



Internationale Zeitschrift für Kulturkomparatistik

Band 7 (2022): „Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik“ – Eine Relektüre Karl Joëls. Hrsg. v. Johanna Hueck und Harald Schwaetzer.

Hueck, Johanna: Naturphilosophie und Wandlung der Seele bei Karl Joël und F.W.J. Schelling. In: IZfK 7 (2022). 97-108.

DOI: 10.25353/ubtr-izfk-07fa-4e0b

Johanna Hueck (Bernkastel-Kues)

Naturphilosophie und Wandlung der Seele bei Karl Joël und F.W.J. Schelling

Natural philosophy and conversion of the soul in Karl Joël and F.W.J. Schelling

In his work “On the Origin of Natural Philosophy from the Spirit of Mysticism” Karl Joël refers several times to Schelling and his thinking about nature without elaborating on these references. The article discusses the thesis, whether the concept of conversion, which seems to be essential for Joël’s philosophical approach, could be seen as a link between him and Schelling. It substantiates that both authors find in the conversion of human beings a condition for a non-reductive insight into nature.

Keywords: Natural philosophy, Feeling, Conversion, Soul of the World, Schelling.

In dem hier im Zentrum stehenden Werk *Über den Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik* setzt sich Karl Joël zum Ziel, den „gemeinsamen Ursprung des naturphilosophischen Geistes in seinen drei klassischen Zeitaltern aus dem Geiste der Mystik aufzudecken“¹ und meint damit erstens die vorsokratische und antike Philosophie – in diesem Band diskutiert in dem Aufsatz von Wolfgang Christian Schneider – und zweitens die Philosophie der Renaissance von Cusanus und Pico della Mirandola bis Jakob Böhme und Campanella. Besonders stark zeige sich das Band von Mystik und Naturphilosophie in der dritten, Schellingschen Epoche, so Joël.² Allerdings fällt ins Auge, dass die folgenden Ausführungen der Schrift sich dann vornehmlich mit den ersten beiden Zeitaltern, der Antike und der Renaissance, befassen. Erst der kurze Anhang über archaische Romantik wendet sich dem 19. Jahrhundert zu.

¹ Joël (1906: VII).

² Joël (1906: VII).

Dort geht es Joël vor allem darum, zu zeigen, dass die ionische Naturphilosophie einen ebenso romantisierenden Zug in sich trägt, wie er von Friedrich Schlegel und Novalis bewusst verfolgt wird. Er findet bei den Frühromantikern dieselbe innige Verbindung von Denken und Dichten, wie er es für die frühe Antike als Charakteristikum hervorhebt und als Indiz für das Ineinsgehen von Intellekt und Gefühl versteht. Die Betonung des Gefühls als Jungbrunnen der Philosophie, die der Starrheit einer kalten, strengen und deshalb zum Mechanischen tendierenden Wissenschaft entgegenwirkt, wird von Joël als Aufbruchsbewegung gewertet.

Auf Schelling selbst, der aufgrund der oben erwähnten Bezeichnung des dritten Zeitalters als ‚Schellingsches Zeitalter‘ offensichtlich Pate steht für das besonders hervortretende Band von Mystik und Naturphilosophie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, wird allerdings nicht explizit Bezug genommen. Wie also lässt sich die anscheinend paradigmatische, aber zugleich nicht weiter ausgeführte Nennung Schellings verstehen und bewerten?

Auf ebenfalls zentrale und zugleich lediglich andeutende Weise erwähnt Joël Schelling in dem ungleich prominenteren und systematisch ausgearbeiteteren Werk *Seele und Welt. Versuch einer organischen Auffassung*³ als Inspirator im Hintergrund, wenn er das Buch seinem Vater, „einem Schüler Schellings“, widmet.⁴

Zwar hat sich Joël dagegen gewehrt, als „Neuschellingianer“ bezeichnet zu werden⁵, dennoch ist nicht zu leugnen, dass sowohl seine organische Weltauffassung als auch sein Anliegen, Naturphilosophie als aus einem mystisch-erlebenden Zugang zur Welt entstandene philosophische Disziplin zu deuten, deutliche Spuren von Schellings Einfluss zeigen.

Ein weiteres Motiv, das die Nähe von Joël zu Schelling verbürgt, soll hier im Vordergrund stehen: Es ist die von Joël mehrfach hervorgehobene Notwendigkeit der ‚Wandlung‘ – ein Begriff, der auch für sein zweibändiges Spätwerk *Wandlungen der Weltanschauung* entscheidend ist.⁶ Im Zusammenhang mit seinen Überlegungen zur Naturphilosophie und Mystik bildet der Begriff der ‚Wandlung‘ ein zentrales Motiv, von dem aus Joël, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, das Verhältnis von Natur und Seele systematisch entfaltet. Dabei wird

³ Joël (1912).

⁴ Joël (1912).

