



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.

Schwaetzer, Harald: Mystik als Ursprung der Naturphilosophie. Zur Relevanz von Joëls Grundthese. In: IZfK 7 (2022). 19-39.

DOI: 10.25353/ubtr-izfk-ad8c-4b68

Harald Schwaetzer (Biberach / Bernkastel-Kues)

Mystik als Ursprung der Naturphilosophie.

Zur Relevanz von Joëls Grundthese

Mysticism as Principle of Philosophy of Nature. The importance of Joël's Argument

Karl Joël's book "Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik" seems at first glance, like almost all of his writings, as if the author was not very keen on an argumentative course. Yet, the text has been very precisely structured. Its four chapters correspond to the four unities: "It is actually a fourfold unity that they all [i.e. the Renaissance thinkers, HS] teach in the sensed unity of life: the unity of man, of the soul with God [1], the unity of God with the world [2] [...], the unity of the world as such [3], and the unity of man with the world [4]" (Joël 1906: 6). From the indifference point of feeling, Joël develops mysticism as the source of knowledge on one side and science as its clear verification on the other side. He bases his concept on an understanding of real spirituality as shown in the ensoulment of the cosmos and in the doctrine of metempsychosis.

Keywords: Karl Joël, Philosophy of Nature, Mysticism, Anthropology, Anthropocene

Einleitung

Die griechische Naturphilosophie ein Produkt des Gefühls? Das erscheint mehr als barock. Die Erkenntnis des Objekts gerade aus der subjektivsten Funktion? Die Erkenntnis der Außenwelt gerade aus dem Innersten der Seele, die Erkenntnis der fremden Dinge [...] aus dem Persönlichsten des Menschen?¹

¹ Joël (1906: 8).

Karl Joël verficht gerade und trotz dieses an der Oberfläche liegenden Widerspruchs genau diese These in seinem Buch „Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik“ – ein Titel, der nicht zufällig an Nietzsche gemahnt, dem der Autor fast gleichzeitig eine andere Monographie gewidmet hat.²

Im Folgenden wird entwickelt, wie Joël seine Grundthese fasst, wie er sie entwickelt und begründet.³ Dabei wird sich zeigen, dass das ganze Buch sehr stringent eine einzige Idee entfaltet. Aus diesem Grunde wird in einem ersten Schritt Aufbau und Argumentation in dem Band umrissen, um danach die einzelnen Stufen genauer zu analysieren und am Schluss auszuwerten.

Aufbau und Argumentation

Karl Joëls Buch „Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik“ wirkt auf den ersten Blick, wie fast alle Schriften des Verfassers, so, als sei der Verfasser wenig auf einen argumentativen Verlauf aus. Gleichwohl lasse man sich von diesem Stil nicht täuschen. Joël lässt seine Grundthese bis in seine Schreibart durchgreifen – und das ist ja nur konsequent. Der Gefühlston, den man beim Lesen wahrnimmt, führt nur scheinbar zu einer Sprache, welche die rationale Argumentation verlässt oder unterschreitet. Faktisch versucht es der Autor, die Argumentation zu steigern und in dem, was als Gefühlston wahrgenommen wird, aufzuheben. Wenn in einem späteren Teil dieses Beitrags zum „Anthropomorphismus“ der Begriff des Gefühls erörtert wird, dann wird sich diese Ansicht genauer verdeutlichen lassen. Hier steht sie am Anfang, um einem Unterschätzen der argumentativen Struktur des ganzen Buches zuvorzukommen.⁴

Zunächst sei deshalb die Argumentation des ganzen Buches zusammengefasst. Dabei bleiben die konkreten Begrifflichkeiten in dieser Übersicht zunächst noch ungefüllt. Es geht einzig und allein darum, den logischen Gang formal vor Augen zu führen.

Das erste Kapitel „Der kosmische Anfang der Philosophie und seine Erklärungen“ unternimmt es, bisherige Erklärungsversuche mit den Seelenvermögen des Menschen zu koordinieren, um zu zeigen, dass weder aus Wahrnehmen, Vorstellen, Denken noch Wollen der Anfang der griechischen Naturphilosophie sich erklären lasse. Daraus ergibt sich, legt man eine klassische Lehre der See-

² Joël (1905); zum Verhältnis beider Joël (1921: 90f.); vgl. Endo (2013: 71), der den Zusammenhang zwischen beiden Büchern von dieser Stelle her stark macht.

³ Zur Stellung des Buches im Werk und zur Person vgl. die Einleitung in diesen Band. Zum Biographischen ferner: Bernoulli (1960). Etwas ausführlicher: Endo (2013: 9-17).

⁴ Der Beitrag liest Joël zunächst einmal „stark“; die berechtigten Einwände führen, so zeigt sich in Wolfgang Christian Schneiders Beitrag, zu einer Vertiefung der Ideen Joëls. In diesem Sinne soll an dieser Stelle erst einmal die Grundposition verdeutlicht und herausgearbeitet werden.

lenvermögen an, wie sie von Joël vertreten wird, schlussweise die Behauptung, dass dieser Anfang aus dem Gefühl und der diesem korrespondierenden Mystik stamme.⁵

Das zweite Kapitel „Die Naturmystik der Renaissance“ zeigt ausführlich und unter verschiedenen systematischen Aspekten, dass Naturphilosophie und Mystik in der Renaissance faktisch zusammengehen. Darauf folgt, dass ein solcher Erklärungsansatz grundsätzlich möglich und zumindest schon einmal vorgekommen ist. Zentral für das ganze Buch ist die Entfaltung des Begriffs „Naturmystik“ – seiner Entfaltung, und also dem Verständnis dessen, was Joël als Mystik fasst, dient der Beitrag im Ganzen.

„Die Mystik als die Gefühlsphilosophie faßt alles als Einheit und Leben“, notiert Joël. Das „alles“ wird verstanden als „Gott und Welt, das Höchste und das weiteste Objekt.“ Er schließt an: „Gott, Welt und Seele werden ihr eins im Lebensprozeß, in der Fühlbarkeit.“⁶ Daraus folgt zunächst als Dreiheit formuliert: die „Beseeltheit der Welt, die Weltlichkeit Gottes, die Göttlichkeit der Seele“. Aber diese drei sind erfahren in der „gefühlten Einheit des Lebens“.⁷ Eben diese Einheit selbst findet ebenfalls ihren Niederschlag, so dass Joël zusammenfassend formuliert:

Es ist eigentlich eine vierfache Einheit, die sie alle [sc. die Renaissancedenker, HS] in der *gefühlten Einheit des Lebens* lehren: *die Einheit des Menschen, der Seele mit Gott* [1], *die Einheit Gottes mit der Welt* [2] [...], *die Einheit der Welt als solcher* [3] und *die Einheit des Menschen mit der Welt* [4].⁸

Dabei liegen folgende Entsprechungen vor zwischen der ursprünglichen Dreiheit und dieser Vierheit: Die Einheit des Menschen mit Gott entspricht der Göttlichkeit der Seele. Die Einheit Gottes mit der Welt entspricht der Weltlichkeit Gottes. Die Einheit der Welt entspricht der Beseeltheit der Welt. Die Einheit des Menschen mit der Welt ist das Äquivalent für den mystischen Vorgang dergefühlten Einheit mit dem Kosmos im Ganzen im Lebensprozess.

Diese Einheit wird noch genauer zu besprechen sein. Hier sei sie nur eingeführt, um zu zeigen, dass sie das begriffliche Gerüst von Joëls mystischer Naturphilosophie bietet.

Das dritte Kapitel „Mystische Subjektivität bei den antiken Naturphilosophen“ widmet sich dem Nachweis, dass Subjektivität, in einem bestimmten Sinne, wie er für Mystik und Gefühl bei Joël vorauszusetzen ist, wirklich anzutreffen ist (ohne der Frühantike einen modernen Subjektbegriff unterlegen zu müs-

⁵ Vgl. Endo (2013: 74): „Hierbei wird deutlich verkündet, dass es das Gefühl ist, das man als den Ausgangspunkt nehmen soll. Es muss nicht mehr die Entstehung der Seele aus dem Körper, nicht mehr die Beseelung des Körpers, sondern die Spaltung in beide, der einzige Prozess der Entwicklung, erklärt werden.“

⁶ Joël (1906: 14).

