



Internationale Zeitschrift für Kulturkomparatistik

Band 7 (2022):

***Der Geist der Mystik als Ursprung der Naturphilosophie –
eine Relektüre Karl Joëls***

Herausgegeben von
Johanna Hueck und Harald Schwaetzer

Impressum

Die *Internationale Zeitschrift für Kulturkomparatistik* (Print- und Digitalfassung) wird herausgegeben von:

Franziska Bergmann (Germanistik, Universität Trier), Andreas Regelsberger (Japanologie, Universität Trier), Harald Schwaetzer (Philosophie, Bernkastel-Kues), Christian Soffel (Sinologie, Universität Trier), Henrieke Stahl (Slavistik, Universität Trier)

Geschäftsführung und Kontakt

Prof. Dr. Henrieke Stahl
Fachbereich II: Slavistik
Universität Trier
Kontakt: stahl@uni-trier.de
Tel.: 0651/201-3234

Copyright

Dieser Band ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz. Die Lizenz sieht vor, dass die Artikel der Zeitschrift frei verwendet, verbreitet und in beliebigen Medien reproduziert werden dürfen unter der Bedingung, dass die/der Verfasser/in und diese Zeitschrift als Quelle unter Angabe von Jahr, Bandnummer und Seiten explizit genannt sind.

Für die Covergestaltung wurde das Motiv "Klang-Schiff" von Simone Frieling verwendet.

ISSN 2698-492X (Print)
ISSN 2698-4938 (Online)

Inhalt

Der Geist der Mystik als Ursprung der Naturphilosophie – eine Relektüre Karl Joëls <i>Harald Schwaetzer</i>	7
Mystik als Ursprung der Naturphilosophie. Zur Relevanz von Joëls Grundthese <i>Harald Schwaetzer</i>	19
Naturphilosophie, Religiöses Empfinden und Lyrik der frühen Antike bei Karl Joël <i>Wolfgang Christian Schneider</i>	41
Leonardo da Vinci und die Geburt der Naturphilosophie in der Renaissance. Eine Reise durch Bilder <i>Gianluca Cuozzo</i>	61
Naturphilosophie und Wandlung der Seele bei Karl Joël und F.W.J. Schelling <i>Johanna Hueck</i>	97
Die Frage nach der adäquaten Naturerkenntnis bei Immanuel Hermann Fichte <i>Cristián Hernández Maturana</i>	109
Liebe als Naturmystik. Postmetaphysische und postkritische Potenziale bei Henri Bergson und Thomas Rentsch <i>Philipp Thomas</i>	141



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: Der Geist der Mystik als Ursprung der Naturphilosophie – eine Relektüre Karl Joëls. In: IZfK 7 (2022). 7-18.

DOI: 10.25353/ubtr-izfk-591e-ee85

Harald Schwaetzer (Bernkastel-Kues / Biberach)

Der Geist der Mystik als Ursprung der Naturphilosophie – eine Relektüre Karl Joëls

Mysticism as Principle of Philosophy of Nature. A Rereading of Karl Joël

The volume is devoted to the approach of the philosopher Karl Joël, which he presented under the title “Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik” in 1906. Although the times have changed, it is worth pointing out the sources from which Joël drew, according to the conviction that gave rise to the present volume. Just as he himself asks about the origin of the philosophy of nature, so the contributions to this volume will enquire about the origin of his own thought. After a presentation of Joël’s concept (Schwaetzer), the three epochs to which he primarily recurs will be considered: Antiquity (Schneider), the Renaissance (Cuozzo) and German Idealism (Hueck), including Late Idealism (Hernández). Finally, there is a view from the present (Thomas). In a narrower sense, the question of the present volume is situated in the area of a philosophy of nature of the Anthropocene. It discusses the thesis that the philosophy of nature arises from mysticism without being dissolved in it, but that the latter must not deny its origin. Joël thus offers a concept of science that productively questions current understandings and is at the same time embedded in an anthropology that also takes seriously the mental and spiritual in man and the cosmos.

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

Heute aber – wo ist die gemeinsame Atmosphäre des Geistes, wo die Weltanschauung, die in uns klingt oder sich um uns, über uns spannt und wölbt als Himmel und Horizont? Sind wir nicht geistig Nomaden ohne Heim und Heimat, Versprengte ohne Gemeinschaft und Führung? Schwanken wir nicht ohne Steuer und Anker auf der hohen See der Erkenntnis? Zwar zehren wir noch von den großen Traditionen, von Resten früherer Weltanschauungen – doch wenn wir weder Sinn

noch Trieb haben sie zu stützen noch Kraft und Mut sie umzubilden, wo werden wir noch geistigen Halt finden?¹

Karl Joël stellt diese Fragen in seiner Basler Rektoratsrede, gehalten am 14. November 1913.² Liest man die Beschreibung, so lässt sich sicherlich eines feststellen: Sie ist noch zeitgenössischer, noch dringlicher geworden, als sie es am Vorabend des Ersten Weltkriegs war. Karl Joël teilt diese Einschätzung mit manchem seiner Zeitgenossen.³ Und gleichzeitig ist er doch mit seiner Antwort, so idealistisch sie sein mag, von den Ansichten eines Rudolf Eucken recht weit entfernt. Es ist wenig erstaunlich, dass wohl der jüngere Basler Kollege Heinrich Barth⁴ die Festschrift für Karl Joël herausgibt: Joëls Idealismus ist bereits auf dem besten Wege eine Existenzphilosophie zu werden. Er gehört zu den wenigen Denkern seiner Zeit, welche versucht haben, mit dem Geist als einer Realität ernst zu machen. Die Geisteswissenschaft muss Teil des Lebens sein, das Leben muss Teil des Geistes werden. Andernfalls werden, so darf man Joëls Prognose deuten, Humanismus und Humanität aus der Welt und ihrer Entwicklung verschwinden. Wir gelangen dann in eine Weltanschauung jenseits des Humanismus, einen Transhumanismus. Wir gelangen auch in eine Welt, welcher die Verbindlichkeit des Geistes mangelt und Weltanschauungen überkommener Art keine Stütze mehr bilden. Es braucht keinen detaillierten Blick auf die ersten beiden Jahrzehnte des neuen Jahrtausends, um zu begreifen, wie treffend diese Einschätzung ist.

Im engeren Sinne situiert sich die Fragestellung des vorliegenden Bandes im Bereich einer Naturphilosophie des Anthropozän. Auch dazu ist die Literatur inzwischen Legion. Will man die Auseinandersetzung mit Joël genauer verorten, so thematisiert sie das Verhältnis von Natur und Geist.⁵ Die bei Joël zentrale Frage nach dem Gefühl reiht sich systematisch gesehen in Fragen nach der produktiven Einbildungskraft ein, die sowohl in Joëls Zeit etwa bei Frohschammer⁶ oder bei Fortlage⁷ eine Rolle spielen, aber auch in der modernen Diskussion um Anthropologie und Natur von Bedeutung sind.⁸ Dabei ist von philosophischer Seite auf die Diskurse zu verweisen, die mit den Namen von Günther Anders⁹ und Georg Picht¹⁰ verbunden sind: Joëls Arbeit am Durchdenken des Gefühls (das Wort in seinem Sinne genommen) erweist sich als ein substantieller Beitrag

¹ Joël (1914: 15).

² Zum Kontext der Rektoratsrede vgl.: Rother (2011).

³ Vgl. Spicker (1910 [1998]).

⁴ Vgl. dazu Schneider (2014: 206f.) und Schneider und Schwaetzer in diesem Band. Die Festschrift selbst erscheint anonym.

⁵ Vgl. dazu mit derselben Stoßrichtung: Schneider / Schwaetzer (Hgg.) (2019).

⁶ Vgl. Schwaetzer (2020).

⁷ Vgl. Schwaetzer (2019).

⁸ Vgl. Zeyer et al. (2022).

⁹ Vgl. Schwaetzer (2020a).

¹⁰ Vgl. Schwaetzer (2019a).

zur Ausbildung moralischer Phantasie, um ein Wort von Anders zu verwenden. In diesem Sinne möchte die Auseinandersetzung im vorliegenden Band verstanden werden; im Bereich der Naturphilosophie konzentriert sie sich auf eine vernachlässigte Strömung, deren gegenwärtige Vertreter jedoch in der Gegenwart wieder viel Aufmerksamkeit erfahren, so dass ein Blick auf die Vorgeschichte durchaus gewinnbringend zu sein verspricht.

Schaut man indes auf den positiven Ansatz eines Denkers wie Joël und bedenkt, dass es nur gut 100 Jahre sind, die uns von ihm trennen, so wird man des klaffenden Abgrunds gewahr, der zwischen ihm und uns herrscht. Wir werden in unserer Zeit nicht mehr so ansetzen können, wie er es tat. Gleichwohl lohnt es aber, so die Überzeugung, aus welcher der vorliegende Band entstanden ist, auf die Quellen hinzudeuten, aus denen Joël geschöpft hat. Wie er selbst nach dem Ursprung der Naturphilosophie fragt, so soll in den Beiträgen dieses Bandes nach dem Ursprung seines eigenen Denkens gefragt werden.

Dabei leitet uns die Hoffnung, dass genau dieser Blick geistige Gebiete oder Vollzüge freilegen wird, auf die hin zu fragen zwar aus unserem Gegenwartsbewusstsein weitgehend verschwunden ist, dass aber genau dieses Verschwinden zumindest eine wesentliche Facette der (im Sinne des Eingangszitats) haltlosen Wissenschaft und Weltanschauung der Gegenwart darstellt. Es ist eine altbekannte Tatsache, dass unser gegenwärtiges Verständnis von Wissenschaft in der Breite stark von demjenigen geprägt ist, was unter Naturwissenschaft verstanden wird; es ist ebenso bekannt, dass diese Auffassung einer Naturwissenschaft sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts¹¹ gegen die Ansätze des Deutschen Idealismus, etwa bei Schelling, Troxler, Oken, Steffens, Oersted, Carus, I.H. Fichte und anderen durchgesetzt hat. Dass jemand wie Joël Anfang des 20. Jahrhunderts in voller Kenntnis der Entwicklung des Wissenschaftsbegriffs sich mit einer Arbeit zum „Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik“ zu Worte meldet, ist ungewöhnlich und zugleich missverständlich. So befürchtet bereits Joël selbst im Vorwort, „daß viele aus dem Buch lesen: Naturwissenschaft soll Mystik werden.“¹² Dabei spricht das Buch „vom Ursprung der *Naturphilosophie*, und das heißt nicht aller Naturwissenschaft oder gar aller Naturbeobachtung; es erklärt diesen Ursprung weniger aus der Mystik selbst als aus dem *Geiste* der Mystik.“¹³

Diese weitaus genauere These ist es, die zwar nicht populär in seiner Zeit ist, die aber für die Gegenwart aktuell zu sein scheint; sie wahrt den Bezug zur Mystik wie zur Naturwissenschaft, ohne in eine der beiden Richtungen aufzugehen; sie verlangt vielmehr, den Begriff des Geistes ernst zu nehmen: Der Geist der Mystik ist etwas anderes als die Mystik. Ein solcher Ansatzpunkt steht sowohl

¹¹ Vgl. die Darstellung von Romizi (2019).

¹² Joël (1906: V).

¹³ Joël (1906: V).

in Beziehung zu einer idealistischen Naturphilosophie (und ihren Vorläufern) wie auch zu gegenwärtigen Bemühungen.¹⁴ Sie stellt im Zeitalter des Anthropozän die Frage nach dem Wesen des Menschen neu, indem sie die alte Ansicht einer Geistigkeit so ins Spiel bringt, wie gegenwärtig in transhumanistischen Diskursen die Beziehung zu Materie und Technik in Anschlag gebracht wird.

Fraglos ist damit auch eine Änderung des Wissenschaftsbegriffs eingeschlossen. Mit Blick darauf unterläuft Joël einen bestimmten Anspruch: Es geht ihm gerade nicht um (historische) Objektivität.

Ich wollte überhaupt nicht „darstellen“. [...] mir lag nicht am Stoff, sondern an der Linie, einer neuen Beleuchtung, die übersehene Grundzüge aufhellt. In diesem Buche steckt also bewußte Einseitigkeit; was sonst vom Stoff bekannt ist, soll hier nicht übersehen sein, sondern vorausgesetzt.¹⁵

Er gesteht zu, dass sich eine moderne Wissenschaft herausgebildet hat, die auf Objektivität setzt; er räumt auch ein, dass der „spekulative Keim“ „mehr und mehr bis zur Unsichtbarkeit“ überdeckt und überwunden worden sei, so dass es zu einer Entfremdung von Naturerkenntnis und Mystik gekommen sei. Aber er gibt nicht zu, dass Entfremdung und Unsichtbarkeit ein Beweis für ein Nicht-Vorhanden-Sein sind. Die bewusste Einseitigkeit bezieht sich also darauf, dass es ihm um den Keim geht: „Hier aber rede ich vom Keim und nicht von der Entfaltung.“¹⁶ – Um die Frage, ob und wie Joël diesen Keim freigelegt hat, geht es in diesem Band. Dabei, so wird sich zeigen, ist die Rede vom „Keim“ sehr bewusst eine organische Metapher in Joëls Philosophieren. Einen Keim als Keim zu erkennen, mit der ganzen Lebendigkeit desselben, die in Potenzialität in ihm liegt, erfordert eine andere Erkenntnisweise als eine objektorientierte, gegenständliche. Die Diskussion, die damit geführt ist, zielt also nicht auf das Programm einer nichtreduktiven Wissenschaft, wie es in seiner Zeit verhandelt wurde¹⁷, sondern auf eine komplementäre Erkenntnisform zur Wissenschaft; diese ist erstens Grundlage der Wissenschaft und bleibt zweitens aber eine Form der Erkenntnis.

Der Band konzentriert sich, um diesem Komplex bei Joël nachzugehen, bewusst auf die Monographie „Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik“ von 1906. Nicht nur zur allgemeinen Einführung in Joël, sondern auch um die Bedeutung dieses Werkes für sein Denken und für die vorliegende Fragestellung als exemplarisch zu erweisen, sei knapp auf Leben und Werk¹⁸ Joëls geblickt.

Der am 27. März 1864 in Schlesien geborene Joël beschreibt seine Jugendzeit in seiner Autobiographie in einer Weise, welche die Verschränkung von Natur

¹⁴ Vgl. dazu Bonheim et al (Hrsg.) (2021). Zur ‚Vorgeschichte‘: Quero-Sánchez (Hrsg.) (2020).

¹⁵ Joël (1906: IX).

¹⁶ Joël (1906: X).

¹⁷ Vgl. Ziche (2008: 297-311).

¹⁸ Eine kurze Übersicht bei Bernoulli (1960).

und Geist der Mystik im Sinne des Deutschen Idealismus als frühe Prägung ausweist. Er sei geboren „in den Bergen Rübzahl“ und habe „einen starken Duft von Naturromantik“ eingesogen.¹⁹ Die innere Stimmung der Familie²⁰ schildert er folgendermaßen:

Und der Knabe lauschte wie einer fernen erhabenen Musik, wenn er den Vater vom „Absoluten“ und „Transcendenten“ sprechen hörte oder wie vom goldenen Zeitalter aus seiner Studienzeit erzählen, da er in der damals wahrhaften „Metropole der Intelligenz“ zu Füßen eines Ranke, Böckh, Savigny u.a. sitzen durfte, vor allem aber zu Füßen Schellings, von dem er auch in den Kreis seiner Teegäste gezogen wurde, nachdem er ihm durch eine Preisarbeit näher gekommen, in der *Platon* vor Spinoza den Vorzug erhielt.²¹

Diese Jugendprägungen bleiben nicht unhinterfragt: Der junge Student hörte sein erstes Kolleg bei Dilthey; es „fand dieses erste Kolleg mit dem Refrain: Metaphysiker sind Narren, ein offenes Ohr und ein frohes Echo bei dem Zuhörer.“²² In diesem Sinne nimmt er begierig auf, was der „Naturalismus“²³ zu bieten hat. Im von Avenarius gegründeten „Akademisch-philosophischen Verein“ suchte er nach einer Weitung des Horizontes. Gegen die „Tatsachen der Erfahrung“ und eine „materialistische Geschichtsphilosophie“ sich stellend, „wie in einen Abgrund schauend, spürte ich alle Idealität des persönlichen Lebens, alle geschichtlich bewährte Kraft der Geisteswelt in mir sich aufbäumen gegen diese Massenflut der Verneinung.“²⁴ Über Schopenhauer gelangt er zu Nietzsche und Kant.²⁵ Und von dort aus führt ihn der Weg zu Schelling.²⁶

Im weiteren Verlauf führt diese Linie zu den beiden Werken „Nietzsche und die Romantik“ (1905)²⁷ und „Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik“ (1906, aber schon 1903 in einer Vorfassung als Programm zur Rektoratsfeier der Universität Basel verfasst). Der Titel des zweiten bezieht sich mit seiner

¹⁹ Joël (1921: 79).

²⁰ Der Vater entstammte einer Rabbiner-Familie und übte den „altererbten Beruf“ mit „freieser Toleranz“ aus, er war zudem eine „heiter beschauliche Gelehrtennatur“. Er starb, deutlich älter als die Mutter, bereits als der Knabe 16 Jahre zählte, vgl. Joël (1921: 79).

²¹ Joël (1921: 79f.).

²² Joël (1921: 81).

²³ Ebd.

²⁴ Joël (1921: 83).

²⁵ Ebd. Vgl. zu dieser Reihe: Hühn / Schwab (2011).

²⁶ Auf den ersten Blick mag man erstaunt sein, den Namen Kierkegaards nicht zu finden, aber man muss bedenken, dass dessen Rezeption (und Übersetzung) für Joël gleichsam ‚hinterher hinkt‘.

²⁷ Einige Jahre später, das verdient kurz erwähnt zu werden, erscheint von Anna Tumarkin (1920), die bei Dilthey sich habilitierte und die Doktormutter von Heinrich Barth war, mit dem Joël in Austausch stand, ebenfalls ein Romantik-Buch, welches allerdings weniger auf Nietzsche als auf Novalis bezogen ist. – Das Nietzsche-Buch wurde „neu gelesen“ von: Dietzsch 2004.

bewussten Nietzsche-Anspielung auf das erste Werk zurück. Auch Nietzsche habe sich ja „mit besonderer Liebe“ zu den Vorsokratikern bekannt.²⁸ Deshalb wollte Joël, aus „inhaltlicher Verwandtschaft gesucht und begründet“, zeigen:

Die damit zusammengehende spekulative Wandlung von der Mystik zur Naturphilosophie verstand ich nun im letzten Grunde als Wandlung vom Fühlen zum Denken und erfaßte sie als allmenschliche Seelenentwicklung durch Vergleichung der altgriechischen Naturphilosophie mit der Naturmystik der Renaissance und der Romantik.²⁹

Mit dem nun folgenden Werk zum „freien Willen“ (1908) zog Joël den Schluss aus diesen beiden Bänden, bezogen auf das Subjekt. Es ging ihm dabei nicht nur um die Rechtfertigung der Willensfreiheit, sondern auch um die Überwindung des bloß praktischen Subjektivismus einerseits und der „mechanistischen Passivität“ andererseits³⁰; so war „die Bahn geöffnet ins Metaphysische“, wie es bereits vom „Mystik“-Buch her sich angedeutet hatte.³¹ Auch der folgende Band „Seele und Welt“ lässt sich als eine weitere Explikation des „Mystik“-Buches lesen. Joël nimmt in der Autobiographie zu der Grundthese einer Philosophie des Organismus mit Blick auf Schelling Stellung:

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 aufzuringen, 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.³²

Diese Synthese ist nichts anderes als die Entfaltung dessen, was im „Mystik“-Buch als Indifferenzpunkt zwischen Mystik und Erkenntnis beschrieben ist, also im eigentlichen Sinne als Erlebnis des Geistes der Mystik. Auf diese Weise ist „Seele und Welt“ für Joël auch seine Antwort auf die „Krisis der Gegenwart“, wie er sie zwei Jahre später in der eingangs bereits zitierten Rektoratsrede expliziert:

²⁸ Joël (1921: 91).

²⁹ Ebd.

³⁰ Joël (1921: 92).

³¹ Joël (1921: 93).

³² Joël (1921: 94). – Es gehört auch zu dieser Darstellung, dass die „Geschichte der antiken Philosophie“ von 1921 seiner Mutter gewidmet ist. Schaut man auf die Autobiographie, wird ersichtlich, dass sie den Knaben in einer Weise geprägt hat, dass sie ihm im Nachhinein diejenige Figur geworden ist, an welcher er seine Konzeption des „Fühlens“ in deren ganzer Vielschichtigkeit sichtbar werden lassen konnte, vgl. Joël (1921: 79): „Wärmer noch ward das Gemütsleben genährt durch einen innigen Familiensinn, den namentlich die hingebungsvollste, ewig sorgende Mutter einzupflanzen wusste, die alles ernst mit dem Scharfblick echter Empfindung, ja mit unmittelbarer Leidenschaft ergreifend bis in ihr hohes Alter den beiden Kindern stärksten Rückhalt bot.“ Mag man den Eingang des Zitats vielleicht noch als formelhaft abtun wollen, spätestens der „Scharfblick echter Empfindung“ ist eine genuin Joëlsche Formulierung.

Dort drohte das schäumende Leben das Denken in Skepsis zu verflüchtigen, hier drohte das Denken in stiller Kammer als bloße Erkenntnis sich zu verkapseln zu bloßer Selbstbespiegelung. So sollte nun das Denken durchbrechen zur Realität des Lebens, aber auch das Leben sich formen zur Idealität des Denkens. Die Einheit beider ist aber gegeben und offenbart sich im Organischen.³³

Die problematische Zweiheit, von der hier die Rede ist, ist offenbar die nämliche, die bereits das „Mystik“-Buch verhandelt. Zwischen Mystik und Naturwissenschaft sucht Joël die Einheit zwischen dem „Geist der Mystik“ und der „Naturphilosophie“. So erweist sich das „Mystik“-Buch tatsächlich als systematische Grundlage von Joëls Denken. Bei aller Entfaltung, welche die Gedanken in den kommenden Werken noch erfahren, darf und muss doch gelten: Wenn man auf den „Keim“ von Joëls Ansatz schauen will, dann hat man auf den „Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik“ zu schauen.

Es ist, systematisch wie mit Blick auf das Spätwerk, eine Bemerkung nachzutragen. Aus der geschilderten Konzeption heraus wird ersichtlich, weshalb für Joël die Geschichtsphilosophie als lebendige Form des sich Formens der Idealität im Spätwerk eine solche Rolle gewinnen muss.³⁴ Denn der lebendige Prozess hin auf den Einheitspunkt und die Entfaltung der Erkenntnis aus demselben gibt einen, in Goethes Sinne, organischen Prozess von Polarität und Steigerung, der sich nicht nur auf den Erkenntnisakt des Einzelnen bezieht, sondern den Joël konsequenterweise in einem ganz eigenständigen³⁵ Rückgriff auf Schelling³⁶ auf die Geschichtsphilosophie insgesamt legt. Wie sehr der Ansatz von „Wandlungen der Weltanschauungen“ auf den grundlegenden Ideen des „Mystik“-Buches gründet, zeigt der Blick auf das systematische Kapitel „Weltanschauung und Weltgeschichte“:

Im Denken entfaltet sich das Leben, im Leben das Denken; sie führen einander und folgen einander, und so entsprechen sich mehr oder minder Wandel des Le-

³³ Joël (1921: 96).

³⁴ Endo (2013: 20-25), spricht von einer „zweiten Wende“ zur Geschichtsphilosophie (von der Lebensphilosophie aus) – der Begriff der Wende scheint mir zu hart. Es ist eine organische Weiterentwicklung des Denkens.

³⁵ Bereits in „Jakob Burckhardt als Geschichtsphilosoph“ werden zentrale Parameter der Geschichtsphilosophie entwickelt. Dessen Abwendung von der Philosophie richte sich gegen intellektualistische Philosophie, so Joël; gerade dadurch ist für ihn eine zugleich existentielle und an Schelling gemahnende Grundlegung bei Burckhardt vorhanden, vgl. z.B. Joël (1918, 55): „Drei Potenzen‘ beherrschen die Geschichtsauffassung Burckhardts, ‚drei Potenzen‘ beherrschen die Weltauffassung des spätern Schelling, die er gerade in Burckhardts Berliner Studienjahren dort einem gespannt lauschenden Publikum verkündete. Doch hat ihn Burckhardt – nach der Lehrerliste in der vita der Dissertation – so wenig gehört wie sonst einen Philosophen in Berlin und Bonn. [...] Immerhin mochten die ‚drei Potenzen‘, die damals die Luft erfüllten, in ihm noch spät nachklingen.“

³⁶ In den „Wandlungen der Weltanschauungen“ widmet er auch Schelling ein ganzes Kapitel, vgl. Joël (1934: 497-514). Vgl. auch den Beitrag von Hueck in diesem Band.

bens und Wandel des Denkens. Am meisten aber entsprechen sich höchstes Denken und höchstes Leben: Weltanschauung und Weltgeschichte.³⁷

Weltanschauung erscheint als Prinzip des Geistes, der sich unterscheidet, subjektiv individualisiert – das ist die Ausfaltung des Ansatzes des „Mystik“-Buches. Weltgeschichte wird höchste Steigerung des allgemeinen Vollzugs des Lebens selbst. In der gemeinsamen Steigerung aus der Begegnung der Gegensätze entsteht die gemeinsame Entwicklung von Weltanschauung und Weltgeschichte als Vollzug des lebendigen Denkens in der Geschichte. Die „Periodizität“ des Lebens, auch als Geschichte, wird zur Entwicklung durch den Geist. Der Geist vermag sich zu entwickeln durch den Vollzug des Lebens.³⁸ Analog zum „Mystik“-Buch beherrscht ein doppeltes Prinzip die Geschichte: Aufgrund des Prinzips des Lebens ist sie kreisend. Durch den Geist ist sie steigend. „So wechselt das Leben zwischen Formbildung und Formsprengung.“³⁹ Wenig überraschend folgt ein Verweis auf Goethes Systole und Diastole.⁴⁰ Im Ganzen wird dadurch der Geschichtsprozess zu einem zugleich organischen wie geistigen Prozess, also durchaus in sich gliedert und strukturiert.

Der Kulturprozess lebt und webt eben echt organisch sowohl in die Glieder wie ins Ganze, bildet das Individuum bis zur Höhe der „Kultur“ und die Gemeinschaft bis zur Breite der „Zivilisation“. Es gilt da die Kräfte zu entwickeln in Befreiung und Einigung, es gilt den Menschen und die Menschheit zu bilden, den Humanismus wie die Humanität auszubilden und die wahrhaft organische Durchdringung als Kulturziel würde erreicht, wenn das Einzelleben vom Ganzen erfüllt wäre und das Ganze voll Einzelleben, wenn so die Menschheit sich ganz individualisierte, der Mensch aber die Menschheit in sich trüge, wenn das Individuum als Mikrokosmos in Goethes Sinn zugleich ganz universal geworden, kurz, wenn volle Eignisse sich zu vollem Bunde einten.⁴¹

Joël sieht dieses Wechselspiel wirksam in einem Rhythmus der Jahrhunderte. Er wehrt sich gegen den Vorwurf, damit Zahlenmystik zu betreiben. Sein Ansatzpunkt ist eher eine Überlegung wie die Zusammengehörigkeit dreier Generationen, die ein Jahrhundert bilden.⁴² Dieser Gedanke muss hier nicht weiter verfolgt werden. Denn die Dimension der Geschichte wird sich im „Mystik“-Buch auf eine bestimmte, davon geschiedene Weise als grundlegende Fragestellung zeigen.⁴³

So zeigt der kurze Überblick, dass „Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik“ tatsächlich den lebendigen „Keim“ von Joëls Denken und Werk bildet. In diesem Sinne ist nicht nur vor dem Hintergrund einer Na-

³⁷ Joël (1928: 21).

³⁸ Joël (1928: 21-23).

³⁹ Joël (1928: 27).

⁴⁰ Joël (1928: 29).

⁴¹ Ebd.

⁴² Joël (1928: 46ff.).

⁴³ Vgl. den Beitrag von Schwaetzer in diesem Band.

turphilosophie der Gegenwart der inhaltliche Rückbezug auf diese Monographie gerechtfertigt, sondern er ist zudem auch werkimmanent schlüssig und zentral.

Es bleibt, eine kurze Übersicht über die Beiträge des vorliegenden Heftes zu geben. Sie orientieren sich am Aufbau von Joëls Buch. Die drei Epochen der Antike, der Renaissance und des Idealismus werden jeweils mit einem Beitrag bedacht. Vorgesaltet ist ein Aufsatz, welcher Joëls Ansatz zunächst einmal grundlegend entwickelt. Zum Abschluss erfolgt ein Blick auf die gegenwärtige Diskussionslage.

Harald Schwaetzer unternimmt es in seinem Beitrag den Aufbau und die Argumentation von Joëls Monographie in seiner scharf umrissenen Struktur sichtbar werden zu lassen. Er zeigt, wie sich die Argumentation von folgender These her erschließen lässt: „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].“⁴⁴ Die gesamte Struktur des Buches bis in die einzelnen Kapitel ergibt sich aus dieser Vierheit. Zugleich weist der Beitrag die von Joël nur angedeuteten Voraussetzungen von dessen These im Sinne des antiken Denkens aus: die Seelenwanderung und die Beseeltheit des Kosmos.

Wolfgang Christian Schneiders „Naturphilosophie, Religiöses Empfinden und Lyrik der frühen Antike bei Karl Joël“ bedenkt dessen Rückgriff auf die Antike. Er macht zunächst deutlich, dass Joël aus seiner Zeit und seinem Kontext her denkt und auch seine Worte verwendet. In vielerlei Hinsicht ist ihm Joëls Ansatz zu sehr von einem holzschnittartigen Blick der Moderne bestimmt – etwa in der Frage der Allbeseelung, die weniger auf ein abstraktes Allgemeinprinzip geht, als vielmehr um eine differenzierte Vielheit. Der Ursprung, auf den Joël zielt, wird durch die Überlegungen von Seiten des Denkens wie der Natur nochmals gesteigert und verdichtet: „Wenngleich also Joël im Grundlegenden die enge Verschränktheit von Religiösem, Dichtung und Natur-Erfassung in frühantiker Zeit hinlänglich fasst, so greift er für das Weitere zu sehr auf eine *seiner* Zeit verhaftete Gedanken- und Begriffswelt zurück. Was er in den Blick nimmt, erweist sich bei näherer Betrachtung nicht wirklich als seelisch, mystisch, oder ‚allheitlich‘, es ist herber, gleichsam handgreiflich-sachlicher, als es ihm erscheint, bei allem von einem suchenden genau beobachtenden Denken bestimmt, das tatsächlich auch die Dichtung prägt.“

Gianluca Cuzzo unternimmt es, in seinem Beitrag „Leonardo da Vinci und die Geburt der Naturphilosophie in der Renaissance. Eine Reise durch Bilder“ die Idee eines Ursprungs der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik anhand der Malerei Leonardos zu verdeutlichen. Insbesondere durch die Vertiefung der Darstellung der Natur gelingt es ihm, etwa über den Zusammenhang von Engel und

⁴⁴ Joël (1906: 15).

Wasser (als Lebenssaft) den gemeinsamen Ursprungspunkt, auf den Joël zielt, zu verdeutlichen. Durch den Aufweis, wie konkret Natur und Geist im Prozess des Malens (und bei Leonardo ist das Bild selbst als Ergebnis nur als Prozess zu sehen und zu verstehen) ineinander verschränkt sind, eine Einheit bilden, ohne dasselbe zu sein, gelingt Cuozzo eine Vertiefung von Joëls Grundthese mit Blick auf dessen Behandlung der Renaissance: „Was dank der Luftperspektive aus Leonardos Hand hervorgeht, ist im Grunde eine Zwischenwirklichkeit, in der Menschliches und Göttliches, Natur und Übernatur einander durch das Verschwimmen ihrer Umrisse jenseits logischer Gegensätze begegnen.“

Johanna Huecks „Naturphilosophie und Wandlung der Seele bei Karl Joël und F.W.J. Schelling“ diskutiert einen für Joëls Ansatz entscheidenden Punkt: wie wandelt sich der Ursprungspunkt des „Gefühls“ in eine Erkenntnis? Und damit verwandt, wie der vorangehende Aufsatz gezeigt hat: Wie verwandelt sich das Bewusstsein selbst? Dabei wählt sie als Hintergrund den für Joël prägenden Bezug zu Schelling. Zugleich wird damit der Horizont sichtbar, welcher von dem „Mystik“-Buch bis in die „Wandlungen der Weltanschauung“ hineinreicht. Die zentrale These Huecks lautet: „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.“ In einer problemorientierten Diskussion des Motivs der Wandlung wird die systematische Bedeutung des Wandlungsmotivs in Joëls Werk „Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik“ aufgezeigt, um dann mit Schellings sog. mittlerer Philosophie das Motiv als *Conversio* im Sinne einer Bewusstseinswandlung des Menschen darzustellen, auf welchem für die Idealisten Schelling und Joël eine nichtreduktive Auffassung der lebendigen Natur fußt.

„Die Frage nach der adäquaten Naturerkenntnis bei Immanuel Hermann Fichte“ von Cristián Hernández Maturana führt einen Vergleich zwischen Joël und dem jüngeren Fichte durch. Dazu skizziert der Beitrag die erkenntnistheoretische Grundhaltung beider Autoren. Das mystische Gefühl als Erkenntnisprinzip der Naturphilosophie bei Joël wird Fichtes Konzeption der aposteriorisch-spekulativen Erkenntnisweise gegenübergestellt. Es wird dafür argumentiert, dass Fichtes Ansatz ein geeigneterer und plausiblerer Lösungsvorschlag für das epistemologische Problem der gegenwärtigen Naturwissenschaft und -philosophie ist. Dieser biete zugleich ein dreifaches Korrektiv zur gegenwärtigen Diskussion um das Anthropozän, indem er in epistemologischer Kontinuität mit Goethes Positionen stehe, die Entwicklung epistemischer Fähigkeiten impliziere und somit auf einer Verwandlung des erkennenden Bewusstseins selbst im Sinne Fichtes beruhe. Alle drei Punkte bezeichnen Positionen, die auf ihre Weise auch Joël vertreten hat.

Der abschließende Beitrag von Philipp Thomas unter dem Titel „Liebe als Naturmystik. Postmetaphysische und postkritische Potenziale bei Henri Bergson und Thomas Rentsch“ bietet unter verschiedenen begrifflichen Gesichtspunkten gegenwärtiger Diskussionen einen differenzierten Horizont, um Joëls Arbeit von der

Gegenwart her würdigen und unter den geänderten Prämissen eines im Sinne Joëls anderen Jahrhunderts in den Blick zu nehmen. „Mithilfe lebensphilosophischer (z.B. *durée*) und transzendentalanthropologischer Begriffe (z.B. gemeinsames Ausgemachtwerden durch Leiblichkeit als Geschehen) lassen sich die Beispielsätze als Elemente einer säkularen Naturmystik verstehen, ohne dass ein *big picture* imaginiert und in religiöser oder wissenschaftlicher Sprache ausgedrückt wird.“

Abschließend ist, auch im Namen von Johanna Hueck, Dank auszusprechen an die Autorinnen und Autoren dieses Bandes; die dazu geplante Konferenz konnte leider aufgrund der Pandemie-Lage im Frühjahr 2021 nicht stattfinden. Dass immerhin der vorliegende Band erscheinen kann, verdankt sich der guten Kooperation aller. Für Unterstützung bei der Drucklegung des Bandes ist Sophie Asam vom Philosophischen Seminar der Kueser Akademie für Europäische Geistesgeschichte herzlich zu danken.

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: Festschrift für Karl Joël zum 70. Geburtstag (27. März 1934). Basel 1934.

b) Weitere Literatur

Barth, Heinrich ([1935] 2019): Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustins. Neu hrsg. v. Johanna Hueck. Regensburg.

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.

- Hühn, Lore / Schwab, Phillip (Hrsg.) (2011): Die Philosophie des Tragischen. Schopenhauer – Schelling – Nietzsche. Berlin / Boston.
- Quero-Sánchez, Andres (Hrsg.) (2020): Mystik und Idealismus. Eine Lichtung des deutschen Waldes. Leiden / Boston.
- Romizi, Donata (2019): Dem wissenschaftlichen Determinismus auf der Spur. Von der klassischen Mechanik zur Quantenphysik. Freiburg / München.
- 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.
- Spicker, Gideon (1910 [1998]): Am Wendepunkt der christlichen Weltperiode. Philosophisches Bekenntnis eines ehemaligen Kapuziners. Kritisch ediert, eingeleitet und kommentiert von H. Schwaetzer. Mit einem Vorwort von Ulrich Hoyer. Zürich / Hildesheim / New York.
- 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 (2020): Phantasie des Geistes. Zu Jakob Frohschammers Anthropologie. In: *Coincidentia* 11, 393-422.
- Schwaetzer, Harald (2020a): Divergenz der Vermögen in Zeiten geschichtlicher Überschwelligkeit. Günther Anders' Gesellschaftskritik in Zeiten des Anthropozän. In: *Subjekt und Liminalität in der Gegenwartsliteratur. Band 2: Schwellenzeit – Gattungstransitionen – Grenzerfahrungen.* Hrsg. v. Matthias Fechner und Henrieke Stahl. Berlin, 131-147.
- Schwaetzer, Harald (2019): Ästhetische Anschauung und produktive Einbildungskraft: Bedingungen einer Wissenschaft der Anschauung. In: Zeyer, Kirstin (Hg.): *Werte – Bilder – Erkennen.* FS August Herbst. Regensburg, 185-220.
- Schwaetzer, Harald (2019a): Natur, Geist, Existenz – Horizonte einer Naturphilosophie. In Anlehnung an Georg Picht. In: *Coincidentia. Zeitschrift für Europäische Geistesgeschichte* 10, 337-362.
- Schneider, Wolfgang Christian / Schwaetzer, Harald (Hgg.) (2019): *Natur und Geist.* *Coincidentia. Zeitschrift für Europäische Geistesgeschichte* 10, Heft 2.
- Tumarkin, Anna (1920): *Die romantische Weltanschauung.* Bern.
- Zeyer, Kirstin / Stahl, Henrieke / Schwaetzer, Harald (Hrsg.) (2022): *Natur in der Lyrik und Philosophie des Anthropozäns: zwischen Diagnose, Widerstand und Therapie.* Münster.
- Ziche, Paul (2008): *Wissenschaftslandschaften um 1900. Philosophie, die Wissenschaften und der nichtreduktive Szientismus.* Zürich.
- Zombek, Erich (1913): *Wille und Willensfreiheit bei Karl Joël und Wilhelm Windelband.* Phil. Diss. Greifswald.



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 empfundenen 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.



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.

Schneider, Wolfgang Christian: Naturphilosophie, Religiöses Empfinden und Lyrik der frühen Antike bei Karl Joël. In: IZfK 7 (2022). 41-60.

DOI: 10.25353/ubtr-izfk-7d33-9cfd

Wolfgang Christian Schneider (Hildesheim)

Naturphilosophie, Religiöses Empfinden und Lyrik der frühen Antike bei Karl Joël

Natural philosophy, religious feeling and poetry of early antiquity at Karl Joël

According to Joël's study from 1906, natural philosophy, religious feeling or thinking and poetry are not separate cultural phenomena, but rather are interrelated. This contradicts the prevailing view around 1900 and so his work can be understood as an attempt to develop a new view of cultural horizons. Joël sees "feeling" and "mysticism" directed at nature as the main impulse. These two terms, which were completely shaped by the psychological ideas around 1900, cannot, however, come close to the life of early antiquity and obstruct the view of the novelty seen by Joël: the determination of a special cognitive disposition of a time that permeates all cultural phenomena.

Keywords: Greek Natural Philosophy, Religion, Mysticism, Feeling, Archilochos, Sappho, Thales, Cognitive Disposition

Die Erwägungen von Karl Joël über den „Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geist der Mystik“ heute zu lesen, irritiert *und* erstaunt. Joël unternimmt es, in der Welt des 7. und 6. Jahrhunderts v. Chr. Bezüge zwischen der frühen griechischen Naturphilosophie, der Dichtung und dem religiösen Empfinden dieser Zeit, der „Mystik“, zu beschreiben.¹ Er sieht sie sämtlich von einem gemeinsamen besonderen „Gefühl“ getragen, das er als bedingend für die Naturphilosophie ansieht,

¹ Joël (1903); Joël (1906), hier durchweg zitiert. Breiter ausgeführt wurden diese Gedanken in Joël (1921).

ohne dass einseitige Verursachungen von der einen oder anderen Seite beschrieben wären.

Dabei nutzt Joël allerdings eine Begrifflichkeit, die im Heutigen kaum zu greifen vermag, da mittlerweile mehrere der Erscheinungen, die er in den Blick nimmt, viel genauer durchdacht und spezifischer ausgefaltet worden sind – und dazu gehören gerade tragende Begriffe seiner Gedankenführung wie „Mystik“ und „Gefühl“. Im Wort „Mystik“ etwa, das erst im 17. Jh. aus dem antiken Wort *mystikōs* (geheimnishaft) gebildet wurde, ist – der Zeit der Wortfindung entsprechend – für das heutige Verstehen immer ein einigermaßen geschlossener, meist transzendent vorgestellter religiöser Horizont enthalten. Joël jedoch bestimmt „Mystik“ als „Gefühlphilosophie“² und gebraucht „Mystik“ für recht unterschiedliche ‚Wirklichkeitserfassungen‘ in der Antike, einerseits für Aussagen zu einem urtümlichen Bemühen, Uranfänglichkeiten zu benennen, verstehend zu ‚greifen‘, andererseits für Erlebnisse und erhebende Erfahrungen bei Vorgängen des Nachvollzugs von mythischen Geschehnissen, etwa in Eleusis, schließlich auch allgemeiner für ein Nachdenken über die mit übermenschlichen Kräften oder einem Göttlichen erlebten Sinnhaftigkeiten in der Natur und deren Nachzeichnung. Alles dies, was für die ‚frühantike‘ Wirklichkeit (die zunächst keinen umfassenden geschlossenen Sinnraum kannte, diesen erst allmählich sich erarbeitete) wesentlich war, ist in dem neuzeitlichen, vom Grunde her monotheistisch gelagerten Begriff der „Mystik“ nicht enthalten: Dieser denkt von einer ebenso umfassenden wie geschlossenen, meist doch personalen und daher grundlegend wissenden Sinninstanz her – und setzt diese in Bezug auf das eigene Empfinden und Wahrnehmen, das in dieses Wissen und das von daher Gesetzte vordringt. Die von Joël so häufig aufgezeigten Ähnlichkeiten und ‚Parallelen‘ zwischen den ‚geheimnishaft erlebten‘ antiken Erscheinungen und den Sinndeutungen im Rinascimento (die für diese Zeit selbst berechtigt erscheinen) sind im Hinblick auf die ‚Frühantike‘ schon von daher fraglich, selbst wenn man nur Funktionszusammenhänge betrachtete.³ Es stellt sich die Frage, welches Phänomen er mit seinen Beobachtungen von ‚Parallelen‘ zwischen individuellem religiösen Empfinden und der Naturphilosophie, zumal der antiken, eigentlich in den Blick nimmt: Zu welcher der verschiedenen Erscheinungen einer vielfältigen religiösen Wahrnehmung der Antike soll denn die – im Eigentlichen letztlich doch monotheistisch grundierte und von einem über das antike weit hinausgehenden differenzierten und vertieften Ich getragene – „Mystik“ der Frühen Neuzeit parallel stehend verstanden werden?

² Joël (1906: 8); ebenso problematisch ist eine Formulierung wie (1906: 37): „Mystik ist religiöser Subjektivismus“ oder (1906: 57): „Aber die Erhebung von Seele und Leben über die Vergänglichkeit hinaus, das Schwellen des Selbstgefühls bis zur Unsterblichkeit ist mehr als lyrisch, ist mystisch. Das mystische Gefühl ist das zum Ewigen, Unendlichen, Absoluten potenzierte lyrische Gefühl“.

³ Der Begriff „Frühantike“ Joël (1906: 169).

Zusätzlich erschwert wird dies alles dadurch, dass Joël, obwohl doch der Begriff der Mystik in sich unmittelbar den Bezug auf eine Form des Göttlichen enthält, an keiner Stelle dieses jeweilige Göttliche der angesprochenen Zeiträume genauer umreißt und bedenkt.⁴ Das mag für die Zeit nach Petrarca und Cusanus und die Frühe Neuzeit und in den Jahren um 1900 allgemein wenig problematisch erscheinen, da die Vorstellung eines monotheistischen Göttlichen allgemein war, hatten sich doch *alle drei* monotheistischen Religionen in der Nachbarschaft von Neuplatonismus und Gnosis, im Westen dann maßgeblich als Scholastik, ihrer selbst in der Gestalt wissenschaftlicher Theologie auf platonischer bzw. aristotelischer Grundlage versichert.⁵ Völlig anders liegen die Dinge jedoch in der Antike, grade auch wenn man die sehr verschiedenen Zusammenhänge bedenkt, für die Joël den Begriff „Mystik“ wählt. In jedem von diesen tritt doch ein ganz eigenes „Göttliches“ entgegen, und es fragt sich, ob die einzelnen Aussagen über eine „Mystik“ für den jeweiligen Zusammenhang überhaupt sachgerecht sind – zumal dann, wenn mit der Bewertung „Mystik“ ein alles zur Einheit verschmelzendes Empfinden verbunden wird.⁶ Lässt sich etwa ein frühes Nachdenken über die ersten Vorgänge der Weltentstehung, wie sie Hesiod überliefert, mit dem Begriff Mystik angemessen fassen?⁷ Ist dann nicht jedes suchende Hinsinnen, jedes spekulative Denken schlicht „Mystik“?⁸ Und welchen Ort hätte dann die frühhellenische mythologische Spekulation, die ja ebenfalls ‚Neues‘ denkt?⁹ Ähnliches gilt

⁴ Der Abschnitt „Das verkannte religiöse Element“, (Joël, 1906: 117ff.), leistet das gerade nicht, weil da viel zu allgemein von Gott (meist letztlich in monotheistischem Sinne oder doch transzendent verstanden) geredet wird und das Spezifikum des hellenischen Verstehens der Gottheit nicht gefasst ist.

⁵ Karl Joël entstammte einer Breslauer Rabbiner-Familie, Großvater und drei Brüder des Vaters waren Rabbiner, was einen Zugang zur polytheistischen hellenischen Religion und Geisteswelt sicherlich erschwerte.

