

Liebeserklärungen an GAIA – Bestandsaufnahmen ihres Zustandes

Peter Blumen*

Zusammenfassung: In diesem Beitrag verbinde ich die Aussagen der Philosophen und Dichter hinsichtlich deren Denkens über die Bedeutung des unser aller Lebens ermöglichenden Planeten.

GAIA, „Mutter Erde“ oder „Terra Mater“ sind Liebeserklärungen, die das Haltende, Tragende, Leben hervorbringend-bewahrend, das dynamisierende Sein des Blue Planet, seit jeher betonen sollten. Heidegger, Nietzsche und Hölderlin sind im ersten Teil des Beitrages die Referenzpunkte, deren Aussagen ich dahingehend analysiere, wie ihre Sichtweisen auf das terrestrische Leben zu bewerten sind.

Im zweiten Teil des Beitrages analysiere ich heterogene Perspektiven (H. Jonas, S. Schmitt, C. McCarthy) die ethische, evolutionäre, ökologische und apokalyptische Aspekte implizieren, insofern wir als Menschen die Komplexität unseres Seins nicht losgelöst von der Komplexität, Heterogenität und Diversität des Planeten als eines lebendigen, sich stets wandelnden Ökosystems, eines Super-Organismus, verstehen können.

Schlüsselwörter: GAIA als Super-Organismus, weltenerkundender und weltenerstörer Mensch, weltenerstörer Mensch, ökologische und kosmische Katastrophen.

Declarations of Love to GAIA – Inventories of their Condition

Abstract: In this contribution I combine the statements of the philosophers and poets regarding their thinking about the meaning of the planet that enables all of our lives.

GAIA, „Mother Earth“ or „Terra Mater“ are declarations of love that have always been intended to emphasize what holds, carries, brings forth and preserves life, the dynamic being of the Blue Planet. Heidegger, Nietzsche and Hölderlin are the reference points in the first part of the article, whose statements I analyze to determine how their perspectives on terrestrial life are to be assessed.

In the second part of the article I analyze heterogeneous perspectives (H. Jonas, S. Schmitt, C. McCarthy) that imply ethical, evolutionary, ecological and apocalyptic aspects, insofar as we as humans do not detach the complexity of our being from the complexity, heterogeneity and diversity of the planet as a living, constantly changing ecosystem, a super-organism.

Keywords: GAIA as Super-Organism, people wandering and exploring the world, world-destroying man, ecological and cosmic disasters.

* Dr. Phil., Professor of Philosophy at the Gymnasium of Mathematics and Natural Science in Monchengladbach.

1. Kapitel: Perspektiven aus philosophisch-literarischer Sicht

1.1 Martin Heidegger: Der die Erde herstellende und die Welt ins Werk setzende Mensch und Francesco d'Assisi: Der Sonnengesang/Il Cantico di Frate Sole

Wir, Gattungsbezeichnung: „homines sapientes“, sind Wanderern durch Zeiten und Räume vergleichbar. Nichts ist stetiger als der permanente Wandel des sich wandelnden Wanderers, ein Phänomen, das wir als „Evolution“ zu bezeichnen pflegen.

Ein Wanderer, der, sich stetig wandelnd, sich zugleich fragt, wer diese evolutionäre Dynamik, die allen Prozessen unserer Wanderungen zugrunde liegt, bewirkt. Und er fragt sich, ob er je eine hinreichende Antwort auf diese drängendste aller Fragen erhalten wird.

Denn alle, von menschlichen Bewusstseinsentitäten- respektive Monaden formulierten Antworten sind, das liegt in der Natur der Entitäten, limitiert und unvollkommen aufgrund des unendlichen Abstandes zwischen „Ens absolutum“ oder „Ens Increatum“ und „Ens Creatum“, also begründet in dem Tatbestand, den Martin Heidegger (1889–1976) als „Ontologische Differenz“, d.h. als den Unterschied zwischen „Sein“ und „Seiendem“, Zeit seines denkend-schreibenden Daseins, beschrieben hat.

Im § 22, der „Grundprobleme der Phänomenologie“, kristallisiert sich „Zeitlichkeit“ heraus als „ekstatisch-horizontale Einheit der Zeitigung“ und somit als Möglichkeitsbedingung der „in der Transzendenz fundierten Intentionalität“.¹

Für Heidegger impliziert der Begriff „Zeitlichkeit“ – aufgrund ihres „ekstatischen Charakters“ – die Möglichkeit, das „Sein eines Seienden“ als „ein Selbst mit Anderen existierend“, zu verstehen. „Zeitlichkeit“ ermöglicht ferner – aufgrund der „zu ihrer ekstatischen Einheit gehörigen Einheit der horizontalen Schemata – das „Verständnis von Sein“, in der Weise, dass sich „Sein“ durch „Zeitlichkeit“ „zu sich selbst“, zu „Anderen als Seienden“ und zu „Vorhandenem als Seiendem“ verhalten kann.²

Aus Heideggers phänomenologisch-ontologischer Sichtweise, macht „Zeitlichkeit“ die „Grundverfassung des Seienden“, das wir „Dasein“ nennen, aus, „zu welchem Seienden als Bestimmung seiner Existenz das Seinsverständnis gehört, und weil die Zeit den ursprünglichen Selbstentwurf schlechthin ausmacht, ist in jedem faktischen Dasein, wenn anders es existiert, je schon Sein enthüllt, und das heißt: Seiendes erschlossen bzw. entdeckt.“³

Wann hätte ich je über Heideggers Liebe zur Erde (nicht) gelesen? Heidegger hat bedeutende Werke über Phänomenologie und Ontologie, über die Bedeutung von „Sein und Zeit“, über Friedrich Hölderlins Hymnen, über Friedrich Nietzsches Buch: „Also sprach

¹ Martin Heidegger, Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923 – 1944, Band 24: Die Grundprobleme der Phänomenologie. Frankfurt am Main, 2. Auflage 1989. – Vgl.: § 22, Sein und Seiendes. Die ontologische Differenz, S. 452 – 469, hier: S. 452.

² Ders. Ebd. Vgl.: S. 453.

³ M. Heidegger, Die Grundprobleme der Phänomenologie – Vgl.: S. 453.

Zarathustra“, verfasst – jedoch, so frage ich mich, hat Heidegger je selbst eine Hymne auf die Schönheit von „GAIA/Terra Mater“ verfasst – so, wie sie zum Beispiel vom umbrischen Heiligen, San Francesco d’Assisi (1181/82–1226) in seinem „Canto di Frate Sole“ (Sommer/Herbst 1225), gedichtet wurde?

Hier ein signifikanter Auszug, welcher demonstriert, dass der franziskanische Sonnengesang ein Hymnus ist, der, von seiner ganzen Anlage und Struktur her, als ein Schöpfungshymnus, ein Lobpreis auf das Mysterium der Schöpfung verstanden werden kann und die Worte, die der erleuchtete Heilige gefunden hat, Worte sind, die der Heilige Geist Gottes ihm eingehaucht haben mag, als Begleitung auf dem Wege, da Francesco diese Welt verlassen würde und auf diese Weise von seinen Brüdern Abschied nehmen würde, indem er sie daran erinnerte, dass das Sein der Welt anderen Mächten, Kräften und Energien geschuldet ist als bloß solchen, die mittels naturwissenschaftlich-rationalen Denkens postuliert, verifiziert oder falsifiziert werden:

„ (...) Laudato si’, mi’ Signore,
cum tucte le Tue creature,
spetialmente messor lo frate sole,
lo qual è iorno et allumini
noi per lui, et ellu è bellu
e radiante cum grande splendore:
de Te, altissimo, porta significatione.

Laudato si’, mi’ Signore,
per sora luna e le stelle,
in celu l’ai formate clarite
e pretiose e belle.

Laudato si’, mi’ Signore,
per sor aqua,
la quale è multo utile et humile
e pretiosa e casta. (...)

Laudato si’, mi’ Signore,
per frate vento e per aere,
e nubilo e sereno e onne tempo,
per lo quale a le Tue creature
dai sustentamento.

Laudato si’, mi’ Signore,
per frate focu,
per lo quale ennallumini la nocte,
e ello è bello e iocundo. (...)