⁷ Ebd. 15.

⁸ Ebd.

sen). Dazu zeigt Joël, dass diese Subjektivität im „lyrischen Zeitgeist“ (1. Unterabschnitt) aufweisbar ist. Daraus entwickelt er eine Darstellung des spezifischen „Selbstgefühls“ (2. Unterabschnitt) als Voraussetzung für eine Mystik im gemeinten Sinne. In „Wertung von Seele und Leben“ (3. Unterabschnitt) scheidet Joël dieses Selbstgefühl von der gewöhnlichen Ich-Vorstellung, indem er zeigt, wie sich Seele und Leben in der griechischen Epoche verbinden. Diese Verbindung von Seele und Leben wird systematisch zum Herzstück seiner Argumentation – freilich in unterschiedlichen Zeiten aufgrund der unterschiedlichen Verfasstheit des Menschen je und je anders. Diese Verbindung enthält übrigens auch die Grundthesen für den späteren Band „Seele und Welt“ (1912).⁹ Schließlich zeigt er (4. Unterabschnitt) die Einheit der Seele mit der Welt, „die Erhebung des Menschen [...] zum Schlüssel der Welt“¹⁰ auf, also die Beseeltheit des Kosmos, für ihn in diesem Kapitel das wichtigste Stück. Insgesamt weisen diese vier Schritte unfraglich einen genauen Bezug zu der im vorigen Kapitel gegebenen vierfachen Einheit auf. Unter der Perspektive der Subjektivität wird auf die vier Einheiten geblickt. Damit ist der Rahmen skizziert, innerhalb dessen Joël den Ursprung der Naturphilosophie aus der Mystik als (vom Subjekt her) möglich aufzeigen möchte.

Das vierte und letzte Kapitel „Mystische Religiosität bei den antiken Naturphilosophen“ unternimmt es jetzt, diese These positiv durchzuführen. Erneut erfolgt dieser Durchgang in vier Schritten, die denen des dritten Kapitels wie den vier Kapiteln und also der grundlegenden vierfachen Einheit insgesamt analog angelegt sind. – Man bemerkt spätestens hier, wie strukturell klar geformt das gesamte Buch angelegt ist, geradezu im Ausgleich zu seinem scheinbar wenig argumentativen, fast schwärmerischen Stil.

Zunächst zeigt Joël das „verkannte religiöse Element“, welches sich bei allen Autoren der antiken Naturphilosophie nicht nur finden lässt, sondern auch eine zentrale Stellung einnimmt – so seine Deutung. Zweitens thematisiert er die Bedeutung des Absoluten für die Naturphilosophie als Einheit Gottes mit der Welt. Drittens bestimmt er den Erkenntnisvorgang unter dem Titel „Inspiration“ im Sinne seiner Überlegungen zu Seele und Leben. Viertens schließlich entwickelt er unter „Eschatologie“ als Grundlage der Naturphilosophie die Lehre von der Beseeltheit des Kosmos wie sie sich in den Reinkarnationsvorstellungen der griechischen Naturphilosophie widerspiegelt.

⁹ Vgl. auch Endo (2013: 71f.): Das Buch versuche „den ersten einheitlichen Zustand von Seele und Welt zu erklären und die Welt als Entwicklungsprozess zu beschreiben“. Ferner: „Es gibt nicht zwei verschiedene Substanzen, sondern nur einen einzigen Prozess. Dieser Prozess ist sowohl der der Beseelung als auch der der Verkörperung. Hier handelt es sich jedoch nicht um zwei verschiedene Prozesse, sondern einen Prozess zweier Richtungen, von oben nach unten und von unten nach oben“ (ebd. 73).

¹⁰ Joël (1906: 66).

Der ebenfalls viergegliederte Anhang wird an dieser Stelle übergangen, weil es nur darauf ankam, den streng argumentativen und fast schon penibel strukturierten Aufbau des Buches deutlich zu machen.

Es ist offenkundig, dass, wer diesen Aufbau übersieht, die Intention Joëls wie seine Begrifflichkeit missverstehen muss. Positiv gesprochen, wird es sich im nächsten Schritt darum handeln, die tragenden Stellen seines Gedankenganges sichtbar zu machen, um Idee und Bedeutung seines Gedankens abschätzen zu können.

Die ersten drei Formen der vierfachen Einheit

Es hat sich gezeigt, dass es eine den eher unscharf wirkenden Stil ausgleichende, geradezu ‚harte‘ begriffliche Struktur des Buches gibt. Dieses Rückgrat bildet die vierfache Einheit des Menschen mit Gott, Gottes mit der Welt, der Welt als solcher und des Menschen mit der Welt.¹¹

Um diese vierfache Einheit in dem Buch zu beschreiben, werden im Folgenden jeweils die Strukturparallelen nebeneinandergestellt.

Zur *Einheit des Menschen mit Gott* gehört der Abschnitt zum lyrischen Zeitgeist im 3. Kapitel. Auf den ersten Blick scheint dieser Befund vielleicht überraschend. Eine genauere Lektüre ergibt jedoch die Bezüge.

Joël arbeitet die Schwierigkeit heraus, dass sein Ansinnen, die Naturmystik der Renaissance auf die Antike der vorsokratischen Zeit zu beziehen vor der Schwierigkeit steht, dass man gemeinhin annimmt, eine Subjektivität, wie sie diese Annahme braucht, sei dort nicht gegeben.¹² Vor diesem Hintergrund muss das Unterkapitel folgende These durchführen: „Durch die beiden Faktoren der Mystik, den subjektiven und den religiösen, d.h. aus der gleichzeitigen Betonung von Seele und Gott steigt das Bewußtsein der Natur auf.“¹³ Damit aber steht der erste Abschnitt eindeutig unter der Fragestellung der ersten Form der vierfachen Einheit. Joël sieht diese Einheit in der lyrischen Periode der Griechen gegeben. Dazu macht er eine wichtige Unterscheidung: „Aber individuell und subjektiv fallen ja nicht zusammen; selbständig, eigenartig, heißt noch nicht gefühlsmäßig.“¹⁴ Dabei bleibt Subjektivität durchaus nicht nur an das Gefühl gebunden. Sondern es kommen zwei Aspekte hinzu: Erstens ist der lyrische Geist als subjektiver ein „hell schauender, nicht bloß ein fühlender“. Zweitens: „Denn er fühlt sich an anderem, dem er sich schauend hingibt“.¹⁵ Deswegen gilt: „So lan-

¹¹ Joël (1906:15).

¹² Ebd. 37.

¹³ Ebd. 37f.

¹⁴ Ebd. 38.

¹⁵ Ebd. 39.

ge das Ich sich des Lebens freut, einig ist mit der Welt, bleibt das Gefühl in seiner natürlichen Einheit und bei seiner rein lyrischen Aussprache.“¹⁶ Der Bruch zwischen Individualität und Subjektivität liegt in dem Verlust der Einheit von Seele und Welt, der dadurch entsteht, dass, je kritischer die Seele wird, desto bewusster.¹⁷

Diesen Prozess fasst das Unterkapitel in die Schritte eines subjektiven Bewusstseins, einer daraus entstehenden Lyrik und schließlich einer Naturphilosophie (als Deutung, nicht bloß Beschreibung der Natur), auf diese Weise die vierfache Einheit vom Subjekt her einholend. Die Göttlichkeit der Seele führt zur Erfahrung der Beseeltheit der Welt, die ihrerseits auf die Göttlichkeit der Welt verweist, um es in den Worten der ursprünglichen Dreiheit zusammenzufassen.

Das vierte Kapitel beginnt mit dem Abschnitt „Das verkannte religiöse Element“. Eingangs verweist es bewusst und mit Seitenangabe auf die vierfache Einheit. Dieser Rückgriff verdankt sich auch der Einsicht, dass zu Joëls Zeit die Einheit des Menschen eher keine Frage war, diejenige eines religiösen Elements hingegen durchaus. Ist Religiosität in Joëls Sinne nicht als konstitutiver Faktor im menschlichen Wesen erkannt und anerkannt (und seine Psychologie im Ganzen zielt darauf hin, auf vielfältige Beobachtungsmöglichkeiten einer solchen Erfahrung hinzuweisen), dann ist seiner Idee der Verbindung von Mystik und Naturphilosophie der Boden entzogen.