⁵ Vgl. hierzu folgende Passage, die Bezug nimmt auf die Widmung in „Seele und Welt“: „Das Problem der Freiheit, des Subjekts, der Seele ward nun zum Problem von ‚Seele und Welt‘, wie ich meinen ‚Versuch einer organischen Auffassung‘ betitelte (Jena 1912). Die Widmung des Buches an meinen Vater als Schüler Schellings gab das Signal mich kurz als Neuschellingianer zu rubrizieren. Doch von einem ernstlichen Einfluß Schellings, wie etwa die Neukantianer sich aus dem Studium Kants aufrangen, war keine Rede; ich hatte nur eine Wandlung erlebt, die sich symbolisch als solche von Fichte zu Schelling bezeichnen ließ, sofern sie aus einem praktischen Subjektivismus zu einer organischen Synthese von Subjekt und Objekt hinführte.“ Joël (1921: 94).

⁶ Vgl. Joël (1928/1934).

Schelling wiederum als der wichtigste Bezugspunkt im 19. Jahrhundert erwähnt, allerdings erneut ohne weitere Ausführung.⁷

In diesem Beitrag soll es darum gehen, die Berechtigung von Joëls Verweis auf Schelling im Zusammenhang mit dem Begriff der ‚Wandlung‘ herauszuarbeiten und damit die fehlenden Ausführungen von Joël zu Schelling gleichsam ‚nachzutragen‘. Dabei geht es nicht vornehmlich um die Frage der Rezeption und Einflussnahme, sondern um eine problemorientierte Diskussion des Motivs der Wandlung im Kontext des Verhältnisses von Natur und Seele, wie es bei Joël und bei Schelling gleichermaßen auftritt. Insofern wird im Folgenden zunächst die systematische Bedeutung des Wandlungs-Motivs in Joëls Werk *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik* in den Blick genommen werden, um daraufhin zu zeigen, wie insbesondere in Schellings sog. mittlerer Philosophie das Motiv der Wandlung als *Conversio* des Menschen ausschlaggebend ist für eine nichtreduktive Auffassung der lebendigen Natur.

Wandlung der Natur und der Seele bei Karl Joël

Den Ausgangspunkt von Joëls Überlegungen bildet das Anliegen zu zeigen, dass jeder sondernden, also jeder diskursiven Erkenntnis die „Einheit des Seelischen und des Sinnlichen, des Subjekts und des Objekts“⁸ vorausgeht und dass demzufolge alle Erkenntnis auf dem Boden eines Einheitsgefühls entsteht, ohne dessen Kraft sich die Erkenntnis in „immer lebensfremderen Abstraktionen“ versteigt.⁹ Auch wenn also das reflexive Bewusstsein immer schon in einer Subjekt-Objekt-Spaltung sich vorfindet, wenn es etwas als etwas erkennt, muss vorausgesetzt werden, dass dieser Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt im Ergebnis eines Urteils deren Einheit vor dem Urteil vorausgeht. Dass etwas als etwas erkannt wird, setzt also voraus, dass es eine ursprüngliche Verbindung, bzw. eine ‚Einheit‘ von Erkennendem und Erkanntem gibt, die für Joël im Gefühl ihren Ort hat. Hinsichtlich des Ursprungs der Naturphilosophie bedeutet dies für Joël, dass sie weder aus dem bloßen Naturanblick noch aus der Naturberechnung oder der Naturüberwindung entstanden sei, also weder aus der Wahrnehmung noch aus dem Denken oder Wollen, sondern aus der „subjektivsten Funktion“ des menschlichen Geistes, dem Fühlen, und damit aus dem Innersten der Seele.¹⁰

Wichtig ist dabei, dass Joël unter dem Begriff des Gefühls nicht etwa ein völlig dumpfes, undifferenziertes Empfinden versteht, sondern es als Form von Erkenntnis charakterisiert und zwar als „werdende Erkenntnis“.¹¹ Diese zeichnet sich –

⁷ Vgl. Joël (1906: 33).

⁸ Joël (1906: VI).

⁹ Joël (1906: VII).

¹⁰ Joël (1906: 8).

¹¹ Joël (1906: 13).

im Gegensatz zur vollzogenen, gewordenen Erkenntnis – dadurch aus, dass sie Subjekt und Objekt noch nicht getrennt hat: „Etwas fühlen heißt gar nichts anderes als etwas in Einheit mit sich selbst fassen.“¹² Dem Menschen werde die Welt nur deshalb zur Frage, weil er durch das Fühlen zunächst Anteil an ihr nimmt.¹³ Ohne diese vorgängige, im Fühlen sich aussprechende Einheit mit dem Objekt wäre auch das differenzierte Erkennen nicht möglich.

