß sich die oberbegrifflich definierten Rubriken, auf die sich die Unterbegriffe verteilen, weder vereinigen noch durch Dihairese vervielfachen, sondern daß ihre Zahl im Verlaufe der begrifflichen Spezifikation konstant bleibt.

Denselben Befund lassen die Korrespondenztafeln erkennen, die Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim in seiner berühmten *Okkulten Philosophie* zur Aufstellung gelangen ließ.<sup>8</sup> Dieses »Handbuch der Renaissance-Philosophie« entwirft auf der Basis der Zahlen von eins bis zwölf zum Teil sehr umfangreiche Tabellen von einer bis zwölf Rubriken. Im Unterschiede zu den Tabellen des *Picatrix* und insbesondere zu den in der Alchemie verbreiteten Tafeln<sup>9</sup> enthalten

<sup>8</sup> H. C. Agrippa von Nettesheim: *De occulta philosophia libri tres*, hrsg. von V. P. Compagni (*Studies in the History of Christian Thought*, Bd. 48), Leiden 1992, S. 115–147.

<sup>9</sup> Vgl. z. B. die alchemistische Siebenertafel bei Egidius de Vadis: *Dialogus inter natu-*

die Oberzeilen der agrippischen Begriffstafeln keine generischen Begriffe, sondern hebräische Gottesnamen, deren Buchstabenanzahl die Zahl der Rubriken definiert. So führt die Vierertafel in ihrer Oberzeile das Tetragramm JHWH. Doch hiervon abgesehen, zeigen die Begriffstafeln der *Okkulten Philosophie* dieselbe Tabellenform, werden die einmal festgeschriebenen Rubrikenzahlen weder einer nachträglichen Verminderung noch Vervielfältigung unterzogen. Wenn z. B. in der Vierertafel mehr als vier gleichrangige spezifische Begriffe zur Rubrizierung anstehen, werden sie, um die Vierzahl zu wahren, zu Gruppen zusammengefasst. So werden die sieben Metalle folgendermaßen auf die vier Rubriken verteilt:

(1) Gold und Eisen, (2) Kupfer und Zinn, (3) Quecksilber, (4) Blei und Silber.

Und bei der Koordination der fünferlei Sinnesorgane verfährt die Begriffstabelle folgendermaßen:

(1) Gesicht, (2) Gehör, (3) Geschmack und Geruch, (4) Gefühl.

Weit entfernt, spezifische Begriffe, die untereinander koordiniert sind, nach schollogischem Vorbilde einem gemeinschaftlichen Genus zu unterstellen, in dem sie übereinkommen, zielt die geheimwissenschaftliche Entsprechungslogik vielmehr darauf, in einem spezifischen Begriffe nicht die generische Größe auszumachen, die er mit den ihm koordinierten spezifischen Begriffen teilt, sondern die, die ausschließlich ihm zukommt. Ob die generische Größe als ein eigener Gattungsbegriff auftritt oder ob sie – wie im Falle der *Okkulten Philosophie* – in der Gematrie hebräischer Gottesnamen gründet, ist hierbei sekundär. Es kommt nur darauf an, daß jeder Begriff einer Gruppe koordinierter Begriffe die ihm eigene generische Fundierung habe, und daher müssen (und können) einander immer nur genau so viele Artbegriffe koordiniert werden, wie im Rahmen der Begriffstabelle Gattungsbegriffe zugrunde liegen bzw. Rubriken zur Füllung anstehen.

Wie die Korrespondenztafeln der Geheimwissenschaften befolgen auch die Begriffstabellen der Yin-Yang-Schule die Regel der Gleichzähligkeit von Gattungs- und Artbegriffen. Die Yin-Yang-Schule vereinigt zweierlei Lehren, die im selben Zeitraum unabhän-

---

ram et filium philosophiae, in: *Theatrum chemicum*, 6 Bde., Straßburg 1659–1661, Bd. 2, S. 85–109.

gig voneinander entstanden sind, nämlich die Yin-Yang-Theorie und die Theorie der fünf »Elemente« bzw. Wandlungsphasen. Die Verschmelzung des Yin-Yang-Dualismus und der Fünf-Elementen-Lehre zum sogenannten Duopentaismus schlug sich in umfangreichen Begriffsverzeichnissen nieder, in denen freilich lediglich die fünf Grundbegriffe der Fünf-Elementen-Lehre die Stellung von Gattungsbegriffen innehaben, derweil die beiden Prinzipien Yin und Yang untergeordnete Differenzierungsfunktionen übernehmen. Die fünf Gattungsbegriffe der duopentaistischen Logik lauten:

(1) Holz, (2) Feuer, (3) Erde, (4) Metall, (5) Wasser.

In der europäischen Literatur wurden und werden die fünf chinesischen Gattungsbegriffe in terminologischer Anlehnung an die Elementenlehre der griechischen Antike auf physikalische Grundbausteine, auf die klassischen Elemente, bezogen. Neuerdings setzt es sich aber durch, von Wandlungsphasen zu reden. Denn die Metaphysik der Yin-Yang-Schule deutet das Universum als ein dynamisch-prozessuales System aufeinander einwirkender Dinge und Ereignisse, die zueinander in bestimmten Entsprechungs- und Ähnlichkeitsverhältnissen stehen, und die duopentaistische Formenlehre dieser Metaphysik will in den fünf Gattungen nichts weniger als die fundamentalen Zustandsformen aller Wandlungsprozesse erfassen und alle sinnlichen und übersinnlichen Gegenständlichkeiten und Geschehnisse nach dem Klassifikationsmodell der fünf generischen Wandlungsphasen ordnen. Diese Klassifizierungen und Ordnungsbeziehungen zeigen dabei das geflissentliche Bemühen, die Fünffzahl der Genera zu bewahren und in sämtlichen Spezifikationen zum Tragen zu bringen. So werden im chinesischen Denken fünf Himmelsrichtungen, fünf Jahres- und fünf Tageszeiten, fünf Farben, fünf Phasen pflanzlichen Werdens bzw. landwirtschaftlicher Produktion, fünferlei Witterungen, fünferlei dingliche Beschaffenheitseigenschaften, fünferlei handwerkliche Gerätschaften, fünferlei Körpergewebe, fünf Körperteile, fünf Yin- und fünf Yang-Organen, fünferlei Körperrauscheidungen, fünferlei Emotionen, fünf Charaktereigenschaften, fünf höchste Tugenden, fünferlei Sinneswahrnehmungen, fünf soziopolitische Größen, fünf Zahlen, fünf Töne, fünferlei Gerüche und ebenso viele Geschmacksrichtungen, fünferlei Getreide bzw. Gemüse, fünferlei Obst, fünferlei zoologische Klassen, fünferlei astronomische Klassen, fünf Planeten, fünf Metalle, fünferlei topologische Bestimmungen usw. unterschieden, wobei die fünf aufein-



anderfolgenden spezifischen Begriffe in ihrer Koordination die Ur-Folge der fünf Gattungsbegriffe wiederholen:<sup>10</sup>

- (1) Holz, (2) Feuer, (3) Erde, (4) Metall, (5) Wasser,
- (1) Osten, (2) Süden, (3) Mitte, (4) Westen, (5) Norden,
- (1) Frühling, (2) Sommer, (3) Spätsommer, (4) Herbst, (5) Winter,
- (1) Morgen, (2) Mittag, (3) Nachmittag, (4) Abend, (5) Nacht,
- (1) grün, (2) rot, (3) gelb, (4) weiß, (5) schwarz,
- (1) entstehen, (2) wachsen, (3) reifen, (4) ernten, (5) speichern,
- (1) Wind, (2) Hitze, (3) Feuchtigkeit, (4) Trockenheit, (5) Kälte,
- (1) biegsam, (2) spitz, (3) rund, (4) viereckig, (5) eben,
- (1) Zirkel, (2) Waagebalken, (3) Seil, (4) Richtmaß, (5) Waage,
- (1) Muskeln, (2) Adern, (3) Fleisch, (4) Haut und Haar, (5) Knochen,
- (1) Nase, (2) Augen, (3) Herz, (4) Mund und Zunge, (5) Ohr,
- (1) Leber, (2) Herz, (3) Milz, (4) Lunge, (5) Niere,
- (1) Gallenblase, (2) Dünndarm, (3) Magen, (4) Dickdarm, (5) Blase,
- (1) Tränen, (2) Schweiß, (3) Speichel, (4) Auswurf, (5) Urin,
- (1) Ärger, (2) Freude, (3) Wunsch, (4) Sorge, (5) Angst,
- (1) Großzügigkeit, (2) Intelligenz, (3) Stabilität, (4) Vertrauen, (5) Tapferkeit,
- (1) Toleranz, (2) Intuition, (3) Grübeln, (4) Gerechtigkeit, (5) Bescheidenheit,
- (1) Sehen, (2) Sprechen, (3) Schmecken, (4) Riechen, (5) Hören,
- (1) Volk, (2) Dinge, (3) Herrscher, (4) Minister, (5) Wesen,
- (1) 3, (2) 2, (3) 5, (4) 4, (5) 1,
- (1) 8, (2) 7, (3) 5, (4) 9, (5) 6,
- (1) *chüeh*, (2) *chih*, (3) *kung*, (4) *shang*, (5) *yü*,
- (1) bockig, (2) brenzlich, (3) wohlriechend, (4) ranzig, (5) faulig,
- (1) sauer, (2) bitter, (3) süß, (4) scharf, (5) salzig,
- (1) Weizen, (2) Bohnen, (3) Klebhirse, (4) Hanf, (5) Hirse,
- (1) Pflaume, (2) Aprikose, (3) Dattel, (4) Pfirsich, (5) Kastanie,
- (1) schuppige, (2) befiederte, (3) nackte, (4) behaarte, (5) schalige Tiere,
- (1) Planeten, (2) Sonne, (3) Erde, (4) Sternbilder, (5) Mond,
- (1) Jupiter, (2) Mars, (3) Saturn, (4) Venus, (5) Merkur,
- (1) Zinn, (2) Quecksilber, (3) Kupfer, (4) Eisen, (5) Blei,
- (1) links, (2) vorne, (3) in der Mitte, (4) rechts, (5) hinten.

Wenn die schullogische Regel, der zufolge einander zugeordnete Gattungs- und Artbegriffe immer in ungleicher Zahl aufeinander-treffen, in der Entsprechungslogik ein diametrales Gegenstück haben soll in dem Verfahren, spezifische Begriffe auf generisch bestimmte Rubriken zu verteilen bzw. sie in tabellarische Verzeichnisse durch-gängig gleicher Rubrikenzahl einzuordnen, dann muß gewährleistet

<sup>10</sup> Vgl. die umfangreiche Sammlung bei W. Eberhard: *Beiträge zur kosmologischen Spekulation Chinas in der Han-Zeit*, a. a. O.

sein, daß sich die beiderlei Begriffssysteme hinsichtlich der Differenzierung von Gattungs- und Artbegriffen überhaupt unmittelbar miteinander vergleichen lassen. Ein solcher Vergleich der Schul- und Entsprechungslogik ist zugegebenermaßen begründungsbedürftig, zumal man auf die völlige Fremdheit und Andersartigkeit einer auf Entsprechungs- und Analogiebezügen basierenden Logik verweisen kann. Der große französische Sinologe Marcel Granet z. B. bestreitet die Möglichkeit eines direkten Vergleiches, wenn er in seinen Untersuchungen zum logischen Denken des Yin-Yang-Dualismus und des Duopentaismus die These vertritt, die Chinesen hätten »keinerlei Gefallen an einer Einteilung in Gattung und Arten«, sondern einen Weg gefunden, ihre Begriffe »zu ordnen, ohne Arten und Gattungen unterscheiden zu müssen«<sup>11</sup>. So solle man Yin und Yang sowie die Genera »Holz«, »Feuer«, »Erde«, »Metall« und »Wasser« nicht als Gattungen, sondern als »Embleme« bzw. »Symbole« begreifen und sie im Hinblick auf ihre Funktion, in den Begriffsrubriken »Emblemgruppen« bzw. »Symbolklassen« zu bilden, als »Sammelbegriffe« charakterisieren.<sup>12</sup> Diese symbolistische bzw. emblematische Deutung der chinesischen Begriffslogik verunmöglicht es, die in der Oberzeile einer Korrespondenztabelle figurierenden begrifflichen Größen als übergeordnete und die in den Rubriken klassifizierten Begriffe als untergeordnete aufzufassen, und tendiert zu einer Egalisierung aller zwischenbegrifflicher Beziehungen, die dann, wenn die Differenzierungsmöglichkeiten der logischen Über-, Unter- und Beiordnung entfallen, nur noch unterschiedslos als Zuordnungen begriffen werden können. Sieht man aber näher hin, dann sind die Zuordnungsbeziehungen im entsprechungslogischen Begriffsgefüge beileibe nicht indifferent. Die Korrespondenztabelle bilden taxonomische Raster, die zwischenbegriffliche Relationen als einsinnige, eindeutige begreifen. Auch die Entsprechungslogik kennt und berücksichtigt ein logisches Gefälle zwischen allgemeinen und minder allgemeinen begrifflichen Größen, und lediglich terminologische Bedenklichkeiten und Überempfindlichkeiten, aber keine sachlichen Argumente sprechen dagegen, Begriffe unterschiedlichen Allgemeinheitsgrades auch in der Entsprechungslogik als Ober- und Unterbegriffe bzw. als Gattungs- und Artbegriffe aufeinander zu beziehen. Die Form der Tafel

<sup>11</sup> M. Granet: *Das chinesische Denken*. Inhalt, Form, Charakter, dt. Übers., hrsg. von M. Porkert, 2. Aufl. München 1971, S. 101, 108, 254–255.