Insofern steht mit dem Element des Religiösen die ganze vierfache Einheit auf dem Spiele. Von der vierfachen Einheit her formuliert: „In Gott als Weltseele konzentriert sich also die erste mystische Erfassung der Natur.“¹⁸ Doch damit ist das Problem für Joël gegeben: „Die Erfassung des Göttlichen als Voraussetzung der Naturerfassung – das scheint hier nur logische Konsequenz“, aber eben nicht Wirklichkeit.¹⁹

Dabei interessiert für den vorliegenden Zusammenhang weniger Joëls Diskussion mit derjenigen von Zeller, welcher als Repräsentant derjenigen Position angeführt wird, welche das religiöse Element in der antiken Naturphilosophie möglichst zu bagatellisieren und aus ihr zu verbannen sucht. Vielmehr ist der systematische Punkt von Belang. Dazu sei auf eine Passage geblickt, wo Joël ganz konsequent auf die Unterscheidung von Subjekt und Individuum zurückgreift. Mit Subjektivität verträgt sich die Einheit von Seele und Welt (oder Gott); Subjektivität kann für Joël vor einem Bewusstsein liegen, was man gemeinhin mit Subjekt-Objekt-Spaltung benennt. Diese tritt für ihn erst danach auf; sie bezeichnet er mit dem Terminus Individuum auf der Subjekt-Seite. Diese Unterscheidung wird in einem nächsten Schritt aber nicht absolut gesetzt,

¹⁶ Ebd. 40.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd. 118.

¹⁹ Ebd.

sondern vielmehr auf ihre Übergänge hin befragt. Zunächst gilt: „Gewiß, die Griechen sind das Volk des Individualismus, der kritisch wird.“²⁰ Gerade aber für die Zeit der entstehenden Naturphilosophie (und der Lyrik) hält Joël indes fest: „Aber es gab für den Individualismus eine junge Zeit, da er noch wesentlich positiv, wesentlich Subjektivismus, da er noch mehr Gefühls- als Intellektsteigerung war.“²¹ Joël nimmt also einen Moment in den Blick, wo die Einheit von Mensch und Gott in der Erfahrung vorliegt, aber bereits durch die Gefühlssteigerung eine subjektiv-individuelle Note bekommt, ohne dass eine intellektuell bedingte Subjekt-Objekt-Spaltung erfolgt. In diesem Sinne kann Joël formulieren: „Das Individuum hob sich im Gefühl und die Religion senkte sich ins Individuum, und gerade aus dieser Berührung von Himmel und Erde, von Gott und Seele entstand die Mystik.“²² Der entscheidende Vorgang dabei wird von Joël in folgende präzise Formulierung gegossen: „Der *erwachende* Individualismus vertieft die Religion, er zieht sie in die Seele.“²³

Das erwachende Individuum ist für ihn dasjenige, welches mit der eigenen Bewusstheit zugleich (aber nicht mehr einfach ungetrennt wie im reinen Subjektivismus) auch die Einheit mit Gott erfährt. Selbsteinheit und Einheit mit Gott sind eine gemeinsame Erfahrung des erwachenden Individuums. Als Gegenbegriff, den Joël sprachlich nicht ausformuliert, wäre der kritische Individualismus als einschlafender zu bezeichnen. Die Individualität, welche sich auf den Gegensatz von Subjekt und Objekt im Intellektuellen stützt, ist dementsprechend – in Joëls Bild gesprochen – als eingeschlafen zu betrachten.

Von dieser Figur her verweist Joël auf die unterschiedlichsten Formen der Kathartik der Mysterien und Kulte, die alle auf ein solches Erwachen hinzielen. Dieses Erwachen sieht er dabei untrennbar verbunden mit dem Entstehen der Naturphilosophie. Gegen eine Position Zellers oder eine schlichte Version des „Vom Mythos zum Logos“ unternimmt es Joël, den Übergang zwischen beiden als das eigentliche Feld sowohl der Mystik wie der Naturphilosophie auszuweisen.

Damit ist für die erste Form der vierfachen Einheit die moderne Aufgabe beschrieben: Indem Joël sie vom Individuum her denkt, muss sich dieses Individuum in einem bewussten Prozess einer modernen Form der Kathartik dazu bilden, die intellektuelle Subjekt-Objekt-Spaltung zu überwinden, ohne sich selbst und seine Erkenntnismöglichkeit aufzugeben. Gelingt dieser Weg nicht, so gibt es für Joël auch keinen wirklichen erkennenden und gestaltenden Umgang mit Natur.

²⁰ Ebd. 119.

²¹ Ebd.

²² Ebd.

²³ Ebd.

Die zweite Form der vierfachen Einheit ist diejenige Gottes mit der Welt. Zu ihr gehören aus den beiden Kapiteln die jeweiligen Unterabschnitte „Selbstgefühl“ und „Das Absolute“.

Behalten wir beim „Selbstgefühl“ im Blick, dass das Kapitel die Frage nach der Seele, dem Subjekt, thematisiert, so ist die Zusammenstellung nicht weiter verwunderlich. Joël legt in seiner Beschreibung ausführlich dar, wie die antiken Naturphilosophen subjektive Wendungen eines „mir scheint“ oder „ich sage“ verwenden, um gleichzeitig etwas auszudrücken, was sie wie eine Art Offenbarung, eine Einsicht, die nicht subjektiv-intellektueller Natur ist, beschreiben. Dabei grenzten sich die Naturphilosophen von der Einsicht der gewöhnlichen Sterblichen (mit ihren nicht erwachenden, sondern einschlafenden, bloß kritischen Bewusstsein) ab. Pars pro toto sei auf eine Stelle bei Joël verwiesen:

Und öfter versichert dieser oder jener Naturphilosoph, daß die Lehren, die er künde, ewig sind und Frucht tragen, von den Sterblichen ungewußt und zugleich unübertroffen, daß die Wahrheit über alles ihm offenbart sei, daß gegen sie alle Menschenschätze und selbst der Perserthron wertlos (Heraklit Frg1, Parmenides 1.8, 60f. 10, Empedokles 4. 5. 17, 25f. 110. 114, Demokrit 35. 118. 299). Es ist ein Selbstgefühl, so autoritätsfeindlich, so souverän und übermenschlich, wie es wohl nur noch in der Renaissance wiederkehrt.²⁴

Es ist deutlich, dass Joël dabei die subjektive Seite des erwachenden Bewusstseins gleichsam objektiviert. Die nur durch das „Ich“, aber gerade darum es übersteigende Wahrheit als Inhalt der Naturphilosophie ist der eigentliche Gegenstand. Die Natur (als Gegenstand im weiteren Sinne) ist einerseits die Welt als vom jeweiligen Philosophen in bestimmter Weise, wie beschrieben, geschieden. Sie ist andererseits aber die Natur als göttliche Offenbarung. Was also Joël zu beschreiben sucht, ist die der subjektiven mystischen Erfahrung der Naturphilosophen korrespondierende Einheit Gottes mit der Natur, welche von Seiten der Natur das Gegenstück zu dieser Erfahrung bildet. Die Fahrt des Parmenides mit dem Rossegespann in den Kosmos hinaus wählt Joël beispielsweise zur Illustration.²⁵

Als verbindendes Stück zwischen dem Menschen und der Natur als Einheit von Gott und Welt gilt Joël die Seelenwanderungslehre. „Die Seelenwanderungslehre entspringt eben einem ungeheuer geschwellten Selbstgefühl, das die Schranken des leiblichen Individuums sprengt und das Subjekt seine Existenz über die objektiv gegebenen Grenzen erweitern läßt.“²⁶ Für Joël ist es gerade dieses Erleben, welches im Grunde zu einer intensiveren Erfassung der Stoffe im naturphilosophischen Sinne führt: „Je mehr das Individuum *sich* als *Kraft* fühlt, desto bewußter werden ihm die Stoffe als *Stoffe*. Das intensivste, einheitlichste, festeste Eigengefühl gerade erfaßt die Extensität, die Vielfalt und den

²⁴ Joël (1906: 51).

²⁵ Ebd. 54f.

²⁶ Ebd. 55f.