Aus diesem Zusammenhang erklärt sich die Bedeutung des Seelenbegriffs für Joël. Das Gefühl hat seinen Sitz im Innersten der Seele. Und insofern ist es die Seele – und nicht etwa der Geist –, die den Zusammenhang stiftet zwischen Mensch und Natur. Sie ist die Vermittlerin, in ihr kann sich die Natur aussprechen, was sich nicht zuletzt auch darin zeigt, dass die Antike und die Renaissance die lebendige und organische Natur selbst als beseelt verstehen.¹⁴

Um das Verhältnis von Natur und Seele näher zu bestimmen, greift Joël auf den Begriff der Wandlung zurück. Denn: „Der Kontakt zwischen Seele und Natur kann, da sie verschieden sind, nicht im Sein, sondern nur in der Wandlung erfaßt werden.“¹⁵ Die Verschiedenheit von Seele und Natur kann nicht im statischen und gewordenen Zustand überwunden werden. Nur wenn beide in Bewegung sind, und zwar in einer Bewegung, die in sich die Fähigkeit zur (Anver-)wandlung trägt, lässt sich eine Verbindung beider denken:

Die Seele wandelt sich in und mit der Natur. Die Natur wandelt sich mit der Seele, d.h. eben, sie lebt, sie entfaltet sich. Die Beseeltheit der Natur ist die Lebendigkeit, die Entfaltung der Natur. Die mystische, d.h. die allerfüllte Seele drängt also zur Beachtung der Wandlungen der Natur, in denen sie sich wiederfindet.¹⁶

In der Lebendigkeit der Natur zeigt sich ihre Beseeltheit.¹⁷ Durch ihre lebendigen Wandlungen lebt sie im Seelischen. Dadurch erlebt sich die menschliche Seele ihr verwandt und erkennt in ihr das Medium ihrer eigenen Wandlungen.

Beweglichkeit und Wandlungsfähigkeit der eigenen Seele sind insofern für Joël die Voraussetzung für ein lebendiges Miterleben der Wandlungen der Natur. Immer wieder betont er, wie gerade die innere Regsamkeit z.B. eines Jakob Böhme die Bedingung dafür ist, dass er in der Natur seinesgleichen erkennen kann. Joël schreibt:

Der Renaissancephilosoph hat ein so intensives Gefühl für die Wandlungen der Natur, weil er selbst in seiner Seele so wandlungsfähig und wandlungslustig, so lebensvoll ist. Er versteht die Natur als Bild und Echo seiner vielbewegten Seele –

¹² Joël (1906: 13).

¹³ Vgl. Joël (1906: 13).

¹⁴ Hier gilt es selbstverständlich vor allem auf Platons *Timaios* zu verweisen, der in der Folge der prominente Referenztext für viele Naturphilosophen bleibt. Vgl. hierzu das folgende Kapitel zu Schelling.

¹⁵ Joël (1906: 33).

¹⁶ Joël (1906: 33).

¹⁷ Dieser Gedanke schreibt sich ebenfalls von Platon her. Vgl. Platon: *Nomoi* 896a–897c.

das macht ihn zum Philosophen – und er fordert diese große Resonanz der Natur, wie seine Seele überschwillt von Lebensdrang.¹⁸

Dasselbe Phänomen der Wandlungsfähigkeit der Seele als Bedingung für das Erleben der Wandlungen der Natur findet Joël auch bei Thales und Heraklit und vergleicht sie deshalb direkt mit Böhme.¹⁹ In Bezug auf Thales heißt es:

Der hochgesteigerte Lebenstrieb seiner Seele, die Wandlungsfülle seines Lebens suchte und fand erweiterten Ausdruck, allgemeine Resonanz in der Natur. Die allgemeine Wandlung war's, die dem Ionier die Natur interessant machte, die er zuerst in ihr sah, ja mehr: er sah eigentlich nicht die Natur, sondern die allgemeine Wandlung.²⁰

Die Grundthese Joëls ist demnach, dass die Erkenntnis von Lebensprozessen in der Natur auf einem beweglichen Erkenntnisvermögen und einer wandlungsfähigen Seele beruht. Wer als Mensch sensibel für Sinneseindrücke, empfänglich für Lebensäußerungen der Natur und beweglich in der eigenen seelischen Konfiguration ist, der erlebt die Natur intensiver und erfährt sich zugleich als der Natur verwandt. Dies nicht zuletzt deshalb, weil jedes Erleben für Joël ein Verbundensein mit dem Erlebten voraussetzt. Er schreibt:

Der Natursinn also erwacht im gesteigerten Lebensgefühl; das gesteigerte Lebensgefühl als solches fordert und enthält schon eine Verschmelzung der eigenen Existenz mit fremder, ein Hinausgehen über sich selbst, ein Hineinziehen anderer Elemente in den eigenen Lebensprozeß. Erleben heißt schon teilnehmen, Fremdes mitgenießen, empfinden, sich an Fremdem wandeln. Das Ich als bloße Existenz ist leer, man fühlt sich nur an anderm; das gesteigerte Gefühl drängt zu anderm, zur Wandlung, zur Selbsthingabe.²¹