<sup>12</sup> A. a. O., S. 63, 94, 101, 107–108, 237, 253–254.

bzw. Tabelle legt einem die Unterscheidung von Ober- und Unterbegriffen nachgerade in den Mund, und was die Differenzierung von Genus und Spezies betrifft, so sind die Beziehungen zwischen einem allgemeinen Emblem und seinen emblematischen Spezifikationen bzw. einem Symbol und den begrifflichen Vereinzelungen der zugehörigen Symbolgruppe durchaus mit der in der Schullogik gebräuchlichen Terminologie zu beschreiben. Die Differenz zur Schullogik besteht einzig darin, daß die Korrespondenztafeln keine stufenförmigen Begriffshierarchisierungen vornehmen, sondern die Artbegriffe einem Gattungsbegriff immediat (unmittelbar) unterstellen. Die Entsprechungslogik vertritt einen logischen Immediatismus: Die spezifischen Begriffe, die in einer korrespondenztabellari-schen Rubrik untereinander stehen, mögen untereinander durch unterschiedliche Allgemeinheitsgrade differieren, aber sie subordinieren sich dem Oberbegriffe einer Begriffsrubrik in keinem Falle über die Zwischenglieder anderer (allgemeinerer) Begriffe, sondern beziehen sich direkt auf ihn, also ohne die Vermittlung intermediärer Glieder. Und hierbei wird noch ein weiteres deutlich, nämlich daß im Unterschiede zur Schullogik, wo alle nicht-peripheren Begriffe nach Maßgabe der Begriffsverzweigungen, die von ihnen aus entfaltet werden, einmal als Gattungs- und dann wieder als Artbegriffe fungieren können und die Unterscheidung von Genus und Spezies darum eine funktionale zu nennen ist, man diese im Bereiche der Entsprechungslogik als eine fixe hinnehmen muß: Es sind einige wenige begriffliche Allgemeinheiten, die in der Konstituierungsphase einer Korrespondenztafel zu Gattungsbegriffen aufgerückt sind und denen gegenüber alle übrigen Begriffe in der Stellung von Artbegriffen verharren. Diese Differenzen können indessen kein Hindernis sein, in beiderlei Begriffszusammenhängen generische und spezifische Begriffe zu sondern. Die entsprechungslogischen Gattungsbegriffe sind mehr als nur Symbole, sie erschöpfen sich nicht darin, das Gemeinschaftliche gewisser Begriffe in einem bloßen Emblem zu versinnbildlichen, sondern sie artikulieren das Generische, das Allgemeine aller in einer Rubrik zusammengekommener Begriffe, sie stellen das von allen spezifischen Differenzmerkmalen Abgezogene dar und differieren als logische Abgezogenheiten (Abstraktionen) nicht grundlegend von den hochstufigen, abstrakten Gattungsbegriffen schullogischer Begriffsbäume. Der Begriff des Wässerigen z. B. wird in der Entsprechungslogik der Yin-Yang-Schule durchaus als das gemeinschaftliche abstrakte Bedeutungsmerkmal aller begrifflicher

Spezifizierungen der Rubrik ›Wasser‹ begriffen: der ›wässerigen‹ Himmelsrichtung (Nord), der ›wässerigen‹ Jahreszeit (Winter), der ›wässerigen‹ Tageszeit (Nacht), der ›wässerigen Farbe‹ (schwarz) usw. Der Unterschied zur Schullogik liegt nur darin, daß die Entsprechungslogik alle in einer Rubrik versammelten Artbegriffe als dem gemeinschaftlichen Genus unmittelbar unterstehend auffaßt, statt sie hierarchisch zu ordnen. Der Dualismus der schullogischen und entsprechungslogischen Begriffsklassifikation läuft insofern auf die Differenz von Begriffshierarchisierung und Begriffsrubrizierung hinaus, und diese Differenz betrifft nicht die schlechthinige Unterscheidung von Gattungs- und Artbegriffen, von Ober- und Unterbegriffen, sondern nur die unterschiedliche Deutung ihrer Über- und Unterordnung.

### 3. Die Begriffsreihe und Begriffsgruppe in der Entsprechungslogik

Begriffe, die in der Schullogik einander über- und untergeordnet werden und solchermassen Begriffslinien (*lineae praedicamentales*) bilden, die sich zu Begriffsbäumen (Begriffspyramiden) und zu trichterförmigen Begriffssystemen vereinigen, stellen wohlgeordnete Reihen dar, und zwar im Sinne eines wissenschaftlichen Reihensbegriffes, dem zufolge jedes Glied einer Reihe in der Abfolge aller Glieder eine präzise definierbare Stelle einnimmt und von zwei Reihengliedern immer das Vorangehende und das Nachfolgende angegeben werden kann. Diese Bedingung ist in der Schullogik dann erfüllt, wenn man von jedem Begriffe eines Begriffsbaumes den nächsthöheren Gattungsbegriff und die nächstniedereren Artbegriffe bzw. wenn man von jedem Begriffe eines trichterförmigen Gefüges die nächsthöheren Gattungsbegriffe und den nächstniedereren Artbegriff bezeichnen kann. Begriffe, die im schullogischen Begriffssystem einander koordiniert werden, bilden hingegen Gruppen, für die es (wenn man einen korrekten Gruppenbegriff zugrunde legt) kennzeichnend ist, daß ihre Elemente untereinander ungeordnet sind. Man spricht zwar von einer Koordination, Beiordnung oder Nebenordnung gleichrangiger Begriffe, aber die schullogische Begriffskoordinierung führt nur zur Schaffung aggregativer Gruppen, deren Elemente ihre Plätze beliebig vertauschen können. Jede Reihenfolge, die in eine koordinative Begriffsgruppe hineingetragen wird, ist eine logisch willkürliche. Zuzüglich zur Regel der numeri-

schen Differenz aufeinandertreffender Gattungs- und Artbegriffe folgt die schullogische Begriffslehre sonach der Regel, bei der Über- und Unterordnung von Begriffen immer reihenbildend, bei der Begriffskoordination hingegen gruppenbildend zu verfahren.

Die Entsprechungslogik steht auch in dieser Hinsicht in einem Diametralgegensatz zur Schullogik. Denn in der Korrespondenztabelle bilden die Begriffe, die in einer Rubrik untereinander geschrieben werden, keine wohlgeordnete Reihen, sondern ungeordnete Gruppen, und die koordinierten Begriffe einer korrespondenztabellarischen Zeile bilden keine Gruppen, sondern wohlgeordnete Reihen. Die Begriffsreihenbildung fällt in der Schullogik mit der Über- und Unterordnung von Begriffen, in der Entsprechungslogik aber mit der Begriffsbeordnung zusammen, während die Begriffsgruppenbildung in der Schullogik mit der Koordination, in der Entsprechungslogik hingegen mit der Subordination von Begriffen zusammenfällt. Orientiert man sich am Dualismus von Begriffshierarchisierung und Begriffsrubrizierung, so kann man die Differenz auf folgende Formel verkürzen: Die Schullogik reiht Begriffe aneinander, wo die Entsprechungslogik dieselben gruppiert, und umgekehrt.

Diese Unterschiede werden in der Regel übersehen. So ist es üblich, den Begriffen einer korrespondenztabellarischen Rubrik eine reihenförmige Ordnung zu unterstellen und sie in terminologisch unzutreffender und irreführender Weise als Glieder »sympathetischer Begriffsreihen«, entsprechungslogischer »Begriffsketten«, »Sympathiereihen« bzw. »Analogiereihen« zu bezeichnen.<sup>13</sup> Diese Fehlbenennungen dürften dadurch begünstigt worden sein, daß die Begriffsrubrizierungen häufig eine Stufung aufweisen, und zwar vor allem in den Korrespondenztabelle der Geheimwissenschaften. Die erwähnte Vierertabelle im *Picatrix* z. B. markiert die spezifischen Begriffe, die den vier Gattungsbegriffen untergeordnet sind, als Bezeichnungen für die zusammengesetzten Wesen ersten bis sechsten Grades, so daß die untereinander stehenden Begriffe – statt sich zu gruppieren – den Anschein machen, im Sinne einer reihenförmigen Stufung aufeinander zu folgen. So gewinnt man den Eindruck, die spezifischen Begriffe, die dem Gattungsbegriff der Wärme unterstehen und zusammen dessen Rubrik ausmachen, würden, weil sie der Reihe nach die zusammengesetzten Wesen der Wärme ersten\*, zwei-

<sup>13</sup> Vgl. Papus: *Die Grundlagen der okkulten Wissenschaft*, a. a. O., S. 116; »*Picatrix*«, a. a. O., S. XXVII–XXIX; H. De Witt: *Analogik*, a. a. O., Bd. 1, S. 45–46.

ten<sup>\*\*</sup>, dritten<sup>\*\*\*</sup>, vierten<sup>\*\*\*\*</sup>, fünften<sup>\*\*\*\*\*</sup> und sechsten<sup>\*\*\*\*\*</sup> Grades zum Ausdruck bringen, eine stufenförmige Begriffsreihe bilden:

- (1) Wärme,
- (1)\* das Warme,
- (1)\*\* das Warm-Trockene,
- (1)\*\*\* Feuer,
- (1)\*\*\*\* Sommer,
- (1)\*\*\*\*\* gelbe Galle,
- (1)\*\*\*\*\* Farbstoff.

Doch bei näherem Zusehen wird man feststellen, daß die stufenförmige Reihenfolge der Begriffsrubrik keineswegs zum formalen Bestand einer Begriffstabelle gehört, sondern daß sie die logische Form einer solchen, von außen kommend, überlagert und sie im Sinne einer bestimmten Metaphysik bzw. Kosmologie spezifiziert. Die Begriffsrubrizierung vollbringt auch im Falle eines hinzukommenden Stufenmodells nichts weiter als eine aggregative Gruppierung, eine Sammlung spezifischer Begriffe. Der Umstand, daß sich dieselben auf Gegenständlichkeiten verschiedener Seinsstufen beziehen, ist logisch sekundär. Wichtig und kennzeichnend für die gemeinschaftliche, universelle Logik verschiedener Entsprechungsmetaphysiken kann nur sein, daß alle spezifischen Glieder einer Korrespondenztabellarischen Rubrik bzw. Gruppe dem gemeinschaftlichen Gattungsbegriffe unmittelbar unterstehen und sich hinsichtlich ihrer Unterordnung unter ihn nicht voneinander unterscheiden. So ist in der Korrespondenztabelle des *Picatrix* der Begriff des Feuers logisch-formal nicht näher am Gattungsbegriff der Wärme als der Begriff des Sommers, obwohl das Feuer ein zusammengesetztes Wesen dritten Grades und der Sommer nur ein solches vierten Grades darstellt. Verallgemeinernd kann man sagen: Der ontologische Vorrang in der Entsprechungsmetaphysik führt nicht zwangsläufig einen formalen Vorrang in der Entsprechungslogik herbei.

Daß die Begriffe einer Korrespondenztabellarischen Rubrik keine Begriffsreihe, sondern nur eine Gruppe bilden, kann ohne weiteres anhand der Begriffsverzeichnisse der chinesischen Entsprechungslogik eingesehen werden, die keinem metaphysischen Stufenmodell Raum geben, sondern sich bei der Begriffsrubrizierung nach Maßgabe der Regel des klassifikatorischen Immediatismus auf das taxonomische Minimum einer bloßen Aggregation beschränken.

Die Spezifika, die z. B. die Rubrik des Gattungsbegriffes ›Holz‹ bilden, sind als Besonderungen der allgemeinen Wandlungsphase ›Holz‹ untereinander vollkommen ebenbürtig. Die Aufzählung aller ›holzartiger‹ Dinge, Eigenschaften, Begriffe usw. kann zwar streckenweise konventionellen reihenförmigen Prioritäten folgen (zuerst die Jahres-, dann die Tageszeiten, zuerst die spezifischen Bestimmungen des Körperlichen, dann die des Seelischen, zuerst die Pflanzen, dann die Tiere u.dgl.) und sich in bestimmten, nicht-tabellarischen Darstellungen an metaphysische bzw. kosmologische Modelle anlehnen, aber die logische Form einer solchen Aufzählung kann doch nur immer die einer aggregativen Kollektion sein. Die ›holzartige‹ Himmelsrichtung oder die ›holzartige‹ Farbe Grün stehen dem gemeinschaftlichen Gattungsbegriff ›Holz‹ in keinem hierarchischen Sinne näher als die ›holzartige‹ zoologische Klasse der schuppigen Tiere, auch wenn sie in den landläufigen Begriffsverzeichnissen über ihr rangieren und als allgemeiner eingestuft zu werden pflegen:

- (1) Holz,
- (1) Osten,
- (1) grün,
- (1) schuppige Tiere.

Wenn auf der einen Seite die Rubrizierung von Begriffen im Unterschied zur schullogischen Begriffshierarchisierung keine (hierarchischen) Reihen, sondern nur Gruppen schafft, dann bilden auf der anderen Seite die einander koordinierten Begriffe einer Korrespondenztabelle im Gegensatz zur Schullogik keine Gruppen, sondern vielmehr wohlgeordnete Reihen. Die Gattungsbegriffe der Oberzeile konstituieren dabei die Ur-Reihe, die sich in den Begriffsreihen sämtlicher spezifischer Unterzeilen in spezifischer Form wiederholt und solchermaßen die Korrespondenztabelle von oben bis unten einheitlich durchstrukturiert. Daß die einander koordinierten Begriffe in der Entsprechungslogik eine Reihenstruktur haben, statt sich zu gruppieren, erhellt aus den Funktionsbeziehungen, in denen die Gattungsbegriffe der Ur-Reihe zueinander stehen. Handle es sich um die vier Elemente der griechischen Vorsokratik, um die sieben Planeten bzw. die zwölf zodiakalen Zeichen der Astrologie und Alchemie oder um die fünf Wandlungsphasen der Yin-Yang-Schule: immer bilden die Gattungen wohlbestimmte funktionale Determinationsbeziehungen von regelmäßig zyklischer, zirkulärer Struktur, die in allen untergeordneten Begriffsreihen in spezifischer Modifikation

wiederkehren. Die Ur-Reihe der fünf Wandlungsphasen zeigt die folgenden Gesetzmäßigkeiten: einmal den sogenannten Zeugungs- bzw. Fütterungszyklus, der die Gattungsbegriffe in die bereits oben zitierte Reihenfolge »(1) Holz, (2) Feuer, (3) Erde, (4) Metall, (5) Wasser« bringt; denn Holz erzeugt Feuer bzw. nährt die Flammen; Feuer erzeugt Asche (Erde); die Erde bringt Mineralien, Metalle hervor; Metall erzeugt Wasser, nämlich wenn es sich verflüssigt bzw. nach nächtlicher Exposition Tau anzieht; Wasser nährt Pflanzen (Holz) usw. im Kreise. Daneben gibt es den sogenannten Eroberungs- bzw. Überwindungszyklus, der die Wandlungsphasen folgendermaßen ordnet: (1) Holz, (2) Metall, (3) Feuer, (4) Wasser, (5) Erde. Die Erde saugt Flüssigkeiten auf, dämmt Wasser und bestimmt tektonisch dessen Lauf; Wasser löscht das Feuer; Feuer schmilzt Metall; Metallwerkzeuge schneiden Holz; Holz bemächtigt sich der Erde, wenn die Wurzeln der Pflanzen oder der hölzerne Pflug ins Erdreich dringen usw. Ferner kennen die Chinesen den sogenannten Kontrollzyklus: Holz überwindet die Erde, doch deren Erzeugnis, nämlich Metall, kontrolliert den Prozeß und eilt der Erde zu Hilfe, indem es das Holz schneidet; Metall schneidet Holz, doch das vom Holz gespiessene Feuer kontrolliert den Prozeß und kommt dem Holz zu Hilfe, indem es das Metall zum Schmelzen bringt; Feuer schmilzt Metall, aber dessen Erzeugnis, nämlich Wasser, hat die Kontrollfunktion inne und eilt dem Metall zu Hilfe, indem es das Feuer löscht; Wasser löscht Feuer, doch das Erzeugnis des Feuers, nämlich Asche bzw. Erde, kontrolliert den Prozeß und hilft dem Feuer, indem es das Wasser dämmt bzw. aufsaugt; Erde dämmt Wasser, aber dessen Produkt, nämlich Holz (Pflanzen), kontrolliert den Prozeß und eilt dem Wasser zu Hilfe, indem Wurzeln und hölzerne Geräte die Erde beherrschen. Außerdem gibt es noch einen sogenannten Maskierungszyklus, einen kosmogonischen Zyklus, der die fünf Wandlungsphasen in der Reihenfolge ihrer kosmischen Genese ordnet – (1) Wasser, (2) Feuer, (3) Holz, (4) Metall, (5) Erde – sowie eine moderne Reihenfolge, in der die Wandlungsphasen im zeitgenössischen chinesischen Denken aufgezählt zu werden pflegen: (1) Metall, (2) Holz, (3) Wasser, (4) Feuer, (5) Erde. Der Ur-Reihe der Gattungsbegriffe und – nach ihrem Vorbild – den Reihen der koordinierten Spezifika einer Korrespondenztabelle liegen demnach vielfältige funktionale Ordnungsmuster zugrunde, während die gleichrangigen Begriffe im System der Schullogik nur ungeordnete Gruppen bilden.



