

Esoterologie

Ein philosophischer Beitrag zur Esoterikforschung

Hartmut Traub

► ENGLISH TRANSLATION

Zusammenfassung

Leitintention des Beitrags ist es, durch eine strukturfunktionalistische und zugleich ideengeschichtliche Analyse der Dialektik von Esoterik und Exoterik eine Transformation der Esoterik-Forschung zur Esoterologie vorzuschlagen. Dies geschieht insbesondere durch den Aufweis der philosophiegeschichtlichen Dimension der Esoterik-Exoterik-Debatte. Im Zentrum der Erörterung stehen drei Thesen und eine methodologische Überlegung: 1. Die religions- und literaturgeschichtliche Diskussion der Esoterik ist durch eine systematisch philosophische zu ergänzen. Diese ist bereits in der Philosophie Platons und Aristoteles' nachzuweisen, sie hat sich in der Philosophie der Aufklärung noch einmal verstärkt und ist in der Philosophie des 20. Jahrhunderts weiterhin präsent. 2. Die Geschichte der Esoterik ist danach nur bedingt als ‚Geschichte unterdrückten Wissens‘ (Hanegraaff) zu lesen und 3. Esoterik ist als dichotomischer Relationsbegriff ohne die Erörterung des jeweils mitgesetzten Exoterikbegriffs nur begrenzt sinnvoll zu diskutieren. Methodologisch verfolgt die Analyse einen strukturfunktionalistischen Ansatz, der die Spannung zwischen esoterischem und exoterischem Wissen weniger unter einem inhaltlichen als vielmehr unter einem funktionalen Schwerpunkt in den Blick nimmt. Dieser ermöglicht es, auch Wissensfelder

der Gegenwart mit dem esoterologischen Esoterik-Exoterik-Modell zu erörtern.

Stichworte: Philosophische Esoterik und Exoterik, Platon, Aristoteles, Plotin, Selbstverhältnis des Denkens, Philosophie der Aufklärung, populäre und wissenschaftliche Philosophie.

Wohl ist Theorie, wenn nicht durchgängig auf Fakta gestützt und gegründet, ein eitles leeres Hirngespinnst, und selbst jede einzelne, abgerissene, aber wahre Erfahrung hat viel mehr Wert. Andererseits aber bilden alle einzeln stehende Fakta, aus einem Gebiet der Erfahrung, wenn sie auch vollständig beisammen sind, doch nicht eher eine Wissenschaft, als bis die Erkenntnis ihres innersten Wesens sie unter einen gemeinsamen Begriff vereinigt hat, der alles umfaßt und enthält.

(Arthur Schopenhauer)¹

1. Von der Esoterik zur Esoterologie

Es ist ein gängiger, mit Auguste Comte begründeter geistesgeschichtlicher Topos, der den Übergang vom mythischen zum logischen Denken als einen entscheidenden Schritt zu einem aufgeklärten rationalen, das heißt wissenschaftlich fundierten modernen Weltverständnis markiert.² Der Schritt vom *Mythos* zum *Logos*, und dann zur modernen ‚Wissenschaft‘, beinhaltet einen einschneidenden Funktionswandel im Hinblick auf die Geltung des mythischen Weltbildes. Zum einen vollzieht sich darin das, was Max Weber später die „Entzauberung der Welt“, das heißt die Entfernung der Götter als ontische Größen aus dem Weltgeschehen, genannt hat.³ Zum anderen verliert der Mythos gegenüber dem Logos an unbedingter Autorität und Gültig-

1 Schopenhauer (1972), 2.

2 Vgl. Comte (1994).

3 Weber (1973), 594. Als weitere Quelle für das Projekt der „Entzauberung der Welt“ gilt der „antimythische und mythenzerstörende Mythos“ aus Genesis 1. Die Welt, als in ihrer Totalität durch Gottes Wort hervorgebrachte Schöpfung, stiftet einen Monotheismus, in dem nicht nur alle polytheistischen Religionen entwertet sind, sondern die Welt selbst von allen unbedingten, den Menschen als Bild Gottes unterwerfenden göttlichen Autoritäten befreit ist. Vgl. von Weizsäcker (1990), 46.

keit. Die bisher unbedingt geltenden Mythen mutieren in der Epoche des logischen Denkens zu nur noch bedingt gültigen, man kann sagen didaktisch instrumentalisierten Erzählungen und Geschichten. Aus unbedingt geltenden Mythen wird reflektierte ‚Mytho-Logie‘.⁴

Im Folgenden soll der Frage nachgegangen werden, ob es im Umgang mit dem Topos ‚Esoterik‘ nicht angebracht wäre, in analoger Weise zu verfahren. Das heißt, die gegenwärtige Esoterikforschung als ein ‚Unterwegs zur Esoterologie‘ aufzufassen und demgemäß zu gestalten. Dabei wäre methodologisch zu bedenken, mit welchem Instrumentarium eine solche Transformation sinnvoll zu bewerkstelligen ist. Unter der Perspektive des Funktionswandels des Mythos im Übergang zur logischen Erschließung der Welt liegt es nahe, die Transformation von den Studien zur Esoterik zur Esoterologie über den Weg einer strukturfunktionalistischen Analyse zu versuchen.⁵

2. Die religionswissenschaftliche Dominanz gegenwärtiger Esoterikforschung

Die Esoterikforschung boomt. Nicht nur in der Esoterikszene selbst; auch im akademischen Forschungsbetrieb ist das Thema Esoterik etabliert. An der Universität von Amsterdam hat die internationale Esoterikforschung mit Wouter J. Hanegraaff einen Lehrstuhlinhaber für die *Geschichte der hermetischen Philosophie und verwandter Strömungen*. Seine Publikationen zum Thema ‚Western Esotericism‘ sind Orientierungen der gegenwärtigen Esoterikforschung. Im deutschsprachigen Raum hat sich um Monika Neugebauer-Wölk eine Gruppe von Wissenschaftlern zur Erforschung der Geschichte und Systematik der Esoterik angesiedelt. Mit dem Band *Aufklärung und Esoterik* aus dem Jahr 2013 unternimmt die Gruppe den Versuch, mit zahlreichen Orientierungsmarkierungen das Feld der Esoterik im Zu-

4 Bekanntestes Beispiel dafür ist Platons Gebrauch von Mythen, die bei ihm didaktische, das heißt zur Veranschaulichung seiner philosophischen Gedanken dienende Funktion haben. Zur ambivalenten Verwendung von mythologischen Erzählungen im Werk Platons vgl. Janka (2014), 23–46.

5 Vgl. Lemanski (2010), 93–120. Lemanski betont, sozusagen in Analogie zu den Reflexionsschritten vom Mythos zur ‚Mytho-Logie‘ bzw. von der Esoterik zur ‚Esotero-Logie‘, dieselbe, methodologisch zu begründende Differenz zwischen Mystik, Mystizismus und der „Disziplin, die über Mystik referiert, also die Mystikforschung oder Mysteriologie“. Ebd., 104.

sammenhang von Aufklärung und Moderne zu kartographieren. Anstoß, Grundlage und kriterielle Orientierung der Esoterik-Diskussion seit den 1990er Jahren sind insbesondere die Publikationen der französischen und deutschen Esoterikforscher Antoine Faivre und Kocku von Stuckrad.⁶

Jenseits dieses speziellen Forschungsinteresses ist das Thema Esoterik, mit all seinen Unter- oder Nebenthemen zu Okkultismus, Spiritualismus, Sektenbildung, Häresie usw., das mehr oder weniger tägliche Brot der Religionswissenschaft, der Kirchengeschichte insbesondere. Entsprechend groß sind das studentische Interesse und die damit zusammenhängende Menge an Seminar- und Examensarbeiten. Daneben bietet selbstverständlich auch das Internet Qualifiziertes und weniger Qualifiziertes zum Thema.

Auffällig an der zeitgenössischen Esoterikforschung ist ihre dominante religionswissenschaftliche Schwerpunktsetzung. Esoterik, ob als ‚verdrängtes Wissen‘ („rejected knowledge“⁷) oder wie auch immer einzuordnende okkulte, dem Mainstream widerstrebende Unterströmung der europäischen Kulturgeschichte wird vor allem als religionswissenschaftliches Phänomen, das heißt als eine spezifische Form der Auseinandersetzung mit dem Gedeuteten, was man theologisch neutral Transzendenzbezug nennen könnte. Oder einfacher formuliert, Esoterik erscheint gegenwärtig vor allem im Licht der unendlichen Geschichte religiöser oder pseudo-religiöser Über- und Umformungs-, Trennungs- oder Ablösungsbewegungen, seien diese selbstbestimmt vollzogen, wie etwa in der Kloster-Bewegung, dem Pietismus oder der Freimaurerei, oder durch Stigmatisierung, Diskriminierung, Zurückweisung oder Ausschluss erzwungen. Letzteres markiert die Forschungsperspektive, die insbesondere von Wouter Hanegraaff vertreten wird, wenn er von der Esoterik als verdrängtem Wissen („rejected knowledge“) spricht. In diesem, vor allem religionswissenschaftlichen Blick auf die Esoterik spielt selbstverständlich die Entdeckung und Analyse der Vielzahl und Diversität dessen, was in geistesgeschichtlichen Rück- und gegenwärtigen, religionssoziologischen Seitenblicken in den jeweiligen Denominationen unter dem Einheitstitel ‚die Esoterik‘ gemeint war oder gemeint sein könnte – Hermetisches, Mystisches, Okkultes, Spirituelles usw. –, eine wichtige Rolle. Das

6 Zu den auch methodologisch unterschiedlichen Konzeptionen der gegenwärtigen Esoterikforschung vgl. Zander (2013), 113–135.

7 Hanegraaff (2012), 1 und (2013), 13–15.

Feld ist riesig, und hier Ordnung,⁸ Durchblick und Orientierung zu schaffen ist eine ebenso große wie sinnvolle Aufgabe.⁹

3. Philosophische Esoterik

Mit dem Titel „Esoterologie. Ein philosophischer Beitrag zur gegenwärtigen Esoterikforschung“ wird das thematische Feld nicht kleiner. Aber es darf bei aller systematischen und gegenstandsbezogenen Diversität nicht übersehen werden, dass die Esoterik-Exoterik-Thematik in der europäischen Kultur- und Geistesgeschichte keine allein religions- oder literaturwissenschaftliche Domäne ist. Ja, dass eine weitere, geistes- und zum Teil auch kulturgeschichtlich ebenso prägende Strömung dieser Auseinandersetzung eine philosophische war und über Jahrhunderte bis in die Gegenwart auch geblieben ist. Verwiesen sei etwa auf die Beiträge des 1977 von Helmut Holzhey und Walther Ch. Zimmerli herausgegebenen Sammelbandes *Esoterik und Exoterik der Philosophie*.¹⁰ Mit der philosophischen Erweiterung des Diskussionsspektrums ist der religionsgeschichtlichen Fokussierung der Forschungsperspektive auf das geistes- und kulturgeschichtliche Phänomen der Esoterik eine notwendig mitzudenkende systematische Ergänzung zur Seite zu stellen. Dabei handelt es sich bei dieser Perspektive nicht um eine supplementäre, sondern mindestens gleichbedeutsame Ergänzung. Was sich durch die vergleichende Analyse zwischen der religions- und philosophiegeschichtlichen Dialektik von esoterisch und exoterisch und vor allem in deren Konsequenzen im Hinblick auf mehr oder weniger geschlossene Gesellschaften überhaupt zeigen wird. Prima facie wird mit der philosophischen Ergänzung drei Thesen der gegenwärtigen Esoterikforschung widersprochen. Zum einen, dass das grundlegende Motiv der Geschichte der

8 Vgl. hierzu von Stuckrath (2013), 96–112.

9 Der vielleicht mit einem ironischen Lächeln gemeinte Untertitel des Buches von Hanegraaff *A Guide for the Perplexed* verweist auf eine, wie es scheint, notwendige auch didaktische Intention als themenorientierte historisch-kritische Leitlinie der gegenwärtigen Esoterikforschung. Adressaten der historiographischen und philologischen Leitlinie mit emanzipatorischem Ethos (ebd., 122) sind vor allem irritierte Studierende und Lehrer oder aber auch anderweitige „religiöse Konsumenten“ („religious consumers“), die im „new religious supermarket“ führerlos und irrlichternd unterwegs sind und offenbar Orientierung brauchen (Hanegraaff [2013], 141).

10 Holzhey, Helmut und Zimmerli, Walter Ch. (1977).

europäischen Esoterik in erster Linie ein religiöses sei, zum anderen, dass diese Geschichte dominant unter dem Interpretationsgesichtspunkt einer Geschichte des ‚verdrängten Wissens‘ zu sehen ist, und schließlich, dass die Esoterik-Diskussion nicht ohne eine komplementäre Debatte zum jeweils Exoterischen, das heißt nur dialektisch zu führen ist.

Es ist nun allerdings nicht so, dass die angedeutete philosophie- und ideengeschichtliche Perspektive in der gegenwärtigen Esoterik-Diskussion gänzlich außer Acht geblieben wäre – mitnichten. So bemerkt Monika Neugebauer-Wölk im oben erwähnten Sammelband *Aufklärung und Esoterik* unter den Überschriften „ein unterschätztes Adjektiv“ und „Gelehrtensprache und Nationalsprache“, dass die Forschung durch „die rigorose Privilegierung des Substantivs [Esoterik]“ dazu geführt habe, die Bedeutung des Adjektivs ‚esoterisch‘ zu unterschätzen.¹¹ Unter Hinweis auf Pierre Riffards Untersuchung zum substantivischen Gebrauch des griechischen Worts *esotherica* macht Neugebauer-Wölk darauf aufmerksam, dass „Anhänger des Aristoteles sagten, dass einige von ihren Schriften *Esoterika* seien, die anderen aber allgemein zugänglich und *Exoterika*“.¹² Das ist ein wichtiger historiographischer Hinweis auf einen explizit philosophischen Zugang zur Esoterik. Diesem Hinweis wird jedoch an dieser Stelle des Buches und auch im Folgenden nicht weiter nachgegangen.¹³ Der Hinweis auf eine genuin philosophische Unterscheidung zwischen Esoterik und Exoterik ist für die folgenden Überlegungen deswegen sachdienlich, weil sich von ihm aus das Thema Esoterologie systematisch angehen und erschließen lässt.

4. Exemplarische Verhältnisbestimmung von Esoterik und Exoterik am Beispiel von Platon und Aristoteles.

Erster strukturfunktionaler Ansatz

Wenn die gegenwärtige Esoterikforschung mit besonderer Aufmerksamkeit auch die sprachgeschichtliche Herkunft, das Wortfeld sowie den Gebrauch des Wortes ‚Esoterik‘ untersucht, dann ist für das Verhältnis von substanti-

11 Neugebauer-Wölk, in: Dies. (2013), 58.

12 Riffard, P.; zit. n. Neugebauer-Wölk (2013), 66.

13 Auch Zanders Beitrag *Konzept der ‚Esoterik‘* im Band *Aufklärung und Esoterik* enthält mit dem Stichwort „zur konstitutiven Bedeutung identitätsphilosophischen Denkens“ eine philosophische Perspektive. Vgl. Neugebauer-Wölk (2013), 119–121.

vischem, adjektivischem und verbalem Gebrauch der Worte daran zu erinnern, dass es etymologisch als einigermaßen sicher gilt, dass die Substantivform eines Wortes, sofern das möglich ist, sprachgeschichtlich auf dessen Verbalstamm zurückzuführen ist.¹⁴ Daraus folgt, dass dem Substantiv ‚Esoterik‘, sozusagen a priori, eine ältere sprachliche Wurzel in einer Verbform zugrunde liegt, die dann ein Handlungsfeld beschreibt, das im Substantiv objektivierend zusammengefasst wird. Was für das Substantiv ‚Esoterik‘ (Innerliches) dann das Verb ‚verinnerlichen‘, griechisch εσωτερικεύω (*esoterikeuo*) wäre.