Auch hier wird wiederum ersichtlich, wie Joël von einem der Erkenntnis vorgängigen Einheitsgeschehen von Subjekt und Natur ausgeht. Das Erleben von Lebensvollzügen in der Natur setzt eine Teilnahme, ein vorbewusstes Einleben in diese Prozesse, ein über die bloße Subjektivität des Subjekts hinausgreifende Teilhabe und damit eine Wandlung des Subjekts voraus. Bleibt das Ich nur in sich, greift es nicht über sich hinaus, um sich in anderem zu erleben, bleibt es weltlos und ‚leer‘. Wie oben ist auch hier das Gefühl das Medium, in welchem das Einleben in die Natur stattfindet. Joël geht so weit, den Begriff der „Einfühlung“ zu verwenden, um das Miterleben mit den Naturprozessen zu charakterisieren, das die Grenze zwischen Natur und Subjekt aufhebt:

¹⁸ Joël (1906: 23).

¹⁹ Der gemeinsame Kern der Systeme von Heraklit und Jakob Böhme sei, dass sie die Gegensätze in der Welt durch das Fließen des Gefühls überwinden. Das Wesen des Gefühls sei nämlich die Verschmelzung der Gegensätze und Wandlung als solche: „Die ionische Philosophie, am entschiedensten Heraklit, und wiederum die Renaissancephilosophie, am entschiedensten Böhme, die die Welt als unendlichen Fluß, als beständige Wandlung zwischen Gegensätzen auffassen, fassen sie nach dem Gefühl auf“ Joël (1906: 82).

²⁰ Joël (1906: 71).

²¹ Joël (1906: 27).

Es ist ein Einfühlen in die Natur, um diesen modernen Terminus zu gebrauchen, der vielleicht noch zu wenig sagt, denn es ist ebenso ein Fühlen des Naturprozesses, ein Erleben der Natur in sich wie ein Erleben seiner selbst in der Natur.²²

Dieses gleichsam mediale Geschehen, in dem das im Gefühl sich ausdrückende Selbsterleben des Menschen zum Miterleben mit der Natur wird, setzt also – so ließe sich zusammenfassend sagen – die Wandlungsfähigkeit der menschlichen Seele voraus und ist zugleich Charakteristikum der Wandlung selbst.

Über die für das Miterleben der Natur zentrale Bedeutung der Wandlung bringt Joël zwei weitere Aspekte der Wandlung ein und weist damit auf eine weitere Tiefenschicht des Zusammenhangs von Mensch und Kosmos hin:

Zum einen ist hier die Bedeutung der Wandlung in den Mysterienkulten gemeint. Joël betont, dass es diese Kulte sind, die den Griechen das Motiv der Wandlung lebendig vor Augen führen:

Die mystischen Kulte vornehmlich bringen den Griechen den Geist der *Wandlung* zum Bewußtsein; sie geben eine Handlung als Mysterium – die klagende und wiederfindende Demeter, die verschwindende und wiedererscheinende Persephone, der zerrissene und wiedergeborene Dionysos! Es ist eine Wandlung von Freude und Leid, von Entstehen und Vergehen, eine Wandlung also in der Seele sowohl wie in der Natur – und doch zugleich ein religiös empfundenes Götterschicksal.²³

Die Götter als real-geistige Wesen gehen in den mystischen Kulturen stellvertretend durch Wandlungsgeschehen hindurch, das die Menschen wiederum in ihrem religiösen Miterleben dieses Geschehens als eigene Wandlung vollziehen. Hier findet das im Hinblick auf Natur und Seele allgemein formulierte Motiv der Wandlung eine Konkretion, die, gleichsam als Realsymbol, stellvertretend für die Wandlung von Natur und Seele steht.

Und noch eine weitere Dimension des Wandlungsbegriffes in der Antike weist Joël aus: die Seelenwanderung. Hier werde das Wandlungsgeschehen in und mit der Natur noch unmittelbarer erlebt, denn hier findet sich der Mensch als der Natur nicht nur ähnlich, sondern erkennt sie als „mögliche Formen der eigenen Existenz. Dadurch erst ist die Natur dem Interesse des Menschen ganz nahe gerückt, dadurch erst ist der Mensch selbst auch in die Natur eingetreten, indem er teilnimmt an dem Kreislauf ihrer Wandlung.“²⁴ Durch die Seelenwanderungslehre wird die grundlegende Bedeutung der Wandlung auf den Punkt gebracht, denn hier wird deutlich, dass im gesamten Kosmos und mithin im Wechselgeschehen von Mikro- und Makrokosmos nichts anderes existiert als Wandlung. Den Tod im Sinne einer endgültigen Aufhebung des Lebens gibt es nicht. „Nichts stirbt und nichts entsteht, alles wandelt sich“²⁵ – so bringt Joël seine Ausführungen zur Wandlung auf den Punkt.

²² Joël (1906: 24).

²³ Joël (1906: 150).

²⁴ Joël (1906: 151f.).

²⁵ Joël (1906: 152f.).