Und schließlich nimmt der umbrische Heilige auf dasjenige Fundament Bezug, das alle Lebewesen hält und trägt:

(...)Laudato si', mi' Signore,
per sora nostra matre terra,
la quale ne sustenta e governa
e produce diversi fructi
con coloriti flori et herba. (...) ⁴

Zurück zu Heideggers philosophischer Analyse hinsichtlich der von Künstlern ins Werk gesetzten, ins Leben gerufenen, neu kreierten Welten: In dem mit der Überschrift versehenen Kapitel: „Das Werk und die Wahrheit“ in seiner philosophischen Studie: „Holzwege“, sagt Heidegger, dass „zum Werksein“ die „Aufstellung einer Welt“ gehöre. Er betrachtet das „Tempel-Werk“ als eine Möglichkeit, zu verdeutlichen, dass „die Erde“ das „Hervorkommend-Bergende“ ist, welches die Stoffe zur Verfügung stellt, um eine „Werk-Welt“ aufzustellen:

„Der Fels kommt zum Tragen und Ruhen und wird so erst Fels; die Metalle kommen zum Blitzen und Schimmern, die Farben zum Leuchten, der Ton zum Klingen, das Wort zum Sagen.“ ⁵

Heidegger sagt weiter, dass die Erde „das zu nichts gedrängte Mühelose-Unermüdlische“ sei, dass der „geschichtliche Mensch“ auf sie und in sie „sein Wohnen in der Welt“ gründe. Indem das Werk „eine Welt aufstellt“, „stellt es die Erde her“, fährt er fort und erläutert im nächsten Satz, dass das „Herstellen“ im strengen Sinne des Wortes zu denken sei:

„Das Werk rückt und hält die Erde selbst in das Offene einer Welt. Das Werk lässt die Erde eine Erde sein.“ ⁶

Es ist nach solchen Beschreibungen des Körpers der Erde als eines „hervorkommend-bergenden“, nicht verwunderlich, dass Heidegger, nachdem er die Erde mit dem Leben bergenden, Leben hervorbringenden Körper einer schwangeren Frau verglichen hat, erneut auf die Metapher der Fruchtbarkeit und Schwangerschaft rekurriert, wobei die Fruchtbarkeit der Erde nicht durch den Menschen instrumentalisiert werden dürfe:

„ (...) Die Erde lässt so jedes Eindringen in sie an ihr selbst zerschellen. Sie lässt jede rechnerische Zudringlichkeit in eine Zerstörung umschlagen. Mag diese den Schein einer Herrschaft und des Fortschritts vor sich hertragen in der Gestalt der technisch-

⁴ Franz von Assisi, Legenden und Laude. – 6., unveränderte Auflage, Zürich, 1975 by Manesse Verlag. – Vgl.: S. 518 – 521.

⁵ M. Heidegger, Holzwege. – 6. Durchgesehene Auflage 1980, Frankfurt am Main 1950. – Vgl. Hier: Der Ursprung des Kunstwerks, Das Kapitel, auf das ich rekurriere, heißt: „Das Werk und die Wahrheit“, S. 30 ff.-

⁶ Ders. Ebd. Vgl.: S. 31 – 32.

wissenschaftlichen Vergegenständlichung der Natur, diese Herrschaft bleibt doch eine Ohnmacht des Wollens.“⁷

Es ist Heideggers poetischer Diktion zuzurechnen, dass er auch das Geheimnis der Erde mit Worten beschreibt, die man als mystisch bezeichnen könnte, indem er sagt:

„ Offen gelichtet als sie selbst erscheint die Erde nur, wo sie als die wesenhaft Unerschließbare gewahrt und bewahrt wird, die vor jeder Erschließung zurückweicht und d.h. ständig sich verschlossen hält.“⁸

Das ist eine Diktion, die sich der Beschreibung einer quasi als göttlich zu betrachtenden Macht oder Größe anzunähern sucht, eine Annäherung an die Macht einer Göttin, der wir mit Achtung und Respekt begegnen sollten, weil es den Menschen nicht ansteht, den Leib dieser Göttin, der seine eigenen Geheimnisse birgt, zu entweihen. Für das Geheimnis dieser großen „Unerschließbaren“, d.h. der Erde, findet Heidegger ein schönes Bild, indem er zusammenfasst:

„Alle Dinge der Erde, sie selbst im Ganzen, verströmen sich in einen wechselweisen Einklang. Aber dieses Verströmen ist kein Verwischen. Hier strömt der in sich beruhte Strom des Ausgrenzens, das jedes Anwesende in sein Anwesen begrenzt. So ist in jedem der sich verschließenden Dinge das gleiche Sich-nicht-Kennen.“⁹

Heidegger legt großen Wert auf eine Differenzierung der sich im einheitlichen Wechselspiel befindenden Elemente der Erde, sonst hätte er nicht die Metapher des „Stroms des Ausgrenzens“ gewählt, erst so erhält jeder Stoff, jedes Element, jede strömend-fließende Kraft des erdmütterlichen Leibesganzen seine Bedeutung: Als ein wechselweises Zusammenspiel und Auseinanderfließen der Kräfte, die, zu einem mütterlichen Leib gehörend, sich dennoch in ihrem Anwesend sein voneinander unterscheiden und diese Unterscheidung durch Abgrenzung manifestieren.

Dieser Prozess der sich verströmenden Kräfte im wechselweisen Einklang bestätigt das, was Heidegger - und vor allem wie – er über die Erde denkt, wie er sie sieht, wie er sie fühlt und erlebt: „Die Erde“, sagt er, „ist das wesenhaft Sich-Verschließende“. Und gibt daraufhin preis, was es mit der „Herstellung der Erde“, einem Begriff/einem Bild, das er zuvor schon benutzt hatte, auf sich hat: „Die Erde her-stellen heißt: sie ins Offene bringen als das Sichverschließende.“¹⁰

Gemäß Heideggers Vorstellung leistet das Werk diese „Herstellung der Erde“, „indem es sich selbst in die Erde zurückstellt.“ Folglich ist das Werk die Ermöglichungsbedingung des Sich-Öffnens und Sich-Entfaltens der Erde, insofern die von ihr, durch ihren mütterlichen Leib zur Verfügung gestellten Roh- bzw. Werkstoffe, dem Künstler dazu dienen, das Werk – aus dem Leib der Erde „her-gestellt“, zu bewerkstelligen – und dadurch eine neue Welt aufzustellen:

⁷ M. Heidegger, Holzwege. – Vgl.: S. 32.

⁸ Ders. Ebd. Vgl.: S. 32.

⁹ Ders. Ebd. Vgl.: S. 32 – 33.

¹⁰ Ders. Ebd. Vgl.: S. 33.

„Das Sichverschließen der Erde aber ist kein einförmiges, starres Verhangenbleiben, sondern es entfaltet sich in eine unerschöpfliche Fülle einfacher Weisen und Gestalten: Zwar gebraucht der Bildhauer den Stein so, wie nach seiner Art auch der Maurer mit ihm umgeht. Aber er verbraucht den Stein nicht. (...) Zwar gebraucht auch der Maler den Farbstoff, jedoch so, dass die Farbe nicht verbraucht wird, sondern zum Leuchten kommt. Zwar gebraucht auch der Dichter das Wort, aber nicht so, wie die gewöhnlich Redenden und Schreibenden die Worte verbrauchen müssen, sondern so, dass das Wort erst wahrhaft ein Wort wird und bleibt.“¹¹

Für Heidegger sind „das Aufstellen einer Welt“ und „das Herstellen der Erde“ zwei Wesenszüge „im Werksein des Werkes.“ Für dieses Wechselspiel der welt- und erdhaften Kräfte und Energien, die durch das Werk des Künstlers sichtbar gemacht werden, findet Heidegger erneut ein wunderbares Bild, man könnte, mit Heraklit, von einer „gegenstrebigem Fügung“ sprechen – oder von einem Widerstreit, der die Polarität von Erde und Welt, ihre Gemeinsamkeit und ihre Verschiedenheit zum Ausdruck zu bringen vermag.

1.2 Die Fragmente des Heraklit und Giorgio Colli's Würdigung der vorsokratischen Weisheit

Heraklit von Ephesos (540 – 480 v. Chr.), der der Schule der ionischen Naturphilosophen zugeordnet wird, den der verdienstvolle Giorgio Colli (1917–1979) als zu den außergewöhnlichen Menschen gehörend, die er als „griechische Weise“ beschreibt, ein literarisch-philosophisches Denkmal gesetzt hat, hat dafür folgendes Bild kreiert:

„Τὸ ἀντίξουν συμφῆρον ... ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν.“¹²

In einem seiner bedeutenden Werke: „Die Geburt der Philosophie“ (Originaltitel: „La Nascita della Filosofia“, Milano 1975) kritisiert G. Colli im V. Kapitel: „Das Pathos des Verborgenen“, das herkömmliche Verständnis der Heraklitischen „Lehre des Werdens“, indem er darauf insistiert, dass Heraklit nicht glaube, „dass das Werden wirklicher ist als das Sein“, Heraklit gehe vielmehr davon aus, dass „jede Verarbeitung der Sinneseindrücke zu einer Welt von beständigen Objekten illusionär“ sei.¹³

Von daher erkläre sich auch die Bedeutung des Diktums, dass wir „nicht zweimal in denselben Fluss steigen“, insofern es keinen Fluss „außerhalb von uns“ gebe, sondern es nur eine „flüchtige Empfindung in uns“ gebe, der wir „den Namen Fluss geben und die wir als denselben Fluss bezeichnen, wenn sich eine ähnliche Empfindung öfter in uns einstellt“.

¹¹ M. Heidegger, Holzwege – Vgl.: S. 33.

¹² Heraklit Fragmente. Griechisch und Deutsch. Herausgegeben von Bruno Snell, 8. Unveränderte Auflage 1983, München und Zürich. – Das griechische Diktum, vgl.: S.8, die Übertragung des Fragments „B 8“ ins Deutsche lautet: „Das Wiedereinander stehende zusammen stimmend und aus dem Unstimmigen die schönste Harmonie“, vgl.: S. 9

¹³ Giorgio Colli, Die Geburt der Philosophie, Frankfurt am Main, 1981, Europäische Bibliothek; 9. – Vgl.: S. 57–64.