Die Wortfelduntersuchungen zur Esoterik sind, wie Neugebauer-Wölk zu Recht kritisiert, gut beraten, die dem Substantiv zugrundeliegende oder beigeordnete Verb- und Adjektivform bei der Bestimmung dessen, was Esoterik bedeutet oder bedeuten kann, in den Blick zu nehmen. Man hätte diese Perspektive aber auch im Blick behalten sollen. Denn an der angegebenen Stelle zum Adjektiv ‚exoterisch/esoterisch‘ aus Neugebauer-Wölks Beitrag in *Esoterik und Aufklärung* wird auf „Anhänger des Aristoteles“¹⁵ verwiesen, die einige ihrer Schriften als esoterische bezeichnet hätten. Der über das Wort ‚Esoterika‘ hinausgehende Hinweis auf Aristoteles ist nun für das Leitwort ‚Esoterologie‘ oder ‚esoterologisch‘ von Bedeutung. Weil nicht nur Anhänger des Aristoteles, sondern der bedeutende Platon-Schüler selbst im Dienst der Veranschaulichung oder weitläufigeren Erklärung des von ihm jeweils aktuell behandelten Themas auf exoterische Schriften – vermutlich eigene – verweist.¹⁶ So etwa in der *Nikomachischen Ethik* (1102a), der *Metaphysik* (1076a) und der *Politik* (1323a). Das heißt, Aristoteles verstand diese drei Werke offenbar, im Gegensatz zu denjenigen, auf die er als exoterische verweist, als Esoterika, als esoterische Schriften. Sieht man sich die Passagen näher an, in denen er die Hinweise auf exoterische Schriften gibt,¹⁷ dann wird deutlich, woran Aristoteles die funktionale Differenz zwischen beiden festmacht. Das in den exoterischen Schriften Verhandelte beurteilt er

14 Schocher (1793), 18–21.

15 Neugebauer-Wölk, in: Dies. (2013), 66.

16 Glenn W. Most weist darauf hin, dass „vom 4. bis zum 1. vorchristlichen Jahrhundert [...] Aristoteles‘ exoterische Schriften viel einflussreicher als seine esoterischen“ waren. Erst danach „wurden die exoterischen fast völlig durch die esoterischen verdrängt“. Vgl. Most: *Platons exoterische Mythen*, in: Most (2014), 16.

17 Nach Most hat Aristoteles das Adjektiv *exoterikoi* achtmal in seinen Werken verwendet. Ebd.

als etwas, das leicht „jedermanns Zustimmung findet“.¹⁸ Das philosophisch gründlich Durchdachte erschließen die exoterischen Schriften dagegen nicht. Dieses ist der esoterischen Erörterung der Themen, etwa in den oben genannten Lehrschriften des Philosophen, vorbehalten.¹⁹

Neben der funktionalen Differenz zwischen ‚für Jedermann zustimmungsfähig‘ und ‚den Lehrschriften vorbehalten‘ spielt eine zweite, wertfunktionale Differenz in der aristotelischen Esoterik-Exoterik-Unterscheidung eine Rolle. Das Esoterische als die fachwissenschaftliche, philosophisch gründlich durchdachte Lehre ist bei Aristoteles positiv konnotiert.²⁰ Die aristotelische Wertschätzung des Esoterischen gegenüber dem Exoterischen gilt, wie sich der philosophischen Forschung entnehmen lässt, ebenso für Platon oder die Pythagoreische Schule und andere mehr. Wenn etwa der Neuplatoniker Jamblichos von Chalkis im 3. Jahrhundert die Mitglieder der Pythagoreischen Schule „Esoteriker“ nennt, dann ist das – von Philosoph zu Philosoph – positiv gemeint.“²¹ Und für Platon gilt, dass der bei Aristoteles erhobene „Befund [...] auffallend ähnlich“ ist. „Auch Platon [produzierte] unterschiedlich geartete Texte für zwei Arten von Rezipienten.“²² Aus welchen Gründen und mit welcher wertenden Abstufung, das werden wir noch hören.

Was besagt dieser erste Befund für die gegenwärtig geführte Esoterik-Diskussion? Er besagt:

1. Die inhaltliche, methodologische oder diskurstheoretische Auseinandersetzung mit ‚der Esoterik‘ beruht in ihrem philosophiegeschichtlichen Ursprung auf der konstitutiven und funktionalen Komplementarität von Esoterik *und* Exoterik. Das heißt, eine reflektierte Verwendung des Begriffes ‚Esoterik‘ impliziert das, wovon er sich, nach welchen Kriterien

18 Aristoteles (1958), 1323a.

19 „Seit dem 2. nachchristlichen Jahrhundert wird der Terminus *esoterikoi* [...] für die [aristotelischen] Lehrschriften gebraucht“. Most (2014), 16.

20 Auf die methodologisch-didaktische Differenz in der Ausgestaltung seiner exoterischen und esoterischen Schriften, das heißt der Verwendung von Dialogen, mythologischen Erzählungen einerseits und der nüchternen Erörterung andererseits, werden wir in der Klärung des Begriffs Esoterologie noch zurückkommen. Über die historisch unterschiedliche Wirkungsgeschichte und die methodologischen Eigenheiten der beiden Werktypen vgl. Most, ebd.

21 Marten (1977), 14.

22 Most (2014), 16.

auch immer, als dem Exoterischen unterscheidet und das, als solches, ein komplementär stets Mit-zu-Denkendes ist.²³

2. Die europäische Geistes- und Weltanschauungsgeschichte hat mit dem Topos einer philosophischen Esoterik einen Typus des Esoterischen entwickelt, der im gegenwärtig religionsgeschichtlich dominierten Schema der Esoterik als ‚verdrängte Wissensform‘ keine Berücksichtigung findet. Gleichwohl aber verweist er auf ein wesentliches, nämlich *positiv konnotiertes* Verständnis des Esoterischen. Hierzu ein kurzer Blick in die Philosophie- und Ideengeschichte.

Der an Platon und Aristoteles festgemachte, positiv konnotierte Esoteriktypus, der strukturfunktional, das heißt bei diesen Denkern didaktisch-methodologisch differenzierend, gleichwohl dialektisch, zwischen einem exoterischen Wissensgebrauch für Jedermann und dem begründeten esoterischen Wissen unterscheidet, beschränkt sich nicht allein auf die griechische Antike. Er zeigt seinen prägenden Einfluss zum Beispiel auch in der Epoche der klassischen deutschen Philosophie des Idealismus, wenn etwa Hegel feststellt: „Die Philosophie ist ihrer Natur nach etwas Esoterisches.“²⁴ Als positiv konnotierter Typus des Esoterischen setzt er sich, sozusagen subkutan, auch populär bis in die Gegenwart in der Unterscheidung zwischen Expertenwissen (Expertise) und dem laienhaften Verständnis wissenschaftlicher Sachverhalte fort.

Ein vergleichbarer Bedeutungswandel von positiver zu kritischer Konnotation gilt nach den Analysen von Jens Lemanski auch für den Mystikbegriff, bzw. für die Transformation des Adjektivs ‚mystisch‘. Als Adjektiv hatte ‚mystisch‘, so Lemanski, im Ausgang von Clemens von Alexandria

23 Holzhey und Zimmerli weisen auf den wissenschaftsgeschichtlichen „Mythos“ hin, dass sich Philosophie im Hinblick auf das Verhältnis von Esoterik und Exoterik „stets für die Esoterik entschieden“, oder, „daß sie die Beziehung von Esoterik und Exoterik nur als Disjunktion verstanden habe“. Ihre Forderung der „Entmythologisierung“ der vermeintlich klaren Verhältnisbestimmung zwischen Esoterik und Exoterik wird so zum Programm einer philosophischen Neubestimmung dieser Beziehung. Vgl. Holzhey und Zimmerli (1977), 9.

24 Hegel (1970a), 182. Auch Rudolf Steiner attestiert dem Esoterischen eine positive Konnotation, wenn er den „esoterischen Begriff“ als einen solchen definiert, der „im Zusammenhange mit den Erscheinungen betrachtet wird, aus denen er gewonnen ist“; und den er dem exoterischen Begriff, als die aus diesem Kontext „abgesonderte [...] Abstraktion“ und Betrachtung des Begriffs „für sich“ gegenüberstellt. (Steiner [1975], V, 377). Sinngemäß deckt sich Steiners Begriffsbestimmung des Eso- und Exoterischen mit Hegels Definition von konkretem und abstraktem Denken. Vgl. Hegel (1970), 575–581.

(ca. 150–215 n. Chr.) zunächst eine positive Konnotation. Es stand „für eine tiefgreifende hermeneutische Auslegungsart [...] dunkler oder wörtlich verschlossener Stellen [biblischer Texte]“.²⁵ Als in dieser Weise bestimmte „mystische Theologie“ bezeichnet sie, ganz im analogen Sinne der antiken Philosophie, „eine positive Theologie, [...] weil sie das Wort Gottes gut kennt, es kommentiert und auslegt“.²⁶ Dagegen, so Lemanski, veränderte die explizit als Spätwerk des Dionysius Areopagita (um 500 n. Chr.) betitelte *Mystische Theologie* die positiv konnotierte „*exegetisch-dechiffrierende Mystik*“ in die Bedeutung von ‚mystisch‘ im Sinne einer Theologie, „die nicht über Gott sprechen, aber zu ihm hinführen kann. [...] Die mystische Theologie des Dionysius steht also im Gegensatz zur Theologie des Clemens im Verdacht, eine nur negative Theologie [...] zu sein“.²⁷

Ob, und wenn ja, in welchem Sinne und durch wen, eine vergleichbare Transformation innerhalb der Ideengeschichte der Philosophie angestoßen wurde, wäre näher zu untersuchen. Darauf, dass ein Bedeutungswandel der Wertschätzung des Esoterischen und Exoterischen auch in der Geschichte der Philosophie stattgefunden hat, verweist die spätere wechselseitige Polemik gegen die ‚Hirngespinnste‘ der scholastisch-spekulativen Philosophie einerseits und gegen die als ‚irrationale Schwärmerie‘ abgewertete Mystik andererseits.²⁸

3. In diesem Sinne gilt es die umgekehrte Wertschätzungsdiagnostik zwischen esoterischem und exoterischem Wissen, wie sie bei Platon und Aristoteles, ebenso bei Hegel und Steiner vorliegt, festzuhalten, die der gängigen Zuordnung von ‚verdrängter‘, negativ konnotierter Esoterik gegenüber positiv bewertetem exoterischen Mainstream widerspricht. Wenn Hanegraaff seine Untersuchung zur Geschichte der Esoterik mit

25 Lemanski (2010), 95.

26 Ebd., 95.

27 Ebd., 95 f. Dass dieser Verdacht zu Unrecht auf Dionysius fällt, weil er über die Lehre der ‚Verbalinspiration‘, der so genannten ‚Theopneustie‘, zu einer (kataphatischen) positiven Theologie gelangt, sei hier der Vollständigkeit halber ergänzt. Vgl. Lemanski, ebd., 97.

28 Das abschätzig-stigmatisierende Urteil der ‚Schwärmerei‘ gegenüber einem mystik-affinen Denken als realitätsferner Irrationalismus verweist auf Luthers Ächtung der ‚Schwärmerei‘ als vom Teufel inspirierte Irrlehre. Ein zwischen Mystizismus und Mystik differenzierendes Urteil, in dem Letztere als philosophisch ernstzunehmende Position anzusehen ist, vertritt etwa die Philosophie J. G. Fichtes.

dem Titel *Esotericism and the Academy* als einen disjunktiven Antagonismus zwischen esoterischem und akademischem Wissen anlegt, dann zeigt sich am Esoterikverständnis von Pythagoras, Aristoteles und Platon, dass deren Wissensbegriff das Verhältnis von Akademie und Esoterik als funktional integrales und nicht als gegensätzliches, und schon gar nicht als exklusives bestimmt. Über die Unterscheidung zwischen einer Lehre ‚für Wenige‘ und einer Lehre ‚für Jedermann‘ hinaus verweist der hellenistisch-philosophische Esoterik-Exoterik-Typus auf die Entwicklung einer keineswegs dominant polemischen oder gegenabhängigen Diskurskultur innerhalb der Philosophie- und Kulturgeschichte.²⁹

4. Eine der bedeutendsten Niederschläge des philosophischen Modells der komplementären Dualität von Esoterik und Exoterik findet sich in der Aufklärungsdebatte über die Grenzen und Möglichkeiten einer ‚wissenschaftlichen und populären Philosophie‘ im ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert. Diese Diskussion ist zugleich ein systematisch geführter Streit, in dem es kontrovers um das Spannungsverhältnis zwischen Esoterik und Exoterik, insbesondere methodologisch um die Frage nach der Funktionalität und den Spezifika populärer und wissenschaftlicher Philosophie ging. An dieser bedeutenden Debatte der Aufklärung hat sich eine Vielzahl namhafter und weniger namhafter Geister lebhaft

29 Die polemische Note in dieser Differenz stammt vermutlich aus der theologischen Frömmigkeitsdiskussion des 17. Jahrhunderts, einer Diskussion, deren Wurzeln bis in den neutestamentlichen Konflikt zwischen dem Wanderprediger und Wunderheiler Jesus und der theologischen Bildungselite um den Jerusalemer Tempelkult zurückreichen. Eine ‚neuere‘, in dieser Hinsicht häufig genannte Quelle für diesen Diskurs ist Gottfried Arnolds (1666–1714) pietistisch inspirierte polemische Unterscheidung zwischen einer scholastischen und mystischen Theologie, zwischen „den Stillen im Lande“ (Ps 35, 20) und den „Scholastici“. (Vgl. Lemanski [2010], 108). Die bei Arnold vorliegende schematisierende Polarisierung stellt einander wertend gegenüber: auf der einen Seite die spekulative „Grillen-, Hirn- und Schultheologie“, die fleißiges, mühsames und langes Forschen erfordert und nur für wenige Gelehrte verständlich ist und die überdies dem Hochmut, der Kuriosität und dem Betrug unterworfen sei. Dagegen stehe die mystische Theologie, für jedermann und jederzeit leicht und kurz zu erfassen, die sich nicht an den Verstand, sondern an das Herz und den Willen wendet und deren Gewissheiten alles Maß begrenzter menschlicher Erkenntnis übersteige. (Ebd., 108 f.) Was in der Philosophie im Ansatz komplementär gedacht wurde, wächst sich hier in der Theologie zu einer unüberwindlichen und unvermittelbaren Kontradiktion aus. Der Philosoph, der den Konflikt und die Vermittlung von gefühlhaften (religiösen) Herzens- und reflexiv-begrifflichen (philosophischen) Verstandeswahrheiten wie kaum ein anderer zum Thema seiner Philosophie gemacht hat, ist J. G. Fichte. (Vgl. Oesterreich/Traub [2006]; Traub [1995] u. ders. [2020], 104–110).

beteiligt. Neben Hegel, auf den schon verwiesen wurde, sind es Kant, Fichte, Schelling, Schiller, Mendelssohn, Ernesti, Nicolai, Grave – die Kette und die in der Diskussion vertretenen Positionen füllen Bände.³⁰

5. Mit der Unterscheidung zwischen esoterischer und exoterischer – respektive wissenschaftlicher (spekulativer) und populärer – Lehre sind schon bei Platon und Aristoteles, später dann auch in der Aufklärung, spezifizierende und insbesondere methodologische Fragen nach Bedeutung, Grenzen und Merkmalen einer esoterischen oder exoterischen, einer spekulativen oder populären Lehre verbunden. Die Vertiefung dieser Fragedimension führt auf eine doppelte Dialektik, deren Struktur die Möglichkeit bietet, die religionshistorisch bzw. religionssoziologisch zentrierte Esoterikforschung in Richtung auf eine systematische Esoterologie zu erweitern, wodurch sich Problemaspekte esoterischen Denkens eröffnen, die ohne diese Sichtweise verschlossen bleiben.