Wechsel der Elemente.“²⁷ So entspricht dem fühlenden Erkenntnisvorgang der Mystik als größerer Lebensprozess die Seelenwanderung.

Das Unterkapitel „Das Absolute“ bezieht sich wie schon das erste in diesem Kapitel auf die vierfache Einheit zurück. Jetzt entwickelt es diese aber aus der Einheit von Gott und Welt. Gezeigt sei dieses stellvertretend nur an der Darstellung, die Joël dem Thales widmet.

Drei Sätze nur spricht Thales: alles ist Wasser, alles ist beseelt, alles ist des Göttlichen voll; aber in diesen drei Sätzen haben wir die Grundlehren der Mystik: die Einheit der Natur, die Allbeseelung, die göttliche Immanenz.²⁸

Joël diskutiert den Sinn der Fragmente und ihren Zusammenhang ausführlich. Im Ergebnis kommt er zu dem Schluss, dass diese drei Sätze erstens essentiell für Thales sind – wogegen kaum jemand streiten wird – und dass sie zweitens nicht voneinander separiert werden können. In einer Auslegungstradition, welche Mythos und Mystik aus der Naturphilosophie heraus scheidet, wird man dieser Position sicher widersprechen. Um die Argumentationsfigur von Thales dagegen zu charakterisieren (nicht um seinen Beweis zu wiederholen), sei folgende Äußerung angeführt: „Hat Thales die Götter in der Natur zählend gesammelt? Eine Seele voll Weltgefühl gehört zu diesem Urteil [...], eine Seele, die das All sich gegenüber hat, voll Mut es zu fassen und gerade nach sich selbst es zu fassen.“²⁹ Joël hat in diesem Punkte sicher für sich, dass die antiken Naturphilosophen alle in einem gewissen Sinne die Allbeseelung oder die Göttlichkeit des Kosmos vertreten haben. Auf dieser Grundlage bestimmt Joël:

Nehmen wir die drei mystischen Sätze des Thales zusammen, so ergeben sie die vier mystischen Einheitslehren: die Einheit der Natur (alles aus einem Stoff und von seelisch dämonischer Kraft), die Einheit der Seele und Natur (Allbeseelung), die Einheit von Seele und Gott (alles beseelt – alles voll von Göttlichem), die Einheit Gottes und der Natur (allgemeine göttliche Immanenz [...]). *Der erste Naturphilosoph ist so in allen Hauptstücken zugleich grundlegender Mystiker.*

Die Einheit Gottes mit der Welt erweist sich so als konkretes Gegenstück zum erwachenden Bewusstsein des Subjekts. Erfasst wird nicht einfach nur eine *natura naturans* als Kraftwirksamkeit, sondern eine seelische, daimonische oder göttliche Wesenheit. Es ließe sich anfügen, dass zumindest dort, wo die Lehre eines zyklischen Weltenbrandes oder, neutraler, -vergehens vertreten wird, diese Naturauffassung eine Analogie zur Seelenwanderungslehre hätte.

Die Einheit Gottes mit der Welt ist also gerade in einer Naturphilosophie die doppelte Rückfrage an ein erwachendes Bewusstsein und eine wesenhafte Natur. Damit sind erneut zwei der Gegenwart fremde Parameter von Joël bestimmt, welche die Grundvoraussetzungen der allgemeinen Wissenschaftskultur der Gegenwart in Frage stellen.

²⁷ Ebd. 56.

²⁸ Ebd. 129.

²⁹ Ebd. 128f.

Die dritte Einheit ist diejenige der Welt als solcher. Um sie genauer zu fassen, seien die jeweils dritten Unterkapitel „Wertung von Seele und Leben“ sowie „Inspiration“ angeschaut. Das erste der beiden ist auf den ersten Blick problematisch, weil es im ganzen Kapitel um die Frage mystischer Subjektivität geht – also gerade nicht um Welt. Die Frage der „Inspiration“ liefert indes dazu einen Hinweis, der kurz vorab gegeben sei. Inspiration wird sich als Vorgang erweisen, dessen Voraussetzungen dadurch zu bestimmen sind, dass der Kosmos eine lebendige Einheit bildet, in die sich hineinstellend die Seele „inspiriert“ zu werden vermag. Von diesem Gedanken her lässt sich vermuten, dass es bei der Wertung von Seele und Leben um eine analoge Figur geht: Mystische Subjektivität bedarf der Einheit der Seele und gleichzeitig der Eingebundenheit im Kosmos. Ausdruck dieser Eingebundenheit wiederum ist das moralische Erleben, die Wertung – so ließe sich, kurz gefasst, als Hypothese formulieren, was für das fragliche Unterkapitel zu erwarten ist.

Joël beginnt das Unterkapitel mit einer Unterscheidung: Man dürfe Seele und Ich nicht ohne weiteres identifizieren:³⁰ „Die Seele ist eine Existenzform des Ich.“ Noch genauer: „Das Ich kann seine Seele und alle Formen, Kräfte, Teile seiner Seele sich gegenüberstellen.“ Damit ist bereits der wesentliche Punkt des Kapitels eigentlich erreicht. Die Überschrift „Wertung von Seele und Leben“ wird greifbar. Die so vom Ich geschiedene Seele hat zwei Antlitze: auf der einen Seite ist sie eine „Existenzform des Ich“, bezieht sich also auf dasselbe. Auf der anderen Seite ist sie ein Teil der Natur und des Kosmos, also in diesen eingebettet. Die Seele wird durch ihre Zugehörigkeit in beide Reiche zur synthetischen Verbindung.

Joël beschreibt mit dieser Figur zunächst, dass die „Naturphilosophie“ in diesem Sinne immer auch Philosophie der Seele gewesen ist. Denn auch die Seele gehört zur „Physis“ im Ganzen. Darüber hinaus aber zeigt sich, dass gerade die Naturphilosophen zugleich immer zur Gruppe der Gesetzgeber, Reformatoren, Moralisten, Lebensverbesserer gehören.³¹ Mit diesem Gedanken verbindet Joël im Weiteren, dass gerade dadurch Moralität und Seele bezogen auf das Leben der einzelnen Seele, des einzelnen Menschen in den Blick gerät.

Die Seele erhebt sich richtend über das Leben, nicht weil es damals so arm, sondern weil es so reich war, daß der erweckte Lebensdrang über das Leben hinauswoll.³²

So kommt alles darauf an, das Leben zu werten, d.h. es zu begrenzen und zugleich zu entgrenzen: die Fülle zu fassen, den Überschuss zu lassen. Die Gren-

³⁰ Joël (1906: 58).

³¹ Ebd. 61.

³² Ebd. 62.

zen braucht es, um die Seele auf das Ich zu beziehen, die Grenzen müssen fallen, um die Seele in den Reichtum des Lebens im Kosmos zu stellen.

Aus dieser Figur entwickelt Joël einerseits die Idee einer Allbeseelung (etwa am Beispiel Thales: Der Magnet hat eine Seele). Damit wird auf die Einheit der Seele mit der Welt, also die vierte Form der Einheit vorausgedeutet.³³ Zuvor aber bestimmt Joël gleichsam als Zwischenstück die konsequente Anwendung des Gedankens auf die Biographie³⁴, die bis in die Seelenwanderungslehren geht, die erneut, wie in den beiden anderen Unterkapiteln, eine besondere Stellung als Bindeglied zwischen Naturphilosophie und Mystik erhält.