#### 4. Der begriffliche Teil und das begriffliche Ganze in der Entsprechungslogik

Es ist ein Kennzeichen der schullogischen Begriffslehre, Begriffsinhalt und Begriffsumfang zu differenzieren und gleichermaßen einer umfangslogischen (extensionalen) und inhaltslogischen (intensionalen) Deutung fähig zu sein. Die beiden Deutungen zeigen sich als zueinander in einem spiegelbildlichen Verhältnisse stehend, wenn man bedenkt, auf welche Weise sie die strukturelle Relation von Teil und Ganzem auf das System der Begriffe applizieren und darin zum Tragen bringen: Werden Gattungsbegriffe als Ganzheiten und Artbegriffe als Teile verstanden, so entfaltet sich eine Umfangslogik, basierend auf der These, daß die spezifischen Teilbegriffe vom generischen Begriffsganzen umfungen werden:

Ober- bzw. Gattungsbegriff = ganzer Begriff  
 Unter- bzw. Artbegriff = Teilbegriff

Die Umfangslogik kann sich weiter zur Klassenlogik wandeln und in der Beziehung eines Gattungsbegriffes zu seinen spezifischen Begriffen die Relation einer Klasse zu ihren Teilklassen zeigen; denn Klassen umfungen Teilklassen. Wird das Verhältnis von Teil und Ganzem umgekehrt, so daß die spezifischen Begriffe als Ganzheiten und die Gattungsbegriffe als deren Teile erscheinen, dann wird die Begriffslehre in inhaltslogischem Sinne ausgelegt. Der spezifische Begriff enthält dann die Gattungsbegriffe bzw. die Gattungsbegriffe sind als inhaltliche Teilbestimmungen im spezifischen begrifflichen Ganzen enthalten:

Ober- bzw. Gattungsbegriff = Teilbegriff  
 Unter- bzw. Artbegriff = ganzer Begriff

Ein Beispiel: Der Gattungsbegriff ›Rind‹ stellt einmal das umfangslogische Ganze dar, das die spezifischen Begriffe der mannigfaltigen Rinderrassen als seine Teile umfängt, eben wie die verschiedenen Teilklassen von der sie komprehendieren allgemeineren Klasse umfungen werden. Der Oberbegriff ›Rind‹ verhält sich zu seinem Unterbegriffe ›Hausrind‹ wie das umfängliche Ganze zu seinem umfänglichen Teil. Dieselbe Begriffsbeziehung ist aber ebenso gut in inhaltslogischer Umkehrung zu charakterisieren, nämlich insofern der Oberbegriff ›Rind‹ in den Unterbegriff ›Hausrind‹ eingeht und so als eine inhaltliche Teilbestimmung, als ein sogenanntes Merkmal

(*nota*) eines spezifischen begrifflichen Ganzen begriffen werden muß. Der Unterbegriff stellt darum nichts weniger als das inhaltslogische Ganze der ihm übergeordneten partiellen Oberbegriffe dar, die zusammen seinen Begriffsinhalt ausmachen.

Wird in der schullogischen Begriffshierarchie herniedergestiegen, vermehrt sich die begriffliche Komplexität; denn als eine inhaltliche Größe enthält ein Begriff alle seine Oberbegriffe, und deren Zahl ist um so größer, je niedriger er rangiert. Doch seine Extension wird beim Deszensus geringer, denn Begriffe bzw. Klassen umfassen als extensionale Gebilde die Gesamtheit ihrer Unterbegriffe, deren Zahl um so kleiner ist, je tiefer in der Begriffshierarchie herabgestiegen wird.<sup>14</sup> Der niedrigste Artbegriff (*infima species*) stellt in umfangslogischer Deutung einen Begriff von minimalem Umfange dar, der keiner weiteren Dihairese (Begriffsteilung) mehr unterzogen werden kann: Er ist unteilbar, ein extensionales Individuum. Die Inhaltslogik hingegen deutet den niedrigsten Artbegriff als eine Größe maximaler Komplexität, als das logische Concretum aller ihm übergeordneten oberbegrifflichen Abstraktionen. So verhalten sich der schullogische Begriffsinhalt und Begriffsumfang reziprok zueinander, eben weil das strukturelle Verhältnis von Teil und Ganzem bei seiner Applikation auf die Schullogik zweierlei inverse Anwendungsmöglichkeiten gestattet, nämlich die, Ober- und Unterbegriff (umfangslogisch) als Ganzes und Teil, oder die, sie (inhaltslogisch) als Teil und Ganzes aufeinander zu beziehen.

Die inhalts- und umfangslogische Relation zwischen Ober- und Unterbegriffen läßt sich zufolge eines in der modernen Relationslogik geläufigen Differenzierungskataloges folgendermaßen bestimmen: Sie ist zunächst einmal eine strukturell irreflexive. Sicherlich existieren Begriffe, die sich auf sich selber beziehen, sich auf sich selber applizieren lassen (z.B. »dreisilbig«), aber der Aufbau der schullogischen Begriffshierarchie wird von der selbstreferentiellen Prädikation nicht betroffen. Begriffe größeren Umfanges umfassen nur immer Begriffe geringeren Umfange, Klassen umfassen Teilklassen. Begriffe reicheren Inhaltes enthalten nur immer Begriffe ärmeren Gehaltes, Begriffe enthalten intensionale Teilbegriffe. Des weiteren ist die Relation zwischen Ober- und Unterbegriffen asym-

<sup>14</sup> Man muß bedenken, daß die Schullogik hierbei nur den »logischen« Umfang von Begriffen und noch keineswegs den von der modernen Semantik ins Zentrum gerückten »gegenständlichen«, »außerlogischen« Begriffsumfang berücksichtigt.

metrisch (unumkehrbar). Wenn ein Begriff A einen Begriff B umfängt, dann kann der Begriff B nicht den Begriff A umfassen. Wenn ein Begriff A einen Begriff B enthält, kann der Begriff B nicht den Begriff A enthalten. Schließlich zeichnen sich die schullogischen Über- und Unterordnungsbeziehungen durch die relationslogische Eigenschaft der Transitivität aus. Wenn ein Begriff A als einen seiner intensionalen Teilbegriffe einen Begriff B und der Begriff B einen dritten Begriff C enthält, dann enthält der Begriff A unter seinen inhaltlichen Teilbestimmungen auch den Begriff C. Oder in umfangslogischer Diktion: Wenn ein Begriff A einen Begriff B und der Begriff B einen Begriff C umfängt, dann umfängt der Begriff A auch den Begriff C. Auf diesem Grundsatz basiert die aristotelische Syllogistik. Denn ein Syllogismus sagt (in umfangslogischer Diktion) in allen seinen möglichen Figuren und Modi nichts weiter als folgendes: Wenn der extensional kleinste von drei zueinander in einem Subordinationsverhältnis stehenden Begriffen vom extensional mittleren Begriffe und der mittlere Begriff vom extensional größten Begriffe umfassen wird, dann wird auch der Begriff mit dem kleinsten Umfang vom Begriff mit dem größten Umfang umfassen.

Ohne die Einzelheiten der Umfangs- und Inhaltslogik weiterzuverfolgen, dürfte mit der Skizze ihrer Grundbestimmungen deutlich geworden sein, daß die schullogische Begriffslehre sich vor allem in ihrer intensionalen und extensionalen Deutung entfaltet und hierbei die strukturelle Differenz von Teil und Ganzem voraussetzt. Den diametralen Gegensatz hierzu bildet die Indifferenz von Teil und Ganzem bzw. deren nur mangelhaft und nur ungefähr bestimmte Differenz, wie sie in der Entsprechungslogik anzutreffen ist. Die Oberbegriffe einer Korrespondenztabelle als begriffliche Ganzheiten zu begreifen und die in Rubriken gesammelten Unterbegriffe als deren Teilbegriffe aufzufassen soll einem als ein möglicher Deutungsversuch unbenommen sein, aber man wird dann doch einräumen müssen, daß sich die so verstandenen ›ganzen‹ Oberbegriffe und partiellen Unterbegriffe schwerlich in umfangslogischem Sinne als extensionale Größen von unterschiedlichem Umfang bzw. als Klassen und Teilklassen zueinander verhalten. Vielmehr ist es so, daß sich die obergrifflichen Ganzheiten in ihren partiellen Spezifikationen ausprägen, sich in ihnen vergegenwärtigen bzw. daß die Spezifika das ihnen gemeinschaftliche gattungsmäßige Ganze in Teilaspekten repräsentieren. Diese Umschreibungen sollen alle darauf hindeuten, daß die Ober- und Unterbegriffe einander im Rahmen einer Korre-

spondenztabel näher stehen als im schullogischen Begriffssystem. Das rührt daher, daß die Entsprechungslogik von ihrer Herkunft her der Denkform des Totemismus verwandt ist, dessen Klassifizierungen und Differenzierungen die archaische, mythische Urform der entsprechungslogischen Begriffslehre darstellen und dabei der Regel *pars pro toto* folgen, der zufolge das Ganze und seine Teile weitgehend zusammenfallen (»konkreszieren« im Sinne Cassirers).<sup>15</sup> Von diesem totemistischen Denken haben die Geheimwissenschaften und die Yin-Yang-Schule sich viel bewahrt und zum Teil noch in die Moderne hinein am Leben erhalten. Sie differenzieren die Begriffe nicht als ganze und als Teilbegriffe und entwickeln aus diesem Grunde auch keine Umfangs- und Inhaltslogik, sondern bringen die Begriffe zueinander in Entsprechungsbeziehungen, in denen sie einander unmittelbar repräsentieren, auch über logische Distanzen hinweg aufeinander verweisen und ohne hierarchische Differenzen aufeinander anspielen und Bezüge schaffen.

## 5. Die Entsprechungslogik als eine logische Ordnungswissenschaft

Die einander entsprechenden Begriffe einer Korrespondenztabel mögen sich über die schullogischen Differenzen und Distanzen unbekümmert hinwegsetzen, doch sie sind weit entfernt, begriffliche Ordnungsbeziehungen in Frage zu stellen und logische Distinktionen in spielerischen Diffundierungen aufzulösen, wie wir solche Tendenzen von der Renaissance-Philosophie her kennen, die es in ihrem kreativen Synkretismus unternahm, die überkommenen Lehren der scholastischen Schullogik mit den Denkformen der antiken Geheimwissenschaften zu verschwistern. Vielmehr stellt die reine Entsprechungslogik begriffliche Ordnungsbezüge her, deren taxonomische Leistungen denen der Schullogik in keiner Weise nachstehen. Die Entsprechungslogik chinesischer Provenienz wurde denn auch schon als eine »Logik der Ordnung« charakterisiert, weil sie ein System schaffe, das in stärkerem Maße als die abendländische Schullogik darauf ausgerichtet sei, Begriffe zu ordnen, sie in allumfassende Ord-

<sup>15</sup> Vgl. hierzu E. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 Bde., 10. Aufl. Darmstadt 1994, Bd. 2, S. 65, 82–83, 136–137.

nungsbeziehungen zu stellen.<sup>16</sup> Ohne über die ordnungswissenschaftlichen<sup>17</sup> Leistungen der beiden Logiken zu streiten, sollen zusammenfassend noch einmal die Übereinstimmungen und Differenzen beider Systeme hervorgehoben werden:

(1) Sowohl die hierarchische Schullogik wie die korrespondenz-tabellarische Entsprechungslogik kennen subordinierende und koordinierende Begriffsbeziehungen und differenzieren zwischen Ober- und Unterbegriffen bzw. zwischen Gattungs- und Artbegriffen. Doch während die Entsprechungslogik die Gleichzähligkeit der aufeinander bezogenen Ober- und Unterbegriffe zur Regel erhebt, verlangt die Schullogik deren Ungleichzähligkeit. Schullogische Begriffshierarchisierungen gehen immer mit der numerischen Differenz des Über- und Untergeordneten einher, während die entsprechungslogischen Rubrizierungen die oberbegrifflich festgelegte Zahl der Begriffskolumnen im Vollzuge der unterbegrifflichen Spezifikation nach Kräften zu bewahren trachtet.