4.1 *Esoterische und exoterische Öffentlichkeit*

In seinem Aufsatz ‚*Esoterik und Exoterik*‘ oder ‚*Die philosophische Bestimmung wahrheitsfähiger Öffentlichkeit*‘ [...] ³¹ entwickelt der Freiburger Philosoph Rainer Marten an Platon, Aristoteles und Plotin ein Esoterik-Exoterik-Verständnis, das den kategorialen, auch historiographischen Zugang auf Phänomene des Esoterischen dahingehend erweitert, dass sich das, was esoterisch oder exoterisch genannt werden kann, nicht von vornherein definitiv bestimmen lässt. Das, was ‚innerlich‘ und ‚äußerlich‘ an einer Lehre ist, ergibt sich danach nicht von dritter Seite aus, etwa der Zuordnung nach den Gesichtspunkten ‚unterdrücktes Wissen‘ oder ‚konventioneller Konsens von Mainstream-Intellektuellen‘. ³² Sondern, was esoterisch und exoterisch genannt wird, bedarf der reflektierten, kriteriell begründeten Zuordnung spezifischer Artikulationsfelder, in denen sich intellektuelles Leben entwickelt oder in die es sich hinein entwickeln und sich darin darstellen lässt. Mit der Strukturierung eines solchen feldtheoretischen Verfahrens

³⁰ Eine griffige, und die aristotelische Trennung von esoterischer und exoterischer Lehre transformierende Formulierung dieser Differenz ist Kants berühmte Unterscheidung zwischen einer „Philosophie nach dem Schulbegriffe und nach dem Weltbegriffe“ (I. Kant: *Logik*. Werke IX, 21.). Vgl. zum Thema: Holzhey (1977), 117–138 und Oesterreich (1994).

³¹ In: Holzhey/Zimmerli (1977), 13–30.

³² Hanegraaff (2013), 13.

vermeidet der Esoterik-Exoterik-Diskurs nicht nur die Kontingenz seiner Kriterien, sondern dadurch erweitert sich auch das Feld über das vermeintlich ‚offensichtlich Andere‘ hinaus auf ‚Esoterismen‘, die ansonsten von der Esoterik-Debatte ausgeblendet werden, das heißt auf geschlossene oder sich verschließende Gesellschaften oder Verbände mit gleichwohl metaphysischen oder pseudo-metaphysischen Glaubenssystemen und entsprechenden esoterischen Feindbildprojektionen.³³

Der gegenstandsvertiefende und zugleich ordnende Ansatzpunkt von Martens philosophischer Esoterik-Exoterik-Analyse ist die Berücksichtigung des beide Kategorien übergreifenden Horizonts der ‚Öffentlichkeit‘. Öffentlichkeit wird dabei als jedweder geistige oder physische Raum verstanden, innerhalb dessen sich Wissen im Modus der Bewusstheit darstellt. Auf diese Weise gelangt Martens Esoterik-Exoterik-Analyse zu einem Öffentlichkeitskontinuum, das sich esoterisch von der reflexiv einholbaren Selbsthelligkeit des Denkens, über das unmittelbare Gegenstandsbewusstsein, den kommunikativen wissenschaftsinternen Diskurs, zur Verschriftlichung und schließlich zur exoterischen gesellschaftlichen Öffentlichkeit erstreckt.

In diesem Sinne sieht Marten zunächst und ursprünglich im „möglichst reinen Selbstverhältnis des Denkens“ das, was die „unüberholbare philosophische Proklamation des Esoterischen für die Bestimmung des Menschen“ genannt werden kann. Dabei ist dieses bei aller Verschiedenheit der Denkenden „numerisch eine“ Denken in seiner Selbstevidenz „sich selbst öffentlich“.³⁴ Philosophiegeschichtlich – und das galt auch schon für das Verhältnis von Platon zu Aristoteles – variiert die Bestimmung der „Öffentlichkeit der Evidenz im reinen Selbstverhältnis des Denkens“ vom momenthaften Augenblick im Charakter eines ‚Heureka‘, dem ‚Geistesblitz‘, bis hin

33 Zu denken wäre da gegenwärtig etwa an Verschwörungsnetzwerke, Gruppierungen des politischen und kulturellen Extremismus, aber womöglich auch an Insider-Clubs wie die Börsianer mit quasi-religiöser Index-Fixierung oder an den Szientismus, die Glaubensgemeinschaft der *scientific community*.

34 Marten (1977), 15. Interessant ist an diesem ‚Esoterikon‘, dass es womöglich den Gegenentwurf zu dem bezeichnet, was in der gegenwärtigen Esoterik-Debatte unter dem Stichwort ‚Geheimnis‘ als mögliches Konstitutivum esoterischen Denkens diskutiert wird. Vgl. Zander (2013), 116 f.

zum Postulat der Dauerpräsenz einer „göttlichen Selbstschau als Maßstab für den gelegentlichen göttlichen Selbstvollzug des Menschen“.³⁵

Auch wenn Marten seinen Platon-Aristoteles-Vergleich zur Frage Esoterik-Exoterik mit der Rekonstruktion der „wahrheitsfähigen Öffentlichkeit des Augenblicks“ im Selbstbezug des Denkens bei Plotin ansetzt,³⁶ so ist dieses Moment der selbstevidenten Öffentlichkeit des Denkens nicht auf die drei genannten Philosophen zu beschränken. Denn wenn bei Descartes vom ‚cogito ergo sum‘, bei Fichte vom Einleuchten der substanziellen Identität von Subjekt und Objekt im Vollzug des Ich-Gedankens oder bei Kant vom ‚Ich-denke, das alle meine Vorstellungen muss begleiten können‘ und schließlich bei neueren von der ‚Selbsterferentialität‘ in der ersten Person die Rede ist, dann zielen auch sie auf das, was Marten die „unüberholbare philosophische Proklamation des Esoterischen“ nennt.³⁷ Dabei gilt es allerdings, eine für die Esoterik-Exoterik-Diskussion grundlegende Sachdifferenz festzuhalten. Die evidente Öffentlichkeit des „unüberholbaren Selbstverhältnisses“ des Denkens zu sich selbst ist prinzipiell von einer psychologisierenden, persönlich-individuellen Selbsterkenntnis zu unterscheiden. Denn beim „numerisch einen Denken“ handelt es sich um die sachbezogene „philosophische Selbstbesinnung auf das Denken: auf seine Grundlagen, Elemente, Ziele, Gefährdungen“.³⁸ Allerdings steht die personenorientierte Selbsterkenntnis zur philosophischen Selbstbesinnung in einem, wenn auch nicht notwendigen, so doch möglichen und herzustellenden Zusammenhang. Die Verhältnisbestimmung zwischen beidem, Selbsterkenntnis und denkerischem Selbstverhältnis, ist Aufgabe und „eine Möglichkeit menschlicher Selbstverständigung über den Menschen“.³⁹

Nimmt man die Proklamation eines spezifisch philosophischen Begriffs der Esoterik im „Selbstverhältnis des Denkens zu sich selber“ an, dann ist damit, wie Marten sich ausdrückt, zunächst ein oder das „grundlegende

35 Marten (1977), 29.

36 Ebd., 15.

37 Da es hier nur um Nachweis der substanziellen Ideen des philosophisch Esoterischen geht, kann auf eine Erörterung der historisch nicht unerheblichen Unterschiede in der gedanklichen Ausführung dieses esoterischen Fundaments der Philosophie durch einzelne Denker verzichtet werden.

38 Marten (1977), 16.

39 Ebd., 29.

Stück einer philosophischen Esoterik (Esoterologie)⁴⁰ festgestellt. Die Frage, die sich mit dieser Grundlegung stellt, ist die nach den Anschlussfeldern oder Anschlussräumen der Öffentlichkeit, in die hinein sich dieses Element im Sinne einer fortschreitenden Konkretisierung des Verhältnisses von Esoterik und Exoterik entfalten lässt. Auch zu dieser Frage liegen, insbesondere in der Platon-Forschung, sachdienliche Ergebnisse vor.

4.2 Auf dem Weg zur Exoterik: Von der Schau der Ideen zu Begriff, Vortrag und Schrift

In seinem Aufsatz *Platons exoterische Mythen* entwickelt Glenn W. Most ein gestuftes Kontinuum der ‚Veröffentlichung‘ von Platons Lehre, das er aus einem auch historiologisch interessanten Vergleich zwischen den exoterischen und esoterischen Werken Platons und Aristoteles gewinnt.⁴¹ Es wurde eingangs auf den Unterschied zwischen den esoterischen und exoterischen Arbeiten von Aristoteles hingewiesen. Most zeigt nun an der Werkgeschichte der beiden Philosophen, dass ihre Arbeiten ein gegenteiliges Schicksal hatten. Unser gegenwärtiger Blick auf Aristoteles und Platon verkennt, so Most, dass wir es bei den Werken der beiden Philosophen mit zwei ganz unterschiedlichen Genres von philosophischen Schriften, und dem zufolge mit zwei unterschiedlichen funktionalen (Diskurs)Kontexten zu tun haben. Während von Aristoteles, durch die Rezeptionsgeschichte seiner Werke bedingt, nahezu ausschließlich esoterische, wissenschaftliche Schriften vorliegen, sind es bei Platon dessen Dialoge, das heißt seine exoterischen Schriften, an denen wir heute seine Philosophie studieren. Dieser Umstand lässt sich, so Most, an der didaktischen Konzeption der platonischen Schriften, das heißt an der Integration von Mythen und ihrem Aufbau als Dialoge, erkennen. Im Hinblick auf die Frage Esoterik-Exoterik gehören die Schriften der beiden Philosophen somit jeweils in ein anderes Feld der Öffentlichkeit und damit in einen anderen funktionalen Kontext. Während die platonischen Schriften exoterischen Charakter haben, sind die des Aristoteles esoterische Schriften. Die Annahme dieser unterschiedlichen Werk- und Rezeptionsgeschichte bei Platon und Aristoteles hat Plausibilität insofern, als es, wie gesagt, einerseits Hinweise auf exoterische Schrif-

⁴⁰ Ebd., 16.

⁴¹ Most (2014), 9–21.

ten des Aristoteles gibt, die Dialoge und Mythen enthalten. Umgekehrt sind platonische Lehren ohne Dialoge und Mythen bekannt, die „philosophisch anspruchsvoll und stilistisch trocken (wenn nicht sogar abschreckend) [waren und] erhebliche philosophische Vorkenntnisse bei seinen Zuhörern“ voraussetzen.⁴²

Das Stichwort ‚Lehre‘ führt bei Platon zu einer weiteren Differenzierung und Aspektierung innerhalb dessen, was philosophische Esoterik oder Esoterologie bedeutet oder bedeuten könnte. Die als Dialoge überlieferten Schriften Platons weisen, gewissermaßen reflexiv, auf zwei weitere Modi der Öffentlichkeit des Esoterischen hin. Nämlich auf die situative Mündlichkeit, das aktuell geführte Gespräch einerseits und dessen Verschriftlichung andererseits. Wir haben es hier mit einem auch funktional bedeutsamen Wechsel des, wenn man so will, ‚Aggregatzustandes der Lehre‘ zu tun, nämlich ‚von gasförmig zu flüssig zu fest‘. Die feste Form des verschriftlichten Dialogs ist der didaktische Versuch, die flüssige Unmittelbarkeit und Lebendigkeit einer einmaligen diskursiven Auseinandersetzung in das dauerhafte Medium eines Textes zu transferieren. Der Dialog-Text – und das ist seine Funktion – simuliert im Medium der Allgemeinheit der Schrift etwas, was sich singulär nur mündlich ereignet. Für Most steht daher fest: „Für Platon ist Esoterik mündlich“.⁴³ Und der Hinweis auf den für eine begrenzte Zuhörerschaft gehaltenen Vortrag *Über das Gute*, den Platon „niemals schriftlich

42 Ebd., 16.

43 Ebd., 17. Es sei daran erinnert, dass Platons ‚ungeschriebene Lehre‘ einen zentralen Bestandteil seiner Konzeption der Philosophie darstellt, der die Platon-Forschung seit langem intensiv beschäftigt. Vgl. Gaiser, Konrad: *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*. Stuttgart 1998. Das Thema Mündlichkeit der Lehre ist neben Platon ebenfalls für J. G. Fichte zentral. Sein Werk ist zu einem großen Teil in Form von Vorträgen und Reden überliefert. Wobei auch bei ihm, wie bei Platon, die Mündlichkeit eine qualitative unterschiedene Bedeutung gegenüber dem Schriftlichen hat. (Vgl. Fichte [1991], 125–139 und Janke [2009]). Ob für das Vortragswerk eines der ‚bedeutendsten Redner‘ des 20. Jahrhunderts, ob also für Rudolf Steiner Ähnliches zu veranschlagen ist, gälte es eingehender zu untersuchen (vgl. GA 80a, 591). Im theologischen Kontext ist die Unterscheidung mündliche/schriftliche Überlieferung insbesondere in der sogenannten *Zwei-Quellen-Theorie* zu Leben und Lehre Jesu bekannt, in der eine mündliche Überlieferung als Logien-Quelle, mit Worten Jesu, und eine insbesondere im Markusevangelium vorliegende schriftliche Überlieferung unterschieden werden.

verbreitet hat“⁴⁴, verdeutlicht, dass der Philosoph in diesem Modus esoterischer Öffentlichkeit als Lehrer tätig war.

Bevor wir uns dem nun anstehenden Aspekt *exoterischer Öffentlichkeit* zuwenden, sollen die bisher angesprochenen Elemente zum Aufbau einer philosophischen Esoterologie noch einmal gesondert benannt werden. Dabei lassen sich im Bild konzentrischer Kreise oder auch mehrerer Aggregatzustände die folgenden Ebenen, Räume, Felder oder Zustände als Elemente einer Esoterologie auch im Hinblick auf ihre Funktionalität unterscheiden:

1. *Die Ebene der Evidenz*: Nach Marten gehört zur Konzeption einer philosophisch reflektierten Esoterologie das Element einer systematisch, das heißt inhaltlich und methodologisch weiter zu entwickelnden ‚Öffentlichkeit des Selbstverhältnisses des Denkens zu sich selbst‘. Dieses Element hat die Qualität einer unmittelbaren Einsicht und ist wissenschaftstheoretisch der Frage nach dem Wesen der Evidenz zuzuordnen.
2. *Die Ebene des Begriffs*: Eine zweite Ebene esoterischer Öffentlichkeit ist die mit der evidenten Einsicht zu verknüpfende begriffliche Erfassung, das heißt die inhaltliche und methodische Durchdringung des Denkens als Denken: das Denken im eigentlichen Sinne. In dieses Feld gehören nach Marten „die Grundlagen, Elemente, Ziele, Gefährdungen“⁴⁵ eines sich selbst versichernden und strukturierenden Denkens. Philosophiegeschichtlich sind das die philosophischen Systeme und Denkansätze in Geschichte und Gegenwart.
3. *Die Ebene des Diskurses*: Diese Ebene oder dieses Element einer Esoterologie beschreibt die in gemeinsamer denkerischer Verständigung getragene Erörterung im ‚Kreise der Experten oder Vorgebildeten‘. Historische Vorbilder dafür sind die von Platon überlieferten Vorträge vor oder mit begrenzter Hörerschaft, die Arbeit in der Akademie selbst, später dann etwa der Vorlesungsbetrieb der Hochschulen oder andere akademische Diskursformen wie bspw. Fichtes ‚Conversatorien‘ zu dessen Vorlesungen oder, in heutiger Zeit, die fachwissenschaftlichen Diskussionen im Peer-Review-Verfahren, auf Kongressen, Tagungen oder in speziellen Konferenzen und Foren.

⁴⁴ Most (2014), 17.

⁴⁵ Marten (1977), 16.