Am Ende des Unterkapitels zur „Inspiration“ findet sich die Bemerkung:

Der pythagoreische Kosmos ist Gesang und Tanz der Sterne, und Musik und Tanz sind ja wichtig namentlich im dionysischen Kultus bei seinen alten Nachtfesten in der freien Bergnatur.³⁵

Damit ist die Richtung des Unterkapitels bildhaft illustriert. Joël diskutiert das Verhältnis von Orphikern und Naturphilosophen, um deutlich zu machen, dass beide Strömungen Kinder einer Zeit sind und aus einer Quelle stammen.³⁶ Wie auch in den anderen Kapiteln greift er auf Parallelen in der Renaissance zurück; hier mag der Bezug auf Kepler und seine Inspirationserfahrung als Verweis genügen, um die Haltung, um die es Joël geht, deutlich zu machen.³⁷ Auf eine Ansicht Joëls ist dabei noch hinzuweisen. Er deutet die vielfache Kritik der vorsokratischen Philosophen an den Mysterienkulten nicht im Sinne einer Abgrenzung (etwa zugunsten reiner Rationalität), sondern, um das Beispiel Heraklits zu wählen, „weil er [der mystische Kult, HS] ihm nicht mystisch genug sei“.³⁸ Joël reflektiert also auf den unfraglichen Umstand, dass es sich im fraglichen Zeitalter bis hin in die Spätantike insgesamt eher um eine Dekadenzbewegung der Kulte handelt, die ja auch in der Zeit intensiv diskutiert wird. Diese Deutung zugestanden, wird auch ein weiterer Hintergrund ersichtlich, der gerade an Heraklit, aber auch Pythagoras sich illustrieren lässt: Die Wertung des Lebens der Seele unter ethischen Vorzeichen, wie wir sie im zuletzt besprochenen parallelen Unterkapitel fanden, ist mit dieser Einschätzung verbunden. Denn es ist konsequenterweise zunehmend Sache des „Ich“, die eigene Seele in der Wertung des Lebens so ins Ganze zu stellen, dass Inspiration möglich wird.

³³ Vgl. ebd. 66, Anfang des Unterkapitels.

³⁴ Joël (1906: 64).

³⁵ Joël (1906: 149).

³⁶ Ebd. 142f.

³⁷ Joël (1906: 146f.). Vgl. Schwaetzer (1997: 301-317).

³⁸ Ebd. 143.

Die beiden Seiten der vierten Form der vierfachen Einheit: Eschatologie

Mit Blick auf die vierte Form der vierfachen Einheit, also die Einheit des Menschen mit der Welt, ist zunächst eine doppelte methodische Bemerkung zu machen. Es gehören zu dieser Einheit die beiden Unterkapitel zum „Anthropomorphismus“ und zur „Eschatologie“. Wir widmen ihnen einen eigenen Abschnitt, da in ihnen für Joël zentrale, aber nicht vollständig eingelöste Voraussetzungen seines Mystik-Verständnisses aufgezeigt werden können.

Erstens ist festzustellen, dass der Abschnitt zum „Anthropomorphismus“ der bei weitem umfangreichste des Buches ist. Mit rund 50 Druckseiten ist er gegenüber 10 bis 15 Seiten der übrigen Unterkapitel mehr als dreimal so lang. Dieser formalen Beobachtung korrespondiert die inhaltliche, dass mit dem Abschnitt der Übergang von der Subjektivität zur Religiosität als Themen der Hauptkapitel zu leisten ist, oder: der eigentliche Übergang von Mystik zur Naturphilosophie. Es handelt sich also um dasjenige Teilkapitel, welches im Kern den Anspruch des Titels des Buches einlöst. Aufgrund der zentralen Stellung dieses Unterkapitels wird es als letztes behandelt.

Zweitens ist zu beobachten, dass die beiden hier zu besprechenden Unterkapitel deutlicher als die vorigen in ihrer jeweils komplementären Tendenz zueinander präsentiert werden sollen. Diese Linie ließe sich auch zurückverfolgen in den anderen bereits analysierten Unterkapiteln; indes genügt es für den vorliegenden Zweck diese Doppelheit und Bezogenheit nur im letzten Paar eigens zu reflektieren.

Es erfolgt also zunächst eine Betrachtung des Unterkapitels „Eschatologie“ aus dem Hauptkapitel zur „Mystischen Religiosität bei den antiken Naturphilosophen“.

Joël thematisiert in diesem Unterkapitel die mystischen Kulte, vor allem Eleusis mit Demeter und Persephone sowie den Kult des Dionysos. Er charakterisiert das Kultgeschehen als etwas, was den Geist der Wandlung zum Bewusstsein bringt. Diese Wandlung findet gleichermaßen in der Natur wie in der Seele statt. Dabei ist diese Wandlung eine „heilige Handlung“, die zugleich als „religiös empfundenes Götterschicksal“ empfunden wird.³⁹ Damit hat Joël sehr präzise seine vier Einheiten umrissen: Die Einheit des Kosmos mit seiner Wandlung der Natur, in der Götterschicksal und Menschenschicksal in Einheit mit der Natur sich so vollzieht, dass im Kultus die Einheit von Gott und Mensch erlebt wird.

Im nächsten Schritt akzentuiert Joël eine Schwierigkeit:

Die Lebenseinheit von Gott, Seele, Natur wird ja nun aber empfindlich dadurch gestört, daß die Seele dem unendlichen Leben der beiden Totalpotenzen Gott und Natur nicht nachkommen kann. Die Gottheit als solche ist unsterblich. Die Natur

³⁹ Joël (1906: 150).

gibt sich als stete Wiederkehr; aber der beseelte Mensch zeigt in der Sichtbarkeit einmalige kurze Existenz.⁴⁰

Bleibt diese Schwierigkeit, so ist nicht einzusehen, wie aus Joëls Perspektive eine befriedigende Lösung für seine Hauptthese gefunden werden kann. Denn die festgestellten Einheiten sind durch diesen Einwand sehr fragil geworden; ihre Einheit ist zeitlich sehr begrenzt, sie sind im Horizonte des Göttlichen wie des Kosmos nicht tragfähig. Allein vom Menschen aus gesehen haben sie eine bestimmte Berechtigung.

Vor diesem Hintergrund wird auf einmal ersichtlich, dass Joël nicht nur aus jeweils internen Gründen in den Unterkapiteln des Kapitels zur „mystischen Religiosität“ immer an der entscheidenden systematischen Stelle auf die Seelenwanderungslehre zu sprechen gekommen ist. Jetzt kann er, indem er ihre Stellung pointiert, eine schlüssige Form finden. In der abstrakten Form formuliert: „Das Wesen der Mystik“ „gibt so der Seele, was die Gottheit hat und was die Natur hat: Unsterblichkeit und ewige Wiederkehr.“⁴¹ Konkreter ausformuliert heißt dieses für Joël:

Jedenfalls erkenne ich in der *Seelenwanderungslehre* geradezu eine *notwendige Grundlage der alten Naturphilosophie*; denn die Seelenwanderung ist die Form, in der der Mensch sich zuerst ganz in die Natur hineinlebt, sich völlig in ihr wiederfindet, fremde Wesen als sich verwandt, als mögliche Formen der eigenen Existenz erkennt. 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.⁴²

Es muss an dieser Stelle nicht darum gehen, Joëls Hypothese im Detail zu prüfen. Sie lässt sich jedenfalls mit guten Begründungen und Belegen vertreten, und er entwickelt sie auch sorgfältig. Für die weiteren Reflexionen im Zuge der vorliegenden Überlegungen ist es indes wichtig, deutlich zu machen, dass Joël zwei Dinge tut: Erstens zeigt er sehr richtig, dass es sich in der Antike um eine Seelenwanderungslehre handelt. Diese bedeutet, dass eine Seele auch in anderen als menschlichen Existenzformen wiedererscheinen kann. Zweitens hat er selbst, wie oben gezeigt, nicht zufällig, sondern systematisch zwischen Seele und Ich unterschieden. Die zwischen diesen beiden Punkten entstehende Problematik: einerseits ein von der Seele geschiedenes Ich als konstitutiv und gleichsam vor oder oberhalb der Seele anzunehmen und andererseits von einer Metempsychose zu sprechen, also dabei nur die Seele in Betracht zu ziehen, diese Problematik diskutiert Joël nicht.

Aus diesem Grunde wird an dieser Stelle ein Argument eingefügt, welches Joël selbst ebenso wie die entstandene Lücke nicht vorbringt. Dieses Argument

⁴⁰ Joël (1906: 151).

⁴¹ Ebd. 151.

⁴² Joël (1906: 151f.)

ist freilich nach gegenwärtigem Forschungsstand so unbestritten, dass es ohne Weiteres integriert werden kann.