⁶ Siehe Joël (1906: 79).

⁷ Joël polemisiert (1906: 5) aus der Perspektive von Xenophanes und Heraklit „gegen den plastischen Kult [und] die „Fabeln der Alten“, also das mythische bzw. mythologische Denken, wie es bei Homer und Hesiod zu finden ist, dem er die von ihm gesehene Mystik entgegenstellt; siehe ausführlich dazu noch Joël (1906: 117ff.) den Abschnitt „Das verkannte religiöse Element“, in dem aber zu viele verschiedene Aspekte des Religiösen in eins geschoben als „Mystik“ figurieren.

⁸ Im Abschnitt „Das Absolute“ unternimmt es Joël (1906: 128ff.) das frühgriechische Denken (auch von Thales) als gleichsam monotheistisch, bzw. ‚panentheistisch‘, zu erweisen, einen geschlossenen von einer Instanz bestimmten Sinnraum zu finden, um so eine Vergleichbarkeit zur Lage im Rinascimento und der Romantik zu gewinnen und ‚Mystik‘ feststellen zu können. Allerdings schlägt bei seiner Gedankenführung doch das monotheistisch geprägte Selbstverständnis durch. Der Ausgleich zwischen der Vielzahl des Gottesgestalten in den Quellen und dem bestimmungslos erwähnten Göttlichen gelingt nicht wirklich. Zudem wird an keiner Stelle die Spezifik der hellenischen Religion und Religiosität in den Blick genommen.

⁹ Der Spekulationsbegriff erscheint bei Joël normativ, implizit nach Maßgabe späterer Entwicklungen, etwa bei Xenophanes (der freilich schon wieder neue Horizonte sucht), aufgeladen, was

für Zuordnung der Begängnisse in Eleusis, die einen Nachvollzug von Mythisch-Erzähltem darstellen, die gleichfalls als Äußerungen von Mystik gewertet werden. Die ‚Ekstasis‘, die für Eleusis beschrieben wird, das eleusinische Mysterion, meint – nach allem, was überliefert ist – ein klares, geradezu ‚kühles‘ wissendes Einempfinden, weit entfernt von allem, was einer bacchantischen Ekstase gliche, mit der Joël es zusammenbringt, in seiner gleichsam bodenständigen Konkretheit aber auch völlig unterschieden von allem mystisch-sublimen Erfahren der Welt um 1500. Diese Ekstase aber, die sich grundlegend jenseits jedes bewussten Wissens und Erfahrens erlebt, daher die von Joël erwähnten Wechsel von Höhen und Tiefen in der Begeisterung kennt, ist wiederum ein ganz Eigenes, eine weitere, dritte Art von Mystik. Sapphos Erleben im Hymnus an Aphrodite hat mit dergleichen nichts gemein.¹⁰ Als letzte, vierte Spielart von Mystik wird man ein frei unternommenes denkendes Spekulieren über das Wesen und das Gefügtsein des erfahrenen Ganzen der umgebenden Dinge und Vorgänge hinzufügen können. So ist der für die Argumentation Joëls entscheidende Begriff der ‚Mystik‘ zu wenig bestimmt, damit aber auch das, was als ‚Geist der Mystik‘ gelten soll – zumal dann, wenn die archaischen Erlebensformen mit den Erscheinungen der Mystik des Rinascimento und denen der Romantik sich wechselseitig erläutern sollen.

Nicht weniger schwierig ist der von Joël herangezogene Begriff ‚Gefühl‘, ein Begriff, der ebenfalls erst im 17. Jh. gefunden wird und daher für die Frühantike, wie die Dichtung (etwa von Sappho) zeigt, nicht ohne Weiteres aufgegriffen werden kann. Unklar bleibt schon, auf welcher Ebene er liegt.¹¹ Ihn auf ein rein inneres Individuell-Erlebnishaftes bezogen zu denken, mochte kaum beabsichtigt sein, in diesem Sinne dürfte ihm erst für eine sehr späte, für Joël nicht mehr relevante Zeit (für das 4. Jh. v. Chr.) freilich eine gewisse Bedeutung zukommen. Was aber soll der Gehalt von ‚Gefühl‘ sein, den Joël für den Zusammenhang von Naturphilosophie und Mystik im 7. und 6. Jh. als erschließend ansieht? Wiederholt lassen seine Aussagen an eine sozial breiter gelagerte, überindividuelle Sichtweise denken, für die aber keine bestimmteren Formen beschrieben werden, keine

dem modernen Denken entgegenkommt. Für das mythologische Verstehen stellt er (1906: 5) den Gedanken einer ‚Spekulation‘ grundsätzlich in Abrede, was für Hesiod kaum angeht und von Edith Landmann mit ihren Überlegungen zum Gewinn der Menschengestalt für die Götter (dazu unten) widerlegt wird.

¹⁰ Sappho 1 Diel.

¹¹ Aussagen zu ‚Gefühl‘ bietet Joël (1906: 79ff.), wobei er auch Wilhelm Wundt nennt; danach sind für ihn konstitutiv: „1. die Notwendigkeit der Gegensätze bis zum Hochwert des Streits, 2. das Ineinanderfließen der Gegensätze, 3. die Unaufhörlichkeit dieses Weltflusses in Gegensätzen. Es gibt nur eins, in dem alle drei Prinzipien unmittelbar gegeben sind: das Gefühl.“ (1906: 82). In Abwehr der schlichten Abwertung des religiösen Moments im 19. Jh., wofür Joël (1906: 121ff.) beispielhaft Zeller (1892) heranzieht, verbindet Joël jedes individuelle vorwissenschaftliche Nachsinnen (sofern er es nicht als mythologisch erkennt und als solches ablehnt) mit dem Begriff ‚Gefühl‘, was aber schon um 1900 mit der Differenzierung dieses Begriffes in der zeitgenössischen Psychologie hochproblematisch ist.

irgendwie geartete Entwicklung, die eine Spezifik gegenüber Sichtweisen der früheren Zeit (etwa des 8. Jh.) oder der späteren Zeit (des 5. Jh.) anzeigen könnten. Eine Aussage, dass das „Gefühl“ der Menschen des 7. oder 6. Jh., für die Erhellung der vorsokratischen Naturphilosophie bedeutsam sein solle, müsste aber gerade da eine Spezifik des „Gefühls“ für die entsprechende Zeit umreißen. So erscheint das von Joël genutzte begriffliche Instrumentarium in Wesentlichem als von den Selbstverständlichkeiten des späten 19. Jh. geprägt – und das lässt auch Joëls häufige Verweise auf die Texte der deutschen Romantik und auf Nietzsche verständlich werden.

Der Fortgang der Diskussion in der Festschrift für Karl Joël

Angesichts dessen ist es bemerkenswert, dass in der Festschrift für Karl Joël von 1934 zwei der Beiträge auf die gerade erwähnten problematischen Punkte eingehen.¹² Paul Häberlin, der Kollege Joëls im Lehramt in Basel, geht unmittelbar auf Joëls Werk von 1906 ein, behandelt dieses einerseits im Hinblick auf den Gehalt des Begriffes „Naturphilosophie“, andererseits hinsichtlich der „Mystik“. Zunächst hinterfragt er – überaus zuvorkommend vorgetragen – die Möglichkeit einer besonderen „Naturphilosophie“, für ihn geht es auch dabei immer nur „um das Sein des Daseins“, also schlicht um „Philosophie“,¹³ womit aber das eigentliche Anliegen Joëls, das Verbindende von Natursicht und dem religiös gegründeten Sehen und dichterischen Herausheben von Dichter-Ich und Natur-Bewusstsein zurücktritt. Hinsichtlich der „Mystik“ sieht er von Joël wesentlich die „Form der frühgriechischen Philosophie aus dem Geist der Mystik“ erörtert, eine feine, doch entscheidende Verschiebung, die wiederum das, was Joël zusammensehen will, trennt. Darüber hinaus blendet Häberlin das Moment der Geschichtlichkeit, den Wandel von fundamentalen Wahrnehmungsselbstverständlichkeiten, gänzlich aus, was zwar schon bei Joël angelegt ist, aber nun noch bestimmender geschieht im Sinne eines überzeitlich in sich gültigen Philosophie-Begriffs. Das gleiche gilt für besondere kulturelle Zusammenhänge, zumal die Spezifik der Religion. Unausgesprochen, aber auch undiskutiert wird eine letztlich jüdisch-christliche monotheistische Welt vorausgesetzt,¹⁴ ein eigenartiger hellenischer Blick auf das Göttliche und ein dadurch in anderer Weise geprägtes Wahrnehmen der Menschen des 7./6. Jh. wird nicht erwogen.

Ein Gegengewicht zu dieser Haltung bietet der zweite angesprochene Beitrag der Festschrift, der ganz der hellenischen Geisteswelt gewidmet ist. Ohne

¹² Ohne Herausgeber (1934); darin Häberlin (1934: 121-141) und Landmann-Kalischer (1934: 165-184).

¹³ Siehe Häberlin (1934: 130f.)

¹⁴ Häberlin kommt von der Theologie her, er war zunächst als ordinerter reformierter Pfarrer tätig, kam dann über pädagogische Tätigkeiten zur Philosophie, 1914 Professur in Bern, 1922 in Basel. Später wird seine Haltung als „Aprioristischer Seinsmonismus“ beschrieben.

unmittelbaren Bezug auf Joëls Werk erläutert Edith Landmann,¹⁵ den so ganz eigenen und einzigartigen Gehalt der hellenischen Vorstellungen des Göttlichen, wobei sie wesentlich auf die historische Dimension anspricht: Denken und Vorstellung des Göttlichen wandeln sich durch die Zeit und beinhalten dementsprechend grundlegend verschiedene Sichten. Die homerischen Götter spiegeln eine hohe Auffassung des Menschen, der, um das Göttliche zu fassen, Bild und Gestalt des Menschen zu Grunde legt.¹⁶ So erklärt sich die ‚Menschenartigkeit‘ der Gottesgestalten, doch diese ist wesentlich ein Gewinn gegenüber der vorausgehenden eher magisch-gestaltlos gesehenen Auffassung des Göttlichen, das allenfalls für die vorhomerische Zeit angenommen werden kann.¹⁷ Die von Homer gefasste mythische Welt ist somit Ergebnis eines erarbeitenden Denkens. In der Folgezeit, und zwar schon recht früh (schon in der Naturphilosophie), können sich dann daran neue geistige Errungenschaften ‚anlagern‘, zunächst allerdings nicht, um diese zu falsifizieren, sondern um diese weiterhin angemessen zu verstehen. Erst Xenophanes geht da andere Wege. Mit diesen Gedankengängen Landmanns, die grundlegende Verschiebungen in der Sichtweise des Religiösen beschreiben und erläutern, wird der von Joël fast einheitliche Hintergrund dessen, was ‚Mystik‘ meint, differenziert – und damit auch, was die Parallelität von ‚Mystik‘ und ‚Naturphilosophie‘ bedeuten könnte.

Diese beiden Beiträge der Festschrift von 1934 zeigen, dass das Gespräch über die Bezüge und Wirkungszusammenhänge zwischen Naturphilosophie und dem Religiösen wie dem individuellen Empfinden im Kreis um Karl Joël nach 1906 auf längere Zeit hin in Gang blieb. Tatsächlich finden sich bei Joël sowohl im *Ursprung der Naturphilosophie* (1906) als auch in der *Geschichte der Antiken Philosophie* (1920) immer wieder anregende Beobachtungen und Bemerkungen, die wichtige Zusammenhänge in den Blick nehmen, Bezüge herstellen, die zu bedenken waren, die Perspektiven eröffnen und auch heute noch eingehender zu erwägen sind. Notwendig ist dafür allerdings, die Darlegungen von Karl Joël gleichsam ‚am vorderen Rand‘ zu verstehen, also nicht schlicht aufzuweisen, was überholt erscheint, sondern zu bedenken, wohin diese Gedanken – vielleicht auch wenn sie das selbst nicht wissen – sich hinbewegen, was sie im Vag-Bemerkten spüren und vor uns hinstellen sich bemühen.¹⁸

¹⁵ Edith Landmann-Kalischer war mit Karl Joël verbunden, da beide – wie auch Hermann Schmalenbach, ein weiterer Beiträger der Festschrift – Stefan George nahestanden. Siehe Schneider (2014: 201-219).

¹⁶ Das richtet sich unausgesprochen, aber deutlich gegen die Darlegung Joëls im Sinne seiner ‚pantheistischen‘ Deutung, der (1906: 139) den ‚leidenschaftlichen‘ Streit von Pythagoras, Xenophanes, Heraklit und Empedokles gegen ‚unmoralischen Kult und unmoralische Mythen, die namentlich Homer und Hesiod über die Götter verbreitet haben‘ hervorgehoben hatte.

¹⁷ Dies ergänzt Snell (1975: bes. 30ff.) durch Überlegungen des Verständnisses der Götter in homerischer Zeit.

¹⁸ Dies gilt vor allem für die Abschnitte, die die hellenische Religion berühren, aber einfach zu vieles undifferenziert zu Einem zusammenzuziehen versuchen, etwa im Abschnitt ‚Das

Einen entscheidenden Gewinn bedeuten Joëls Darlegungen schon dahingehend, dass die schlichte Annahme eines aus sich heraus vorangehenden Fortschreitens des Wissens und Denkens über die Natur, im Sinn einer „Naturwissenschaftsgeschichte“, nicht hinreicht. Die „Entdeckung“ der griechischen Naturphilosophie ist nicht als „Fortschritt“ im Rahmen innernaturwissenschaftlichen Arbeitens zu erklären, wie es der Positivismus des 19. Jh. vertrat. Die Parallelität von in ihrer grundlegenden Strukturiertheit vergleichbaren Erscheinungen im 7./6. Jh. v. Chr., etwa in der Lyrik oder anderen Zeugnissen des geistig-religiösen Erlebens, auf die Joël hinweist, legen vielmehr nahe, dass eine den verschiedenen Wissensgebieten gemeinsame Disposition der Wahrnehmung anzunehmen und zu beschreiben ist: ein spezifischer „Denkstil“ oder „Wahrnehmungsstil“.¹⁹ Dieser wesentlich bot den mentalen Rahmen, die Instrumente und Konzepte für die Überlegungen der ‚Intellektuellen‘ der archaischen Zeit, für deren Auswahl, Bearbeitung und Deutung der gesehenen Befunde, die dann zu einer „Wissenschaft von der Natur“ führte sowie zu einer neuartig wahrnehmenden Dichtung. Einen wesentlichen Beitrag zur Bildung und Formung von diesen dürfte das geistig-religiöse Erleben dieser Zeit geboten haben, das Joël unter dem Begriff der „Mystik“ zu fassen suchte. Das verlangt, die aus dieser Zeit überlieferten Dichtungen genauer zu betrachten.

Die frühe griechische Lyrik: Archilochos und Sappho

Wiederholt und durchaus eindrucksvoll spricht Joël vom „lyrischen Zeitgeist“, dem Ich-Empfinden der Menschen der „vorsokratischen Zeit“, in der „ersten klassischen Periode der Naturphilosophie“,²⁰ die er insbesondere im 6. Jh. ansetzt. Dabei verweist er mehrmals auf die Dichtung nach Hesiod. Allerdings erläutert er an keiner Stelle ein Gedicht im Einzelnen im Hinblick auf die formulierte Aussage, lediglich einmal gibt er für seine Gedankengänge die Nummern einzelner Gedichte von Alkaios an.²¹ Tatsächlich wird in der Lyrik des späten 7. und frühen 6. Jh. ein neuartiger Klang hörbar, eine neue Weise, in die Welt zu sehen, freilich nicht ganz so unangebahnt, wie Joël gelegentlich sagt. Denn schon das Eingangsbild der Theogonie von Hesiod, der Tanz der Musen um den Altar des Zeus, stimmt in dieses neue Sehen ein, scheint geradezu auf Sappho vorauszuweisen,

verkannte religiöse Element“, Joël (1906: 117ff.), nicht ohne wesentliche Aspekte des Religiösen hervorzuheben, wobei diese dann aber doch nicht hinlänglich auf den Begriff gebracht werden.

¹⁹ In den 1930er Jahren wird Ludwik Fleck über diese grundlegend bestimmende Strukturiertheit nachdenken: Fleck (1935). Letztlich verbunden, wenngleich in das Soziale ausgeweitet, sind diese Darlegungen mit Gedanken zur Feldtheorie, wie sie Kurt Lewin vertrat: Lewin (1969).

²⁰ Joël (1906: 35); siehe dazu auch besonders den Abschnitt „Selbstgefühl“ (1906: 43-58), sowie das Nachfolgende.

²¹ Zu Alkaios (1906: 41).

wie das Fragment zum ‚Weingenuß‘²² aus dem Frauenkatalog Hesiods an Archilochos (etwa 5a D) und Alkaios (90 D und 94 D) vorauserinnert. Ein kurzer prüfender Blick darauf ist also nötig.

Die Überlieferung hat von Archilochos’ Dichtungen nur ein Trümmerfeld übriggelassen.²³ Doch immerhin erlauben einige Fragmente einen Einblick in die Welt dieses ‚Lanzers‘ und Dichters. In ihnen tritt ein Mann mit einem ganz eigenen hohen Selbstgefühl hervor, etwa in den folgenden Fragmenten aus einer (?) Elegie, in dem Archilochos sich zu seinem ‚Doppelwesen‘ bekennt:

Dem grausen Enyalios aber dien ich, dem Herrn,
versteh’ mich auch auf der Musen Geschenk.
Im Speer ist der Kornfladen mir, im Speer Ismarer Wein,
und ich trinke, gestützt auf den Speer.²⁴

Das blutige Kriegswesen wie der Musendienst, beide sind ihm vertraut, und er bekennt sich stolz dazu, macht das aber zugleich in einer ungewöhnlichen Konkretheit deutlich, wenn er den Kornfladen anspricht, die Alltagsnahrung der Krieger. Da ist ein Mensch, der tätig in die ihm zuteil gewordene Schickung eintritt, sie hochgemut annimmt. Der Kriegerdienst für den wilden Enyalios ist ihm selbstverständliche Lebensgrundlage, die Gabe des Dichtens gilt ihm nicht einfach nur als äußeres Vermögen, sondern bestimmt ihn zuinnerst. Darin besteht sein Leben, das der Dichter – so kurz die Aussage ist – handgreiflich belichtet: die *maza*, den ungebacken getrockneten Gerstenfladen, den schweren, auf Irrfahrten erlangten Wein, beides erwirbt ihm der Speer, sein Söldnerdasein. So ‚trägt‘ er willig sein Leben, gestützt auf den Speer.

Es ist das freie Ich, das unvoreingenommen und seiner selbst gewiss, in sich scheinbar Widersprüchliches vereinend das Umgebende betrachtet. Die Intensität dieses Selbstgefühls kommt wohl am stärksten in Archilochos’ Hassgedicht zum Ausdruck, das zugleich die weiten Phantasieräume, in die der Dichter mit seiner Wahrnehmung hinausdrängt, sichtbar werden lässt.

Vom Wellengestrudel hingeworfen
bei Salmydēssos, nackt, [sollen]

²² Hesiod Fragment 239; ed. Merkelbach/West (1967); Marg, Hesiod. Sämtliche Gedichte, Zürich / München (Artemis) ²1984, 534. Joël (1928-1934: I, 67) sieht Hesiod als „Vorläufer des nun folgenden subjektiveren lyrischen Zeitalters“. Die Bedeutung Hesiods betont auch Snell (1975: 45ff.).

²³ In der frühen Spätantike lagen die Werke der antiken Dichter meist noch vollständig vor, Kaiser Julian kennt sie. Die hohen Verluste sind wesentlich auf die Büchervernichtung durch christliche Fanatiker zurückzuführen; der ‚Missionar‘ Johannes von Ephesos allein soll nicht nur über 70000 Menschen (zwangs-)getauft, sondern auch 2000 ‚heidnische‘ Bücher verbrannt haben; Noethlichs (1986: 1149-1190, hier 1170f.). Er war zweifellos nur einer von vielen.

²⁴ Archilochos, 1 und 2 Diel, eigene Übersetzung. Enyalios meint eine wilde Erscheinungsform des Ares, Oinos Ismarikos spielt an auf Od. IX 40, erinnert den sehr schweren Wein, den Odysseus erhält, der später den Kyklopen betäubt.

Thraker mit dem hohen Schopf frohlockend
 ihn ergreifen – viel Übel harret da seiner,
 Sklavenbrot kauend; von Kälte erstarrt,
 ringsum tangverklebt, salzverkrustet am Leib,
 zähneklappernd, wie ein Hund auf der Schnauze
 reglos daliegen soll er, aller Kraft ledig,
 hart am Saum der Brandung hingeschwemmt;
 so, ja so, wollte gern ich ihn sehen:
 der Unrecht mir tat, mit Füßen trat den Eid,
 der einstmals mir Freund gewesen.²⁵

Da spricht unmittelbar ein ganz eigenes Ich, mit all dem Hass, der einer zerstörten Freundschaft entspringen kann, und es bebt darin ein geradezu unbändiger eigener Wille. Aber es geht nicht um einen schlichten Wechsel, von „himmelhochjauchzend“ zu „zu Tode betrübt“, wie Joël leichthin die hellenische archaische Dichtung charakterisiert,²⁶ es ist etwas vorgefallen, der Umbruch in der Stimmung hat einen konkreten Grund. Der Dichter ist durch ein Unrecht verletzt worden und vergilt das nun.²⁷ Das Besondere aber ist, dass dabei in ein rein Mögliches hineinphantasiert wird und dies mit sehr genau kalkulierten Einzelheiten, etwa beim Blick auf den tangverklebten salzverkrusteten Leib des Eidbrechers oder im Bild des angeschwemmten Hundes. Das Ich setzt sich in eine weite Distanz zum gesehenen und gedachten Objekt, um es darauf nur umso genauer zu betrachten und zu bewerten. Auch in der Sicht auf das eigene Innere kommt dieses unmittelbar genaue Erleben zum Tragen, wie die wenigen erhaltenen Verse Archilochos' in Liebesdingen anzeigen, wenn er von dem großen Verlangen spricht, das sich ihm plötzlich „ins Herz geschlichen, seine Augen gänzlich in Dunkel gehüllt und seiner Brust alle Besinnung geraubt“ hat,²⁸ oder wenn er gequält aufstöhnt: „Wenn mir doch vergönnt wäre, die Hand Neobulēs zu streifen“, der ihm versprochenen Frau, die dann einen anderen heiraten musste.²⁹ Dass das nicht einfach nur als Getändel zu verstehen ist, zeigt ein anderes Fragment, in dem er – an Verse Homers über den Nahkampf anspielend – vom Vorsatz „in wildes Tun sich zu stürzen und den Leib an meinen Leib, Schenkel eng an Schenkel zu pressen“.³⁰ Auch

²⁵ Archilochos 79a Diel, eigene Übersetzung; Text auf einem von Hermann zu Hohenlohe-Langenburg der Universität Straßburg gestifteten Papyrus. Archilochos' Autorschaft ist umstritten, aber doch sehr wahrscheinlich, Treu (1959: 224ff.).

²⁶ Joël (1906: 84), auf Sappho und Archilochosweisend – und kurz danach: „Dieses über die Gegensätze hinausführende Allgefühl gab die Mystik. Die Mystik ist die Überwindung der Gefühlsantithetik im Totalgefühl; die Mystik ist also der Höhepunkt des Gefühls.“

²⁷ Sein Vermögen zu Rache und Vergeltung spricht Archilochos in Frag. 66 Diel unmittelbar an.

²⁸ Archilochos 112 Diel.

²⁹ Archilochos 71 Diel; Treu (1959: 73); zu beachten ist auch die Zartheit in Frag. 25 Diel.

³⁰ Archilochos 72 Diel; Treu (1959: 73). Siehe Homer, Il. XIII 130ff., eine Stelle die auch Tyrtaios angeregt hat: 8,31ff. Diel.

hier stellt sich das Ich gleichsam beobachtend sich selbst gegenüber. In solchen von Archilochos immer wieder ausgesprochenen Distanznahmen, die den Raum für ein eigenes Bewerten und Fortdenken öffnet, steckt Wesentliches, sie ist die Voraussetzung für ein Beobachten und Beschreiben natürlicher Vorgänge, für ein ‚rekonstruktives‘ Nachsinnen bei Wahrgenommenem, wie es dann die „Naturphilosophie“ kennzeichnet.

Das Göttliche tritt in den Dichtungen des Archilochos wiederholt in Erscheinung, etwa in dem angeführten vierzeiligen Fragment, in dem der Dichter und Krieger sich dem Enyalios zuordnet und von ihm her sein Leben deutet. Einen umfassenderen Einblick in das Verstehen des Göttlichen jedoch ergibt sich bei einem Blick auf Sappho, die in einem Lied die Herabkunft der Gottheit erbittet. Das am Anfang nur bruchstückhaft, dann aber insgesamt hinlänglich umfangreich erhaltene Lied, das als Notat eines Schülers auf einer Tonscherbe überliefert ist, gilt offenbar einem Festgeschehen und ruft Aphrodite an.

Kypris, komm herab mir von der Höhe
 [...]

 hierher, wo Kreter einst errichtet den Schrein,
 den heiligen, da lieblich Dir der Hain ist
 von Apfelbäumen darin und Altären,

schwelend von Weihrauch; kühles Wasser
 rauscht längs des Apfelgezweigs,
 von Rosen weithin beschattet ist der Hang,
 und von den bebenden Blättern senkt

Schlummer sich hernieder.
 Eine Wiese breitet sich da, Rosse nährend,
 in Blüte mit Flammenkraut, und Anisdolden
 atmen honigsüß [...]

Dort nimm nun Du die Kanne, Kypris,
 und in die goldenen Schalen voll Wonne,
 in Huldfülle eingemischten Nektar spendend
 schenke aus den Wein!³¹

Aufs Innigste erlebt Sappho sich hier der Göttin verbunden und erfährt nah ihre Gegenwart. Gleichwohl wird auch nicht im Geringsten irgendwie angedeutet, dass sich Sappho in die Gottheit hineinempfindet, gar mit ihr verschmelzen

³¹ Sappho: 5/6 Diel bzw. Lobel / Page (1955) Nr. 2; eigene Übersetzung. Für einige Stellen bleibt die Lesung unsicher; Voigt (1971).

wollte. Dergleichen aber hatte Joël für die ihm so wichtige ‚mystische‘ Begegnung der archaischen Menschen mit dem Göttlichen postuliert. Die Dichterin betrachtet die Gottheit einfach als eine zugewandte Wesenheit, freilich eine, die dem Menschen ereignishaft im Geschehen, dieses erhebend, nahekommend: im stimmungsvollen Hain, seinen Naturerscheinungen, den Pflanzen und den stillen, doch deutlich wahrnehmbaren Verläufen darin. Die Gottheit soll, so ist die gewisse Erwartung, herzutreten zur Runde der Feiernden, nur da kann von einer huldvollen Spende von Wein in goldenen Trinkschalen die Rede sein. Wenn dann die Kanne erhoben wird, so ist es, das wird sich ergeben im festlichen Vollzug der Versammelten, *ihr* Tun, in der hohen Feier wird sich dann auch offenbaren, dass göttlicher Nektar eingemischt ist dem gespendeten Wein. Das Göttliche ist somit Fülle der Gegenwart, ganz im Ereignis der miteinander Feiernden, die Gottheit ist mitten unter ihnen, die Menschen aber, die Dichterin, sie stehen erhoben und gelassen darin. An keiner Stelle sind auch nur kleinste Hinweise auf ein Ekstatisches zu spüren, auch wird man – auf Erscheinungen des 15. oder 16. Jh. hinblickend – dies Erwarten und ereignishaft hohe Begegnen, in dem die Gottheit erscheint, kaum wirklich „Mystik“ nennen können.

Auffällig ist aber der Nachdruck, mit dem die Natur betrachtet und beschrieben wird: das Rauschen des Wassers den Apfelbäumen entlang, der Schatten, den die Rosen spenden, die sacht bebenden Blätter, die blühende Wiese mit ihren Düften. Da ist Natur individuell und zugleich beispielhaft wahrgenommen, ohne auf Vorgeprägt-Formelhaftes zurückzugreifen, wie es in den wohl zeitgleichen biblischen Dichtungen des Hohenliedes geschieht. Beobachtet wird sehr genau, und doch ist, wenngleich im Hinblick auf eine Herabkunft des Göttlichen gesprochen wird, alles wie aus Distanz betrachtet. Zugleich wird deutlich, dass die Dichterin die vor Augen stehende Stimmigkeit der Natur und das erwartete Göttliche zusammensieht, dass die Anmut der Naturerscheinungen und die ihr zukommende göttliche Huld zwar nicht wirklich eines, aber doch engverschränkt sind; die umgebende Natur ist der latent beteiligte und bedingende Ereignisraum des Göttlichen. Was als von daher kommend erlebt wird, wird aber nicht kausal verfolgt, vielmehr an schon eingetretenen Geschehnisse und Erscheinungsereignisse angeschlossen, in denen es kenntlich wurde. Dies besagen die auch bei Sappho wiederholt angesprochenen mythischen Bezüge, die freilich nie eindeutig festzumachen sind, immer auch Gegenbewegungen, abweichende Aspekte einschließen können. So ist das Göttliche sehr offen gedacht, wird dabei aber überaus ernst genommen, als wirklich gesehen. Aber eben daher ist ein mystisches Einempfinden nicht wirklich möglich, ja den Menschen der archaischen Dichtung einfach fremd.

Denn auch der Mensch selbst betrachtet sich in seinen tieferen Empfindungen genau, das zeigte schon Archilochos' Gedicht auf den verlorenen Freund. Bei Sappho vergegenwärtigt diese nachdrückliche Selbstbeobachtung, ja Selbsterforschung, das Gedicht auf eine Braut und ihren Bräutigam. Es vergegenwärtigt wohl ein Hochzeitsmahl – und für Sappho bedeutet dieses den endgültigen Abschied

von der innig vertrauten jungen Frau, die mehrere Jahre unter ihrer lehrenden und bildenden Obhut gestanden hatte.

Scheinen will mir, dass den Göttern gleich ist
dieser Mann, der neben dir sitzt, dir nahe,
auf das süße Klingen deiner Stimme lauscht
und wie voll Liebreiz

du ihm entgegenlachst; doch, fürwahr, in meiner
Brust hat dies geraubt dem Herzen die Ruhe.
Wenn ich dich erblicke, geschiehts mit einmal,
dass ich verstumme.

Denn bewegungslos liegt die Zunge, feines
Feuer hat im Nu meine Haut durchrieselt,
meine Augen sehen nichts mehr, ein Dröhnen
braust in den Ohren,

Schweiß bricht mir aus, jähe befällt ein Zittern
alle Glieder, bleicher als dürre Gräser bin ich
kaum mehr ferne nun dem Gestorbensein
schein ich mir selber.

Aber alles muß man ertragen, da doch
[...].³²

Ein glücklich-gelöstes Bild steht am Eingang, die Freude auch, ein Gelingen zu sehen, wie nun das so lange in Sorgfalt umhegte Mädchen aufgeblüht ist – und eben da bricht es in die Dichterin und Mentorin ein: das Wissen, das nun die Stunde der Trennung da ist, der nun einbrechenden dauernden Ferne. Nie mehr wird sie den Wohlklang der Stimme, das Lächeln der behüteten und geliebten Schülerin erleben können. Und das beschreibt nun Sappho, verfolgt die Spuren des Abschiedswissens und Schmerzes in *ihrem* Inneren: Es ist ihr, wie wenn ein Teil von ihr in die Nacht geht, in den Tod. Dieser eingehend beobachtende und forschende Blick in das Eigene zeigt, wie nachdrücklich das Ich erlebt, zugleich aber auch sich selbst zum Gegenstand werden kann – wie ein Teil der Natur beobachtet.

³² Sappho 3 Diel.; Übersetzung von Treu (1976: 25), geringfügig geändert.

Der suchende Blick

Was er mit Naturphilosophie konkret meint, erläutert Joël vor allem an Thales im Abschnitt „Das Absolute“.³³ Er stellt heraus, dass Thales, nach einem Zeugnis des Aristoteles, feststellte, dass „Alles von Göttern voll sei“.³⁴ „Eine Seele voll Weltgefühl gehört zu diesem Urteil“, so erläutert Joël, „die die Einheit ihres Bewusstseins auf das Ganze (d.h. nicht auf das Zusammengesetzte, Gesammelte) der Welt gerichtet, eine Seele, die das All sich gegenüber hat, voll Mut zu fassen und gerade nach sich selbst zu fassen. Denn die Allvergöttlichung hängt ja mit der Allbeseelung zusammen, wie Aristoteles andeutet (de an. I 5 411a 7), und wie auch als These des Thales überliefert wird“: der „Kosmos ist beseelt und voller Wesenskräfte“ (Daimones).³⁵ Daraus schließt Joël:

[...] alles ist voll Götter oder Dämonen, alles ist beseelt, lebendig, alles ist in strömender Bewegung, d.h. alles ist Wasser, wie ja das Meer die Wiege des Lebendigen ist. Die Allbeseelung, Allbelebung erklärt sowohl den Pandämonismus wie das Wasserprinzip.³⁶

Im Weiteren schließt Joël dann im Sinne dieses Einheitsdenkens:

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.³⁷

Unter der Hand entsteht damit ein alles umgreifendes quasi-transzendentes Allumfassendes, mit dem Joël dann im Folgenden argumentiert. Allerdings ist das doch wohl zu schnell gedacht: denn die Überlieferung spricht von Pluralen: *plērē theōn* und *daimōnōn plērē*, nur der Kosmos steht für einen Singular. Genau genommen spricht Thales also nicht von einer „Allvergöttlichung“ und „Allbeseelung“, sondern von einer „Jedes-Beseelung“, hinsichtlich des Göttlichen, von einer „Fülle an Göttern“, einer „Fülle von Gestaltkräften“. Zwar ergibt das auch eine Generalisierung, doch eine besonderer Art, die eben *nicht* mit einer Allbeseelung, einem Pandämonismus oder Pantheismus gleichgesetzt werden kann, so dass jeder Gedanke an eine „göttliche Immanenz“ abwegig ist.³⁸ Wenn die von Diogenes Laertios (I,35) gebotene Aussage zum Göttlichen „Von allen

³³ Joël (1906: 128ff.); siehe auch schon 68ff.

³⁴ Aristoteles: De anima I 5. 411a 7.

³⁵ Diogenes Laertios: I 27.

³⁶ Schon Homer hatte Okeanos, den Weltenstromgott, als „Ursprung der Götter“ und den „Ursprung von allem“ benannt: Ilias, 14,201 und 246. Aristoteles (Metaphysica 983b 20f.) bringt die Gedanken, dass Okeanos und Tethys Urheber der Weltentstehung seien, und das Wasser das sei, wobei die Götter schwören, mit Thales in Verbindung.

³⁷ Joël (1906: 129).

³⁸ Gerade der in der Spätantike erarbeitete Gedanke des tatsächlich allumfassenden *plērōma* sollte warnen, schon in *plērē* derartiges sehen zu wollen.

Wesenheiten ist der Gott die älteste,³⁹ denn er ist ungeworden; die schönste der Kosmos, weil Gottes Werk“, tatsächlich so auf Thales zurückgeht und nicht – was wahrscheinlicher ist – erst der hellenistischen Zeit angehört, dürfte sie, wenn sie nicht im Widerspruch zu den beiden anderen Aussagen stehen soll, wesentlich den Spannungsraum zwischen einer göttlich-kernartigen anstoßenden Archē-Instanz und einem Angestoßenen (möglicherweise in Vielfachem) im Blick gehabt haben. Die Spezifik solchen Sehens ist mit einem Blick auf Überlegungen zur frühen hellenischen Kunst von Bruno Snell zu verdeutlichen. Dieser beschreibt, dass die einzelnen Teile oder Glieder des Leibes jeweils für sich gesehen werden, auf ihre je eigenen Bewegtheiten hin betrachtet werden und so erst insgesamt eine bewegte Gestalt ergeben.⁴⁰ Dies fügt sich zu den Erkenntnissen über die griechischen Götter, die Walter F. Otto herausgearbeitet hat, wonach die jeweilige Gottesgestalt wesentlich im Geschehen, in der besonderen Art und Qualität des Geschehens erscheint, und zwar so, dass zuerst allgemein das Menschliche Übersteigende wahrgenommen wird und sich dann dies als Herkunft eines bestimmten Gottes erweist. Schon in dem wunderbaren Gedicht der Sappho auf der Scherbe war dies zu erkennen, wo im Einschenken des Weines dessen Besonderheit und der Herzutritt der Gottheit sich ergab. Daraus ist dann wohl der Modus der Auffassung von Thales zu verstehen, zu beschreiben. In der alles durchziehenden Bewegtheit der Welt, des Kosmos, erscheinen eine Vielzahl von Göttern, von erfüllend-lebendigen Geschehensgestalten, auf einer dem Menschen nicht unmittelbar zugänglichen Ebene, die aber den Menschen doch umgibt. Im Sinne dieses Gedankengangs dürfte es bei Thales' Überlegungen zur Anfangshaftigkeit von Wasser immer auch um die Vielheit der Wässer gegangen sein (etwa Meerwässer, Flusswässer, Seewässer, Regenwässer, Quellwässer, Brunnenwässer, oder Gurgelwässer, Strömwässer, Rinnwässer, Stillwässer) und dem Spannungsraum zwischen dem Anfangs-Wasserhaften und den vielen Wässern – die dann alle, wie der Stein, Seele haben.⁴¹ Diese sieht, erkennt der eigenständig-bewusste Mensch im Betrachten, im Blick auf die vielen möglichen Gestalten und Bewegungsweisen und das Verbindende, fasst sie in einem verallgemeinernden ‚Sinn-Begriff‘ zusammen – auch in einem „naturphilosophischen“ Betrachten, aber eben in jeweiligen Geschehenszusammenhängen, die in sich je Besonderes enthalten. Das bestätigt sich in der wichtigen Beobachtung von Joël, dass die Ionier bei ihrer Suche nach den Elementen nicht auf pure Stofflichkeit hinsehen, wie es der spätere physikalisch-materielle Blick wollte, sondern sämtlich auf Bewegtheiten

³⁹ In einer Welt, die keinen monotheistischen Gott kennt, ist eine Singular-Formulierung keineswegs von vornherein als Zeugnis für *eine* umfassende Gottesgestalt (die dann als monotheistisch erklärt würde) zu verstehen, näher liegt es, sie als eine besondere bzw. situativ besonders gemeinte Gottesgestalt (neben anderen) oder als unspezifische Bezeichnung für ein auch irgendwie göttlich gedeutetes Umfassenderes zu sehen. In der hellenistischen Welt sieht das anders aus.

⁴⁰ Snell (1975: 16ff.).

⁴¹ Diog. Laertios I 24.

achten,⁴² bei Wasser, Luft, Feuer, ja selbst bei der Erde, die ja wesentlich als Heraustreibende, Gebärende gesehen wird. Dieses Verallgemeinernde bei Anerkennung der Spezifik im Einzelnen rückt das Verstehen und Beschreiben von Thales aber von allem „mystischen“ Einfühlen ab. Selbst wenn in diesem Verstehen noch Religiös-Bedachtes mitschwingen mag, so setzt doch die Beachtung der Geschehenshaftigkeit einen neuen Akzent, denn sie verlangt eine Erfassung des Jeweiligen und Konkreten, und das ist nur möglich bei genauer Beobachtung der natürlichen Vollzüge. So ist nicht einfach eine „Immanenz“, welcher Art auch immer, vorausgesetzt, so „fühlt“ der Betrachtende nicht, sondern er beobachtet mit aller Schärfe seiner Sinne. Die schon bei den Helden der Ilias immer wieder geschilderte Genauigkeit im Sehen, die dann von diesen selbst als teilnehmendes Wirken der Gottheit gedeutet wird, verselbständigt sich und weitet sich aus.

Das scharfe Beobachten von vielem Besonderem richtet sich auf ein in den vielen Erscheinungen doch gleichermaßen Hervortretendes, um dort ein diese Vielheit im Grunde Bestimmendes oder diese Durchziehendes zu finden und zu handhaben. Die gesehenen Regelmäßigkeiten können dann in ihren Bezügen zu Anderem bedacht und genutzt werden. So ist bemerkenswert, dass die überlieferten Aussagen zu Thales' Denken meist zweckhafte Folgerungen enthalten. Was hier für Thales nachgezeichnet wurde, dürfte weithin auch für die Nachfolgenden gelten. Was bei Thales das Wasser, das Fließende ist,⁴³ das ist bei Solon Zeus, bei Anaximander das Apeiron, bei Anaximenes die Luft, das Feuer bei Heraklit. Obzwar nur bei Solon eine Gottheit unmittelbar genannt ist, so dürfte Göttliches auch bei den Übrigen noch mitgedacht gewesen sein.⁴⁴ Bei ihnen allen aber geht es um die suchenden Blicke des fragenden Einzelnen auf die vielen Geschehnisse, eines Einzelnen, der sich als ein Besonders-Individuelles versteht.

Wenngleich also Joël im Grundlegenden die enge Verschränktheit von Religiösem, Dichtung und Natur-Erfassung in frühantiker Zeit hinlänglich fasst, so greift er für das Weitere zu sehr auf eine *seiner* Zeit verhaftete Gedanken- und Begriffswelt zurück. Was er in den Blick nimmt, erweist sich bei näherer Betrachtung nicht wirklich als seelisch, mystisch, oder ‚allheitlich‘, es ist herber, gleichsam handgreiflich-sachlicher, als es ihm erscheint, bei allem von einem suchenden genau beobachtenden Denken bestimmt, das tatsächlich auch die Dichtung prägt.

Gleichartige Vorgänge und kognitive Disposition

Die Blicke auf das Göttliche, auf die Natur, auf das in der Dichtung sprechende Ich enthalten somit in allen Fällen ein Gleiches, ein besonderes aber doch

⁴² Joël (1906: 70).

⁴³ Tatsächlich scheint Thales mit „Wasser“ vor allem ein Fließendes gemeint zu haben.

⁴⁴ Zu Thales siehe die Berücksichtigung von Göttlichem: Diels / Kranz 11 A 22 (Aristoteles: De anima A 5, 411a 8f. und A 2, 405a19f.).

handgreifliches ‚Subjekt-Bewusstsein‘, das sich selbst beobachtet und sich vor ein ebenso handgreifliches ‚Objekt‘ gestellt sieht, und sei es das eigenen Ich, das es zu erfassen, zu verstehen sucht. Die durchgängige Parallelität dieser vordergründig verschieden gelagerten Wahrnehmungen schließt aber aus, dass zunächst ein ‚mystisches‘ Fühlen dastehe, das dann über eine Gegenbewegung ein neues ‚entgegenstellendes Sehen‘, ein die Natur ‚objektiv‘ betrachtendes Sehen erzeugte, wie es Joël annehmen will. Tatsächlich steckt eine quasi-dialektisch bestimmte Sicht in den Darlegungen im Werk von 1906, wenngleich das nur implizit Ausdruck findet. In seiner Selbstdarstellung von 1923 spricht er dies jedoch ausdrücklich an.⁴⁵ Joël kam zu dieser Deutung, wie er selbst sagt, durch Studien zur Romantik um 1800,⁴⁶ und tatsächlich steckt in diesem seinem ‚Weg‘ ein wesentliches Problem. Denn der Mensch der hellenischen Archaik und der Mensch der Welt um 1800 gleichen für ihn letztlich einander in ihrer Grundbedingtheit und ihrem Erkenntnismodus, die Romantiker wie die Jonier sind „Pantheisten“ von einer gleichartigen Göttlichkeit umgeben,⁴⁷ die Eleaten sind religiöse „Monisten“, beide ähneln darin den Romantikern, wenngleich die einen naiv, die anderen sentimentalisch bewegt sind.⁴⁸ Doch trotz ihres Lebens in verschiedenen Zeiten sind sie alle von einem sie zur Natur hindrängenden „schwellenden Gefühl“ bestimmt, „beseelt“.⁴⁹

Damit werden die Menschen in ihrer inneren geistigen Disposition letztlich als von der geschichtlichen Entwicklung unberührt erachtet. Die Menschen der Frühantike haben im Eigentlichen und Grundlegenden keine wirklich spezifischen Sehweisen, sie haben mit den Menschen um 1800 das gleiche „Gefühl“ gemeinsam, empfinden sich unter einem Göttlichen stehend, betrachten die Natur nicht wirklich ‚eigenartig‘. Die Tatsache, dass die Menschen der Welt um 1800 tiefgründig und unauflösbar von der Erfahrung der Transzendenz geprägt sind, dass sie grundlegend Natur, Mensch, Göttliches – wenn auch von letzterem bestimmt – getrennt erleben, bleibt unberücksichtigt. Entsprechend eindimensional ist die Vorstellung der Natur, sie wird – gleichsam halb bewusst – lediglich als Spiegelung des materialistischen Bildes der Natur des 19. Jh. gesehen, als irgendwie mit dem Göttlichen verbunden. Doch das wird nicht konkret beschrieben.

Dieses „Stillgestelltsein“ des Menschen im Historischen war es wohl, das Edith Landmann zu ihrem Beitrag in der Festschrift für Karl Joël 1934 veranlasste: Ohne die Aussagen Karl Joëls ausdrücklich zu berühren, bietet sie einen Gegenentwurf, stellt den Menschen umfassend in die Geschichtlichkeit und beschreibt damit grundlegende Verschiebungen im Selbstverständnis des hellenischen

⁴⁵ Joël (1923: bes. 90).

⁴⁶ Er verweist auf Novalis und zitiert ihn häufig; ergänzend wäre darüber hinaus Georg Friedrich Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, besonders der Griechen, zu nennen.

⁴⁷ Das sagt Joël ausdrücklich im Anhang „Archaische Romantik“; in: Joël (1906: 160-198, etwa 173).

⁴⁸ Joël (1906: 182).

⁴⁹ Siehe ebd. 166 und 170, ähnlich öfters.