4. *Die Ebene der Schrift*: Bei der Verschriftlichung esoterischen Wissens spielen unterschiedliche Zielgruppen eine Rolle. Hier wird die Grenzziehung zwischen interner (esoterischer) und externer (exoterischer) Leserschaft relevant. Fachwissenschaftliche und populärwissenschaftliche Literatur wären dabei unter funktionalen Gesichtspunkten als spezielle Denk- und Diskussionsräume adressatenorientierter Öffentlichkeit zu unterscheiden. Den Übergang von der mündlichen zur schriftlichen Ebene esoterischer Lehre haben schon Platon und vor ihm Sokrates als strukturfunktionales Problem erkannt.⁴⁶ Problematisch in der Öffnung dieses Feldes ist einerseits das Motiv des Marktes, das heißt die Käuflichkeit der Schriften durch Jedermann und damit die unkontrollierbare Verbreitung, implizit auch deren Verfälschung. Andererseits – und damit zusammenhängend – ist es die mit der Vermarktung eröffnete Möglichkeit des Verdienstes. So attestiert Glenn Most schon Platons mit Mythologemen angereicherten Dialogen ein solches verkaufsstrategisches Motiv und stützt damit seine These von der Exoterik der Platonischen Schriften. Sie sind, so Most, der seinerzeit marktüblichen Literatur (Tragödie/Komödie/Epos) angepasst. Denn „ein kluger Schriftsteller, der wollte, dass auch seine Bücher gekauft und gelesen würden, [musste] diese seine eigenen Werke mit den Merkmalen solcher fremder Bücher – d.h. mit Dialog und mit Mythos – versehen und sich verpflichtet fühlen [...], die unphilosophischen Gesichtspunkte seiner unphilosophischen Leser irgendwie zu berücksichtigen“.⁴⁷ Die auf uns gekommenen Aristotelischen Schriften dagegen haben die Öffentlichkeit dieses allgemeinen literarischen Marktes nicht im Blick, weswegen sie eben auch als esoterische beurteilt werden.

Betrachtet man diese vier Felder in ihrem Verhältnis zu einander, so lässt sich festhalten, dass sich in ihnen im Ausgang von einem inneren Erkenntnis-kern über Nach- und Mitdenken, über Diskurs und Schrift ein Kulturumfeld wissender Gemeinschaft in einer Tendenz zur Exoterik herausbildet. Die Felder ‚Diskurs und Verschriftlichung‘ haben gegenüber dem ‚Durchdenken und der unmittelbaren Einsicht‘ den Charakter eines tendenziell Exoterischen und diese selbst den eines Esoterischen im engeren Sinne. Für

⁴⁶ Most (2014), 17.

⁴⁷ Ebd., 18.

die Verhältnisbestimmung von esoterisch und exoterisch bedeutet das: Was esoterisch und was exoterisch ist, folgt nicht nur, vielleicht nicht einmal wesentlich aus der inhaltlichen Bestimmung der einzelnen Felder, sondern vor allem aus der funktionalen Verhältnisbestimmung der einzelnen Felder zu ihren Umfeldern – oder: aus der Dialektik von Esoterik *und* Exoterik.

5. Philosophische Exoterik. Das Verhältnis der Philosophie zur Welt

Sind es die fachwissenschaftliche oder wissenschaftliche Bildung überhaupt und der interne Diskurs der ‚Eingeweihten‘, die aus Sicht der Gelehrten der Antike das Wesensmerkmal und den Umkreis des Esoterischen ausmachen, dann liegt die Charakterisierung des ihm komplementär entgegengesetzten Exoterischen auf der Hand. Aristoteles hatte den Kreis des Exoterischen als den des ‚Verständlichen und Zustimmungsfähigen für Jedermann‘ beschrieben. In Platonischer Terminologie wäre das das Reich der Doxa, die Welt des meinungshaften Wissens, der alltägliche Bildungsstand des Menschen also, den Platon zum Ausgangspunkt seines Höhlengleichnisses wählt. Dieser ist nicht zu verwechseln mit dem, was in der Philosophie der ‚gesunde Menschenverstand‘ genannt wird. Denn Platon geht bei der Doxa von einem ‚verbildeten Verstand‘ aus; einem Modell des Wissens, dem die Geschichte der Philosophie als Ausgangspunkt ihrer bildungspädagogischen Bemühungen bis heute weitgehend gefolgt ist.

Für den Entwurf einer dialektischen Esoterologie gilt, dass sich die Esoterik des philosophischen (wissenschaftlichen) Wissens und seine kommunikativen Artikulationsformen dialektisch durch die systemfunktionale Differenz gegenüber der Welt des Un- oder Halbwissens bestimmen und umgekehrt. Die Analyse des Verhältnisses von Esoterik und Exoterik richtet sich hier auf die Frage nach den Möglichkeiten einer Vermittlung von Esoterik und Exoterik. Auf diese Frage kennt die Geschichte der Philosophie unterschiedliche Antworten. Die erste ist die, die schon Platons Höhlengleichnis mit der Idee der Paideia, der grundsätzlichen und allgemeinen, jedoch im Einzelnen differenzierten Bildungsfähigkeit und Bildungsnotwendigkeit des Menschen gegeben hat. Dieses Modell ist geistesgeschichtlich für die Theorie der Bildung und Erziehung paradigmatisch geworden. Der Zustand der Unwissenheit des Menschen und die Notwendigkeit seiner Erziehung

und Bildung beruhen vor allem auf der durch alltägliche (Ver-)Bildung und Überlagerung einer den Meinungen und Irrtümern zugrundeliegenden, jedoch verdeckten und verkümmerten Ausrichtung auf Vernunft und Wahrheit.⁴⁸ Auf diese Idee gründet sich nicht nur die Geschichte der Pädagogik im Allgemeinen, sondern im Besonderen die erwähnte Diskussion zur Zeit der Aufklärung über das Verhältnis von wissenschaftlicher und populärer, das heißt exoterischer Philosophie, wobei Letzterer die Aufgabe einer allgemeinen Aufklärung und Bildung zugewiesen wurde. Als ein zentraler Orientierungspunkt geisteswissenschaftlicher Pädagogik gilt dieses Paradigma bis heute.

Die zweite Variante einer Vermittlung von Esoterik und Exoterik markiert in neuerer Zeit das elitäre Bildungskonzept Friedrich Nietzsches, das selbst Heraklit zum Vorbild hat. Der mit seinem Bildungsauftrag auf dem Markt gescheiterte Zarathustra⁴⁹ erfüllt seine Vermittlungsmission, wie Heraklit, dadurch, dass er nicht des ‚Markts Getümmel‘ aufsucht, sondern die wenigen Suchenden zu sich hinauf auf den Berg seiner Weisheit kommen lässt.⁵⁰

Die Frage nach dem allgemeinen oder speziellen Bildungsauftrag der Philosophie als Vermittlung zwischen den Welten esoterischen Wissens und exoterischer Meinung durchzieht die Philosophiegeschichte von ihren Anfängen bis in die Gegenwart. Während Hegel und später Heidegger die Popularisierung des an sich Esoterischen der Philosophie als „Plattmachen“⁵¹ oder als „Einebnen“⁵² kritisieren, vertritt Fichtes Bildungstheorie mit den Bewegungen des ‚Herunterbildens‘ und des ‚Heraufbildens‘ ein zwischen esoterisch-wissenschaftlicher und exoterisch-populärer Welt vermittelndes oszillierendes Modell.⁵³ Holzheys *Der Philosoph für die Welt* differen-

48 Schon Platon, später dann auch Fichte und Steiner argumentieren in diesen Zusammenhängen mit dem Modell eines Seelenführers, einer unreflektierten, eher gefühlhaften Ausrichtung menschlicher Vernunft auf Wahrheit und Wahrhaftigkeit, die natürlicher Wahrheitssinn oder Wahrheitsgefühl genannt wird.

49 Nietzsche (1969), 5–10.

50 Most (2014), 317–328.

51 Hegel (1970), 183.

52 Heidegger (1979), 127.

53 Vgl. GA II/12, 336. Fichtes Werk ist das Trennungsschicksal der zwei Schriftgattungen des Platon und Aristoteles erspart geblieben. Von ihm sind alle Schriften zur exoterischen (populären/angewandten) und zur esoterischen (wissenschaftlichen) Philosophie erhalten. Es gibt in der Geschichte der Philosophie keinen Philosophen, der das Vermittlungsproblem von esoterischer/

ziert dann noch einmal zwischen einer ernstzunehmenden „Philosophie nach dem Weltbegriff“, das heißt einer von schulmäßiger Sprache und deren Diffizilitäten absehenden, gleichwohl auf anspruchsvolle Bildung abzielenden exoterisch ausgerichteten Philosophie und dem Ansatz einer eher feuilletonistischen Weltweisheitslehre.⁵⁴

6. Schluss: Strukturfunktionale Elemente einer Esoterologie und die Differenz zwischen permeabler und impermeabler Esoterik

Die Analyse zu einem philosophischen Esoterik-Exoterik-Verständnis hat an exemplarischen Figuren und Positionen der Philosophiegeschichte auf ein Strukturmuster geführt, das es sinnvoll erscheinen lässt, unterschiedliche Felder der Artikulation oder Öffentlichkeit geistiger Inhalte zu unterscheiden: unmittelbare Einsichten und Erkenntnisse, deren denkerische und begriffliche Artikulation, den fachwissenschaftlichen Diskurs, die Verschriftlichung, das Feld gesellschaftlicher Öffentlichkeit sowie das Verhältnis zwischen esoterischer und exoterischer Öffentlichkeit. Schon für die Beziehungen der Felder untereinander lässt sich das Begriffspaar ‚Esoterik‘/‚Exoterik‘ sinnvoll verwenden, so dass man auch innerhalb der philosophischen Esoterik von sozusagen internen Differenzbeziehungen von Esoterik und Exoterik sprechen kann. Was hier in einem bestimmten Sinne esoterisch oder exoterisch genannt wird oder genannt werden kann, richtet sich nicht nach den Inhalten der jeweiligen Felder, sondern nach der funktionalen Verhältnisbestimmung der jeweils aufeinander bezogenen Bereiche, und zwar idealtypischerweise von innen nach außen. Diese Sicht der Dinge ist nicht philosophiespezifisch, sondern sie lässt sich auf jede geistig artikulierte Organisation anwenden, das heißt eben auch auf die religionsgeschichtlichen Formierungen esoterischen oder konventionellen Wissens. Denn empirisch zeigt sich etwa an der internen Struktur der Frömmigkeitsbewegung des Pietismus die klare Differenz zwischen einem (esoterischen)

wissenschaftlicher und exoterischer/populärer Philosophie systematisch so differenziert durchdacht und beide Aspekte in seinem Werk so konsequent getrennt und dialektisch aufeinander bezogen hat, wie Johann Gottlieb Fichte.

⁵⁴ Holzhey (1977), 134.

radikalen und einem demgegenüber (exoterischen) liberalen Pietismus. Eben solches gilt etwa auch für die Anthroposophie⁵⁵ oder andere ‚geschlossene Gesellschaften‘.

Wenn es nun um die Frage nach der Aufrechterhaltung der einzelnen Strukturelemente im empirischen oder historischen Sinne geht, dann bietet sich die strukturfunktionalistische Betrachtungsweise an. Bemerkenswerterweise denken auch die gängigen Modelle der Esoterikforschung in soziologischen, kulturwissenschaftlichen und diskurstheoretischen Kategorien. Der Strukturfunktionalismus fragt nach den Mechanismen und Regeln, mit deren Hilfe sich soziale Systeme aufrechterhalten und stabilisieren. Im Hinblick auf die unterschiedlichen Strukturelemente des Esoterischen macht die Anwendung einer strukturfunktionalistischen Betrachtungsweise auf die Mittel und Strategien aufmerksam, durch die sich die unterschiedlichen Felder in ihrem Wesenskern und ihren Strukturelementen aufrechterhalten, sich wechselseitig aufeinander beziehen und gegeneinander abgrenzen.

Neben den Hinweisen zu einer strukturfunktionalen Betrachtung einzelner Teilbereiche esoterischen und exoterischen Denkens bringt deren Anwendung auf den „Kollektivsingular“⁵⁶ Esoterik eine Differenz zum Vorschein, die es erlaubt, zumindest zwei Typen der Esoterik-Exoterik-Beziehung grundsätzlich voneinander zu unterscheiden. Der Begriff, der sich für diese strukturfunktionale Differenz anbietet, stammt aus der Anatomie der Zellen. Die Durchlässigkeit von Zellwänden bezeichnet die Biologie und auch die Anatomie als Permeabilität. Auf die Frage nach der Abgrenzung und Stabilisierung der unterschiedlichen Felder esoterischer Öffentlichkeit

55 Für Steiners Werk besteht nach dem bisher Erörterten das besondere, näher hin zu untersuchende Problem darin, dass hier zum einen geklärt werden müsste, in welchem esoterisch-exoterischen Begründungszusammenhang die philosophischen Grundlagen der Anthroposophie, etwa *Wahrheit und Wissenschaft* oder *Die Philosophie der Freiheit* zu den im engeren Sinne anthroposophischen Schriften, der *Theosophie*, der *Geheimwissenschaft* etc. stehen. Dies gilt insbesondere unter der Berücksichtigung der Forderung Steiners, dass, wer „die wissenschaftliche Rechtfertigung der [Anthroposophie] sucht, [...] den Weg durch die philosophische Grundlegung nehmen“ muss (RP[II], X). Zum anderen wäre Steiners umfangreiches Vortragswerk ebenfalls im Hinblick auf fachwissenschaftliche Esoterik einerseits und eher populäre Exoterik andererseits zu untersuchen und zu bewerten. Das heißt, insbesondere für ein so komplexes und diversifiziertes Werk wie das Steiner'sche empfehlen sich generalisierende Urteile zu dessen esoterischem oder exoterischem Charakter nicht. Dasselbe gilt verstärkt auch im Hinblick auf das Urteil über Steiner selbst als ‚Esoteriker‘.

56 Zander (2013), 115.

angewandt, lässt sich auf dem Hintergrund der Analyse zum philosophischen Esoterik-Exoterik-Verständnis eine unterschiedliche Durchlässigkeit zwischen verschiedenen Feldern konstatieren, wobei dieser Unterschied auf verschiedene Esoterik-Begriffe hinausläuft. Nämlich auf den Begriff einer eher starken, das heißt tendenziell impermeablen und den einer eher schwachen, das heißt permeablen Esoterik.

Das platonisch-aristotelische und wie gezeigt auch das aufklärerische Modell philosophischer Esoterik ist in seinem Verhältnis zur Exoterik prinzipiell, wenn auch kritisch, offen oder permeabel. Um bei Platon zu bleiben: Der Bildungsgang aus der Welt der *Doxa* in die der Erkenntnis bis hin zur Erkenntnis der Idee des Guten und zurück weist keine aus der Esoterik selbst stammende Unüberwindlichkeit oder Undurchlässigkeit auf. Prinzipiell ist dieser Weg durchlässig für Jedermann. Das strukturgebende Prinzip der Permeabilität ist die Vernunft, von der angenommen wird, dass jeder mann (auch der ungebildete Sklave) an ihr teil hat, und die von Jedermann selbst oder unter Anleitung weiterentwickelt werden kann. Der Raum des Esoterischen ist der der Rationalität, der Vernunft, des Nus, der Evidenz, die grundsätzlich keinen Exklusivitätscharakter aufweisen. Der Gang durch die unterschiedlichen Felder philosophischer Bildung hängt *cum grano salis* allein von der subjektiven Bildungsbereitschaft und dem objektiven Bildungsangebot ab. Platons esoterisches Bildungssystem ist permeabel.