(2) Sowohl die Schullogik wie die Entsprechungslogik unterscheiden zwischen wohlgeordneten Begriffsreihen und aggregativen Begriffsgruppen. Doch auch hier stehen sie einander diametral gegenüber. Denn die Bildung von Begriffsreihen fällt in der Schullogik mit der Über- und Unterordnung von Begriffen, in der Entsprechungslogik mit deren Koordinierung zusammen. Und die Begriffsgruppierungen fallen in der Schullogik mit der Koordination von Begriffen, in der Entsprechungslogik hingegen mit deren rubrikaler Über- und Unterordnung zusammen. Sowohl die Schullogik wie die Entsprechungslogik ermöglichen die Definition eines Begriffes durch seine Einordnung in die betreffende Begriffsreihe und Begriffsgruppe. Doch während das Definiendum in der schullogischen Ordnungswissenschaft in eine Subordinationsreihe und in eine Koordinationsgruppe eingefügt wird, wird es in der Entsprechungslogik in eine rubrikale Subordinationsgruppe und in eine reihenförmige Begriffszeile eingeordnet.

<sup>16</sup> Der Begriff ›Logik der Ordnung‹ wurde von M. Granet: *Das chinesische Denken*, a. a. O., S. 255, geprägt mit der Absicht, die chinesische Logik gegen die abendländische Schullogik abzugrenzen.

<sup>17</sup> Der Ausdruck ›Ordnungswissenschaft‹ pflegt sich vor allem auf die klassifikatorischen Bemühungen der realwissenschaftlichen Forschung des 17. und 18. Jahrhunderts zu beziehen. Vgl. zur zoologischen und botanischen Ordnungswissenschaft I. Jahn, R. Löther und K. Senglaub (Hrsg.): *Geschichte der Biologie*. Theorien, Methoden, Institutionen, Kurzbiographien, Jena 1982, S. 266–292.

(3) Die Begriffe der Schullogik lassen sich als Teilbegriffe und als ›ganze‹ Begriffe aufeinander beziehen, wobei die zweierlei spiegelbildlichen Applikationsmöglichkeiten der Teil-Ganzen-Relation auf das schullogische System zum einen eine Umfangslogik und zum anderen eine Inhaltslogik generieren. Die Relationen, in denen die Begriffe in der schullogischen Hierarchie zueinander stehen, sind darum die folgenden: Begriffe umfassen die ihnen untergeordneten Begriffe bzw. sie gehen in diese als inhaltliche Teilbegriffe ein. Und sie enthalten die ihnen übergeordneten Begriffe bzw. werden von ihnen umfassen. Dagegen korrespondieren die Begriffe der Entsprechungslogik einander nur, ohne die strukturelle Differenz von begrifflichem Teil und begrifflichem Ganzen auszuprägen, und darum entfaltet sich die Entsprechungslogik noch nicht im Sinne einer Umfangs- und Inhaltslogik.

# Nietzsches analogisches Denken

Nicolas Füzesi

Die Analogie ist ein erkenntnistheoretischer Relationsbegriff. Mit ihr wird ein Verfahren bezeichnet, anhand dessen zwischen Eigenschaften oder Zuständen von Gegenständen oder Systemen auf die Relation der Ähnlichkeit eines richtigen Verhältnisses oder einer Entsprechung geschlossen wird.<sup>1</sup> Eine Analogie bezeichnet also eine Verhältnisgleichheit oder Verhältnisseinheit, die sich der strukturellen oder funktionalen Ähnlichkeit von Eigenschaften oder Zuständen verdankt.<sup>2</sup> Der epistemische Wert der Analogie besteht dabei in der neuzeitlichen Philosophie im Anschluß an die spätantike Tradition<sup>3</sup> darin, daß ihr aufgrund dieser strukturellen oder funktionalen Entsprechung als Ähnlichkeitsrelation die Begründung von *Wahrscheinlichkeit* zugesprochen wird, freilich auch nur diese.

Hier schließt Nietzsche ebenso wie Kant und auch Hegel an, aber im Verhältnis zu diesen Autoren und damit im Verhältnis zur Tradition mit umgekehrten Vorzeichen. Denn während die Analogie sowohl bei Kant als auch bei Hegel im Sinne der spätantiken Tradition als *Erkenntnismittel* disqualifiziert wird<sup>4</sup>, weil sie nur *Wahrscheinlichkeit* begründet, wird sie von Nietzsche gerade aufgrund dieses Umstandes zum Angelpunkt seines Denkens: Der Stellenwert der Analogie geht über die rein epistemische Funktion hinaus, gerade weil sie »nur« wahrscheinlichkeitsbegründend ist. Nietzsches Denken ist deshalb ein Denken, das analogisch *ist* und nicht bloß Analogien *benutzt*. Zur Erläuterung dieser These beziehe ich mich auf ei-

---

<sup>1</sup> Vgl. H. J. Sandkühler: *Analogie*, in: ders. (Hrsg.): *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Bd. 1, Hamburg 1990, bes. S. 101–108, S. 102.

<sup>2</sup> Vgl. H. J. Sandkühler: *Analogie*, a. a. O.

<sup>3</sup> Vgl. W. Kluxen: *Analogie*, in: J. Ritter (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Basel, Stuttgart 1971, S. 214–227, bes. S. 226.

<sup>4</sup> Vgl. I. Kant: *Kritik der Urteilskraft*, B 449f. Anm., und G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg 1952, S. 190.

nige Stellen aus dem Nachlaß und auf Nietzsches Frühschrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*.

## 1. Der Ausgangspunkt

»Welche Macht zwingt zur Nachahmung? Die Aneignung eines fremden Eindrucks durch Metaphern.

Reiz – Erinnerungsbild

Durch Metapher (Analogieschluß) verbunden.

Resultat: es werden Ähnlichkeiten entdeckt und neu belebt.

An einem Erinnerungsbilde spielt sich der *wiederholte*

Reiz noch einmal ab [...]«<sup>5</sup>

Dieser Aphorismus gibt repräsentativen Aufschluß über die für Nietzsches Denken grundlegende Annahme, daß alles, was ist, aufgrund des Willens zur Macht ist.<sup>6</sup> Sie zeigt sich hier in bezug auf seine Interpretation des Subjekt-Objekt-Verhältnisses. Dieses wird im Rahmen der Annahme eines Zwanges zur Einverleibung des Fremden, wie es heißt, der »Aneignung eines fremden Eindrucks« beschrieben.<sup>7</sup> Diese Aneignung geschieht Nietzsche zufolge durch eine Wechselwirkung von Kräften. Das »Wie« dieser Wirkung ist metaphorisch. Das heißt, es kann nur im Rahmen metaphorischer Rede Gegenstand der Betrachtung sein. Daß diese These reflexiv ist, d. h. ihre eigene Rechtfertigung in sich birgt, wird sich zeigen. Durch sie ist es Nietzsche jedenfalls möglich, das »Wie« der Wirkung von Kräften als einen solchen Versuch der »Aneignung eines fremden Eindrucks« – also im Rahmen einer anthropomorphen Metapher – zu interpretieren. Das genannte Verhältnis von Reiz und Reaktion (»Erinnerungsbild«) wird somit legitimerweise in diesem Sinne verstanden und wahlweise auch als Analogieschluß bezeichnet.

Versteht man unter einem Analogieschluß wie traditioneller-

<sup>5</sup> F. Nietzsche: *Kritische Gesamtausgabe* [abgekürzt: KGW], begründet von G. Colli und M. Montinari, III Abteilung, Bd. 4, S. 78 (Nachgelassene Fragmente, Sommer 1872 bis Anfang 1873).

<sup>6</sup> Dieser Aphorismus, wie auch die folgenden finden sich im Umkreis der Überlegungen über Philosophie bzw. Philosophen. Sie firmieren unter Titeln wie *Der Philosoph. Betrachtungen über den Kampf von Kunst und Erkenntnis*.

<sup>7</sup> Obwohl Nietzsches Theorie vom Willen zur Macht in systematisch greifbarer Weise erst im Spätwerk Niederschlag findet, ist sie doch von Anfang an in verschiedenen Artikulationsgraden Bestandteil seiner Überlegungen.



weise einen Schluß *per analogiam*, d. h. einen Schluß von der Übereinstimmung zweier Objekte in mehreren wesentlichen Merkmalen auf die Gleichheit oder Ähnlichkeit auch in anderen Merkmalen<sup>8</sup>, so läßt sich dies auch auf Nietzsche anwenden. Nietzsches Rede von der Funktion der Metapher als Analogieschluß, nämlich als Schluß vom Reiz auf das »Erinnerungsbild«, wird im Rahmen dieser Definition insoweit verständlich, als auch hier »Ähnlichkeiten entdeckt« und, wie Nietzsche hinzufügt, »neu belebt« werden. Das geschieht so, daß »etwas als gleich« behandelt wird, »was man in einem Punkte als ähnlich erkannt hat«<sup>9</sup>. Wie das genau vor sich geht, ist allerdings vor dem Hintergrund des angeführten Aphorismus und der Definition des Analogieschlusses nicht hinreichend zu klären. Denn Nietzsche spricht sich ja nicht über die Analogie als solche aus; er stellt lediglich fest, daß ihr eine bestimmte Funktion im Rahmen seiner Interpretation des Subjekt-Objekt-Verhältnisses zukommt. Für diese Zurückhaltung läßt sich im Rekurs auf Nietzsches Frühschrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* aber ein Grund angeben: die Analogie ist als solche nicht definierbar, weil sie nicht begrifflich fixierbar ist. Da es nichts außer der Analogie gibt – denn auch die Begriffe sind Analogien –, ist dieser Umstand verantwortlich für die Metaphorik der menschlichen Rede. Der Nachweis dieser These erfolgt beim frühen Nietzsche sprachkritisch. Ihre Konsequenz ist beachtlich und bestimmt sein ganzes Denken. Ist nämlich der Nachweis erbracht, daß es keine Begriffe im Sinne der philosophischen Tradition gibt, dann ist das Denken notwendig analogisch. Daraus folgt nicht nur die Analogizität von Nietzsches Denken, sondern des menschlichen Denkens schlechthin. Diese aus einer Sprachkritik gewonnenene These steht im größeren Rahmen einer Kritik an der traditionellen Metaphysik, wie sie sich in der Frühschrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* findet.

## 2. Nietzsches Analogie- und Begriffstheorie

Ausgangspunkt der Frühschrift ist die Frage, was Wahrheit ist – Wahrheit im traditionellen Sinne der *adaequatio*, also im »aussermoralischen Sinne« verstanden. Es geht um die Frage, welches das

<sup>8</sup> Vgl. R. Eisler: *Wörterbuch philosophischer Begriffe*, Bd. 1, Berlin 1910, S. 40.

<sup>9</sup> KGW III, Bd. 4, S. 86, Nr. 249.

Kriterium dafür ist, von einer Subjekt-Objekt-Relation – in *Wahrheit und Lüge* heißt es von »Relationen der Dinge zu den Menschen«<sup>10</sup> – zu sprechen, die »wahr« ist, die also, wie Nietzsche kantisch formuliert, das »Ding an sich« zu fassen bekommt. Daß dies unmöglich ist, zeigt Nietzsche durch zwei Überlegungen, einerseits dadurch, daß er Wahrheit als über die »Conventionen der Sprache«<sup>11</sup> festgelegt begreift, andererseits dadurch, daß er die Begriffsbildung als sprachlichen Vorgang begreift, in dessen Rahmen vom Individuellen abgesehen und auf ein Allgemeines hin abstrahiert wird, das als solches – im Gegensatz zum »Individuellen und Wirklichen«<sup>12</sup> – nicht existiert. So heißt es entsprechend, daß »jeder Begriff [...] durch Gleichsetzen des Nicht-Gleichen«<sup>13</sup>, welches das Individuelle ja ist, entstehe.

In *Wahrheit und Lüge* wird die Diagnose dieses Vorgangs geliefert zum Zweck einer radikalen Metaphysikkritik. Die Unerreichbarkeit des Dings an sich (bzw. eher: der Dinge an sich qua Individualitäten) erklärt Nietzsche dabei durch die Natur der Sprache. Sie stellt, global gesprochen, eine Reaktion auf einen Reiz, hier: einen »Nervenreiz«<sup>14</sup> dar, der sich in Form eines Bildes manifestiert. Nietzsche nennt diese Übertragung eines Nervenreizes in ein Bild die »erste Metapher«<sup>15</sup>. Das Wort als manifestierte sprachliche Grundeinheit wiederum ist die Nachformung eines derartigen Bildes in einen Laut. Nietzsche nennt diesen Vorgang die »zweite Metapher«<sup>16, 17</sup> Worte

<sup>10</sup> KGW III, Bd. 2, S. 373.

<sup>11</sup> A. a. O., S. 372.

<sup>12</sup> A. a. O., S. 374.

<sup>13</sup> A. a. O.

<sup>14</sup> A. a. O., S. 372.

<sup>15</sup> A. a. O., S. 373.

<sup>16</sup> A. a. O.

<sup>17</sup> Zu den Details dieser sich aus einem zeitgenössischen Bezug Nietzsches speisenden Begriffs- und Sprachtheorie vgl. M. Stingelin: »Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs.« Friedrich Nietzsches Lichtenberg-Rezeption im Spannungsfeld zwischen Sprachkritik (Rhetorik) und historischer Kritik (Genealogie), München 1996, bes. S. 104–116; auf Stingelins bereits in den *Nietzsche-Studien*, Bd. 17 (1987), zusammen mit A. Meijers publizierte »Konkordanz zu den wörtlichen Abschriften und Übernahmen von Beispielen und Zitaten aus Gustav Gerber: *Die Sprache als Kunst* (Bromberg 1871) in Nietzsches Rhetorik-Vorlesung und in *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*« nimmt Th. Böning: *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche*, Berlin, New York 1988, S. 101–117, Bezug. Böning stellt zu Recht heraus, daß »die Grenze einer Abhängigkeiten nachspürenden positivistischen Fragestellung« (S. 102) dort liegt, wo die Grundposition Nietzsches zur Debatte steht;

sind Nietzsche zufolge sofort Begriffe dadurch, daß das Wort »eben nicht für das einmalige ganz und gar individualisierte Urerlebniss, dem es sein Entstehen verdankt, [...] sondern zugleich für zahllose, mehr oder weniger ähnliche [...] passen muss«<sup>18</sup>.