Menschen in der homerischen Zeit gegenüber den vorausgehenden und folgenden Generationen. In Nachvollzug der Entdeckungen von Walter F. Otto⁵⁰ erläutert sie die in eben dieser Zeit (oder kurz davor) gefundene Menschengestaltigkeit der homerischen Gottesgestalten, die in späterer Zeit vielfach als schwächliche Projektion gedeutet wird, als Ausdruck eines erhöhten Selbstbildes des hellenischen Menschen der homerischen Zeit. Das aber entfaltet sich in der Dichtung. Landmann erklärt: „hier zuerst haben Götter die Gestalt von Menschen, denn hier zuerst entdeckt und entfaltet sich die Schönheit des Menschen. Dichtung, Gott und Mensch wurden zugleich geboren.“⁵¹ Zu ergänzen ist dies allerdings durch die epiphantische Einbindung des Göttlichen im menschlichen Tun, das Otto herausstellt, Landmann jedoch aufgrund ihrer engeren Themenstellung übergeht. Überwunden wurde in der Sicht Landmanns das Ungefähre des Göttlichen in Form „gestaltloser Dämonen, tiefsinniger Symbole oder allegorischer Fratzen“.⁵² Tatsächlich entspricht das Zueinander der homerischen Helden und der Götter in dieser Deutung – gerade auch im Hinblick auf das „menschliche Tun“ der Götter – dem, was die Dichtungen geben. Mit den überzeugenden Deutungen von Walter F. Otto und Edith Landmann, denen sich später auf je eigene Weise ähnlich gelagerte, das Einzelne ausarbeitende Darlegungen anschlossen, etwa von Wilhelm Nestle und Brunos Snell,⁵³ ist aber auch für die Frühantike ein stimmiges Bild des Verhältnisses zwischen dem Menschen und der einzelnen göttlichen Person gewonnen. Es lässt in den Dichtungen Archilochos’, vor allem aber in denen Sapphos sowie Alkaios’ ein stimmiges Ganzes erkennen – etwa wenn im erwähnten Gedicht Aphrodite beim Ausschchenken des nektarhaltigen Weins herzutretend erlebt wird. Durch diese Sicht, die die entscheidende Abkehr von einer magischen Vorstellungswelt in die vorhomerische Zeit verlegt und zugleich die Geschichte der geistigen Entwicklung seit dieser Zeit scharf fasst, ist freilich jeder von Joël postulierten in ein Göttlich-Pantheistisches hineinfühlenden ‚Mystik‘ die Grundlage entzogen.⁵⁴ Der genaue und anerkennend-verstehende Blick auf das Gegenüber wie auch die durchaus ‚souveräne‘ Haltung gegenüber dem eigenen Selbst, dem Natürlichen wie dem Göttlichen, das die Dichtungen wie die Aussagen über die Natur im 7. und 6. Jh. abbilden, ist demnach ein *alle* Wahrnehmungs- und Äußerungsformen der Menschen in dieser Zeit durchziehendes Gleiches: es ist die – historisch beschreibbare – kognitive Disposition der Menschen seit der homerischen Zeit, die in den Erscheinungen auch des 7. und 6. Jh. zu Tage tritt. Ein

⁵⁰ Otto (1929). Auf ihn weist Landmann (1934: 168) hin, mit irriger Jahresangabe.

⁵¹ Landmann (1934: 169).

⁵² Ebd. 166.

⁵³ Nestle (1940). Snell, Hamburg 1946 (später wiederholt überarbeitet).

⁵⁴ Joël (1906: 141) spricht von dem „Pantheismus, den die Mystik verkündet“; siehe auch ebd. 173. Bemerkenswert aber ist, dass in den zeitlich einschlägigen Kapiteln in Joël (1928: 66-73) der Begriff „Mystik“ stark zurücktritt, was doch vielleicht als Selbstkorrektur zu verstehen ist.

Vorher mit einer erfühlenden Mystik, die dann als *Nachher* den Ursprung einer Naturphilosophie bedingte, ist nicht festzustellen.

All das sollte jedoch die Bedeutung des Ansatzes von Karl Joël von 1903 bzw. 1906 nicht vergessen machen. Die wesentliche Leistung seiner Darlegungen bleibt, dass er gegen die positivistischen und materialistischen Deutungen des späten 19. Jh., die die beobachtbaren Errungenschaften der griechischen Naturphilosophie auf mechanistische innernaturwissenschaftliche Vorgänge zurückzuführen suchten,⁵⁵ die Ursprünge der neuen Sicht auf die Natur und das Natürliche im 7. und 6. Jh. als im geistigen Bemühen der gesamten damaligen Gesellschaft gegeben erkannte, und zwar gerade auch im Erringen neuer und differenzierter Sehweisen im religiösen Denken und in der Dichtung, die ihrerseits verschränkt sind. Hinzufügen wäre wohl nur, dass hierzu auch die Kunst beitrug.⁵⁶

Mit seinen Beobachtungen zur Parallelität des Verstehens, Deutens und Gestaltens in verschiedenen Sparten des Verstehens und Handelns machte Joël einen ersten Schritt hin zu einer Anerkennung der zu verschiedenen Zeiten je spezifischen historischen Lagerung des Menschenbilds und der Gestaltungen und Handlungen der Menschen in diesen verschiedenen Zeiten, das gerade auch im Bereich religiösen Wahrnehmens und Denkens sowie der Dichtung hervortritt – oft früher wirksam erscheint als in der ‚Wissenschaft‘. Er machte bewusst, dass eine alle Äußerungsformen der Menschen übergreifende besondere geistige Disposition in den jeweiligen Zeitspannen und Kulturen zu konstatieren ist, mit jeweils entsprechenden spezifischen Sehweisen. Er bot damit einen wesentlichen Beitrag, die spätmoderne eurozentristische und positivistische Betrachtung früherer und fernerer Kulturen auch für die Europas selbst zu überwinden, womit er Wilhelm Grönbech zu Seite tritt, der die germanische Welt als spezifisch und in sich stimmig erwiesen hatte.⁵⁷ So gehört Joël zu denen, die zu Beginn des 20. Jh. zu einer angemessenen Erfassung der kognitiven Disposition der Menschen in einer besonderen Zeitspanne durchbrechen.

Das Verschieden-Gleichartige und die Öffnung neuer Perspektiven

Auch wenn ein ‚Vorher‘ der ‚Mystik‘ oder auch der Lyrik gegenüber der ‚Naturphilosophie‘ nicht belegbar ist, so kann der Zusammenhang dieser drei Haltungen der Natur-Betrachtung und Natur-Aneignung als erwiesen gelten. Das eröffnet nun aber einige Möglichkeit; zunächst die, die ‚Naturphilosophie‘ der Frühantike genauer zu verstehen – und zwar in größerer Unabhängigkeit von heute (noch) gegebenen Voreinstellungen. Die hellenische Naturphilosophie rückt damit

⁵⁵ Das diese Haltung kodifizierende wirkmächtige Werk von Zeller: Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie, von 1883 wurde noch 1946 in 14. Auflage (überarbeitet von Wilhelm Nestle) herausgegeben und 1983 erneut in der Fassung der Erstausgabe gedruckt.

⁵⁶ Siehe dazu etwa die Hinweise von Snell (1975: 16ff.).

⁵⁷ Vilhelm Grønbech (1909 bis 1912). Wilhelm Grönbech (1937-1939).

stärker von den aus dem 19. Jh. stammenden naturwissenschaftlichen Grundanschauungen weg. Die frühantike Naturerforschung tritt damit – weil als historisch bedingt erkannt – auf neue Weise weniger verstellt vor Augen, zu deren Erkenntnis kann die Modalität des Sehens in Religion und Dichtung entscheidendes beitragen, vor allem letztere scheint überaus fein auf Neuansätze in der Gesellschaft zu reagieren und diese strukturell abzubilden. Gleichzeitig klärt sich aber auch das Verständnis von religiös Überliefertem und religiösem Empfinden dieser Zeit, es stellt sich – wird die gleichzeitige Naturbeobachtung einbezogen – sehr viel sachlicher dar; von einer persönlichen Betroffenheit, wie sie Joël annahm, entschieden abgerückt und wesentlich von einem eigenbewussten Blick bestimmt. Für die Herausbildung der ‚Naturphilosophie‘ in der Frühantike ist die Verflochtenheit von Natur-Betrachtung und Natur-Aneignung mit dem religiösen Empfinden und der sprachlichen Selbstverortung des Menschen in der Lyrik grundlegend, so dass für das Verständnis der weiteren Entwicklung auch die Berücksichtigung der daraus folgenden Wechselwirkungen unerlässlich ist. Da die erläuterte Verschränkung der verschieden-gleichartigen Sichten des Menschen sicherlich kein Spezifikum der Frühantike ist, ergibt sich für das heutige Bemühen um weitere und neue Einsichten in der Naturbeschreibung bzw. in der ‚Naturwissenschaft‘ geradezu die Notwendigkeit, auch die scheinbar fernliegenden Sichten von *Dichtung* und religiösem Empfinden im Blick zu haben, um dort aufkeimende Problemstellungen und Fragen frühzeitig aufzuspüren.

Literatur

- Archilochos (1959): Griechisch und deutsch herausgegeben von Treu. München.
- Creuzer, Georg Friedrich (1810-1823): Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. Leipzig.
- Diel, Ernst (1949-1952): Anthologia Lyrica Graeca, Bd. I-III, 3. Aufl., Lipsiae.
- Fleck, Ludwik (1935): Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv. Basel (Schwabe).
- Grönbech Wilhelm (1937-1939): Kultur und Religion der Germanen, Hamburg; dän. Original: Grønbech, Vilhelm (1909-1912): Vor folkeæt i oldtiden, 4 Bde., Kopenhagen.
- 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 (1921): Geschichte der antiken Philosophie, erster [einzig] Bd. Tübingen.
- Joël, Karl (1923): In: Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, herausgegeben von Schmidt. Reymund. Leipzig. 79-99.
- Joël, Karl (1928 / 1934): Wandlung der Weltanschauung. Eine Philosophiegeschichte als Geschichtsphilosophie, 2. Bde. Tübingen.

- Ohne Herausgeber (1934): Festschrift für Karl Joël zum 70. Geburtstag (27. März 1934). Basel.
- Häberlin, Paul (1934): Zum „Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geist der Mystik“. In: Festschrift für Karl Joël zum 70. Geburtstag (27. März 1934). Basel. 121-141.
- Hesiod: *Fragmenta Hesiodica* (1967): herausgegeben von Merkelbach, Reinhold und West, Martin Litchfield. Oxford.
- Landmann-Kalischer, Edith (1934): Die Menschengestalt der homerischen Götter. In: Festschrift für Karl Joël zum 70. Geburtstag (27. März 1934). Basel. 165-184.
- Lewin, Kurt (1969): *Grundzüge der topologischen Psychologie*. Bern. Orig.: *Principles of topological Psychology*. New York / London (McGraw-Hill) 1936.
- Lobel, Edgar / Page, Denys Lionel (1955): *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*. Oxford.
- Marg, Walter (1984): *Hesiod. Sämtliche Gedichte*, Zürich / München (Artemis).
- Nestle, Wilhelm (1940): *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*. Stuttgart.
- Noethlichs, Karl Leo (1986): Heidenverfolgung. In: *RAC XIII*. 1149-1190.
- Otto, Walter F. (1929): *Die Götter Griechenlands, das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, Bonn.
- Sappho (1976): *Griechisch und deutsch herausgegeben von Treu, Max*, 5. verb. Auflage, München.
- Sappho et Alcaeus (1971): *Fragmenta*, herausgegeben von Eva-Maria. Voigt, Amsterdam.
- Schneider, Wolfgang Christian (2014): Die ‚Transcendenz des Erkennens‘ von Edith Landmann und die Wirklichkeitsauffassung bei Heinrich Barth. In: *Das Wirklichkeitsproblem in Transzendentalphilosophie und Metaphysik. Heinrich Barth im Kontext*, herausgegeben von Christian Graf / Harald Schwaetzer. Basel. 201-219.
- Snell, Bruno (1975): *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. 4. überarbeitete Aufl. Göttingen [erste Aufl. Hamburg 1946].
- Zeller, Eduard (1892): *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, Leipzig.



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.

Cuozzo, Gianluca: Leonardo da Vinci und die Geburt der Naturphilosophie in der Renaissance. Eine Reise durch Bilder. In: IZfK 7 (2022). 61-95.

DOI: 10.25353/ubtr-izfk-c507-b298

Gianluca Cuozzo (Turin)

Leonardo da Vinci und die Geburt der Naturphilosophie in der Renaissance. Eine Reise durch Bilder

Leonardo da Vinci and the Birth of Natural Philosophy in the Renaissance. A journey through images

The “sfumato” is a new notion, both from an artistic and metaphysical viewpoint. Thanks to this concept, Leonardo brings the reflection on the nature of the cosmos to a level of surprising currency, thus overcoming the dichotomy between the human and the natural world (animals, plants, atmosphere, water, and rock formations). At the same time, the distinction between nature and supernatural reality is also questioned: nature is pervaded by the spirit, i.e., the incorporeal force that animates the entire universe, while the sacred turns out to be rooted in an original dimension that escapes any temporal computation. And it is to this union that such magnificent works such as *The Virgin of the Rocks*, the *Mona Lisa*, and *Saint Anne with the Virgin and Child* are inspired. They are pictorial treatises on the philosophy of nature that are inspired to the divine principle, which pervades creation. At the heart of this deep osmosis between natural exploration and the human-divine world is creativity of the artist, in whose works the world is spiritualized and perfected.

Keywords: Artistic Creativity, Water, Natural Necessity, Chaos, Marsilio Ficino, Giovanni Pico.

1. Das Sfumato und die ursprüngliche Landschaft

Das Sfumato als kreativer Spielraum der künstlerischen Annahmen überträgt sich in der Malerei in zwei Motive, die in Leonardos Werk gleichermaßen wesentlich sind: Das erste drückt sich in den Figuren im Vordergrund aus, deren Konturen zugunsten des Chiaroscuro und der verschwommenen Züge aufgehoben sind. Es handelt sich um das „teils farbliche, teils malerische Chiaroscuro“¹, das eines der Gebote Leonardos impliziert: „non far profili, non disfilare capelli“², woraus sich die Ambiguität der von Leonardo gemalten Gesichter mit ihrem flüchtigen Blick und ihren umschatteten Mündern ergibt, von denen sich schwer sagen lässt, ob sie lächeln oder von Melancholie erfüllt sind (**Abb. 1**); das zweite äußert sich in den Landschaften, die aus der Luft- und Farbperspektive gemalt sind, welche zu den innovativsten Lehren des *Trattato della pittura* von Leonardo zählt. Diese Perspektive überträgt sich in eine Realisierung der Hintergründe, die die ferneren Dinge undeutlicher und bläulicher erscheinen lässt³ und in die Farbeigenschaften der Atmosphäre taucht. Dies aufgrund der Menge an Luft (die immer eine bestimmte Dichtigkeit aufweist) zwischen dem Auge und zum Beispiel einer Berglandschaft in der Ferne. Man denkt sogleich an die *Felsgrottenmadonna*, insbesondere an ihre zweite Ausführung (1490-1506): Der Hintergrund zeichnet sich, chromatisch betrachtet, durch ein bedeutendes Verblässen der Farbe aus, sodass er den bläulichen Farbton annimmt, in dem die Landschaft unscharf, unfassbar und ätherisch wird und durch die „unendliche Kontinuität von Licht und Schatten“⁴ gleichförmig erscheint. Es handelt sich sozusagen um eine *atmosphärische Interpretation der Wirklichkeit*. Die Naturelemente werden unbestimmt, ihre Umrisse unscharf, wodurch das Ganze eine Unfassbarkeit gewinnt, die den darin eingeschlossenen Phänomenen Kontinuität verleiht. In dieser schwer fassbaren

¹ Caroli (2010: 25-26).

² Leonardo da Vinci: *Trattato della pittura*, cap. CDLXXVII, 160. Zur Geschichte des Manuskripts und der Druckausgaben des *Trattato* ist daran zu erinnern, dass „Francesco Melzi gegen 1550 ein Manuskript mit dem Titel *Libro di pittura* aus achtzehn Handschriften Leonardos zusammenstellte, bevor seine Manuskripte zerstreut und verstümmelt wurden“. Guffanti (2007: 121b). Das von Melzi erstellte Manuskript ist heute bekannt als Cod. Vaticano Urbinate lat. 1270. Eine weitere Quelle der Zirkulation von Leonardos Kunstlehren ist das bereits zitierte, 1584 veröffentlichte *Trattato dell'arte della pittura, scultura e architettura* von Giovanni Paolo Lomazzo, der zu den grundlegenden Vertretern der Wirkungsgeschichte Leonardos gehörte, mit Melzi befreundet war und einige Manuskripte Leonardos besaß. Sein Werk nimmt fast mit Sicherheit einen Teil des berühmten Paragone von Leonardo auf, „der nicht in den *Codice Vaticano Urbinate lat. 1270* einging, weil er vielleicht nicht zu Melzis Erbe gehörte und daher unzugänglich war“. Guffanti (2007: 81c). Die erste gedruckte Ausgabe des *Trattato della pittura* di Leonardo da Vinci erschien erst spät und ist Raffaele Du Fresne zu verdanken, der sie 1651 anhand des von Cassiano dal Pozzo gesammelten Materials in Paris publizierte; ergänzt wurde der Band durch *De Statua* von L. B. Alberti.

³ Leonardo da Vinci: *Trattato della pittura*, cap. CCLVIII, 95.

⁴ Vgl. Arasse (1997: 275).

Umgebung verschwinden die Umriss des dargestellten Objekts, die Definition des Körpers entzieht sich dem Versuch des Betrachters, ihn visuell eindeutig zu erfassen. So werden die Hauptzüge des Dargestellten im Aufbau einer Atmosphäre abgebildet, in der sie sich, als Bilder farblich neu gestaltet, in ihre ureigenen chromatischen Eigenschaften aufzulösen scheinen.⁵

An dritter Stelle ermöglicht das Sfumato, das alles in eine „nebelhafte, grünlich-wässerige“⁶ Atmosphäre hüllt, die Aufhebung der Grenze zwischen der (aus Felsen, Wasser und Atmosphäre bestehenden) Naturlandschaft und dem transzendentalen, zeitlosen Ereignis, von dem die Natur ein Reflex und geologischer Schematismus wird. Dieses Resultat, das auf philosophischer Ebene von großer Bedeutung ist, möchte ich an zwei Beispielen veranschaulichen.

Das erste ist die *Hl. Anna selbdritt* (1510) (**Abb. 2**). Die Hl. Anna und Maria, die fast gleichaltrig dargestellt sind und deren Körper ineinander zu verschmelzen scheinen, und das Jesuskind, das ein Lamm am Ohr hält, als wollte es sich rittlings daraufsetzen (ein spielerischer Aspekt, der eine unvergleichliche Zärtlichkeit vermittelt), scheinen aus einer zeitlosen, vorgeschichtlichen Landschaft aufzutauhen. Sie treten am Ende einer unvorstellbaren Transformation der Erde aus den Schichten der Berggegend hervor; die heilige Geschichte scheint hier, aufgesogen von der Urlandschaft, die sie wie ein Felsrahmen umschließt, zu verschwinden. (Nebenbei gesagt, glaubte Leonardo nicht an die biblische Geschichte der Welt. In seinen Augen eines Wissenschaftlers war sie weitaus älter als die heiligen Schriften behaupten). Leonardo gelingt es in diesem Bild, die göttliche Zeugung „wie eine Energie und Bewegung, der drei Figuren entspringen“, physisch darzustellen, sodass „Jesus aus dem Körper Marias hervorzugehen scheint, die ihrerseits aus der Hl. Anna hervorgeht, alle drei [in einem einzigen Zusammenhang von Naturkräften] umschlungen“⁷, die die Landschaft auf überirdische Weise durchdringen.

Das zweite – bereits erwähnte – Gemälde ist die *Felsgrottenmadonna* (Paris, 1483-1489) (**Abb. 3**), ein Werk, das Leonardo 1483 von der Bruderschaft der Unbefleckten Empfängnis für die Mailänder Kirche San Francesco Grande in Auftrag gegeben wurde. In diesem Bild „hat jedes Naturelement an der göttlichen Offenbarung teil und sichert ihr höchsten Schutz und Geborgenheit, sowohl dank der Felsen, die eine gastliche Grotte zu formen scheinen, wie durch die von Wassern begrenzte und umspielte Wiese, die ein Lager für die wundersame Erscheinung schafft“⁸. Maria, der Engel, der Johannesknabe und das Jesuskind, Figuren einer menschlichen Welt „d’où s’évanouirait la parole (comme lorsque’on

⁵ Vgl. Zöllner (2003: 99).

⁶ Venturi (1942: XV).

⁷ Forcellino (2014: 172).

⁸ Tagliagambara (2010: 50).

observe un entretien à travers une vitre)⁹, werden von einer fast überirdischen Szenerie überragt. Die spitzen Felsen, die Monolithen aus weit hinter die Menschheitsgeschichte zurückreichender Zeit gleichen, verweisen erstaunlicherweise auf die erste Szene von *2001: Odyssee im Weltraum* (**Abb. 4**).

Das übernatürliche Geschehen steht in einer dynamischen, spiegelbildlichen Beziehung zu dem Landschaftshintergrund. Das eine ist ein Reflex des anderen. Das Ursprüngliche ist sowohl im geologischen Sinne (Urlandschaft) als auch als transzendentes und theophanisches Ereignis (die heilige Familie) gegeben, worin das Weibliche durch die Anspielung auf die Mutterschaft eine Schlüsselrolle spielt. Es besteht gleichsam eine Bewegung des wechselseitigen Fortschreitens („*admiranda in invicem progressionem divina*“¹⁰, würde Cusanus sagen), sodass – wie auch Pico schreibt – dieselben Flügel, mit denen die geistige und göttliche Liebe in die Tiefe der Erde hinabsteigt, „in lui essere quelle con le quali lui si è per elevare alla sublime contemplazione de’ misterii amorosi“¹¹. Die Natur ist also nicht nur Ausfaltung des Anfangs. In ihrer Ursprünglichkeit, die sie jeder menschlichen Zeitrechnung entzieht, ist sie metaphysische Kraft, Ausstrahlungszentrum des vielgestaltigen Lebens des Kosmos sowie Glied in der Kette der Wesen. Daher befördert sie den Aufstieg jeder kreatürlichen Entfaltung zu dem geistigen Ausstrahlungsmittelpunkt des Göttlichen (der göttlichen „*natura over necessità*“¹²). Die Hand Marias, in deren unberührtem Schoß natürliche Zeugung und Wunder der Geburt Christi ineinander übergehen, ist „symbolisch zum Schutz ausgestreckt“¹³ und stellt sich wie ein schützend-einender Mantel dar, durch den die Szene sich im irdischen Mittelpunkt sammelt. Dagegen deutet der Engel (der das segnende Jesuskind umarmt) mit seinem Finger auf den betenden Johannesknaben: ein Gleichaltriger dessen, den er als kommenden Messias ankündigen soll. In dieser ungeheuren Zeitraffung sind natürliche Geburt und soteriologisches Ereignis (Abstieg des neuen Adam auf die Erde) wunderbar vereint. Der Kreis des schweigenden Austauschs, der vom Rahmen/Vorhang einer zeitlosen Natur umschlossen ist, wird durch den überirdischen Blick des Engels durchbrochen, der sich uns zuwendet, damit wir Teil dieses kosmischen, gott-menschlichen Geschehens werden. Die Leinwand wird von einer vorgeschichtlichen, ungastlichen Landschaft beherrscht, in der keine Spur menschlichen Lebens Platz hat. Aus ihrer Tiefe entwickelt sich das Geschehen horizontal auf den Darstellungsvordergrund hin, in dem die Vorgeschichte (bzw. das Urchaos) sich schließlich in der

⁹ Chastel (2008: 42).

¹⁰ Cusanus: *De coni.* I c.4 (h III, n. 16, lin. 6). Die Werke des Cusanus werden, so nicht anders angegeben, nach der kritischen Edition in einer in der Forschung gebräuchlichen und bekannten Weise zitiert nach: Nicolai de Cusa, *Opera Omnia*, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita (h).

¹¹ Pico: *Commento sopra una canzone de amore*, Stanza I, 123-124.

¹² Leonardo da Vinci: *Cod. Windsor*, fol. 19074r.

¹³ Pedretti (2014a: 46).

Sanftheit einer vergeistigten Materie (in dem von Pico als „*gratia*“ der Gesichter bezeichneten Sinn) bändigen lässt.

Dass ein fortwährender gegenseitiger Austausch zwischen Natur und Übernatur stattfindet, wird durch die Hand Marias belegt, deren Geste „auf die analogische Reflexion Leonardos zur Verzweigung der Bäume anspielt“¹⁴, von der es im *Trattato della pittura* heißt: „le ramificazioni delle piante, alcune, come l’olmo, sono larghe e sottili ad uso di mano aperta in iscorto“¹⁵.

Der offenkundigste Unterschied zwischen den beiden Versionen des Gemäldes besteht in der Blickrichtung des Engels, der in der späteren Ausführung nicht mehr mit dem Finger deutet und in seiner ungelösten Selbstreferenzialität verschlossen bleibt. In der Londoner Fassung, „in der die Formen sich dank des Mondlichts und eines kalten Farbzusammenspiels rein abzeichnen“¹⁶, scheint seine Rolle in der Immanenz der Darstellung wie einer Person unter anderen aufzugehen. In der des Louvre verdeutlicht der Engel mit seiner Gestik (vor allem Augen und Hände) dagegen die Öffnung der gemalten Szene auf die Welt der Betrachter, wo das natürlich-metaphysische Geschehen sich im *mundus hominum* fortsetzt und zur Geschichte wird und jeweils, von Betrachter zu Betrachter, in unserer Gegenwart ausgelegt wird. Das Ganze wird von einem gestischen Rahmen zusammengehalten, der sich in der Senkrechten entfaltet und aus einem Übereinander der Hände und Fingerzeige besteht: von unten die rechte Hand Jesu (an der zwei Finger, Mittel- und Zeigefinger, vor den anderen vorstehen), dann die des Engels (der einzige ausgestreckte Zeigefinger) und schließlich die Linke Marias, die sich wie eine beeindruckende Kralle öffnet, als wollte sie das segnende Kind vor der prophetischen Vision des Kreuzes schützen, deren Träger der kleine Johannes ist. Doch Marias Hand scheint weniger ein Glied zu sein als ein Kräftefeld, das die Zeit anhält und die Geschichte – die entropisch-natürliche wie die transzendent-erlösende, deren Angelpunkt Tod und Auferstehung des Gottessohns sind – ihrem gemeinsamen Schicksal im gekreuzigten Christus entzieht: ihrer „Heimkehr oder Rückkehr ins Urchaos“¹⁷, aus dem alles seinen Ursprung nahm. Vielleicht handelt es sich um eine Projektion von Leonardos eigener Hand, die mit leichtem Pinsel, geübt in der göttlichen Proportion und der Ausgewogenheit, die das „direkte Gegenteil“ gewährt, das verheerende Werden, die „verzehrende Zeit der Dinge“¹⁸, im Bild festhalten und in einer Form bannen wollte.

Wo diese ideale Kontinuität, deren Dynamik den Betrachter miteinbezieht, nicht besteht, kann das Heilige – um in seinem Ewigkeitswert erkannt zu werden – auf den traditionellen Schmuck des Heiligenscheins, der vielleicht in späteren

¹⁴ Ders. (2014b: 13).

¹⁵ Leonardo da Vinci: *Trattato della pittura*, cap. DCCCXXIII, 264.

¹⁶ Tagliagalamba (2010: 204).

¹⁷ Leonardo da Vinci: *Cod. Ar.*, fol. 156v.

¹⁸ Ders.: *Cod. Atl.*, fol. 71 ra (195r).

Jahrhunderten zur zweiten Version hinzugefügt wurde, ebenso wenig verzichten wie auf den Kreuzesstab, den der kleine Täufer trägt. Beide sind Merkmale einer statischen, traditionell feierlichen Darstellung.¹⁹ Hinzu kommt in der Londoner Version das Band, das die zum Gebet gefalteten Hände des Täufers bedeckt, der aus dem Johannesevangelium „ecce agnus Dei qui tollis peccata mundi“ (*Joh* 1,29) zitiert. Dieser Aspekt entspricht Leonardo so wenig wie das vergoldete Kreuz, das viel zu klare und deutliche Umrisse aufweist, um mit den Vorstellungen des Künstlers von der Malerei vereinbar zu sein. Die Londoner Version der *Felsgrottenmadonna* beruht also nur äußerlich auf den naturphilosophischen Studien Leonardos. Sie erscheinen eher wie ein gelehrtes Zitat und weniger wie die authentische ikonologische Grundlage des Bildes. Dass das Wunder der „Koinzidenz“ – worin nicht nur das Heilige und das Profane, sondern sogar die prophetische Dimension und die Ankunft Christi zusammengehen – hier zerbricht, lässt sich an den Zügen der beiden jungen Hauptfiguren erkennen: Jesus und der hl. Johannes sind keine spiegelbildlichen Figuren mehr, sondern unterscheiden sich sowohl ihrem Aussehen nach (die Haare sind der wichtigste prägende Zug jeder Figur) wie nach Alter und Ausdruck. Es ist das Zeichen einer Kluft zwischen den beiden Geburten, der irdischen und der himmlischen, auf denen die Geschichte der beiden *civitates (hominum et Dei)* beruht.

Wie in anderen Bildern, die mit Sicherheit von Leonardos Hand stammen, haben auch hier Heiliges und Profanes an ein und derselben ursprünglichen Kraft teil, von der sowohl die Felsen und Vegetation als auch die Geburt Christi abhängen. Christus ist sitzend inmitten einer üppigen Blumen- und Pflanzenwelt dargestellt, die ihren Saft aus dem Wasser bezieht, zu dem hin die Felsen abfallen. Es ist das letzte Resultat einer Wirklichkeitsentwicklung, die das beseelende Prinzip aufzunehmen sucht, dessen Entfaltung und geo-chronologischer Reflex sie ist. So scheint „das unglaubliche Spiel zwischen Menschlichem und Göttlichem, das die christliche Religion im eigentlichen Sinn prägt, hier durch die Natur selbst erzeugt zu sein“²⁰. Giovanni Pico würde sagen, dass der Engelsgeist, von dem die vernünftige Seele herrührt, das Ergebnis des ersten Abstiegs des göttlichen Prinzips in die Welt ist. Hervorgebracht wurde dieser edle Geist durch die Ideen, die zunächst im göttlichen Prinzip vereint waren, das keine Andersheit und Differenz kennt. Dann nahmen sie im Engelsgeist Gestalt an, welcher der göttlichen Liebe gleicht, der alles entspringt: „la natura angelica non è altro che esse idee“²¹, die im theophanischen Abstieg des Prinzips vor allem in einer „natura informe“ enthalten sind, und zwar wegen der

¹⁹ Einen Beleg, schreibt C. Marani, liefert die Tatsache, dass „die von Vespino ausgeführte getreue Kopie der Londoner Version, die in der Ambrosiana aufbewahrt wird und von Kardinal Federico Borromeo beauftragt wurde, weder die Heiligenscheine noch den Kreuzesstab von Johannes dem Täufer und natürlich nicht die rechte Hand des Engels aufweist“: Marani (2003: 11).

²⁰ Donà (2019: 28).

²¹ Pico: *Commento sopra una canzone de amore*, libro II, cap. XII, 72.

„opacità della natura ottenebrata“ der sublunaren Welt²². Dank des Verlangens nach Schönheit, das die Liebe durch die Engelswirkung hervorbringt, verwandelt sich der unbestellte Garten, in dem wir leben – „materia piena di tutte le forme, ma confuse e imperfette“²³ – in die „Gärten Jupiters“, ein wahres Paradies des geistigen Lebens. Dort herrschen Friede und Erquickung des Engelsgeistes und die Ideen sind darin gepflanzt wie die Bäume in einem Garten.²⁴

Di qui nasce poi che essa mente angelica, adornata già di quelle idee, dagli antiqui fu chiamata paradiso, che è vocabolo greco e significa quello che appresso a noi giardino; e coloro che tutti sono nella vita intellettuale e, sorti già sopra la natura umana, simili fatti agli angeli, del contemplare si nutriscono, fur detti essere in Paradiso.²⁵

2. Engel und der Lebenssaft Wasser: zwischen Leonardo und Pico

Das belebende Wirken des Engels äußert sich im Übergang von den rauen, kahlen Felsen, die in „fast mondartige Farben“²⁶ getaucht und jeder Präsenz des Geistes feindlich sind, zur üppigen Natur im Vordergrund, in der bedeutende Anspielungen auf die paradiesische Dimension nicht fehlen. Als Einheit der *species intelligibilis* wendet er sein Gesicht (in dessen Glanz sich der erste Strahl der Göttlichkeit widerspiegelt) dem Himmel der *humana ratio* zu („caelesti animus ratione pollens; angelicae mentis participatio“²⁷). Im *Heptaplus* von Pico wird dieses Wirken durch die lebenspendende Tätigkeit des Wassers symbolisiert. Denn hier verdient die Erde den Namen *karg*, während „das Prinzip [...] bei seinem ersten In-Erscheinung-Treten Gras, Früchte und Bäume hervorbringt“, und so wird die felsige Erde fruchtbar. „Tunc fertilis, tunc fecunda eorum praesertim quae a vegetali natura sunt, cuius munera auctio, nutritio et generatio.“²⁸ Der Engel als Bote und Vermittler der fruchtbaren Potenz des Prinzips verdient wie „der Planet des Saturn [...] die Bezeichnung Wasser“²⁹, während der vernünftigen Seele die des Himmelskreises (bzw. *orbis ratiocinationis*)³⁰ zukommt. Das Wasser, das in die „tiefen Höhlenregionen der Welt“³¹ eindringt, spendet der zunächst trockenen und

²² Ebd.

²³ Ebd. II. cap. XIII, 76.

²⁴ Ebd. II, cap. XII, 73.

²⁵ Ebd.

²⁶ Donà (2019: 26).

²⁷ Pico: *Heptaplus*, *Expositio V*, cap. VI, 304.

²⁸ Ebd., *Expositio secunda*, cap. II, 232.

²⁹ „Nam et nonus orbis et Saturni planetes, ut declaravimus, aquarum sibi appellationem vendicant“. Ebd.: *Expositio secunda*, cap. II, 230.

³⁰ Ebd., *Expositio quarta*, cap. I, 270.

³¹ Busi / Egbi (2014: 193).

leeren Weltenmaschine neben dem pflanzlichen Leben „vivam substantiam et rationalem, participem intellectus“³².

Und von Wasser, dem „Lebenssaft der Erdmaschine“³³, ist Leonardos Bild voll. In erster Linie ein Fluss, der von den nebelumhüllten Bergen herabfließt und mit dessen „unbändigem Lauf“³⁴ die durch Erosion gegrabenen und „gesägten“ Steiufer – „quelli cava e fa ruine grandi“³⁵ – und die durch die Kraft des Flusses gebildeten Höhlen Gestalt angenommen haben. Mit seinem ungestümen Lauf gräbt das Wasser³⁶ verschiedene Hohlräume in die Felsen, die es auf seinem Weg trifft, und formt die Ufer „in circolo“³⁷ durch „frusso e refrusso“³⁸. Zuletzt sammelt sich das Wasser, nachdem es durch den Regen angeschwollen ist, und überschwemmt in der Ebene einen Graben „in runder Form“³⁹ und von „großer Tiefe“⁴⁰, wie in dem Wasserloch zu Füßen Jesu auf der *Felsgrottenmadonna*. Das Felsbecken ist der Ausgang einer langsamen Transformation und Modellierung der Landschaft. Nach dem ungestümen „scaricamento delle turbolenze“⁴¹ beruhigt sich das Werden auf der Bildoberfläche in den harmonisch in sanften Halbschatten getauchten Formen, die sich nur leicht auf der bronzenen Wasserfläche spiegeln.

Wasser und Himmel sind an diesem Punkt der Überlegung für Pico zwei Nuancen ein und desselben metaphysischen Prinzips. Sie sind der erste und zweite (intellektuelle) Reflex der göttlichen Quelle von Licht, Ordnung und Schönheit, die das unförmige Leben des Kosmos – soweit es der Kreatur möglich ist – in den Akt überführt, dessen klarstes Bild das vielfältige, üppige Leben des Eden ist. Die Engelsvernunft, deren einende Kraft sich im Auge und Sehvermögen konzentriert – „mentes esse quasi oculos“⁴², schreibt Pico –, ist der Himmel, der die Welt wie ein Meer dichter, glänzender Schönheit überspannt, „quae sunt super caelum“ der menschlichen Vernunft⁴³; dagegen gewinnt der Wasserspiegel zu Füßen Jesu unbestimmte, fast atmosphärische Züge und verschmilzt farblich mit dem Luft- und Felshintergrund der Landschaft. Den *Conclusiones nongentae* (1486) nach handelt es sich also um *supercoelestis aquae*, die „mirabilium virtutum super

³² Pico: Heptaplus, Expositio secunda, cap. VI, 240.

³³ Leonardo: Ms. A, fol. 95r.

³⁴ Ders.: Leic., fol. Iv; vgl. Ders. (2001: 142).

³⁵ Ders.: Ms. A, fol. 23A; vgl. Ders. (2001: 144).

³⁶ („consuma e cava allargando“): Ders.: Ms. A, fol. 59r; vgl. Ders. (2001: 145-146).

³⁷ Ders.: Ms. A, fol. 59r; Ders. (2001: 146).

³⁸ Ders.: Ms. A, fol. 55v.

³⁹ Ders.: Ms. A, fol. 59B; vgl. Ders. (2001: 147).

⁴⁰ Ders.: Ms. I, fol. 75 (27)r; vgl. Ders. (2001: 150).

⁴¹ Ders.: Cod. Atl., fol. 433 (160v.a.); vgl. Ders. (2001: 170).

⁴² „Quod enim est oculus in rebus corporeis, id ipsum est mens in genere spiritali“. Pico: Heptaplus, Exp. III, cap. I, 288.

⁴³ Ebd., Exp. III, cap. I, 274.

contemplativos homines bonae voluntatis“⁴⁴ fallen lassen. Außerdem sind die Himmel, anknüpfend an die Lehren der Kabbalisten, dem Nichtwiderspruchsprinzip zum Trotz „ex igne et aqua“⁴⁵: Sie befruchten und erleuchten das Leben der Erde.

Die Luftperspektive Leonardos scheint im Grunde von der hermetischen Ontologie Picos⁴⁶ und von seinem Anliegen abzuhängen, die Schönheit mit der „contrarietà unita“ und der „discorde concordia“ gleichzusetzen.⁴⁷ Dank dieses Kunstgriffs gehen die in ihren Konturen unbestimmten Naturelemente ineinander über, da Leonardo alles durch fließende Farbübergänge abdämpft. Diese Atmosphäre der Unbestimmtheit ermöglicht es der Wirklichkeit, sich wie ein Gradient zu entwickeln, der in ein dichtes, schaumiges Meer getaucht ist wie regenschwere Wolken bei Sturm, von denen das Wasser „non discende integralmente a terra, ma vapore in gran parte e s’infonde coll’aria“⁴⁸ und sich „in fumo, over nebbia“⁴⁹ verwandelt. Der Gradient verläuft entlang der ontologischen Achse einer einzigen Seinskette, die von der schweren Materie (des Hintergrunds) unmerklich in die geistige Harmonie hinüberführt (die heilige Familie im Vordergrund, deren Bedeutungsdynamik im Spiel der Blicke, Hände und des angedeuteten Lächelns aufgeht). Pico schreibt: „Deus autem unitas unde ad angelum et esse et vita et omnis perfectio derivatur“⁵⁰, während die höchste Engelschar die des überhimmlischen Wassers ist, dessen Helligkeit der *fons ignis* nahekommt: Durch einen lebenspendenden Lichtregen „perficiunt et fecundant [diese Gott nächsten Engel] ad tantam saepe felicitatem, ut non salutare iam herbas, sed ipsum germinet Salvatorem, et non una virtus, sed Christus, plenitudo omnium virtutum, formetur in nobis“⁵¹.

Das Leben der Pflanzen und die Tugend Christi wurden gleichermaßen von der Engelskraft des Wassers hervorgebracht – eine kühne Annäherung, die jedoch tiefe metaphysische Gründe hat. Sie wurzelt in einer vielschichtigen Naturphilosophie,

⁴⁴ Pico: *Conclusiones nongentae*, *Conclusiones Magicae* numero XXVI, 6, 118.

⁴⁵ Ebd., *Conclusiones Cabalisticae* numero LXXI, 67, 141.

⁴⁶ Auch C. Pedretti bemerkt, dass Leonardo sich den komplexen Thesen Picos zu der Zeit genähert habe, in der seine eigene kosmologische Vision Gestalt annahm, „die mit großer visueller Ausdruckskraft im Hintergrund seiner späteren Bilder, der *Gioconda* und der *Sant’Anna*, und in den letzten sogenannten Sintflutzeichnungen zum Ausdruck kommt“. Pedretti (2014a: 15). An anderem Ort hebt Pedretti hervor, dass die einzige gesicherte Angabe, um begründetermaßen von einer Beziehung zwischen Pico und Leonardo auszugehen, der Hinweis im *Manoscritto G* des Institute de France, fol. 34r, ist, wo es im Kommentar zu einigen Betrachtungen über den „raggio della luna col simulacro del sole“ heißt: „El Pico ne diè le sue opinioni“ (um 1510). Ders. (2005: 2-3). Eine mögliche Beziehung zwischen Leonardo und Pico bezüglich des Wasser-Themas wurde von G. Ferri Piccaluga nahegelegt (2005: 41).

⁴⁷ Pico: *Commento sopra una canzona de amore*, cap. VIII, 65.

⁴⁸ Leonardo da Vinci: *Cod. Leic.*, fol. 14r; vgl. Ders. (2001: 135).

⁴⁹ Ebd., 24r; vgl. Ders. (2001: 174).

⁵⁰ Pico: *Heptaplus*, Exp. III, cap. III, 250.

⁵¹ Ebd., cap. V, 262.

in der das theologische Thema kein bloßes Beiwerk ist. Ist es vielleicht ein Zufall, dass das Christuskind auf Heilpflanzen, Anemonen (Symbol der Kreuzigung wegen ihrer roten Farbe), Bittersüßem Nachtschatten, Primeln und Akeleien sitzt, wobei Letztgenannte auf die Verbindung der menschlichen und der göttlichen Natur anspielen?⁵² Ganz zu schweigen vom Jasmin, „der aus vielerlei Gründen mit der hl. Jungfrau assoziiert wird: Er präsentiert sich fast ebenso als Marienblume wie die Rose, weil er im Mai zu blühen beginnt; seine weiße Farbe, die auf die unbefleckte Empfängnis anspielt, geht mit seiner Sternenform einher (ein klarer Verweis auf die Litaneien, in denen die Jungfrau als *Stella Maris* bezeichnet wurde), aber auch mit der Kreuzform (einer Anspielung auf die Passion und die Prophezie ‚eines Schwertes, das durch die Seele dringen wird‘ (Luk 2,35b); außerdem spielt die Blüte auf die Anmut, die Eleganz und insbesondere auf die göttliche Liebe an, weil sie sich mit dem Gang der Sonne öffnet und schließt“⁵³.

Der Engel kennt die Geheimnisse der Welt. Sein Blick, der „zur Entdeckung von etwas Wunderbarem einlädt“⁵⁴, vermittelt uns das Gefühl der tiefen Einheit der Kräfte, die die gesamte Wirklichkeit regieren, und erinnert (mit Händen und Blick) an die Spiegelungen, in denen die geschaffene und die ungeschaffene Natur, *creare et creari*, das (überhimmlische) Wasser und der (vernünftige) Himmel, „*corporis nocturna et mattutina animi natura*“⁵⁵, Prophezie und messianische Dimension gegenseitig aufeinander verweisen. Aus allen Dingen spricht hier die einzige „*natura over necessità*“⁵⁶, die Dimension, die die verschiedenen Ebenen der Bilddarstellungen Leonardos verbindet (insbesondere entropische Hintergründe und Anmut der menschlich-göttlichen Figuren). Ein großartiger Gesang an die Schönheit der Schöpfung, in der metaphysischen Kraft vereint, die über die leisen Winke der Augen, Hände und lächelnden Münder bis zu uns gelangt. Und wenn die menschliche *ratio* diese geistigen Keime mit wahrer Liebe aufnimmt, wird in der Welt der neue Garten Eden erblühen: In seiner Mitte sticht die Venus/himmlische Jungfrau als Bild einer ewigen, geistigen Schönheit hervor. In dem von Engelswasser umgebenen Garten, schreibt Pico, schafft so die Schönheit – „*formata in prima dal divin volto*“ – ihre üppige Heimstatt; wie es in den von Pico kommentierten Versen von Benivieni heißt, „*nasce Venere qua giù, la cui bellezza / splende in ciel, vive in terra, el mondo adombra*“⁵⁷; und das Auge als Symbol der menschlichen Seele „*come raggio di sol sott’acqua el vede*“⁵⁸.

⁵² Zucchi (2019: 137-138).

⁵³ Tagliagalamba (2010: 55).

⁵⁴ Dies. (2014: 204).

⁵⁵ Pico: *Heptaplus*, Exp. IV, cap. I, 272.

⁵⁶ Vgl. Kemp (2006: 284).

⁵⁷ Benivieni: *Canzona de lo amore celeste e divina*, Stanza V, 18.

⁵⁸ Ebd., Stanza VIII, 21.