Dagegen weisen weltanschauliche Systeme wie etwa die drei Offenbarungsreligionen Judentum, Christentum, Islam, aber auch der Buddhismus einen esoterischen Grundzug auf, der, durch das Wesen des Offenbarungsgeschehens bedingt, eine unüberwindliche Grenze zieht zwischen denen, denen die Offenbarung zuteilwurde und denen, für die das nicht gilt. Diese Systeme sind in einem hohen Grade im- oder nur semipermeabel. Das Heilige ist klar vom Profanen, der Priester klar vom Laien, der erleuchtete Seher und Wiedergeborene klar vom Normalsterblichen unterschieden. Der Schritt von der Exoterik in die Esoterik beruht hier nicht auf subjektiver Anstrengung und Bildungsbereitschaft, sondern auf Prädestination oder Initiation, einem Ereignis, das sich der Nachvollziehbarkeit durch Jedermann entzieht. Hinzu kommt, dass auch das Ethos allgemeiner Bildung, das im platonischen Modell, ebenso wie in dem der Aufklärung, die Permeabilität des Systems von innen nach außen geradezu fordert, in impermeablen Systemen der Esoterik weitgehend auf Exklusivität heruntergeschraubt ist. Was an Nietzsches Modell exklusiver Bildung oder an geschlossenen Gesell-

schaften, wie etwa den Logen und anderen exklusiven Zirkeln und deren Redeweise von den ‚Eingeweihten‘, abzulesen ist. Impermeable Esoteriken neigen zu einem hermetischen Charakter, für den gilt: ‚Viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt.‘

Ausgang unserer Untersuchung war die Frage nach der Möglichkeit einer Esoterologie, nach einem reflektierten, kriteriell-differenzierenden Verständnis dessen, was insbesondere am Beginn der Geschichte der europäischen Philosophie als Esoterik-Exoterik-Problematik aufgeworfen wurde. Als Elemente einer Esoterologie wurden unterschiedliche Ebenen geistiger, diskursiver oder schriftlicher ‚Öffentlichkeit‘ und ihr esoterisch-exoterisches Verhältnis zueinander mit Bezug insbesondere auf Platon und Aristoteles unter Zuhilfenahme eines strukturfunktionalen Analyseansatzes und der Kategorie der Permeabilität herausgearbeitet. Dabei wurde darauf verwiesen, dass diese Strukturelemente und ihre Beziehungen zueinander auch für weitere Epochen philosophischen Denkens prägend waren. Als Nebenprodukt der Analyse stellte sich die Offenheit dieses Ansatzes für die Identifikation ‚pseudo-esoterischer‘ Gesellschaften mit hermetischen Strukturen heraus.⁵⁷

Die Frage, ob die Suche nach einem Weg zu einer Esoterologie sinnvoll ist oder ob dieses Unterfangen angesichts der Diversität esoterischer Phänomene sowie des mangelnden Konsenses in der *scientific community* hinsichtlich einer Definition von Esoterik aufgegeben oder nur unter for-

57 Unter den gegenwärtig diskutierten Denkansätzen zu einer konstruktiven Analyse und Interpretation der kulturgeschichtlichen Bedeutung der Esoterik hat Koku von Stuckrads Theorie der Transformation innerhalb der vier dynamischen Diskursfelder „Vergemeinschaftung, Verwissenschaftlichung, Ästhetisierung und neue öffentliche Räume“ eine gewisse Affinität zum Modell philosophischer Esoterologie (vgl. Stuckrad [2013], 108–112). Das betrifft in einem näher auszulotenden Sinne zum einen das Element der ‚Vergemeinschaftung‘, das heißt die mehr oder weniger permeable oder impermeable Begrenztheit unterschiedlicher, gleichwohl aufeinander bezogener Diskursräume. Zum anderen betrifft es die ‚Ästhetisierung‘ im Hinblick auf die Transformation philosophischer, respektive ‚wissenschaftlicher‘ Esoterik in die exoterische ‚Öffentlichkeit‘ eines populären, gesellschaftlichen Diskurses durch Rückgriff auf zeitgenössische Bilder- oder Mythensprachen, die mit ihren „religiös-ethischen Implikationen [...] und Wissensansprüchen [...] ganz deutlich die Grenzen [der] empirischen Modellbildung in den Naturwissenschaften [überschreiten]“ (ebd., 111 f.). Einen signifikanten Unterschied der beiden Modelle markiert allerdings die, wie es scheint, bei von Stuckrad esoterologisch unterbestimmte Funktion der Wissenschaft selbst, für die das philosophische Modell den Status des Esoterischen *par excellence* ausgewiesen hatte.

schungspolitischen Gesichtspunkten weiter verfolgt werden sollte,⁵⁸ ist eine Frage, deren Antwort nicht zuletzt auch darüber entscheidet, ob und wie vermieden werden kann, mit der Esoterikforschung Phantomforschung zu betreiben. Konsens mag innerhalb der *scientific community* eine notwendige Bedingung für gemeinsame Forschung und Verständigung sein. Eine hinreichende Bedingung ist er nicht. Denn im Unterschied zu politischen, weltanschaulichen oder sonstigen interessegeleiteten ‚Vereinsmeiereien‘ zeichnet sich insbesondere der wissenschaftliche Diskurs durch den gut begründeten Glauben an die Produktivität des Dissenses aus. Mangelnder Konsens über eine Definition der Esoterik macht die Forschung nach quantifizierenden und qualifizierenden Merkmalen des Forschungsgegenstandes nicht obsolet. Ein Verzicht darauf bedeutete nicht nur, ein interessantes, ideengeschichtlich wirkmächtiges Themenfeld verwaist oder als Phantom zurückzulassen, sondern es bedeutete auch, die Esoterik der Beliebigkeit des außerakademischen, das heißt, einem rein exoterischen Diskurs zu überlassen.

Literaturverzeichnis

- Aristoteles: *Politik*. Hamburg 1958.
- Comte, Auguste: *Discours sur l'esprit positif / Rede über den Geist des Positivismus*. Frz./dt. hrsg. von Iring Fetscher. Hamburg 1994.
- Fichte, Johann Gottlieb: *Ueber das Wesen des Gelehrten*, in: ders.: *Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Bd. I, 8., hrsg. von Reinhard Lauth u. a. Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, 125–139.
- Gaiser, Konrad: *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*. Stuttgart 1998.
- Hanegraaff, Wouter J.: *Esotericism and the academy. Rejected Knowledge in Western Culture*. New York 2012.
- *Western Esotericism. A Guide for the Perplexed*. London u. a. 2013.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Werke in 20 Bänden mit einem Registerband*, Bd. 2: Je-

58 Vgl. Zander (2013), 117. Zanders Lösungsangebot, über das Postulat der Potenzialität kultureller Wissensbestände bzw. die Dynamik religiöser Gegenstände das Definitions- und Essenzproblem der Esoterik umgehen zu können (ebd., 132 f.), beantwortet die Frage nicht, was die ggf. aktualisierten Wissensbestände zu solchen macht, die sie im Urteil der Forschung als esoterische ausweisen.

- naer Schriften 1801–1807*, hrsg. von Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel. Frankfurt a. M. 1970a.
- *Wer denkt abstrakt?*, in: ders.: *Werke in 20 Bänden mit einem Registerband*, Bd. 2: *Jenaer Schriften 1801–1807*, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt a. M. 1970b, 575–581.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen 1979.
- Holzhey, Helmut: *Der Philosoph für die Welt – eine Chimäre der deutschen Aufklärung*, in: ders. u. Walter Ch. Zimmerli (Hg.): *Esoterik und Exoterik der Philosophie*. Basel/Stuttgart 1977, 117–138.
- Holzhey, Helmut u. Zimmerli, Walther Ch. (Hg.): *Esoterik und Exoterik der Philosophie*. Basel/Stuttgart 1977.
- Janka, Marcus: *Semantik und Kontext: Mythos und Verwandtes im Corpus Platonicum*, in: ders. u. Christian Schäfer (Hg.): *Platon als Mythologe*. Darmstadt 2014, 20–43.
- Janke, Wolfgang: *Die dreifache Vollendung des deutschen Idealismus. Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre*. Amsterdam/New York 2009.
- Kant, Immanuel: *Logik*, in: *Kant's Gesammelte Schriften / „Akademieausgabe“ der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (AA)*, Band IX, Berlin 1900 ff., 1–150.
- Lemanski, Jens: *Die Rationalität des Mystischen. Zur Entwicklung und Korrektur unseres Mystikverständnisses am Beispiel von Dionysius Areopagita, Gottfried Arnold und Arthur Schopenhauer*, in: *Schopenhauer Jahrbuch* 91 (2010), 93–120.
- Marten, Rainer: ‚*Esoterik und Exoterik‘ oder ‚Die philosophische Bestimmung wahrheitsfähiger Öffentlichkeit‘, demonstriert an Platon und Aristoteles*, in: H. Holzhey u. W. Ch. Zimmerli (Hg.): *Esoterik und Exoterik der Philosophie*. Basel/Stuttgart 1977, 13–31.
- Most, Glenn Warren: *Platons exoterische Mythen*, in: Marcus Janka u. Christian Schäfer (Hg.): *Platon als Mythologe*. Darmstadt 2014, 9–21.
- Neugebauer-Wölk, Monika u. a. (Hg.): *Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne*. Berlin 2013.
- Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen*. Stuttgart 1969.
- Oesterreich, Peter Lothar: *Philosophen als politische Lehrer*. Darmstadt 1994.
- /Traub, Hartmut: *Der ganze Fichte. Die populäre, wissenschaftliche und metaphilosophische Erschließung der Welt*. Stuttgart 2006.
- Schocher, Christian Gotthold: *Rechtfertigung der Schreibart, Teutsch*. Leipzig 1793.
- Schopenhauer, Arthur: *Ueber das Sehen und die Farben*, in: *Werke in fünf Bänden*, Bd. III, hrsg. von Ludger Lütgehaus. Zürich 1988, 633–728.
- Steiner, Rudolf: *Goethes naturwissenschaftliche Schriften*, hrsg. u. mit Einleitungen versehen von dems. im Rahmen der *Deutschen National-Literatur* von Joseph Kürschner (Bde. 33–36). 1884–1897. Neu hrsg. vom Rudolf Steiner Verlag, Bände I–V. Dornach 1975.

- *Die Rätsel der Philosophie, in ihrer Geschichte als Umriss dargestellt*. Berlin 1914 (²1918, ³1924). Erweiterte Neuauflage der Schrift: *Welt- und Lebensanschauungen im neunzehnten Jahrhundert*. 1900f. GA 18; SKA 4.
- Stuckrath, Kocku von: *Überlegungen zur Transformation des esoterischen Diskursfeldes seit der Aufklärung*, in: Neugebauer-Wölk (2013), 96–112.
- Traub, Hartmut: *J. G. Fichtes Populärphilosophie 1804–1806*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1995.
- *Der Denker und sein Glaube. Fichte und der Pietismus oder: Über die theologischen Grundlagen der Wissenschaftslehre*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2020.
- Weber, Max: *Wissenschaft als Beruf*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen 1973, 582–613.
- Weizsäcker, Carl Friedrich von: *Die Tragweite der Wissenschaft*. Stuttgart 1990.
- Zander, Helmut: *Das Konzept der Esoterik im Bermudadreieck von Gegenstandsorientierung, Diskurstheorie und Wissenschaftspolitik. Mit Überlegungen zur konstitutiven Bedeutung des identitätsphilosophischen Denkens*, in: Neugebauer-Wölk (2013), 113–135.

Dies ist ein Open-Access-Artikel, der unter den Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz CC-BY 4.0 (sofern nicht anders angegeben) publiziert wurde. Diese Lizenz erlaubt die uneingeschränkte Nutzung, Verbreitung und Vervielfältigung in jedem Medium, sofern das Originalwerk ordnungsgemäß zitiert wird. Das Urheberrecht verbleibt bei den Autor*innen.

Esoterology

A Philosophical Contribution to the Academic Study of Esotericism

Hartmut Traub

ENGLISH TRANSLATION

► DEUTSCHES ORIGINAL

Abstract

The main intention of the article is to propose a new perspective for the academic study of esotericism by introducing the concept of esoterology. It is methodically based on a structural-functionalistic analysis of the dialectical dimension of the esoteric/exoteric dichotomy in philosophical debate. The focus of the discussion is on three theses and a methodological consideration: 1. The discussion of esotericism in the context of the history of religion and literature is to be supplemented by a systematic philosophical one. While this can already be demonstrated in the philosophy of Plato and Aristotle, a similar discussion occurred during the age of Enlightenment and is still current in the 20th century. 2. Accordingly, the history of esotericism can only to a limited extent be understood as a ‘history of rejected knowledge’ (Hanegraaff). 3. Esotericism as a dichotomous relational concept can only be discussed in a meaningful way if the concept of exotericism is associated with it. Methodologically, the analysis follows a structural-functionalist approach that focuses on the tension between esoteric and exoteric knowledge less in terms of content and more from a functional perspective, which also makes it possible to discuss contemporary fields of knowledge by way of the esoterological approach.

Keywords: Esoteric and Exoteric in Philosophy, Plato, Aristotle, Plotinus, Self-relation of Thought, Philosophy of Enlightenment, Popular and Scientific Philosophy

Theory may be, if it is not altogether based on and supported by facts, a vain figment of the imagination, and any form of experience, even a singular or fragmentary one, if it is true, has much more value. Yet at the same time, all individual facts in a certain area of experience, even if they are altogether complete, do not establish a science, until the understanding of their most inner essence unifies them all under one common concept that entails and encompasses everything.

(Arthur Schopenhauer)¹

1. From Esotericism to Esoterology

A frequently used topos in the humanities that originates with Auguste Comte is the idea that the development of a rational and enlightened (i.e., scientifically based) modern worldview requires a transition from mythical to logical thinking.² This transition from *mythos* to *logos*, and then on toward a modern 'science', implies that a mythic world-view is no longer accepted. Something is occurring that Max Weber has coined as the "disenchantment of the world": Gods are no longer considered as a factor of reality in the development of the world.³ *Mythos* is losing, in comparison to *logos*, its absolute authority and validity. Myths that used to be unconditionally accepted have mutated, in the era of logical thinking, into narratives and stories of limited validity, which are then instrumentalized for didactic purposes. Categorically valid myth has turned into 'mytho-logy'.⁴

1 Schopenhauer (1972), 2. All German quotations translated by Christian Clement.

2 Ibid. Comte (1994).

3 Weber (1973), 594. Weizsäcker cites the "antimythic and myth-destroying myth" in Genesis 1 as another source that contributes to the "disenchantment of the world" (Weizsäcker [1990], 46). The world, as a creation that emanates in its totality from the Word of God, creates a monotheism that not only devalues all polytheistic religions but frees the world altogether from any divine authority that, in the form of some image of the divine, might subject man to divine authority.

4 One of the best-known examples for this is Plato's use of myths, which was always didactic

The following inquiry poses the question of whether it might be appropriate to proceed in an analogous way with regard to the concept of the 'esoteric'. In other words, can we not understand current academic studies of esotericism as a movement 'toward an esoterology' and then frame it accordingly? In doing so, we must consider the methodological considerations that would be required for such a transformation. In the following, I want to suggest that, as we transition from a mythological to a logical comprehension of the world, the theoretical framework of structural functionalism offers itself as an analytic tool to transform the academic study of esotericism into esoterology.⁵

2. The Dominance of the Religious Studies Approach in the Contemporary Academic Study of Esotericism

The academic study of esotericism is booming – and not just among scholars of the esoteric. In other areas of academic research, too, discussions about the esoteric are well established. One major representative of the international movement of the academic study of esotericism is Wouter J. Hanegraaff, who holds a position as professor of *History of Hermetic Philosophy and Related Currents* at the University of Amsterdam. Hanegraaff's publications on the subject of 'Western Esotericism' provide orientation in the field of contemporary research about esotericism. In the German-speaking realm, a group of scholars dedicated to the study of the history and systematics of esotericism has gathered around Monika Neugebauer-Wölk. By publishing the volume *Aufklärung und Esoterik* (Enlightenment and Esotericism) in 2013, the group has attempted to map the field of esotericism in the context of the period from the Age of Enlightenment to modernity. The publications of two other explorers of this field, the French scholar Antoine Faivre and the German researcher Kocku von Stuckrad, provide an understanding of

(i. e., he used myths to illustrate philosophical concepts). On the ambivalent use of mythological narratives in Plato's work, see Janka (2014), 23–46.

5 Lemanski (2010), 93–120. Lemanski underscores that, analogous to the transition from myth to mythology or from esotericism to esoterology, there also is "a methodologically justifiable difference between mysticism as such and the discipline that talks about mysticism, which we might call mystical studies or mysterology" (ibid., 104).

the conceptual orientation of academic debates about esotericism since the 1990s.⁶

In addition to the particular academic interest of these groups, the topic of esotericism with all its undercurrents (e.g., occultism, spiritualism, the formation of sects, heretic movements, etc.) has also become the daily bread of scholars and students in religious studies, particularly in the field of ecclesiastical history. Consequently, the number of seminar and examination papers treating the topic is accordingly vast. The internet, too, naturally provides information of varying quality regarding the subject matter.