Die Wandlung als Conversio des abgefallenen Menschen bei Schelling

Nachdem das zentrale Motiv der Wandlung in Joëls *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik* untersucht und in seinen wesentlichen Aspekten dargestellt wurde, gilt es in einem nächsten Schritt, die eingangs formulierte These zu entfalten, nach der die Nähe Joëls zu Schelling sich auch und gerade in diesem Motiv zeigt.

Ganz grundlegend ist zunächst festzustellen, dass sich beide Denker bekanntermaßen in derselben Tradition bewegen. Der pythagoreisch-platonische Gedanke, dass Makrokosmos und Mikrokosmos in einem analogen Verhältnis stehen, liegt dem in der Wandlung sich vollziehenden Wechselverhältnis von Natur und Seele bei Joël als Voraussetzung zugrunde. Auch Schelling steht in dieser Tradition und gewinnt von dort her die metaphysische Rahmung seiner Natur- und Freiheitsphilosophie. Die Auffassung, dass es ein einheitliches Prinzip gibt, das Mikro- und Makrokosmos verbindet, und in dem der Begriff der Seele gefunden werden kann, vertreten Joël und ebenso, wenngleich in etwas differenzierterer Weise, auch Schelling.

In seiner frühen naturphilosophischen Schrift *Über die Weltseele*, die Goethe bekanntlich dazu veranlasste, den jungen Philosophen als Professor nach Jena an die Universität zu holen, knüpft Schelling an Platons Timaios an²⁶, wenn er das unsichtbare Prinzip, das Organisches und Unorganisches verbindet, als „*gemeinschaftliche Seele der Natur*“²⁷ bezeichnet. Ursprünglich selbst formlos, ist sie für alle Formen empfänglich²⁸:

Da dieses Princip, als *Ursache* des Lebens, jedem Auge sich entzieht, und so in sein eigen Werk sich verhüllt, so kann es nur in den einzelnen Erscheinungen, in welchen es hervortritt, erkannt werden, uns so steht die Betrachtung der anorganischen so gut wie der organischen Natur vor jenem Unbekannten stille, in welchem die älteste Philosophie schon die erste Kraft der Natur vermuthet hat.²⁹

Schelling führt hier den Begriff der Weltseele allerdings nur als Bezugspunkt an, um zu verdeutlichen, dass auch die Antike ein solches verbindendes, unsichtbares und zugleich in allem präsenten Prinzip der Lebendigkeit kannte, wie es für seine Naturphilosophie zentral ist.

Auch bei Schelling ist klar, dass die Erkenntnis der lebendigen Natur nur durch ein Identitätsverhältnis möglich ist. Die Identität von Natur und Geist ist das „geheime Band, das unsern Geist mit der Natur verknüpft, oder jenes verborgene

²⁶ Im *Timaios* wird die Weltseele als das Mittlere zwischen Teilbarem und Unteilbarem bzw. zwischen Wandelbarem und Unwandelbarem eingeführt, die von der Mitte aus den gesamten Kosmos durchdringt, selbst unsichtbar aber der Vernunft, der Harmonie und des ewig Seienden teilhaftig und Prinzip der durchgängigen Bewegung im Kosmos. Vgl. Platon: *Timaios* (35a-37a).

²⁷ Schelling (SW I/2: 569).

²⁸ Vgl. Schelling (SW I/2: 567).

²⁹ Schelling (SW I/2: 568).

Organ, durch welches die Natur zu unserm Geiste oder unser Geist zur Natur spricht“³⁰. Allerdings ist es bei Schelling nicht das Gefühl, das dieses Identitätsverhältnis erlebt, sondern die „reine Anschauung“ und die „schöpferische Einbildungskraft“.³¹

Schon in den frühen naturphilosophischen Schriften Schellings deutet sich also an, dass für das Erfassen des Identitätsverhältnisses von Natur und Geist und für die adäquate Erkenntnis der lebendig-schaffenden Natur (*natura naturans*) – wie bei Joël – das reflexive Bewusstsein nicht hinreicht, denn der bloße Verstand, die Reflexionsphilosophie³², ziehe zwischen Geist und Natur eine strikte Trennung. Im weiteren Verlauf von Schellings Werk spitzt sich die Abgrenzung zu einer Bewusstseinsform, die die Natur als unlebendige und vom Geist getrennte bloße Sinnenwelt versteht, weiter zu: Pointierter als in den frühen naturphilosophischen Schriften stellt Schelling 1806 in der sog. *Anti-Fichte-Schrift* in aller Schärfe die Einseitigkeit eines Naturbegriffes heraus, der die Natur als „leere Objektivität, bloße Sinnenwelt, vernunftlos, unheilig, ungöttlich, tot“³³ ansieht. Es sei der „Hochmuth und wahnsinnige Dünkel der Erhabenheit über die Natur“,³⁴ der die Ursache nicht nur für die verkehrte Erkenntnis der Natur ist, sondern auch für einen ‚unsachgemäßen‘ Umgang mit ihr.³⁵