Doch das „einzig Konkrete“ bestehe eben jedes Mal „in einer momentanen Empfindung, der nichts Objektives“ entspreche, so Collis Dechiffrierung der Rede darüber, dass wir „nicht zweimal in denselben Fluss steigen“.¹⁴

Entscheidend sei jedoch, so Collis Resümee, dass solche Empfindungen nichts anderes unter Beweis stellten, „auch wenn sie einander ähnlich“ seien, dass es nichts gebe, „was eine Dauer besäße.“ Selbst wenn wir jede unserer Empfindungen „mit dem Namen Fluss bezeichnen“ wollten, so stehe es uns frei, dies zu tun, aber jedes Mal werde es sich „um einen neuen Fluss“ handeln.¹⁵ Wenn wir als Wahrnehmende also in einer Welt, auf dieser Erde leben und wandeln, dann erkennen wir, dass nichts von Dauer ist, dass alles seine Gestalt ändert, dass nichts stetiger ist als der Wandel.

Dennoch sollten wir fragen, was uns angesichts der Veränderlichkeit und Flüchtigkeit der von uns wahrgenommenen Phänomene hinsichtlich unserer Erkenntnis der Welt und der Art und Weise, wie wir die Welt wahrnehmen, bleibt, welche Gewissheit es überhaupt hinsichtlich der Faktizität und des Bestandes der Welt und der Erde, die wir bewohnen, bleibt, wenn Welt und Erde permanenter Evolution unterworfen sind!

An dieser Stelle lässt sich unschwer erkennen, was Heraklits Lehre vom Werden, der permanenten Metamorphosen aller Phänomene, die die Welt und die Erde konstituieren, mit den Aussagen der Literaten und Künstler, die die Erde beschreiben, die aus ihren Materialien ihre Werke gestalten, um Welt und Erde zusammen kommen zu lassen, verbindet.

Es ist, so Giorgio Collis überzeugende Interpretation, aufgrund des Primats der Innerlichkeit, den Heraklit gegenüber der „trägerischen Körperlichkeit der äußeren Welt“¹⁶ durch ein gleichfalls bekanntes Diktum/Skriptum zum Ausdruck gebracht hat – und auf diese Weise die Seele „als höchstes Prinzip der Welt“ nobilitiert, eine entscheidende Erkenntnis hinsichtlich des leitenden Prinzips gewonnen, welches wir seither als „Seele“, als „Geist“ zu bezeichnen pflegen, ohne jemals die ihnen zugrundeliegenden Wirkkräfte in Gänze erforschen oder analysieren zu können :

„Die Grenzen der Seele wirst du auf deinem Weg nicht finden können, auch wenn Du jede Straße durchläufst: so tief ist ihr Ausdruck“¹⁷ – und schließlich resümiert Heraklit, auf der Suche nach den Mysterien der eigenen intrapsychischen Dimensionen, indem er feststellt:

„Zur Seele gehört ein Ausdruck, der sich selbst vermehrt.“¹⁸

Aus Collis sublimer Interpretation des Begriffs der „Seele“ im denkerischen Universum Heraklits, geht hervor und wird als Resümee nachvollziehbar, wenn der Philosoph hervorhebt, dass die Seele als ein Prinzip verstanden werden kann, dass unsere verborgene Innerlichkeit repräsentiert, ein Verborgenes, dem stetiges Wachstum immanent ist, so dass die Dynamik der Seele darin zu bestehen scheint, dass sie sich, vielleicht von Reinkarnation zu Reinkarnation zu Erkenntnissen hinaufläutert, die es ihr ermöglichen, die Anfänge, Ursprünge und das Ende des Universums zu kontemplieren:

¹⁴ Giorgio Colli, Die Geburt der Philosophie – Vgl.: S. 61 – 62.

¹⁵ Ders. Ebd. Vgl.: S. 62.

¹⁶ Ders. Ebd. Vgl.: S. 62 -63.

¹⁷ Ders. Ebd. Vgl.: S. 63. – Vgl.: Heraklit, Fragment B 45, S. 16 – 17.

¹⁸ Ders. Ebd. Vgl.: S. 63. – Vgl.: Heraklit, Fragment B 115, S. 34 – 35.

„Die Seele, das Verborgene, die Einheit, die Weisheit sind das, was wir nicht sehen noch fangen, sondern in uns tragen. Nur die verborgene Innerlichkeit hat Dauer, ja, indem sie sich zeigt, >>vermehrt sie sich selbst<<.¹⁹

Kehren wir zurück zu Heideggers, von Heraklit inspirierten Bild der gegenstrebigem Fügung oder der simultanen Verbundenheit des Widerstreitenden zurück, so wird schnell offenbar, warum Heidegger von folgender Frage ausgeht, um die Notwendigkeit der gegenstrebigem Fügung als natürliches Prinzip, dass die Polaritäten und die fließenden Übergänge der physikalischen Zustände in ihr Gegenteil, darzustellen, um auf diese Weise das Zusammenspiel von Erde und Welt als wirkmächtiger Kräfte hervorzuheben, um aus den Rohstoffen das durch die Seele und die Hände des Künstlers kunstvoll geformte Artefakt werden zu lassen, welches wir bewundern, weil durch das Ins-Werk-Setzen des Werkes eine neue Welt zu entstehen vermag: „Welchen Bezug zeigen das Aufstellen einer Welt und das Herstellen der Erde im Werk selbst?“²⁰

Welt und Erde, sagt Heidegger, seien „wesenhaft voneinander verschieden und doch niemals getrennt.“

Diese Aussage begründet er, indem er davon ausgeht, dass die Welt „sich auf die Erde“ gründet, und dass die Erde „die Welt durchragt.“ Heidegger greift auf diese Bilder der wechselseitigen Bezogenheit und Verschiedenheit, die eine Einheit in der Vielheit bilden, zurück, um, so wie er es ausdrückt, darzustellen, dass die entgegengesetzten Kräfte eine über der Polarität der Kräfte wirksame sich verströmende Einheit darstellen könnten. Er spricht von aufeinander wirkenden Kräften, die, in ihrer Verschiedenheit aufeinander angewiesen seien, um etwas neues, aus der Verbindung der Verschiedenen hervorgehendes Neues, zu ermöglichen:

„Die Welt trachtet in ihrem Aufruhen auf der Erde, diese zu überhohen. Sie duldet als das Sich-Öffnende kein Verschlossenes. Die Erde aber neigt dahin, als die Bergende jeweils die Welt in sich einzubeziehen und einzubehalten.“²¹

Heidegger beschreibt wenig später diese Gegensätzlichkeit als „wesenhaften Streit“, wobei er davon ausgeht, dass „die Streitenden, das eine je das andere, in die Selbstbehauptung ihres Wesens heben“.²² Dieses Bild des dialektischen Widerstreits antagonistischer Kräfte, hier: „Welt und Erde“, erläuternd, fährt er fort und sagt: „Die Selbstbehauptung des Wesens ist jedoch niemals das Sich-versteifen auf einen zufälligen Zustand, sondern das Sich-aufgeben in die verborgene Ursprünglichkeit der Herkunft des eigenen Seins“.²³

„Die Erde“, so Heidegger, könne „das Offene der Welt nicht missen“, wenn sie selbst „als Erde“ „erscheinen soll.“ „Die Welt“ wiederum könne „der Erde nicht entschweben, soll sie als waltende Weite und Bahn alles wesentlichen Geschicks sich auf ein Entschiedenenes

¹⁹ Giorgio Colli, Die Geburt der Philosophie – Vgl.: S. 63.

²⁰ Martin Heidegger, Holzwege. – Vgl.: S. 34.

²¹ Ders. Ebd. Vgl.: S. 34.

²² Ders. Ebd. Vgl.: S. 34.

²³ Ders. Ebd. Vgl.: S. 34.

gründen.“²⁴ Auf das oben erwähnte Kunstwerk und dessen Ursprung bezogen, sagt dieses Wechselspiel der Kräfte von Welt und Erde aus, dass das Werk „eine Welt aufstellt“ und in eins die Erde durch diese Aufstellung einer Welt hergestellt werde – dieser dialektische Antagonismus sei, so sagt Heidegger „eine Anstiftung dieses Streites“, damit dieser Streit, so heißt es später „ein Streit bleibe.“

Die Entstehung des Werkes gehe jedoch einher mit der „Bestreitung des Streites“ zwischen „der Welt und der Erde“ und dennoch – das heißt trotz der Bestreitung des Streites – gelange das Werk schließlich zu seiner Vollendung oder, wie Heidegger sagt, komme es zur „Einheit des Werkes“.²⁵ Die „Sammlung der Bewegtheit des Werkes“ einerseits und „die Innigkeit des Streites“ andererseits, trügen in eben dieser beschriebenen Dynamik dazu bei, dass „in der Innigkeit des Streites“ die „Ruhe des in sich ruhenden Werkes“ ihr „Wesen“ habe.²⁶

Wenn wir diese Aussagen kontemplieren, wird offensichtlich, dass Heidegger den „polemós“ zwischen „Welt und Erde“ als liebenden Streit wechselseitig aufeinander wirkender Kräfte versteht, damit der Mensch, als Künstlerin, das Kunstwerk hervorzubringen vermag, bei dessen Betrachtung wir sowohl Innigkeit des Streites als auch in der Ruhe des Werkes seine Einheit in der Vielfalt der widerstreitenden Kräfte zu identifizieren vermögen. Heidegger hat jedoch an keiner Stelle – zumindest hinsichtlich der Ausführungen, auf die ich rekurrierte -, von der Erde oder der Erde als unserer habitablen Welt, geschweige denn von unserem Heimatplaneten, dem „Blue Planet“, als von einem Kunstwerk gesprochen oder geschrieben, dessen Möglichkeitsbedingung auf Kräfte zurückzuführen ist, die mit den Anfangsbedingungen des Universums, dessen verschwindend geringer Teil die von uns bewohnte Welt/Erde darstellt, zusammen gedacht werden muss.