The contemporary study of esotericism is dominated by research coming from the field of religious studies. In this context, esotericism is perceived mainly as a religious phenomenon, whether it is viewed as an example of “rejected knowledge”⁷ or as some other form of an occult, mainstream-repugnant undercurrent within European cultural history. In other words, the esoteric is seen as a specific form of dealing with something that could, in a theologically more neutral way, refer to transcendence. Or more simply put, esotericism is mostly regarded in current research as a never-ending story of religious, or pseudoreligious, movements of transformation, reformation, separation, or segregation. These movements may be more autonomous, like the monastic movement, pietism, or freemasonry, or coerced by processes of stigmatization, discrimination, rejection, or excommunication. The latter is a research perspective prominently represented by Wouter Hanegraaff when he speaks of esotericism as rejected knowledge. Hanegraaff’s views represent a distinct religious studies perspective on esotericism, which naturally emphasizes instances throughout history when multiple and diverse denominations use the generalizing unifier of ‘the esoteric’. The focus here is on instances of the esoteric such as the hermetic, the mystical, the occult, the spiritual, and so on. The field is vast, and the attempt to bring some order,⁸ perspective, and orientation to it is indeed a huge and meaningful scholarly task.⁹

6 With regard to the various methodological approaches used in the contemporary study of esotericism, see Zander (2013), 113–135.

7 Hanegraaff (2012), 1; (2013), 13–15.

8 Stuckrath (2013), 96–112.

9 The title of Hanegraaff’s book, which might be interpreted as an ironic gesture – *A Guide for the Perplexed* – points to a didactic intention that seems to be required as a thematic and historical guideline for the contemporary study of esotericism. The audience for this book seems to be a

3. The Esoteric in Philosophy

Considering esoterology as a 'philosophical contribution to the contemporary academic study of esotericism' further broadens this complex field. Yet we must not ignore the fact that despite the systematic and topical diversity of research, the debate about the esoteric and exoteric is not a monopoly of religion or literature in the history of European culture and thought. We must acknowledge that in philosophy there has been another and equally significant tradition of thinking about this dichotomy throughout the centuries, a tradition that is alive and well today. We may point, for example, to the contributions of Helmut Holzhey and Walther Christoph Zimmerli in their 1977 collection of essays *Esoterik und Exoterik der Philosophie* (Esotericism and Exotericism in Philosophy).¹⁰ The religious studies approach to understanding the cultural and intellectual phenomenon of esotericism must therefore be flanked and enriched by a complementary philosophical discourse on the subject matter. A comparative analysis of both a philosophical and a religious studies approach to the dialectical relationship between the esoteric and the exoteric reveals that the philosophical perspective is not merely supplemental but an equally important aspect of the debate. This is especially the case with regard to how this dialectical relationship plays out in more or less open societies altogether. *Prima facie*, a philosophical approach to this debate questions three major assumptions within the existing religious study approach. Firstly, it challenges the idea that the basic impetus behind esotericism in European history is only a religious one. Secondly, it questions the idea that the history of the esoteric must primarily be regarded from the interpretative perspective of a 'history of rejected knowledge.' And thirdly, it points out that a meaningful discourse about the esoteric must be a dialectical one, which cannot be had without a complementary discussion about what the exoteric means in the respective context.

All this is not to say, of course, that the perspectives provided by philosophy and by the history of thought have completely been ignored in current discussions about esotericism. In the above mentioned volume on

group of perplexed students and teachers (*ibid.*, 122), but also other "religious consumers," who seem to be drifting around in the "new religious supermarket" and apparently are in need of orientation (Hanegraaff [2013], 141).

¹⁰ Holzhey & Zimmerli (1977).

Aufklärung und Esoterik, for instance, Monika Neugebauer-Wölk explains under headlines such as “an undervalued adjective” and “scholarly and national language” that a “rigorous preference of the substantive form [of the word esotericism]” has led to a tendency among scholars to underestimate the importance of the adjective form ‘esoteric’.¹¹ Pointing to Pierre Riffard’s studies about the substantive use of the word *esotherica*, Neugebauer-Wölk underscores the fact that the “adherents of Aristotle said that some of their writings are *Esoterika*; others, however, which are commonly accessible, are *Exoterika*”.¹² Here we have an important historical reference that represents an explicitly philosophical approach to esotericism. Yet the article in question does not follow up with this particular notion, neither in the passage mentioned above nor anywhere else.¹³ In the following, I therefore maintain that reference to this genuine philosophical distinction between the esoteric and the exoteric is particularly helpful in lending a systematic approach to our topic of esoterology.

4. An Exemplary Definition of the Relationship between the Esoteric and the Exoteric Exemplified by Plato and Aristotle: A Structural-Functionalist Approach

Current academic studies of esotericism take particular interest in the various uses of the word ‘esotericism’ and the etymological origins of its semantic field. In this context, it is important to remember that it is a relatively uncontroversial practice to deduce the nominal form of a given word from its verbal form, inasmuch as this is possible.¹⁴ Consequently, we can assume in a quasi a priori way that the noun ‘esotericism’ has its roots in an older and verbal form of the word, which describes a field of actions that the noun summarizes. In the case of ‘esotericism’ (i. e., that which is inside), its related

11 Neugebauer-Wölk (2013), in: *ibid.*, 58.

12 Riffard, quoted in Neugebauer-Wölk (2013), 66.

13 Zander’s contribution, *The Concept of the ‘Esoteric’* to the volume *Aufklärung und Esoterik* discusses a philosophical perspective in the paragraph “Zur konstitutiven Bedeutung identitätsphilosophischen Denkens (Concerning the Significance of the Philosophy of Identity)”, in: Neugebauer-Wölk (2013), 119–121.

14 Schocher (1793), 18–21.

verb would be the Greek εσωτερικεύω (esoterikeuo), which essentially means ‘to internalize’.

As Neugebauer-Wölk rightly points out, researchers considering the meaning of esotericism in linguistic field studies would be well advised to also examine the original (or at least, the related) verbal and adjectival forms of the word as they try to establish what esotericism means – or could mean. This aspect of the word’s meaning should be studied more keenly as the very part of Neugebauer-Wölk’s study that deals with the adjectival use of ‘esoteric’ and ‘exoteric’ also points to the aforementioned “adherents of Aristotle”,¹⁵ who categorized some of the Aristotelian writings as ‘esoteric’. The reference to Aristotle in regard to the word ‘Esoterica’ is significant to our notion of esoterology or esoterologic. Even Aristotle himself occasionally mentions ‘exoteric writings’ (presumably his own) as a source for illustrating or further elaborating a given topic.¹⁶ *Nicomachean Ethics* (1102a), *Metaphysics* (1076a), and *Politics* (1323a) are examples of this. Apparently, Aristotle considered these three books, in contrast to others he characterizes as exoteric, to be ‘esoterica’, or esoteric writings. A closer examination of the passages in which he makes such references to exoteric writings¹⁷ reveals how Aristotle identifies the functional difference between both words. He characterizes the content of the exoteric writings as something that easily “finds everyone’s agreement”.¹⁸ However, according to Aristotle, a thorough philosophical treatment of the material is not part of exoteric writings. Such philosophical engagement with a topic is reserved to an esoteric treatment of a theme, as for instance in the doctrinal writings (Lehrschriften) mentioned above.¹⁹

Alongside the functional difference between ‘finds everyone’s agreement’ and ‘reserved for doctrinal writings’, another difference in functional value comes into play in Aristotle’s distinction between esoteric and exoteric. His connotation of the esoteric as a sound and thorough philosophical

15 Neugebauer-Wölk (2013), 66.

16 Glenn Most points to the fact that “from the 4th to the 1st century B. C. [...] the exoteric writings of Aristotle were much more influential than his esoteric ones.” Only after that time were “the exoteric writings [...] displaced almost completely by the esoteric ones.” Most (2014), 16.

17 Ibid. According to Most, Aristotle used the adjective *exoterikoi* eight times in his writings.

18 Aristoteles (1958), 1323a.

19 “Since the 2nd century A. D., the term *esoterikoi* [...] has been used for the doctrinal writings [of Aristotle].” Most (2014), 16.

treatment of a certain issue is a distinctly positive one.²⁰ As the literature on the history of philosophy shows, a similarly positive connotation of the esoteric in relation to the exoteric can be found in the works of Plato, in the values of Pythagoreanism, and in other places. When, for instance, the Neoplatonist Jamblichos of Chalkis from the third century refers to the members of the Pythagorean school as “esotericists,” this is meant as a compliment from one philosopher to the other.²¹ According to Glenn W. Most, the philological findings are also “strikingly similar” regarding Plato. “Plato, too, [produced] different types of texts for different kinds of recipients.”²² We will later go into the reasons for this and into the increments of value that were attached to these concepts.

What knowledge about the contemporary academic study of esotericism do we gain from these initial findings? Two things, primarily:

1. From the perspective of a history of ideas, the thematic, methodological, and theoretical treatment of esotericism originates in a constitutive and functional interdependency between the ‘esoteric’ *and* the ‘exoteric’. In other words, a reflected use of the concept ‘esotericism’ requires attention to the very aspects (regardless of what the respective criteria are) in which it is different from the concept of the exoteric – these aspects must always be considered as a complementary part of the equation.²³
2. Within the European history of thought, a particular type of philosophical esotericism has developed that is largely ignored in contemporary academic discourse on the esoteric, which is in turn dominated by a religious studies perspective that defines the esoteric as ‘rejected knowledge’. Contrary to this negative religious studies definition, the philosophical

20 We will later come back to the methodological and didactical difference in Aristotle’s design of his esoteric and exoteric writings (i. e., the use of dialogues and mythological narratives on the one hand and matter-of-fact discourse on the other) as we clarify our concept of esoterology. With regard to the differing historical reception of both types of works, see Most *op. cit.*

21 Marten (1977), 14.

22 Most (2014), 16.

23 Holzhey & Zimmerli (1977) have pointed to the academic myth that, with regard to the relationship between the esoteric and the exoteric, philosophy has “always chosen esotericism” and “has understood the relationship between esotericism and exotericism as a disjunction”. (*ibid.*,

9) Their demand for a “demythologization” of the supposedly obvious distinction between the esoteric and the exoteric in philosophy functions as a call to philosophically redefine this relationship.

type of esotericism implies a *positively connoted* understanding of the esoteric. This can be illustrated by a short excursion into the history of philosophy.

In the writings of Plato and Aristotle, a positive type of esotericism can be identified that is defined in terms of structural functionalism as a didactic and methodic, but nonetheless dialectic, differentiation between an exoteric treatment of knowledge accessible to everyone and another (esoteric) treatment characterized by philosophical analysis and argumentation. Yet such treatment of the esoteric is not unique to Greek antiquity. The formative influence of this differentiation can also be found in the period of classic German idealism, e.g. when Hegel states: “Philosophy is, by its own nature, something esoteric.”²⁴ Hegel’s positive connotation of the esoteric also characterizes certain contemporary uses of the word, though in a more subtle way, for instance, in the difference between how experts speak about their knowledge (expertise) and how writers give a more popular presentation of scientific facts for a lay audience.

According to the analysis of Jens Lemanski, a similar change in the meaning of a word’s positive and negative connotation can be observed with regard to the concept of the mystic and the various transformations of the adjective ‘mystical’. As an adjective, Lemanski contends, the expression ‘mystical’ had a very positive connotation at the time of Clemens of Alexandria (ca. AD 150–215). It signified “a deep and penetrative method of hermeneutic interpretation [...] with regard to obscure and hard to understand [biblical] passages”.²⁵ Such interpretation established a so-called “mystical theology” in which the mystical was understood both as analogous to the esoteric in the philosophy of antiquity and as “a positive theology, [...] that knows the World of God well, comments on it, and interprets it”.²⁶ Contrary to this, Lemanski postulates, the positively connoted ‘*mysticism of exegesis and decoding*’ had been transformed, when

24 Hegel (1970a), 182. Rudolf Steiner, too, attaches a positive connotation to esotericism when he defines an “esoteric concept” as a concept that is contemplated “in connection with the phenomena from which it is obtained”, and also when he juxtaposes “isolated [...] abstraction” with contemplating the concept “in itself” (Steiner [1975], V, 377). In other words, Steiner’s definition of the esoteric and the exoteric conforms, basically, with Hegel’s notions of “concrete” and “abstract” thinking (Hegel [1970b], 575–581).

25 Lemanski (2010), 95.

26 Ibid., 95.

the latter works of Dionysius Areopagita (ca. AD 500) were titled *Mystical Theology*; ‘mystical’ was now used to characterize a theology “that cannot speak about God, but only lead[s] towards him. [...] The mystical theology of Dionysius is under suspicion, contrary to the theology of Clemens, to be a [...] negative theology only.”²⁷

It would be a worthwhile task to examine, whether and, if so, in what regard and by whom, a similar transformation has occurred in the history of philosophy. Subsequent and mutual polemics against the mere ‘phantasms’ of scholastic speculative philosophy on the one hand and against mystic traditions of ‘irrational enthusiasm’ on the other seem to indicate that the history of philosophy no longer views the esoteric in a positive light.²⁸

3. As a result of the aforementioned, the task emerges to recognize and affirm the reverse dialectic of values between esoteric *and* exoteric knowledge found not only in Plato and Aristotle but also in Hegel and other philosophers. It is a valid counter-model to the popular understanding of esotericism as ‘rejected’, and hence negatively connoted, knowledge, which in reverse attaches positive connotations to the concept of the exoteric. In his investigation into the history of esotericism, Hanegraaff diagnoses a disjoined antagonism between esoteric and academic knowledge, which he underscores by using the title *Esotericism and the Academy*. However, the understanding of the esoteric found in the works of Pythagoras, Aristotle, and Plato defines the relationship between the academy and the esoteric as functionally integrated, not as contrarious or even mutually exclusive. Falling somewhere between a doctrine ‘for everyone’ and a doctrine ‘for the few’, the Hellenistic philosophical type of esotericism reveals a culture of discourse in the history of philosophy that is not primarily polemic or counter-dependent in nature.²⁹

27 Ibid. 95 f. I would like to add here that suspecting Dionysius in this regard seems to be unjustified, as his doctrine of ‘verbal inspiration’, or ‘theopneusty’, actually leads to a positive (cataphatic) theology. See also Lemanski, *ibid.*, 97.

28 Originating in Luther’s defamation of ‘enthusiasm’ as heresy inspired by the devil, thoughts with a mystical tendency are pejoratively characterized as unrealistic irrationalism. However, J.G. Fichte takes a position that differentiates between mysticism and the mystic, in which the latter is seen as a serious philosophical position.

29 Esotericism’s polemic connotation probably originates from the theological discussions during the seventeenth century about piety. The roots of this discussion go back all the way to the

4. Out of the Enlightenment debates, which took place at the end of the eighteenth and the beginning of the nineteenth century and concerned the limitations and possibilities of an ‘academic yet popular philosophy’, came a philosophical model that works with a complementary duality between the esoteric and the exoteric. These debates were a systematic, controversial discourse on the tensions between the esoteric and the exoteric. They methodically explored the issues of functionality and the specific character of a philosophy that could be both academic and popular. Many illustrious names participated in this significant debate during the Enlightenment. Alongside with Hegel, who was already mentioned earlier, Kant, Fichte, Schelling, Schiller, Mendelssohn, Ernesti, Grave, and others; and the literature on the various positions in this debate fills many volumes.³⁰
5. As can be seen in works published by Plato and Aristotle and later works published during the Enlightenment, the distinction between esoteric and exoteric doctrine, or between scientific (speculative) and popular doctrine, is historically connected with specific methodological questions about the significance, limitations, and characteristics of doctrine

New Testament conflict between the preacher, the miraculous healer Jesus, and the theological elites at the temple of Jerusalem. A more recent and (with regard to this issue) frequently quoted source for this discourse is Gottfried Arnold (1666–1714), who, inspired by debates within pietism, made the polemic distinction between scholastic and mystical theology, between “the silent ones in the land” (Pss. 35, 20) and the “scholastici” (Lemanski [2010], 108). Arnold’s quite schematic polarization characterizes, on the one hand, “a whimsical and scholastic theology of the brain”, which (a) requires a long, dedicated, and laborious study, (b) is comprehensible to a few scholars only, and (c) is prone to pride, obscurity, and deceit. He then contrasts this type of theology with a mystical theology, which can be understood quickly and easily by everyone and which addresses not only the mind but the heart and the will with a certainty that eludes the measure of limited human understanding (*ibid.*, 108 f.). What was conceptualized in philosophy as complementary is here perceived as an unsurmountable contradiction that cannot be mediated. J. G. Fichte is the philosopher who (more than most thinkers) places right in the center of his philosophy the idea of conflict and mediation between the emotional (religious) truths of the heart and the reflexive and conceptual truths of the mind. (C.f. Oesterreich/Traub [2006]; Traub [1995] and [2020], 104–110).