Da sich nun im »Menschen der Wahrheit, im Forscher, im Philosophen«<sup>19</sup> diese Tätigkeit des Gleichsetzens des Nicht-Gleichen fortsetzt, und zwar »durch Metapher«<sup>20</sup>, also *per analogiam*, gilt es diesen Umstand im Verhältnis zur metaphysischen Tradition zu reflektieren. Nietzsche tut dies, indem er seine eigene Hypothese ins Feld führt, nämlich die vom Willen zur Macht.<sup>21</sup> Sie drückt sich hier so aus, daß der Vorgang des Gleichsetzens des Nicht-Gleichen im »Streben nach einheitlichem Beherrschen«<sup>22</sup> gesehen wird. Diese Diagnose ist kritisch-genealogisch in bezug auf die metaphysische Tradition. Denn das Denken des traditionellen Philosophen hat ein anderes Selbstverständnis, als es die kritische Diagnose Nietzsches zu Tage fördert. Der Philosoph meint nicht in Metaphern, sondern in Begriffen zu sprechen, die eine Gegenstandswelt ontologisch oder zumindest transzendental als kategorial nach Gesetzen etablierte Erscheinungswelt erfassen. Nietzsche setzt dem seine Hypothese entgegen:

»Führen wir die ganze intellektuelle Welt zurück bis zum Reiz und zur *Empfindung*, so erklärt diese dürftigste Perception am wenigsten.

Der Satz: es giebt keine Erkenntniß ohne ein Erkennendes oder kein Subjekt ohne Objekt und kein Objekt ohne Subjekt, ist ganz wahr, aber die äußerste Trivialität.

Wir können vom Ding an sich nichts aussagen, weil wir den Standpunkt des Erkennenden d. h. des Messenden uns unter den Füßen weggezogen haben. Eine Qualität existiert *für uns* d. h. gemessen an uns. Ziehen wir das Maaß weg, was ist dann noch Qualität!

Was die Dinge *sind*, ist aber nur zu beweisen durch ein daneben gestelltes messendes Subjekt. Ihre Eigenschaften an sich gehen uns nichts an, aber insofern sie auf uns wirken.

---

denn diese Grundposition ist die *Voraussetzung* für die Adaptation von Gerbers Thesen, nicht deren Resultat!

<sup>18</sup> KGW III, Bd. 2, S. 373 f.

<sup>19</sup> Vgl. a. a. O., S. 373.

<sup>20</sup> KGW III, Bd. 4, S. 61, Nr. 174.

<sup>21</sup> Daß es sich beim Willen zur Macht um eine *Hypothese*, wenn auch die stärkste aller möglichen handelt, geht in aller Deutlichkeit hervor aus KGW VI, Bd. 2, S. 50f., Nr. 36.

<sup>22</sup> KGW III, Bd. 4, S. 61, Nr. 174.

Nun ist zu fragen: wie entstand ein solches messendes Wesen?  
Die Pflanze ist auch ein *messendes Wesen*.«<sup>23</sup>

Aus diesem Aphorismus geht klar hervor, daß Nietzsches Diagnose auf der Folie seines eigenen Weltbildes operiert. Es geht ihm um das Wirken (Reiz – Reaktion) und ganz konsequent um die Entstehung von Subjektivität als *messendem Wesen*. Sie soll anhand von Wirkungen erklärt werden, aber nicht mechanistisch nach dem Kausalitätsprinzip, sondern nach der Konzeption des Willens zur Macht. Nietzsche plädiert für eine Wirklichkeitskonzeption, in der die Welt als Wirkzusammenhang von Kräften interpretiert wird, die miteinander im Kampf liegen. Der Wille zur Macht findet so in seiner einzig möglichen, nämlich anthropomorphen Auslegung seinen legitimierbaren Ausdruck.<sup>24</sup> Denn nur die anthropomorphe Interpretation des Subjekt-Objekt-Verhältnisses zeigt sich der Tatsache – als dem *factum*, dem Gemachten – gegenüber nicht blind, daß die Welt das ist, was wir aus ihr machen. Im Frühwerk denkt Nietzsche diesen konstruktivistischen Ansatz noch auf dem Hintergrund der Dichotomie von vernünftigem und intuitivem Menschen<sup>25</sup>, wobei letzterem der Vorrang gebührt, da er sich der Interpretiertheit der Welt bewußt ist bzw. das Konstruktive unserer Weltsicht *lebt*. Von daher erklären sich dann auch die von Nietzsche emphatisch geäußerten Sätze wie »im Schaffen liegt unser Heil!«<sup>26</sup> oder »Sie [die Kunst] muß alles neu schaffen und ganz allein das Leben neu gebären!«<sup>27</sup>. Die Interpretationstheorie, die ihr Fundament in der These vom Willen zur Macht hat, ist noch nicht in der Weise des Spätwerkes greifbar, wo diese selbst im Verhältnis zum Mechanismus Gegenstand des Nachdenkens wird<sup>28</sup> und auch vor dem tradierten metaphysischen Konzept des ›Ich‹ keinen Halt mehr macht<sup>29</sup>. Eine Konsequenz, die sich unabhängig vom Ausarbeitungsgrad der Hypothese vom Willen zur Macht aber ergibt, ist die Analogizität von Nietzsches Denken. Denn

<sup>23</sup> A. a. O., S. 56, Nr. 156.

<sup>24</sup> Vgl. KGW III, Bd. 2, S. 380, wo Nietzsche die empirische Welt mit der »anthropomorphen« Welt gleichsetzt.

<sup>25</sup> Vgl. a. a. O., S. 383.

<sup>26</sup> KGW III, Bd. 4, S. 47, Nr. 125.

<sup>27</sup> A. a. O., S. 16f., Nr. 36. Da der intuitive Mensch mit dem Künstler gleichgesetzt wird vgl. auch a. a. O., S. 24, Nr. 52 und S. 42, Nr. 105 zum Stellenwert der Kunst im Verhältnis zu Wissenschaft und Philosophie.

<sup>28</sup> Vgl. bes. KGW VI, Bd. 2, S. 33, Nr. 22 und S. 50f., Nr. 36.

<sup>29</sup> Vgl. KGW VII, Bd. 3, S. 248, Nr. 35.

die logische Gegenstandsidentität, die dem traditionellen Empirismus seine feste Gestalt gibt, wird von früh an zugunsten eines analogen, metaphorischen, von Nietzsche als künstlerisch begriffenen Denkens verworfen, das zunächst im Frühwerk das Spielerische der Konstruktivität seines Vorgehens *lebt* und später darum *weiß*.

Wenn nun das Gleichsetzen des in Wahrheit Nicht-Gleichen im Begriff geschieht, was bedeutet das dann für die Analogie, die ja zwischen Begriffen spielt? Es bedeutet, daß die Analogie sich im Gegensatz zum Begriff gerade über die Differenz zwischen der begrifflichen Operation des Identifizierens von Ungleichem und ihrem Ins-Verhältnis-Setzen von an sich Verschiedenem im Klaren ist. Ihre Struktur spiegelt dieses Verhältnis, indem in ihr keine Identifikation ohne Voraussetzung der Unterschiedenheit stattfindet. Die Analogie expliziert dadurch die Nicht-Gleichheit des Wirkzusammenhangs als Ganzen als die ihr strukturell eigene Differenz, indem sie diese als offenen Spielraum der Bedeutungsübertragungen kenntlich macht. Sie ist selbstbezüglich, weil sie nichts anderes von sich behauptet, als Bedeutungen zu *übertragen*, und damit zu erkennen gibt, daß sie nie von den Dingen an ihnen selber wird sprechen können, sondern diese nur in verschiedenen Bedeutungen zur Verfügung hat, die sie darüber hinaus auch noch von Fall zu Fall *herstellt*. Sie ist in diesem Sinne zugleich *Interpretation von etwas* und *Selbstinterpretation*. Und weil sie keine Anstalten dazu macht, »das Gleiche mit dem Nicht-Gleichen zu identifizieren«, ist sie *nichts als das*. Nietzsche ist in dieser Hinsicht als radikalisierte Kant zu lesen. – Damit ist die epistemische Funktion der Analogie umrissen. Ebenso ist der metaphysische Hintergrund, vor dem sie diese Funktion entfaltet, bezeichnet. Wie aber ist die Aussage genau zu verstehen, daß alles Interpretation ist?

Das ontologische Korrelat dieser Aussage in *Ueber Wahrheit und Lüge* ist die Annahme von Nicht-Gleichem bzw. von *Differenz*<sup>30</sup>. Diese ergibt sich aus Nietzsches Konzept einer dynamisch aufzufassenden Wirklichkeit. Denn ist Wirklichkeit ›Wirken‹, also Geschehen, so ist sie zwar ein einheitlicher Zusammenhang, aber ein in sich differenzierter, der es eben nicht mehr zuläßt, in einer strikten Weise

<sup>30</sup> Dieser Begriff wurde von G. Deleuze: *Nietzsche und die Philosophie* (Titel der Originalausgabe: *Nietzsche et la philosophie*, Paris 1962), aus dem Französischen übersetzt von B. Schwibs, Frankfurt a. M. 1985, in die Nietzsche-Interpretation eingeführt. Nietzsche selbst vermeidet eine solche abstrakte Begrifflichkeit.

von logisch-begrifflich definierter Gegenstandsidentität zu sprechen. Zwar läßt sich die Wirklichkeit kategorial als Vielheit, Verschiedenheit und Relationalität beschreiben, doch ist diese Beschreibung nur eine unter anderen möglichen und in Nietzsches Augen aufgrund ihrer Abstraktheit eine solche, die sich um die Wahrheit ihrer eigenen Aussage bringt, weil sie ihren Ausgang von der jeweiligen Welt des Beobachters verschleiert. Was in Wahrheit besteht, ist gerade diese unendliche Perspektivität der Beobachter, die sich zugleich als indeterminierte Vagheit und Mehrdeutigkeit beschreiben läßt. Interpretation in diesem Horizont und im Sinne des analogischen Denkens besteht nun gerade darin, in den so verstandenen heterogenen Bereichen, den unendlichen Perspektivitäten also, Ähnlichkeiten aufgrund von Differenz als Nicht-Gleichem zu entdecken.

Von außen gesehen kann die Funktion der Analogie daher dahingehend bestimmt werden, daß sie eine heterogene Vielfalt, deren Einheit nicht mehr begrifflich fixiert werden kann, vergleichbar machen, d. h. in ein *Verhältnis* setzen muß. Die Analogie identifiziert nicht, sondern läßt das Verschiedene als Verschiedenes stehen, indem sie es durch Bedeutungsübertragung lediglich *vergleicht*. Was traditionell für einzelne epistemische Relationen gilt und von daher sektoriell begrenzt als Funktion der Analogie gesehen wurde, wird bei Nietzsche im Zuge seiner dynamisch-relationalen Interpretation der Wirklichkeit zu einem Gesamtkonzept: heterogene Vielfalt wird aufgrund eines polaren Kräftenmodells, das durch den Willen zur Macht bestimmt ist, universal *per analogiam* als Verhältnis von Kraftzentren interpretiert.<sup>31</sup>

Dieses Analogieverständnis besteht im Gegensatz zu einem rein mathematischen nicht in einem Proportionalitäts-, Ähnlichkeits-, Beziehungsgleichheits- und Übereinstimmungsverhältnis, sondern darin, überhaupt einen Vergleich aufgrund von Übertragung anzustellen. Die Analogie ist damit zwar auch im Sinne Kants »eine voll-

<sup>31</sup> An Sekundärliteratur vgl. V. Gerhard: *Vom Willen zur Macht*. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches, Berlin, New York 1996; G. Deleuze: *Nietzsche und die Philosophie*, a. a. O., bes. Kap. 2; F. Decher: *Wille zum Leben – Wille zur Macht*. Eine Untersuchung zu Schopenhauer und Nietzsche, Würzburg, Amsterdam 1984; G.-G. Grau: *Ideologie und Wille zur Macht*. Zeitgemäße Betrachtungen über Nietzsche, Berlin, New York 1984; W. Müller-Lauter: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, in: *Nietzsche-Studien*, Bd. 3 (1974), S. 1–60; K. Gloy: *Nietzsches Theorie des Willens zur Macht als Kritik an der traditionellen Vernunfttherrschaft*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, Bd. 104 (1997), S. 263–278.

kommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen«<sup>32</sup>, meint also eine Verhältnisgleichheit zwischen zwei Gegenständen, mithin eine Ähnlichkeit, die sich nicht auf einzelne Teile oder Eigenschaften dieser Gegenstände, sondern auf das *gegenseitige Verhältnis zwischen* Eigenschaften oder Teilen gründet. Doch sie liegt im Grunde einer solchen Verhältnisgleichheit voraus. Und ebenso einer Verhältnisidentität, die es neben der Gegenstandsidentität auch noch gibt. Aristoteles, der zwischen quantitativer Analogie (Proportionalität in strenger Bedeutung) und qualitativer Analogie (die zwischen geometrischen Figuren oder zwischen Organen verschiedener Lebewesen stattfinden kann), unterscheidet, sagt, daß wir in einer Mehrheit von Begriffen enden, die, zwischen denen nicht Identität, sondern nur Analogie besteht.<sup>33</sup> Nietzsche geht dazu über, zu erklären, *warum das notwendig so ist*. Während man sich bei Aristoteles mit der intuitiv plausiblen Tatsache konfrontiert sieht, daß nicht nur innerhalb einer bestimmten Gattung, sondern auch und gerade zwischen unterschiedlichen Gattungen ein Vergleich stattfindet – das *tertium comparationis* ist dabei die Ähnlichkeit zwischen den Entitäten (wie beispielsweise die zwischen den Federn eines Vogels und den Schuppen eines Fisches)<sup>34</sup>, ergibt sich diese Ähnlichkeit bei Nietzsche aufgrund dessen, daß sie in einem bestimmten Interpretationshorizont auftaucht, nämlich dem des Herren, also dem, der die Macht hat, über die Wahrheit einer Aussage zu entscheiden. Denn nur in einem in dieser Weise bestimmten Interpretationshorizont haben die Bestimmungen ihren fixen Ort. Durchschaut man aber die Perspektivität ihrer jeweiligen Bestimmtheit, dann muß man die statische Auffassung einer Pluralität verschiedener voneinander isolierter Objekte (oder moralischer Werte) durch die Annahme eines durchgängigen Zusammenhangs im Sinne einer agonal strukturierten WerdeWelt ersetzen. Diese wird von Nietzsche als eine sich hierarchisch nach Herren und Sklaven konstituierende und sich im Rahmen dieser Extreme graduell immer wieder aufs neue abstufende Totalität miteinander im Kampf verbundener – wie

<sup>32</sup> I. Kant: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, Hamburg 1976, §58.

<sup>33</sup> Vgl. Aristoteles: *Metaphysik*, Bücher I–VI, Neubearbeitung und Übersetzung von H. Bonitz, Hamburg 1989, V 6, 1016 b–1017 a. Analogisch ist demzufolge das, »was sich ebenso verhält wie ein anderes zu einem anderen« (1016 b34f.). Die Analogie ist so das begrifflich-prädikative Verfahren der Herstellung von Beziehungen zwischen nicht zusammengehörenden Sachverhalten.