3. Übermenschliche Natur: Blick aus der anderen Welt

Die *Felsgrottenmadonna* von Leonardo könnte aufgrund einiger prägender Landschaftselemente außerdem durch Seiten des zweiten Buchs der *Docta ignorantia* von Cusanus inspiriert worden sein. Auf diesen Seiten stellt Cusanus fest, dass im Universum andere, mehr oder weniger menschenähnliche Formen fremder Intelligenz durchaus wahrscheinlich sind (jedenfalls würden sich diese Wesen nur durch quantitative Grade an Scharfsinn, nicht aber der Essenz nach von uns unterscheiden). Cusanus schreibt diesbezüglich, seiner *ars comparationis* treu, dass diese Bewohner ferner Sterne nur vermuten könnten,

daß in der Region der Sonne eher sonnenhafte, helle und erleuchtete, geistige Bewohner sind, geistigere auch als in der Mondregion, wo sie eher mondhaft sind und als auf der Erde, wo sie stoffhafter und dichter sind. Demnach wären jene geistigen, sonnenhaften Naturen mehr in der Wirklichkeit und weniger in der Möglichkeit, die erdhaften mehr in der Möglichkeit und weniger in der Wirklichkeit, die mondhaften bewegten sich in der Mitte.⁵⁹

Wenn es sich so verhält, kann man sich auch fragen: Ist es denn absolut sicher, dass die Verkörperung des Verbum historisch auf der Erde und insbesondere in dem (noch sehr potenziellen und mit einer matten Intelligenz begabten) Vernunftwesen stattgefunden hat, das wir Mensch nennen? Der Kardinal von Kues ging nicht so weit, sich eine solche Frage zu stellen. Die religiösen Gemälde Leonardos, still und ebenso rätselhaft wie die auf ihnen dargestellten Figuren, scheinen von einer solchen Frage durchdrungen zu sein, die jede Gewissheit zu erschüttern vermag. Nicht dass die Erde dadurch erniedrigt würde. Im Gegenteil, wie schon bei Cusanus muss sie „una stella quasi simile alla luna [sein], e così proverai la nobiltà del nostro mondo“⁶⁰. Das Heilige geht in diesem Sinn gleichsam gestärkt aus seinen Bildern hervor, die eine außergewöhnliche Symbiose zwischen Natur und Göttlichkeit schaffen, zu der nur wenige Autoren – neben seinem Rivalen Michelangelo vielleicht Giorgione di Castelfranco⁶¹ – fähig waren. Die Welt ist voll der göttlichen Kraft, der etwas Geheimnisvolles eignet; umgekehrt ist die heilige Geschichte jedoch nur ein Aspekt dieses kosmischen Geschehens, in dem der Natur als göttlicher Kraft die absolute Hauptrolle zukommt. Vielleicht ist das berühmte Porträt des *Bacchus* (*San Giovanni Battista nel deserto nelle vesti di Bacco* oder *Bacco su un precedente San Giovanni Battista*, um 1510, Museum des Louvre) das Symbol dieser problematischen Osmose zwischen antithetischen

⁵⁹ „Minus autem de habitatoribus alterius regionis improportionabiliter scire poterimus suspicantes in regione solis magis esse solares, claros et illuminatos intellectuales habitatores, spiritualiores etiam quam in luna, ubi magis lunatici, et in terra magis materiales et grossi; ut illi intellectuales naturae solares sint multum in actu et parum in potentia, terrenae vero magis in potentia et parum in actu, lunares in medio fluctuantes“. Cusanus: *De docta ign.* II, 171 (h I, p. 108, lin. 13-19).

⁶⁰ Leonardo da Vinci: Ms. G, fol. 56r.

⁶¹ Vgl. dazu Cuzzo (2020).

Seinsebenen. Heiliges und Profanes gehen ineinander über, während die Wüste sich in ein Paradies aus Pflanzen, Bäumen und wilden Tieren in der Ferne verwandelt, wo die Landschaft – wie sehr oft bei Leonardo – zwischen bläulicher Luft und Wasser zu Füßen der Berge schwimmt. Dieser Bacchus-Johannes wirkt wie eine Vorwegnahme der Vorstellung vom gekreuzigten Dionysos in Nietzsches Wahnbriefen, worin der (durch die üppige Vegetation symbolisierte) Rausch des Wissenschaftlers für das kosmische Leben mit der metaphysischen Sensibilität des Philosophen für die geistigen Grundlagen der Welt einhergeht. (Dieses Moment wird durch die Geste des Heiligen evoziert, der mit dem Zeigefinger auf ein Kreuz deutet, das in der Darstellung völlig fehlt; nur ein knotiger Holzstock steht an seiner Stelle). In diesem Sinn wurde festgestellt:

Leonardo da Vinci war der am wenigsten heidnische der Renaissancekünstler, aus dem einfachen Grund, dass er sich nie mit der Oberfläche der Dinge zufriedengab, sondern in jedem Augenblick versuchte, deren Wesen zu durchdringen [...]. Leonardo erblickte in der Wirklichkeit weniger die Fülle und Schönheit einer körperlichen Umarmung als vielmehr ihr Geheimnis und ihre Analogie mit der schaffenden Tätigkeit der Natur.⁶²

Das Sfumato hebt also nicht nur die Distanz zwischen Natur und Übernatur, zwischen Heiligem und Profanem auf, sondern schwächt auch den qualitativen Unterschied zwischen den Planeten ab, deren Differenz sich nur auf ihren Grad (*quantum*) an Luftglanz bezieht. Von der Sonne bis zur winzigen Erde entfaltet sich „ein geeinter und kontinuierlicher Kosmos“ – eine Lehre, mit der Leonardo sich Nikolaus von Kues anschließen würde.⁶³ Leonardos Landschaften sind im Grunde nicht völlig irdisch. Seine Engel haben etwas Rätselhaftes, ihre Gesten sind anhand einer Semantik zu entziffern, die sich nicht im traditionellen religiösen Bedeutungsrepertoire zu erschöpfen scheint. In gewisser Hinsicht malt Leonardo Landschaften entsprechend der plötzlichen, den philosophischen Lehren der Zeit entspringenden Ausweitung der Grenzen des Universums und hat voll und ganz an dem Ausschnitt der Kosmologiegeschichte teil, die von Cusanus bis Bruno, von Kopernikus bis Galilei reicht. Anspielungsreich spiegelt seine Kunst – gleichsam *in aenigmate* – diese Ausweitung der Grenzen des Universums wider, in der die Erde ein Planet unter anderen wird. Dieser herrliche und außerordentlich alte Planet bezieht in seine Felsgebilde und Sedimente Spuren des Geistes ein, die wie vorgeschichtliche Fossilien jedes menschliche Datierungsvermögen übersteigen.

Insbesondere Leonardos berühmte *Lalde al Sole* enthüllt das cusanische Werk als Quelle seiner kosmologischen Auffassung (vielleicht durch die Vermittlung Ficinos, für den die Sonne „*perspicuam Dei statuum in hoc templo mundano*“⁶⁴ ist). Im ganzen Universum gibt es „keinen Körper von größerer Helligkeit und Tugend als diesen; sein Licht erhellt alle Körper, die sich im Universum teilen,

⁶² Clark (1967: 247).

⁶³ Arasse (1997: 104).

⁶⁴ Ficino: *De Sole*, cap. IX, 970.

alle Seelen rühren von ihm her und keine andere Wärme, kein anderes Licht ist in der Welt“⁶⁵. Es gibt, um es mit Ficino zu sagen, ein einziges sinnliches und intelligibles Licht, durch das sich die ganze Wirklichkeit mit Leben füllt: „lux quidem intelligibilis in mundo supra nos incorporeo, id est, purissimus intellectus. Lux autem sensibilis in mundo corporeo, id est, lux ipsa solaris“⁶⁶. Auf diesem Denkweg stellte noch Robert Fludd die Sonne an den Schnittpunkt von zwei Pyramiden, die des Lichtes (bzw. „piramis lucida et formalis“) und die der Dunkelheit (die „ihre Basis auf der Erde hat“), als Wohnstatt der lebenspendenden Seele der Welt⁶⁷ (**Abb. 5**). Das ungeschaffene Licht „posuit tabernaculum suum“⁶⁸ in diesen Zwischenort zwischen Mond und Erde, schreibt Ficino:

[...] imo haec sphaera aequaliter parte tum superiore tum inferiore, perfectionem consonantiae magis perfectae accipit.⁶⁹

Außerdem ist die Erde – fährt Leonardo in seinem Lob unter Anspielung auf Formeln, wie Nicolas Cusanus sie diesbezüglich im zweiten Buch von *De docta ignorantia*⁷⁰ verwendet hat, fort – „weder in der Mitte des Sonnenkreises noch in der Mitte der Welt“, und könnte jemand sie von außen sehen, „parrebbe e farebbe ofizio che la Luna a noi“⁷¹. Das heißt, unsere Welt würde wie der Mond strahlen; die Erde ist ein Planet, der vielen anderen im endlosen Raum des Himmels gleicht. Gibt es im Übrigen in unserer Welt keine alten Landschaften, die uns aufgrund ihres Alters und ihrer Unwirtlichkeit an die kahlen Böden ferner Gestirne erinnern? Und gibt es im Gegenteil nicht auch Ausschnitte, die den Geist aufgrund ihres wunderbaren Lebensüberschwangs zu den Anfängen der paradiesischen Erfahrung zurückbringen? Und könnte es dann nicht sein, dass die Stratifizierung, die Leonardo dazu bewog, Johannes den Täufer in Gestalt des Bacchus zu übermalen, einer *duplex theoria* des Bildes entspricht, vor deren Hintergrund ein und dieselbe Welt aus der Perspektive der *piramis lucis* und der *piramis tenebrae* gesehen wird?

4. Atmosphärische Landschaften und ontologische Übergänge: Die gotterfüllte Natur

Für eine konkrete Anwendung der Regel der Luftperspektive, durch die der Abstand zwischen den Welten verschwimmt, reicht es, die Aufmerksamkeit nochmals dem Landschaftshintergrund der *Hl. Anna selbdritt* (**Abb. 2**) zuzuwenden.

⁶⁵ Vgl. Vasoli (1973); Garin (1973: 664-684).

⁶⁶ Ficino: *De Sole*, cap. X, 971.

⁶⁷ Fludd: *Utriusque Cosmi Maioris scilicet et Minoris Metaphysica, Physica atque Technica Historia in duos Tractatus divisa*. Bd. I, 81.

⁶⁸ Ficino: *De Sole*, IX, 971.

⁶⁹ Fludd: *Utriusque Cosmi Maioris scilicet et Minoris Metaphysica, Physica atque Technica Historia in duos Tractatus divisa*. Bd. I, 82.

⁷⁰ Arasse (1997: 407).

⁷¹ Leonardo da Vinci: Ms. F, fol. 5r.

Die am weitesten vom Auge entfernten Berggipfel gehen unmerklich in die bläuliche Helligkeit der Luft über und schaffen eine Tiefenwirkung, die auf jede Übereinstimmung mit starren geometrischen Schemas zu verzichten scheint. Diese Abschattungen lösen sozusagen „das greifbare Dasein der sinnlichen Welt – der Welt des Augenblicks und der Vordergründe – endgültig in atmosphärischen Schein [auf]. Die Linie verschwindet aus dem tonigen Bilde“ und dem Blick enthüllt sich die „reine formvolle Unendlichkeit“⁷². Diese verliert fraglos an Präzision, gewinnt aber an Schönheit und Reiz. Hier wird das Unvermögen der Kunst, den Wahrnehmungsgegenstand im quantitativen Sinne gemäß der Ferne-Nähe sowie in den verschiedenen Größengraden der *perspectiva artificialis* genau wiederzugeben, um „das Nahe fern erscheinen zu lassen und das Kleine groß“⁷³, daher die *felix culpa* der leonardischen Kunst. Diese führt das malerische Wissen zu einer neuen ontologischen Dimension, in der das Sfumato eine zugleich theoretische und praktische Errungenschaft ist, die die engen Grenzen der „prospettiva lineale“ auf der Ebene der proportionalen Darstellung der Form in neue Möglichkeit verwandelt: Linienperspektive, die, wie Leonardo schreibt, „si estende nell’ufficio delle linee visuali a provare per misura quanto la cosa seconda sia minore che la prima, e la terza che la seconda, e così di grado in grado sino al fin delle cose vedute“⁷⁴. Diese auf der Wissenschaft der Sinne und auf Praxis beruhende ästhetische Errungenschaft führte Leonardo „über das hinaus, was er in Begriffe zu fassen vermochte“⁷⁵.

Was dank der Luftperspektive aus Leonardos Hand hervorgeht, ist im Grunde eine Zwischenwirklichkeit, in der Menschliches und Göttliches, Natur und Übernatur einander durch das Verschwimmen ihrer Umrisse jenseits logischer Gegensätze begegnen. Die porträtierten Körper der Jungfrau, der hl. Anna und des Kindes tauchen – in einem wunderbaren Schnitt dargestellt, der die genaue Stratifizierung des Geländes wiedergibt – aus dem Boden empor wie eine erstaunliche geologische Konkretion in Form einer „breiten Pyramide“⁷⁶. Die Natur findet darin im Sinne der göttlichen Proportion und geistigen Harmonie ihre Vollendung: ein äußerstes Erblühen des ihr innewohnenden *nisus formativus*.⁷⁷ In all ihrer

⁷² Spengler (1990: IV, 324).

⁷³ Leonardo da Vinci: Trattato della pittura, cap. XXXIX, 31.

⁷⁴ Ebd., cap. CDLVI, 151.

⁷⁵ Luporini (1997: 125).

⁷⁶ Venturi (1942: XV).

⁷⁷ Zum Begriff der göttlichen Proportion bzw. Proportionalität ist auf Luca Pacioli, den „maestro Luca“, zu verweisen, wie Leonardo ihn nannte. Pacioli, der ein bekannter Kenner der cusanischen Schriften war, verfasste das Werk *De divina proportione*, für das Leonardo die platonischen Körper mit äußerster perspektivischer Konkretheit zeichnete, sodass er ihnen dank Licht- und Schattenspielen die richtige Symmetrie verleiht. Ich beziehe mich auf die venezianische Ausgabe von 1509, übers. und erläut. von C. Wintenberg, italienischer und deutscher Text, Wien 1889 (Anastatischer Nachdruck Nabu Public Domain Reprints, Brinigsville PA 2010).

Schönheit und ihrem Zauber hebt sich die Erscheinung zwischen den fernen Bergen und der uralten Tiefe der Erde im Vordergrund ab, aus deren Schoß dank menschlicher Erfindung das Heilige selbst Gestalt annimmt wie ein kostbares, durchscheinendes und reines Mineral, in dem der Himmel sich spiegelt. Nicht zufällig hat Marias Gewand dieselbe durchscheinende Farbe wie die von den Bergen herabwehende tiefe Luft und das klare Engelswasser. Wie der Himmel umhüllt sie das Kind mit ihrer mystischen Mutterliebe und zwingt es, den Blick von dem prophetischen Lamm abzuwenden, das mit geknickten Läufen seinem Opfer-schicksal entfliehen zu wollen scheint.

Wiederum zeichnet sich in der synchronen Struktur des *imago* eine Spannung zwischen Lebenstrieb (wenn nicht gar einem dionysischen Trieb, der jedoch von der geheimnisvollen Kraft einer uralten Natur durchdrungen ist) und heiliger Geschichte ab, die sich im großen Theater des Kosmos als Bühne eines einzigen gottmenschlichen Geschehens entfaltet, das Menschen, Pflanzen, Tiere und sogar geologische Formationen einbezieht. Die natürliche Wirklichkeit erlangt hier eine Tiefe, die sich nur durch das *Hineinblicken* des Malers erreichen lässt, der angesichts jedes Naturgebildes weiß, wie er „den menschlichen Verstand zur göttlichen Anschauung“⁷⁸ erheben kann.

Die Ontologie des Sfumato, das die Grenzen zwischen den Seinsregionen der Wirklichkeit aufhebt, bringt in Leonardos Werk einige greifbare Folgen hervor, die alle auf naturmetaphysischen Grundlagen beruhen. Die wichtigsten sind meines Erachtens folgende:

a) Die Suche nach der Regel des Chaos und Unförmigen, wie das Formstreben von Leonardos Geist bezeichnet werden kann, ist ein Beispiel für die Verschmelzung der Seinsebenen, wie das „dolce sfumato“ sie schafft, sodass sich Fälle von Isomorphismus zwischen radikal unterschiedlichen Naturphänomenen ergeben: einige geordnet und einer Regel gehorchend, andere zufällig, wenn nicht gar zerstörerisch. Ontologisch betrachtet wird dies zum Beispiel durch die enge gegenseitige Abhängigkeit veranschaulicht, die in Leonardos Studien zwischen der Untersuchung der Pflanzengestalten – etwa des sogenannten Dolden-Milchsterns (*Ornithogalum umbellatum*)⁷⁹ – und der grafischen Beschreibung der Fluten⁸⁰ und des Weltenendes⁸¹ besteht. Diese Studien finden sich im Cod. Windsor und lassen sich ungefähr auf die Jahre zwischen 1506 und 1515 datieren. In diesen Figuren legt die *linea flexuosa* bzw. *linea spiralis* nahe, dass so verschiedene Naturerscheinungen von ein und demselben inneren Bildungs- und Entwicklungsgesetz abhängen, wonach die beobachteten und beschriebenen Phänomene dazu neigen, „[a] incurvarsi in enormi volute, in gorgghi e spirali dove gli elementi naturali

⁷⁸ Leonardo da Vinci: Cod. Atl., fol. 345 v.b (neu 949v).

⁷⁹ Ders.: Windsor, fol. 12424. Vgl. Arasse (1997: 91-92).

⁸⁰ Leonardo da Vinci: Windsor, foll. 12660b, 12380a.

⁸¹ Ebd., foll. 12378, 12380, 12383-12386; vgl. Meneguzzo (1981b: 296-298).

vanno smarrendo il loro peso, le loro differenze fino a tornare nella buia uniformità del primo Chaos⁸² (**Abb. 6**). Die wirbelnde Bewegung des Wassers, das in einem Fluss auf Hindernisse trifft; die vom Wasserfall bei seinem Sturz in ein Becken verursachten Strudel mit ihrem kreisenden Ungetüm; die zerstörerische Kraft der Wirbelwinde; die Wut der „gran diluvi“ – all dies ähnelt, nachdem es gezeichnet wurde, morphologisch betrachtet den geschmeidigen Spiralen mancher Pflanzen (die Leonardo auch im Zusammenhang mit der Vorbereitung der Landschaft für *Leda mit dem Schwan* studierte, wie aus der Studie für die *Kniende Leda* ca. 1503-1506 hervorgeht) (**Abb. 7**), sowie den kunstvoll geflochtenen Haaren der porträtierten Frauen. So scheinen in der Darstellung einer Pflanze in ihrer bildlichen Statik die geistigen und physikalischen Kräfte festgehalten, die als reine Energie die Schwere der Materie in der „oscura e nebulosa aria“ besiegen, welche die Naturkatastrophen begleitet – eine mit Wasser gemischte Luft, die, von majestätischen Wirbelwinden getragen, schließlich „le moltissime terre colli loro popoli“ überflutet, „richiudendo e incarcerando sotto di sé“, mitgerissen von Schaum und Geröll, alles, was ihr in ihrem wütenden Zorn begegnet.⁸³ Die Erforschung derselben Gesetze, die bei einer Überschwemmung wirken, im formalen Gleichgewicht der grafischen Darstellung einer Pflanze bietet Leonardo Gelegenheit, die ungeheure Naturdialektik, die bei katastrophalen Wetterereignissen zum Tragen kommt, in einem perfekten Gleichgewicht des Bildes festzuhalten. Angesichts dieser Figur, in der die Bewegung in der Starrheit eines grafischen Schemas angehalten wird, hält „das Denken in einer von Spannungen gesättigten Konstellation plötzlich ein“, um es mit Walter Benjamin zu sagen⁸⁴. Diese Konstellation ist umso verlockender, je näher sie dem Zusammenbruch ist (wie im Hintergrund der *Monna Lisa*, wo das obere Wasserbecken über die Ufer zu treten droht) (**Abb. 8-9-10**). Als Folge all dessen – das eine enorme morphologische Reichweite besitzt – werden „die botanischen Formen, die Wasserläufe und Baumkronen [...] das grafische Resultat und der theoretische Versuch einer Reflexion über die in fortwährender Veränderung begriffene Dynamik und Kräfte der Natur“⁸⁵.

Eine letzte Betrachtung dazu. Die Aufhebung der Grenzen zwischen Naturphänomenen schafft auch in der Katastrophe eine neue Solidarität zwischen dem Menschen und der Tierwelt⁸⁶, da sie das klare Bewusstsein „vom ununterbrochenen Fluss des Lebens in all seinen menschlichen, pflanzlichen und tierischen Formen“⁸⁷ belegt. Es ist eine Verbundenheit im Schmerz, die die verschiedenen Geschöpfe wie in einer von Verzweiflung und Angst kündenden Umarmung umfasst; aber auch eine sympathetische Nähe zwischen verschiedenen Lebensformen

⁸² Meneguzzo (1981a: 134B).

⁸³ Leonardo da Vinci: Trattato della pittura, cap. LXV, 41; vgl. auch ebd., cap. CXLIV, 62.

⁸⁴ Benjamin (1991: XVII, 702-703).

⁸⁵ Tagliagambara (2014: 202).

⁸⁶ Vgl. Leonardo da Vinci: Windsor, fol. 12376.

⁸⁷ Tagliagambara (2010: 10).

im Schmerz und im Unglück, die ein Grundsatz jenes Wissens ist, das heute unter dem Namen Tiefenökologie läuft. Danach bedingt das „totale Beziehungsfeld des Lebenden“⁸⁸, dass „alles von allem abhängt“⁸⁹. Bei Überschwemmungen zum Beispiel sieht man „colli coperti d’uomini e donne e animali“⁹⁰, während die Blitze aus den Wolken die Dinge in ein gespenstisches Licht tauchen; Schwärme verängstigter Vögel, die auf den aus der Tiefe auftauchenden, aufgedunsenen Körpern toter Menschen Schutz suchen. „[G]ran quantità di popoli, di uomini e d’animali diversi si vede scacciare dell’accrescimento del diluvio inverso le cime dei monti, vicini alle predette acque“⁹¹, die sie in einem verzweifelten gemeinsamen Leben umringen, in dem der gemeinsame Ursprung aus der Urnatur und die allgemeine Unterworfenheit unter die Zerstörungskraft der Zeit obsiegt.

b) Die verschwommene, unscharfe und flüchtige Landschaft unterwirft jede Naturgegebenheit der Zeit, sodass die Elemente fortwährend ineinander übergehen und laufende, unvorhersehbare Veränderungen mit sich bringen. Die Natur Leonardos ist nicht genau die von Cusanus, aber auch nicht die von Ficino oder Botticelli, deren Visionen zum Großteil auf einer griechischen Auffassung der *physis* als unvergänglicher göttlicher Gestaltungskraft beruhen. In der Zeit als andauerndem Veränderungsprozess verlieren die Dinge ihre scharfen Konturen und verwandeln sich in einer kontinuierlichen Metamorphose aller Dinge – das eine ins andere und ins Ganze. Vom Standpunkt des Bildes wird die Natur dergestalt zu Farbübergang und Prozess, reine Dynamik, in der Form festgehaltene Entropie. Es reicht, den Hintergrund der *Monna Lisa* zu betrachten, um das Gemeinte zu verstehen. Diesbezüglich ist ein Passus von Leonardo anzuführen, der sich genau auf die Landschaft hinter der porträtierten Dame zu beziehen scheint (**Abb. 9**):

Le figure dei monti [...] sono generate dalli corsi de’ fiumi nati di piove, neve, grandine, diacci resoluti dalli solari razzi della stade, la qual risoluzione è generazione d’acque ragunate da molti piccoli rivi concorrenti da diversi aspetti alli maggiori rivi; crescono in magnitudine, quanto essi acquistano di moto, insin che si convocano al grande mare oceano, sempre togliendo da l’una delle rive e rendendo a l’altra, insin che ricercano la larghezza delle lor valli; e di quel non si contentano: consumano le radici de’ monti laterali, li quali ruinando sopra essi fiumi chiudan le valli, e, come se si volessino vendicare, proibiscono il corso di tal fiume e lo convertono in lago, dove l’acqua con tardissimo moto pare raumiliata, insino che la generata chiusa del ruinato monte fia di nuovo consumata dal corso della predetta acqua.⁹²

c) Das Werkzeug dieser Neuerfindung der Natur, in der die Göttlichkeit der Kunstfertigkeit durch die (auch manuelle) Arbeit an den zufälligen Übergangserscheinungen gegeben ist, ist eine originelle Umarbeitung der paradigmatischen Figur

⁸⁸ Vgl. Naess (1990: 26).

⁸⁹ Ebd., 41.

⁹⁰ Leonardo da Vinci: Windsor, fol. 12665b.

⁹¹ Ebd., fol. 12665a.

⁹² Leonardo da Vinci: Trattato della pittura, cap. DCCXCIII, 251.

von Cusanus aus *De coniecturis* (1445) (**Abb. 11**). Sie besteht aus zwei ineinandergeschobenen Pyramiden von gleicher Höhe, schreibt Cusanus, der des Lichts und der der Finsternis. Die Spitze der einen trifft mittig auf die Basis der ihr entgegengesetzten und schneidet sie in zwei gleich große Teile. Heuristisch gesehen ist diese Figur auch für die Beschreibung der verschiedenen Wissensgrade, von der Vielfalt der sinnlichen Wahrnehmung über die Einheit des vernünftigen Verstehens bis zum dritten Himmel der mystischen Vision, exemplarisch. Denn wie Pico schreibt: „*quae in mundo sunt inferiori, in superioribus sunt, sed meliore nota; quae itidem sunt in superioribus in postremis etiam visuntur, sed degeneri conditione et adulterata, ut sic dixerim, natura*“⁹³. So schreibt Cusanus weiter:

Die Figur P wird dir bei allem helfen, was immer es auch sei: beim Sinnlichen, wenn du als sinnliche Einheit das Licht und als sinnliche Andersheit den Schatten nimmst; beim Verstandesmäßigen, wenn du das Licht als discursives Licht oder als verstandesmäßige Einheit bezeichnest und genauso wird sie dir beim Vernunfthaften helfen, wenn du die vernunfthafte Einheit zum Licht machst.⁹⁴

Die Ausarbeitung dieser Figur durch Leonardo im *Trattato sulla pittura* spielt eine entscheidende Rolle auf der Ebene der Farbübergänge, durch welche die Naturgegebenheiten, wie gesagt, unscharf werden, während die Schönheit sich aus der für seine Malerei typischen Unbestimmtheit speist, sodass „*li dolci lumi finiscano insensibilmente nelle piacevoli e dilettevoli ombre, e di questo nasce grazia e formosità*“⁹⁵ (**Abb. 12**). Diese um den Begriff des *dolce sfumoso* kreisende Kunst der Koinzidenz impliziert, dass der Maler darauf achten muss, dass „*quella parte che è illuminata, sicché termini in cosa oscura, e così la parte del corpo ombrata termini in cosa chiara*“, unter Berücksichtigung der Abschattungen und Abschwächung der Kontraste, denn „*questa regola darà grande aiuto a rilevare le figure*“⁹⁶.

Il chiaro e l'oscuro, cioè il lume e le ombre, hanno un mezzo, il quale non si può chiamare né chiaro né scuro, ma egualmente partecipante di esso chiaro e scuro; ed è alcuna volta egualmente distante dal chiaro e dallo scuro, ed alcuna volta più vicino all'uno che all'altro.⁹⁷

⁹³Pico: Heptaplus, Secondo proemio, 188. Das Thema ist bei Pico offensichtlich von Anaxagoras übernommen, an dem sich auch Leonardo an einigen Stellen des Codice Atlantico inspirierte: „Anassagora. Ogni cosa vien da ogni cosa, e d'ogni cosa si fa ogni cosa, e ogni cosa torna in ogni cosa; perché ciò che è nelli elementi è fatto da essi elementi“. Leonardo da Vinci: Cod. Atl., fol. 385v-c (neu 1067r). Doch die besondere Bedeutung dieser in mehrere Seinsgrade gegliederten Lehre, einschließlich der Dynamik, die es gestattet, den einen mit dem anderen durch eine Bewegung wechselseitigen Fortschritts-Rückschritts zu verbinden, ließe sich auch durch eine ziemlich getreue Aufnahme der paradigmatischen Figur von Cusanus erklären.

⁹⁴ „*Serviet enim tibi P figura ad omnes et ad quamlibet: ad sensibilem, si unitatem sensibilem feceris lucem et alteritatem sensibilem umbram, ad rationalem, si lucem dixeris discursivam aut rationalem unitatem, ad intellectualem similiter serviet, quando unitatem intellectualem lucem feceris*“. Cusanus, *De coni.* II, 17 (h II, Nr. 73, lin. 5).

⁹⁵ Leonardo da Vinci: *Trattato della pittura*, cap. CCLXXXVIII, 106.

⁹⁶ Ebd., cap. CDXII, 138.

⁹⁷ Ebd., cap. DCLX, 207.

Anhand dieses geometrischen Werkzeugs weiß der Maler also, wo er die abzubildende Figur platzieren muss, nämlich im Schnittpunkt der beiden Pyramiden. So wird er den Stellen den Vorzug geben, an denen die Pyramide des Lichts und die der Dunkelheit einander in einem Zwischenbereich begegnen: ein *medius locus* des Bildes, der durch das Spiel der Schatten und das perfekte Gleichgewicht des Chiaroscuro hervorgehoben wird. Dieser Theorie zufolge nimmt das „helle [...] an Dunkelheit zu, das Dunkle an Helligkeit“ und gestattet, dass „sanfte Lichter unmerklich in wohlgefällige und angenehme Schatten auslaufen“ und umgekehrt.⁹⁸

Grandissima grazia d'ombre e di lumi s'aggiunge ai visi di quelli che seggono sulle porte di quelle abitazioni che sono oscure, e gli occhi del riguardatore vedono la parte ombrosa di tali visi essere oscurata dalle ombre della predetta abitazione, e vedono alla parte illuminata del medesimo viso aggiunta la chiarezza che le dà lo splendore dell'aria: per la qual aumentazione di ombre e di lumi il viso ha gran rilievo, e nella parte illuminata le ombre quasi insensibili, e nella parte ombrosa i lumi quasi insensibili; e di questa tale rappresentazione e aumentazione d'ombre e di lumi il viso acquista assai di bellezza.⁹⁹

5. *Monna Lisa*: von der „natura over necessità“

Überraschend ist, dass ein vom Standpunkt des Sfumato und der entropischen Naturauffassung besonders gelungener Hintergrund und, was die Figur im Vordergrund angeht, ein besonders durch die fehlenden Konturen des Gesichts geprägtes Bild eine erstaunliche *umgekehrte* Anwendung des im *Trattato sulla pittura* dargestellten geometrischen Schemas ist. Im Gegensatz zu anderen berühmten Bildern von Leonardo ist die *Gioconda* (**Abb. 13-14**) in der Tat *en plein air* dargestellt, während ihr Blick starr auf uns, die wir mit Mühe aus der Camera obscura auftauchen, gerichtet ist.

Dieses als Porträt wenig überzeugende Bild hängt von seinem Hintergrund ab und präsentiert sich insgesamt wie ein naturphilosophisches Traktat – mit dem oberen Wasserbecken, das überzulaufen und die darunterliegende Landschaft mit der ungeheuren Kraft, die „conquassa e ruina“, was das Wasser auf seinem Weg trifft, zu überfluten droht.¹⁰⁰ Die Brücke auf unserer Rechten ist das Zeichen dieser Prekarietät der Landschaft, die im Übrigen nur wenige Spuren menschlicher Präsenz aufweist. Die Hauptrolle spielt dagegen das Wasser, die „wichtigste Wirkkraft der Natur“¹⁰¹, „Lebenssaft dieser trockenen Erde“¹⁰², dessen Läufe in den Jahrhunderten „den Schwerpunkt und die Oberfläche der Welt verändern“¹⁰³.

⁹⁸ Ebd. cap. DCLIII, 206.

⁹⁹ Ebd. cap. XC, 48.

¹⁰⁰ Ders.: Cod. Ar. I, fol. 57r; vgl. Vecce (2006: 116-117).

¹⁰¹ Pedretti (2006: 148A).

¹⁰² Leonardo da Vinci: Cod. Ar. I, fol. 210r.

¹⁰³ Ders.: Cod. Leic., fol. 5r.

Das Bild der Frau, wie es sich uns heute darbietet, erscheint fast wie das Ergebnis einer „magischen Abstraktion“¹⁰⁴. Es wirkt weniger wie ein echtes Porträt als vielmehr wie die Fixierung des Zeitflusses, der langsamen, aber unaufhaltsamen geologischen Transformationen, der Vergänglichkeit der Natur und der Erosionskraft des Wassers an den Felsformationen im Bild.¹⁰⁵ In Analogie zur Funktion des Blutes im menschlichen Körper ist das Wasser „per vitale omore di questa arida terra [...] dedicata; e quella causa che la muove per le sue ramificante vene contro al natural corso delle cose gravi, è proprio quella che muove li omori in tutte le spezie de’ corpi animati“¹⁰⁶.

Das Gesicht der Dame lässt sich also kaum von der Landschaft trennen, vor der es sich abhebt und Sinn und Bedeutung erlangt. Man kann daher nicht leugnen, „dass die Landschaft sich auf besondere Weise an die Figur anpasst, die sie begleitet wie ein Orchester den virtuosen Gesang“¹⁰⁷. Die Frauengestalt geht aus dem chaotischen, wilden Element nicht nur hervor, sondern bleibt zuinnerst daran gebunden; sie ist wie ein Engel, der anstelle des erlösenden *καρπός* das bevorstehende Schöpfungschaos ankündigt, zu dem die ganze Wirklichkeit am Ende ihres Lebenszyklus zurückkehren muss, den eigenen Tod, die dunkle Einförmigkeit des Urchaos herbeisehend¹⁰⁸. In diesem Sinne spricht sie von der Herausforderung zwischen dem Künstler und der Naturnotwendigkeit, wobei Ersterer als göttlicher Bringer der Form (wie ein zweiter Gott) die Proportion aus dem Schöpfungschaos des Ursprungs herausfiltern muss. Durch das *Sfumato* rettet die Kunst, wie gesagt, die Phänomene; die einzige Waffe, die dem Menschen in dieser Herausforderung zu Gebot steht, ist *das Abmildern der Kontraste, wodurch die zerstörerischen Widersprüche, die sich in der Landschaft im Hintergrund andeuten, durch das ‚direkte Gegenteil‘ (retto contrario) entschärft werden*.

Der Künstler und Philosoph, der über jede Notwendigkeit siegt – dies ist die Hauptaufgabe der Malerei –, muss den rätselhaften Ausdruck der porträtierten Dame vergeistigen und in einem anhaltenden Lächeln verzaubern, das auf die Erlösung vom Schicksal hindeutet. Anstelle scharfer und endgültiger Züge findet

¹⁰⁴ Bongioanni (1935: 44).

¹⁰⁵ Leonardo hatte vor, einen Text über das Wasser zu schreiben: „quando tu metti insieme la scienza de’ moti dell’acqua, ricordati di mettere di sotto a ciascuna proposizione li sua gioventi, acciò che tale scienza non sia inutile“ (Ms. F, fol 2v). Eine Sammlung von Fragmenten Leonardos zum Thema wurde 1643 von Luigi Maria Arconati besorgt. Diese für eine Druckausgabe bestimmte Transkription wird heute in der Biblioteca Apostolica Vaticana aufbewahrt. Siehe Leonardo da Vinci (1983). Die neun Bücher über das Wasser, die ursprünglich 1643 von F. Luigi Arconati für Kardinal Francesco Barberini geordnet wurden (Codice Vat. Barberiniano lat. 4332 und Codice della Biblioteca Nazionale di Napoli XII, D. 80), wurden 2018 als anastatische Nachdruck (Bologna) mit einer Einleitung von F. P. Di Teodoro und 29 hinzugefügten Abbildungen wiederveröffentlicht.

¹⁰⁶ Ders.: Cod Ar. III, fol. 236r.

¹⁰⁷ Roger-Milèt (1923: 85).

¹⁰⁸ Meneguzzo (1981a: 134b).

man bei Leonardo daher „eine Reihe von Farbübergängen, die Veränderungen der Konturen anzeigen [...]. Die Oberflächen erscheinen nicht wie eine greifbare Wirklichkeit, sondern verfließen in einem Nebel bearbeiteter Pigmente [...]. Leonardo hat den Kopf anhand einer Reihe von durchsichtigen Schichten [...] und Abschattungen geschaffen“, die Augen und Mund der Frau ihren unvergleichlichen Zauber verleihen.¹⁰⁹

Zudem wird der *risus* von Pico – in der Folge von Alberti¹¹⁰ und Ficino¹¹¹ – als *gratia* definiert: ein geistiger Schmuck der Schönheit, der nicht nur von der quantitativen Anordnung des Körpers (der „proporzione del tutto conveniente“) abhängt, obgleich er bewirkt, dass „der unmittelbare Reflex des Einen (des Guten)“ die Vielheit der untereinander koordinierten materiellen Elemente in Gestalt der Proportion, Harmonie und Symmetrie mit sich durchdringt („ex multis coacervatum unum“)¹¹². Es handelt sich in der Tat um einen qualitativen Überfluss, der „necessariamente si abbia ad attribuire alla qualità dell’anima, la quale quando in sé è molto perfetta e lucida credo che insino nel corpo terrestre qualche razzo del suo splendore trasfonda“¹¹³. Nachdem die Seele einen gewissen Grad an geistiger Vollkommenheit erreicht hat, macht sie die Materie des Körpers durchscheinend und verleiht den Gesichtszügen Anmut. Was die Anmut an und für sich ist, lässt sich schwer bestimmen, doch verleiht sie dem Menschen jene Eleganz und Schönheit, die die himmlische Venus in den Grenzen der sublunaren Welt repräsentiert. Ein Anschein von Wahrheit, der sich in Schönheit überträgt, der bezaubert und ein geistiges Verliebtsein bewirkt. Glut der Flamme, die den Körper verzehrt, „che nella luce si manifesta“¹¹⁴: das Licht „depinge nella materia inferiore quelle forme delle cose che [die Seele: *A.d.V.*] ha in sé concette, dalle quale forme, raggi dello intelligibile sole, è illuminata“¹¹⁵. Wenn er sich aufgrund der Anmut verliebt, stirbt der Mensch – wie in Platons *Phaidon* – „di binsaca“, das heißt vor Küssen: „quando l’anima nel ratto intellettuale tanto alle cose separate si unisce, che da corpo elevata in tutto abbandona“¹¹⁶. Doch es handelt sich nicht um eine fleischliche Liebe, sondern um die „santo e sacratissimo amore“¹¹⁷, die als allerheiligstes höchstes Opfer durch den irdischen Schatten der Geliebten (ein Abbild der himmlischen Venus) „trasforma el amante nella cosa amata“¹¹⁸.

¹⁰⁹ Kemp (2006: 247-248).

¹¹⁰ Leinkauf (2007: 93).

¹¹¹ Ebd., 98.

¹¹² Ebd.

¹¹³ Pico: *Commento sopra una canzona de amore. Commento particolare, Stanza VI, 154.*

¹¹⁴ Ebd., 152.

¹¹⁵ Ebd., Stanza V, 148.

¹¹⁶ Ebd., Stanza IV, 145.

¹¹⁷ Ebd., 144.

¹¹⁸ Ebd., Stanza III, 134.

Vasari wusste zu berichten, dass Leonardo, um die wunderschöne, aber zur Melancholie neigende Monna Lisa zum Lächeln zu bewegen, „Spieler oder Sänger und mancherlei Narren hielt, die sie fröhlich machten, während er sie porträtierte“. Wenn die Dinge so liegen, wie oben gesagt, kann diese Anekdote eine höhere philosophische Bedeutung einschließen. Jeder Betrachter muss das Antlitz der Dame herausfordern, das zunächst drohend und düster wirkt, als wäre es „auf eine Weise [gemalt], die jeden mutigen Künstler erzittern und fürchten lässt“. Statt Musikinstrumenten, Gesang und Narren sind seine Waffen, wie die des Malers, die harmonischen Formen und göttlichen Proportionen, die in dem Gemälde erkennbar sind. Sie sind es, die das verhängnisvolle Band, welches das Bild an den dunklen Hintergrund bindet, zu lösen vermögen. Auf diese Weise zeigt Lisa „ein so angenehmes Lächeln, dass es mehr göttlich als menschlich erscheint“¹¹⁹.

Monna Lisa wird folglich zur Umkehrung der Regeln, denen Leonardo zufolge das Porträt zu gehorchen hat: Die auf dem Balkon mit dem Rücken zum Außenraum der Landschaft dargestellte Frau steht zwar an einer Schwelle, aber sie blickt in das dunkle Zimmer statt mit sanftem Kontrast daraus aufzutauchen. Das heißt, „gran parte del cielo“ – die in das „universelle Licht“¹²⁰ getauchte unheilvolle Landschaft – entfaltet sich hinter der Frauengestalt, die nachdenklich und zerstreut daraus hervorblickt mit ihrem umschatteten Gesicht, in dem gleichsam die „Geschicke der Welt versammelt sind“. Die dargestellte Frau, schrieb Walter Pater, „ist älter als die Felsen, vor denen sie steht; ähnlich wie ein Vampir ist sie mehrfach gestorben und hat die Geheimnisse des Grabes“ als ein altes Leben kennengelernt, das „Tausende von Erfahrungen“¹²¹, die ein greifbares Zeichen auf der Erdkruste hinterlassen haben, alle zusammen aufnimmt.

Es handelt sich also um eine perspektivische Umkehrung, wonach das Bild, wie Oswald Spengler feststellt, den Betrachter „in seine Sphäre auf[nimmt]“¹²²; es drängt uns – jeden Betrachter – sozusagen in die Position von Figuren, die in ihrem Sich-Abzeichnen vor dem schattigen Hintergrund einer Wohnung porträtiert werden können: ein Interieur, in dem die Natur uns mit ihrem magnetischen Blick fixieren will. Hinaustreten aus dem Halbschatten des „von dunklen Seitenwänden“ eingerahmten Zimmers – ein dunkler Schlund, in dem die ‚Dame Notwendigkeit‘ uns mit ihrem Magnetismus bannt – bedeutet, in die Welt hinauszugehen, um dem Unförmigen Gestalt zu verleihen und das Schicksal zu besiegen, den Mythos auszutreiben und „die kosmische Wirklichkeit in die Entwicklung des Geistes zu stellen“¹²³. Es ist mit anderen Worten ein Übergang vom Schrecken angesichts des bedrohlichen Chaos zum demiurgischen Wunsch, der die Kunst zu dem bewegt, was aktive Form ist, „armonica proporzionalità, la quale è composta di

¹¹⁹ Vasari (2010: II, 552).

¹²⁰ Leonardo da Vinci: Trattato della pittura, cap. CLII, 66.

¹²¹ Pater (1980: 99).

¹²² Spengler (1990: V, 424).

¹²³ Bongioanni (1935: 21).

divine proporzioni“¹²⁴. Es bedeutet, dem Chaotischen und Zerstörerischen, das der über der vorgeschichtlichen Landschaft schwebende Dämon erzeugt, „harmonische Schönheit“ zu verleihen. Herausfordernd steht diese Landschaft vor uns und zieht uns zu dem namenlosen fernen Ursprung hin, wo Anfang und Ende, Geburt und Tod ineinander übergehen: „tutti li elementi fori del loro naturale sito desiderano a esso sito ritornare, e massime foco, acqua e terra“¹²⁵; bzw.: „ogni parte ha inclinazion a ricongiugnersi <al su>o tutto per sfuggire dalla sua imperfezione“¹²⁶.

Die Dialektik der Gegenseitigkeit des Sehens, die durch die dargestellte *viva imago* anregt wird, bringt also ein performatives Spiel hervor, zu dem die Dame als dargestellte Idee, „leibhaftig gegenwärtig“¹²⁷, jeden Betrachter aufruft. In diesem performativen Spiel fixiert Leonardo im Bild die große Aufgabe der „Göttlichkeit der Malerei“, der achten freien Kunst, in ihrer inneren Verbindung mit dem göttlichen Schöpfungsakt. Es ist folglich eine demiurgische Aufgabe, die mithilfe der aus dem Geist gewonnenen künstlerischen Formen die ganze Welt in ihrem unablässigen Veränderungsprozess neu erschafft. Die Zähmung des Chaos, die „Auflösung des *processus* in *forma*“¹²⁸ und die Sonderung der schönen Proportion und der für alles sorgenden „gütigen Natur“ von der widerspenstigen Materie ist die Aufgabe sowohl des Schöpfers wie des Künstlers, der in der „bildlichen Darstellung“¹²⁹ den Schöpfungsakt auf der zweidimensionalen Ebene der Bildhypothesen reproduziert. Wenn wir aus diesem ewigen Widerstreit zwischen Geist und Materie besiegt hervorgehen, enthüllt die Dame uns ihr düsteres, melancholisches Gesicht; wenn wir dagegen – mit Leonardo – in das ursprüngliche Chaos eintauchen und an der Seite Gottes als Mitschöpfer und Träger von Harmonie und Schönheit dastehen, schenkt die Monna Lisa uns ein schwaches, unmerkliches Lächeln. Denn auch sie geht aus dieser Verschmelzung von Kunst und Natur, Form und Materie gleichsam erneuert und gütig hervor und bietet uns schließlich ihr sonnenhaftes und fürsorgliches Gesicht dar. Das Bildverständnis ist also ein gefährlicher Vorgang, der uns ins Spiel einbindet und unsere Freiheit anspricht. So schreibt Cusanus in Bezug auf die *icona Dei*:

Wer Dich also mit liebevollem Gesicht betrachtet, findet nichts anderes, als daß Dein Gesicht ihn liebevoll ansieht; und je mehr er sich bemüht, Dich mit größerer

¹²⁴ Leonardo da Vinci: Trattato della pittura, cap. XVIII, 30.

¹²⁵ Ders.: Ms. C, fol. 26v.

¹²⁶ Ders.: Cod. Atl., fol. 59 r.b (neu 166r).

¹²⁷ Leonardo da Vinci: Trattato della pittura, cap. IV, 5.

¹²⁸ Bongioanni (1935: 23).

¹²⁹ Lomazzo: Trattato dell'arte della pittura, scultura et architettura, cap. VII, 230.

Liebe anzublicken, umso liebevoller wird er Deinen Blick finden. Wer Dich feindselig ansieht, wird Dein Antlitz ebenfalls so sehen.¹³⁰

Dasselbe Phänomen der Widerspiegelung von Charakteren und Temperamenten, schreibt Leonardo, kann in Wirklichkeit auch dem Maler widerfahren: „se sarai bestiale le tue figure parranno il simile e senza ingegno, e similmente ogni parte di bono e di triste che hai in te si dimostra in parte in nelle tue figure“¹³¹.

Im Gegensatz zur *virtus rationale*, die gleichzeitig „est, vivit, sentit et intelligit“¹³², heißt es von der Melancholie, Synonym der Acedia, bei Charles de Bouelles (Carolus Bovillus) außerdem, dass sie ganz einfach *est*; dieser Zustand der Trägheit kommt dem mineralischen Reich (*petra*) zu (**Abb. 15**). Der Betrachter, der sich nicht mit ordnender Kraft behauptet, fällt im Grunde auf die Ebene der Urlandschaft zurück, in der Wasser und Felsen alles beherrschen und in den Zerstörungsvorgängen der Natur die äußere Zeit erneut in sich aufnehmen. Daher die Trostlosigkeit des *homo melancholicus*, in der sich diejenige der „gleichgültigen“ Natur als einer „grausamen, mitleidlosen Stiefmutter“¹³³ widerspiegelt, die der menschlichen Welt keinerlei Wohlwollen entgegenbringt und in der Notwendigkeit ihrer Gesetze verschlossen bleibt (die Schöpfung und Zerstörung in einem sind): Aus ihrem Schoß ergibt sich folglich kein *nisus formativus* für den Künstler, der sie darstellen und durch sein „göttliches“ Werk zur Harmonie der Schöpfung beitragen will. Dem Künstler und seiner Technik scheinen also die Schlüssel zum Paradies und zur Hölle (der Basis der Pyramide des Lichts bzw. der Pyramide der Finsternis) übergeben zu sein. Es sind dieselben Schlüssel, wie sie am Gürtel der melancholischen Figur auf dem Stich Albert Dürers von 1514, der berühmten *Melencolia I*, hängen. Sie könnten das Symbol einer Antinomie sein, die den an sich zweideutigen Kern der Figur darstellt. Als Selbstporträt des Künstlers, der im Moment seines Schaffens abgebildet wird¹³⁴, ist es eine dialektische und

¹³⁰ „Qui igitur amorosa facie te intuetur, non reperiet nisi faciem tuam se amore intuentem, et quanto studebit te amorosius inspicere, tanto reperiet similiter faciem tuam amorosiorum; qui te indignanter inspicit, reperiet similiter faciem tuam talem“. Cusanus, *De vis.* 25 (h VI, 19, lin. 6-9).