Das Argument lautet, dass es eine Diskussion um die Seelenwanderungslehre gegeben hat; diese führte im 3. und vor allem im 4. Jahrhundert (bei Jamblich etwa) dazu, anzuerkennen, dass menschliche Seelen nur als menschliche Seelen wiedergeboren werden. In Joëls Sinne gesprochen, lässt sich also feststellen, dass es eine Wandlung von der Seele zum Ich in der Auffassung einer Wiederkehr gibt. Als ein beispielhafter Beleg sei eine kurze Stelle aus Salloustios' „Über Götter und Kosmos“ angeführt:

Wenn die Seelenwanderungen aber in mit Logos begabte [Wesen] geschehen, dann entstehen als dasselbe Seelen der Körper, wenn aber in nicht mit Logos Begabte, so folgen sie von außen, wie auch uns die uns erlost habenden Dämonen; niemals nämlich vermag eine mit Logos begabte Seele zu einer nicht mit Logos begabten zu werden.⁴³

Ein möglicher Grund, weshalb Joël auf diesen Punkt nicht eingeht, ist, dass er mit einem gewissen Recht ja gerade auf den Anfangspunkt insistiert: die vorsokratischen Naturphilosophen. Deswegen hält er auch ausdrücklich fest, dass im weiteren Verlauf die Naturerkenntnis „immer differenzierter, spezialistischer, mechanistischer geworden“ sei, aber: „die Mystik fordert Einheit und Leben“.⁴⁴ Damit ergibt sich ein tieferliegendes Problem: Es gibt eine innere Sollbruchstelle, weil nach Joëls eigener Argumentation das Ich für die Erkenntnis ebenso zentral ist wie die Seele; eine reine Seelenwanderungslehre indes stützt nur die Mystik, aber nicht eine Naturerkenntnis.

Mit dieser offenen Frage, die aus den Überlegungen von Joëls Monographie nicht mehr lösbar ist, sei zunächst innegehalten.

Die beiden Seiten der vierten Form der vierfachen Einheit: Anthropomorphismus

„Anthropomorphismus“ ist Joëls Lösung, um das innerste Entstehungsmoment der Naturphilosophie aus der Mystik zu beschreiben. Wir werden sehen, dass sich auch hieran, wie in der „Eschatologie“, eine Frage schließen wird.

Was meint Joël, wenn er den Terminus verwendet? Er ist sich natürlich im Klaren darüber, dass es wenig einsichtig scheint, gerade die vorsokratische Naturphilosophie, eben weil sie sich der Natur widmet, mit einem solchen Begriff zu charakterisieren (66). Schon an dieser ersten Figur wird deutlich, dass die inhaltliche Überlegung – die Bedeutung der Gegensätze in diesem Kapitel ist zentral – sich wiederum auch stilistisch niederschlägt. Gerade auf diese Gegensätzlichkeit ist zu achten, um nicht auf eine falsche (schlichte) Fährte gelenkt zu werden.

⁴³ Salloustios: Über Götter und Kosmos, XX.1 (30) (Eigene Übersetzung).

⁴⁴ Ebd. 157.

Joëls Ausgangspunkt zum Umgang mit dem skizzierten Problem ist die Frage, weshalb die Naturphilosophen ein (einziges) Element zur Grundlage von allem genommen haben.

Anaximenes gibt für sich am klarsten Antwort: ‚Wie unsere Seele als Lufthauch uns zusammenhält, so umfaßt Atem und Luft das ganze Weltall‘ (Frg. 2). Damit bekennt er den anthropomorphen Ursprung seines Weltprinzips.⁴⁵

Joël hat dabei vor Augen, dass der griechische Text „psyche“ und „aër“ auf der einen Seite und „pneuma“ und „aër“ auf der anderen Seite liest. Der Zusammenhang zwischen „pneuma“ mit Luft liegt auf der Hand, weil das Wort „pneuma“ mit Luft, Wind, Hauch übersetzt werden kann – es ist der „lebendige Odem“ der alttestamentlichen Schöpfungsgeschichte, den Joël sicher mitdenkt. Zum anderen ist aber „pneuma“ bei den Griechen, vor allem in Naturphilosophie und Medizin, Prinzip des Lebendigen als Beseelten. Zugleich, und auch das ist Joël bewusst, bietet der Pneuma-Begriff den Übergang zur Psyche im eigentlichen Sinne, etwa in Synesios’ „De insomniis“ mit der Diskussion des „pneuma phantastikon“.

Joël selbst macht im Folgenden auch deutlich, dass er genau auf diesen Übergang zielt, indem er von verschiedenen Seiten aus das Verhältnis von Wasser und Luft betrachtet. Die Luft ist, gemäß *Anaximenes*, „nahe“ („eggus“), dem Leiblichen, eben weil sie als Element dicht bei Erde und Wasser ist; das Feuer hingegen kann *Heraklit*, so Joël, mit dem Prädikat „asomatotaton“ / „am wenigsten leibhaft“ bezeichnen.⁴⁶

Von der anderen Seite, dem Wasser, her zeigt sich, so lehrt ein Blick auf *Thales*, dasselbe. Joël geht auch hier von der Idee der Gegensätzlichkeit aus: „Eine Wasserseele scheint ein Unding“⁴⁷. Und doch lehrt *Thales*, der Stein (nämlich der Magnet) habe eine Seele. Daraus erwächst die Idee einer Allbeseelung, so Joël. Das „Wasser“, nicht als irdisches Wasser, sondern als Element, kann so als das Prinzip verstanden werden, aus dem alles Lebendige stammt.⁴⁸

Indes ist dieser „Vitalismus“, verbunden mit einer Psychologie, nur der erste Schritt. Joël fragt, weshalb die vorsokratischen Naturphilosophen überhaupt auf Elemente zurückgriffen? Die Antwort lautet: Mit *Physis* ist ja nicht die Summe der bestehenden Dinge und Wesen gemeint, sondern „die Erzeugung, die lebendige Entstehung“⁴⁹. Es geht also um eine Ursprungserkenntnis von Leben als Leben, der Entstehung des Lebendigen. In den platonischen Termini der Bewegung geht es also nicht um das Zusammenfügen und Trennen auf der Ebene der Materie, es geht auch nicht einfach um das Wachsen und Schwinden des Lebendigen,

⁴⁵ Ebd. 66.

⁴⁶ Ebd. 67.

⁴⁷ Ebd. 68.

⁴⁸ Ebd. 69f.

⁴⁹ Ebd. 72.

sondern es geht um das Entstehen und Vergehen. Damit ist der Lebensbereich bis an seine obere Grenze geführt; in der Sprache der Elemente: das Wasser reicht bis an die Luft hinan. Die Akme der Welle zwischen Wasser und Luft – oder, um ein in der Renaissance gepflegtes antikes Bild zu verwenden, welches Joël nicht anführt, die schaumgeborene Venus – an diese Stelle führt der Gedanke.

Joëls folgende Überlegung macht die Grenzstellung zwischen Wasser und Luft nochmals auf seine Weise bildhaft deutlich. „Die Meeresstimmung, das Bild vom Wechsel aller Dinge ist tragisch.“⁵⁰ Mit dem Begriff des Tragischen geht er aber über von der Seite des Lebens auf die Seite der Seele. Mit dem berühmten Diktum Anaximanders belegt er diesen Übergang.⁵¹

Wir halten an dieser Stelle kurz inne, um auf Folgendes hinzuweisen. Ganz im Sinne der bisherigen drei Stufen hat Joël bis hierhin in drei Schritten auf die Idee des Anthropomorphismus hingeführt: Von der materiellen Ebene (dem Prinzip von Luft oder Wasser) ist er auf die Lebensebene übergegangen, um im letzten Schritt Seelisches einzuführen. Leib, Leben, Seele – diese Trias bildet den Rahmen für die bisherige Gedankenentwicklung.

Das Fragment von Anaximander führt Joël nun zu dem Ergebnis:

Wer nicht ganz verblendet ist vom mechanistischen Zeitgeist, der sieht, daß es dergleichen Begriffe, mögen sie heute noch so ins blutlos Abstrakte verblaßt sein, ursprünglich nur für wollende und fühlende Wesen gibt, und daß also die Naturerkenntnis damit beginnt, Menschliches auf die Welt zu übertragen. Richtiger: der Mensch beginnt, die Natur mitzuerleben und sie so aus sich zu verstehen. Die *Grundbegriffe der Naturwissenschaft* sind nun einmal *verblaßte Anthropomorphismen*.⁵²

Joël wird das hier ausgesprochene Ergebnis im Weiteren an Heraklit vertiefen. Bevor darauf eingegangen wird, gilt es zunächst, auf einen internen Gegensatz hinzuweisen. Joël korrigiert die Übertragung von Menschlichem auf die Natur in ein Miterleben der Natur. Er wird in diese Richtung auch noch weiter vorangehen. Damit verträgt sich indes der Ausdruck „verblaßte Anthropomorphismen“ schlecht. Überhaupt gerät der Begriff „Anthropomorphismus“ in seiner gewöhnlichen Bedeutung ins Wanken.