Es ist allerdings erst die 1809 ausgearbeitete *Freiheitsschrift*, die die Voraussetzungen schafft für Schellings Überlegungen zum Thema der Wandlung in seiner mittleren Philosophie. Was in den früheren Schriften noch ungeschichtlich als Möglichkeit der Verfehlung des Lebendigen im Erkenntnismodus des diskursiven Verstandes dargestellt wird, erhält 1809 mithilfe der von Kants *Religionsschrift* entlehnten und sündentheologisch aufgefassten ‚intelligiblen Tat‘ einen geschichtlichen und insofern wirklichkeitskonstituierenden Status. Während die ‚intelligible Tat‘ bei Kant lediglich das radikal Böse im Menschen erklären soll, überbietet Schelling die Konzeption, indem er sie nicht nur zur Ursache für das Herausfallen des Menschen aus dem harmonischen Zusammenhang mit der Natur und für den die Natur reduktiv auffassenden Verstand macht, sondern sie überdies

³⁰ Schelling (AA I/5: 106).

³¹ Vgl. Schelling (AA I/5: 100).

³² „Die bloße Reflexion/Spekulation also ist eine Geisteskrankheit des Menschen [...]. Sie macht jene Trennung zwischen dem Menschen und der Welt permanent, indem sie die letzte als ein Ding an sich betrachtet, das weder Anschauung noch Einbildungskraft, weder Verstand noch Vernunft zu erreichen vermag.“ Schelling (AA I/5: 71).

³³ Schelling (SW I/7: 21).

³⁴ Schelling (SW I/7: 36).

³⁵ Für Schelling ist klar, dass mit einer einseitigen Naturauffassung zugleich eine zerstörerische Haltung ihr gegenüber einhergeht. Fichte wirft er vor, die Natur lediglich zum Gebiet menschlicher Zwecksetzung zu degradieren und sie damit zu zerstören, denn „soweit nur immer die Natur menschlichen Zwecken dient, wird sie getötet.“ Schelling (SW I/7: 17f.).

zum verursachenden Prinzip des grundlegenden Verkehrungszusammenhanges der Wirklichkeit erhebt.³⁶

Trotz des Abfalls und der damit verbundenen durchgreifenden Verkehrung der Wirklichkeit findet Schelling im Menschen ein zwar verdunkeltes, aber dennoch wirksames Prinzip, in dem das Urbild von der uranfänglichen Lauterkeit vor dem Sündenfall schlummert und das Schelling als „Mitwissenschaft“ bezeichnet.³⁷ Einerseits findet sich also der Mensch als Herausgefallener im Verkehrungszusammenhang der Schöpfung vor, andererseits kennzeichnet ihn ein Prinzip, das seine Einbindung in die Geschichte des Makrokosmos verbürgt, zugleich aber verdunkelt und unbewusst als Vergessenes im Menschen ruht. Es ist die unhintergehbare Anwesenheit des Absoluten, die sich jedoch nicht als positiv gegebene, sondern als negativ in der Verkehrung sich äußernde Instanz im Menschen darstellt. Dabei verweist nun gerade das Vergessen auf die Möglichkeit einer Wandlung bzw. *Conversio* in der platonisch anmutenden Wiedererinnerung.

Insofern bildet die „Mitwissenschaft“ den ‚offenen Punkt‘, dem das Potenzial des Menschen zur Wandlung bzw. *Conversio* nicht nur seiner selbst, sondern stellvertretend auch zur Wandlung der gesamten Schöpfung innewohnt. Schelling verwendet das Motiv erstmals in der *Freiheitsschrift* in einem Zitat Baaders aus dessen Abhandlung *Über Starres und Fliessendes*, die 1808 in den Jahrbüchern der Medizin erschienen ist.³⁸ Baader greift dort in von Jakob Böhme inspirierter Begrifflichkeit auf die alte Figur von Punkt und Umkreis zurück,³⁹ um die Idee einer Herauswendung des Zentrums in die Peripherie, den Übertritt von der Einheit in die Vielheit als Umstülpung – oder in Schellings Worten – als „Universio“ zu veranschaulichen. So wie Schelling in der *Freiheitsschrift* beschreibt auch Baader die Erhebung des Eigenwillens über den Universalwillen als Ursache für die Verkehrung der Kräfte und damit letzten Endes als Ursache für Krankheit und Tod.⁴⁰ Zugleich bleibe aber im Eigenwillen die Möglichkeit, sich selbst wiederum zur Basis, i.e. zum dienenden Prinzip für den Universalwillen zu machen. Diese Möglichkeit wird verdeutlicht durch das Motiv des „offenen Punktes“⁴¹ als Austra-

³⁶ Vgl. hierzu auch Hermanni (2004: 25).