<sup>34</sup> Vgl. hierzu H. J. Sandkühler: *Analogie*, a.a.O., S. 102.

es heute heißt, »transversaler«<sup>35</sup> – Welten bzw. Systeme verstanden. – Damit ist das Verhältnis in seiner Möglichkeit, also das *tertium comparationis*, auf der Seite der Analogie als Verhältnisgleichheit und Ähnlichkeit bezeichnet. Inhaltlich, sozusagen von der Welt her, läßt sich formulieren: Während Analogie in der traditionellen Rhetorik »Sinnsüchtigkeit« bzw. »Unerfülltheit der semantischen Funktionen eines Wortes ohne Syntax«<sup>36</sup> bedeutet und diese Funktionsfülle der klassischen Analogie entspricht, bedeutet sie bei Nietzsche *Sinnsüchtigkeit* und das heißt: Interpretationsbedürftigkeit der Welt. Die Welt, analogisch gedeutet, kann nur in einer Fülle von Erläuterungen und Bedeutungen entfaltet werden. Sie ist nicht eindeutig aussagbar. Auch hier geben sich die Kritik an der traditionellen Begriffstheorie der Philosophen und Nietzsches eigene Theorie der Interpretation die Hand.

Die *Übertragung*, die in der Aussageform der Analogie stattfindet – und hier hat ein Vergleich mit Freuds Theorie der Verdrängung seinen Ort –, wird dabei anthropologisch bzw. psychologisch oder, besser, *genealogisch* erklärt. Ausgangspunkt ist der philosophierende Mensch in seinem Verhältnis zur Welt. Von daher erklären sich auch die Begriffe der Erinnerung und Nachahmung, die im Rahmen der analogischen Rede Nietzsches immer wieder auftauchen, um epistemische Verhältnisse zu erläutern und diese als unsachgemäße Anthropomorphismen zu decouvrieren. Die Spitze dabei ist die, den Anthropomorphismus als Ausgangsbasis zu nehmen und in der Kritik an scheinbar dezentrierten Positionen – man denke an Nietzsches Kritik des Mechanismus! – als notwendig zu erweisen. Die Analogie, das Metaphorische, baut die Brücke zwischen Innen- und Außenwelt, die als unterschiedene Sphären im Zuge dieser Konzeption allerdings obsolet werden; denn es gibt nichts außer dem Metaphorischen. So heißt es denn auch konsequent im Nachlaß: »Es giebt keine *Form* in der Natur, denn es giebt kein Inneres und kein Äußeres. Alle Kunst beruht auf dem *Spiegel* des Auges.«<sup>37</sup> Die genealogisch decouverte Nötigung, unser Innensein auf die Dinge der Außenwelt zu übertragen, ist dabei das Metaphorische im engeren Sinne, das Anthro-

<sup>35</sup> So der Terminus bei W. Welsch: *Vernunft*. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt a. M. 1995.

<sup>36</sup> W. Schmidt-Biggemann: *Was ist eine probable Argumentation?* Beobachtungen über Topik, in: K. Gloy (Hrsg.): *Rationalitätstypen*, Freiburg, München 1999, S. 149–165, S. 160.

<sup>37</sup> KGW III, Bd. 4, S. 53, Nr. 144.



zentrische, ein Gesetz unserer seelischen Organisation. Und die menschliche Sprache ist von daher grundlegend in diesem engeren Sinne metaphorisch. Daraus resultiert, daß alles, was wir haben, unsere Interpretation ist. Und daraus folgt wiederum, daß die Vergleichskriterien und Übertragungsmaßstäbe nicht abstrakt begrifflich verfügbar sind. Deshalb muß man in Nietzsches genealogisches Denken, das sich als im Kern analogisches zeigt, konkret einsteigen, um eine Antwort auf die Frage nach den Kriterien und dem Maßstab zu bekommen. Man wird aber insofern enttäuscht werden, als Nietzsche – in einem in diesem Punkt beinahe hegelisch anmutenden Sinn – keine transzendente Setzung mehr zuläßt: Die Wirklichkeit als Interpretation, so könnte man analogisch formulieren, entspricht der Identifikation von Logik und Realphilosophie bei Hegel, in der der Begriff und die Wirklichkeit sich nur vom Begriff her erklären lassen. Nietzsches Texte sind in diesem Sinne ebenso selbstbezüglich wie diejenigen Hegels; sie sind selbst Interpretation und denken diesen Umstand mit.

Das läßt sich einem Aphorismus aus dem Spätwerk *Jenseits von Gut und Böse* entnehmen, in dem im Rahmen einer Reflexion auf die Interpretationskünste der Philologen und Physiker Nietzsches eigene These vom Willen zur Macht als Hypothese, d. h. als Interpretation eingeführt wird. Denn zum Schluß meint er:

»Gesetzt, dass auch dies nur Interpretation ist – und ihr werdet eifrig genug sein, dies einzuwenden? – nun, um so besser.«<sup>38</sup>

### 3. Schlußbemerkung

Fassen wir zusammen, so ergibt sich folgendes Bild: Nietzsches Denken ist analogisch, weil es die logisch-begriffliche Fixierung vermeiden will. Denn diese ist Nietzsche zufolge ungeeignet, die Perspektivität und Relativität der ausschließlich dynamisch aufzufassenden Wirklichkeit zu erkennen. Diese Wirklichkeitsauffassung wird in der genealogischen Betrachtung der menschlichen Realität gewonnen. Sie wird im Spätwerk unter dem Titel *Wille zur Macht* systematisch entfaltet. Die Leitbegriffe, die in die bereits im Frühwerk beginnende Umsetzung dieser Grundannahme der Perspektivität

<sup>38</sup> KGW VI, Bd. 2, S. 33, Nr. 22.

und Relativität der Wirklichkeit eingehen, sind: Nachahmung, Übertragung, Erinnerung. Im Frühwerk (*Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*) wird klar herausgestellt, daß es sich im menschlichen Wahrheitsstreben um eine Übertragung von Selbsterleben in begriffliche Strukturen handelt, so daß wir, wenn wir diese Übertragung durchschauen wollen, das Verhältnis von Ich und moralischer sowie dinglicher Welt als ein analogisches denken müssen. »Geschehen« ist nicht auf einen begrifflichen Nenner zu bringen. Unter der kritischen genealogischen Perspektive wird Denken daher als analoges Denken gewonnen und verstanden. Nietzsches Denken ist deshalb *notwendig* analogisch. Das zeigt sich bereits darin, daß Nietzsche von der Analogie als solcher nicht spricht. Er *bewertet* sie implizit, indem er sie *benutzt*. Und er *urteilt* ebenso über sie, d. h. über ihren explikativen und das heißt wiederum ihren Welt-, sprich: Geschehens-erschließenden Wert.

Man muß sich abschließend fragen, ob es Nietzsche mit seiner genealogischen Methode und seiner Konzeption vom Willen zur Macht gelungen ist, die Gegenseite der traditionellen Logik und klassischen Vernunftkonzeption zu inkludieren. Gibt es ein externes Kriterium, einen supertheoretischen Standpunkt, von dem aus Nietzsches Position in ihrem Versuch ihre eigene Perspektivität mitzudenken, als unzulänglich ausgewiesen werden kann? Man könnte logisch argumentieren und fragen, ob die Analogie in Nietzsches Sinn beispielsweise nicht widersprüchlich ist. Denn sie behauptet zugleich eine rein immanente Gleichheit *und* Differenz. In der Analogie wird einerseits vorausgesetzt, daß verschiedene Gegenstände ausdrücklich unterschieden sind, und dann wird in einem gewissen Gegensatz zu den Verschiedenheiten ein Zusammenhang auf der Grundlage einer Verhältnisgleichung zuwege gebracht. Dieser Quasi-Widerspruch löst sich aber auf, weil die Unterschiedenheit eine begriffliche und von daher keine *wirkliche* im terminologischen Sinne Nietzsches ist, und andererseits, weil der in der Analogie etablierte *Zusammenhang* allein in der Interpretiertheit allen Geschehens besteht. Insofern bringt die Analogie ihre eigene Realität in einem ganz praktischen Sinne hervor. Es verwundert daher nicht, wenn Nietzsche im Frühwerk das Erkennen durch das Schaffen substituieren will und im Spätwerk die Einsicht in diese notwendige Konstruiertheit der Welt qua Metapher einfordert.

In *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* kontrastiert er dabei noch deutlich Bild und Anschauung als »die andere

anschauliche Welt«<sup>39</sup> mit dem Begriff, den er als »pyramidale Ordnung nach Kasten und Graden«<sup>40</sup> und demzufolge als etwas versteht, das »eine neue Welt von Gesetzen, Privilegien, Unterordnungen (und) Gränzbestimmungen«<sup>41</sup> errichtet. Diese begriffliche Strukturierung der Welt steht nun nicht nur im Kontrast zu der anderen, anschaulichen Welt, sondern auch in Konkurrenz zu ihr, und zwar insofern, als vergessen werden kann, daß dem Begriff etwas vorhergeht, das keinen ontologischen Anspruch erheben kann, weil es sich dabei um zwar originale Anschauungsmetaphern, aber eben doch nur um Metaphern handelt, die nicht »als die Dinge selbst«<sup>42</sup> genommen werden können. Wird der Ursprung des Begriffs in der Anschauungsmetapher vergessen, besiegelt der Mensch seine Selbstvergessenheit, er vergißt sich »als *künstlerisch schaffendes* Subjekt«<sup>43</sup>. Der Ausgangspunkt dieser »ästhetischen« Überlegung in *Ueber Wahrheit und Lüge* ist, daß Ich und Welt zwei »absolut verschiedene Sphären«<sup>44</sup> ohne Kausalität sind. Deshalb ist zwischen beiden »höchstens ein *ästhetisches* Verhalten«<sup>45</sup> und das heißt eine »andeutende Übertragung, eine nachstammende Übersetzung in eine ganz andere Sprache«<sup>46</sup> möglich. Aus diesem Grunde geht Nietzsche nicht nur davon aus, daß die Analogie in allem Denken über sogenannte innere und äußere Gegenstände eine große heuristische Rolle spielt, sondern daß sie als Korrektur des rein formalen Denkens in Logik (Gegenstandsidentität) und Arithmetik (Verhältnisidentität) aufgefaßt werden muß. Diese Voraussetzung geht seiner Kritik der traditionellen Begriffs- und Vernunfttheorie unartikulierte voraus; sie resultiert in ihrer Deutlichkeit zugleich aber auch aus ihr. Es ist von daher einleuchtend, daß die Probleme, die sich aus einer philosophischen Überprüfung von Nietzsches Grundannahmen – Perspektivität, Pluralität und Relativität der Wirklichkeit als Geschehen aufgrund von einzelnen Willen zu Macht-Quanta – ergeben, auf sein Gegenkonzept, das *analogische Denken in Aphorismen*, überwältigt werden. Nietzsche hat dazu explizit und abstrakt nichts zu sagen; denn – und

<sup>39</sup> A. a. O., S. 375.

<sup>40</sup> A. a. O.

<sup>41</sup> A. a. O.

<sup>42</sup> A. a. O., S. 377.

<sup>43</sup> A. a. O.

<sup>44</sup> A. a. O., S. 378.

<sup>45</sup> A. a. O.

<sup>46</sup> A. a. O.

das ist die These dieses Beitrages – er *denkt analogisch*. Die Analogie ist demnach keine bloße Methode unter anderen mehr, sondern Ausdruck eines Weltbildes, dessen ästhetisch zu verstehende Konsistenz nur aufrecht erhalten werden kann, wenn das Denken sich selbst in der Sprache als notwendig analogisches begreift. Daß es sich tatsächlich bei Nietzsche so verhält, kann aber nur anhand von exemplarischen Texten aufgewiesen und plausibilisiert werden. Denn die hier im Sinne des frühen Nietzsche namhaft gemachte *ästhetische Weltanschauung*, in deren Horizont die Analogie sich als Interpretation der Welt in der Sprache zeigt, hat Nietzsche in seinem *gesamten* philosophisch-literarischen Schaffen umzusetzen versucht. Es gilt daher, Nietzsche erneut zu lesen.

## Curricula der Autoren

Albertini, Tamara: Studium der Philosophie, Romanistik, Semitistik und Rechtsgeschichte an den Universitäten Basel, Rom und München, Promotion zum Dr. phil. 1991, seit 1999 Associate Professor für Renaissance und Islamische Philosophie an der University of Hawai'i at Manoa in Honolulu. Publikationen: (Hrsg.) *Verum et Factum: Beiträge zur Geistesgeschichte und Philosophie der Renaissance* (1993), *Marsilio Ficino: Die Vermittlung von Denken und Welt in einer Metaphysik der Einfachheit* (1997), *Introduction to Islamic Philosophy from Andalusia to Central Asia* (in Vorbereitung). Aufsätze über metaphysische, erkenntnistheoretische und ästhetische Fragestellungen der Renaissancephilosophie.

Bachmann, Manuel: Studium der Philosophie, Vergleichenden Religionswissenschaft und Vorderorientalischen Archäologie an den Universitäten Basel, Bern und Freiburg i. Br. Lizentiat 1993, Promotion zum Dr. phil. 1997 an der Universität Basel. Wissenschaftlicher Assistent und Lehrbeauftragter für Philosophie an der Universitären Hochschule Luzern bis 1999. Mitbegründer des Instituts für Geschichte und Hermeneutik der Geheimwissenschaften in Basel. 1999 Realisation einer internationalen Ausstellung über Alchemie. Publikationen: *Die strukturalistische Artefakt- und Kunstanalyse* (1996), *Die Antinomie logischer Grundsätze* (1998), zusammen mit T. Hofmeier: *Geheimnisse der Alchemie* (1999). Forschungsschwerpunkte: Philosophie der Logik, Naturmystik der Renaissance und des Barock, Kategorientheorie.

Frei, Patrick: Studium der Philosophie, Geschichte und Judaistik an der Universität Basel und der Universitären Hochschule Luzern, Promotion zum Dr. phil. 1998, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Forschungsprojekt des Schweizerischen Nationalfonds über das Thema

»Vernunft und das Andere der Vernunft« 1996–98, Dissertation über »Grundfragen der Kategorienlehre«.

Füzesi, Nicolas: Studium der Philosophie, Anglistik und Vergleichenden Religionswissenschaft an den Universitäten Basel und München, Lizentiat 1993, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Forschungsprojekt des Schweizerischen Nationalfonds über das Thema »Vernunft und das Andere der Vernunft« 1996–98, Arbeit an einer Dissertation über die Schlußlehre in Hegels Philosophie.