Wenn wir das „Miterleben“ ernst nehmen, dann ist die Natur, der Kosmos, selbst tatsächlich belebt, so wie es die antiken Naturphilosophen auch behaupten und Joël es betont hat. Für den Kenner der Renaissance, der diese Epoche ja auch immer ins Spiel bringt, liegt also hinter dem Begriff nicht weniger als die Figur von Mikro- und Makrokosmos. Der Kosmos ist beseelt, wie der Mensch beseelt ist. Diese ontologisch vorgängige Relation erlaubt eine Erfahrung und Erkenntnis des lebendig-beseelten Kosmos von der menschlichen Seele her.

⁵⁰ Ebd. 73.

⁵¹ Das Diktum wurde in der Zeit viel diskutiert, vgl. z.B. Spickers „Über den Spruch des Anaximander“ nebst Einleitung und Kommentar in: Spicker (2004: 96-102).

⁵² Joël (1906: 75).

So, wie wir am Ende der Überlegungen zur „Eschatologie“ auf das Theorem der Seelenwanderung als Grundlage gestoßen sind, so stoßen wir jetzt auf die Anschauung des Kosmos als eines beseelten Lebewesens.

Wie prägnant Joëls These ist, wird deutlich, wenn man ein zweites Mal auf die „verblaßten Anthropomorphismen“ schaut: Das Wort „verblaßt“ fällt unmittelbar vorher auch schon: „mögen sie heute noch so ins blutlos Abstrakte verblaßt sein“, nämlich die Begriffe, die eigentlich wollende und fühlende Wesen meinen. Joël formuliert also seinen Passus aus der Sicht seiner Gegenwart als einer blutlos-abstrakten Zeit. Die hermeneutische Korrektur, die also anzubringen ist, wird damit offensichtlich: Es ist das Bewusstsein des 20. Jahrhunderts, welches das eigentliche Problem darstellt, weil es den Gedanken des Kosmos als eines lebendig-beseelten Wesens nicht zu erfahren und zu erfassen vermag.

Diese implizite These wird im Fortgang von Joëls Überlegungen an Heraklit sehr deutlich. Er sei der Vollender dieser Vermenschlichung.⁵³ Sein Feuerprinzip regiert gleichzeitig den Kosmos und die Seele; es sei auch gar nicht immer klar, auf welchen Bereich Heraklit ziele. Der Gedanke der Einheit und der Gegensätze wird unter diesem Gesichtspunkt entfaltet und mit Böhme verglichen. Daraus ergeben sich Joël drei Prinzipien: „1. die Notwendigkeit der Gegensätze bis zum Hochwert des Streits, 2. das Ineinanderfließen der Gegensätze, 3. die Unaufhörlichkeit dieses Weltflusses in Gegensätzen“.⁵⁴

Von Bedeutung ist die Betonung des „Fließens“ – wir sind nicht im Bereich des „Zusammenfallens“ von Gegensätzen oder dergleichen, auch keiner „Aufhebung“. Ganz bewusst hält Joël die Prinzipien im Element des Wassers, verbunden mit der Idee einer Steigerung („Hochwert“), um das Heranschlagen an die Luft anzudeuten.

Auf dieser Ebene ist klar, wenn Joël dafür plädiert, dass nur das Gefühl ein Vermögen ist, welches alle drei Punkte erfüllt. Es ist in beständiger Wandlung, geht über, verschmilzt etc. „Der Rhythmus der Seele wird ihnen zum Rhythmus der Welt. Die ganze ionische Philosophie ist absolute Weltwandlungslehre und darin Auffassung der Welt nach dem Gefühl“.⁵⁵

Nun hat aber Joël nicht ohne Grund auf Heraklit und dessen Feuer verwiesen. Der Philosoph aus Ephesos und auch die Pythagoreer werden ihm Beispiel, den Übergang von der Mystik in die Naturphilosophie nachzuzeichnen.

Da es an dieser Stelle um das Prinzip der Argumentation geht, seien die Differenzierungen zwischen einzelnen Denkern übergangen – die Joël durchaus sicher und treffend vornimmt.

Der springende Punkt ist zunächst derjenige, dass nach Joël der Mystiker aus dem Fließenden der Wandlungseinheit der Gegensätze, sie überhöhend, eine Art

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Ebd. 82.

⁵⁵ Ebd. 83.

Totalgefühl gewinnen will. „Dieses über die Gegensätze hinausführende Allgefühl gab die Mystik“. Ein entscheidender Schritt vollzieht sich, wenn dieses Allgefühl auf eine göttliche Einheit bezogen wird. Damit macht sie es „objektiver Betrachtung zugänglich“, so dass „die Mystik der Anfang des Erkennens“ wird.⁵⁶

Vom Höhepunkt des Gefühls, vom Alleinen geht eine Beruhigung aus, eine Mäßigung, Ordnung, Intellektualisierung; das Alleine wirkt beherrschend, bestimmend, abgrenzend auf das Einzelne. So wird der mystische krönende Abschluss des Gefühls der Anfang des Systems. [...] Das Totalgefühl wird Denken. Das Absolute, das Ziel der Mystik wird Anfang der Spekulation.⁵⁷

Von diesem Punkt her lässt sich der Fortgang leicht beschreiben. Schon bei Heraklit ist das Wort, der Logos, bekanntlich die andere Seite des Feuers, gleichsam seine Äußerungsform; und der Logos ist nicht nur Gedanke, sondern auch konkret: Lufthauch des Sprechens, Luft, die ans Wasser grenzt.

Hatte Joël zunächst von unten, vom Wasser her, die Grenze beschrieben, wo Seelisches entspringt, so geht er sie nun von oben, von Feuer und Luft her an. Das Ineinanderfließen der Gegensätze, überhaupt die drei genannten Prinzipien, werden jetzt nicht von der Objektseite, wie bisher, sondern von ihrer lebendigen Entstehungs- und Vollzugseite her greifbar. Aus dem einen lebendigen Fließpunkt, wo Mensch und Kosmos als lebendig-beseelte ineinander sich empfinden entsteht Leben mit Gefühl auf der einen, und Denken mit Gefühl auf der anderen Seite. Das Wort von seiner lautlichen, leiblichen Seite her führt auf diese Spur.

Denkt man das Wort nun weiter als Logos, also als Vernunft oder Idee, so kann Joël mit Recht über die Pythagoreer (der Antike, aber auch der frühen Neuzeit, etwa Kepler) die Reihe führen über den Logos und sein Klingen zur Musik, und von dort aus (und erst von dort aus) zur Zahl, die dann in ihrer Abstraktion zur Wissenschaft werden kann. Wichtig ist, dass Joël den gewohnten Prozess: Vorrang der abstrakten Zahl, umdreht, gerade indem er von den Elementen her denkt und entwickelt. Die Zahl und die Wissenschaft wird ihm das Endprodukt. Er wird nicht müde, unter Betrachtung unterschiedlicher Vorsokratiker diese Figur mehrfach zu exemplifizieren.

Joël betont: „Das kosmische Interesse und Studium wird dadurch nicht nur intensiver, es wird auch *freier*“.⁵⁸ So einleuchtend dieser Gedanke ist, so schwach bleibt indes bei Joël die dafür notwendige Voraussetzung. In seiner Sprachlichkeit verfällt er fast immer einer schlichteren Version von Anthropomorphismus: „Die Harmonisierung der Welt ist eine Vermenschlichung der Welt, ihre Anpassung an die Seele“⁵⁹ – eine Formulierung, die Joël selbst nicht verwenden dürfte nach seinem eigenen Beweisgang.

⁵⁶ Ebd. 84.

⁵⁷ Ebd. 85.

⁵⁸ Ebd. 100.

⁵⁹ Ebd. 99.