¹³¹ Leonardo da Vinci: Ms. A, fol. 23r.

¹³² Bouelles: Liber de intellectu. Bild „Die Reiche der Natur und die Möglichkeiten des Menschen“, fol. 119v. Nach Chastel und Klein (1995: 132) handelt es sich um den Humanisten „le plus représentatif de la conception ‚stratifiée‘ du cosmos, où l’homme avait, comme dans le fameux discours de Pic de la Mirandole, une position à la fois centrale, par nature, et extérieure, par l’esprit“.

¹³³ Leonardo da Vinci: Cod. Atl., fol. 145 r.b (neu 393r). Die Prophezeiung trägt den Titel *Von den geprügelten Eseln*: „O natura instaccurata, perché ti se’ fatta parziale, facendoti ai tua figli d’alcuni pietosa e benigna madre, ad altri crudelissima e dispietata matrigna? Io veggo i tua figlioli esser dati in altrui servitù, senza mai beneficio alcuno, e in loco di remunerazione de’ fatti benefizi esser pagati di grandissimi martiri; e spender sempre la lor vita in beneficio del suo malefattore“. Ders. (1973: 132).

¹³⁴ Dies wenigstens ist die Interpretation von Panofsky (1955: 168): „Winged, yet cowering on the ground-wreathed, yet beclouded by shadows-equipped with the tools of art and science, yet

gewisserweise ungelöste Figur auf halbem Weg zwischen dem *Traum des Doktors*, einem anderen Stich Dürers von 1498 (auf dem zu sehen ist, wie der Gelehrte träge den vom Teufel eingegebenen bleiernen Gedanken nachgibt), und dem auf einem großen Mühlstein sitzenden geflügelten Putto neben der in sich versunkenen Frauen-/Engelsgestalt mit geneigtem Kopf. Vielleicht vom künstlerischen Schaffensdrang überwältigt kritzelt dieser mit höchster Konzentration etwas auf ein Täfelchen – Allegorie einer in sich selbst verschlossenen Zeit.

Literatur

- Arasse, Daniel (1997): *Léonard de Vinci – Le rythme du monde*. Paris.
- Benivieni, Girolamo (2019): *Canzona de lo amore celeste e divino* (1486). In *Pico: Commento sopra una canzona de amore*. Lodi.
- Benjamin, Walter (1991): *Über den Begriff der Geschichte* (1950). In *Benjamin: Gesammelte Schriften*. Band I/1. Hg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser. Frankfurt.
- Bongioanni, Fausto M. (1935): *Leonardo pensatore. Saggio sulla posizione filosofica di Leonardo da Vinci*. Piacenza.
- Bouelles, Charles de (1510): *Liber de intellectu, in ders., Liber de intellectu. Liber de sensu. Liber de nichilo. Ars oppositorum. Liber de generatione. Liber de sapiente. Liber de duodecim numeris. Epistole complures. In super mathematicum opus quadripartitum De numeris perfecti*. Paris.
- Busi, Giulio - Egbi, Raphael (2014): *Giovanni Pico della Mirandola. Mito, Magia, Qabbalah*. Torino.
- Caroli, Flavio (2010): *Il volto e l'anima della natura*. Mailand.
- Chastel, André (2008): *Le geste dans l'art*. Paris.
- Chastel, André, und Klein, Robert (1995): *L'humanisme: l'Europe de la Renaissance* (1963). Genève.
- Clark, Kenneth (1967): *Leonardo da Vinci: an Account of his Development as an Artist*. Harmondsworth.
- Cuozzo, Gianluca (2020): *Etica dei resti*. Brescia.
- Cusanus, Nicolaus (1932-2010): *Nicolai de Cusa Opera Omnia, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*. 20 Bände. Hamburg.
- Donà, Massimo (2019): *Miracolo naturale. Leonardo e la Vergine delle rocce*. Mailand-Udine.
- Ferri Piccaluga, Gabriella (2005): *Leonardo, Pico e l'ambiente ebraico*. In *Leonardo e Pico. Analogie, contatti, confronti*. Hg. von F. Frosini. Florenz.
- Ficino, Marsilio (1561): *De Sole (Prohemium in librum de Sole ad magnanimum Petrum Medicem, 1489)*. In: *Opera & quae hactenus extitere & quae in lucem nunc primum prodire omnia, omnium artium & scientiarum, maiorumque facultatum multipharia cognitione refertissima*. Hg. von H. Petri. Basel. 2 Bände.
- Fludd, Robert (1617): *Utriusque Cosmi Maioris scilicet et Minoris Metaphysica, Physica atque Technica Historia in duos Tractatus divisa*. Oppenheim.

brooding in idleness, she gives the impression of a creative being reduced to despair by an awareness of insurmountable barriers which separate her from a higher realm of thought“.

- Forcellino, Antonio (2014): *Gli ultimi giorni di Leonardo. L'invenzione della Gioconda*. Mailand.
- Garin, Eugenio (1973): *Copernico e i filosofi italiani del Rinascimento*. In: Belfagor, XXVIII. Florenz, 664-684.
- Guffanti, Mario Valentino (2007): *La fortuna di Leonardo nelle edizioni a stampa del Trattato della pittura e nei suoi estratti*. In *Leonardo. Dagli studi di proporzioni al Trattato della pittura*. Hg. von P. C. Marani und M. T. Fiorio. Mailand.
- Kemp, Martin (2006): *Leonardo da Vinci: the Marvellous Works of Nature and Man* (1981). New York.
- Leinkauf, Thomas (2007): *Der neuplatonische Begriff des ‚Schönen‘ im Kontext von Kunst- und Dichtungstheorie der Renaissance*. In V. Olejniczak Lobsien und C. Olk (Hg.): *Neuplatonismus und Ästhetik. Zur Transformationsgeschichte des Schönen*. Berlin-New York.
- Leonardo da Vinci (1882): *The Literary Works of Leonardo da Vinci*. Hg. von J.P. Richter. London.
- Ders. (1890): *Trattato della pittura (1503 ca.)*, condotto sul Cod. Vaticano Urbinate 1270. Hg. von G. Milanesi. Rom.
- Ders. (1968-1969): *The Drawings of Leonardo da Vinci in the Collection of Her Majesty the Queen at Windsor Castle (Berkschire) (1478-1518)*. Hg. von K. Clark und C. Pedretti. 3 Bände. London (Cod. Windsor).
- Ders. (1973): *Scritti letterari, nuova ed. accresciuta con i Manoscritti di Madrid*. Hg. von A. Marinoni. Mailand.
- Ders. (1975-1980): *Codice Atlantico della Biblioteca Ambrosiana di Milano (1478-1518)*. Hg. von A. Marinoni. 12 Bände. Florenz (Cod. Atlantico).
- Ders. (1983): *Del moto e misura dell'acqua. Libri nove editi sul Codice Barberiniano lat. 4332*. Hg. von E. Carusi und A. Favaro. Bologna.
- Ders. (1986) (Ms. A, B, C, D, E, F, G, H, I, K, L, M;): *I manoscritti dell'Institut de France di Parigi (1492-1514)*. Hg. von A. Marinoni. Firenze (Ms. A, B, C, D, E, F, G, H, I, K, L, M).
- Ders. (1987): *Il Codice di Leonardo da Vinci nella Biblioteca di Lord Leicester in Holkham Hall (ex Codice Hammer)*. Hg. Von C. Pedretti. Firenze (Cod. Leic.).
- Ders. (1999): *Codice Arundel della British Library di Londra (1478-1518)*. Hg. von C. Pedretti und C. Vecce. Firenze (Cod. Ar.).
- Ders. (2001): *Delle acque*. Hg. von M. Schneider. Palermo.
- Lomazzo, Giovanni Paolo (1973): *Trattato dell'arte della pittura, scultura et architettura (1584)*. In Ders.: *Scritti sulle arti*. Hg. von R. P. Ciardi. 2 Bände. Florenz.
- Luporini, Cesare (1997): *La mente di Leonardo*. Florenz.
- Marani, Carlo (2003): *La Vergine delle Rocce della National Gallery di Londra. Maestro e bottega di fronte al modello. XLII Lettura Vinciana*. Firenze.
- Meneguzzo, Marco (1981a): *Il movimento*. In: A. Marinoni (Hg.): *Disegni. L'invenzione e l'arte nel linguaggio delle immagini*. Verona, 134-168.
- Ders. (1981b): *L'astrazione*. In: A. Marinoni (Hg.): *Disegni. L'invenzione e l'arte nel linguaggio delle immagini*. Verona, 278-302.
- Naess, Arne (1990): *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy* (1976). Cambridge.
- Pacioli, Luca (1889): *De divina proportione (1509)*. Wien.
- Panofsky, Erwin (1955): *The Life and Art of Albrecht Dürer*. Princeton (New Jersey).

- Pater, Walter (1980): Leonardo da Vinci. Homo minister et interpres naturae (1869). In W. Pater: *The Renaissance Studies in Art and Poetry*. Berkeley.
- Pedretti, Carlo (2005): „El Pico ne diè le sue opinioni“: Leonardo e la „fenice degli ingegni“. In: F. Frosini: *Leonardo e Pico. Analogie, contatti, confronti, Atti del Convegno di Mirandola*. Florenz.
- Ders. (2006): *Arte e scienza*. In C. Pedretti (Hg.): *Leonardo*. Florenz.
- Ders. (2014a): *La bellezza secondo Leonardo e Pico*. Poggio a Caiano.
- Ders. (2014b): *I disegni più belli di Leonardo*. In: C. Pedretti (Hg.): *Leonardo. L'arte del disegno*. Florenz.
- Pico, Giovanni (1942): *Heptaplus (1489)*. In E. Garin (Hg.): *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno*. Florenz.
- Ders. (1995): *Conclusionem nongentae (1486)*. Hg. von A. Biondi. Firenze.
- Ders. (2019): *Commento sopra una canzone de amore (1486)*. Lodi.
- Roger-Milèt (1923): *Leonarde de Vinci et les Jocondes*. Paris.
- Spengler, Oswald (1990): *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte (1918-1923)*. München.
- Tagliagamba, Sara (2010): *Leonardo e la natura*. Poggio a Caiano.
- Ders. (2014): *Dal disegno al dipinto*. In: Pedretti (Hg.): *Leonardo. L'arte del disegno*. Firenze.
- Vasari, Giorgio (2010): *Le vite de' più eccellenti architetti, pittori, et scultori italiani, da Cimabue insino a' nostri tempi. Secondo l'edizione per i tipi di L. Torrentino (Firenze, 1550)*. Hg. von L. Bellosi und A. Rossi. 2 Bände. Turin.
- Vasoli, Cesare (1973): *La lalde del Sole di Leonardo da Vinci. XII Lettura vinciana*. Florenz.
- Vecce, Carlo (2006): *Leonardo*. Rom.
- Venturi, Adolfo (1942): *Leonardo e la sua scuola*. Novara.
- Zöllner, Frank (2003): *Sämtliche Gemälde und Zeichnungen*. Köln.
- Zucchi, Valentina (2019): *Ritratti di piante. L'anatomia vegetale*. In: F. Capra (Hg.): *La botanica di Leonardo. Per una nuova scienza tra arte e natura*. Florenz.

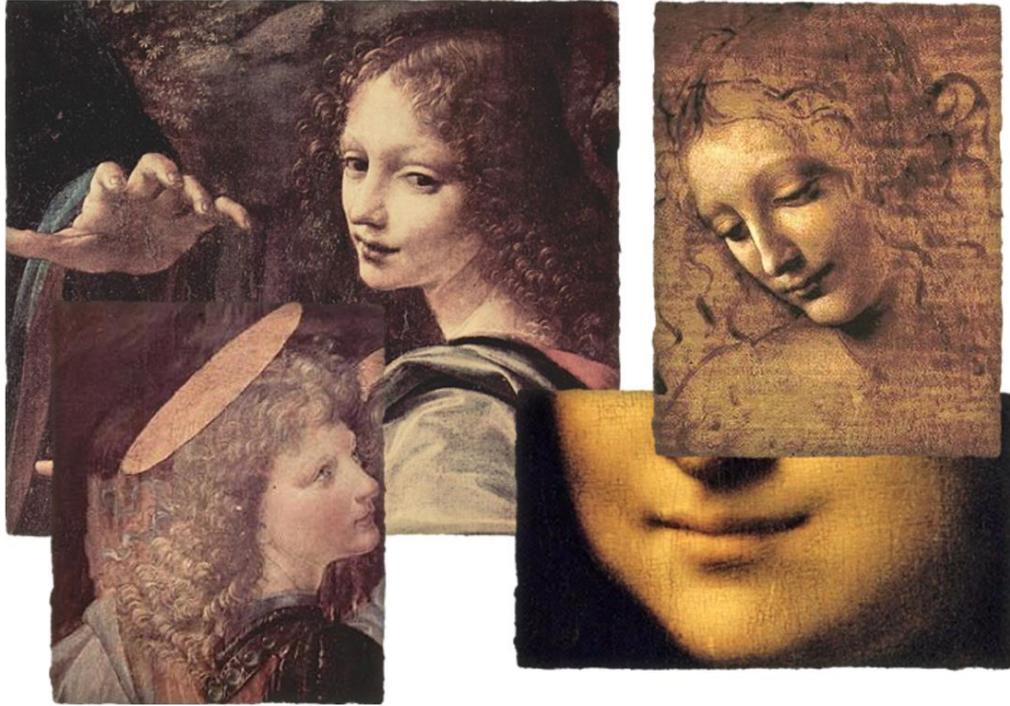
Anhang

Bild 1 Leonardo da Vinci, Felsgrottenmadonna (1483-1489, Detail, Musée du Louvre); La scapigliata (1506, Galleria Nazionale, Parma); Andrea del Verrocchio (e Leonardo), Christustaufe (1475-1478, Detail, Galleria degli Uffizi, Firenze); Die Gioconda (1503-1516, Detail, Musée du Louvre). (Komposition des Autors)



Bild 2 Leonardo da Vinci, Hl. Anna selbdritt (1510-1513 ca., Musée du Louvre). (<https://de.wikipedia.org>)



Bild 3 Leonardo da Vinci, Felsgrottenmadonna (1483-1489, Musée du Louvre). (<https://de.wikipedia.org>)

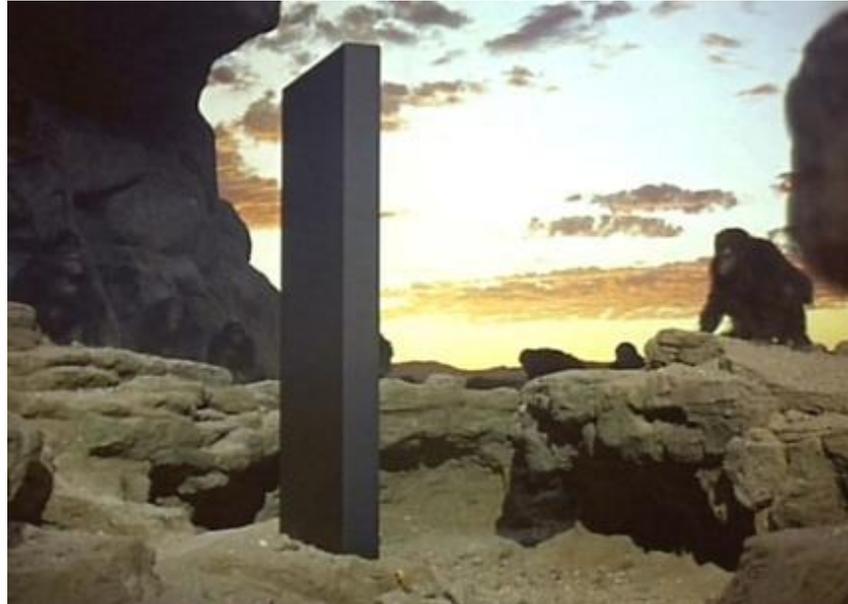


Bild 4 2001: A Space Odyssey (1968), unter Leitung von Stanley Kubrik. (<https://www.bestmovie.it>)

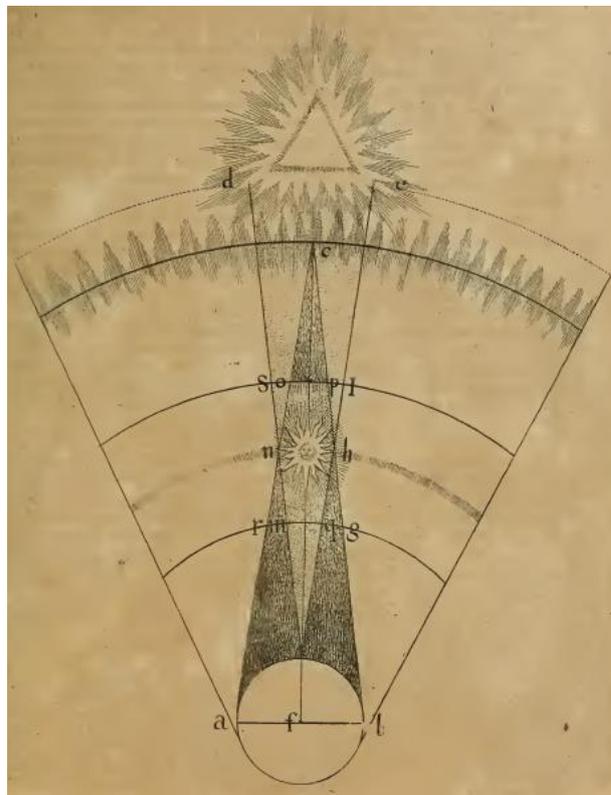


Bild 5 Robert Fludd, *Utriusque Cosmi Maioris scilicet et Minoris Metaphysica, Physica atque Technica Historia in duos Tractatus divisa* (1617). (Band aus der Bibliothek des Autors)

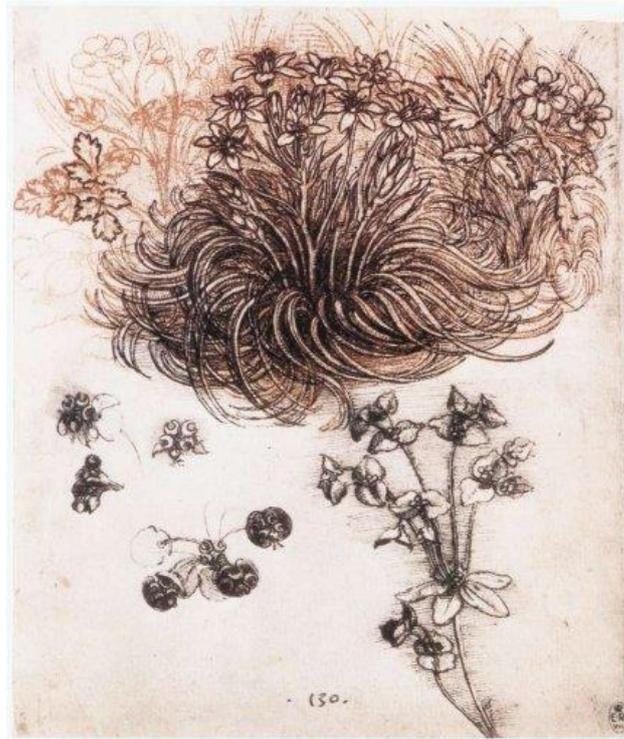


Bild 6 Leonardo da Vinci, *Ornithogalum umbellatum* (1506-12, Royal Library, Windsor). (<https://it.m.wikibooks.org/wiki>)



Bild 7 Leonardo da Vinci, *Leda mit Schwan* (1503 – 1505, Museum Boijmans Van Beuningen, Rotterdam). (<https://de.wikipedia.org/wiki>)

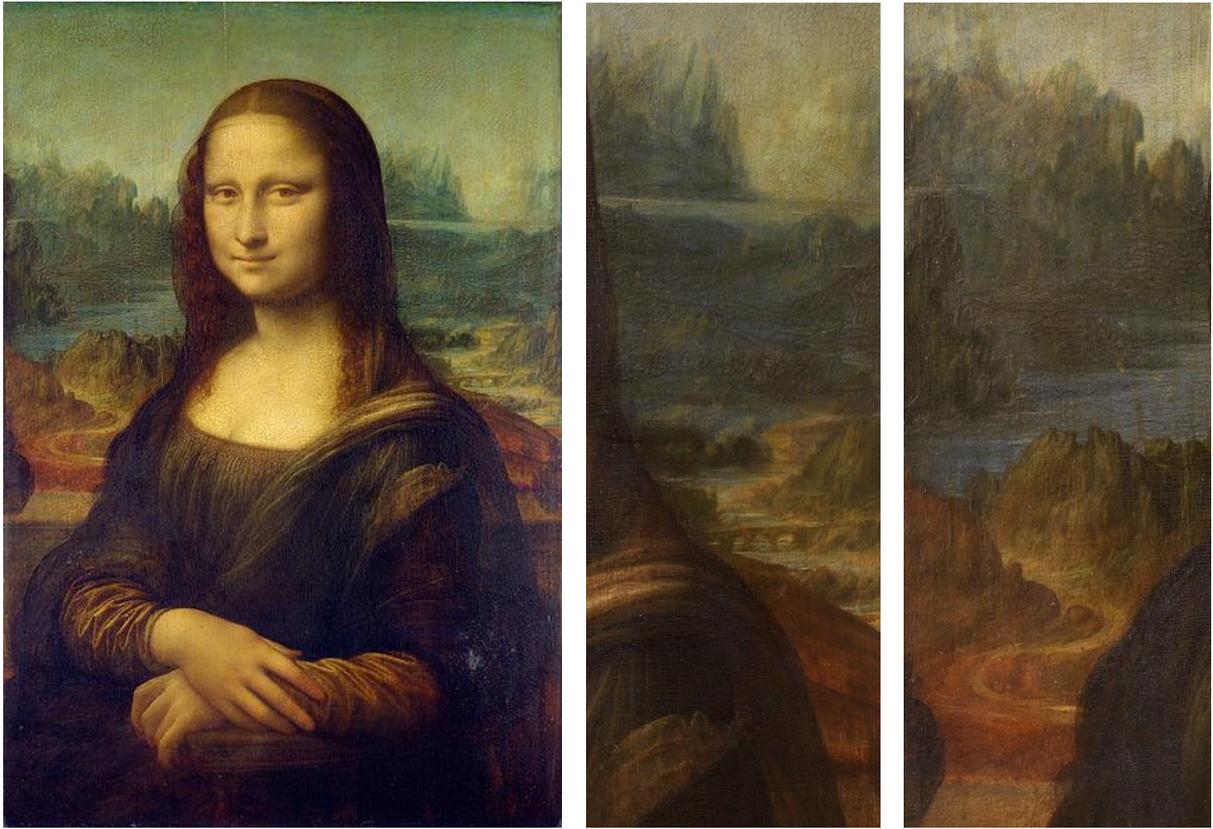


Bild 8-9-10 Leonardo da Vinci, Monna Lisa (1503-1516, ca. Musée du Louvre). (<https://de.wikipedia.org/wiki>)

FIGVRA PARADIGMATICA TRIVM MVNDORVM, summi luciformis, infimi tenebriformis, & mediꝝ mediocris.
FIGVRA .P.

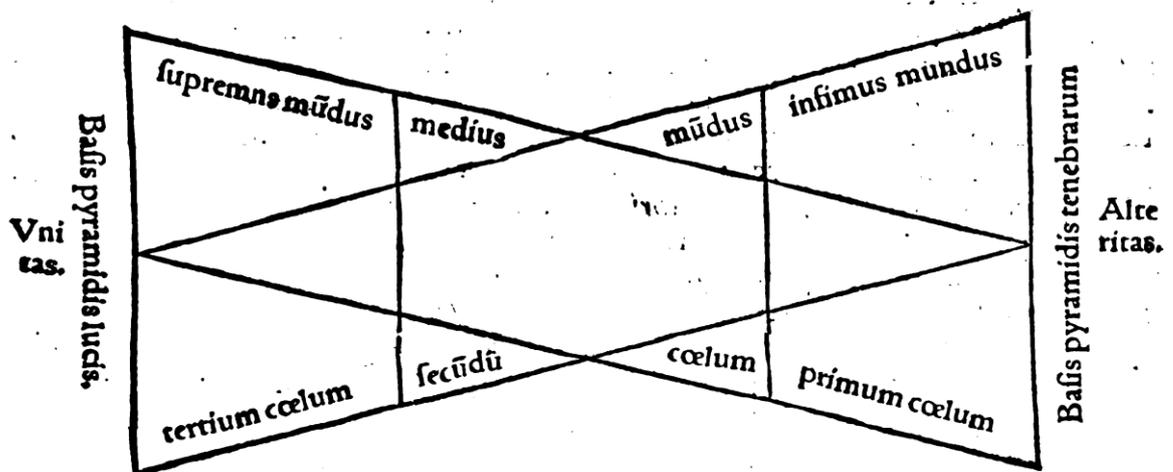


Bild 11 Cusanus, *De coniecturis* (1440-1445). (Bild entnommen aus dem Druck der "Opera" von Henricus Petri, Basel 1565, p.85.).

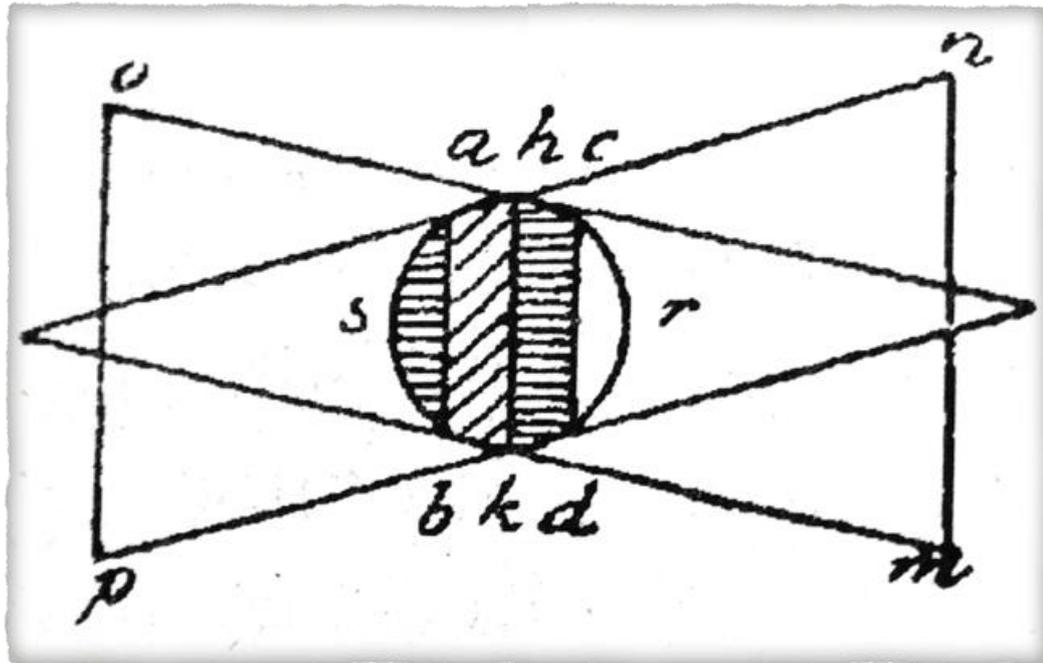


Bild 12 Leonardo da Vinci, Figura per disegnare le ombre nel fare ritratti, in Traktat von der Malerei. (Bild entnommen aus Leonardo da Vinci: Trattato della pittura. Hg. von G. Milanesi. Rom. 1890).



Bild 13 Leonardo da Vinci, Bildnis eines Musikers (1485 ca., Milano, Biblioteca Ambrosiana). (<https://de.wikipedia.org/wiki>)



Bild 14 Leonardo da Vinci, La belle feronnière (1490-1495, Parigi, Musée du Louvre). (<https://it.wikipedia.org/wiki>)

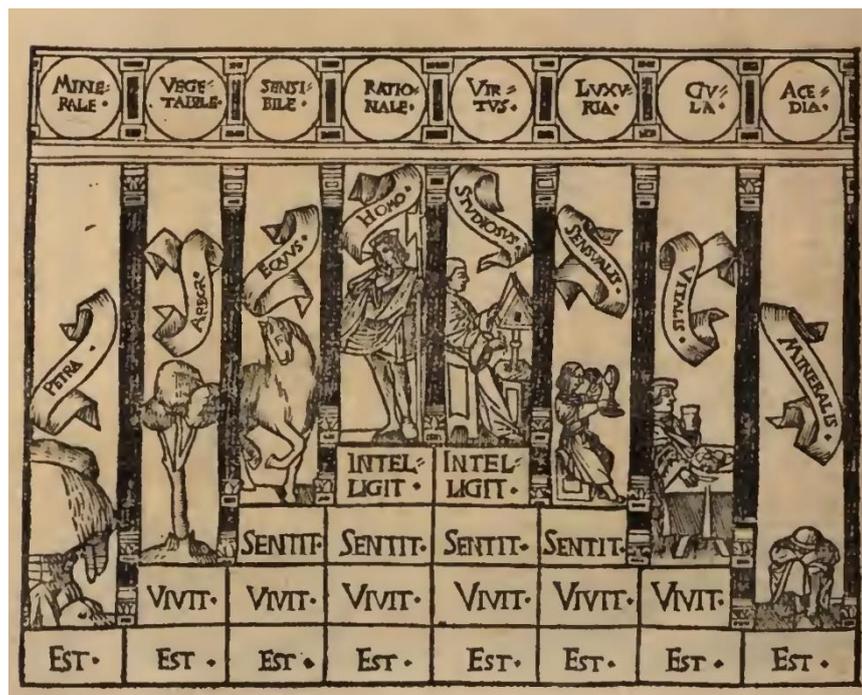


Bild 15 Charles de Bouelles, Liber de intellectu (1510). (Band aus einer Privatbibliothek)



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 erhübe 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 Bayerischen 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].



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.

Hernández Maturana, Cristián: Die Frage nach der adäquaten Naturerkenntnis bei Immanuel Hermann Fichte. In: IZfK 7 (2022). 109-140.

DOI: 10.25353/ubtr-izfk-92cd-9b4f

Cristián Hernández Maturana (Santiago, Chile)

Die Frage nach der adäquaten Naturerkenntnis bei Immanuel Hermann Fichte

The Question of the Adequate Knowledge of Nature in Immanuel Hermann Fichte

The present article addresses the question of the adequate knowledge of nature in the context of Immanuel Hermann Fichte's philosophy of nature. After an examination of the position and role that this systematic problem has both in Karl Joël's book *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik* and in contemporary research on the Anthropocene, this article offers a depiction of Fichte's conception of the aposterioric-speculative mode of knowledge of nature. Finally, Fichte's conception of knowledge of nature is brought up for discussion both with Joël's epistemological thesis and with certain approaches of contemporary research on the Anthropocene. It is shown that Fichte's philosophy offers a productive perspective to addressing contemporary problems of the Anthropocene.

Keywords: Immanuel Hermann Fichte, Karl Joël, philosophy of nature, natural science, knowledge, thinking, nature, Anthropocene

Das Ziel des vorliegenden Bandes besteht darin, die Ansicht Karl Joëls über das Verhältnis zwischen Naturphilosophie und Mystik mit der aktuellen philosophischen Forschung zu Fragen des Anthropozäns ins Gespräch zu bringen. In diesem Sinne haben mir die Herausgeber die spezifische Aufgabe gestellt, ein solches Gespräch zwischen der These Joëls und den naturphilosophischen Ansichten Immanuel Hermann Fichtes zu führen.

Bevor ich meinen Versuch darlege, möchte ich auf die Verfahrensweise dieses Aufsatzes hinweisen. Da es kein belegbares Verhältnis zwischen Joël und Fichte gibt, werde ich zunächst die These Joëls kurz darstellen, um dabei das

systematische Problem zu identifizieren, das im Zentrum seiner Ausführungen steht. Nachdem dieses Problem deutlich zutage tritt, werde ich die Relevanz dieses systematischen Problems bei gegenwärtigen Untersuchungen zum Verhältnis zwischen Anthropozän, Wissen und Umweltethik aufzeigen. Schließlich werde ich der Frage nachgehen, worin die Ansicht Fichtes über das thematisierte Problem besteht und welches seine Antwort auf Joëls Lösungsversuch möglicherweise wäre. Es muss also zuallererst ein *tertium comparationis* gefunden werden, an dem das hier angestrebte Gespräch möglich wird. Auf diese Weise zielt dieser Aufsatz darauf ab, Fichtes naturphilosophisches Denken hinsichtlich der systematischen Probleme darzustellen, die sich spezifisch aus der These Joëls ergeben. Um nun eine anachronistische Annäherung an beide Autoren zu vermeiden, sollten sich schließlich nur in diesem begrenzten Zusammenhang die Anhaltspunkte zeigen, die eventuell für die Reflexion zu gegenwärtigen Fragen des Anthropozäns relevant sein könnten.

Karl Joëls These: Das mystische Gefühl als Erkenntnisprinzip

In seinem 1906 erschienenen Buch „Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik“ nimmt sich Joël vor, durch eine „nüchterne, stark philologisch-historische Untersuchung“¹ den essenziellen „Ursprung“ der Naturphilosophie aufzuzeigen. Diesen Ursprung der Naturphilosophie findet Joël in der „Mystik“, die für ihn in einem Gefühl der „Ureinheit“ von Seele, Natur und Gott besteht. Aus einer solchen Untersuchung stellt Joël nicht nur die historische Behauptung auf, dass bestimmte naturphilosophische Systeme aus einem mystischen Gefühl entstanden seien, sondern er stellt zugleich die allgemeine Behauptung auf, dass jede wahre Naturphilosophie aus dem mystischen Gefühl entstehen müsse. Laut Joël wohne dem Gefühl die „Tendenz zur Einheit und Unendlichkeit“ inne,² so dass er das mystische Gefühl als den „Höhepunkt des Gefühls“³ betrachtet, an welchem die Einheit von Subjekt und Objekt erlebt werde. Im mystischen Gefühl erlebe die menschliche Seele demnach die Wesenseinheit von Seele, Natur und Gott, die Joël auch als das Absolute betrachtet. Gerade dieses Gefühl des Absoluten macht für Joël den „Anfang der Erkenntnis“⁴ oder den „Anfang des Systems“⁵ aus. Er weist nämlich darauf hin, dass „[d]as Absolute, das Ziel der Mystik [...] Anfang der Spekulation“ werde.⁶ Nun ist das Gefühl für Joël „undifferenzierte

¹ Joël (1906: VII).

² Ebd. 29.

³ Ebd. 84.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd. 85.

⁶ Ebd.

Erkenntnis⁷, sodass das naturphilosophische System erst durch „Beruhigung“, „Mäßigung“, „Ordnung“, „Intellektualisierung“⁸ und „Differenzierung“⁹ dieses Total- bzw. Allgefühls entstehen solle. Diesen Fortschritt vom Gefühl als undifferenzierter Erkenntnis zur Erkenntnis als differenziertem Gefühl findet Joël an den von ihm betrachteten Naturphilosophen, die im Endeffekt „zur Natur weniger durch direkte Anschauung“ als vielmehr „durch Symbolik, durch Verbildlichung, Plastifizierung ihres Lebensgefühls“ gekommen seien.¹⁰ Die differenzierte Naturerkenntnis wird somit vom mystischen Gefühl der absoluten Einheit von Seele, Natur und Gott durch eine symbolisierende und differenzierende Operation abgeleitet. In diesem Sinne darf man sagen, dass Joël einerseits die allgemeine Struktur der deduktiven Systeme des Idealismus beibehält und andererseits „das absolute Wissen“ und „die intellektuelle Anschauung“ durch „das mystische Gefühl“ des Absoluten sowie „die dialektische Deduktion“ durch eine symbolisierende und differenzierende Operation ersetzt. In allen Fällen geht aber der Erkenntnisprozess von einem zentralen Bewusstsein aus und die Erkenntnis bzw. das System sollte aus jenem absoluten Prinzip „deduziert“, „differenziert“, „gesondert“ oder „konstruiert“ werden.

Unter diesem Gesichtspunkt stellt Joël eine Entfremdung der Naturwissenschaft des frühen 20. Jahrhunderts von ihrem mystischen Ursprung fest. Eine solche entwurzelte Naturwissenschaft sei in ihrer Erkenntnissuche nicht mehr auf „Einheit und Leben“ gerichtet, sondern sie sei „immer differenzierter, spezialisierter, mechanistischer geworden“.¹¹ Angesichts dieser Situation fordert Joël eine „Wiedergeburt“ der Naturphilosophie, durch welche sie „am tiefsten und bewußtesten den Zusammenhang [...] mit ihren mystischen Wurzeln [wahren]“ sollte.¹² Nur durch eine solche Rückkehr zu den Wurzeln könne sich die moderne Naturwissenschaft erneuern und „Naturwissenschaft im Banne der Mystik“ werden.¹³ Die Forderung Joëls ist also als eine Reaktion vor allem auf die Differenzierung, Spezialisierung und Mechanisierung der Naturwissenschaft zu verstehen. Diese Tendenzen können laut Joël nur dadurch in die richtige Richtung ausgerichtet werden, dass die Naturwissenschaft das mystische Gefühl zu ihrem Erkenntnisprinzip macht.

Aus der vorhergehenden Darstellung wird ersichtlich, dass Joël die Situation der Naturwissenschaft aus epistemologischer Sicht problematisiert. Er stellt bestimmte Eigenschaften der Naturwissenschaft fest, die für ihn die Zeichen einer

⁷ Ebd. 13.

⁸ Ebd. 85.

⁹ Ebd. 13.

¹⁰ Ebd. 105.

¹¹ Ebd. 157.

¹² Ebd.

¹³ Ebd. V.

inadäquaten Naturerkenntnis darstellen. Differenzierung, Spezialisierung und Mechanisierung sind für Joël also naturwidrige Eigenschaften, die sich aus einer unzulänglichen Erkenntnisweise der Natur ergeben. In diesem Sinne diagnostiziert Joël an der Naturwissenschaft ein epistemologisches Problem, insofern die Einheit und die Dynamik des Lebendigen in einer solchen Erkenntnisweise verloren gehen. Diese verarmte Naturerkenntnis ist für Joël also dem Wesen der Natur inadäquat. Das epistemologische Problem besteht nämlich darin, dass diese Naturerkenntnis vom analytischen und abstrahierenden Verstand ausgeht, der die Einheit, den Formenreichtum und die Lebensfülle der Natur im Endeffekt in Unterscheidungen, Aufteilungen, Allgemeinheiten und Abstraktionen verschwinden lässt und stattdessen ein zerlegtes, verarmtes und entleertes Bild der Natur hervorbringt. Zur Lösung dieses Problems rekurriert Joël nicht auf den Begriff des intuitiven Verstandes¹⁴ oder der intellektuellen Anschauung¹⁵, sondern er stellt fest, dass das Wesen der Natur nur im mystischen Gefühl erlebt werden kann, in welchem epistemologisch Subjekt und Objekt sowie ontologisch Seele, Natur und Gott eine Einheit bilden. Das Gefühl ist für Joël also nicht nur das Erkenntnisorgan, durch welches sich der Mensch in das zentral-absolute Bewusstsein hineinversetzen kann, sondern auch das Erkenntnisprinzip, auf welches das naturphilosophische System gegründet werden soll.

Nach der Schilderung der epistemologischen These Joëls, die sowohl das systematische Problem als auch seinen Lösungsversuch deutlich aufgezeigt haben sollte, gilt es schließlich, darauf hinzuweisen, dass er die Situation der Naturwissenschaft nur unter dem Aspekt der Frage nach der adäquaten Erkenntnisweise der Natur problematisiert. Diese Problematisierung bringt er dennoch nicht in Beziehung mit der ethischen Frage nach dem gesellschaftlichen Umgang mit der Natur, die gerade im Zentrum der aktuellen Forschungen zum Anthropozän steht. In diesem Sinne soll anschließend der Frage nachgegangen werden, inwiefern das von Joël an der Naturwissenschaft des frühen 20. Jahrhunderts diagnostizierte epistemologische Problem im gegenwärtigen Kontext des Anthropozäns wichtig ist.

Anthropozän, Wissen und Umweltethik

Im Unterschied zu Joëls epistemologischer Problematisierung der Naturwissenschaft, gehen die aktuellen Forschungen zum Anthropozän hauptsächlich von einer Betrachtung der sozioökologischen Situation aus. In diesem Zusammenhang wird die Naturwissenschaft unter dem Aspekt ihrer Auswirkungen auf die Gesellschaft angesehen, vor allem hinsichtlich der politischen, ökonomischen und technologischen Entscheidungen und Umsetzungen, die sich auf wissenschaftliche

¹⁴ Zum Begriff des diskursiven und des intuitiven Verstandes im Kontext des deutschen Idealismus vgl. beispielsweise Förster (2002a, 2002b, 2018: 253-276) und Koch (2019).

¹⁵ Zum Begriff der intellektuellen Anschauung im Kontext des deutschen Idealismus vgl. beispielsweise Tilliette (2015) und Koch (2019).

Kenntnisse stützen. Angesichts der dramatischen und katastrophalen Veränderungen in den Prozessen und Systemen der Erde, die zur aktuellen Klimakrise und im Endeffekt zum Zeitalter des Anthropozäns geführt haben, werden jene politischen, ökonomischen und technologischen Entscheidungen und Umsetzungen, die hier als Handlungen von ethischer Bedeutung betrachtet werden, auf ihre wissenschaftstheoretischen und epistemologischen Voraussetzungen zurückgeführt. Die menschlichen Handlungen, die, auf wissenschaftliche Kenntnisse sich stützend, so eine katastrophale Auswirkung auf die Natur gehabt haben, dass selbst die menschliche Existenz bedroht ist, werden also unter dem Aspekt der Voraussetzungen betrachtet, die die epistemische Relation zwischen Mensch und Natur bestimmen. Auf diese Weise wird das ethische Verhalten des Menschen gegenüber der Natur in engen Zusammenhang mit den epistemologischen Voraussetzungen gebracht, die gerade das Bild bestimmen, das der Mensch von sich selbst und von seiner Stellung in der Welt hat. Diese aus einer Betrachtung der sozio-ökologischen Situation der Gegenwart hervorgehende epistemologische Problematisierung der Naturwissenschaft beruht also auf der Annahme, dass der Naturwissenschaft eine Konzeption der epistemischen Relation zwischen Mensch und Natur zugrunde liegt, die nicht nur zu einer äußerlichen und zusammenhangslosen Naturerkenntnis, sondern auch zu einem rücksichtslosen und destruktiven Umgang mit der Natur führt. Aus dieser Perspektive kann also das ethische Verhalten des Menschen gegenüber der Natur und hierbei eine ethische Lösung der Krisen des Anthropozäns nur aus einer Berichtigung der epistemologischen Voraussetzungen und hierbei aus einer fundamentalen Umwandlung der epistemischen BewusstseinsEinstellung des Menschen hervorgehen.

Diese mit der Tradition des Idealismus und der Romantik eng verbundene Ansicht wird im Rahmen der gegenwärtigen Forschung zum Anthropozän vor allem in Untersuchungen zur Wissens- und Wissenschaftsgeschichte sowie zur romantischen Naturphilosophie thematisiert.

Nachdem Renn auf die tiefgreifenden Veränderungen im Bevölkerungswachstum und in den lebenserhaltenden biogeochemischen Zyklen, wie beispielsweise im Wasser-, Kohlenstoff-, Stickstoff-, Phosphor-, und Schwefelzyklus, aufmerksam macht, weist er auf bestimmte Veränderungen im menschlichen Bewusstsein hin, die aus der Feststellung der Rolle des Menschen in der Verursachung jener planetarischen Veränderungen hervorgehen.¹⁶ Die planetarischen Veränderungen und die darauffolgende Bedrohung der menschlichen Existenz brechen das gewöhnliche Bewusstsein nämlich derart durch, dass der Mensch zu mindestens zwei Einsichten kommen muss. Erstens werde sich der Mensch dessen bewusst, dass er Teil und kein externer Beobachter der Natur sei.¹⁷ In diesem Zusammenhang behauptet Renn, dass der Mensch „deeply woven into its very fabric“ sei und trotz allem „no power to transcend it“ habe, was darauf hinausläuft, dass er

¹⁶ Renn (2020: 4).

¹⁷ Ebd.

durch seine Einwirkung auf die Natur auf Gedeih und Verderb letztendlich seine eigene Situation gestalte und indirekt auf sich selbst einwirke.¹⁸ Zweitens werde sich der Mensch dessen bewusst, dass die Natur keine stabile und unveränderliche Umwelt sei, die lediglich „as a stage and resource for our actions“ diene,¹⁹ sondern sie sei durchaus wandelbar und rückwirkend. In diesem Zusammenhang legt Renn nahe, dass sowohl der Mensch als auch die Natur Akteure derselben Geschichte seien, die in ihrer Kodependenz und Wechselwirkung gleichsam dasselbe Schicksal teilen.²⁰ Angesichts der vom Menschen hervorgebrachten Veränderungen in der Natur, die den Auswirkungen einer geologischen Kraft vergleichbar seien,²¹ wird sich der Mensch also seiner Teilnahme an der Natur und der Wandelbarkeit der Natur bewusst. Eine solche Bewusstseinswerdung kann insofern ethische Implikationen haben, als sich der Mensch auch der Einwirkung seines eigenen Handelns auf die Totalität der Natur bewusst werden kann. Wenn sich der Mensch also seiner Verflechtung, Kodependenz und Wechselwirkung mit der Natur sowie des empfindlichen und dynamischen Gleichgewichtes zwischen Natur und Kultur innewird, kann er zugleich feststellen, dass sein Handeln eine nicht isolierte transformative Kraft ist und insofern gewichtige Konsequenzen haben kann.