Gloy, Karen: Studium der Philosophie, Germanistik, Physik und Psychologie an den Universitäten Hamburg und Heidelberg, Promotion zum Dr. phil. 1974, Habilitation für Philosophie 1980 an der Universität Heidelberg, apl. Prof. an der Universität Heidelberg, seit 1985 o. Prof. für Philosophie und Geistesgeschichte an der Universitären Hochschule Luzern, Forschungsaufenthalt 1996 in Harvard, Mitbegründerin der internationalen Gesellschaft »System der Philosophie«, Gastdozenturen in Basel, Zürich, Fribourg, Beijing, Taichung, Medellín. Publikationen: *Kants Theorie der Naturwissenschaft* (1976); *Einheit und Mannigfaltigkeit* (1981); *Studien zur Platonischen Naturphilosophie* (1986); *Studien zur theoretischen Philosophie Kants* (1990); *Das Verständnis der Natur. Bd. 1: Geschichte des wissenschaftlichen Denkens* (1994), *Bd. 2: Geschichte des ganzheitlichen Denkens* (1996); *Bewußtseinstheorien* (1998); (Hrsg., zusammen mit W. Neuser und P. Reisinger) *Systemtheorie* (1998); (Hrsg.): *Rationalitätstypen* (1999). Forschungsschwerpunkte: Antike Philosophie, Idealismus, Naturphilosophie, Bewußtseinstheorie, Rationalitätstheorie.

Schneider, Thomas: Studium der Ägyptologie, Alttestamentlichen Wissenschaft und Alten Geschichte an den Universitäten Zürich und Basel. 1990 Lizentiat an der Universität Basel. 1991/92 Auslandsjahr am Collège de France in Paris als Stipendiat des Schweizerischen Nationalfonds. Seit 1995 Assistent und Lehrbeauftragter für Ägyptologie an der Universität Basel. 1996 Promotion zum Dr. phil., 1999 Habilitation für Ägyptologie an der Universität Basel. Mitinitiator eines Grabungs- und Publikationsprojektes im Tal der Könige (Oberägypten). Gastprofessur für Ägyptologie an der Universität Wien im Sommersemester 1999. Publikationen: *Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches* (1992); *Le-*

*xikon der Pharaonen* (1994); *Ausländer in Ägypten* (1998). Forschungsschwerpunkte: politische, Religions- und Geistesgeschichte Altägyptens, Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien, ägyptisch-afro-asiatische Sprachvergleiche, Geschichte der Ägyptologie.

# Personenregister

- Abarbanel, Jehuda 189–191, 193  
Abel, Carl 268 f.  
Adam 127, 185  
Adanson, Michel 215  
Agathodaimon 96  
Agrippa von Nettesheim, Heinrich Cornelius 22, 101, 122, 141 f., 157–164, 166, 168–176, 178–183, 235, 239 f., 312 f., 320, 329 f.  
Alciatus 244  
Allers, Rudolf 184 f., 207  
Altdorfer, Albrecht 216  
Ameni 54  
Amun Kamutef 64  
Anat 50  
Anaxagoras 232  
Anaximander 184  
Andrews, C. 72  
Apollo 156  
Apophis 44, 48, 56, 64  
Apuleius 131  
Archytas von Tarent 260  
Arcimboldo, Giuseppe 216–231, 250–255, 257 f., 264 f., 312, 321  
Aristoteles 101, 105, 131, 155, 223, 260, 298 f., 302, 324, 327, 354  
Assmann, Jan 38, 55  
Atum 45, 63  
Atum-Re 41  
  
Baader, Franz von 89, 131  
Bade, Josse 196  
Barthes, Roland 251  
Bastet 56, 62, 64  
Basti-Tjaj 63  
Belon, Pierre 248  
Bergson, Henri 311  
Bianchi, M. L. 194  
Blau, Ulrich 317  
  
Boethius, Severinus 131, 180  
Böhme, Gernot 133 f.  
Böhme, Hartmut 133 f.  
Böhme, Jacob 127, 129 f.  
Bohr, Niels 271  
Bonnet, H. 39  
Borghouts, J. F. 65  
Borrichius 155  
Bosch, Hieronymus 216, 291  
Bovelles, Charles de 184–211  
Brandom, Robert 318  
Brueghel, Pieter 216  
Budé, Guillaume 199  
Budge, E. A. W. 38  
  
Caminos, R. A. 51  
Candolle, Augustin Pyrame de 215  
Cardanus, Hieronymus 247  
Carnap, Rudolf 125  
Cassirer, Ernst 12–16, 21, 209, 343  
Celsus 155  
Chalcidius 231  
Chentichem 67  
Chirico, Giorgio de 224  
Chnum 62, 66  
Cicero, Marcus Tullius 243  
Clichtove, Josse 200  
Comanini, Gregorio 225, 230, 252–254  
Conger, G. P. 184  
Constantin der Große 149  
Cranach, Lucas 216  
Crollius, Oswald 22, 249 f.  
Cusanus (Kues), Nicolaus 131, 199 f., 232  
  
D'Alverny, Marie-Thérèse 184  
Dalí, Salvador 224  
Damaskios 234  
Descartes, René 249  
Dionysios von Halikarnassos 225



## Personenregister

- Ebreo, Leon s. Abarbanel  
 Eco, Umberto 12, 19–23, 181  
 Engelmann, H. 59  
 Eriugena, Johannes 131  
 Erman, A. 38 f.  
 Ernst, Max 224  
 Escher, Maurits Cornelis 263  
 Eschweiler, P. 42  
 Everett, Hugh 318  
  
 Faivre, Antoine 121, 142  
 Falke, J. von 286  
 Falkenhainer, Brian 144  
 Ferdinand I. 216  
 Festugière, A.-J. 88  
 Feyerabend, Paul 125  
 Ficinus (Ficino), Marsilius 101, 131, 158 f., 198  
 Fludd, Robert 122, 138 f., 187  
 Fonteio, Giovanni Baptista 224 f., 228  
 Forbus, Kenneth D. 144  
 Foucault, Michel 12, 16–19, 21, 120, 169 f., 194–198, 199, 204  
 Frazer, James G. 38, 40, 60, 79  
 Freud, Sigmund 243, 275–297, 355  
  
 Geb 43, 63, 65, 67  
 Geber latinus 113  
 Geiger, Malachias 133  
 Gentner, Dedre 144  
 Giorgi 159  
 Gloy, Karen 166  
 Goethe, Johann Wolfgang 86 f., 115 f., 146, 235, 320 f.  
 Goltz, D. 113  
 Görg, M. 81  
 Granet, Marcel 333  
 Gray, R. D. 86  
 Grégoire, Pierre 17, 194  
  
 Habermas, Jürgen 294  
 Hallof, J. 59  
 Harsaphes 63  
 Hartmann, Nicolai 153  
 Hauron 50  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 13, 20, 233, 307, 346, 356  
 Heine, Heinrich 285  
  
 Heka 41–48, 57, 65–67, 73 f., 81 f., 84 f.  
 Helmont, Jan Baptista van 125  
 Heninger, Simeon Kahn 118  
 Heraklit 100 f.  
 Herischef 50  
 Hermes Trismegistos 87 f., 131  
 Hesiod 237  
 Hildegard von Bingen 122  
 Hofstadter, Douglas R. 145, 262 f.  
 Horaz (Quintus Horatius), Flaccus 223  
 Hornung, Erik 78  
 Hor-Sched 62  
 Horus 50, 61–67, 69, 75, 78  
 Hübner, Kurt 250  
 Husserl, Edmund 310  
  
 Isis 61–63, 65 f.  
 Irma 289  
  
 Jamblichos 234  
 Janus 99  
 Jung, Carl Gustav 142  
 Jussieu, Antoine-Laurent de 215  
  
 Kákosys, L. 39  
 Kant, Immanuel 15, 18, 128, 142, 152 f., 302, 305, 346, 352–354  
 Kepler, Johannes 132  
 Khunraht, Heinrich 113, 128  
 Kilian, Wolfgang 133  
 Kircher, Athanasius 122, 142  
 Kleist, Heinrich von 264  
 Klibansky, Raymond 191  
 Koenig, Y. 65  
 Koşar 64  
 Kues, Nikolaus von s. Cusanus  
 Kuhn, Thomas Samuel 111, 257  
  
 Lacan, Jacques 243  
 Lamarck, Jean-Baptiste de Monet 215  
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 132 f.  
 Leisegang, Hans 148  
 Lewis, David K. 321  
 Linné, Carl von 215  
 Lippmann, Edmund Oscar von 155 f.  
 Livius, Titus 225  
 Locke, John 303  
 Ludwig XIV. 146

- Lukasiewicz, Jan 317
- Maat 41 f., 47 f., 51, 53 f., 61, 69 f., 74, 81, 84 f.
- Macrobius 131
- Maga 64
- Magritte, René 224
- Mahnke 132
- Mainzer, Klaus 90
- Maiorino, Giancarlo 251
- Mandelbrot, Benoît B. 81, 272
- Margolin, Jean-Claude 197 f.
- Maspero, G. 59
- Massart, A. 65
- Maximilian II. 216, 225
- Merian d. Ä., Matthäus 138
- Merikare 43
- Min 63
- Month 62 f.
- Morenz, S. 51
- Mornay, Daniel de 119
- Moses 87
- Nefertem 63
- Neith 63
- Nephthys 63, 66
- Newton, Isaac 90, 119 f., 128, 151
- Nietzsche, Friedrich 346–359
- Novalis 131
- Nunn, John F. 79
- Nut 63, 67
- Oken, Lorenz 89
- Olerud, Anders 184
- Olympiodor 96, 100, 155
- Origines 98
- Osiris 41, 61–63, 66 f., 70, 74, 84
- Osiris-Chontamenti 70
- Ostanes 87
- Otto, Stephan 17, 19, 195 f.
- Ovid, Publius O. Naso 104
- Paracelsus 23, 128, 184, 241, 254
- Parmenides 101, 131 f., 232
- Pauli, Wolfgang 120
- Pernety, Dom Antoine 22
- Petrie, W. M. F. 72
- Philo von Alexandrina 180
- Pico della Mirandola, Giovanni 158, 198
- Pindar 155
- Platon 101, 104, 131, 180, 185, 215, 231–234, 236, 238, 240, 248, 254, 260, 269, 292, 298, 304, 327
- Plotin 234
- Poimandres 149
- Poincaré, Henri 273, 285
- Porphyrios 234, 327
- Porta, Giambattista della 22, 235, 238
- Posener, G. 58
- Proklos 180, 234
- Ptah 46
- Ptolemaios 122
- Pythagoras 180
- Quillet, Pierre 199
- Quintilian(us), Marcus Fabius 243 f.
- Ramses III. 75
- Ramses VI. 69
- Re 41, 43, 45, 50, 62 f., 66, 68 f., 71, 73 f.
- Re-Harachte 44, 85
- Renenutet 64
- Rescher, Nicholas 318
- Reuchlin, Johannes 131, 158
- Rubin, Edgar 261
- Rudolf II. 216, 225
- Sadeler, Jan 133
- Sathathor-Nofru 54
- Satis 63
- Sauneron, S. 57, 66
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 13, 89
- Schiller, Friedrich 295
- Schmitz, Hermann 309
- Schu 66, 73
- Selkis 58
- Seth 50, 56, 61–64, 66 f., 69
- Shurig, R. 146
- Sluckij, Jewgeni Jewgenjewitsch 317
- Sobek 63
- Sopdu 63, 66
- Spengler, Oswald 146
- Stephanos von Alexandria 155
- Tambiah, Stanley Jeyaraja 40, 60

## Personenregister

- Theophrastus von Hohenheim s. Paracelsus  
Thomas (Apostel) 99  
Thomas von Aquin 105, 306 f.  
Thot 52, 66 f., 73  
Tournefort, Joseph Pitton de 215  
Trithemius von Sponheim 158  
Tylor, Edward Burnett 38, 79  
  
Upuaut 63  
  
Vettius Valens 155  
Vickers, Brian 12, 21, 117 f., 121–125, 128, 137  
Vicq d'Azyr, Félix 215  
Volhard, J. 156  
  
Wajsberg, Mordechaj 317  
Walsem, R. von 81  
Weigel, Valentin 131  
Westendorf, W. 77, 79 f.  
Wilt, Maria 286  
Wittgenstein, Ludwig 293, 314  
  
Xenophanes 100  
  
Yates, Frances Amelia 125  
  
Zadeh, L. A. 317  
Zasius, J. U. 312  
Zarathustra (Zoroaster) 87, 142, 173  
Zosimos 96, 98, 104, 149  
Zwicky, Fritz 146 f.

# Sachregister

- aemulatio (Ämulation) 18, 247–250
- Aggregation 14
- Ähnlichkeit 17–19, 169–172, 186 f.,  
193–199, 240 f., 248, 259, 279–297, 348
- Aktant 40, 56, 64 f.
- Aktualgenese 264, 308
- Alchemie 12–14, 19–22, 86–90, 108,  
119 f., 122–125, 139, 147 f.
- , alchemistischer Prozeß 21, 94, 100
- , allegorische 22
- Allegorie 110, 228, 243
- Alleinheitskonzept 231–241, 299
- Allmittelpunkt 110, 112 f., 115, 135, 137,  
139, 143
- Alltagssprache 11
- Amulette 69, 71–75
- analogia 18, 21
- Analogie
- , als Instrument 60
- , arithmetische 260
- , des Aktanten 40, 64
- , der Bezeichnung 40, 67–71, 74
- , der Handlung 40, 64
- , des Sprechaktes 40
- , des Zielobjekts 40, 61
- , Einheit des Substrats 230
- , geometrische 260
- , Gleichartigkeit 60
- , harmonische 260
- , imperiale s. Panegyrik
- , metaphysische 217, 228–231
- , offene 181 f.
- , persuasive 40, 60
- , zwischen Hilfsmitteln 40, 71
- Analogiedenken: Forschungslage 11
- , Logik des Analogiedenkens: 315–323
- Analogieschluß 347 f.
- Analogietafeln s. Korrespondenztafeln
- Analogietypen 11
- Androgynie 103 f., 127
- antipathia 18, 238
- Antithese 245
- Äquipollenz 124, 161, 164–67, 171,  
174–176
- Arkansubstanz 100 f., 110
- ars 139, 206, 208
- Artbegriff 313 f., 341
- Arzt 58, 64
- Assimilation 122, 124
- assurrectio (Assurrektion) 199–201, 203 f.
- Astringenz 160 f.
- Astrologie 12–15, 19, 88, 117, 119, 142,  
147 f.
- Attribution 122–24, 261
- Begrifflichkeit 13
- Begriffslehre 326
- Begriffspyramide 326 f.
- Begriffsreihen, Begriffsgruppen s. Ent-  
sprechungslogik
- Beschwörung 55–58, 66, 69 f., 77
- Caduceus 102
- Chaos 37, 44, 48, 60, 82, 100, 237
- Chaos-Theorie 81 f., 299
- Chiromantie 215
- convenientia (Konvenienz) 17 f., 173, 246
- Denken
- , morphologisches (s. a. Morphologie)  
114, 121, 144–47, 152, 164
- , struktureles 12
- , vorwissenschaftliches 12
- Desintegration 60
- Diaphanität 259
- Dihairesis 303, 307, 319 f., 327
- directio 202
- Diskursformationen 17, 196 f.