Die Differenzierung in solche Größen wie die „Erde, unsere Lebens-Welt“ sowie die Mit-Welt, heute sprechen wir von der „Bio-Diversität“ des Blauen Planeten sowie die Nennung unseres Sonnensystems und der dazugehörigen Planeten, die Galaxie, die Milchstraße, sowie die ultimative Größe, unser Universum, werden mit keinem Wort erwähnt – auch findet in der Darstellung des notwendigen Streites zwischen Welt und Erde keine Erwähnung des Erdzeitalters, des Sonnensystems, der Galaxie oder des Universums, statt, jegliche zeitliche Einordnung und Darstellung des zeitlichen Anfangs und evolutionären Werdens, die nur in kosmischen Maßstäben und Zeiteinheiten zu nennen sind, bleiben aus.

1.3 Heidegger auf den Spuren der „Theogonie“ Hesiods

Heidegger bleibt also den Ursprungserzählungen Hesiods, wie dieser sie in seiner Kosmogonie, der „Theogonie“ darstellt, eher verhaftet, als dass er auf moderne Kosmologien, das heißt wissenschaftliche Erklärungsweisen hinsichtlich der Entstehung des Universums

²⁴ M. Heidegger, Holzwege – Vgl.: S. 35.

²⁵ Ders. Ebd. Vgl.: S. 35.

²⁶ Ders. Ebd. Vgl.: S. 35.

und alles weiteren aus dieser Entstehung folgenden Lebens, hingewiesen hätte. Hesiod beschreibt das Werden, die Geburt einer Welt, eines aus dem Chaos hervorgehenden Kosmos, zunächst mit folgenden Worten beginnend:

„E toi mèn prótista Cháos génet‘, autàr épeita Gai‘ eurysternos, pánton édos asphalès aiei athanáton, hoi échousi kare niphóentos Olympou, Tártara t’aeróenta mycho chtónos euryodeíes ed’Eros, hòs kállistos en athanátoisi theoîsi (...).“²⁷

Es bleibt also zu klären, aus welchem Grund oder Gründen sich Heidegger eher auf die Hesiodische Mytho-Poetologie konzentriert und diese modifiziert, als dass er sich mit anderen Ursprungserzählungen auseinandersetzte – zum Beispiel solche, wie sie in den kanonischen Schriften des Judentums, der Thora oder den hinduistisch-buddhistischen Kosmologien, wie sie in den mythopoetischen Schriften: Mahabharata, Bhagavadgita, in den Veden, den Upanishaden, dem Pali-Kanon, entfaltet werden, wiederentdeckt werden können.

In Heideggers Weltbild, in seiner Vorstellung vom liebenden Streit zwischen Welt und Erde, die eigentlich nicht getrennt werden können, analysiert Heidegger eine Komplementarität, die zu entdecken und für sich und sein Leben fruchtbar zu machen, nur ein Name genannt werden kann: es ist der Name „Mensch“, gattungsspezifisch: „homo sapiens“ – und aus dem mit diesem Namen einhergehenden Möglichkeiten werden Erde und Welt, Welt und Erde als Ursubstanzen betrachtet, die dem Menschen als Gestalter und Erschaffer neuer und anderer Welten dienen, dienstbar sein sollen, damit daraus das Kunstwerk entstehen kann, das wiederum lediglich Zeugnis von den unerschöpflichen Fähigkeiten eines Wesens ablegt, das, wie kein anderes je zuvor, das Antlitz der Erde geprägt und folglich die Welt, die wir bewohnen, radikaler und irreversibler verändert, als Heidegger oder zeitgenössische Philosoph*innen sich je hätten vorstellen können – oder hätten vorstellen wollen.

1.4 „Homo sapiens“, ein „Mental Traveller“ – Zeitreisen mit G. W. F. Leibniz, W. Blake, F. Hölderlin, P. P. Pasolini, F. Nietzsche

Ein kosmischer Argonaut, wenn er denn alle Sternenmeere durchquert hätte, wäre vielleicht, ohne hinreichende Antwort auf seine ursprünglichen Fragen / die Ursprünge betreffenden Fragen, zurückgekehrt.

Und ein solch‘ weitgereistes Geistwesen, ein „Sternengänger“, ein „Welten-Wanderer“, wie der von Hesiod eingeführte Name „Hyperion“ ins Deutsche übertragen werden kann, wäre weiterhin von der Urfrage, wie G. W. F. Leibniz (1646–1716) sie formulierte, getrieben,

²⁷ Hesiod. Theogonie. Werke und Tage, griechisch und deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Albert von Schirnding. München, Artemis & Winkler, 1991. – Vgl.: S. 14. – Die von mir zitierte Stelle aus der „Theogonie“ übersetzt A. von Schirnding wie folgt ins Deutsche: „Wahrlich, als erstes ist Chaos entstanden, doch wenig nur später Gaia, mit breiten Brüsten, aller Unsterblichen ewig sicherer Sitz, der Bewohner des schneebedeckten Olympos, dunstig Tartaros dann im Schoß der geräumigen Erde, wie auch Eros, der schönste im Kreis der unsterblichen Götter (...).“ – Ebd. Vgl.: S. 15

indem er die bedeutende Frage nach dem Warum respektive Wozu der Existenz der Welt auf folgende Weise artikuliert:

„Bis hierher haben wir nur einfach als Physiker geredet; jetzt wird es nötig, sich zur Metaphysik zu erheben, indem wir uns des bedeutenden, obgleich gemeinhin wenig angewandten Prinzips bedienen, wonach nichts ohne zureichenden Grund geschieht, d.h. sich nichts ereignet, ohne dass es dem, der die Dinge hinlänglich konnte, möglich wäre, einen zureichenden Bestimmungsgrund anzugeben, weshalb es so ist und durchaus nicht anders. Ist dieses Prinzip aufgestellt, so wird die erste Frage, die man mit Recht stellen darf, die sein, warum es eher Etwas als Nichts gibt. Denn das Nichts ist einfacher und leichter als irgendetwas. Setzt man ferner voraus, dass es Dinge geben muss, so muss man einen Grund dafür angeben können, weshalb sie so existieren müssen wie sie sind und nicht anders.“²⁸

Die Vernunftprinzipien der Natur, so wie Leibniz sie vorstellt, werden argumentationslogisch konsequent weiterentwickelt, insofern Leibniz den zureichenden Grund „für die Existenz des Universums“ nicht in der „Reihe der zufälligen Dinge“ („der Körper und ihrer Vorstellungen in den Seelen“, wie er sie benennt) entdeckt, sondern für ihn feststeht, dass der „zureichende Grund“ keines anderen Grundes bedarf, dass er vielmehr „außerhalb dieser Reihe der zufälligen Dinge“ liegen müsse und sich „in einer Substanz vorfinden“ lassen müsse, welche „die Ursache der Reihe und ein notwendiges Wesen“ sein müsse, das „den Grund seiner Existenz in sich selbst“ trage.²⁹

Leibniz schließt diesen Gedankengang über den „zureichenden Grund“ hinsichtlich der Frage, warum es die Welt gebe, indem er argumentiert: „Denn sonst hätte man noch immer keinen zureichend Grund, bei dem man stehen bleiben könnte. Dieser letzte Grund der Dinge wird Gott genannt.“³⁰ Nachdem er in „Gott“ die Substanz gefunden zu haben glaubt, die den Grund ihrer Existenz in sich selbst trägt, definiert er diese göttliche Substanz näher hin, indem er sie mit folgen Attributen auszustatten beliebt:

„Diese einfache ursprüngliche Substanz muss alle die Vollkommenheiten in höchstem Maße in sich schließen, die in den abgeleiteten Substanzen, ihren Wirkungen, enthalten sind. Daher wird sie an Macht, Wissen und Willen vollkommen, d.h. allmächtig, allwissend und allgütig sein. Da ferner die Gerechtigkeit im allgemeinsten Sinne nichts anderes ist als die der Weisheit entsprechende Güte, so muss Gott auch die höchste Gerechtigkeit zukommen.“³¹

Durch die Kraft des höchsten Grundes, haben die Dinge/Lebewesen ihre Existenz, hängen „auch in ihrer Fortdauer und ihren Tätigkeiten von ihm ab“ und erhalten – dank der Vollkommenheiten Gottes – „von ihm unaufhörlich alles das, was ihnen eine gewisse

²⁸ Gottfried Wilhelm Leibniz, Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade. Monadologie – 2. Verbesserte Auflage, Hamburg: Meiner, 1982. Philosophische Bibliothek, Band 253. – Vgl.: S. 13 – 15.

²⁹ Ders. Ebd. Vgl.: S. 15.