So bietet das Kapitel zum „Anthropomorphismus“ tatsächlich eine sehr durchdachte Darstellung, wie aus der Mystik Naturphilosophie entsteht, und es ist damit ein Begriff des Gefühls gezeichnet zwischen Leben und Seele, Pneuma und Psyche, der nicht mit dem neuzeitlichen oder gar modernen verwechselt werden darf.

Indes bleibt auf dem Grunde der Überlegungen die Spannung, dass er zwar mehrfach die Notwendigkeit des Kosmos als eines lebendigen und beseelten Wesens anführt, aber auch immer wieder dahinter zurückfällt.

Mystik und Naturphilosophie – Fragen und Voraussetzungen

Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik wird von Joël, so zeigt die vorliegende Analyse, konsequent in sehr detaillierten Schritten über die ganze Monographie hin entfaltet. Aus der Perspektive der vier Einheiten, die er als grundlegend bestimmt und die dem Aufbau seines Gedankens zugrundeliegen, ist versucht worden, diese Schritte aus einer Perspektive zu entwickeln. Im Zentrum steht dabei die Ansicht Joëls, dass im verbindenden und trennenden, aufhebenden und steigernden ‚Zwischenfluss‘ zwischen Leben und Seele, Wasser und Luft, jener Ausgangspunkt liegt, aus dem für ein Bewusstsein die Trennung von Welt und Seele allererst entsteht. Von der Seite des Lebens her führt Joël diesen Prozess ausgehend von den Elementen, deren Niederschlag die Materie ist, die aber selbst in das Reich des Lebens gehören; sie gelangen zum Höchstwert des Streites in Liebe und Hass bei Empedokles⁶⁰, gehen also in den Bereich des Seelischen hinein. Auf der anderen Seite löst sich das Bewusstsein aus der seelischen Erfahrung des Sich-eins-Erlebens in ein Einheitsgefühl, das, wo es jetzt erlebt wird, zugleich als mystisch, aber auch in einem ersten Schritt als *dieses* Erleben sich trennt und differenziert. Auf diese Weise wird es zur Quelle für Wort, Klang, Musik, Zahl und Wissenschaft der Natur.

Mit diesen Überlegungen ist eine ausgesprochen differenzierte Psychologie auf der einen Seite gewonnen, auf der anderen Seite entsteht ein Verständnis von Wissenschaft, welches dem Titel der Monographie gerecht wird. Auf beiden Seiten, so darf man sagen, erweitert Joël die Perspektive. Sowohl die Psychologie wie die Wissenschaftstheorie wird darauf gestoßen, dass es auch andere Voraussetzungen als die der letzten zwei Jahrhunderte gibt, unter denen beide als Wissenschaft sinnvoll konzipiert werden können, aber auf diese Weise auch eine gänzlich andere Stellung des Menschen in der Welt zur Folge haben.

Was bis hierher zusammengefasst ist, liegt auf der argumentativen Oberfläche des Textes, zwar gut komponiert und erst einer Analyse zugänglich, aber doch offen zutage. Mit der Analyse der „Eschatologie“ und des „Anthropomorphismus“ gerät noch eine andere Ebene in den Blick: diejenige des Gefühlstons.

⁶⁰ Ebd. 108.

Schaut man, worauf die Argumentation bei Joël basiert, dann wird man gewahr, dass er auf einen Ursprungspunkt hindeutet, der, wie die Erfahrung des Einsseins im Empfinden, der Wissenschaft vorausliegt – als mystisch erlebbares lebendiges Entstehen des Fließens. Joël holt diesen Punkt für ein akademisches Schreiben so ein, dass er ihn von den Gegensätzen, der Zweiseitigkeit, her beschreibt. Von der Seite der Welt ergibt sich für ihn aus der Idee des „Anthropomorphismus“, dass es die in der Antike gängige Ansicht des Kosmos als eines lebendig-seelischen Wesens wiederzugewinnen gilt. Von der Seite der Seele her ergibt sich für ihn, dass es die in der Antike gängige Ansicht von der Seelenwanderung wiederzugewinnen gilt. Bei beiden Ideen lässt Joël freilich offen, wie dieses geschehen könnte bzw. wie im Wandel der Weltanschauungen, den er ja vertritt, angemessene Formen für beide gefunden werden könnten.

Die Offenheit indes passt erstens zur ganzen Anlage seines Buches; sie folgt zweitens auch aus den eigenen Ansichten; denn die Ursprünge der Mystik als Grundlage der Wissenschaft müssen methodisch verantwortet, aber doch ganz anders gewonnen werden als mit ‚objektiver Wissenschaft‘. Und er hat drittens damit auch Weltanschauungsgespür erwiesen im Sinne eines Schreibens in seiner eigenen Zeit. Seine Überlegungen stellen sich gerade in diesem öffnenden Charakter in Aufbruchsbewegungen des frühen 20. Jahrhunderts in Wissenschaft, Kunst und Religion.

Gut 100 Jahre später müssen wir konstatieren, dass diese Ideen nicht eingeholt sind und dass unser Umgang mit der Natur im gleichen Zeitraum zu allgemein als ausgesprochen problematisch anerkannten Folgen geführt hat. Eine Parallelität ist kein Beweis, aber doch ein Hinweis, dass in dem von Joël stimmig und feinsinnig Bedachten existentielle Ideen sich finden lassen, die, von ihm als „Keim“⁶¹ formuliert, in der Gegenwart sinnvoll leben und wachsen könnten.

⁶¹ Ebd. X.

Literatur

a) Schriften von Karl Joël

Der echte und der xenophontische Sokrates. Berlin 1893.

Nietzsche und die Romantik, Jena / Leipzig 1905.

Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik. Jena 1906.

Der freie Wille. Eine Entwicklung in Gesprächen. München 1908.

Seele und Welt, Versuch einer organischen Auffassung, Jena 1912

Die philosophische Krisis der Gegenwart. Rektoratsrede. Leipzig 1914.

Jakob Burckhardt als Geschichtsphilosoph. Basel 1918.

Karl Joël. In: Schmidt, Raymond (Hrsg.), Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, 1921, 79-99.

Geschichte der antiken Philosophie, 1 Band, Tübingen 1921.

Wandlungen der Weltanschauung. 2 Bde., Tübingen 1928 und 1934.

Anonym (Hrsg.) (1934): Festschrift für Karl Joël zum 70. Geburtstage (27. März 1934). Basel.

b) Weitere Literatur

Bernoulli, Christoph (1960): Karl Joël. In: Staehelin, Andreas (Hrsg.): Professoren der Universität Basel aus fünf Jahrhunderten. Basel, 288-289.

Dietzsch, Steffen (2004): Karl Joëls Nietzsche und die Romantik neu gelesen. In: Nietzsche-Forschung, Band 11, Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft, Volker Gerhardt/ Renate Reschke (Hrsg.). Berlin, 13-27.

Endo, Yoshito (2013): Das Leib-Seele-Problem bei Karl Joël. Phil. Diss. Mainz.

Rother, Wolfgang (2011): Karl Joël – Zwischen philosophischer Krisis und neuer Weltkultur. In: Philosophie in Basel. Prominente Denker des 19. und 20. Jahrhunderts, Emil Angehrn/ Wolfgang Rother (Hrsg.), Basel, 62-84.

Schneider, Wolfgang Christian (2014): Die Transzendenz des Erkennens von Edith Landmann und die Wirklichkeitsauffassung Heinrich Barths. In: Graf, Christian / Schwaetzer, Harald (Hrsg.): Das Wirklichkeitsproblem in Transzendentalphilosophie und Metaphysik. Heinrich Barth im Kontext. Basel, 201-219.

Schwaetzer, Harald (1997): „Si nulla esset in Terra Anima“ – Johannes Keplers Seelenlehre als Grundlage seines Wissenschaftsverständnisses. Ein Beitrag zum vierten Buch der Harmonice Mundi. Hildesheim / Zürich / New York.

Spicker, Gideon (2004): Religion und Wissenschaft. Gideon Spickers kleine Schriften. Hg. v. H. Schwaetzer in Verb. m. A.-M. Gehlen. Regensburg.

Zombek, Erich (1913): Wille und Willensfreiheit bei Karl Joël und Wilhelm Windelband. Phil. Diss. Greifswald.