## Sachregister

- Distribution 122–24  
 Duopentaismus 331, 333  
 dyas 208
- Einheit 18, 100f., 113, 119f., 293  
 –, der Gegensätze 101, 109, 114  
 Elemente(n)lehre 123, 159f., 227f., 241, 312f., 331  
 elevatio 202f.  
 Energie 44, 46, 74, 82, 288  
 Entsprechungslogik 324–345  
 –, chinesische 324f., 330–335, 343  
 –, geheimwissenschaftliche 343  
 –, Begriffsreihen, Begriffsgruppen 335–339  
 –, als Ordnungswissenschaft 343–345  
 Episteme 11f., 16f., 204, 316  
 Evolutionismus 39, 59  
 extensional 342
- Familienähnlichkeit 89, 314  
 Farbenkreis 86f., 115  
 Figur-Grund-Verhältnis 262, 310  
 figura similitudinis 192, 195, 198  
 Fraktal 272f.  
 fraktale Geometrie 11, 81, 118, 272–274, 299, 311, 321
- Ganzheit 340, 342  
 Gattungsbegriff 313f., 326–29, 332, 334, 340  
 Geheimwissenschaft 117, 325, 328, 330, 343  
 Gesetz der Gleichartigkeit 60  
 Gesichtsöffnungen 190f.  
 Gliedervergottung 63  
 Gnosis 19, 88, 98, 100, 104, 117, 122  
 Götter 45–47, 52, 63–66  
 Göttliches 65f.  
 Groteske 223
- Heka (Magie), s. a. Magie 41–48, 57, 65–67, 73f., 81–85  
 Hermaphrodit s. Symmetrie  
 Hermetik 19f., 86–89, 117–123  
 –, Erkenntnisleistung 140–143  
 hermetische Kosmogramme 118, 126–137, 312
- , hermetische Semiose 19–22, 181  
 hermetische Wissenschaften 119–121, 125f., 137–143  
 –, s. a. Symmetrie; Polarität  
 Himmelsleiter 235f.  
 Homologie 150–52  
 Homöopathie 215, 249  
 Horoskop 15  
 Hyperbel 243, 245, 267  
 Hyperraum  
 –, synchronizitärer 142f., 169, 171, 177f., 181
- Identitätsdenken 14, 303f.  
 immediat 334, 337  
 Inhaltslogik 342f., 345  
 insipiens 207  
 intensional 342  
 Interpretation  
 –, grenzenlose 20–22  
 Ironie 243, 245, 267, 285
- Jenseits 52f.
- Kabbala, Kabbalistik 117, 139, 228, 234  
 Kalauer 245, 295  
 Kategorien, fossile und rezente 182f.  
 Kategoriensystem 18, 141, 152–54, 169, 182f.  
 Kategorientheorie 19, 126  
 Kippfiguren 166, 261f., 310f.  
 Klasse 134, 176, 342  
 Klassifikationssystem 18, 92, 164, 176  
 Königsideologie 54f.  
 Konstellation 308  
 Konstruktion 126, 167  
 Konvenienz s. convenientia  
 Korrespondenztafeln 328–331, 333–337, 343f.  
 Kosmogramme s. Hermetik  
 Kosmos 44–49, 56, 61, 70, 94, 159, 186, 212  
 Krankheit 48, 61, 63, 75–79  
 Kreisdenken 235f.  
 Kreismodell 236  
 Kult 47, 70, 148  
 Kuriosität 217–24

Litotes 245, 267  
 Logik 298–323  
 →, hierarchische Schullogik 324 f., 327 f., 344 f.  
 →, traditionelle 301–307, 316 f.  
 →, des Analogiedenkens 300 f., 315–323  
 Logos 12–16, 259 f.  
  
 Maat (Ordnung) 41 f., 47 f., 51, 53 f., 61, 69 f., 74, 81, 84 f.  
 Magie  
 →, als System 75–81  
 →, altägyptische 37–84  
 →, Anwendungsbereich 38, 48–60  
 →, –, Beschreibung 38, 41–47  
 →, –, Funktionsweise 38, 60–75  
 →, präventive 39, 54 f.  
 →, reaktive 39, 49–51, 54  
 →, Renaissance 12 f., 16, 19, 147, 148, 329  
 Magier 56–60  
 Mannigfaltigkeiten 309  
 Matrix 123 f.  
 Matrizenystem 124 f., 157, 164.67, 174 f., 178, 182  
 Medizin 47, 70 f., 76–80, 249 f., 261, 326  
 Mehrfachanalogie 74 f., 259  
 Mehrweltentheorie 318 f., 322  
 Melothesia 122 f.  
 Metalle-Planeten-Analogie 125, 149 f., 154–156, 163  
 Metamorphose 121, 242 f., 251, 259, 289 f.  
 Metapher 117, 150 f., 185 f., 243 f., 265, 347–350, 355, 358  
 Metonymie 243 f., 253, 265–267  
 Mikrokosmos-Makrokosmos 15, 70, 123 f., 154, 184–212, 226, 249, 274, 285, 301  
 Modalität (von Kategorien) 13  
 monas 208  
 Morphologie 146 f., 151–156, 158, 161–165, 168–172, 177, 183  
 Mystik  
 →, mathematische 93, 132  
 Mythos 12–16, 60 f.  
 Mythos und Logos 12–15  
  
 Naturmagie 18  
 Naturmystik 89, 117

Negation 152 f., 236, 239, 245, 280–83  
 Negation der Negation 245, 267  
 Neuplatonismus 234  
  
 Oberbegriff 293, 314, 327 f., 333–35, 340–44  
 Objektivität 256  
 occult sciences 117, 147 f.  
 Okkultismus 215  
 Ontologie 112, 119, 130–32, 180  
 Ordnung s. Maat  
 Ordnungsmodell 18  
 Oxymoron 245, 253, 267  
  
 Panegyrik 217, 224–228  
 Paradigma (s. a. Wissenschaftsparadigma) 89–95, 257  
 Paradoxie 231, 253, 263, 280  
 Paronomasie (anominatio) 245, 253  
 Philosophie  
 →, chinesische 324–345  
 Physik 42, 81, 90, 120, 143, 270–72, 299  
 Planeten (s. a. Metalle-Planeten-Analogie) 14, 98, 134, 239 f.  
 Polarität 102, 108–116  
 Prädetermination 14  
 Priester 57–59, 64  
 Pseudowissenschaft 12, 117 f., 124, 147  
  
 Quantentheorie 120, 300, 318 f.  
 Quecksilber 104 f., 108  
  
 Rationalitätsstandard 12, 114 f., 147, 149  
 Rationalitätstheorie 11  
 Raum-Zeit-Identität 242–246  
 Raum-Zeit-Kontiguität 246 f.  
 Rebis 102, 127  
 Rebus 278  
 reflexio 202 f.  
 Reflexionsbegriff 15  
 Renaissance-Magie s. Magie  
 Reproduktivität 171 f.  
 Resonanz 173 f.  
 Rhetorik 91, 243, 264–68  
 Ritual 54–60  
 Rotationsdenken 137–141, 236  
 Rotationssymmetrie 94, 100 f., 109–111, 114, 236

- Schichtenmodell 159
- Schluß 347 f.
- Scholastik 315
- Schullogik 324 f., 327–30, 333, 335 f., 339–45
- Sedimentierungsprozeß 120
- Selbstähnlichkeit 321 f.
- Semiose
  - , hermetische 19–22, 181
- Signaturen 18, 23, 228
- Sowohl-als-auch 263 f., 308
- Spezies 209, 266, 327, 334
- Spezifikation 18, 327, 342
- Spezifikationssystem 327
- Spiegelsymmetrie 94, 110 f.
- Spiegelsystem 18, 123, 166 f., 177, 233 f.
- Sprechakte 40, 60, 67
- Structure-Mapping Engine (SME) 144 f., 183
- Strukturabbildungsmaschine s. Structure-Mapping Engine
- Strukturalismus 17
- Strukturprinzip 13
- Struktursymmetrie 13
- Subordination 292 f., 324, 327, 336, 342, 344
- Substanz und Funktion 13 f.
- Syllogismus 342
- Symmetrie 14, 87–95, 109–116, 139–141
  - , Uroboros (Schwanzfresser) 95–102, 104, 110, 112–114
  - , Hermaphrodit 102–108, 110, 112
- sympathia (Sympathie) 18 f., 141, 172 f., 238, 336
- Synchronizität 142
- Synekdote 244, 253, 265 f.
- Synkretismus 122, 343
- Synonyma 245
- System 12, 15, 17, 19 f., 37–85
- Teil-Ganzes-Relation 340–43
- tertium comparationis 270, 293, 354 f.
- Theosophie 89
- Tiere 49 f., 58 f., 70, 248
- Tierkreiszeichen 136
- Tod 50–53, 70
- Toleranz
  - , semiosische 21 f.
- Topologie 117–43
- Totalitätsprinzip 100, 116
- Transmutation 112, 121, 140, 259, 290
- Traumanalyse 243, 275–97
- Traumarbeit 276–78, 294
- Traumdeutung 275 f.
- Traumgedanke 277 f., 288, 294, 297
- Trauminhalt 277 f., 288, 294, 297
- Travestie 285
- Triade 134, 193
- Tropen 243, 245
- Tropenlehre 243, 265
- tryas 209
- Überdetermination 259, 261–263, 267, 276–278, 310 f., 314, 317
- Übergangsformen (Mythos-Logos) 12–15
- Übertragung 151, 200, 243, 265, 355
- Umfangslogik 342 f., 345
- Unähnlichkeit 194, 207
- Unbestimmtheit 309, 314, 317 f.
- Unendlichkeit 201
- Unifizierungswitz 279 f.
- Universalität 14, 88, 119, 131, 317
- Unterbestimmtheit 262 f., 314, 317
- Urbild-Abbild-Verhältnis 204, 233, 292 f.
- Urmaterie 100, 111
- Uroboros (Schwanzfresser) s. Symmetrie
- Verdichtung 243
- Verkehrung der Gegensätze 114
- Verkehrung von Identität 279–284
- Vernunfttypus
  - , additiver 321
  - , analogischer 215, 280, 300 f., 315–23
  - , dialektischer 215, 280
  - , dihairetischer 303, 307, 319 f., 327
  - , hierarchischer 324 f., 327 f., 344 f.
  - , linearer 81 f., 115, 235, 237, 320
  - , zirkulärer 115, 122, 338
- Verschiebung 94 f., 243, 284–292, 294–96
- Verstandesbegriff 93, 152
- Verweisung 276
- Vexierspiel 262, 310 f.
- virtus 206, 208
- visio beatifica 312
- Wahrscheinlichkeitsdenken 346

- Wechselwirkung 141 f.  
 Weder-noch 264, 308  
 Weltanschauung  
 –, ästhetische 358 f.  
 Weltliniensystem 134–37  
 Weltmodell 12, 127  
 Weltseele 160  
 Wille zur Macht 148, 347, 350 f., 356, 358  
 Wissenschaftsparadigma 86 f., 89, 93, 109,  
 114, 140, 257  
 Witz 243, 275–97, 311  
 Wortfigur 297  
 Yin-Yang-Schule 324 f., 330 f., 334, 338,  
 343  
 Zahlleiter 160–64, 167, 180  
 Zauber 13, 43 f., 48, 51, 61, 80  
 Zeichen 19, 23, 111, 152, 181, 278  
 Zeugung 191  
 Zeugungsorgane 191  
 Zyklisch 338 f.  
 Zyklus 339  
 Zynismus 285



Karen Gloy bei Alber

Karen Gloy

## Bewußtseinstheorien

2. Auflage 2000. 360 Seiten. Reihe Philosophie. ISBN 3-495-47887-6

»Karen Gloy [...] hat mit *Bewußtseinstheorien* ein neues Buch vorgestellt, welches durch die Klarheit seiner kritischen Analysen besticht. Die Höhe des Abstraktionsniveaus in eins mit der Plastizität der Darstellung faszinieren an diesen Texten.« (Studia Philosophica)

Die Autorin stellt im ersten, systematischen Teil des Buches die bewußtseinstheoretischen Modelle und ihre Implikate vor: das Reduktionsprogramm der Übersetzung des Psychischen ins Physische, das Selbstbeziehungsmodell, das Relationsmodell, das Flußmodell. Im zweiten, historischen Teil wird die Geschichte der Bewußtseins- und Selbstbewußtseinstheorie seit der Antike bis in die Gegenwart verfolgt. Karen Gloy vertritt die These, daß Bewußtsein und Selbstbewußtsein nicht erst mit Descartes ins Zentrum des philosophischen Interesses rücken, sondern daß bereits mit Platons *Charmides* die Weichen für die später explizierten und differenzierten Theorien gestellt werden.

Karen Gloy (Hg.)

## Rationalitätstypen

1999. 286 Seiten. Reihe Philosophie. ISBN 3-495-47960-0

Im Mittelpunkt steht die Frage nach der Einheit der Vernunft oder der Vielheit von Rationalitätstypen sowie die Analyse der möglichen Rationalitätstypen. Herrschte bis ins 19. Jahrhundert der Glaube an die Einheit der Vernunft, so ist er seit dem Auftritt des Relativismus und Historismus einer Pluralitätsannahme gewichen. Verschiedene Rationalitätsformen lassen sich sowohl innerhalb des europäischen Kulturkreises (Antike, Renaissance, Barock, Neuzeit) studieren wie auch außerhalb desselben (sumerisch-akkadische Listenwissenschaft, Zen-Buddhismus).

Verlag Karl Alber Freiburg / München