Renn weist darauf hin, dass das Prinzip, auf dem die transformative Kraft des Menschen basiert, nämlich das Wissen sei.²² Durch die Schaffung, Akkumulation, Vermittlung und Umsetzung von Wissen hat der Mensch die Natur verändert, die Kultur hervorgebracht und in der Kulturgeschichte große wissenschaftliche, technologische und ökonomische Fortschritte gemacht. Diese kulturellen Fortschritte seien jedoch mit ungewollten Konsequenzen²³ einhergegangen, die die

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd. 5.

²¹ Ebd. 5-6.

²² Ebd. 6.

²³ Diese Bezeichnung ist nicht unproblematisch, insofern sie den Eindruck erwecken kann, dass die jetzt evidenten katastrophalen Veränderungen in der Natur völlig unvorhergesehen waren. Das ist aber nicht notwendig der Fall. In diesem Sinne weist Renn selbst darauf hin, dass manche Menschen „consciously decided not to act against evident dangers and simply continued with their destructive profit-making ventures“ (ebd.). Auch wenn die Forschungsabteilungen mancher Industrien die Konsequenzen ihrer Produktion modelliert und vorhergesehen haben, haben diese Industrien nicht nur nicht gegen die Risiken gehandelt, sondern sie haben auch gezielt Desinformationskampagnen geführt. Ein aufschlussreiches Beispiel ist der bekannte Fall der Exxon Mobil Corporation, die bereits in den 1980er Jahren aus internen Studien um das Risiko des Klimawandels wusste und sich trotzdem später in Klimawandelverweigerung, in Herstellung von Zweifel und Kontroverse sowie in Lobby-Arbeit engagiert hat. Dazu vgl. beispielsweise Hall (2015) und Banerjee et al. (2015). Aus solchen Tatsachen geht hervor, dass zentrale Gründe für das damalige Versäumnis von präventiven Maßnahmen sowie für die gegenwärtige Verzögerung der dringend notwendigen politischen Aktion gegen die fortgeschrittene Klimakrise nämlich das Verschweigen von Wissen, die Desinformation und nicht zuletzt die Korruption sind.

gravierende und kritische sozioökologische Situation der Gegenwart geschaffen haben.²⁴ Die Lösungen der Herausforderungen des Anthropozäns hängen zwar großenteils von politischen und ökonomischen Entscheidungen ab, aber die erforderlichen Transformationen können laut Renn im Endeffekt nur aus neuem und besserem Wissen hervorgehen.²⁵ In diesem Sinne weist Renn auf das Bedingungsverhältnis zwischen technischen, gesellschaftlichen und epistemischen Transformationen hin, um festzustellen, dass man „technical transformations as societal transformations and societal transformations as knowledge transformations“ umdenken sollte.²⁶

Aufgrund der wesentlichen Rolle des Wissens bei der Bewältigung der Herausforderungen des Anthropozäns ist die institutionelle, gesellschaftliche, politische und ökonomische Organisation der Wissenschaft von besonderer Bedeutung für die Schaffung, Akkumulation, Vermittlung und Umsetzung des Wissens, das jene erforderlichen Transformationen ermöglichen sollte. Gerade in diesem Zusammenhang problematisiert Renn die gegenwärtige Wissenschaft. Bei seiner Schilderung der Situation der Wissenschaft im Kontext der globalen Wissensökonomie lassen sich nämlich zwei Haupteigenschaften erkennen, die einer adäquaten Lösung der Herausforderungen des Anthropozäns besonders ver hindernd und kontraproduktiv sind. Erstens weist Renn auf die Konkurrenz hin, in der Einzelforscher, Forschungsgruppen und Institutionen stehen. In einem solchen kompetitiven Umfeld können die positiven und negativen Anreize der Wissensökonomie zur Einschränkung des „scope of curiosity-driven research“ und zum Übersehen von unbefahrenen Möglichkeiten führen zugunsten einer Konformität mit den Bedingungen des herrschenden Modells der Wissenschaft und der Wissensökonomie.²⁷ Gerade diese globale Konformität behindert die Reflexion und agiert als ein abschreckendes Element gegen alternative Modelle der Wissenschaft und der Wissensökonomie, die zu den erforderlichen Transformationen führen könnten. Zweitens weist Renn auf die Überspezialisierung der Wissenschaft und die Fragmentierung des Wissens hin, die sich teilweise auch aus der Konkurrenz ergeben. Diese analytische Tendenz der Wissenschaft ist in ihrer Einseitigkeit besonders problematisch im Kontext des Anthropozäns, indem sie der Komplexität und dem Wechselverhältnis der verschiedenen Phänomenbereiche nicht gerecht werden kann und durch die Vervielfachung unzusammenhängender wissenschaftlicher Daten und Fakten ein ganzheitliches und adäquates Verständnis der Situation und der Herausforderungen des Anthropozäns letztendlich unmöglich macht. Diese Herausforderungen dürfen „by their very nature“ eben nicht in isolierte

²⁴ Renn (2020: 6).

²⁵ Ebd. 7.

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd. 8.

disziplinäre Bereiche aufgeteilt werden, sonst könnten „insights that could be relevant to addressing [them]“ ausgeschlossen werden.²⁸

Da beide Haupteigenschaften der gegenwärtigen Wissensökonomie – Konkurrenz und Fragmentierung – verursachende Faktoren und wesentlicher Teil des Problems sind, kann eine Bewältigung der Herausforderungen des Anthropozäns laut Renn nur dann erhofft werden, wenn sie durch Kooperation, Inter- und Transdisziplinarität ersetzt werden. Dabei fordert Renn nicht nur Interdisziplinarität zwischen naturwissenschaftlichen Disziplinen, sondern auch und besonders dringend im gegenwärtigen Kontext zwischen Natur-, Sozial-, Kultur- und Geisteswissenschaften. Ein solcher integrativer Ansatz, der also die „interpretative and critical disciplines of the humanities“ miteinbezieht, ist insofern erforderlich, als die anthropogene Krise der Gegenwart reichlich deutlich gemacht hat, dass natürliche, soziale und kulturelle Faktoren untrennbar sind.²⁹ In diesem Sinne sind die Geschichtswissenschaften von maßgeblicher Bedeutung, insofern sie laut Renn einen wichtigen Beitrag nicht nur zum Verständnis des Anthropozäns, sondern auch und vor allem zur Bewältigung von dessen Herausforderungen leisten können. Zu diesem Zweck sollte aber jede historische Perspektive der „evident fact“ gerecht werden,

that humans are actors whose actions are not just determined by their natural, social, and cultural environments, by their economic, political, or religious interests, or by their drives and passions, but also by their thinking, and in particular by what they actually know about the world and themselves, and by how they know and share it, as well as by the way in which they make use of their knowledge.³⁰

Seinen eigenen wissens- und wissenschaftsgeschichtlichen Ansatz will Renn also nicht als deterministisch verstanden wissen, sondern er gründet ihn auf die Ansicht, dass das Wissen dem Menschen seine Autonomie gewähren kann.³¹ Auf geschichtswissenschaftlichem Weg gelangt Renn also zur bemerkenswerten Einsicht, dass das *Denken* wesentlicher Teil der Welt und treibende Kraft der Welt- und Kulturgeschichte ist – das ist zumindest die Implikation. In diesem Sinne darf man sagen, dass die erforderlichen Handlungen und Transformationen zur Bewältigung der Herausforderungen des Anthropozäns eben aus einer Transformation des Denkens hervorgehen sollten, das eine solche Situation überhaupt erst geschaffen hat.

Die Ansicht, dass die Bewältigung der Herausforderungen des Anthropozäns von „major changes in the way we think about and behave toward the natural world“³² abhängt, wird in der Romantikforschung zum Ausgangspunkt gemacht. Es wird also von der Annahme ausgegangen, dass die Umweltkrise grundsätzlich

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd. 9.

³⁰ Ebd. 10-11.

³¹ Ebd. 11.

³² Fischer / Nassar (2015: 3).

eine Kulturkrise ist, nämlich eine Krise „of the way in which we understand and portray the natural world and our place within it“³³. Angesichts dieser angenommenen Untrennbarkeit zwischen den ethischen Ansprüchen und den epistemologischen und ontologischen Voraussetzungen des Anthropozäns wird in der Romantikforschung versucht, durch eine Kritik der Konzeptualisierungen der Natur und der Prämissen und Methoden der Naturwissenschaften, die dem ausbeuterischen und beherrschenden Umgang mit der Natur zugrunde liegen, der letztendlich zur Umweltkrise geführt hat, eine adäquate epistemische Relation zwischen Mensch und Natur zu begründen, die auf ethischer Ebene einen rücksichtsvollen und verantwortlichen Umgang mit der Natur ermöglichen könnte. In Rekurs auf Ansätze der romantischen Naturphilosophie, die bekanntlich eine Reaktion auf die Aufklärung und die Industrialisierung bilden, wird in der Romantikforschung der Versuch unternommen, unter besonderer Berücksichtigung des Naturbegriffs und der Erkenntnisweise der Natur „epistemologies and ontologies of nature“ bzw. „a *philosophy* of nature“ zu entwickeln, die über die moderne Naturwissenschaft hinausgeht.³⁴ Insbesondere soll die Möglichkeit einer Erkenntnisweise der Natur gerechtfertigt werden, die auf dem Prinzip einer „epistemological responsibility“ beruht, was also „the necessary first step toward developing a sustainable environmental ethic“ ausmache.³⁵

Beliebte Autoren, auf welche bei der Entwicklung eines solchen Ansatzes in der Romantikforschung rekurriert wird, sind Johann Wolfgang von Goethe, Alexander von Humboldt und Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. An dieser Stelle können die jeweiligen Ansätze dieser Autoren nicht geschildert werden.³⁶ Im Kontext der Reflexion zum Anthropozän ist jedoch die Naturwissenschaft Goethes von besonderer Relevanz, insofern der ihr zugrunde liegenden Erkenntnisweise umweltphilosophische und -ethische Bedeutung beigemessen wird. Diese Erkenntnisweise charakterisiert sich dadurch, dass sie eine Aussöhnung von Empirismus und Idealismus darstelle, indem sie einerseits „empirical experience, careful observation, and methodological inquiry“³⁷ erfordere und andererseits auf die Erkenntnis der „idea that is *implied* in what is observed“³⁸ abziele. Die wissenschaftliche Auffassung dieser immanenten Idee, die dem Beobachteten Einheit und Ganzheit verleiht, ist aber nur dadurch möglich, dass diese Erkenntnisweise auf einer epistemischen Relation beruht, die eine Umwandlung des Wahrnehmens

³³ Ebd. 4.

³⁴ Ebd. 5.

³⁵ Nassar (2014: 298).

³⁶ Mehr zum naturphilosophischen Ansatz dieser Autoren vgl. beispielsweise Breidbach (2006), Fischer / Nassar (2015), Förster (2014, 2018: 253-276), Millán (2011), Nassar (2010, 2011, 2014) und Pinsdorf (2020).

³⁷ Nassar (2014: 298).

³⁸ Ebd. 307.

und des Denkens erfordere.³⁹ Goethes „romantischer Empirismus“⁴⁰ wird also in der Romantikforschung und der Umweltphilosophie deswegen als ein paradigmatischer und ertragsfähiger Ansatz für das Anthropozän betrachtet, weil die erforderliche Umwandlung des Wahrnehmens und des Denkens, die eine adäquate Erkenntnis der Natur ermöglicht, „the basis of an ethical responsibility toward the more-than-human world“ schaffe.⁴¹ Die Grundidee besteht also darin, dass das „dialogical“, „participatory“ und „mutually transformative“ Verhältnis zwischen Mensch und Natur beim Erkenntnisprozess nicht nur ein Verantwortungsbewusstsein für die Natur erwecken, sondern auch durch die erforderliche Anpassung des menschlichen Denkens an das Wesen der Natur die Entwicklung eines plastischen und dynamischen Denkens begünstigen könne.⁴² Durch eine solche, das Organ für die Dynamik und die Ganzheit⁴³ der Natur erweckende Anpassung werde es also möglich, dass „human endeavors“ aus dem Bewusstsein der Teilnahme an der Natur hervorgehen, sodass sie „more ecological than actions determined by a sense of alienation from the environment“ sind.⁴⁴ Goethes Erkenntnisweise biete also die Möglichkeit, das analytische, abstrahierende und entfremdende Denken, das der gegenwärtigen Naturwissenschaft zugrunde liegt und zu einem ausbeuterischen und beherrschenden Umgang mit der Natur geführt hat, in ein synthetisches, plastisches und dynamisches Denken umzuwandeln, das ein adäquates Wissen der Natur schaffen und hierbei zu einem ethischen Umgang mit der Natur führen kann. Goethes Ansatz sollte also die Grundlage für eine Naturwissenschaft und eine Umweltethik bilden, die zur Bewältigung der Herausforderungen des Anthropozäns beitragen sollten.

Die Frage nach der adäquaten Naturerkenntnis, die im Zentrum der Kritik Joëls an der Naturwissenschaft steht, erweist sich demnach als ein fundamentales Problem einiger Ansätze der gegenwärtigen Forschung zum Anthropozän. Auch wenn es Unterschiede in Ausgangspunkt, Umfang und Lösungsvorschlag gibt, lässt sich eine Übereinstimmung in der epistemologischen Diagnose finden – was unter Berücksichtigung der ihnen gemeinsamen romantischen Inspirationsquellen nicht überraschen kann. Im Unterschied zu Joël, der zur Lösung des epistemologischen Problems der Naturwissenschaft das mystische Gefühl zum Erkenntnisorgan und -prinzip macht und dabei kein umweltphilosophisches und -ethisches Anliegen hat, wird bei den erwähnten Ansätzen zur Lösung des der sozioökologischen Situation des Anthropozäns zugrunde liegenden epistemologischen Problems statt

³⁹ Fischer / Nassar (2015: 10).

⁴⁰ Vgl. Nassar (2011, 2014).

⁴¹ Fischer / Nassar (2015: 10).

⁴² Ebd.

⁴³ Zum Begriff der Ganzheit im Kontext der Naturwissenschaft Goethes vgl. Bortoft (1996). Mehr zum Begriff der Ganzheit im Kontext der romantischen Naturforschung vgl. Köchy (1997).

⁴⁴ Fischer / Nassar (2015: 10).

des Gefühls eine Steigerung des Denkens vorgeschlagen und dabei die Lösung der Frage nach der adäquaten Erkenntnisweise der Natur zur Bedingung einer nachhaltigen Lösung von umweltphilosophischen und -ethischen Problemen und Herausforderungen des Anthropozäns gemacht.

Im Folgenden soll Immanuel Hermann Fichtes naturphilosophisches Denken insbesondere unter dem Aspekt der Frage nach der Naturerkenntnis betrachtet werden, die sich aus der vorhergehenden Schilderung als der Vergleichspunkt ergab, an dem ein Gespräch zwischen Joël und Fichte vor dem Hintergrund des Anthropozäns möglich wird.

Die aposteriorisch-spekulative Naturerkenntnis bei Immanuel Hermann Fichte

Bevor Fichtes Konzeption der Naturerkenntnis betrachtet wird, soll zuerst bemerkt werden, dass Fichte im engeren Sinne kein naturphilosophisches System konstruiert hat.

An dieser Stelle wird diese Bemerkung nicht so sehr wegen Fichtes Kritik am Systematismus vorgebracht, die immerhin insofern wichtig ist, als er angesichts der „zwecklosen Vereinzelung“ und des „linkischen Sichzersplittersns vorzüglicher Kräfte“ in der Philosophie seiner Zeit feststellt, dass das „Schicksal“ seiner Gegenwart „nicht mehr auf das Haupt eines einzelnen Individuums gelegt ist, sondern daß nur im *Bewußtsein* der Gemeinsamkeit fortzuschreiten ist“.⁴⁵ Unter Berücksichtigung des „fast unübersehbaren“ Umfangs des „Erfahrungsstoffes“⁴⁶ ist die Konstruktion eines Systems für Fichte eine Aufgabe, die einerseits „die Kräfte eines Einzelnen weit übersteigen würde“⁴⁷ und andererseits deswegen „vergeblich“ und „überflüssig“ wäre, „weil es in der Philosophie nicht mehr darauf ankommt, ein neues System zu *erfinden*, sondern das objective System der Dinge zu *erkennen*“.⁴⁸ Folglich ist bei Fichte keine Naturphilosophie im Sinne eines geschlossenen naturphilosophischen Systems zu finden. Aus diesem Umstand lässt sich weiterhin feststellen, dass eine Philosophie der Natur, die statt einer apriorischen Konstruktion eines Systems eine aposteriorische *Erkenntnis* der Natur erstrebt, für Fichte eine kooperative Aufgabe einer Wissenschaftsgemeinschaft wäre⁴⁹ – was beiläufig ziemlich aktuell scheint.

Auch wenn dieser Aspekt der vorigen Bemerkung wichtig ist, wurde sie vielmehr zur Präzisierung vorgebracht, dass Fichtes Akzent nicht primär auf der Philosophie der Natur, sondern vor allem auf der Philosophie des menschlichen

⁴⁵ Fichte (1846: 136).

⁴⁶ Ders. (1869: XIV).

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Ders. (1846: 140).

⁴⁹ Zur Charakterisierung der „Erkenntnisgemeinschaft“ und ihrer Stellung in der Gesellschaft aus ethischer Sicht vgl. ders. (1853: 383-398).

Geistes liegt. Er betrachtet nämlich seine Anthropologie und seine Psychologie als den „Mittelpunkt“ seiner Philosophie, aus dem er lediglich die „Anfänge einer Naturphilosophie“ entwickelt hatte.⁵⁰ Fichte entwickelt sein naturphilosophisches Denken also aus der Betrachtung des Menschen, sodass solche „Anfänge“ an verschiedenen Stellen seines Werkes zu finden sind. Insbesondere lässt sich im Rahmen seiner Philosophie des menschlichen Geistes ein Umgang mit zentralen naturphilosophischen Fragen erkennen, die als Elemente für eine Rekonstruktion seines naturphilosophischen Denkens dienen könnten. Obwohl eine solche Aufgabe weit über die Grenzen des vorliegenden Aufsatzes hinausreicht, kann man an dieser Stelle immerhin folgende naturphilosophische Probleme als Hauptelemente seines naturphilosophischen Denkens identifizieren:

- Raum- und Zeittheorie
- Gegensatz zwischen Atomismus und Dynamismus
- Kritik an Pantheismus, Materialismus und Darwinismus
- Reduktionismus, Kausalität und Teleologie
- Präexistenz- und Verleiblichungstheorie
- Begriff der dynamischen Allgegenwart der Seele im Leib
- Begriff des inneren Leibes als Einheitsprinzip und Organisationskraft
- „Liebespflichten“ gegenüber den Tieren

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass jede Deutung des naturphilosophischen Denkens Fichtes von den Anhaltspunkten ausgehen muss, dass eine Philosophie der Natur bei Fichte (1) aus der Betrachtung des Menschen entwickelt wird; (2) kein geschlossenes System, sondern ein asymptotisches Erkenntnisstreben ist; und (3) keine Leistung eines einzelnen Philosophen, sondern eine kooperative Aufgabe der Wissenschaftsgemeinschaft sein soll.

Wie interessant eine Schilderung des ganzen naturphilosophischen Denkens Fichtes auch sein mag, muss der vorliegende Aufsatz vor dem Hintergrund des von Joël aufgeworfenen epistemologischen Problems dennoch darauf verzichten und sich stattdessen auf Fichtes Konzeption der Naturerkenntnis beschränken.

Die Möglichkeit einer adäquaten Erkenntnis der Natur hängt für Fichte von der Stufe ab, die das erkennende Bewusstsein in seiner Entwicklung erreicht hat. Insbesondere besteht die Bedingung einer solchen dem Wesen der Natur adäquaten Erkenntnis darin, dass das erkennende Bewusstsein zur Einsicht gelangt, dass der Realität ein ideeller Inhalt innewohnt. Diese Bewusstseinsentwicklung und die dazugehörige Bewusstwerdung der Gegenwart des Ideellen im Realen stellt Fichte in der Form einer genetischen Epistemologie in seinem Buch *Das Erkennen als Selbsterkennen* dar.⁵¹

⁵⁰ Ders. (1869: 31).

⁵¹ Fichte bezieht sich auf Schelling, dessen *System des transcendentalen Idealismus* er als „den ersten, ausgeführtesten Versuch einer solchen genetischen Geschichte des Selbstbewußtseins“ betrachtet (Fichte 1844: 89). Bei Fichte lässt sich ferner dasselbe neuplatonische Motiv spüren, das man laut Beierwaltes bei Schellings Konzeption einer Geschichte des Selbstbewusstseins

Dieses 1833 erschienene Buch verfasst Fichte als eine Antwort auf die damalige Situation der Philosophie und der Wissenschaft. Seine historisch-kritische Einschätzung der Philosophie hatte er schon in seinen früheren Werken geschildert.⁵² Gemäß dieser Einschätzung stand die damalige Philosophie auf einem Wendepunkt, dem auf systematischer Ebene der Gegensatz zwischen dem apriorischen und dem aposteriorischen Erkennen zugrunde gelegen habe. Dieser Gegensatz habe sich in der Trennung zwischen empirischer Wissenschaft und spekulativer Philosophie ausgedrückt. Als Antwort auf diese Situation nimmt sich Fichte eine systematische Versöhnung des erwähnten Gegensatzes in der Form einer epistemologischen Untersuchung vor, welche die Möglichkeit eines auf der Erfahrung beruhenden, spekulativen Erkennens und folglich einer epistemologisch orientierten und metaphysisch strebenden Philosophie rechtfertigen sollte.

Fichtes epistemologische Untersuchung soll deutlich machen, dass das menschliche Erkennen nicht auf dem „theozentrischen“, sondern auf dem „anthropozentrischen“ Standpunkt stehe. Mit diesen Bezeichnungen will Fichte auf den fundamentalen Unterschied zwischen zwei epistemologischen Standpunkten hinweisen. Für Fichte besteht der Grundfehler der spekulativen Systeme seiner Zeit nämlich darin, dass sie aus der epistemologischen Annahme ausgegangen seien, dass sich die menschliche Vernunft in die Perspektive der absoluten Vernunft hineinversetzen und sich eine zentrale Erkenntnis der Welt erwerben könne. Aus diesem Grund bezeichnet Fichte diesen Standpunkt als eine „theozentrische“ Epistemologie. Eine solche Annahme kann laut Fichte nur aus einem epistemologischen Defizit hervorgehen, sodass er gegenüber der intellektuellen Übereilung, die „allen versuchten Inklinationen und Deklinationen dialektischer Systematik“⁵³ zugrunde liegt, das „Princip der Besonnenheit“⁵⁴ geltend macht, welches fordert, dass der „Begründung irgend eines metaphysischen Princips“ die „Lösung des Erkenntnisproblems“ vorangehen sollte.⁵⁵ Aus einer solchen epistemologischen Untersuchung ergibt sich für Fichte, dass der Mensch nur aus *menschlicher*

finden kann, nämlich die Idee der Selbsterkenntnis durch die Umwandlung des dianoetischen ins noetische Denken und der darauffolgenden Übereinstimmung zwischen subjektivem und absolutem Denken. Mehr dazu vgl. Beierwaltes (2002). Nur setzt Fichte in seine Entwicklungsgeschichte des erkennenden Bewusstseins ein entscheidendes Korrektiv ein. Er macht nämlich mehrmals auf eine Übereilung aufmerksam, die darin besteht, dass das subjektive Denken in seiner Entwicklung zum Selbstbewusstsein die Bedingtheit der Subjektivität völlig übersteigen und zum absoluten Denken werden könne. Gerade diese Annahme liege den pantheistischen und panlogistischen Systemen zugrunde, die vorgeben, auf einem „theozentrischen“ Standpunkt zu stehen und im Besitz eines absoluten Wissens zu sein. Demgegenüber macht Fichte den „anthropozentrischen“ Standpunkt geltend, dem zufolge die menschliche Perspektive nicht überstiegen werden kann – wie noch darzustellen ist.

⁵² Vgl. Fichte (1826, 1829, 1832).

⁵³ Ders. (1832: 88).

⁵⁴ Ders. (1869: 21).

⁵⁵ Ders. (1847: 20).

Perspektive und unter den Bedingungen seiner *menschlichen* Existenz den Erkenntnisprozess vollbringen könne. Gemäß dieser „anthropozentrischen“ Epistemologie sei das menschliche Erkennen auf die Erfahrung angewiesen, deren Umfang trotz aller spekulativen Prätension nicht überschritten werden könne. Die Feststellung der Bedingtheit und Nichtabsolutheit des menschlichen Erkennens bedeutet für Fichte jedoch keine Resignation, sondern eine Zentrierung in die menschliche Perspektive, die vor der Illusion eines absoluten Wissens bewahren und der Spekulation eine feste und sichere Grundlage schaffen sollte. Offensichtlich knüpft Fichte bei diesem epistemologischen Ansatz an Kant an. In der Tat ist er einer der ersten Philosophen, die behaupten, dass die Philosophie auf Kant zurück- und über ihn hinausgehen sollte. Schon 1832 schreibt Fichte, dass die Philosophie „nach allen versuchten Inklinationen und Deklinationen dialektischer Systematik [...] auf den ehrlichen Weg *Kant*'s zurückkommen“ müsse.⁵⁶ Dabei hebt Fichte hervor, dass Kant „von der Frage nach der Möglichkeit spekulativen Erkennens“ ausgegangen sei und „im Bewußtsein den leitenden Einschnitt in die Philosophie entdeckte“.⁵⁷ Trotzdem legt Fichte nahe, dass man bei einer solchen Rückkehr zu Kant seine Resultate nicht notwendigerweise in Kauf nehmen muss. Man kann sich also an Kant orientieren, um den richtigen Anfang der Philosophie zu finden, auch wenn seine „auf jene Frage gebaute Theorie des Erkennens selbst sich als irrig erweisen“ könne.⁵⁸ Dem Überschuss der Spekulation gegenüber macht Fichte also einen Schritt zurück und, ohne die Interessen der Spekulation aufzugeben, ruft im Anschluss an Kant nach epistemologischer Besonnenheit. Dabei handelt es sich aber nicht um Resignation vor den unüberwindbaren Erkenntnisgrenzen, als sei der Mensch zur Erkenntnis seiner eigenen Vorstellungen verdammt. Bei Kant sucht Fichte zwar epistemologische Orientierung, nicht aber um nach vollständiger metaphysischer Abstinenz oder nach dogmatischem Glauben zu rufen, sondern um einen sicheren Ausgangspunkt zur Erforschung der „unvermeidlichen“ Fragen der Vernunft zu finden.

Gerade die Rechtfertigung der Möglichkeit des spekulativen Erkennens auf der Grundlage des anthropozentrischen Standpunktes nimmt sich Fichte in seinem epistemologischen Werk vor. Darin schildert Fichte eine Entwicklungsgeschichte des erkennenden Bewusstseins, welche er als „die *Besinnung* auf sein ursprüngliches Wesen“ betrachtet.⁵⁹ In dieser Entwicklungsgeschichte geht das Bewusstsein vom Zustand seiner Unmittelbarkeit aus und geht durch verschiedene „Epochen“ und „Stufen“ hindurch, bis es auf der höchsten Stufe seiner Selbsterkenntnis sich letztendlich zum spekulativen Erkennen erhebt.⁶⁰ Auf dieser Stufe werde sich das Bewusstsein der Gegenwart des Allgemeinen im Besonderen, des Ideellen im

⁵⁶ Ders. (1832: 88).

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Ders. (1833: X).

⁶⁰ Vgl. Anm. 51.

Realen, des Ewigen im Zeitlichen, des Göttlichen im Kreatürlichen inne. Durch die Bewusstwerdung der Gegenwart dieses ideellen bzw. göttlichen Inhaltes in seinem Wesen und in der Welt gelange das Bewusstsein also zur Einsicht, dass das „Unmittelbare [...] die Offenbarung des Ewigen, als schlechthin Gegenwärtigen“ sei.⁶¹ Die Einsicht, dass das Reale der unmittelbare Ausdruck des Ideellen sei, ermöglicht für Fichte die Versöhnung zwischen dem Apriorischen und dem Aposteriorischen und hierbei zwischen Erfahrung und Idee, Anschauung und Denken, Realismus und Idealismus, Empirismus und Rationalismus, welche die Grundlage einer aposteriorisch-spekulativen Naturbetrachtung bilden soll.

Fichtes Auffassung von Naturerkenntnis unterscheidet sich von den Konzeptionen sowohl der empiristischen Naturwissenschaft als auch der apriorisch-spekulativen Naturphilosophie, welche im Rahmen von Fichtes Entwicklungsgeschichte des erkennenden Bewusstseins sich als vorübergehende Bewusstseinsformen und hierbei als unzulängliche epistemologische Standpunkte erweisen. Bei der aposteriorisch-spekulativen Naturerkenntnis handelt es sich also weder um empiristisch-nominalistisches Erkennen, bei dem der Begriff des Realen auf die Materie und die Bewegung reduziert wird und das Ideelle von der Realität getrennt bleibt, noch um apriorisch-spekulatives Erkennen, bei dem der Begriff des Ideellen auf die Negativität und Abstraktheit des Begriffs reduziert wird und das Reale von der Idealität ebenso getrennt bleibt. Während im ersten Fall eine positive Erkenntnis angestrebt wird, die nicht zum Ideellen gelangt, wird im zweiten Fall eine negative Erkenntnis angestrebt, die nicht zum Realen gelangt. Demgegenüber hält Fichte eine Erkenntnisweise für möglich, die aus der Erfahrung nach aposteriorischer Methode auf das Ideelle zurückschließt. Auf diesem epistemologischen Standpunkt sollten für Fichte die Wissenschaft und die Philosophie beruhen, unabhängig davon, ob der Gegenstand die Natur oder der Geist ist, denn trotz bestimmter Unterschiede stimmen sie in der Grundannahme überein, dass das Erkennen in der „Betrachtung der göttlichen in die Welt ausgesprochenen Gedanken“ bestehe.⁶² Beide streben die Erkenntnis des Ideellen im Realen also an und unterscheiden sich nur in Bezug auf ihre jeweiligen disziplinären Grenzen und methodologischen Richtlinien. Während die Wissenschaft also ihre Erkenntnistätigkeit bei Einzelergebnissen bewenden lassen kann, befasst sich die Philosophie mit der den Einzelergebnissen zugrunde liegenden Vernunfteinheit weiter. Unter der Voraussetzung, dass Wissenschaft und Philosophie auf demselben epistemologischen Standpunkt stehen und insofern auf die Erkenntnis des Ideellen im Realen in und aus der Erfahrung abzielen, gehöre zur Aufgabe der Philosophie auch dazu, die Ergebnisse der Wissenschaft in sich aufzunehmen, um „alles Gegebene und Erfahrene in jene Einheit, in die Idee des Universums, der begriffsmässig geschlossenen, aber verwirklichten Vernunfteinheit“ zusammenzufassen⁶³

⁶¹ Fichte (1833: 210).

⁶² Ders. (1843: 35).

⁶³ Ebd. 4.

– was freilich gemäß den epistemologischen und methodologischen Prinzipien Fichtes ohne Anspruch auf apodiktische Gewissheit und auf systematische Geschlossenheit angestrebt werden kann. Stattdessen kann auf dem Standpunkt des aposteriorisch-spekulativen Erkennens nur der Anspruch auf philosophische Wahrscheinlichkeit erhoben und die Aufgabe der Wissenschaft und der Philosophie nur als ein asymptotisches Erkenntnisstreben betrachtet werden.

Eine adäquate Erkenntnis der Natur besteht für Fichte also in einer „spekulativen“ oder „metaphysischen“ Erkenntnis, die in und aus der Erfahrung – Beobachtung, Experiment und Zeugnis⁶⁴ – durch aposteriorische Methoden – Induktion, Analogie und Hypothese⁶⁵ – erworben wird.⁶⁶ Fichte geht von der Annahme aus, dass das Reale der unmittelbare Ausdruck des Ideellen sei und dass folglich der ideelle Inhalt eines Gegenstandes in der Erfahrung schon gegenwärtig sei. Aufgrund dieser Gegenwart des Ideellen im Realen ist ein epistemischer Zugang zum Wesen eines Gegenstandes möglich. Eine adäquate Erkenntnis des Gegenstandes kann für Fichte aber nur dadurch erreicht werden, dass sich die Methode an das Wesen des Gegenstandes anpasst. In diesem Sinne behauptet er, dass „die echte Speculation und Methode sich nur *hineinverstandigen* in die objective Natur des Gegenstandes und diese für sich selber sprechen lassen“ solle.⁶⁷ Diese Methode zielt also darauf ab, im Denken ein Anschauen des Wesens des Gegenstandes zu ermöglichen, was im Endeffekt die Übereinstimmung zwischen dem apriorischen Begreifen und dem aposteriorischen Erfahren impliziert. Durch diese Versöhnung zwischen dem Apriorischen und dem Aposteriorischen wird demnach ein „wahre[s] Erkennen“ erreicht, welches laut Fichte in der „*immanente[n] Genesis* und darstellende[n] *Entfaltung* des zu Erkennenden“ bestehe.⁶⁸ Dementsprechend besteht eine adäquate Erkenntnis der Natur aus der Perspektive einer aposteriorisch-spekulativen Epistemologie nämlich in einer aus der Übereinstimmung zwischen Anschauen und Denken hervorgehenden genetischen Erkenntnis der Natur.

Aus der vorhergehenden Schilderung wird ersichtlich, dass die Bedingung einer adäquaten Naturerkenntnis die Entwicklung und Steigerung des Denkens zu einer Stufe ist, auf welcher das Denken sich der Gegenwart und Wirkung eines

⁶⁴ Vgl. ders. (1833: 210-223).

⁶⁵ Vgl. ebd. 223-235.

⁶⁶ Aus dieser Schilderung wird ersichtlich, dass Fichte eine Wissenschaft im Sinn hat, die über den Empirismus hinausgeht. Man darf also behaupten, dass Fichtes Konzeption einer spekulativen *Naturwissenschaft* der Naturwissenschaft Goethes entspricht. Fichte bietet also eine epistemologische Begründung der Naturwissenschaft Goethes und sein eigener *naturphilosophischer* Ansatz darf als die philosophische Seite desselben epistemologischen Standpunktes betrachtet werden. Man darf also die weder historische noch philologische, sondern rein systematische These wagen, dass Goethes Naturwissenschaft und Fichtes Naturphilosophie auf dem von Fichte begründeten epistemologischen Standpunkt des aposteriorisch-spekulativen Erkennens beruhen.

⁶⁷ Fichte (1864: 228).

⁶⁸ Ders. (1833: 316).

„ideellen“ bzw. „göttlichen“ Inhaltes in der Unmittelbarkeit des Bewusstseins und der Welt bewusst wird. Durch seine Entwicklung und Steigerung gewinnt das Denken also an Rezeptivität für das unmittelbar im Realen gegenwärtige Ideelle und an plastischer und dynamischer Kraft, was es zu einem „spekulativ-anschauenden“ Erkennen befähigt, durch welches in und aus der Erfahrung das Wesen eines Gegenstandes auf genetische und synthetische Weise erkannt wird.⁶⁹

Nachdem Fichtes Konzeption der Naturerkenntnis dargestellt wurde, gilt es nun, der Frage nachzugehen, was Fichtes Antwort auf die epistemologische These Joëls, dass das mystische Gefühl das Erkenntnisorgan und -prinzip der Naturphilosophie sein solle, möglicherweise wäre.

Fichtes mögliche Antwort auf Joëls epistemologische These

Angesichts der Situation der Wissenschaft und der Philosophie in verschiedenen, aber zeitlich nicht so weit voneinander entfernten historischen Momenten stellen Fichte und Joël übereinstimmend fest, dass die von den empiristischen Naturwissenschaften erworbene Erkenntnis dem Wesen der Natur nicht adäquat sei. Von dieser Feststellung ausgehend, argumentieren beide jeweils für eine verschiedene Erkenntnisweise, die das epistemologische Problem der Naturwissenschaften lösen sollte. Während Fichte die Naturerkenntnis auf das aposteriorisch-spekulative Denken begründet, begründet sie Joël auf das mystische Gefühl.

Nun ist die Frage zu beantworten, wie die epistemologische These Joëls aus der Perspektive Fichtes sich einschätzen lässt. Aus den vorhergehenden Erörterungen sollten die Prämissen dieser Antwort schon feststehen. Wenn also die Annahme gilt, dass Joëls Begriff des mystischen Gefühls einem Erkenntnisprinzip entspricht, das genau wie der intuitive Verstand und die intellektuelle Anschauung eine „zentrale“ bzw. „absolute“ Erkenntnis leisten sollte, dann dürfte man behaupten, dass Fichtes Kritik an den „theozentrischen“ Epistemologien auf Joëls These zutreffen würde. Bei der Behauptung Joëls, dass das mystische Gefühl des Absoluten als der Einheit von Seele, Natur und Gott das Prinzip der Naturerkenntnis und der Naturphilosophie sein solle, würde und müsste Fichte ein epistemologisches Defizit feststellen. Insbesondere würde er auf die epistemologisch fragwürdige – wenn nicht grundsätzlich falsche – Annahme hinweisen, dass die menschliche Vernunft sich in die Perspektive der absoluten Vernunft hineinversetzen und auf der Grundlage dieser totalen Identität sich ein absolutes Wissen erwerben könne. Dementsprechend würde Fichte trotz ihrer Übereinstimmung in der Diagnose den Lösungsvorschlag Joëls ablehnen und stattdessen für das auf einer anthropozentrischen Epistemologie beruhende aposteriorisch-spekulative Erkennen argumentieren.

⁶⁹ Vgl. ebd. 311-317.

Fichtes Ablehnung der These eines zentralen Erkennens impliziert jedoch keine Verleugnung des Vorkommens „mystischer“ Bewusstseinszustände. In der Tat befasst sich Fichte in seiner *Psychologie* mit Phänomenen wie dem Schlaftraum, dem Somnambulismus, dem Hellsehen, dem Wachtraum, der Halluzination, der Ahnung und der Ekstase (Fernschau, Vorschau, Rückschau und Fernwirkung),⁷⁰ denen „eine *andere*, zuerst noch weiter zu untersuchende und unserm gewöhnlichen Bewußtsein *unbekannte* Art der Perception und der Wirkung“ eigen sei.⁷¹ In der Tat schreibt Fichte diesen gesteigerten Bewusstseinszuständen im Rahmen seiner Philosophie des menschlichen Geistes eine große Bedeutung zu, indem er sie als Beweisstücke in seinen psychologischen Beweis der Fortdauer der menschlichen Seele miteinbezieht.⁷² Dabei sollte mit dem Nachweis der Nichtbeteiligung des Leibes an solchen gesteigerten Bewusstseinszuständen eine Analogie mit dem Todeszustand hergestellt werden, durch welche die philosophische Wahrscheinlichkeit der Fortdauer des Bewusstseinsvermögens bewiesen werden sollte. Trotz Fichtes Anerkennung und Berücksichtigung solcher Bewusstseinszustände ist er jedoch im Rahmen seiner Epistemologie der nuancierten Auffassung, dass ein zentrales Erkennen zwar vorkommen könne, aber es nicht zum Erkenntnisprinzip der Philosophie gemacht werden dürfe, sondern lediglich als ihr Gegenstand in Betracht gezogen werden solle, wie er eloquent an folgender Stelle schreibt:

Ein solches centrales Erkennen, wenn wir dergleichen zugeben müssten, kann niemals an die Stelle der Philosophie treten; ebenso wenig kann letztere für jenes gehalten werden. Die Philosophie verliert nie den Charakter menschlich endlicher Forschung, und nur dadurch hat sie Sinn und Werth, dass sie *nicht* intellectuell anschauend oder genial intuitiv, sondern stets vermittelnd, Gründe und Gegengründe bewusst abwägend, ihrem Ziele sich nähert. Die Erkenntnisse jener Art sind ursprüngliche Evidenzen, unbedingt, ohne Vermittelung und Beweis. Ihr Verhältniss zur Philosophie kann daher niemals ein anderes sein, als dass sie *Object* für dieselbe werden, dessen Bedeutung zu erklären, dessen Inhalt zu prüfen und auszulegen allein der freien Forschung zusteht.⁷³

Man darf diese Stelle als Fichtes mögliche Antwort auf die epistemologische These Joëls betrachten. Im Sinne dieser Worte könnte man also ergänzend behaupten, dass die Philosophie nur dadurch Sinn und Wert habe, dass sie nicht intellektuell anschauend, genial intuitiv oder *mystisch fühlend* verfährt. Ursprüngliche Evidenzen, seien sie des Denkens oder des Fühlens, müssen für Fichte nur als zusätzliche Eingaben bzw. Informationen für die philosophische Forschung berücksichtigt werden. In diesem Sinne dürfte ein Gefühl, unabhängig von dessen

⁷⁰ Vgl. ders. (1864: 528-655).

⁷¹ Ders. (1859: 90).

⁷² Neben dem psychologischen liefert Fichte einen physiologischen und einen historisch-ethischen Beweis der Fortdauer der menschlichen Seele. Diese drei Teilbeweise bilden Fichtes ganzen Beweis der Fortdauer. Zusätzlich argumentiert er für die Substantialität, die Individualität und die Präexistenz der menschlichen Seele. Mehr dazu vgl. Hernández Maturana (2021).

⁷³ Fichte (1876: 14).

Potenz, nicht zum Nennwert genommen, sondern erst einmal zum Gegenstand gemacht werden, um seine Bedeutung und seinen Inhalt näher zu betrachten und dabei seine *subjektiven* und *objektiven* Elemente präzise zu unterscheiden und auf diese Weise jegliche Täuschung zu vermeiden. Dabei ist aber nicht das Fühlen, sondern das Denken das Organ der Philosophie, welcher Vermittlung und Argumentation eigentümlich seien.⁷⁴

Auf Fichtes mögliche Kritik könnte Joël erwidern, dass er die „Intellektualisierung“⁷⁵ und „Differenzierung“⁷⁶ des mystischen Gefühls eben als eine Leistung des Denkens betrachtet, sodass der Einwand, dass er nur das Fühlen zum Organ der Philosophie mache, unzutreffend wäre. In der Tat ist das Denken bei Joël am Erkenntnisprozess beteiligt, indem es das Gefühl als undifferenzierte Erkenntnis zur Erkenntnis als differenziertem Gefühl bringe. Trotzdem entgeht diese Erwiderung nicht der möglichen Kritik Fichtes, welche eher auf die Annahme gerichtet ist, dass der Erkenntnisprozess von einem zentralen Bewusstsein ausgehen könne und das System aus einem absoluten Prinzip deduziert werden solle. Die Tatsache, dass für Joël das Fühlen das Erkenntnisprinzip ist und das Denken eine Nebenrolle spielt, ist in diesem Zusammenhang nur von sekundärer Bedeutung. Joël hätte auch das Denken zum Erkenntnisprinzip machen können und Fichtes Kritik würde genauso auf die epistemologischen Prämissen zutreffen, denen zufolge der Mensch die Bedingtheit seines Erkenntnisvermögens überwinden und sich zum unmittelbaren Bewusstsein des Absoluten erheben könne, aus welchem angeblich ein zentral-absolutes Wissen erworben werden solle. Aus Fichtes Perspektive

⁷⁴ Indem Fichte die Wissenschaft und die Philosophie auf eine „anthropozentrische“ Epistemologie gründet, vermeidet er auch eine Hauptgefahr der „theozentrischen“ Epistemologie. Obwohl er diese Gefahr nicht ausdrücklich thematisiert, darf man folgern, dass dem Anspruch auf „zentrales“ Erkennen ein gewichtiges Problem inhäriert, nämlich das Problem des Autoritätsglaubens und des Dogmatismus. Unabhängig von der Frage, ob das erkennende Subjekt wirklich eines solchen Erkennens fähig ist, ergibt sich für die Gesprächspartner und Rezipienten immerhin das Problem, dass den Aussagen nur eines erkennenden Subjektes Absolutheit und Apodiktizität zugeschrieben wird. Auf diese Weise verlieren die Wissenschaft und die Philosophie ihren *intersubjektiven* Charakter, den Fichte durch den Hinweis auf ihren *vermittelnden*, *diskursiven* und *argumentativen* Charakter andeutet. Solange es also nicht eine genügende Anzahl von erkennenden Subjekten gibt, die mit gleicher Autorität den Anspruch auf zentrales und absolutes Erkennen erheben können, werden die Aussagen des ersten erkennenden Subjektes weder verifiziert noch falsifiziert werden können, sodass ihr Wahrheitsanspruch nur auf seiner Autorität beruhen würde. Durch die Zuschreibung von Absolutheit und Apodiktizität und die Berufung auf Autorität würde sich bei einer solchen Wissenschaft oder Philosophie im Endeffekt der Dogmatismus ergeben. Demgegenüber gewährleistet Fichtes „anthropozentrische“ Epistemologie die Kontrolle einer Gemeinschaft von Wissenschaftlern und Philosophen, die sich ihre jeweiligen Aussagen gegenseitig verifizieren, falsifizieren, berichtigen und ergänzen. Bei Fichte sind also die Wissenschaft und die Philosophie nicht nur auf die Erfahrung, sondern auch auf die Intersubjektivität angewiesen.

⁷⁵ Joël (1906: 85).

⁷⁶ Ebd. 13.

besteht das epistemologische Defizit Joëls also gerade im Mangel an einer Begründung der Möglichkeit des bloß angenommenen absoluten Erkennens, geschweige denn der Methode zur Potenzierung des Gefühls und zur Erwerbung des mystischen Wissens. Eine gewissenhafte Untersuchung des menschlichen Erkennens führt für Fichte aber zu dem schon geschilderten Ergebnis, dass das menschliche Erkennen auf dem anthropozentrischen Standpunkt beruhe und dass der Philosophie die aposteriorisch-spekulative Erkenntnisweise zukomme.