³⁷ „Dem Menschen muß ein Princip zugestanden werden, das außer und über der Welt ist; denn wie könnte er allein von allen Geschöpfen den langen Weg der Entwicklungen, von der Gegenwart an bis in die tiefste Nacht der Vergangenheit zurück verfolgen, er allein bis zum Anfang der Zeiten aufsteigen, wenn in ihm nicht ein Princip vor dem Anfang der Zeiten wäre? Aus der Quelle der Dinge geschöpft und ihr gleich hat die menschliche Seele eine Mitwissenschaft der Schöpfung. In ihr liegt die höchste Klarheit aller Dinge und nicht sowohl wissend ist sie als selber die Wissenschaft.“ Schelling (WA I: 4).

³⁸ Baader (Werke III: 296-276).

³⁹ Vgl. zu diesem Motiv in der Philosophiegeschichte Mahnke (1937).

⁴⁰ Vgl. Baader (Werke III: 275, Anm. 2).

⁴¹ „An einer einzigen Stelle des Planetensystems ist jenes finstere Naturzentrum verschlossen, latent, und dient eben darum als Lichtträger dem Eintritt des höheren Systems (Lichteinstrahlung oder Offenbarung des sogenannten Ideellen). Eben darum ist also diese Stelle der offene

gungsort der Entscheidung und damit gleichsam als ‚Nadelöhr‘ der Geschichte.⁴² Die herausragende Stellung des Menschen in der Schöpfung stellt ihn paradoxaler Weise vor die Aufgabe, sich gerade nicht zum Herrn derselben aufzuschwingen, sondern sich willentlich zu ihrem Diener zu machen und die Schöpfung dadurch zu erlösen.⁴³

Die Wandlung selbst wird als Umwendung der gegebenen Subjekt-Objekt-Struktur beschrieben, die das menschliche Bewusstsein zum Schauplatz werden lässt, auf dem sich das vermeintliche Objekt – die lebendige Natur – als Subjekt ausspricht. Dabei wird das, was erkannt werden soll, gleichsam zu dem sich selbst erkennenden Subjekt, also zur aktiven Instanz der Erkenntnis, während das erkennende Bewusstsein durch eine Entsagung des Wissen-Wollens selbst lediglich den Austragungsort und die „Basis“⁴⁴ für das eigentliche Geschehen bildet.

Da Schelling diese Wandlung in ihrer existentiellen Dimension in platonischer Anmutung auch als Todesmoment bezeichnet, zeigt dies, dass auch er das Wandlungsmotiv durchaus in den Bedeutungshorizont traditioneller Einweihungsgehehen stellt.⁴⁵ Schelling schreibt in den *Erlanger Vorlesungen*:

Hier gilt es, *alles* zu lassen [...]. Nur derjenige ist auf den Grund seiner selbst gekommen und hat die ganze Tiefe des Lebens erkannt, der einmal alles verlassen hatte, und selbst von allem verlassen war, dem alles versank, und der mit dem Unendlichen sich allein gesehen: ein großer Schritt, den Platon mit dem Tode verglichen.⁴⁶

Dass diese radikale Umwendung im Menschen Befremdung und „Erschrecken“ hervorruft, scheint sie doch zunächst auf eine Selbstausslöschung des Subjekts hinaus zu laufen, ist Schelling bewusst. Dennoch dürften wir vor diesem Gedanken

Punkt (Sonne – Herz – Auge) im System – und erhebe oder öffnete sich auch dort das finstere Naturzentrum, so verschlüsse sich eo ipso der Lichtpunkt, anstatt des Lichts träte Finsternis ins System oder die Sonne erlösche!“ Baader (Werke III: 276, Anm.).

⁴² In den *Stuttgarter Privatvorlesungen* spricht Schelling davon, dass sich im Menschen das „sichtbare Drama“ der Weltentwicklung abspielt. Schelling (AA II/8: 178).

⁴³ Auch für Baader schließt die Stellung des Menschen, expliziter als wir es bei Schelling formuliert finden, keine Herrschaft (in Abgrenzung zu Bacon, von dessen Auffassung des Menschen als eines „Chevaliers d’Industrie in der Natur“ sich Baader distanziert), sondern vielmehr Verantwortung gegenüber der Kreatur ein. Indem der Mensch sich wieder dem Höheren zuwende, könne er auch die Schöpfung zu ihrer Erlösung führen. Vgl. Baader (Werke V: 33).

⁴⁴ Vgl. zum Begriff der Basis bei Schelling Moiso (1995: 192ff.).

⁴⁵ Diese Deutung stützt auch Lore Hühn, die die Figur des Lassens in den *Erlanger Vorlesung* mit dem rituellen Ablegen der Kleider bei der Einweihung in die Mysterien vergleicht. Vgl. Hühn (1994: 212). Auch Lanfranconi deutet die *Erlanger Vorlesungen* in dieser Hinsicht. Vgl. Lanfranconi (1992: 81). Es ist unbestritten, dass Schelling mit den in der platonischen Tradition überlieferten Kenntnissen der alten Mysterien seit seiner Zeit im Tübinger Stift bekannt war. Vgl. Franz (1996: 283-320).