³⁰ Ders. Ebd. Vgl.: S. 15.

³¹ Ders. Ebd. Vgl.: S. 15.

Vollkommenheit verleiht“. Die Unvollkommenheiten alles Seienden respektive alles Lebendigen, aller „Geschöpfe“, komme aus der „den Geschöpfen eigenen wesenhaften und ursprünglichen Beschränkung.“³²

Da Leibniz in der einfachen ursprünglichen Substanz alle Vollkommenheiten impliziert sieht, folgt aus der „höchsten Vollkommenheit Gottes“, dass er, bei der „Hervorbringung des Universums den bestmöglichen Plan gewählt hat, in dem sich die größtmögliche Mannigfaltigkeit mit der größten Ordnung vereinigt.“³³

Darauf folgt in der Metaphysik Leibniz‘ die Entfaltung dessen, was er als den „bestmöglichen Plan“ zur „Hervorbringung des Universums“ dargestellt hatte, insofern sich „größte Mannigfaltigkeit“ und „größte Ordnung“ wechselseitig ergänzen, mit Leibniz‘ Worten: „vereinigen“.

Für diese wunderbare Vereinigung der schöpferischen Prinzipien „Mannigfaltigkeit“ und „Ordnung“, findet Leibniz phantastische Bilder, die von solcher Größe sind, dass wir sie in der Gattung des „Erhabenen“ beheimatet wissen – im gleichen Wissen darum, dass Leibniz mit seinen Vorstellungen eines idealen Wechselspiels von Ordnung und Mannigfaltigkeit Wirklichkeiten beschreibt, denen tatsächlich all das fehlt, was wir als ihr Gegenteil bezeichnen könnten, oder ihren Mangel an Vollkommenheit.

Nichtsdestotrotz ist es eine schöne Vorstellung, auf die wir uns einmal einlassen könnten, wenn wir alles Leid, allen Schmerz und den Tod aller Lebewesen, unserer Welt, unseres Sonnensystems, unserer Galaxie, unseres Universums, nicht lediglich als durch die Kräfte der Entropie determiniert zu betrachten willens wären. Bei Leibniz lesen wir:

„(...) wo das Land, Ort und Zeit in der besten Weise verwendet und die größte Wirkung auf die einfachste Weise erzielt wird; wo den Geschöpfen die größte Macht, das größte Wissen, das größte Glück und die größte Güte gegeben wurde, die das Universum überhaupt zulassen konnte.“³⁴

Leibniz findet das unerschütterliche Fundament seiner metaphysischen respektive transzendentalen Spekulationen in dieser vollkommenen Größe des „göttlichen Verstandes“, innerhalb dessen alle Möglichkeiten, „nach dem Maße ihrer Vollkommenheit, zur Existenz streben“. Wenn die Dinge so liegen, d.h., wenn alles nach Maßgabe der göttlichen Vollkommenheiten, seine eigene Existenz so vollkommen wie irgend möglich zu aktualisieren bestrebt sein wird, „muss das Ergebnis aller dieser Bestrebungen die wirkliche Welt als die vollkommenste aller überhaupt möglichen sein.“³⁵

³² Ders. Ebd. Vgl.: S. 15.

³³ G. W. F. Leibniz. – Ebd. Vgl.: S. 17.

³⁴ Ders. Ebd. Vgl.: S. 17.

³⁵ Ders. Ebd. Vgl.: S. 17.

Die Ur-Frage, von Leibniz artikuliert: „Warum gibt es etwas – und vielmehr nicht Nichts?“ – findet folglich die Ausformulierung sowie ihre Antwort in Leibniz' Metaphysik der „Vernunftprinzipien der Natur“ sowie in seiner „Monadologie“.

1.5 Plotin's Enneaden, W. Blake's „Mental Traveller“, J. P. Sartre's Reflektionen über „Das Sein und das Nichts“

Der Wanderer auf Hölderlins Spuren wandelnd und der menschlich-allzumenschliche „Hyperion“, so, wie Hölderlin den mythischen „Sternengänger, Sternwanderer“ charakterisiert und konzipiert hatte, gäbe die Hoffnung, eine hinreichende, ihn erlösende Antwort auf die Frage „wozu“ es ihn, als fragend-wandernd, durch Zeiten und Räume sich permanent wandelndes Lebewesen, gibt, zu erhalten, zwar niemals auf, vielleicht trüge er sie in seinem Geist, seinem Herzen, seiner Seele bis zu seinem letzten Atemzug mit sich, könnte sie niemals vergessen, wäre gleichwohl ein von der Leibniz'schen Antwort auf die Frage nach dem „Sinn von Sein“ nicht hinreichend befriedigt, er bliebe, zeitlebens, ein nach Sinn seiner Existenz suchendes Geschöpf: ein ewiger oder temporärer Wanderer zwischen den Welten, womöglich ein Wanderer, der tausende von Seins-Dimensionen kennen lernen soll, bevor er zurückkehren kann in jene lichtvollen Äonen, jenseits des sichtbaren Kosmos, aus denen er kommend, den Anfang seiner Reise erlebend, eines fernen Tages zurückzukehren gedenkt.

So zumindest, wurde in der Tradition der Gnostiker die Reise des Menschen als eines pneumatischen Wesens, in Fortführung der platonischen Mythen von unserer wahren Herkunft und unserer Reise zurück an diesen „überhimmlischen Ort“, forterzählt und mythopoetisch transformiert. Der Meister, der die platonischen Mythologeme transformiert und transzendiert, ist Plotin (ca. 205 – 270 n. Chr.), der Dichter der ENNEADEN, der über die Zusammenhänge zwischen dem „Schönen“, dem „Guten“ sowie über „Entstehung und Ordnung“, als sich wechselseitig ergänzenden Aspekten kosmischer Ordnungen, kontemplierte.³⁶

Plotin schreibt in der ersten seiner Enneaden, in der philosophischen Meditation über „das Schöne“ zunächst diese Worte:

„Steigen wir also wieder hinauf zum Guten, nach welchem jede Seele strebt. Wenn einer dies gesehen hat, so weiß er, was ich meine, in welchem Sinne es zugleich schön ist.“³⁷

³⁶ Plotin (ca. 205–270 n. Chr.) war ein griechischer Neuplatoniker und Mystiker, möglicherweise aus Lykopolis, Ägypten. Er war elf Jahre Schüler des Ammonius Sakkas in Alexandria, seit 244 Lehtätigkeit in Rom. Sein Schüler Porphyrios edierte die Schriften Plotins in sechs Neunergruppen: den „Enneaden“. – Vgl. hierzu: Peter Sloterdijk, Thomas H. Macho, Weltrevolutionen der Seele. Ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis von der Spätantike bis in die Gegenwart. – Zürich, 1993. – Hier: S.1024.

³⁷ Plotin. Ausgewählte Einzelschriften. Griechisch-Deutsch. Herausgegeben von Richard Harder. Studienausgabe. Band Ia. – Hamburg. Unveränderter Nachdruck 1986. Heft1. – Vgl.: I, 32-35. S. 20: „Peri tou kalou“, S. 21: „Das Schöne“.

Im Folgenden beschreibt Plotin den Aufstieg der Seele zum Göttlichen, den er dem Betreten eines Heiligtums, eines heiligen Tempels, vergleicht:

„Erstrebt wird es (sc.: „Das Gute“), sofern es gut ist, und unser Streben richtet sich auf es als ein Gutes; wir erlangen es nun, indem wir hinauf schreiten nach oben, uns hinauf wenden und das Kleid ausziehen, das wir beim Abstieg angetan haben (so wie beim Hinaufschreiten zum Allerheiligsten des Tempels die Reinigung, die Ablegung der bisherigen Kleider, die Nacktheit); bis man dann, beim Aufstieg an allem, was Gott fremd ist, vorübergehend, mit seinem reinen Selbst jenes Obere rein erblickt, ungetrübt, einfach, lauter; es, von dem alles abhängt, zu dem aufblickend alles ist, lebt und denkt, denn es ist Ursache von Leben, Denken und Sein; (...).“³⁸

Das geheime Zentrum innerhalb der Eschatologie respektive Soteriologie, der Beschreibung dieses „Aufstiegs der Seele“ ist motiviert durch die Sehnsucht, an jenen Ort zurückzukehren, von dem sie ihren Ausgang genommen hat, die wunderbare Metapher, die Plotin dafür gefunden hat, in Anlehnung an Platons „tópos hyper ouraníōs“ (deutsch: der „über-himmlische Ort“), ist der der geistigen, „geliebten Heimat“, des „Vaterlandes“, wie der Mystiker Plotin dichtet.

Aus seiner Sicht ist diese Sehnsucht der Seelen durchaus verständlich, denn die Seelen sind kreierte, um zurück zu kehren ins Licht des Anfangs:

„So lasst uns fliehen in die geliebte Heimat – so könnte man mit mehr Recht mahnen. Und worin besteht diese Flucht und wie geht sie vor sich? Wir werden in See stechen wie Odysseus von der Zauberin Kirke oder von Kalypso, wie der Dichter sagt, und er verbindet damit, meine ich, einen geheimen Sinn: er war's nicht zufrieden zu bleiben, obgleich er die Lust hatte, die man mit Augen sieht und der Fülle wahrnehmbarer Schönheit genoss.