³⁰ A comprehensible definition of this difference, which transforms the Aristotelian separation of esoteric and exoteric doctrine, can be found in Kant’s famous differentiation between a “philosophy according to the understanding of the academy and according to common understanding [Philosophie nach dem Schulbegriffe und nach dem Weltbegriffe]”. AA IX, 21. Compare also Holzhey (1977), 117–138, and Oesterreich (1994).

described as esoteric or exoteric (i. e., as speculative or popular). The answers to these questions bring us to recognize a twofold dialectical structure, which widens the religious study-based approach in academic research on esotericism. The concept of a systematic esoterology emerges, revealing certain aspects of esoteric thinking that remain out of sight without such a perspective.

4.1 *Esoteric and Exoteric Publicity*

In his essay *‘Esoterik und Exoterik’ oder ‘Die philosophische Bestimmung wahrheitsfähiger Öffentlichkeit’*,³¹ the philosopher Rainer Marten uses examples from the writings of Plato, Aristotle, and Plotinus to develop a model of the esoteric and the exoteric that enhances the categorial and historical approach to esoteric phenomena. He does so by pointing out that there is no way to determine in advance what, in a particular circumstance, the esoteric or exoteric actually is. According to Marten, what is ‘internal’ and ‘external’ in a certain context cannot be determined from any third or outside position, which is the case if one defines the esoteric as “rejected knowledge” and the exoteric as “conventional consensus among mainstream intellectuals”.³² Rather, what we call esoteric or exoteric is determined by a certain reflected assignment of articulative fields, justified by criteria in which intellectual life can unfold or by circumstances that such life can develop into and be represented. By means of such structural identification (according to the methodology of field theory), the discourse on the esoteric and the exoteric extends beyond the field of something obviously ‘other’ into certain forms of ‘esotericism’, which otherwise are being excluded from the debate. This directs our attention to closed or self-closing societies, which also have their metaphysical or pseudometaphysical belief systems and their respective projections of who is the enemy.³³

Marten’s approach, which both amplifies and organizes the philosophical analysis of the esoteric and the exoteric, recognizes the importance of another overlapping category: ‘publicity’. Publicity in this context is under-

31 Holzhey & Zimmerli (1977), 13–30.

32 Hanegraaff (2013), 13.

33 In contemporary culture, this could also apply to conspiracy networks, communities of political or cultural extremism, exclusive clubs, like stock market speculators with a religious index fixation, or scientism (as a creed of the *scientific community*).

stood as mental or physical space in which knowledge presents itself in the modus of awareness. In doing so, Marten's analysis of the esoteric and the exoteric points to a continuum of aspects of publicity, which includes the reflexive self-evidence of the thought process just as much as the aspects of immediate object-awareness, communicative intra-academic discourse, written discourse, and the exoteric societal public.

Within this framework, Marten determines that the experience one can have in "the pure relation of thought to itself" can be called the "unsurpassable philosophical proclamation of the esoteric in man's self-determination". While this experience is different in every thinking individual, it is nonetheless a "numerically unique" form of thought, which is, in its self-evidence, "public to itself."³⁴ In terms of the history of philosophy – including Plato's relationship with Aristotle – the definition of a 'publicity of evidence in the relation of thought to itself' applies to many things. It stretches from the fleeting instant of understanding brought by a *heureka*-character insight to a flash of inspiration, and it can stretch all the way to the postulate of a permanent presence of "divine self-knowledge as a measure for the occasional divine self-realization of man".³⁵

Even though Marten begins his comparison of Plato's and Aristotle's regard to the esoteric and the exoteric with a reconstruction of the "truth-generating publicity of the moment",³⁶ the idea of including the element of self-evident publicity within the thought process cannot be limited to these philosophers. It also happens when Descartes speaks of the 'Cogito, ergo sum', when Fichte mentions the illumination of the substantial identity of subject and object in the realization of thought, when Kant claims that the idea of 'I think' must be able to accompany all mental operations, or when more contemporary thinkers talk about the 'self-referentiality' of the first person singular. In each of these instances something that Marten calls the "unsurpassable philosophical proclamation of the esoteric" occurs.³⁷ With regard to a

34 Marten (1977), 15. Interestingly, this 'esotericon' could also be seen as signifying a counter-model to the so-called 'mystery' that in contemporary debates about esotericism is often discussed as a potentially constitutive characteristic of esoteric thinking. See also Zander (2013), 116 f.

35 Marten (1977), 29.

36 *Ibid.*, 15.

37 The aim of this article is only to document the substantive philosophical conceptions of the esoteric. The differences between various thinkers are, therefore, not discussed in detail, even

debate about the esoteric and the exoteric, however, there is a fundamental difference. The evident publicity of the ‘unsurpassable self-referentiality’ in our thinking is categorically distinguished from a psychologizing notion of individual or personal self-knowledge. For the “numerically unique act of thought” mentioned above is a matter-of-fact “philosophical self-reflection of thought: regarding its foundations, elements, aims, and endangerment”.³⁸ Nonetheless, the person-oriented self-knowledge of an individual is related to the philosophical self-reflection of thought, not as a necessity, but as a potential that can be actualized. Defining the relationship between individual self-knowledge and self-reflection of thought is “one possible way of [conceptualizing] man’s self-understanding concerning his nature”.³⁹

If we agree with the notion of such a “proclamation” of a specific philosophical concept of esotericism rooted in the “self-referentiality of thought”, we have yet determined, as Marten puts it, only “one fundamental part of a philosophical esotericism (or esoterology)”.⁴⁰ A follow-up question necessitated by such a foundation has to be the following: What kinds of connective fields or spaces of connection into which this element could unfold itself as a progressive concretization of the relationship between the esoteric and the exoteric are available in the public realm? In this regard, too, the history of philosophy, and in particular the existing research on Plato, offers some helpful results.

4.2 *Toward the Exoteric: From Eidetic Vision to Concept, Speech, and Writing*

In his essay *Plato’s Esoteric Myths*, Glenn Most develops a tiered continuum with levels of publication in Plato’s teachings, which Most extracts from a historical comparison between the esoteric and the exoteric works of Plato and Aristotle.⁴¹ With regard to the works of Aristotle, this difference has already been discussed earlier. Most uses the development of the works of both philosophers to show that both bodies of writing met a very different

though their conceptual elaborations of this fundamental notion of esotericism differ significantly at times.

38 Marten (1977), 16.

39 Ibid., 29.

40 Ibid., 16.

41 Most (2014), 9–21.

fate. Contemporary scholars often fail to notice, according to Most, that the preserved writings of Aristotle and Plato constitute two completely different genres of philosophical texts, which present two distinct functional contexts for discourse. In the case of Aristotle, readers mostly have, due to the way in which his works were transmitted, his academic (and hence, esoteric) writings, but with regard to Plato, contemporary readers mostly read his exoteric texts when they study his philosophy. This can be illustrated, according to Most, by pointing to the didactic conception of Plato's writings, and it shows in particular in their design as dialogues and in their tendency to integrate myth. With regard to the distinction between the esoteric and the exoteric, the writings of both philosophers belong to different fields of publicity and to different functional contexts. While Plato's writings have an exoteric character, the works of Aristotle are esoteric. Very different histories of reception occurred with regard to both bodies of texts, evidenced by the fact that, for instance, Aristotle also wrote exoteric texts in dialogue form that integrated myths. At the same time, we do know of certain Platonic teachings that did not feature dialogues and myths and were, therefore, perceived as "philosophically demanding and stylistically dry (if not deterring), requiring a philosophically advanced audience".⁴²

The keyword 'teaching' introduces yet another difference or aspect that is significant for understanding what philosophical esotericism or esoterology could mean. The transmitted dialogues point to at least two other modes of the publicity of the esoteric: their situational character as oral speech in a real conversation and their character as written texts. Once again, we are dealing with a functionally significant change here, a transformation into different 'states of doctrinal aggregation', as it were, from 'gaseous' to 'liquid' and 'solid'.

The 'solid' form of a written-down dialogue is a didactic attempt to transfer the 'fluid' immediacy and vitality of a unique discursive encounter into the permanent medium of a text. The textual dialogue tries to simulate something which actually occurs only in singular oral situations within the generalized medium of writing. Most is therefore convinced: "For Plato, the esoteric is oral".⁴³ Indications concerning the lecture *On the Good*, which

⁴² Ibid., 16.

⁴³ Ibid., 17. It should be mentioned here that Plato's so-called 'unwritten doctrine' constitutes an essential part of his conception of philosophy and has been a subject of research on Plato for a

Plato supposedly gave to a limited audience and “never distributed in written form”,⁴⁴ confirm the assumption that the philosopher indeed operated in the mode of a teacher of esoteric publicity.

Before we turn our attention, as a necessary consequence of the previous analysis, to the topic of *exoteric publicity*, the major elements of the aforementioned structure of a philosophical esoterology should be summarized. Using the metaphor of a number of concentric circles, and the chemical analogy of the states of aggregation, we can distinguish the following levels, spaces, fields, or states as the functional elements of esoterology:

1. *The level of evidence*: According to Marten, the conception of a philosophically reflected esoterology requires a systematic (and this means a thematically and methodologically extendable) ‘publicity of the self-referentiality of thought’. This element is characterized by immediate insight and can be theoretically framed as an inquiry into the question ‘what is the actual nature of evidence?’
2. *The level of conceptualization*: A second level of esoteric publicity can be seen in the aspect of conceptualization, which follows the moment of immediate evidence (i.e., the aspect of a thematic and methodic treatment of thought as thought, of thinking as such). This field would require, according to Marten, “the foundations, elements, aims, and endangerments”⁴⁵ of thinking as a structuring and self-affirming activity. This element therefore pertains to various historical and contemporary philosophical systems and approaches.
3. *The level of discourse*: A third level or element of esoterology describes the aspect of community, or the working out of the thought process as a com-

long time. See also Gaiser (1998). The issue of orality, too, is important not only for understanding Plato but also Fichte. A significant part of Fichte’s work consists of lectures and speeches, and just like Plato, Fichte also assigns a different qualitative significance to the spoken word as compared to writing (see Fichte [1991], 125–139, and Janke [2009]). Whether this is also true for the many lectures of Rudolf Steiner, who has been called one of the “most significant orators” of the 20th century, is an open question and would require further research (GA 80a, 591). In the context of the theology, we may also think of the distinction between oral and written traditions in the transmission of the Bible. The so-called ‘two sources hypothesis’ assumes that the Gospel of Mark and another collection of sayings (*logia*) are the two major historical sources of information for New Testament writers about the life and teachings of Jesus.

44 Most (2014), 17.

45 Marten (1977), 16.

municative act within a collective of experts of professionals. Historical models for this element are Plato's lectures that were given to a selected audience, the work of the Platonic Academy as such, and, in more recent times, lectures at a university or other academic forms of discourse, such as Fichte's 'Conversatorien' that accompanied his lectures. Other contemporary forms of this element are professional discourses that take place in journals with peer review and at conferences, conventions, or other academic forums.

4. *The level of writing:* When esoteric knowledge solidifies into written form, the question of target audience arises. A boundary must be established between internal (esoteric) and external (exoteric) audiences. A publication in either a professional journal or a popular science book would establish functionally different spaces of thought and discussion within a publicity that is aware of the respective target group. The transition from an oral to a written level of esoteric teaching was already problematized by Plato, and before him by Socrates, as an issue of structural functionality.⁴⁶ One problematic aspect of such an opening of the field is, for example, the element of the market. On the one hand, books that can be sold and bought by everyone lead to uncontrollable multiplication and distribution, which facilitates corruption. On the other hand, but connected to this, the market opens up the opportunity to make a living as an author. In his interpretation of Plato's writing as exoteric, Most speculates that these texts, in their design as dialogues and their inclusion of mythologemes, already had behind them considerations of marketability. According to Most, Plato's texts are fitted to the demands of an existing market of literature (i.e., tragedies, comedies, epics): "A smart author, who wanted his books bought and read, [had to] supply his own works with the characteristic features of these other books – with dialogues and myths – and feel obligated [...] to somehow cater to the unphilosophical viewpoints of his unphilosophical readers".⁴⁷ The transmitted writings of Aristotle, however, did not have to consider the publicity of a shared literary market, and this is why they can be categorized as esoteric.

⁴⁶ Most (2014), 17.

⁴⁷ *Ibid.*, 18.

If these four fields are considered in their interdependence, they reveal a certain development of the esoteric that begins with an initial internal experience of evidence and then proceeds to intellectual and conceptual processes, to discourse, and finally to a cultural environment of a community of knowledge. The fields of 'discourse and writing' in this framework differ from the others insofar as they display a certain general tendency toward the exoteric, while 'immediate evidence and intellectual treatment' can be seen as esoteric in a narrower sense. If we want to define the relationship between the esoteric and the exoteric, then this means the following: What we call esoteric or exoteric is not primarily defined by, and maybe not even essentially related to, the thematic determination of the individual fields. Rather, it is determined by the functional relationship between these fields. In other words: it is defined by the dialectic interdependency between the esoteric *and* the exoteric.

5. Philosophical Esotericism: Philosophy's Relationship to the World

From the perspective of the scholars of antiquity, as we have seen, professional or academic education in general and the internal discourse of the 'initiated' defines the essential characteristics and scope of the esoteric. The respective characterization of the exoteric from these scholars' position seems, therefore, obvious. Aristotle characterizes the sphere of the exoteric as 'that which can be comprehended and agreed to by everyone'. In Platonic terminology, this would be the realm of *doxa*, or of opinion-based knowledge, and, hence, pertains to the general level of education of most people, which Plato used as a starting point in his allegory of the cave. This should not be confused, though, with what is commonly called 'common sense' in philosophy. Rather, Plato defines *doxa* as a form of 'miseducated understanding', a form of knowledge that has often been used in the history of philosophy as a reference to efforts in educating the general public.

For the conceptualization of a dialectic esoterology, the esotericism of philosophical (scientific) knowledge and its communicative forms of articulation must be dialectically determined, in terms of systematic functionality, as contrary to ignorance or half-knowledge, and vice versa. Such analysis of the relationship between the esoteric and the exoteric leads to the ques-

tion of whether it is possible to mediate between the two. The history of philosophy provides various answers to this question. The first answer is the one given in the concept of *paideia*, the basic and common, yet individually undifferentiated, ability and necessity to be educated, which idea originates in Plato's allegory of the cave. This model has become paradigmatic in history for the theory of education. It implies that both the state of ignorance in human beings and the necessity of their education are a result of the fact that in human beings there exists a fundamental orientation toward reason and truth, which can be misdirected and overshadowed.⁴⁸ This conception is not only the basis of the history of pedagogy in general but also the origin of the aforementioned contemporary discussions during the Enlightenment concerning the relationship between the scientific (esoteric) and the popular (exoteric) forms of philosophy, in which the latter was assigned to provide general enlightenment and education. As a core orientation of academic pedagogy, this paradigm is valid even today.