⁴⁶ Schelling (AA II/10,2: 619f.). Wie bei Joël, so wird auch hier der Tod nicht als Vernichtung, sondern als Wandlung aufgefasst. Dies bestätigen die *Stuttgarter Privatvorlesungen*, in denen Schelling den Tod als „reductio ad essentiam“ charakterisiert, als Rückführung auf das geistige Wesen des Menschen und somit als vollständige Verwandlung. Schelling (AA II/8: 172).

„nicht erschrecken“,⁴⁷ denn diese Wandlung sei notwendig zur Versöhnung der Natur mit dem Geist und damit auch zur eigentlichen Selbstwerdung des Menschen.

Für Schelling wie für Joël ist klar, dass sich eine erlebende und nicht reduktive Naturerkenntnis nicht aus einem reflexiven Bewusstsein bzw. aus einer diskursiven Verstandeserkenntnis gewinnen lässt. Beide weisen darauf hin, dass es einer Wandlung des erkennenden Menschen bedarf, soll die lebendige Natur sich als solche aussprechen. Bei beiden wird diese Wandlung in den Kontext eines Einweihungsgeschehens gebracht, das in einem Moment des Durchgangs durch einen todesähnlichen Moment das Bewusstsein zum Austragungsort des Kosmos werden lässt. Der größte Unterschied der beiden Philosophen zeigt sich darin, dass Joël das Gefühl als Vermögen der Wandlung hervorhebt, während Schelling einen ungleich differenzierteren Erkenntnisvorgang innerhalb des menschlichen Geistes in den Blick nimmt. Ein zweiter große Unterschied besteht darin, dass Schelling – ungleich moderner als der zwei Generationen jüngere Joël – eine willentlich herbeigeführte Degradation der Natur durch den Menschen diagnostiziert und von dort her einerseits die Schwierigkeit der Wandlung betont und andererseits ihre Notwendigkeit rechtfertigt, während Joël, scheinbar naiver, von einer mal mehr mal weniger ausgeprägten inneren Wandlungsfähigkeit einzelner Protagonisten der Geistesgeschichte spricht.

Das Nachgehen der angedeuteten Schelling-Bezüge Joëls durch eine Auseinandersetzung mit Schellings Ansatz der Wandlung des Menschen in seiner mittleren Philosophie hat deutlich gemacht, dass Joëls Ausführungen dadurch zusätzliche Tiefenschärfe und Brisanz, auch hinsichtlich proto-ökologischer Fragestellungen des Mensch-Natur-Verhältnisses gewinnen können.

⁴⁷ Schelling (AA II/10,1: 197).

Literatur

- Baader, Franz von (1963): Franz von Baader's sämtliche Werke. 16 Bände. Hg. v. Franz Hoffmann et al., Leipzig 1851-60; Neudruck: Aalen.
- Förster, Eckhart (2011): Die 25 Jahre der Philosophie. Frankfurt am Main.
- Franz, Michael (1996): Schellings Tübinger Platon-Studien. Göttingen.
- Hermanni, Friedrich (2006): Schelling, Schopenhauer und das Böse. In: Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling), hrsg. v. Lore Hühn. Würzburg, 239-254.
- Hühn, Lore (1994): Fichte und Schelling. Oder: Über die Grenze menschlichen Wissens. Stuttgart.
- Joël, Karl (1903): Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik, Programm der Rektoratsfeier der Universität Basel. Basel.
- Joël, Karl (1906): Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik, mit Anhang Archaische Romantik. Jena [erweiterte Ausgabe, hier zitiert].
- Joël, Karl (1912): Seele und Welt. Versuch einer organischen Weltanschauung. Jena.
- Joël, Karl (1921): Karl Joël. In: Schmidt, Raymond (Hg.): Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Leipzig.
- Joël, Karl (1928/1934): Wandlung der Weltanschauung. Eine Philosophiegeschichte als Geschichtsphilosophie, 2. Bde. Tübingen.
- Lanfranconi, Aldo (1992): Krisis. Eine Lektüre der ‚Weltalter‘-Texte F. W. J. Schellings. Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Mahnke, Dietrich (1937): Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik. Halle/Saale.
- Moiso, Francesco (1995): Gott als Person (394-403). In: F.W.J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit, hg. v. Otfried Höffe u. Annemarie Pieper. Berlin, 189-220.
- Platon (1900-1907): Platonis opera. 5 Bände. Hg. v. John Burnet. Oxford.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1976ff.): Historisch-kritische Ausgabe. Im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayrischen Akademie der Wissenschaften. Hg. v. Jörg Jantzen, Thomas Buchheim, Jochem Hennigfeld, Wilhelm G. Jacobs und Siegbert Peetz, [=AA].
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1856-1861): Sämtliche Werke. Hg. von K.F.A. Schelling. Stuttgart/Augsburg [=SW].
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1946): Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813. Hg. von Manfred Schröter. München [=WA].