Dort nämlich ist unser Vaterland, von wo wir gekommen sind, und dort ist unser Vater. Was ist es denn für eine Reise, diese Flucht? Nicht mit Füßen sollst du sie vollbringen, denn die Füße tragen überall nur von einem Land in ein anderes, da brauchst du auch kein Fahrzeug zuzurüsten, das Pferde ziehen oder das auf dem Meer fährt, nein, du musst dies alles dahinten lassen und nicht blicken, sondern nur gleichsam die Augen schließen und ein anderes Gesicht statt des alten in dir erwecken, welches jeder hat, aber wenige brauchen's.“³⁹

Vielleicht ist der „Wanderer“ ein kosmischer Reisender, ein kosmischer Argonaut, ein „mental traveller“, wie William Blake ihn, den „geistig Reisenden“, in seinen leuchtend-dunkelsten Momenten, verstanden wissen wollte, nämlich als einen solchen, der die entfesselten und destruktiven Kräfte der Mutter, hier einer mythisch verbrämten „Mutter Erde“ am eigenen Leibe, auf höchst schmerzvolle Weise, nämlich als Martyrium oder Höllenreise, erlebt und erleidet:

³⁸ Ders. Ebd. Vgl.: I, 32 – 35. S. 21.

³⁹ Plotin, Ausgewählte Einzelschriften. – Enneaden: I, 35 – 42. – Deutsche Übersetzung: S. 23 – 25.

„Ich reiste durch ein Menschenland, Ein Land von Männern und auch Fraun, Und hört‘ und sah solch‘ Schrecken dort, wie Erdenwanderer niemals schaun. // Dort wird in Lust geborn das Kind, Das ward gezeugt in gräßlich Weh; Wie wir in Freude ernten Frucht, die wir in Tränen ausgesät. // Und wenn das Kind ein Junge ist, kommt es in einer Alten Hut; Die nagelt es an einen Fels und fängt in goldner Schal sein Blut. Sie flicht ihm Dornen um sein Haupt, Durchbohrt ihm Hand und Fuß mit Fleiß, sie schneid’t das Herz ihm aus der Seit‘, Dass es sich anfühlt kalt und heiß. Ihr Finger zählt ihm jeden Nerv, So wie den Goldschatz zählt der Geiz; sie lebt von seinem Ruf und Schrei, Und wird er alt, wird jung ihr Reiz.“⁴⁰

Jeden Tag während der Dauer seiner irdischen Existenz stellt der aufmerksame Wanderer diese Frage, die Frage nach dem Sinn und Zweck seiner Existenz, seines An-sich-Seins, seines Für-Sich-Seins, seines Seins-mit-Anderen, so, wie Jean Paul Sartre (1905–1980) diese Fragen in seinem Hauptwerk: „Das Sein und das Nichts“ auf den Punkt gebracht hat.

Für Sartre avanciert der Mensch zum Erfinder seiner selbst, insofern Sartre jedwede metaphysische Einflussnahme oder transzendente Intervention auf unsere Existenz- und Seinsweisen kategorisch negiert, insofern ist er, der Mensch, in der besonderen Situation, die von ihr/ihm erfordert, an die Stelle der verlorengegangenen Bindung zur Transzendenz zu treten – und sich selbst, in seinem Dasein zu ermächtigen, an die Stelle Gottes zu treten:

„(...) Der Mensch macht sich zum Menschen, um Gott zu sein, kann man sagen: und die Selbstheit kann, von diesem Gesichtspunkt betrachtet, als ein Egoismus erscheinen; aber gerade weil es kein gemeinsames Maß gibt zwischen der menschlichen-Realität und der *causa sui*, die sie sein will, kann man ebenso gut sagen, dass sich der Mensch zugrunde richtet, damit die *causa sui* existiere. Man wird also jede menschliche Existenz als eine Passion betrachten, wobei die berüchtigte <<Eigenliebe>> nur ein frei gewähltes Mittel unter anderen ist, diese Passion zu realisieren.“⁴¹

Der wandernd-pilgernde Mensch, der „Homo peregrinans“, der „Homo sapiens, der „Cosmo sapiens“, lauscht und hört auf jene Stimmen, im Bemühen darum, eine Antwort, woher auch immer, zu erhalten, wenn sie ihn nur in den tiefsten Dimensionen seines Daseins zu berühren vermag: das leise und permanente kosmische Hintergrundrauschen vergangener, gegenwärtiger und zukünftiger Welten auf die nur ihm eignende, ihm spezifische, das heißt: nur für ihn bestimmten Weise, interpretierend!⁴²

Friedrich Hölderlin (1770–1843), dessen Leben und Werk mir beim Niederschreiben dieser Zeilen vor Augen steht, war ein begeisterter Wanderer, ein Dichter und Mystiker, dessen Hymnen zu den bedeutendsten zählen, die je von Menschen verfasst wurden.

⁴⁰ William Blake, Zwischen Feuer und Feuer. Poetische Werke, Zweisprachige Ausgabe. München 1996. – Vgl.: S. 159 – 161.

⁴¹ Jean-Paul Sartre, Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Herausgegeben von Traugott König. Philosophische Schriften Band 3. Erste Auflage der Neuübersetzung September 1991. – Vgl.: Moralische Perspektiven, S. 1069.

⁴² John Hands. Cosmo sapiens. Die Naturgeschichte des Menschen von der Entstehung des Universums bis heute. – 1. Auflage der deutschsprachigen Ausgabe, München 2017.

Vielleicht hat er in seinen Dichtungen tatsächlich jeden Ort dieser Welt besuchen dürfen, die zu besuchen, denkenden und dichtenden Menschen je vergönnt war.

1.6. Friedrich Hölderlin's Hymnen an Wanderer, L. Reitani's Erläuterungen dazu, P. P. Pasolini's Revitalisierung einer italienischen Prä-Moderne

Die Wanderungen Hölderlins, des inzwischen selbst zum Mythos avancierten Lyrikers, hat Rudolf Straub „fotografiert und inszeniert“ innerhalb eines traumschönen Bildbandes mit 81 Farbtafeln, versehen mit einem Nachwort von Peter Härtling (1933–2017), der ein bekennender Hölderlin-Verehrer und profunder Kenner dessen Gesamtwerkes war. Im Vorwort zu seiner Hommage an Hölderlin schreibt Straub:

„Wer sich einige Zeit in der Nürtinger und Tübinger Gegend, im neckardurchströmten hügeligen Vorland der Schwäbischen Alb aufhält, der kann dem Dichter begegnen, dessen Schicksal vor 200 Jahren noch eng mit diesem Lande verbunden war. Heute ist er längst Weltbürger. (...) Mit ihm, dem Wanderer Friedrich Hölderlin, erschließt sich diese Landschaft auf ganz besondere Weise. Noch lebt er hier, gleichzeitig aber auch in Griechenland – dort ist sein Geist zu Hause; es bedurfte keiner Reise. Sonst ist er oft verreist, meistens im Winter und zu Fuß: nach Jena, Frankfurt, in die Schweiz, nach Frankreich, bis Bordeaux an die Atlantikküste. Überall dort kann man ihn aufspüren. Er ist ein anstrengender Gefährte; aber es lohnt sich, mit ihm zu wandern.“⁴³

Hölderlins dichterischer Reichtum und sein lyrisches Können sind so sublim und weitverzweigt, dass noch kommende Generationen von ihnen zehren und aus ihnen schöpferische Energien zur Bewältigung ihres Daseins auf dem Heimatplaneten der „homines sapientes“, ziehen könnten. Hölderlins Liebe zur „Mutter Erde“, zu „Terra Mater“, „GAIA“, ist offensichtlich und in jeder Zeile seiner hymnischen Gedichte spürbar, lesbare Liebeserklärung und Dank in eins.

Eines, das vielleicht am ehesten seiner Lust, den Planeten zu Fuß und auf geistigem Wege zu erkunden, und Zeugnis über die Herrlichkeit der ewig jungen Schöpfung auf dichterische Weise abzulegen, ist das vielleicht weniger bekannte Gedicht, das mit dem Titel: „Der Mensch“, überschrieben ist:

„Kaum sproßten aus den Wassern, o Erde, dir
Der jungen Berge Gipfel und dufteten
Lustathmend, immergrüner Haine
Voll, in des Oceans grauer Wildniß

Die ersten holden Inseln; und freudig sah

⁴³ Rudolf Straub, Hölderlin Der Wanderer. Fotografiert und inszeniert von R. Straub. Mit 81 Farbtafeln. Mit einem Nachwort von Peter Härtling. Aufbau Verlag, Berlin und Weimar, 1991. – Vgl.: „Vorwort“: S. 1 – 20.

Des Sonnengottes Auge die Neulinge
Die Pflanzen, seiner ew'gen Jugend
Lächelnde Kinder, aus dir geboren.

Da auf der Inseln schönster, wo immerhin
Den Hain in zarter Ruhe die Luft umfloß,
Lag unter Trauben einst, nach lauer
Nacht, in der dämmernden Morgenstunde

Geboren, Mutter Erde! Dein schönstes Kind; –
Und auf zum Vater Helios sieht bekannt
Der Knab', und wacht und wählt die süßen
Beere versuchend, die heil'ge Rebe

Zur Amme sich; und bald ist er groß; ihn scheun
Die Thiere, denn ein anderer ist, wie sie
Der Mensch; nicht dir und nicht dem Vater
Gleicht er, denn kühn ist in ihm und einzig

Des Vaters hohe Seele mit deiner Lust,
O Erd'! Und deiner Trauer von je vereint;
Der Göttermutter, der Natur, der
Allumfassenden möchte' er gleichen!