Obwohl der Fokus der Kritik Fichtes hinreichend deutlich wurde, sei hier zur Ergänzung der Hinweis erlaubt, dass Fichtes mögliche Ablehnung der These des mystischen Gefühls keine Abwertung des Fühlens impliziert. In der Tat misst Fichte dem Fühlen in seiner *Psychologie* eine zentrale Bedeutung bei, indem er das Denken, das Fühlen und das Wollen als die drei Tätigkeitsweisen des menschlichen Geistes betrachtet. Laut Fichte besteht die Aufgabe der philosophischen Psychologie nämlich darin, die Entwicklung des menschlichen Geistes durch die im Denken, Fühlen und Wollen parallel laufenden Stufen des Bewusstwerdens, Bewusstseins und Selbstbewusstseins hindurch bis zur Anerkennung der Gegenwart und Wirkung des göttlichen Geistes in der Immanenz des individuellen Bewusstseins aufzuzeigen, mithin auf diesem immanenten Weg der Selbsterkenntnis die innere Ewigkeit des menschlichen Geistes zu beweisen.⁷⁷ Die parallele Entwicklung des Denkens, Fühlens und Wollens komme auf der höchsten Stufe der Entwicklung des menschlichen Geistes zu einer harmonischen Einheit, welche Fichte als „Weisheit“ bezeichnet.⁷⁸ Laut Fichte ist die Weisheit also ein harmonischer Erkenntnis-, Willens- und Gefühlszustand, bei dem Wahrheits-, Freiheits- und Religionsbewusstsein übereinstimmen.⁷⁹ Die Vollendung seiner Entwicklung erreiche der menschliche Geist aber erst im Religionsgefühl, bei dem sich die Weisheit zur Frömmigkeit erhebe.⁸⁰

In diesem Sinne könnte man auf den ersten Blick eine Ähnlichkeit mit Joëls Begriff des mystischen Gefühls feststellen. Trotzdem sind zumindest zwei Hauptunterschiede nicht zu vernachlässigen. Erstens bildet das Religionsgefühl bei Fichte kein Gefühl des Absoluten als der totalen Identität von Seele, Natur und Gott, sondern das Gefühl der Gegenwart und Wirkung des göttlichen Geistes im individuellen Bewusstsein, wobei der Unterschied zwischen menschlichem und göttlichem Geist bestehen bleibt. Zweitens bildet das Religionsgefühl – weder als Gefühl des Absoluten noch als Frömmigkeit – bei Fichte kein Erkenntnisprinzip, sondern die Vollendung der Entwicklung des menschlichen Geistes. In diesem Sinne darf bei Fichte kein System aus dem Religionsgefühl deduziert werden,

⁷⁷ Mehr dazu vgl. Hernández Maturana (2021).

⁷⁸ Fichte (1864: 738).

⁷⁹ Hellmuth (2010: 58).

⁸⁰ Fichte (1864: 740); Hellmuth (2010: 102-106).

sondern die Frömmigkeit könne „nur“ den erreichten Zustand der Weisheit zur festen Gewissheit des Ewigen werden lassen.⁸¹

Nachdem Fichtes mögliche Kritik an der epistemologischen These Joëls dargestellt wurde, gilt es nun, der Frage nachzugehen, welche Anhaltspunkte sich aus dem Ansatz Fichtes für die gegenwärtige Reflexion zum Anthropozän entnehmen lassen.

Fichtes Konzeption der Naturerkenntnis im Kontext des Anthropozäns

Im Rahmen der gegenwärtigen Forschung zum Anthropozän lässt sich ein bestimmtes Forschungsprogramm finden, das sich die Aufgabe vorgenommen hat, die umweltphilosophische und -ethische Relevanz bestimmter naturwissenschaftlicher und -philosophischer Ansätze der idealistischen und romantischen Tradition der Philosophie aufzuzeigen. Dieses Forschungsprogramm wird von der Annahme geleitet, dass eine Veränderung der Erkenntnisweise der Naturwissenschaften im Sinne jener Ansätze zu einem nachhaltigen und verantwortlichen Umgang mit der Natur führen werde. Insbesondere wird Goethes Naturwissenschaft als Paradigma der Erkenntnisweise betrachtet, die zur Bewältigung der Herausforderungen des Anthropozäns vorgeschlagen wird.

Gerade im Kontext dieser Diskussion kommt Fichtes Konzeption der Naturerkenntnis in Betracht, welche sich als ein geeigneter und ertragsfähiger Ansatz zur Reflexion zum von der Forschung festgestellten epistemologischen Problem der Naturwissenschaft erweist. Die Betrachtung Fichtes in diesem Kontext ist aber durch den aufgestellten Vergleichspunkt zwischen Fichte, Joël und der Forschung zum Anthropozän bedingt. Die Möglichkeit dieses Vergleichs ergab sich nämlich aus der Übereinstimmung in der epistemologischen Problematisierung der Naturwissenschaft. Dementsprechend beschränkt sich dieser Abschnitt nur auf Fichtes Konzeption der Naturerkenntnis, auch wenn Fichtes Philosophie weitere Anhaltspunkte und Anstöße für die Forschung zum Anthropozän zu bieten hat, wie es sich nicht zuletzt bei seiner philosophischen Anthropologie konstatieren lässt.

Fichtes Konzeption der Naturerkenntnis erweist sich erst einmal als eine Ergänzung zur schon avancierten Forschung über idealistische und romantische Ansätze zur Naturerkenntnis. Diese Ergänzung wird zumindest in drei Bereichen ersichtlich.

An erster Stelle bildet Fichtes Epistemologie die Grundlage der Erkenntnisweise, die in Rekurs auf die Naturwissenschaft Goethes als eine Lösung zum epistemologischen Problem der gegenwärtigen Naturwissenschaft vorgeschlagen wird. Wenn Goethes Erkenntnisweise als eine Aussöhnung von Empirismus und Idealismus charakterisiert wird, insofern sie durch „empirical experience, careful

⁸¹ Fichte (1864: 741).

observation, and methodological inquiry“⁸² die Erkenntnis der „idea that is *implied* in what is observed“⁸³ erstrebe, wird also zugleich die Erkenntnisweise charakterisiert, die Fichte als aposteriorisch-spekulatives bzw. spekulativ-anschauendes Erkennen bezeichnet. In diesem Sinne dürfte man eine Entsprechung zwischen der von Goethe betriebenen Erkenntnisweise und dem von Fichte systematisch begründeten aposteriorisch-spekulativen Erkennen feststellen. Diese systematische Begründung Fichtes bringt also die Epistemologie zum Ausdruck, die auch der Naturwissenschaft Goethes zugrunde liegt. Folglich kann man feststellen, dass die von Fichte systematisch ausgearbeitete Epistemologie die gemeinsame Grundlage einer Wissenschaft und einer Philosophie bildet, die auf dem Standpunkt der aposteriorisch-spekulativen Erkenntnisweise stehen. Insofern die gegenwärtige Forschung eine solche Epistemologie zu entwickeln versucht, kann man Fichtes systematische Epistemologie als eine Ergänzung zu solchen Versuchen betrachten, indem sie eben die erstrebte Grundlage bildet und sich für weitere Untersuchungen eignet.

An zweiter Stelle erfordert Fichtes aposteriorisch-spekulative Erkenntnisweise die Entwicklung und das Pflegen bestimmter epistemischer Tugenden, die die adäquate Naturerkenntnis ermöglichen und gewährleisten. In diesem Sinne beruht Fichtes Erkenntnisweise auf einer Art der epistemischen Relation, die von der gegenwärtigen Forschung als eine Bedingung eines rücksichtsvollen und verantwortlichen Umgangs mit der Natur auf einer umweltethischen Ebene betrachtet wird. Die epistemischen Tugenden der aposteriorisch-spekulativen Erkenntnisweise deutet Fichte im Rahmen seiner Schilderung der drei Erfahrungsquellen des menschlichen Erkennens an. Dabei stellt Fichte das methodische Prinzip auf, dass man beim Erkenntnisprozess erst einmal die „rechte“⁸⁴ bzw. „wahrhafte“⁸⁵ Erfahrung des Gegenstandes begünstigen solle, welche er als die „Offenbarung“ des Gegenstandes als Einheit von Erscheinung und Wesen, von Anschauung und Begriff, im anschauenden Denken betrachtet. Insofern für Fichte alles Erkennen im „Insichaufnehmen des zu Erkennenden“ besteht,⁸⁶ zielt sein methodisches Prinzip darauf ab, das Wesen des Gegenstandes für sich selbst sprechen zu lassen und dadurch eine adäquate Erkenntnis zu gewinnen. In diesem Zusammenhang unterscheidet Fichte als allgemeine Erfahrungsquellen nämlich die Beobachtung, das Experiment und das Zeugnis. Gerade im Umgang mit diesen Erfahrungsquellen kommen die epistemischen Tugenden oder die epistemischen Laster des erkennenden Subjektes ins Spiel.

Eine adäquate Erfahrung eines Gegenstandes wird für Fichte erst einmal durch Beobachtung erworben, welche er als eine „besonnene, ebenso freie als an das

⁸² Nassar (2014: 298).

⁸³ Ebd. 307.

⁸⁴ Fichte (1833: 215).

⁸⁵ Ebd. 216.

⁸⁶ Ebd.

Objekt sich hingebende Anschauung“ definiert.⁸⁷ Zu einer adäquaten Beobachtung gehören also als wesentliche Merkmale Besonnenheit und Hingabe des beobachtenden Subjektes dazu. Solche epistemischen Tugenden sind für Fichte insofern von zentraler Bedeutung, als er einsieht, dass schon die Anschauung, der „Quell der Erkenntnis“, durch stillschweigende und unwillkürliche Vorurteile und Dispositionen „getrübt“ und „zerstört“ werden könne.⁸⁸ Aus diesem Grund solle bei der Beobachtung eine „Kunst“ ausgeübt werden, die eine *adäquate*, d.h. für Fichte eine *reine, genetische* und *kontextuelle* Erfahrung entstehen lassen solle. Durch Hingabe, Besonnenheit, Ruhe, Objektivität und Vorurteilslosigkeit beim Beobachten solle ein Gegenstand also „in seiner völligen *Reinheit*“,⁸⁹ „in seiner *natürlichen Entwicklung* und in dem ganzen *Complex seiner begleitenden und umgebenden Erscheinungen*“ erfahren werden.⁹⁰ Dementsprechend verlangt diese Art der Beobachtung vom beobachtenden Subjekt, einerseits dass es seine Anschauung von der Einmischung aller stillschweigenden Kategorien, Theorien oder Meinungen befreit, die durch ihr Hineinprojizieren in das Beobachtete zu einer selbstbestätigenden Erklärung oder Interpretation führen können, andererseits dass es seine Anschauungen durch die Berücksichtigung der *Genese* und des *Kontextes* des Gegenstandes in einen möglichst vollständigen Zusammenhang bringt.

Da die unmittelbare Beobachtung an den einzelnen und vorübergehenden Moment gebunden ist und außerdem kontingente Erscheinungen zur gesamten Erfahrung dazugehören, entsteht beim Erkenntnisprozess die Notwendigkeit, gewisse Erscheinungen „unter bestimmten Bedingungen auch frei hervor[zu]rufen“.⁹¹ Bei dieser freien Intervention des erkennenden Subjektes handelt es sich also um das Experiment, welches für Fichte „die Erzeugung eines bestimmten Phänomens durch Kunst“ ist und die Funktion erfüllt, „daran das in ihm [dem Phänomen] waltende Gesez zu erkennen“.⁹² Gerade das Experiment kann aber wissenschaftlichem Fehlverhalten leicht anheimfallen, wie Fichte es schon in seiner Zeit deutlich einsieht:

Man fragt die Natur oft voreilig, zusammenhanglos, am unrechten Orte, oder man sucht sogar ihre Antworten nach einer vorgefaßten, hineingetragenen Theorie einzurichten, daß sie bestätigen soll, was man haben will, – sucht sie selbst zur Sophistin herabzusezen: dann wird das Resultat des Experimentes nicht nur wieder Problem, sondern es verwirrt und desorientirt völlig über den wahren Gesichtspunkt, weil die Natur freilich geantwortet, aber auf etwas ganz Anderes, als der Frager wollte und meinte.⁹³

⁸⁷ Ebd. 217.

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ Ebd. 218.

⁹¹ Ebd. 219.

⁹² Ebd. 219-220.

⁹³ Ebd. 220.

Demgegenüber macht Fichte den Anspruch geltend, dass das erkennende Subjekt gemäß dem „rechte[n] Geist des Experimentirens“ das Experiment durchführen sollte. Dabei sollte das erkennende Subjekt nämlich von „der schärfsten Zuspitzung der Frage, welche man an die Natur richten will“, ausgehen und das Experiment in Zusammenhang mit dem schon Erkannten bringen und streng auf den Punkt beschränken, „wo das Problem angeht“.⁹⁴ Durch Schärfe, Zielgerichtetheit, Redlichkeit, Integrität, Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit sollte also eine experimentelle Relation zwischen Mensch und Natur aufgebaut werden, bei der nicht nur der unwillkürliche Bestätigungsfehler vermieden, sondern auch und vor allem der Natur der freie Raum für ihre Selbstoffenbarung geschaffen werden soll, statt sie zur Sophistin und Dienerin der vorgefassten Theorien zu zwingen.

Obwohl das Experiment die Möglichkeit der Wiederholung bietet und dadurch die unmittelbare Beobachtung von ihrer Gebundenheit an den einzelnen und vorübergehenden Moment befreit, bleiben sowohl die Beobachtung als auch das Experiment trotzdem an die Unmittelbarkeit der Erfahrung nur eines Beobachters – sei er Einzelforscher oder Forschungsgruppe – gebunden. In diesem Sinne bietet sich das Zeugnis als eine Erfahrungsquelle, welche in der Form eines Berichtes einer „fremde[n] Erfahrung“ einerseits „die Erweiterung des Erfahrens über die Schranken des bloß Einzelnen“ und andererseits „die Verbindung der Erfahrungen Aller zu einem Gesamtergebnisse“ ermögliche.⁹⁵ Indem alle aktuellen und vergangenen Berichte von persönlichen, historischen und wissenschaftlichen Erfahrungen als Zeugnisse gelten, aber sie in ihrem Grad der subjektiven Glaubwürdigkeit und der objektiven Gültigkeit variieren, sollen sie laut Fichte einer gründlichen Überprüfung unterworfen werden. Bei dieser Überprüfung kommen aber die epistemischen Tugenden zumindest zweier Personen ins Spiel, nämlich des ursprünglichen Beobachters oder Zeugen und des überprüfenden Forschers, der jene fremden Erfahrungen in Zusammenhang mit seinen eigenen Erfahrungen bringen will. Bezüglich der subjektiven Glaubwürdigkeit des Zeugnisses behauptet Fichte explizit, dass eine „völlig wahre[] Aussage“ durch „Parteilosigkeit“, „Ruhe des Beobachtens“, „Besonnenheit der Reproduktion“, „Reife des Urteils“ und „Enthaltensamkeit der Berichterstattung“ charakterisiert sei.⁹⁶ Trotzdem kommen an dieser Stelle nur die epistemischen Tugenden des überprüfenden Forschers in Betracht, der nämlich nicht nur die subjektive Glaubwürdigkeit des Zeugnisses einschätzen solle, sondern auch „durch Vergleichung der Zeugnisse, durch Combination mit dem Zusammenhange der Thatsachen, so wie mit den analogen Erscheinungen“ zu einem Urteil über den Grad seiner objektiven Gültigkeit, Echtheit und Gewissheit kommen solle.⁹⁷ Durch Aufgeschlossenheit,

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ Ebd. 221.

⁹⁶ Ebd. 222.

⁹⁷ Ebd.

Gründlichkeit, Sorgfältigkeit und Behutsamkeit sollen also fremde Erfahrungen überprüft werden.

Aus der vorhergehenden Schilderung wird eine Reihe epistemischer Tugenden ersichtlich, von denen ein adäquater Umgang mit den Erfahrungsquellen und eine adäquate Urteilsbildung aus diesen Erfahrungsquellen abhängen. Zur aposteriorisch-spekulativen Erkenntnisweise Fichtes gehören also zumindest Hingabe, Besonnenheit, Ruhe, Objektivität, Vorurteilslosigkeit, Schärfe, Zielgerichtetheit, Redlichkeit, Integrität, Sorgfalt, Gewissenhaftigkeit, Aufgeschlossenheit, Gründlichkeit, Sorgfältigkeit und Behutsamkeit dazu. Solche epistemischen Tugenden können eine epistemische Relation zwischen Mensch und Natur gewährleisten, die, sofern jene zu einer dauernden und übertragbaren Gesinnung werden, die Bedingung eines rücksichtsvollen und verantwortlichen Umgangs mit der Natur auf umweltethischer Ebene bilden könnte, die die gegenwärtige Forschung zum Anthropozän geltend zu machen versucht.

An dritter Stelle impliziert Fichtes aposteriorisch-spekulative Erkenntnisweise eine Entwicklung des erkennenden Bewusstseins, die zugleich seine „Selbsterziehung“ zur Philosophie bildet.⁹⁸ Durch diese Entwicklung und Erziehung sollte das erkennende Bewusstsein zu „jener sehnsuchtslosen, ruhig in sich befriedigten Erkenntnis“ gelangen, „welche in allem die Fülle der göttlichen Offenbarung erblickt und sich mit unendlichem unzerstörbarem Frieden darin befaßt weiß“⁹⁹, wie Fichte in einem unveröffentlichten Brief vom 28. Juli 1833 an Charlotte von Kalb als Charakterisierung seines neulich erschienenen und dem Brief beiliegenden Buches *Das Erkennen als Selbsterkennen* schreibt. Insofern die gegenwärtige Forschung zum Anthropozän den Anspruch einer Umwandlung des Denkens geltend macht, die zu einer neuen ästhetischen, epistemischen und ethischen Einstellung zur Natur führen soll, erweist sich Fichtes systematische Schilderung der „Entwicklungsgeschichte“ des erkennenden Bewusstseins nicht nur als eine wichtige historische Folie dieses gegenwärtigen Versuches, sondern auch und vor allem als ein hochaktueller systematischer Ansatz zur Frage nach der Entwicklung und Erziehung des erkennenden Bewusstseins. Fichte bietet also eine genetische Darstellung eines epistemologischen Standpunktes, auf dem der Mensch sein wahrnehmendes und denkendes Bewusstsein derart umwandelt, dass er einerseits in der Welt und in der Natur die Gegenwart eines „göttlichen“ Geistes erblicke und andererseits zur Einsicht seiner inneren Verwandtschaft mit der geistig erfüllten Welt und Natur gelange.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass Fichtes Konzeption der Naturerkenntnis sich insofern als eine Ergänzung zur gegenwärtigen Forschung über idealistische und romantische Ansätze zur Naturerkenntnis im Kontext des Anthropozäns erweist, als sie in epistemologischer Kontinuität mit der Naturwissenschaft

⁹⁸ Ebd. 15.

⁹⁹ Ehret (o. J.: 71).

Goethes steht, die Entwicklung epistemischer Tugenden erfordert und auf einer Umwandlung des erkennenden Bewusstseins beruht.

Außer dieser dreifachen Ergänzung kann man aber aus Fichtes Philosophie zugleich ein Korrektiv für eine feststellbare Einseitigkeit jener Ansätze entnehmen. Indem jene Ansätze nämlich ein ethisches Problem auf einen epistemologischen Grund zurückführen und dementsprechend sehr stark für eine epistemologische Lösung eines ethischen Problems argumentieren, wird eine sehr hohe Vorbedingung für ein umweltethisches Verhalten gestellt. Man kann also die Frage aufwerfen, ob es angemessen ist, solch eine anspruchsvolle Umwandlung der Erkenntnisweise zur allgemeingültigen Vorbedingung für ein verantwortungsvolles Verhalten gegenüber der Natur zu machen. Müssen alle Menschen erst eine Entwicklung ihres erkennenden Bewusstseins durchlaufen und sich zu einer goetheanischen oder fichteschen Erkenntnisweise erheben, damit sie auf umweltethischer Ebene ein Verantwortungsbewusstsein für die Natur erreichen können?

Aus dieser Fragestellung wird ersichtlich, dass die geschilderten Ansätze die Tatsache unbeachtet gelassen haben, dass nicht nur das Denken, sondern auch der Wille eine Entwicklung durchlaufen kann. Zur adäquaten Einschätzung der Bedingungen eines umweltethischen Verhaltens hätte man beispielsweise der Frage nachgehen müssen, ob das Denken und der Wille sukzessive oder parallele Entwicklungsreihen durchlaufen und welche spezifischen Formen der menschliche Wille in seiner Entwicklung annimmt. Im Kontext eines umweltethischen Problems ist also nicht nur die Entwicklung des *erkennenden*, sondern auch des *wollenden* Bewusstseins von zentraler Bedeutung. Gerade eine solche Darstellung der Entwicklung des Willens nimmt sich Fichte in seinen psychologischen und ethischen Untersuchungen vor. Eine nähere Betrachtung der ethischen Ansichten Fichtes reicht jedoch weit über die Grenzen dieses Aufsatzes hinaus. Trotzdem darf man an dieser Stelle immerhin einen Gedanken kurz berücksichtigen, der ein interessantes Licht auf jenes umweltethische Problem werfen kann.

Aus dem Vorhergehenden wird ersichtlich, dass man bei der spekulativ-anschauenden Erkenntnisweise Fichtes zwar auf epistemischer Ebene ein Bewusstsein der inneren Verwandtschaft mit der Natur erreichen kann und dass jene Erkenntnisweise zugleich die Entwicklung bestimmter epistemischer Tugenden mit sich bringt. Man darf also annehmen, dass diese Entwicklung des Denkens bei Fichte sicher eine entsprechende Entwicklung des Wollens und hierbei ein entsprechendes ethisches Verhalten impliziert, zumal er in seiner Psychologie das Prinzip der Einheit des menschlichen Geistes und der darauf basierten Untrennbarkeit von Denken, Fühlen und Wollen geltend macht. Trotzdem macht Fichte die Vollendung der Entwicklung des erkennenden Bewusstseins nicht zur Vorbedingung der Ethik. Im gegenwärtigen Kontext bleibt also die Frage offen, was die Bedingungen des umweltethischen Verhaltens sein sollen. Zur Beantwortung dieser Frage gibt Fichte im Rahmen seiner ethischen Untersuchungen einen aufschlussreichen Denkanstoß.

Fichte ist der festen Überzeugung, dass die Tierwelt in die ethische Gemeinschaft des Menschen integriert werden soll. Zur Rechtfertigung dieses ethischen Anspruches weist er erst einmal auf das erfahrungsmäßig feststellbare „natürliche Mitgefühl für die Thierwelt“ hin,¹⁰⁰ welches dem Menschen *ursprünglich* innewohne. Kraft seiner Ursprünglichkeit könne und müsse jenes Mitgefühl „zum bewusst-sittlichen“ ausgebildet werden,¹⁰¹ sodass es in der ausgebildeten Form der „Liebe für alles Lebendige und Empfindende“¹⁰² zur „allgemeine[n] Norm unsers Willens“¹⁰³ gemacht wird. Für Fichte sind das natürliche Mitgefühl und die ausgebildete Liebe für das Lebendige und Empfindende also Ausdrücke des „Grundwillens“ des Menschen, dem nämlich die apriorische Idee „der ursprünglich solidarischen Einheit aller seelischen und geistigen Wesen im Einen Urleben und Urgeiste Gottes“ innewohne.¹⁰⁴ Gerade diese apriorische Idee gebe sich bei jenem Mitgefühl und jener Liebe als ihren „*ethisch-religiösen* Ursprung“ kund.¹⁰⁵ In diesem Sinne bildet diese Idee für Fichte zwar den ersten Grund für die Integrierung alles Lebendigen und Empfindenden in die ethische Gemeinschaft des Menschen, was aber nicht impliziert, dass das voll entwickelte Bewusstsein und die sonnenklare Erkenntnis dieser inneren Verwandtschaft die Vorbedingungen eines ethischen Verhaltens gegenüber der Natur sein sollen. Vielmehr kann dieses ethische Verhalten – so darf man annehmen – im täglichen Leben aus Mitgefühl und Liebe insofern unwillkürlich hervorgehen, als sich bei ihnen jene apriorische Idee in variierenden Graden der Bewusstheit kundgibt.

Wenn es sich aber um die Festlegung positiver Grundsätze in einer die Tierwelt integrierenden Ethik handelt, verleiht Fichte den Gründen zum ethischen Verhalten gegenüber den Tieren die ethische Form der „Liebespflichten“.¹⁰⁶ Laut Fichte beziehen sich die Liebespflichten im engeren Sinne zwar „nur auf die *menschliche* Gemeinschaft“¹⁰⁷, aber er räumt den „Pflichten gegen die Thiere“ immerhin ihre „wahre“ Stellung insofern bei den Liebespflichten ein, als bei ihnen eben die

¹⁰⁰ Fichte (1851: 288).

¹⁰¹ Ebd. 19.

¹⁰² Ebd. 288.

¹⁰³ Ebd. 19-20.

¹⁰⁴ Ebd. 288.

¹⁰⁵ Ebd.

¹⁰⁶ Zur Rechtfertigung des Ausdrucks stellt Fichte klar heraus, dass der Begriff der Pflicht bei diesem naheliegenden Paradox „eine andere Bedeutung erhalten müsse“ (ebd. 284). Bei den Liebespflichten gelte nämlich keine Unterwerfung unter eine unbedingte Pflicht zum Lieben, sondern eben die Liebe zum Ideal des Willens und die Freiwilligkeit ihrer Ausübung (ebd.). Bei dieser „sittlichen Begeisterung“ (ebd. 286) steigere sich der verpflichtende und seinsollende Charakter jenes Ideals derart, dass die Liebespflichten also „keine Wahl“ lassen und „um ihrer selbst willen geübt“ werden (ebd. 284).

¹⁰⁷ Ebd. 286.

Liebe zum Motiv des Willens geworden sei,¹⁰⁸ kraft dessen sie „*neuschöpferisch*“, „*gemeinschaftstiftend*“ und „*neubefestigend*“ seien.¹⁰⁹ Obwohl die Liebespflichten gegenüber den Tieren im Unterschied zu den „Rechts-, Berufs-, und [engeren] Liebespflichten“ kein „*unbedingt Verpflichtendes* enthalten“, sei ihre Stellung in der allgemeinen Ethik also dadurch gerechtfertigt, dass sie „Etwas“ seien, „das allerdings *sein soll*“.¹¹⁰ Die Liebespflichten gegenüber den Tieren seien also zwar keine „Gebote“, die „Unterwerfung“ erfordern, aber sie enthalten laut Fichte immerhin einen gesteigerten verpflichtenden und seinsollenden Charakter, der keine andere Wahl lasse, als sie um ihrer selbst willen auszuüben. Gerade dieser seinsollende Charakter bietet die Rechtfertigung dazu, ihnen ihre legitime Stelle in der Ethik einzuräumen. Als „Liebespflichten“ haben die Liebespflichten gegenüber den Tieren ihre Stelle auf der höchsten Stufe der Entwicklung des ethischen Bewusstseins. Trotz ihrer hohen Stelle in Fichtes Ethik legt er aber nahe, dass sie nicht notwendigerweise erst nach der Vollendung jener Entwicklung ausgeübt werden können. In der Tat weist er darauf hin, dass ihre Ausübung sowohl von Spontaneität als auch von Entschlossenheit abhängt, indem sowohl das unwillkürliche Hervortreten des „*angeborene[n] Sittliche[n]* in uns“ als auch „*bewusst-sittliche[] Bildung und Entselbstung*“ zu ihrer Ausübung veranlassen können.¹¹¹ In beiden Fällen wäre ein ethisches Verhalten gegenüber den Tieren im Endeffekt gewährleistet.

Aus dieser holzschnittartigen und vom epistemologischen Zentrum dieses Aufsatzes etwas abschweifenden Schilderung sollte nur deutlich geworden sein, dass eine Umweltethik im Kontext des Anthropozäns, die Pflichten gegenüber der Natur integrieren sollte, nicht nur aus einer Betrachtung der epistemologischen Probleme der Naturwissenschaft und des erkennenden Bewusstseins entwickeln werden kann. Daneben wäre, wie Fichtes Ausführungen zeigen, auch eine Betrachtung des wollenden Bewusstseins von zentraler Bedeutung.

Konklusion

Als Vergleichspunkt zwischen Joël, Fichte und der Forschung zum Anthropozän ergab sich das Problem der adäquaten Naturerkenntnis. Nach einer Betrachtung der epistemologischen These Joëls, der zufolge das mystische Gefühl als Erkenntnisprinzip der Naturwissenschaft und der Naturphilosophie gelten sollte, sowie bestimmter Ansätze der gegenwärtigen Forschung zum Anthropozän, die in Rekurs auf idealistische und romantische Ansätze zur Naturerkenntnis eine für das Anthropozän relevante Umweltphilosophie und -ethik aus einer epistemischen

¹⁰⁸ Ebd. 288.

¹⁰⁹ Ebd. 284.

¹¹⁰ Ebd. 288.

¹¹¹ Ebd.

Umwandlung des menschlichen Bewusstseins zu entwickeln versuchen, wurde Fichtes Konzeption der aposteriorisch-spekulativen Erkenntnisweise geschildert und sowohl mit Joëls epistemologischer These als auch mit der Forschung zum Anthropozän in Diskussion gebracht. Aus dieser Diskussion ergab sich, dass Fichtes Konzeption der aposteriorisch-spekulativen Erkenntnisweise, der zufolge der Mensch in und aus der Erfahrung eine Erkenntnis der in ihr immanenten Idee erreichen kann, einerseits ein geeigneterer und plausiblerer Lösungsvorschlag für das epistemologische Problem der gegenwärtigen Naturwissenschaft und -philosophie als Joëls Lösungsvorschlag ist, und andererseits sowohl eine dreifache Ergänzung als auch ein Korrektiv zur gegenwärtigen Forschung zum Anthropozän bildet, indem sie nämlich in epistemologischer Kontinuität mit der Naturwissenschaft Goethes steht, die Entwicklung epistemischer Tugenden erfordert, auf einer Umwandlung des erkennenden Bewusstseins beruht und letztlich die Relevanz einer Betrachtung des wollenden Bewusstseins zeigt.

Literatur

- Banerjee, Neela / Cushman, John / Hasemyer, David / Long, Lisa (2015): Exxon: The Road not Taken. New York.
- Beierwaltes, Werner (2002): The Legacy of Neoplatonism in F. W. J. Schelling's Thought. In: International Journal of Philosophical Studies. Band 10. Heft 4. 393-428. <https://doi.org/10.1080/09672550210167414>.
- Bortoft, Henri (1996): The Wholeness of Nature. Goethe's Way Toward a Science of Conscious Participation in Nature. Hudson.
- Breidbach, Olaf (2006): Goethes Metamorphosenlehre. München.
- Ehret, Hermann (o. J., Hg.): Der Briefwechsel Immanuel Hermann Fichtes mit Charlotte von Kalb. Band 1. Nachlass von Hermann Ehret. Rudolf Steiner Bibliothek. Stuttgart.
- Fichte, Immanuel Hermann (1826): Sätze zur Vorschule der Theologie. Stuttgart / Tübingen.
- Fichte, Immanuel Hermann (1829): Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie, zu Vermittlung ihrer Gegensätze. Sulzbach.
- Fichte, Immanuel Hermann (1832): Über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie. Heidelberg.
- Fichte, Immanuel Hermann (1833): Grundzüge zum Systeme der Philosophie. Band 1: Das Erkennen als Selbsterkennen. Heidelberg.
- Fichte, Immanuel Hermann (1843): Über den gegenwärtigen Standpunkt der Philosophie. Akademische Antrittsrede gehalten in der Aula der Universität zu Tübingen am 4. November 1842. Tübingen.
- Fichte, Immanuel Hermann (1844): Der bisherige Zustand der Anthropologie und Psychologie. Eine kritische Uebersicht. In: Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie. Band 12. Heft 1. 66-105.
- Fichte, Immanuel Hermann (1846): Vorschläge zu einer Philosophenversammlung. Offenes Sendschreiben an die Philosophen Deutschlands. In: Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie. Band 16. Heft 1. 135-148.
- Fichte, Immanuel Hermann (1847): Grundsätze für die Philosophie der Zukunft. Ein Vortrag zur Eröffnung der ersten Philosophen-Versammlung in Gotha am 23. September 1847 gehalten. Stuttgart.
- Fichte, Immanuel Hermann (1851): System der Ethik. Band 2: Die allgemeinen ethischen Begriffe und die Tugend- und Pflichtenlehre. Leipzig.
- Fichte, Immanuel Hermann (1853): System der Ethik. Band 3: Die Lehre von der Rechts-, sittlichen und religioesen Gemeinschaft oder die Gesellschaftswissenschaft. Leipzig.
- Fichte, Immanuel Hermann (1859): Zur Seelenfrage. Eine philosophische Confession. Leipzig.
- Fichte, Immanuel Hermann (1864): Psychologie. Die Lehre vom bewussten Geiste des Menschen, oder Entwicklungsgeschichte des Bewusstseins, begründet auf Anthropologie und innerer Erfahrung. Band 1: Die allgemeine Theorie vom Bewusstsein, und die Lehre vom sinnlichen Erkennen, vom Gedächtniss und von der Phantasie. Leipzig.
- Fichte, Immanuel Hermann (1869): Bericht über meine philosophische Selbstbildung, als Einleitung zu den „Vermischten Schriften“ und als Beitrag zur Geschichte nachhegel'scher Philosophie. In: Ders.: Vermischte Schriften zur Philosophie, Theologie und Ethik. Band 1. Leipzig. 1-117.

- Fichte, Immanuel Hermann (1876): Anthropologie. Die Lehre von der menschlichen Seele. Begründet auf naturwissenschaftlichem Wege für Naturforscher, Seelenärzte und wissenschaftlich Gebildete überhaupt (3., vermehrte und verbesserte Auflage). Leipzig.
- Fischer, Luke / Nassar, Dalia (2015): Introduction: Goethe and Environmentalism. In: Goethe Yearbook. Band 22. 3-22. <https://doi.org/10.1353/gyr.2015.0032>.
- Förster, Eckart (2002a): Die Bedeutung von §§ 76, 77 der *Kritik der Urteilskraft* für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie (Teil 1). In: Zeitschrift für philosophische Forschung. Band 56. Heft 2. 169-190.
- Förster, Eckart (2002b): Die Bedeutung von §§ 76, 77 der *Kritik der Urteilskraft* für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie (Teil 2). In: Zeitschrift für philosophische Forschung. Band 56. Heft 3. 321-345.
- Förster, Eckart (2014): Goethe und die Idee einer Naturphilosophie. In: Maatsch, Jonas (Hg.): Morphologie und Moderne. Goethes „anschauliches Denken“ in den Geistes- und Kulturwissenschaften seit 1800. Berlin/Boston. 43-56.
- Förster, Eckart (2018): Die 25 Jahre der Philosophie. Eine systematische Rekonstruktion (3., verbesserte Auflage). Frankfurt am Main.
- Hall, Shannon (2015): Exxon Knew About Climate Change Almost 40 Years Ago. <https://www.scientificamerican.com/article/exxon-knew-about-climate-change-almost-40-years-ago> [18.04.2021].
- Hellmuth, Yves Heinz (2010): Das innere Licht. Immanuel Hermann von Fichtes Bewusstseinslehre als Metaphysik des Geistes. Ruhr-Universität Bochum. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:294-27842>.
- Hernández Maturana, Cristián (2021): Substantialität, Individualität, Präexistenz und Fortdauer der Menschenseele. Grundzüge von Immanuel Hermann Fichtes philosophischer Anthropologie. Freiburg im Breisgau. [In Druckvorbereitung].
- Joël, Karl (1906): Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik. Jena.
- Koch, Anton Friedrich (2019): Intellektuelle Anschauung, intuitiver Verstand und spekulatives Denken. In: Órdenes, Paula / Pickhan, Anna (Hg.): Teleologische Reflexion in Kants Philosophie. Wiesbaden. 123-137.
- Köchy, Kristian (1997): Ganzheit und Wissenschaft. Das historische Fallbeispiel der romantischen Naturforschung. Würzburg.
- Millán, Elizabeth (2011): The Quest for the Seeds of Eternal Growth: Goethe and Humboldt's Presentation of Nature. In: Goethe Yearbook. Band 18. 97-114. <https://doi.org/10.1353/gyr.2011.0477>.
- Nassar, Dalia (2010): From a Philosophy of Self to a Philosophy of Nature: Goethe and the Development of Schelling's Naturphilosophie. In: Archiv für Geschichte der Philosophie. Band 92. Heft 3. 304-321. <https://doi.org/10.1515/agph.2010.014>.
- Nassar, Dalia (2011): „Idealism is nothing but genuine empiricism“: Novalis, Goethe, and the Ideal of Romantic Science. In: Goethe Yearbook. Band 18. 67-95. <https://doi.org/10.1353/gyr.2011.0471>.
- Nassar, Dalia (2014): Romantic Empiricism after the „End of Nature“. Contributions to Environmental Philosophy. In: Ders. (Hg.): The Relevance of Romanticism. Essays on German Romantic Philosophy. Oxford. 296-313.
- Pinsdorf, Christina (2020): Romantischer Empirismus im Anthropozän. A. v. Humboldts und F. W. J. Schellings Ideen für die Environmental Humanities. In: HiN – Alexander von

Humboldt im Netz. *Internationale Zeitschrift für Humboldt-Studien*. Band 21. Heft 40. 59-97. <https://doi.org/10.18443/288>.

Renn, Jürgen (2020): *The Evolution of Knowledge. Rethinking Science for the Anthropocene*. Princeton/Oxford.

Tilliette, Xavier (2015): *Untersuchungen über die intellektuelle Anschauung von Kant bis Hegel (Schellingiana. Band 26)*. Herausgegeben von Lisa Egloff und Katia Hay. Übersetzt von Susanne Schaper. Eingeleitet von Volker Gerhardt und Wilhelm Jacobs. Stuttgart.



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.

Thomas, Philipp: Liebe als Naturmystik. Postmetaphysische und postkritische Potenziale bei Henri Bergson und Thomas Rentsch. In: IZfK 7 (2022). 141-158.

DOI: 10.25353/ubtr-izfk-463c-6e24

Philipp Thomas (Weingarten)

Liebe als Naturmystik Postmetaphysische und postkritische Potenziale bei Henri Bergson und Thomas Rentsch

Love as Nature Mysticism. Postmetaphysical and Postcritical Potentials in Henri Bergson and Thomas Rentsch

When we feel that all beings are interconnected – how can we reconstruct this in philosophical terms, avoiding ideology and scientific-evolutionary or religious big pictures? This text looks at Bergsons notion of intuition and Rentschs notion of negativity and the transcendental conditions of life in order to describe a secular mysticism. Love is a core aspect of this mysticism since love protects singularity (Rentsch), sees potentials of development (Scheler) and can connect us with the world (Bergson).

Keywords: love, intellectual intuition, phenomenology, transcendental anthropology, Henri Bergson, Martin Heidegger, Max Scheler, Thomas Rentsch.

Ich kann mein Leben nicht noumenal, sondern nur phainomenal erfassen. Das jedoch bedeutet nicht, dass es das Noumenale – Transzendenz in der Immanenz – nicht gibt [...]. Indirekt [...] zeigt sich das [...] Noumenon im [...] Phainomenon, aber es lässt sich nicht sagen.¹

[...] es gibt Veränderungen, aber es gibt keine Dinge, die sich verändern.²

¹ Rentsch (2019: 143).

² Bergson (1948c: 170).

In das Ganze hineingehören, existenzielle Fremdheit überwinden. Dass wir leibliche Naturwesen sind, wurde mir in meinem Biologiestudium sehr deutlich, und zwar vor allem als nicht leicht beschreibbare Hineingehörigkeit in die Natur. Für diese Hineingehörigkeit fand ich in der Philosophie keine adäquate Sprache, dort ging es etwa um die Konstitutionsleistung erkennender Subjekte. Und die Sprache, welche ich in der Theologie kennenlernte, beschrieb unsere Hineingehörigkeit zwar sehr differenziert – doch immer ging es um Erzählungen, Wahrheitsgewissheiten und Dogmen. Nicht in das Ganze der Natur sollte man hineingehören, sondern in diese Geschichten, in diese Tradition. Gegen solch eine allzu explizite Selbstverortung bot die Philosophie zu Recht ein kritisches Denken, ob epistemisch, ob ethisch, ob ideologiekritisch – doch mehr schien nicht ihr Geschäft zu sein. Ein Ziel meiner philosophischen Bemühungen aus über 30 Jahren ist es, eine philosophische Sprache zu entwickeln, um unsere Verbundenheit mit dem Ganzen zu denken. In diesem Aufsatz befrage ich dazu lebensphilosophische und transzendentalanthropologische Ansätze.

Ein phänomenologischer Zugang. Betrachten wir einige Sätze aus dem Bereich Naturmystik und Liebe, die leicht verständlich sind, aber nur sehr schwer philosophisch rekonstruierbar. ‚Bei der langen Wanderung fühlte ich mich der Natur ganz nah, ja fast eins mit ihr.‘ ‚Die Angst, die das scheuende Pferd hatte, konnte ich intuitiv teilen.‘ ‚Bei der Versorgung der Wunde war der Krankenpfleger überaus fürsorglich.‘ ‚Ich spüre dein Begehren und das steigert noch mein Begehren.‘ ‚Entwickle dich so, wie es für dich richtig ist, werde, die/der du bist, meine Liebe kennt keine Erwartungen.‘ ‚Mir ist, als könnte ich im Frühling mit den hervorkommenden Keimlingen mitfühlen und im Herbst mit dem Langsamerwerden des Lebens.‘ Solche Sätze gehören in eine Ethik der Lebenspraxis, insofern sie von unserer Verbundenheit mit dem Ganzen handeln. Ausgehend vom Phänomenbereich unserer leiblich-naturhaften Existenz möchte ich versuchen, den philosophischen Diskurs in Richtung auf naturmystische Erfahrungen zu erweitern.

Ein Zugang über philosophische Strömungen. Lebensphilosophie und Transzendentalanthropologie (hervorgehend aus der frühen Phänomenologie Heideggers, fortgeführt von Thomas Rentsch, Thema ist der Aufweis grundlegender Strukturen menschlicher Existenz) werden üblicherweise nicht zusammengedacht. Seitens der phänomenologischen Transzendentalanthropologie bestehen Vorbehalte gegen den vermeintlich intuitionistischen und unterreflektierten Lebensbegriff der Lebensphilosophie.³ Umgekehrt wendet sich die Lebensphilosophie gegen die apriorischen Schranken eines kritisch-epistemischen Denkens. So wendet Schopenhauer gegen Kant ein, die Welt als Vorstellung wäre nur dann alles, was wir überhaupt erkennen könnten, wenn wir ein „geflügelter Engelskopf ohne Leib“ wären: „Wenn man von der Vorstellung ausgeht, kann man nie über die Vorstellung hinausgelangen.“⁴

³ Vgl. Scheler (1955), Großheim (1991).

⁴ Schopenhauer (1913: 29, 28).

1 Begriffliche Klärungen

Natur, Leiblichkeit, eigenes Natursein: Für die Lebensphilosophie sind Natur und unser leibliches Natursein das bevorzugte Feld, auf dem gezeigt werden kann, wie beschränkt die wissenschaftliche Sicht dieser Phänomene ist und wie fruchtbar die intuitive.⁵ Dilthey führt das verstehende Nachvollziehen anhand der näher liegenden menschlichen Sinnkonzepte historisch durch und spricht vom „vertieften mit dem Gemüt sich Einleben in menschliche oder historische Zuständlichkeiten“.⁶ Doch auf dem Gebiet der Natur scheint die Intuition zugleich noch kühner und noch ertragreicher. Es ist als gelange die Intuition hier zu so etwas wie dem Leben selbst, zu einem Absoluten, bei Bergson der *élan vital*. Für Rentschs Transzendentalanthropologie sind Natur und Leiblichkeit gleichursprüngliche Strukturen menschlicher Existenz neben z.B. Situationalität, Sprachlichkeit, Räumlichkeit, Zeitlichkeit oder Sozialität.⁷ In phänomenologischer Tradition setzt Rentsch die transzendente Leiblichkeit, die verschränkt ist mit den anderen Strukturen, etwa Situationalität, der empirischen Körperlichkeit entgegen. Wir sind unser Leib und „stehen nicht noch einmal – als luftige Geistwesen – ‚hinter‘ unserem Leib.“⁸ Natur wird philosophisch zum Thema als transzendentalanthropologische Struktur, als „*naturale Getragenheit* einer menschlichen Welt“ mit Phänomenen wie natürlichen Rhythmen, Hunger und Sättigung usw.⁹ Leibsein als Natursein, das meint dann Phänomene wie Vulnerabilität, aber auch Sexualität.

Liebe: Liebe gibt Besonderes zu sehen, etwa in der Tradition Max Schelers. Wenn wir lieben, sehen wir im Geliebten Entwicklungspotenziale und können an diese allererst glauben.¹⁰ Im Spätwerk Bergsons geht Liebe über Wahrnehmen und Erkennen hinaus. Der *élan vital* wird erfahren als transzendenter Kern des Seins, als göttliche Liebe. Menschliche Liebe liebt zusammen mit der göttlichen Liebe oder als Teil von ihr.¹¹ Transzendentalanthropologisch kann Liebe gedacht werden als Fähigkeit, ein anderes menschliches Lebewesen im Horizont seiner ihm entzogenen fundamentalen Strukturen verstehend-solidarisch nachzuvollziehen, mit tiefem Verständnis, Empathie und liebender Anerkennung der Würde des Unableitbaren (des Singulären, diskursiv nicht voll Rekonstruierbaren).¹²

Mystik: Dieser Begriff hat hier keine religiöse Bedeutung, sondern benennt ein nichtdiskursives Mitgehen mit anderen Menschen, anderen Lebewesen, ja mit dem

⁵ Vgl. Rickert (1920).

⁶ Dilthey (1924: 260).

⁷ Rentsch (1999: 68-94; 2003: 381-417).

⁸ Rentsch (1999: 89).

⁹ Rentsch (1999: 92).

¹⁰ Vgl. Scheler (1973: 161-164).

¹¹ Vgl. Bergson (2019: 240-252).

¹² Vgl. Rentsch (1999: 259-267; 2000: 89-95; 2011: 264-265).

Geschehen der Natur selbst. Im Frühwerk Bergsons ist Mystik Intuition im Sinne eines unmittelbaren Sichhineinversetzens in verschiedene Dinge und Vorgänge.¹³ Im Spätwerk wird Mystik explizit zum Mitvollzug des *élan vital*, verstanden als göttliche und schöpferische Liebe.¹⁴ Im Sinne der Transzendentalanthropologie ließe sich die Erfahrung des gemeinsamen Ausgemachtwerdens durch Unverfügbares (z.B. Leiblichkeit als Vulnerabilität, Sexualität etc.) selbst schon als mystische Erfahrung verstehen.¹⁵ Säkulare Mystik ist hier eine gänzlich offene Erfahrung und schließt sich nicht zur Beschreibung einer Erkenntnis von etwas, ordnet ihre Erfahrungen nicht in ein *big picture* ein.