A second and more recent version of mediation between the esoteric and the exoteric is found in Friedrich Nietzsche's elitist conception of education, which is modelled after Heraclitus. As Nietzsche's Zarathustra⁴⁹ fails to communicate his educational ideal at the marketplace, he fulfills his pedagogical mission by not addressing the 'crowd in the marketplace', but rather, like Heraclitus, by having the few seekers come up to his mountain of wisdom.⁵⁰

The question of whether philosophy has a general or particular task to mediate between the words of esoteric knowledge and exoteric opinion is a theme that runs through the history of philosophy, from its very beginnings to the present. While Hegel and, later, Heidegger criticized any attempt to popularize the essentially esoteric nature of philosophy as instances of "flattening"⁵¹ or "leveling",⁵² Fichte's theory of education introduces the two motions of 'educating down' and 'educating up', which is a model that seeks mediation between the worlds of the esoteric-scientific and the world

48 Already Plato has argued, and Fichte and Steiner after him, for the idea of a 'guide of the soul', a thoughtless and mostly emotional inner orientation of the human mind toward truth and truthfulness, which they referred to as a natural sense for truth [natürliches Wahrheitsgefühl].

49 Nietzsche (1969), 5–10.

50 Most (2014), 317–328.

51 Hegel (1970), 183.

52 Heidegger (1979), 127.

of the exoteric-popular.⁵³ In his contribution *Der Philosoph für die Welt*, Holzhey differentiates this further by distinguishing between the approach of a basically feuilletonistic popular philosophy and a serious “Philosophie nach dem Weltbegriff” (philosophy according to common understanding), a form of esotericism that avoids academic jargon and its subtleties and yet makes a claim of providing rigorous education.⁵⁴

6. Conclusion: The Structural-Functionalist Elements of Esoterology, and the Difference between Permeable and Impermeable Esotericism

Our analysis of the philosophical understanding of the esoteric/exoteric dichotomy in the history of philosophy has unearthed exemplary figures and positions that make it seem meaningful to distinguish between various fields of articulation and the publication of mental content. We have distinguished immediate insights and evidences, as well as their articulation in thought, professional discourse, writing, societal publicity, and the relationship between esoteric and exoteric publicity. For the relations between these fields, the dichotomy proves to be meaningful and we can speak, even within philosophical esotericism itself, of certain internal differences between the ‘esoteric’ and the ‘exoteric’. What is being called, or can be called, esoteric or exoteric in a particular context, depends not on the thematic content of the respective fields but on the functional definition of the relations between the respective areas, ideally from the inside out. This perspective is not limited to philosophical knowledge but can be applied to any articulation of mental organization, such as the formation of esoteric or conventional knowledge in religious contexts. Empirically this is evident, for instance, in the internal structure of pietism, which contains a clear difference between radical (eso-

53 See GA II/12, 336. Other than the writings of Plato and Aristotle, Fichte’s books have never been divided into these two groups of works, and we know of all his philosophical works today, both the exoteric (i. e., popular and applied) writings and the esoteric (i. e., scientific) ones. There is no other philosopher in the history of philosophy who was concerned in such a systematic and differentiated way with the problem of mediating esoteric/scientific and exoteric/popular philosophy. Fichte clearly separated both and, at the same time, consequently related them to each other in a dialectic manner.

54 Holzhey (1977), 134.

teric) and liberal (exoteric) pietism. The same is true for the anthroposophical movement⁵⁵ and for other more or less ‘closed societies’.

When it comes to the question how these structural elements maintain themselves in an empirical or a historical sense, the perspective of structural functionalism can be very helpful. Interestingly, existing models in the academic study of esotericism also draw on categories taken from sociology, cultural studies, and discourse theory. Structural functionalism is interested in the mechanisms and rules that social systems use in order to maintain and stabilize themselves.

With regard to the various structural elements of the esoteric, the application of a structural functionalist approach points to certain tools and strategies. As these tools are applied, the various fields maintain themselves with regard to their essence and their structural elements as they relate to and distinguish themselves from each other. The perspective of structural functionalism allows for a consideration of various subareas within esoteric and esoteric thinking. Its application to esotericism as a “collective singular”⁵⁶ reveals a difference that allows us to distinguish between at least two different types of relationships between the esoteric and the exoteric. One of the concepts that seems helpful in describing this functional structuralist difference comes from the anatomy of cells. In biology and anatomy, we speak of the permeability of cells. If this concept is applied to the issue of limiting and stabilizing the various fields of esoteric publicity, the analysis of the philosophical understanding of the esoteric and the exoteric suggests that the various scholarly definitions of the esoteric imply differences in permeability between the various fields. We may distinguish between a strong meaning

55 With regard to Steiner’s work, according to what has been discussed so far, there is another special problem that needs to be investigated more closely. On the one hand, it would have to be clarified in which esoteric or exoteric context the philosophical foundations of anthroposophy are to be located, as they are presented in *Truth and Knowledge* or *The Philosophy of Freedom* on the one hand, and in more explicitly anthroposophical writings such as *Theosophy* and *Occult Science* on the other. This is particularly true when considering Steiner’s demand that whoever seeks “the scientific justification of [anthroposophy] [...] must take the path through its philosophical foundation” (RP[II], X). On the other hand, Steiner’s extensive body of lectures would also have to be examined and evaluated with regard to notions of specialist and popular esotericism. In other words, for such a complex and diversified work as Steiner’s, generalized judgments about its esoteric or exoteric character are not helpful at all. The same applies also with regard to classifications of Steiner himself as an ‘esotericist’.

56 Zander (2013), 115.

of the word 'esotericism' that has a tendency to be impermeable and a weak meaning that is permeable.

The model of philosophical esotericism found in Plato and Aristotle and during the Enlightenment is, although critical in nature, generally permeable with regard to the definition of boundaries between the esoteric and the exoteric. To use Plato as an example again, the educational path from the world of *doxa* toward understanding and on to the eidetic vision of the Good (and back again) does not imply any notion of inaccessibility or impermeability that would originate in the nature of the esoteric. In principle, the boundary is permeable to everyone. The structural element that allows for such permeability is reason, since it is assumed that everyone, even the uneducated slave, participates in rationality and has the ability to further develop this participation, either alone or by being instructed. The realm of the esoteric is identical with the realm of reason, rationality, *nous*, and evidence. All of these concepts do not carry the notion of exclusivity. Access to the various fields of philosophical education depends, *cum grano salis*, on a subjective willingness to educate oneself and on the objective presence of educational opportunities. Plato's model of esoteric education is permeable.

Ideologically aligned systems, on the other hand, such as the three monotheistic religions Judaism, Christianity, and Islam, as well as Buddhism, are characterized by an esoteric tendency resulting from a dependency on revelation that draws an impregnable line between those who have received the revelatory truth and those for whom this is not the case. These systems are highly impermeable or only semi-permeable. The sacred is clearly separated from the profane, the priest from the lay person, the enlightened seer from the common believer. The transition from exotericism into esotericism is not the result of individual effort and a willingness to be educated but of predestination or initiation, two preconditions that are not accessible to everyone. In addition to this, the ethos of a general education, which is implicit in the Platonic and the Enlightenment model (because in these models permeability from the inside out is a demand), changes in impermeable systems of esotericism to some form of exclusivity. This is illustrated by Nietzsche's exclusive model of education or by 'closed societies', such as lodges and other exclusive circles, and their notions of 'initiated ones'. Impermeable esotericisms tend to assume a hermetic character after the motto 'Many are called, but few are chosen.'

The starting point of our inquiry was the question of whether esoterology is possible, understood as a reflected, differentiating, and criteria-based understanding of a problem that is posed since the beginning of the history of philosophy as the dichotomy of the esoteric and the exoteric. As elements of such an esoterology, certain levels of mental, discursive, or written ‘publicity’ emerged, which we have analyzed in their esoteric and exoteric relations to each other. We have done so from the perspective of structural functionalism, with particular regard to Plato and Aristotle, and aided by the notion of permeability. Our analysis has shown that these structural elements and their mutual relationships have been constitutive in other periods of philosophical thought. And as a side-product of this analysis, we have also learned that the perspective developed here may serve as a tool for identifying ‘pseudoesoteric’ societies with hermetic structures.⁵⁷

Three questions emerge: (a) Is the search for a path toward esoterology a meaningful one? (b) Should the enterprise be given up due to the diversity of various ‘esoteric phenomena’ and a lack of consensus in the *scientific community* regarding a definition of ‘esotericism’? and (c) Should this search be pursued just because of certain aspects which are related to the politics of research?⁵⁸ The answers to these questions will also have to determine whether and how we can avoid leading a mere ‘phantom research’ as we en-

57 Among the current approaches to a constructive analysis and interpretation of the cultural significance of esotericism, Koku von Stuckrad’s theory of transformation within four fields of discourse (communalization, scientization, aesthetification, and public spaces) has a certain affinity to our philosophical model of esoterology (Stuckrad [2013], 108–112). This applies in particular to the element of communalization, by which he means the more or less permeable or impermeable limitation of various interrelated spaces of discourse. It also applies to the aspect of aesthetification, or the transformation of philosophical (i. e., ‘scientific’) esotericism into the exoteric domain of a public societal discourse that results from using pictorial or mythological languages. These languages clearly transcend, according to Stuckrad, “the empirical model of the natural sciences by means of their religious and ethical implications [...] and by their epistemological claims” (ibid., 111 f.). The aspect of scientization, however, seems to mark a significant difference between both models as Stuckrad seems to undervalue the function of science as our analysis has shown that the philosophical model’s scientific character is at first characterized by the attribute of the esoteric.

58 Zander (2013), 117. Zander attempts to avoid the problems of defining the essence of the esoteric by postulating the potentiality of bodies of cultural knowledge and by highlighting the dynamic nature of the religious (ibid., 132 f.), but in his approach, the essential question at hand – what in these actualized bodies of knowledge makes them esoteric in terms of an academic analysis? – remains unanswered.

gage in the academic study of esotericism. Consensus may be a necessary condition of mutual research and communication within the *scientific community*, but it is not a sufficient condition of esotericism because scientific discourse is always characterized – contrary to political, ideological, or other interest-based, narrow-minded club debates – by well-founded faith in the productivity of a consensus. Lack of consensus regarding a definition of the esoteric does not render research into the quantifying and qualifying characteristics of the subject matter obsolete. To renounce the challenge would mean not only leaving behind an interesting and historically significant topic as a scientific orphan or phantom but also abandoning the esoteric to the randomness of a nonacademic (and, hence, merely exoteric) discourse.

Bibliography

- Aristoteles: *Politik*. Hamburg 1958.
- Comte, Auguste: *Discours sur l'esprit positif / Rede über den Geist des Positivismus*. French/german., ed. by Iring Fetscher. Hamburg 1994.
- Fichte, Johann Gottlieb: *Ueber das Wesen des Gelehrten*, in: idem: *Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Vol. I,8, ed. by Reinhard Lauth a.o., Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, 125–139.
- Gaiser, Konrad: *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*. Stuttgart 1998.
- Hanegraaff, Wouter J.: *Esotericism and the academy. Rejected Knowledge in Western Culture*. New York 2012.
- *Western Esotericism. A Guide for the Perplexed*. London a. o. 2013.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Werke in 20 Bänden mit einem Registerband*, Vol. 2: *Jenaer Schriften 1801–1807*, ed. by Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel. Frankfurt a. M. 1970a.
- *Wer denkt abstrakt?*, in: *Werke in 20 Bänden mit einem Registerband*, Vol. 2: *Jenaer Schriften 1801–1807*, ed. by Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel. Frankfurt a. M. 1970b, 575–581.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen 1979.
- Holzhey, Helmut: *Der Philosoph für die Welt – eine Chimäre der deutschen Aufklärung*, in: *ibid.* & Walter Ch. Zimmerli (Eds.): *Esoterik und Exoterik der Philosophie*. Basel/Stuttgart 1977, 117–138.
- Holzhey, Helmut & Walther Christoph Zimmerli (Eds.): *Esoterik und Exoterik der Philosophie*. Basel/Stuttgart 1977.

- Janka, Marcus: *Semantik und Kontext: Mythos und Verwandtes im Corpus Platonicum*, in: *ibid.* & Christian Schäfer (Eds.): *Platon als Mythologe*. Darmstadt 2014, 20–43.
- Janke, Wolfgang: *Die dreifache Vollendung des deutschen Idealismus. Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre*. Amsterdam/New York 2009.
- Kant, Immanuel: *Logik*, in: *Kant's Gesammelte Schriften / "Akademieausgabe"*, Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften (AA), Vol. IX, Berlin 1900 ff., 1–150.
- Lemanski, Jens: *Die Rationalität des Mystischen. Zur Entwicklung und Korrektur unseres Mystikverständnisses am Beispiel von Dionysius Areopagita, Gottfried Arnold und Arthur Schopenhauer*, in: *Schopenhauer Jahrbuch* 91 (2010), 93–120.
- Marten, Rainer: 'Esoterik und Exoterik' oder 'Die philosophische Bestimmung wahrheitsfähiger Öffentlichkeit', *demonstriert an Platon und Aristoteles*, in: Helmut Holzhey & Walter Ch. Zimmerli (Eds.): *Esoterik und Exoterik der Philosophie*. Basel/Stuttgart 1977, 13–31.
- Most, Glen Warren: *Platons exoterische Mythen*, in: Marcus Janka & Christian Schäfer (Eds.): *Platon als Mythologe*. Darmstadt 2014, 9–21
- Neugebauer-Wölk, Monika a. o. (Ed.): *Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne*. Berlin 2013.
- Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen*. Stuttgart 1969.
- Oesterreich, Peter Lothar: *Philosophen als politische Lehrer*. Darmstadt 1994.
- & Traub, Hartmut: *Der ganze Fichte. Die populäre, wissenschaftliche und metaphilosophische Erschließung der Welt*. Stuttgart 2006.
- Schocher, Christian Gotthold: *Rechtfertigung der Schreibart, Teutsch*. Leipzig 1793.
- Schopenhauer, Arthur: *Ueber das Sehen und die Farben*, in: *Werke in fünf Bänden*, Bd. III, ed. by Ludger Lütgehaus. Zürich 1988, 633–728.
- Steiner, Rudolf: *Goethes naturwissenschaftliche Schriften*. Hg. u. mit Einleitungen versehen von Rudolf Steiner im Rahmen der *Deutschen National-Literatur* von Joseph Kürschner (Volume 33–36). 1884–1897. Neu hg. v. Rudolf Steiner Verlag, Volume I–V. Dornach 1975.
- *Die Rätsel der Philosophie, in ihrer Geschichte als Umriss dargestellt*. Berlin 1914 (²1918, ³1924). Erweiterte Neuauflage der Schrift: *Welt- und Lebensanschauungen im neunzehnten Jahrhundert*. 1900/01. GA 18; SKA 4.
- Stuckrath, Kocku von: *Überlegungen zur Transformation des esoterischen Diskursfeldes seit der Aufklärung*, in: Monika Neugebauer-Wölk a. o. (Ed.): *Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne*. Berlin 2013, 96–112.
- Traub, Hartmut: *J.G. Fichtes Populärphilosophie 1804–1806*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1995.
- *Der Denker und sein Glaube. Fichte und der Pietismus oder: Über die theologischen Grundlagen der Wissenschaftslehre*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2020.
- Weber, Max: *Wissenschaft als Beruf*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen 1973, 582–613.

Weizsäcker, Carl Friedrich von: *Die Tragweite der Wissenschaft*. Stuttgart 1990.

Zander, Helmut: *Das Konzept der Esoterik im Bermudadreieck von Gegenstandsorientierung, Diskurstheorie und Wissenschaftspolitik. Mit Überlegungen zur konstitutiven Bedeutung des identitätsphilosophischen Denkens*, in: Monika Neugebauer-Wölk a. o. (Ed.): *Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne*. Berlin 2013, 113–135.

This Open Access article has been published under the Creative Commons Attribution License CC-BY 4.0 (if not stated otherwise). The license permits the unlimited application, spreading and replication in every medium, as long as appropriate credit is given to the original work. The copyright remains with the authors.