Ach! darum treibt ihn, Erde vom Herzen dir
Sein Übermuth, und deine Geschenke sind
Umsonst und deine zarten Bande;
Sucht er ein Besseres doch, der Wilde!

Von seines Ufers duftender Wiese muß
Ins blüthenlose Wasser hinaus der Mensch,
Und glänzt auch, wie die Sternennacht, von
Goldenen Früchten sein Hain, doch gräbt er

Sich Höhlen in den Bergen und späht im Schacht
Von seines Vaters heiterem Licht fern,
Dem Sonnengott auch ungetreu, der
Knechte nicht liebt und der Sorge spottet.

Denn freier athmen Vögel des Walds, wenn schon
Des Menschen Brust sich herrlicher hebt, und der
Die dunkle Zukunft sieht; er muß auch

Sehen den Tod und allein ihn fürchten.“⁴⁴

Luigi Reitani (*1959), der verdienstvolle Übersetzer und Herausgeber einer zweibändigen, kommentierten, italienischen Ausgabe der Werke Hölderlins, hat diese Vermutung gestützt, indem er, in seiner neuen Studie über Hölderlin, von einer leitenden Fragestellung ausgehend, schrieb:

„Was war die Welt, was waren Himmel und Erde für den jungen Hölderlin? Was waren Horizont, Raum und Fremde in Nürtingen und Maulbronn?“⁴⁵

In dem Kapitel: „Die Außenwelt als Innenwelt“, konstatiert Reitani, dass Hölderlin's dichterische Intention zunächst darin bestanden haben mag, „die Grenzen des auferlegten Lebensraums nicht zu verlassen“, es hingegen bekannt ist, dass Hölderlin eben diese Grenzen überschritten habe und „dass sein Werk die Motivik des Flugs und der Horizonterweiterung intensiv aufweist.“ In diesem Zusammenhang verweist Reitani auf die von Hölderlin offensichtlich verwendete Perspektive des Fluges, die „Vogelperspektive“, hin und fragt:

„Wie oft träumt der Dichter im Flug, das Land sehen zu können, ja, sich selbst in einen Adler zu verwandeln?“⁴⁶

In diesem Zusammenhang dürfe nicht unerwähnt bleiben, dass Hölderlin, obwohl er sich in seiner Flugmetaphorik auf Topoi aus der „griechischen und römischen Literatur“ bezog, diese Topologie und Metaphorik jedoch dahingehend transformiert und „refunktionalisiert“, indem er sie in einen „veränderten ästhetischen und epistemologischen Horizont“ transportiert:

„Hölderlin (...) wusste als Mensch des 18. Jahrhunderts, dass die Luftreise eine konkrete Erfahrung geworden war, auch wenn er sich in seiner metaphorischen Diktion eines mythologischen und nicht eines technischen Vokabulars bedient. Die Möglichkeit einer totalen Wahrnehmung, wie sie von einem erhöhten Standpunkt geboten wird, ist bei ihm ein Grundsatz der modernen Ästhetik und kein neutrales rhetorisches Mittel, das die klassische Tradition weiter treibt.“⁴⁷

Konstant bleibe jedoch, so Reitani's Beschreibung der metaphorischen und epistemologischen Aspekte der Flug-Motivik in Hölderlin Dichtungen, die auch als Reiseberichte und Erkundigungen zur „Vermessung der Welt“ gelesen werden könnten, die

⁴⁴ Friedrich Hölderlin, Sämtliche Werke und Briefe. Band I. © 1992, München, Wien. – Vgl.: S. 194 – 196.

⁴⁵ Luigi Reitani, Hölderlin übersetzen. Gedanken über einen Dichter auf der Flucht. – Wien. Bozen 2020. – Vgl.: S. 45.

⁴⁶ Ders. Ebd. Vgl.: S. 48, in dem Kapitel: „Die Außenwelt als Innenwelt“

⁴⁷ L. Reitani, Hölderlin übersetzen – Vgl.: S. 49.

„Inszenierung des poetischen Ichs in einer symbolträchtigen oder gar mythischen Raumerfahrung. Seine Poesie setzt die Geografie voraus“, so Reitani's Einschätzung und Würdigung der Höhenflüge, wie sie sich auf unverwechselbare Weise in den Zentren der Dichtungen Hölderlins nachweisen lassen.⁴⁸

Reitani verleiht seiner Überzeugung Ausdruck, dass „die Perspektivierung und Strukturierung des Raums in einer Landschaft“, eines der „wichtigsten Merkmale des Werkes von Hölderlin“ darstelle, indem er ausführt, dass „der Blick, der die Welt in ihrer Totalität erfassen will“, erst durch eine „zeitliche oder räumliche Distanz“ möglich werde, die zugleich „den Status des Betrachters“ bestimme.⁴⁹

Neben dem „Sich-Erheben“ stehe bei Hölderlin, als „entscheidender Wahrnehmungsgestus“ die Wanderung, die „Durchquerung des Raumes“, wobei der „begangene Weg“ rückblickend betrachtet werde, insofern der Wanderer heimkehre oder schon heimgekehrt sei.⁵⁰ Erst aus der zeitlichen Entfernung lasse sich eine Perspektive entwickeln, „die den besuchten Orten ihre Bedeutung“ verleihe. So werde in dem Gedicht „Der Wanderer“ (in all seinen verschiedenen Fassungen) „eine Theorie der klimatischen Erdzonen“ impliziert:

„Die afrikanische Wüste, der Nordpol und das Rheingebiet erscheinen als komplementäre Teile einer Naturgeschichte, die zugleich die Geschichte des Wanderers ist.“ Erst durch die „rückblickende Perspektivierung“ würden die „Stationen der Wanderung als Landschaften erkennbar.“ Reitani schlussfolgert, dass „nicht das Erlebnis im Raum, sondern dessen distanzierte Betrachtung“ hier signifikant werde.⁵¹

Pier Paolo Pasolini (1923–1975), ein italienischer Schriftsteller/Dichter, Filmemacher, Maler, findet andere Ausdrucksweisen, sein Dasein auf Erden zu beschreiben. Im Jahr 1962 hat er seine eigene Existenz mit diesen uns berührenden Wort-Bildern skizziert:

"Ich bin eine Macht aus vergangenen Zeiten. / Nur in der Tradition liegt meine Liebe. / Ich komme von den Ruinen, von den Flügelaltären, / den Kirchen, / von den verlassenem Dörfern des Apennin und den Vorgebirgen der Alpen, / wo die Brüder einst lebten. / Wie ein Narr irre ich über die Tuscolana, / die Via Appia, wie ein Hund ohne Herr. / Oder ich schaue die Dämmerungen, die Morgen / über Rom, über der Ciociaria, über der Welt, / wie die ersten Szenen der Nachgeschichte, / deren Zeuge ich bin, dank dem Datum meiner Geburt, / vom äußersten Rand einer Zeit, / die begraben ist. Ein Monster ist, wer aus dem Leib / einer toten

⁴⁸ Ders. Ebd. Vgl.: S. 50

⁴⁹ Ders. Ebd. Vgl.: S. 51

⁵⁰ Ders. Ebd. Vgl.: S. 51

⁵¹ Ders. Ebd. Vgl.: S. 51

Mutter geboren. / Und ich, erwachsener Fötus, irre, / ein Modernerer als die modernsten, / um Brüder zu suchen, die nicht mehr sind."⁵²

Dies ist eines der beeindruckendsten Zeugnisse, die je hinsichtlich der „verzweifelten Vitalität“, wie Pasolini sich selbst beschreibt, und eines schreibenden Menschen Liebe zum Leben und zur Erde, verfasst wurden.⁵³

Pasolinis gesamtes Werk, auf das nach und nach, zum jetzigen Zeitpunkt 45 Jahre nach dem er 1975 am Strand von Ostia ermordet wurde, mit liebender Dankbarkeit von Menschen, die seine Schriften entdecken, zurückgegriffen wird, ist Ausdruck und Bekenntnis einer unverbrüchlichen Treue zur archaischen Kultur Italiens im Besonderen und der Kenntnisnahme aller archaischen Kulturen, aus globaler Perspektive, vor allem den Kontinent Afrika, einen der Ursprungsorte der Menschheit, der „homines sapientes“, betreffend.⁵⁴

1.7. Friedrich Nietzsches Testat für „GAIA“ im „Zarathustra“, Ernst Mayr's Reflektionen hinsichtlich des Evolutionsfortschritts

"Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht. Verächter des Leibes sind es, Absterbende und selber Vergiftete, deren die Erde müde ist: so mögen sie dahin fahren! Einst war der Frevel an Gott der größte Frevel, aber Gott starb, und damit starben auch diese Frevelhaften. An der Erde zu freveln ist jetzt das Furchtbarste und die Eingeweide des Unerforschlichen höher zu achten, als den Sinn der Erde!"⁵⁵

F. Nietzsche (1844–1900) sah – und sagte – in prophetischer Klarsicht, dass, da wir Gott getötet haben, wir uns anheischig machen werden, unsere Mutter, die Erde, zu töten.