Transzendenz: Mit Transzendenz ist nicht eine zweite, übersinnliche Welt hinter der gewohnten ersten, sondern eine immanente Transzendenz gemeint. In Bergsons Denken ist transzendent jener Aspekt der Dinge, welcher sich nur der Intuition, nicht aber unserem Erkennen im üblichen Kontext der Praxis erschließt. Der Begriff Veränderung etwa steht für die Veränderung von etwas. Erst philosophischer Intuition zeigt sich Veränderung als das Eigentliche hinter den festen Dingen, die dadurch gewissermaßen zu Schein werden.¹⁶ Für die Transzendentalanthropologie sind jene Strukturen (s.o.) transzendent, welche gleichursprünglich, unableitbar und entzogen stets eingehen in alle Sinnentwürfe der menschlichen Welt. Diese Strukturen sind transzendent, weil wir sie nicht hervorgebracht haben und nicht beeinflussen können und „sie ermöglichen allererst auch die menschliche Vernunft“.¹⁷

2 Die Sackgasse einer metaphysischen Naturphilosophie

Sich selbst abschließende Modelle des Ganzen. Metaphysisch, das bezeichnet hier ein vorkritisches oder naives oder weltanschauliches Denken, welches sich nicht scheut, ein Bild oder Modell des Ganzen zu entwerfen. Vormoderne metaphysische Weltbilder betrifft dies genauso wie religiöse, geschichtsphilosophische, esoterische oder szientifische. Auch die beeindruckende Philosophie Bergsons ist nicht frei von der Gefahr, sich beim Übergang von der *durée* zum *élan vital* zu einem *big picture* zu totalisieren.¹⁸

Durée (Dauer). *Durée* ist zunächst ein reiner Erfahrungsbegriff. *Durée* bezeichnet die Erfahrung von Sein als Werden, als Selbstentfaltung, als Veränderung ohne Trägersubstanz. Die übliche äußere oder wissenschaftliche Beobachtung eines Vorgangs, etwa einer Bewegung, beschreibt diesen als Summe statischer

¹³ Vgl. Bergson (1984b; 1948d).

¹⁴ Vgl. Bergson (2019: 240-252).

¹⁵ Vgl. Rentsch (2011: 260-266).

¹⁶ Bergson (1948c: 170).

¹⁷ Rentsch (2019: 145).

¹⁸ Zum Begriff *big picture* vgl. Thomas (2006: 104 u.ö.).

Zustände zu vielen verschiedenen Zeitpunkten. Im Gegensatz dazu beschreibt die intuitive Beobachtung desselben Vorgangs ein reines Kontinuum des Werdens.¹⁹

[...] die Wirklichkeit ist immer die Beweglichkeit selber. Das drückte ich dadurch aus, dass ich sagte, es gibt Veränderungen, aber es gibt keine Dinge, die sich verändern. Vor diesem Schauspiel einer universellen Beweglichkeit werden einige unter uns von Schwindel erfasst. [...] Wenn sie sich dazu bereitfinden, die Veränderung direkt ohne dazwischen geschobene Schleier zu betrachten, so wird sie ihnen schnell als das Substantiellste und Dauerhafteste in der Welt erscheinen.²⁰

Élan vital (Lebensschwung). Doch schon Bergsons zweiter bekannter Begriff, der *élan vital*, scheint zum Teil eines im weitesten Sinn naturgeschichtlichen *big picture* zu werden. Scheler nennt Bergsons Naturphilosophie entsprechend ein

[...] weit mehr künstlerisch empfundenes, als philosophisch gefestetes Gesamtgemälde vom Wesen und Gang des universellen Lebens [...].²¹

Der *élan vital* wird zu einem imaginären Subjekt, Teil eines *big pictures*.

Dieser Schwung, der sich auf den Evolutionslinien, zwischen denen er sich aufgeteilt hat, weiter erhält, ist die tiefe Ursache der Variationen [...].²² Derart erscheint das ganze Leben, tierisches wie pflanzliches, in dem, was ihm wesentlich ist, wie eine Bestrebung, Energie anzuhäufen [...]. Dies ist es, was der die Materie durchquerende *Lebensschwung* auf einen Schlag zu erreichen wünschte.²³

Erste Kritik: Denken in Modellen. Worin genau besteht das sachliche Problem einer metaphysischen Naturphilosophie? Zum einen ist problematisch das Denken in Modellen selbst.

Die Grundstruktur ideologischer Scheinbildungen lässt sich so fassen, dass wir unsere eigene Praxis missverstehen, indem wir deren Erzeugnisse, die wir selbst sprechend und handelnd hervorbringen, als eine Wirklichkeit an sich denken, die uns bestimmt.²⁴

Bergsons Naturphilosophie bleibt hinter der Problemhöhe Kants, Husserls und Heideggers zurück. Aus der reinen Erfahrung der *durée* ist die (vermeintliche, behauptende, spekulative) Erfahrung von *etwas als etwas* geworden: die *durée als élan vital* und dieser *als* das Subjekt der Evolution im Rahmen eines alternativ-evolutionären Weltbilds. Die *durée* wird substanzialisiert zu einer Art Kraft mit Akteursstatus.

Phänomenologie als negative Hermeneutik. Als Vermeidung und verflüssigende Abwehr gegen alles Zuvielverstehen habe ich Phänomenologie in ihrem Impetus der Urteilsenthaltung als negative Hermeneutik zu beschreiben versucht. Hier geht es darum, Nichtverstehbarkeit zu schützen und Modi eines nicht

¹⁹ Bergson (1948c: 162-170).

²⁰ Bergson (1948c: 170-171).

²¹ Scheler (1955: 338).

²² Bergson (2013: 107).

²³ Bergson (2013: 287).

²⁴ Rentsch (2011: 164).

begrifflich vereinnahmenden Umgangs mit strukturell opaken Phänomenen einzuüben.²⁵ Das Zuvielverstehen scheint mir bei Bergson gerade in diesem Sinn ein zentrales Problem. Von der Erfahrung der *durée* führt der Weg zum *big picture* – und so kann jener andere Weg nicht mehr eingeschlagen werden, der Weg einer negativen Hermeneutik des Lebens als Umgang mit Nicht-Verstehbarem.

Zweite Kritik: Unterbestimmtheit von durée und élan vital im Bereich des Ethischen. Dem *élan vital* sind die genuin ethischen Fragen fremd. Scheler und Rickert haben dies schon früh kritisiert.

Nicht der [für die Philosophie typische, Ph.Th.] Wille zu [...] ‚eindeutiger Bestimmung‘ [...], sondern die Bewegung der Sympathie, des Daseingönnens, des Grußes an das Steigen der Fülle, [...] durchseelt hier jeden Gedanken.²⁶

Das Leben selbst bildet also nicht nur das wahre Sein, sondern auch das wahre Lebensziel.²⁷ Besonders für das historische Leben zeigt die Lebensphilosophie Bergsons auffallend wenig Verständnis [...].²⁸ Das Wahrheitsproblem wird als Wirklichkeitsproblem sich nie lösen lassen.²⁹

Bergson spricht viel davon, wie sich ein äußerliches und begriffliches Verkennen der Natur vermeiden lässt und wie ein inneres intuitives Verstehen der Dinge möglich ist. Doch ethisch gut und ethisch schlecht sind hier keine wirklich relevanten Kategorien.

3 Die Sackgasse einer epistemischen Kritik an metaphysischer Naturphilosophie

Kritische Epistemologie. Die Schwierigkeiten einer metaphysischen Naturphilosophie lassen sich umgehen, wenn man in der Tradition der Erkenntniskritik oder der phänomenologischen Untersuchungen der Wahrnehmung sowohl jede intuitive Erkenntnis als auch jede modellhafte Selbstabschließung des Denkens von vornherein vermeidet. Inwiefern die epistemische Kritik zwar ein Fortschritt, dennoch aber eine naturphilosophische Sackgasse ist, lässt sich exemplarisch an Heideggers Naturdenken zeigen, insbesondere im Rahmen der Fundamentalontologie der 1920er Jahre.³⁰

Strukturelle Schwierigkeiten des Heideggerschen Naturdenkens. Natur und das eigene Natur- und Leibsein werden bei Heidegger stets vom Weltbegriff her gedacht, nur von diesem her können Natur und Leiblichkeit Bedeutung haben.

Leben ist eine eigene Seinsart, aber wesenhaft nur zugänglich im Dasein.³¹

²⁵ Vgl. Thomas (2006: 212-240).

²⁶ Scheler (1955: 325).

²⁷ Rickert (1920: 24).

²⁸ Rickert (1920: 178).

²⁹ Rickert (1920: 187).

³⁰ Vgl. Thomas (1990; 1996: 69-98; 2015; 2020: 179-200).

³¹ Heidegger (1984: 50).

Aus der Orientierung an der so begriffenen ontologischen Struktur kann erst auf dem Wege der Privation die Seinsverfassung von ‚Leben‘ apriorisch umgrenzt werden. Ontisch sowohl wie ontologisch hat das In-der-Welt-sein als Besorgen den Vorrang.³²

Die ontologische Grundverfassung von ‚leben‘ ist [...] nur auf dem Wege reduktiver Privation aus der Ontologie des Daseins aufzurollen.³³

Das ontologische Apriori (dass Erkenntnis nicht ohne Erkenntnisstrukturen, etwa Kants Kategorien oder Heideggers Entdecktheitsweisen, möglich ist) bleibt unhintergebar. Entweder Natur erscheint innerhalb der menschlichen Welt als zuhandene und als waltende Natur in ihrer Übermacht als Jahreszeiten, Rhythmen usw. („Natur waltet nur, wo Sein verstanden ist [...]“).³⁴ Oder man bestimmt die ‚Seinsart‘ von nichtmenschlichen Lebewesen ausgehend von und im Vergleich mit seinsverstehendem menschlichem Dasein und damit auch wieder im Horizont des Weltbegriffs. In diesem Fall heißt es, der Mensch habe Welt, das Tier sei weltarm und der Stein sei weltlos.³⁵ Eine solche Bestimmung entspricht einer recht einfachen Stufenontologie des Lebens, in welcher dieses immer stärker von ihrem Gegenprinzip, dem Geist, der Vernunft oder eben der ‚Welthabe‘ durchdrungen ist. Aber sind wir nicht leiblich-natürliche Wesen (ontisches Apriori), noch bevor wir zu verstehen und zu denken beginnen (ontologisches Apriori) und ist die Natur nicht ganz unabhängig von all unserer Erkenntnis? Heidegger lässt dies nicht als Gegenargument gelten. Zwar leugnet er nicht, dass die Natur auch weiter existiert, wenn es z.B. keine Menschen mehr gibt. Jedoch gilt:

Dann kann weder gesagt werden, daß Seiendes sei, noch daß es nicht sei. Es kann *jetzt* wohl, solange Seinsverständnis ist und damit Verständnis von Vorhandenheit, gesagt werden, daß *dann* Seiendes noch weiterhin sein wird.³⁶

Diese Stelle zeigt, wie das ontologische Apriori die Richtung des Denkens über Natur vorgibt und welche Grenzen es setzt.

Unmöglichkeit von Naturmystik im Rahmen des ontologischen Apriori. Naturmystik ließe sich hier allenfalls als interesselose, kontemplative Entdecktheitsweise vorstellen, etwa in Augenblicken eines meditativen Innehaltens, freilich ohne einen über die Kontemplation hinausgehenden Erkenntniswert.³⁷ Nur vom Weltbegriff her kommt der Natur Bedeutung zu, Natur kann nie ihrerseits ‚Bedeutung‘ mitbringen und uns die Welt in einer uns noch unbekanntem Tiefe zu verstehen geben, wie es im Kontext der klassischen Mystik und Religionsphilosophie und auch bei Bergson der Fall ist. Als Alternative zum Verstehen von Natur im Kontext der menschlichen Welt, sei dies Innerweltlichkeit oder Welthabe

³² Heidegger (1984: 58).

³³ Heidegger (1984: 194).

³⁴ Heidegger (1988: 237-238).

³⁵ Heidegger (1983), vgl. Thomas (1990, 1996: 84-91).

³⁶ Heidegger (1984: 212).

³⁷ Vgl. Seel (1991), Thomas (2020: 179-200).

des Menschen versus Weltarmut des Tiers, kennt Heidegger lediglich die naturwissenschaftliche Sicht auf Natur, die mit einer „Entweltlichung der Welt“ einhergeht.³⁸ Diese allzu enge, dem Verbleiben im Wahrnehmungs- und Erkenntnisparadigma geschuldete Dichotomie schließt die Möglichkeit von Naturphilosophie und Naturmystik aus.

4 Natur in der Transzendentalanthropologie

Negativität als gemeinsames Ausgemachtwerden durch Unverfügbares. Postmetaphysische und postepistemische Potenziale können transzendentalanthropologisch gehoben werden. Thomas Rentsch beschreibt hinter den kantischen Anschauungsformen und Kategorien stehende Ermöglichungsbedingungen. Er beziehe sich, so Rentsch,

auf von der Vernunftkritik Kants selbst nicht explizit thematisierte, der Vernunft vorausliegende Bedingungen, auf solche, die das konstitutive Vermögen der Vernunft gewissermaßen ihrerseits konstituieren. Mit Begriffen wie Endlichkeit, Angewiesenheit und Bedürftigkeit des Menschen können wir in erster Annäherung Aspekte dessen bezeichnen, um was es sich handelt.³⁹

Inhaltlich nennt Rentsch etwa Situationalität, Selbstverhältnis, Sprachlichkeit, Faktizität, Möglichkeit, Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Sozialität, Leiblichkeit und naturale Getragenheit.⁴⁰ Diese Strukturen sind unverfügbar und sinnkonstitutiv und insofern negativ und transzendent. Die beiden letzteren sind hier besonders relevant, weil sie die Einfühlung oder den Mit- und Nachvollzug anderer Menschen und anderer Lebewesen als leibliche Naturwesen ermöglichen. Entscheidend für das ethische und naturmystische Potenzial in diesem Sinne ist, dass hier die Menschen aller Kulturen und Zeiten in gleicher Weise betroffen sind im Sinne einer Universalität der Negativität. Universalität meint hier mehr als universell anzuerkennende Diskursregeln, sondern zielt auf anthropologische Bedingungen unserer Existenz und zu diesen Bedingungen gehören auch Leiblichkeit und Natur.

Die transpragmatischen, unsere Handlungsmöglichkeiten nicht nur übersteigenden, sondern auch ermöglichenden und bestimmenden Aspekte unseres Lebens, z.B. Geburt und Tod – noch formaler: die zeitliche Endlichkeit unseres Daseins – sind kulturinvariant. Die Art und Weise des *Umgangs* mit ihnen ist in hohem Maße kulturkovariant.⁴¹

Rentschs transzendentalanthropologischen Negativitätsbegriff fasse ich terminologisch als gemeinsames Ausgemachtwerden durch Unverfügbares (Bsp.: Vulnerabilität, Sexualität etc.).⁴² Entscheidend ist, das Unverfügbare weder meta-

³⁸ Heidegger (1984: 65).

³⁹ Rentsch (2000: 85).

⁴⁰ Vgl. Rentsch (1999: 68-94).

⁴¹ Rentsch (2011: 258).

⁴² Vgl. Thomas (2006).

physisch zu substanzialisieren (etwa als göttliche Macht, als Schicksal oder als evolutionäres Programm) noch epistemisch vollständig zu entsubstanzialisieren (etwa als bloßes Korrelat eines endlichen und fragmentarischen Weltzugangs des Menschen).

Transzendentalanthropologie als Naturphilosophie. In dem Maße, in welchem Transzendentalanthropologie das philosophische Wahrnehmungs- und Erkenntnisparadigma überschreitet, ohne in metaphysisches Denken zurückzufallen, kann sie die Erfahrung, wie es ist, ein natürliches Wesen zu sein, ganz anders reflektieren und naturphilosophische und naturmystische Potenziale heben. Die andere Seite der Entzogenheit und Unverfügbarkeit, verstanden als Negativität und Transzendenz, ist die Erfahrung des Unverfügbaren als (uns entzogenes) Geschehen – das wir auch selbst sind und von dem wir ausgemacht werden. In diesem weder substanzialisierten noch entsubstanzialisierten Geschehen können unsere Hineingehörigkeit in Natur und unsere Verbundenheit mit allem rekonstruiert werden.

Jedenfalls ermöglicht und eröffnet der Aspekt der Transzendenz der Welt und der Unumstößlichkeit der Wirklichkeit sowie der Angewiesenheit allen Lebens auf seine natürlichen Grundlagen ekstatisch vernünftige Formen des Schöpfungsverständnisses, des Pantheismus, der Naturmystik und der Weltfrömmigkeit. Als authentische Haltung unterliegt vernünftige Liebe zur Natur keinen entfremdungstheoretischen oder funktionalistischen Depotenzierungen.⁴³

Leiblichkeit und naturale Getragenheit als Geschehen. Auch unsere Leiblichkeit kann als Geschehen verstanden werden – ohne dass dieses unverfügbare Geschehen sich verfestigt zu einem big picture. Die Bedingungen unserer endlichen Existenz als leibliche Naturwesen, die uns wesentlich entzogen sind, können wir als Teil eines Gesamtgeschehens erfahren, dem wir lebend immer wieder neu entsprechen müssen, das uns trägt und herausfordert, das uns ausmacht. Rentsch spricht auch von einem „ungeschuldeten Geschenkcharakter aller Wirklichkeit“.⁴⁴ Wir werden krank, wir werden gesund, wir begehren, wir wachsen, werden reifer, wir altern und sterben. Wir existieren im Rhythmus der Jahres- und Tageszeiten. Leib und Natur sind auf emphatische Weise zeitlich, das Unverfügbare, das wir selbst sind, ist dynamisch. Die Tradition hat dies mit der Formel von der creatio continua bezeichnet. Wir ‚machen‘ unser leibliches Leben nicht selbst, sondern werden laufend durch es ausgemacht: Wir widerfahren und geschehen uns. Postmetaphysisch lässt sich all das beschreiben, ohne dieses Geschehen, das wir selbst sind, zu substanzialisieren. Und postepistemisch lässt sich dieses Geschehen beschreiben, ohne dass etwa der phänomenologische Weltbegriff die Beschreibung dominiert und einengt. Lebend ‚wissen‘ Menschen, was es bedeutet, als ein endliches Wesen zu existieren. Sie wissen es (mit Heidegger) vordiskursiv (vor jedem apophantischen ‚als‘), sie

⁴³ Rentsch (2011: 264).

⁴⁴ Rentsch (2011: 260).

wissen es aber auch (gegen Heidegger) vorhermeneutisch (vor jedem hermeneutischen ‚als‘), noch vor jedem Verstehen von ‚etwas als etwas‘.⁴⁵

Gemeinsames Ausgemachtwerden durch Unverfügbares als Seinsbeziehung. Diesseits des Diskursiven und diesseits eines ontologischen Apriori und der Konstitutionsleistungen erkennender Subjekte lässt sich von einer Seinsbeziehung zwischen leiblichen Naturwesen sprechen: Sie ‚sind‘ eins, insofern sie gemeinsam durch Unverfügbares (z.B. Leiblichkeit als Geschehen) ausgemacht werden.⁴⁶ Menschen aller Epochen und Kulturen haben gemeinsam alle transzendentalanthropologischen Strukturen, Lebewesen haben gemeinsam Leiblichkeit und naturale Getragenheit. In Seinsbeziehungen können wir den Schmerz oder das Begehren, die Bedrohtheit oder die geschützte Sicherheit anderer Lebewesen, um nur diese Beispiele zu nennen, mitvollziehen. Die Seinsbeziehung gehört in einen säkularen Mystikbegriff.

Mystik in der Transzendentalanthropologie. Der Begriff der Mystik wird hier sehr formal verwendet. Indem jedes big picture abgehalten wird, gibt es kein identifizierbares oder weiter attribulierbares großes Ganzes, in welches wir uns einzeichnen können. *Vielmehr ‚kennen‘ wir das unverfügbare Geschehen lediglich als uns entzogene Bedingungen unserer Existenz, die uns ausmachen, denen wir aber auch in anderen Menschen und Lebewesen begegnen.* Hunger oder Begehren, Beginn und Ende, Wachstum und Verfall, körperliche Nähe und Ferne etc. – solche Bereiche kennen wir aus dem eigenen Leib- und Natursein, und können sie bei anderen Lebewesen intuitiv nachvollziehen.⁴⁷ Hunger ist er selbst auch ohne jedes Seinsverständnis und diesseits jeder verstehenden Explikation im Rahmen von Existenzialien. Auch das Leben selbst als laufendes Sich-entfalten, als laufende Veränderung in ihrer strukturellen Nichtverstehbarkeit und Unauslotbarkeit ist etwas, das wir vorhermeneutisch erfahren. Es geht um ein ‚Wissen‘, das wir nicht aus der Wahrnehmung, sondern aus unserem Sein immer schon haben.

Der Terminus ‚Seinsbeziehung‘ bedarf genauerer begrifflicher Bestimmung. Leiblichkeit als Natur, die wir selbst sind⁴⁸ oder als Selbst-Natur-sein⁴⁹ ermöglicht eine Seinsbeziehung zu anderen Naturwesen und zu Natur insgesamt. Hier müssten sich weitere Forschungen anschließen. Zum einen geht es um die historische und die systematische Diskussion des Begriffs der intellektuellen Anschauung in Bezug auf Bergson.⁵⁰ Zum anderen geht es um die Frage, ob Bergson einen dritten Weg aufgezeigt hat zwischen phänomenologischem Weltbegriff einerseits und

⁴⁵ Vgl. Heidegger (1984: 149), Thomas (1996: 88).

⁴⁶ Vgl. Thomas (2020: 129-130, 166-167, 197-200).

⁴⁷ Vgl. Thomas (1996: 149-173; 2020: 185-188, 198-199).

⁴⁸ Vgl. Böhme (2019).

⁴⁹ Vgl. Thomas (1996).

⁵⁰ Vgl. Tilliette (2015: 414-437), Intelligenz sei Bergsons Begriff für Verstand und für Vernunft (Kant), Intuition sei Anschauung „supra-intellektuell, ultra-intellektuell“ (419).

naturwissenschaftlich erforschter Natur andererseits. Noch während eines Seminars 1966/67 sagt Heidegger, das Leibliche am Menschen sei nichts Animalisches. „Die damit zusammenhängenden Verstehensweisen sind etwas, was die bisherige Metaphysik noch nicht berührt hat.“⁵¹ Hat Bergson mit dem Begriff der Intuition nicht doch schon spezifisch leibliche Verstehensweisen der Natur beschrieben?

5 Liebe als Naturmystik: lebensphilosophische und transzendentalanthropologische Potenziale

Intuition bei Bergson. Intuition ist für Bergson die Erkenntnisart der Philosophie und der Metaphysik. Anders als der analysierende Intellekt⁵² ist die metaphysische Intuition nicht auf Begriffe und „auf kein Symbol angewiesen“, es geht darum, „mit der Wirklichkeit zu sympathisieren“, „das Original zu besitzen“ und „das Absolute“ zu ergreifen.⁵³ Natürlich lässt sich hier der Vorwurf einer falschen Unmittelbarkeit erheben. Doch Bergson geht es nicht um einen exklusiven Zugang zum Geheimnis der Welt. Intuition reicht vielmehr nur so weit, wie die eigene Erfahrung der *durée* und ist immer nachvollziehend oder empathisch. Zum angemessenen Verständnis von Begriffen wie *durée*, Intuition, metaphysisches Erfassen von Absolutem etc. möchte ich Folgendes vorschlagen: *Durée* bezeichnet zunächst die Erfahrung unserer selbst als Geschehen.

Eine Wirklichkeit gibt es mindestens, die wir alle von innen her durch Intuition und nicht durch einfache Analyse erfassen, das ist unsere eigene Person in ihrem Fluss durch die Zeit. Es ist unser Ich, welches dauert.⁵⁴

Verstehen wir *durée* als Geschehen unserer selbst, dann bedeutet Intuition das Sichhineinversetzen in andere Personen oder Lebewesen oder Gegenstände in Hinblick auf die *durée*: derselben *durée* in allem. Bergsons häufigstes Beispiel ist die Bewegung. Beobachten wir die Bewegung eines Gegenstandes, dann können wir sie äußerlich beschreiben, etwa hinsichtlich ihrer räumlichen Koordinaten, ihres Ausmaßes oder ihrer Bedeutung (um welche Art von Bewegung es sich handelt, z.B. Fortbewegung oder Wachstum). Oder wir erfahren die Bewegung als Geschehen, indem wir mitvollziehen, was wir von uns selbst her schon kennen. Dies geschieht ohne Begriffe,

weil ich im Objekte selbst bin [...], weil ich auf jede Übersetzung verzichtet habe, um das Original zu besitzen. Kurz, die Bewegung wird nicht von außen [...], sondern von innen im Gegenstande selbst erfaßt. Ich fasse hier ein Absolutes.⁵⁵

⁵¹ Heidegger (1986: 237).

⁵² Zur Unterscheidung Intellekt und Intuition vgl. Vrhunc (2002: 109-123, 196-230).

⁵³ Bergson (1948d: 180-181).

⁵⁴ Bergson (1948d: 184).

⁵⁵ Bergson (1948d: 181).

Wenn Intuition der Mitvollzug jenes Geschehens ist, das uns gemeinsam ausmacht, dann handelt es sich bei der Intuition um einen Begriff säkularer Mystik. Intuition expliziert die Identität zwischen uns selbst und dem anderen. Vergleichen wir dieses Selbe, die *durée* als geteiltes Geschehen, mit den transzendentalanthropologischen Strukturen, lässt sich in erster Annäherung sagen, der Begriff Geschehen stehe für ein sehr elementares Allgemeines, für ein grundsätzliches gemeinsames Ausgemachtwerden durch Unverfügbares, während die transzendentalanthropologischen Strukturen verschiedene Aspekte dieses Geschehens explizieren, seien sie eher kulturell (z.B. Sprachlichkeit) oder naturhaft (z.B. Leiblichkeit).

Bergsons durée als überintentionales Bewusstsein für Wirklichkeit als Geschehen. Franz von Kutschera rekonstruiert ein überintentionales Bewusstsein: Üblicherweise beschreiben wir Erkenntnisvorgänge intentional, das intentionale Subjekt steht dem Objekt der Erkenntnis gegenüber. Richten wir unsere Aufmerksamkeit dagegen auf unser Bewusstsein und machen dieses zu unserem intentionalen Gegenstand, dann „kann ein überintentionales Bewusstsein meines Bewusstseins entstehen, in dem Denken und Sein zusammenfallen.“⁵⁶ Bei diesem überintentionalen Selbstvollzugsbewusstsein lässt sich auch davon sprechen, so möchte ich vorschlagen, dass wir unserer selbst als Geschehen bewusst werden. Kutschera spricht weiter davon, dass auf diesem Wege in enger Gemeinschaft mit anderen Menschen ein „unmittelbare[s] Einfühlen“⁵⁷ möglich ist. Was wir dann mitvollziehen können, ist gerade jenes, das für die anderen unverfügbar oder transzendent ist, eben der Widerfahrnischarakter unser aller Leben.

Es gibt also in Form des Miterlebens auch ein Erleben dessen, was für andere implizit transzendent ist. [...] wir können auch ein implizites Bewusstsein teilen.⁵⁸

Diese Form von Wissen ließe sich säkular mystisch nennen, auch insofern hier das Individuelle (Perspektive der ersten Person) zusammenfällt mit dem Allgemeinen (das Geschehen unseres Bewusstseins und unserer selbst und das Geschehen der anderen in seiner Identität und Allgemeinheit).

Liebe als Intuition für Unableitbarkeit. Rekonstruieren wir Bergsons *durée* mit Kutschera als überintentionales Bewusstsein des Geschehens, an dem alles teilhat, dann zeigt sich eine große Stärke der Intuition. Bergson schreibt:

Wir bezeichnen hier als Intuition die *Sympathie*, durch die man sich in das Innere eines Gegenstandes versetzt, um mit dem, was er Einzigartiges und infolgedessen Unaussprechliches an sich hat, zu koinzidieren. Dagegen ist die Analyse die Operation, die den Gegenstand auf schon bekannte Elemente zurückführt, d.h. auf Elemente, die dieser Gegenstand mit anderen gemeinsam hat. Analysieren besteht also darin, eine Sache als Funktion von dem, was nicht sie selbst ist, auszudrücken.⁵⁹

⁵⁶ Kutschera (2012: 48).

⁵⁷ Kutschera (2012: 62).

⁵⁸ Kutschera (2012: 62).

⁵⁹ Bergson (1948d: 183).

Die Philosophie wird [...] [uns] die bewegliche Originalität der Dinge entdecken lassen.⁶⁰

Nur die Intuition ist in der Lage, das Einzigartige, Singuläre und Unableitbare zu entdecken und sich überraschen zu lassen von etwas, für das es keine Begriffe gibt. In dieser Fähigkeit ist die Intuition der Liebe verwandt. Ein Eigenrecht und eine gewisse Würde gehen mit der Einzigartigkeit und der Unableitbarkeit einher, dies gilt es anzuerkennen. Für Bergson macht Intuition als eine Art liebendes Erkennen geradezu das Beglückende des Philosophierens aus.

Alles Erstarre wird sich dann entspannen, alles Eingeschlummerte wieder erwachen, das Tote wieder lebendig werden. [...] die Philosophie könnte uns die wahre Freude vermitteln.⁶¹ [...] wir werden auch dabei gewinnen, indem wir uns fröhlicher und stärker fühlen.⁶²

Bergsons doppelter Religionsbegriff. In seinem Werk *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* geht es Bergson um die Erfahrung des élan vital als einer Bewegung des Guten, ja des Göttlichen. Religion wird zunächst als statische vorgestellt, das ist die Religion mit einer Funktion in gesellschaftlicher und in individueller Hinsicht. Bergson spricht hier von der fabulatorischen Funktion: Religion ist in der Lage, durch ein Weltbild (in Form von Geschichten) und durch ein festes Set an rituellen Handlungen im Alltag die Subjekte und die Gesellschaft zu festigen.⁶³ Bergsons ‚Erklärung‘ der Entstehung dieser Funktion von Religion trägt gleichwohl selbst Züge eines big pictures.⁶⁴ Demgegenüber steht die dynamische Religion, zu der uns Bergson aufruft. Hier sollen wir die Erfahrung des élan vital verstehen als Möglichkeit eines umfassenden Engagements und einer umfassenden Liebe zu allem.⁶⁵

Mystik und Liebe als dynamische Religion. Mystik sei „eine Fühlungnahme und damit ein teilweises Einswerden mit der schöpferischen Anstrengung, die vom Leben offenbar wird“,⁶⁶ Mystik sei „das Einswerden des menschlichen mit dem göttlichen Willen“.⁶⁷ Es gelte, so Bergson, nicht nur „das Denken und das Fühlen“, sondern auch das Wollen in Gott hineinzustellen.⁶⁸ Gelingen dies, dann sei das eigene Handeln ein Handeln Gottes geworden. Die Erfahrung der durée und des élan vital ist die Erfahrung der göttlichen Liebe in der Schöpfung.⁶⁹ Liebe ist so der Kern alles Geschehens, das sich der Intuition und nicht dem Intellekt zeigt. Diese Liebe

⁶⁰ Bergson (1948a: 125).

⁶¹ Bergson (1948b: 148).

⁶² Bergson (1948a: 125).

⁶³ Vgl. Bergson (2019: 105-218; fabulatorische Funktion: 111-115).

⁶⁴ Vgl. Bergson (2019: 126-129).

⁶⁵ Vgl. Bergson (2019: 219-278).

⁶⁶ Bergson (2019: 231).

⁶⁷ Bergson (2019: 240).

⁶⁸ Bergson (2019: 241-242).

⁶⁹ Bergson (2019: 244).

wird nicht äußerlich beobachtet, sondern Wahrnehmung dieser Liebe bedeutet, identisch mit dieser Liebe zu werden. Daher verzehrt den Menschen in der Mystik nicht die Liebe zu Gott, sondern, gewissermaßen in umgekehrter Richtung, „es ist die Liebe Gottes zu allen Menschen“, die hier erfahrbar wird und deren Richtung das eigene aktive Lieben mitmacht.⁷⁰ Diese Erfahrung des „Überfluß an Leben“ ist „ein ungeheurer Schwung. Es ist ein unwiderstehlicher Drang, der sie [die Seele, Ph.Th.] in die größten Unternehmungen treibt“.⁷¹ Die Richtung der Liebe „ist die des Lebensschwunges selbst; sie ist dieser Schwung selbst“.⁷² Die Erfahrung dieser immanenten Transzendenz führt in uns als kosmisch Liebenden dazu, mit unserem Lieben den Lebens- und Liebesschwung laufend zu verlängern.

Ist Bergsons Liebes- und Naturmystik metaphysisch? Die Kritik am Modelldenken einer naiven Metaphysik trifft Bergson hier nur teilweise. Jene Religion und Mystik, auf die es ihm ankommt, macht sich kein Bild des Ganzen. Dennoch ist Bergsons Sprache stets anfällig für Imagination und modellhaftes Denken. Die Mystik, so Bergson, liege an einem Punkt, „bis zu dem der durch die Materie geschleuderte Strom des Geistes wahrscheinlich gehen wollte, aber nicht konnte.“⁷³ Auch der oben kritisierte Phänomenverlust von ethischen Kategorien bei einer metaphysischen Naturmystik scheint zwar aufgehoben, insofern die Erfahrung des *élan vital* in allem die erfüllende Erfahrung von etwas Gutem ist. Gleichwohl ist dies ethisch unterreflektiert, zumindest für die Zwecke der Philosophie als diskursiver Reflexion. Sich vom eigenen Willen auf eine Weise freizumachen, die zugleich als Identischwerden mit dem *élan vital* erfahren wird, das entspricht eher religiösen als ethischen Kategorien.

Liebe als naturmystische Überwindung von Fremdheit. Oben wurde Liebe im Rahmen des Denkens Bergsons schon eingeführt als Intuition für Unableitbarkeit und Einzigartigkeit. Hier kommt noch ein weiterer Aspekt hinzu. Den *élan vital* als Liebe zu erfahren und dieser Erfahrung zu entsprechen, indem das eigene Lieben in den Dienst dieses liebenden Kerns von allem gestellt wird – mit dieser Praxis beschreibt Bergson das Gegenteil von einer Stimmung melancholischer Entfremdung von sich selbst und von der Welt.⁷⁴ Bergsons naturmystische Liebe bringt Nähe, Verbundenheit, Vertrauen und Bejahung mit sich – Bejahung nicht nur des einzelnen Gegenstandes in seiner Unableitbarkeit, sondern Bejahung des Ganzen in seiner Transzendenz.

Rentschs transzendentalanthropologische Begründung von Ethik I: Schutz des Negativen, Solidarität, Liebe. Auch transzendentalanthropologisch lässt sich eine ethisch relevante liebende Haltung zu anderen und zur Welt rekonstruieren.

⁷⁰ Bergson (2019: 244).

⁷¹ Bergson (2019: 243).

⁷² Bergson (2019: 246).

⁷³ Bergson (2019: 223).

⁷⁴ Thomas (2020).

Negativität im Sinne der Entzogenheit und Unverfügbarkeit gibt die Kriterien des Guten indirekt vor.⁷⁵ Als Menschen sind wir einander entzogen, z.B. sind uns die unableitbaren (religiösen, lebenspraktischen usw.) Sinnhorizonte von Menschen anderer Epochen und Kulturen nicht unmittelbar nachvollziehbar. Gleiches gilt auch auf Ebene der Individuen, auch hier sind uns die meisten Sinnhorizonte nicht wirklich transparent, wir bleiben einander fremd. Umgekehrt verstehen wir einander aber hinsichtlich der Struktur der Unableitbarkeit, Entzogenheit, Unverfügbarkeit und Fragilität. In dem Maße, in welchem wir uns selbst gegenüber zugeben, dass wir unsere Überzeugungen nicht rational ableiten können, gelingt es uns, einander in dieser transzendentalanthropologischen Struktur nachzuvollziehen. Wir alle übernehmen unsere meisten Gewissheiten und stehen dann mit ihnen ratlos einander gegenüber. Ethisch gesehen kann die Einsicht in die Unableitbarkeit des eigenen zur Anerkennung des Sinnhorizonts anderer Menschen führen, Rentsch spricht vom Schutz des Negativen.⁷⁶ Ausgehend hiervon habe ich Ansätze einer interkulturellen Ethik vorgeschlagen: Es ist die einander eingestandene strukturelle Fremdheit gegenüber der eigenen Tradition, im Sinne der Unableitbarkeit der kulturell gelernten Sinnhorizonte, auch ihrer Fragilität, welche transzendentalanthropologisch eine Verbindung zwischen den Kulturen herstellen kann.⁷⁷ Hier geht es um die geteilte Erfahrung der Unverfügbarkeit endlicher Existenz insgesamt und um solidarische und liebende Praxis. In dem Maße, in welchem Negativität lebenspraktisch wird, erscheinen Formen der Unterdrückung anderer Menschen im Dienste einer Ideologie als ethisch defizitär, denn Wahrheit als Ideologie verschließt sich der Einsicht in Unableitbarkeit und Entzogenheit.⁷⁸ Umgekehrt qualifiziert sich durch die Erfahrung von Negativität Empathie als das, was Moral Sense genannt wird: Gut ist, was anderen in ihrer Situation der Selbst-, Welt- und Sinnentzogenheit als endlichen Menschen hilft. Anders als bei Bergson ist so eine angemessen bestimmte Einführung ethischer Kategorien möglich.

Rentschs transzendentalanthropologische Begründung von Ethik II: Liebe als Erfahrung des Noumenalen im Phänomenalen. Die Erfahrung der Unableitbarkeit, Singularität und Fragilität unseres Gegenübers ist zugleich die Erfahrung von Transzendenz im Sinne eines nicht greifbaren Geschehens, das die anderen zuinnerst ausmacht. Rentsch beschreibt hier phänomenologisch Elemente einer Liebesethik, wie sie in ähnlicher Form schon Scheler entwickelt hat.

Das ‚Sein‘, um das es sich hier handelt, ist eben jenes ‚ideale Sein‘ ihrer [der geliebten Dinge, Ph.Th.], das weder ein existential-empirisches Sein [Vorhandensein, Ph.Th.] ist, noch ein ‚Seinsollen‘ [normativ bestimmtes Sein, Ph.Th.], sondern ein Drittes [...] dasselbe ‚Sein‘ z.B., das in dem Satze liegt: ‚Werde, der du bist‘. [...]

⁷⁵ Vgl. Rentsch (2000: 112-120).

⁷⁶ Rentsch (2000: 118).

⁷⁷ Vgl. Thomas (2006: 241-266).

⁷⁸ Rentsch (2000: 118).

[Es ist] eben der Liebende, der *mehr* [...] sieht als die anderen, und *er* ist es, und nicht die ‚anderen‘, der dann das Objektive und Wirkliche sieht.⁷⁹

In der Liebe zu etwas können wir dessen Potenziale wahrnehmen, seine Entwicklungsmöglichkeiten, das, worauf es mit dem Geliebten hinauswollen könnte. Zugleich erfahren wir die Negativität neu in ihrer Potenzialität: Der Schutz des Negativen (das Einzigartige, Unableitbare und Prekäre) zeigt seine andere Seite, nämlich die Möglichkeit des Wachstums im Sinne des ‚Werde, der du bist‘. Liebe anerkennt und hofft auf die Verwirklichung all dessen, was das Geliebte unverfügbar ausmacht – jetzt verstanden nicht nur als Situation endlicher Wesen, sondern auch als Möglichkeit der weiteren Entwicklung einer singulären Wirklichkeit. Transzendenz als Entzogenheit wird in der Liebe zum Glauben an das Geliebte, zur Hoffnung auf dessen Sein in seiner möglichen Fülle und Tiefe.

Liebe als Kern transzendentalanthropologischer Ethik und Mystik. Oben wurde über den noch vorläufigen Begriff der Seinsbeziehung eine säkulare Mystik beschrieben: der Nachvollzug jenes Geschehens, das alle und alles unverfügbar ausmacht. Rentschs Ethik ist im Kern eine Liebesethik, weil sie erst in der Haltung der Liebe zu sich selbst kommt: einerseits in der Anerkennung des anderen und des Glaubens an ihn (‚werde, der du bist‘), ohne dass diese Anerkennung verdient werden muss. Andererseits in liebender menschlicher Solidarität angesichts struktureller Entzogenheit des endlichen Lebens. Hier ist Liebe der Mitvollzug des alles verbindenden unverfügbaren Geschehens im anderen, zugleich ist Liebe eine Antwort auf jene (natürlichen wie kulturellen) entzogenen Bedingungen endlichen Existierens, sie ist *kreätürliche Solidarität*. Dies ist der säkular-mystische Zug dieser transzendentalanthropologischen Liebesethik. Die Seinsbeziehung (s.o.) ermöglicht den Mitvollzug des unverfügbaren Geschehens und schon dies lässt sich als mystisches Erkennen verstehen. Doch erst die Liebe ermöglicht den Mitvollzug des unverfügbaren Geschehens im Sinne des Glaubens an die Verwirklichung des Geliebten und die Hoffnung auf seine Entwicklung.

6 Rekonstruktion der Beispielsätze

Die oben genannten Beispielsätze handeln von leiblich-kreätürlicher Einfühlung in andere endlich existierende Wesen und vom Gefühl des Verbundenseins untereinander und mit dem Geschehen des Ganzen. Leiblichkeit und naturale Getragenheit (Rentsch) sind nur der Phänomenbereich, in welchem Verbundenheit erfahren wird, auch andere Bereiche wären denkbar. Mithilfe lebensphilosophischer (z.B. *durée*) und transzendentalanthropologischer Begriffe (z.B. gemeinsames Ausgemachtwerden durch Leiblichkeit als Geschehen) lassen sich die Beispielsätze als Elemente einer säkularen Naturmystik verstehen, ohne dass ein *big picture* imaginiert und in religiöser oder wissenschaftlicher Sprache ausgedrückt wird: Der Krankenpfleger weiß um den Schmerz des Patienten, wir wissen um die

⁷⁹ Scheler (1973: 162-163).

Angst des scheuenden Pferdes. Zugleich sind wir in einer Seinsbeziehung mit dem Sichenfallen und Sichzurücknehmen der Natur als eines Geschehen verbunden, an dem alles teilhat. Dabei zeigt sich Liebe hier als notwendiger Bestandteil dieser Naturmystik: als kreatürliche und anerkennende Solidarität endlicher Wesen (Rentsch), als Glaube an die Möglichkeit von Entwicklung und Selbstwerdung (Scheler) und als aktives menschliches Lieben, das Teil eines als kosmisch erfahrenen Liebesgeschehens ist (Bergson).

Literatur

- Bergson, Henri (1948a): Das Mögliche und das Wirkliche. In: Bergson, Henri: Denken und schöpferisches Werden. Meisenheim am Glan, 110-125.
- Bergson, Henri (1948b): Die philosophische Intuition. In: Bergson, Henri: Denken und schöpferisches Werden. Meisenheim am Glan, 126-148.
- Bergson, Henri (1948c): Die Wahrnehmung der Veränderung. In: Bergson, Henri: Denken und schöpferisches Werden. Meisenheim am Glan, 149-179.
- Bergson, Henri (1948d): Einführung in die Metaphysik. In: Bergson, Henri: Denken und schöpferisches Werden. Meisenheim am Glan, 180-225.
- Bergson, Henri (2013): Schöpferische Entwicklung. Hamburg.
- Bergson, Henri (2019): Die beiden Quellen der Moral und der Religion. Hamburg.
- Dilthey, Wilhelm (1924): Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften Bd. 3. Leipzig / Berlin.
- Großheim, Michael (1991): Von Georg Simmel zu Martin Heidegger. Philosophie zwischen Leben und Existenz. Bonn.
- Heidegger, Martin (1983): Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Gesamtausgabe Bd. 29/30. Frankfurt a.M.
- Heidegger, Martin (1984): Sein und Zeit. Tübingen.
- Heidegger, Martin (1986): Seminare. Gesamtausgabe Bd. 15. Frankfurt a.M.
- Heidegger, Martin (1988): Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet. Gesamtausgabe Bd. 31. Frankfurt a.M.
- Kutschera, Franz von (2012): Ungegenständliches Erkennen. Paderborn.
- Rentsch, Thomas (1999): Die Konstitution der Moralität. Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie. Frankfurt a.M.
- Rentsch, Thomas (2000): Negativität und praktische Vernunft. Frankfurt a.M.
- Rentsch, Thomas (2003): Heidegger und Wittgenstein. Existenzial- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie. Stuttgart.
- Rentsch, Thomas (2011): Transzendenz und Negativität. Religionsphilosophische und ästhetische Studien. Berlin / New York.
- Rentsch, Thomas (2019): Konkrete Transzendenz. Eine Tiefenhermeneutik der Wirklichkeit im Dialog mit Heinrich Barth. In: Graf, Christian / Hueck, Johanna / Zeyer, Kirstin (Hg.):

- Philosophische Systematik an ihren Grenzen. Heinrich Barths „transzendental begründete“ Existenzphilosophie. Regensburg. 139-153.
- Rickert, Heinrich (1920): Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit. Tübingen.
- Scheler, Max (1955): Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche, Dilthey, Bergson. In: Ders. (1955): Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze. Gesammelte Werke Bd. 3. Bern. 311-339.
- Scheler, Max (1973): Wesen und Formen der Sympathie. Gesammelte Werke Bd. 7. Bern.
- Seel, Martin (1991): Eine Ästhetik der Natur. Frankfurt a.M.
- Thomas, Philipp (1990): Natur im fundamentalontologischen und im seinsgeschichtlichen Denken Martin Heideggers. <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:21-opus-68400> [15.05.2021].
- Thomas, Philipp (1996): Selbst-Natur-sein. Leibphänomenologie als Naturphilosophie. Berlin
- Thomas, Philipp (2006): Negative Identität und Lebenspraxis. Zur praktisch-philosophischen Rekonstruktion unverfügbarer Subjektivität. Freiburg / München.
- Thomas, Philipp (2015): Zur Bedeutung von Leiblichkeit im Rahmen der Paradigmen ‚Wahrnehmung‘ und ‚Identität‘. In: Irrgang, Bernhard / Rentsch, Thomas (Hg.): „Leib“ in der neueren deutschen Philosophie. Würzburg. 29-44.
- Thomas, Philipp (2020): Von der Tiefe des Lebens. Ein Wörterbuch der Melancholie. Zug.
- Tilliette, Xavier (2015): Untersuchungen über die intellektuelle Anschauung von Kant bis Hegel. Stuttgart.
- Vrhunc, Mirjana (2002): Bild und Wirklichkeit. Zur Philosophie Henri Bergsons. München.