Ob Nietzsche wissen konnte, dass kurze Zeit, nachdem er diese Erde verlassen hatte, die geliebte Erde von Verwüstungen und Verheerungen heimgesucht werden würde, wie er sie sich in seinen schlimmsten Träumen und Prophetien nicht hätte imaginieren können, muss offen bleiben. Gleichwohl hat Nietzsche einen unvergessenen Aphorismus komponiert, der den kosmischen Sturz des Menschen, den er als „Gottesmörder“ bezeichnet, auf eine dichte und sublimale Weise gezeichnet, dass die Leserinnen an Phaeton oder Ikarus erinnert werden,

⁵² Pier Paolo Pasolini, *Unter freiem Himmel*. Ausgewählte Gedichte. Aus dem Italienischen von Toni und Sabine Kienlechner. Quartheft 112. Berlin 1982. – Poesie Mondane: 10 Giugno 1962, Weltliche Gedichte: 10. Juni 1962.

⁵³ P. P. P. *Wer Ich BIN*. Mit einer Erinnerung von Alberto Moravia. 1995 Berlin. – Vor allem: *Eine Verzweifelte Vitalität*, S. 37–52. – 1993 Garzanti editore, Mailand: für die Texte Pasolinis.

⁵⁴ P. P. P. *Afrika, Letzte Hoffnung*. Herausgegeben von Peter Kammerer, © Corso, 1. Auflage Hamburg 2011. - Vor allem: „Notizen zu einer afrikanischen Orestie“, S. 84–110.

⁵⁵ Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra I – IV*, KSA 4 (Kritische Studienausgabe in 15 Bänden), herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. – München, Berlin, New York 1988 (2. Durchgesehene Auflage). – Vgl.: S. 15.

die sich hinaufschwangen, um sich der Sonne zu nähern, dem Zentralgestirn unserer Erde, das in den Mythologien und Mythographien als Gottheit, die Licht und Leben ermöglicht, gefeiert wurde.

In dem Buch: „Die Fröhliche Wissenschaft“, im berühmt gewordenen Aphorismus 125, der überschrieben ist als: „Der tolle Mensch“, zeichnet Nietzsche die Verlorenheit und Bedeutungslosigkeit des Menschen, der, nachdem er Gott getötet hat, jegliches Zentrum seines Seins verloren zu haben scheint und als kosmischer Irrläufer, durch die unermesslichen Tiefen des Universums immer mehr dem annihilierenden Nichts entgegen zu reisen scheint:

„Der tolle Mensch. – Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittag eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: „Ich suche Gott! Ich suche Gott!“ – Da dort gerade Viele von Denen zusammen standen, welche nicht an Gott glaubten, so erregte er ein großes Gelächter. (...) Der tolle Mensch sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken. „Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet, - ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir dies gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? (...).“⁵⁶

Nietzsches „toller Mensch“ ist dem gleichfalls Nietzsche'schen Philosophem des „Übermenschen“ scheinbar diametral entgegengesetzt, verkündete doch Nietzsches „höheres Selbst“, sein „alter ego“, der Prophet Zarathustra:

„Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr gethan, ihn zu überwinden?

Alle Wesen bisher schufen Etwas über sich hinaus: und ihr wollt die Ebbe dieser großen Fluth sein und lieber noch zum Thiere zurückgehn, als den Menschen überwinden?“⁵⁷

Unmittelbar nach dieser Ansprache Zarathustra's an das Volk, das sich „auf dem Markte“ versammelt hatte, fährt der nietzscheanische Prophet, eigentlich persisch-iranischer Herkunft, fort, zu verkünden, wie er sich die zukünftige Entwicklung der menschlichen Spezies wünscht:

⁵⁶ Friedrich Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft. KSA 3. Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. – Deutscher Taschenbuchverlag, München, 1988. – Aphorismus 125: „Der tolle Mensch“, vgl.: S. 480 – 482.

⁵⁷ Ders. Also sprach Zarathustra I – IV. Zarathustras's Vorrede 2 – 3, in: Kritische Studienausgabe, KSA Band 4, Vgl.: S. 14 – 16.

„Seht, ich lehre euch den Übermenschen!

Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch sei der Sinn der Erde!

Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht.“⁵⁸

Hier findet sich ein dezidiertes Bekenntnis Nietzsches/Zarathustras hinsichtlich der Treue des Menschen zur Erde, obschon der Leser erkennt, dass die postulierte Treue zur Erde die Abwendung von allen metaphysisch-ontologischen Philosophemen intendiert und weniger darauf abgehoben werden soll, die Erde in ihrer Bio-Diversität, in der Vielfalt ihrer Lebenserscheinungen im Sinne einer Mutter-Gottheit zu würdigen, sondern vielmehr dient das Postulat der „Treue zur Erde“ einem anderen Zweck, nämlich den Übermenschen, als den „Sinn der Erde“ hervorzubringen und dass Scriptum Nietzsches zu bewahrheiten, dass der Mensch „Etwas ist, das überwunden werden soll“.

Die Vorstellung eines „über-menschlichen“ menschlichen Wesens ist also gar nicht so weit entfernt von der Darwinschen Vorstellung, dass nichts stetiger ist als der Wandel und dass wir, mit einem der bedeutendsten Evolutionsbiologen, Ernst Mayr (1904–2005), Evolution als Genese und Genealogie dessen verstehen dürfen, das sich, seit Bestehen der ersten Lebensformen und der Diversifizierung der Arten auf dem Planeten Erde, permanent und kontinuierlich, ereignet und zwar seit 4,5 Milliarden Jahren, die, seit Existenz unseres Heimatplaneten, durch Perioden sich steigernd-niedergehenden Lebens und dessen jeweiligen Manifestationen, gekennzeichnet sind. Mayr führt folgende Vorstellung dazu aus:

„Evolution ist gleichbedeutend mit gerichtetem Wandel. Seit den Anfängen des Lebens auf der Erde und dem Aufstieg der ersten Prokaryonten (Bakterien) vor 3, 5 Milliarden Jahren, sind die Lebewesen weitaus vielgestaltiger und komplexer geworden. Ein Wal, ein Schimpanse oder ein Mammutbaum sind sicher etwas ganz anderes als ein Bakterium. Wie kann man diesen Wandel charakterisieren?“⁵⁹

Die Antwort auf diese Frage, die E. Mayr in seinem Standardwerk formuliert, lautet, dass wir die werdende Komplexität des Lebens in all ihrer Heterogenität, Diversität und – einhergehend mit multiperspektivischen Betrachtungsweisen– die Entwicklung, das zukünftige Werden alles Lebendigen, seinen stetigen Wandel in Rechnung stellen sollten, ohne dass wir davon ausgehen dürften, dass es eine „allgemein gültige Regel“⁶⁰ für die permanenten Transformationen des Lebendigen geben könne, obwohl, wie Mayr selbst, an anderer Stelle seines Werkes ausführt, dass wir „Evolution“ am besten begreifen würden,

⁵⁸ Ders. Ebd. Vgl.: S. 14.

⁵⁹ Ernst Mayr, Das ist Evolution. Mit einem Vorwort von Jared Diamond. 1. Auflage. 2003 der deutschsprachigen Ausgabe, München. Vgl.: S. 260 – 261.

⁶⁰ Ders. Ebd. Vgl.: S. 260

wenn wir von ihr als dem „genetischen Wandel der Individuen aller Populationen von Generation zu Generation“ dächten.⁶¹

Diese mögliche Definition hinsichtlich unseres Verständnisses dessen, wie Evolution zu begreifen ist, ergänzt Mayr, im Hinblick auf seine Frage, was den „Evolutionfortschritt“ definiere, indem er diesbezüglich ausführt, dass zwar „viele Abstammungslinien einen Trend zur Vereinfachung“ erkennen ließen, dennoch werde auch behauptet, dass „Evolution mit Fortschritt verbunden“ sei.⁶² Für Mayr steht einerseits fest, dass „Generation für Generation jeder Evolutionfortschritt, der schließlich zu Nagetieren, Walen, Gräsern und Mammutbäumen führte“ gewissermaßen „unter der Kontrolle der natürlichen Selektion“ stattfand und die Frage aufwerfe, ob diese konstatierbare Entwicklung nicht zwangsläufig dazu führe, dass „jede Abstammungslinie Generation für Generation“ immer besser werde.⁶³

Prof. Mayr kann diese Hypothese nicht bestätigen, denn die meisten Wandlungen in der Evolution würden durch „die Notwendigkeit erzwungen mit den derzeitigen, vorübergehenden Veränderungen der physikalischen und biologischen Umwelt fertig zu werden.“⁶⁴ Ferner weist er darauf hin, dass, wenn wir die „enorme Häufigkeit des Aussterbens und der rückschrittlichen Evolution“ in Betracht zögen, dass wir uns nicht der Einsicht verschließen könnten, „dass die Vorstellung von einem allgemeinen Evolutionfortschritt“ abzulehnen sei, wir hingegen bei einer „erheblichen Zahl von Entwicklungslinien (...) während ihrer größten Blütezeit“ sicher von „Fortschritt“ sprechen könnten.⁶⁵

Daher resümiert Mayr, dass die „Erfinder jeder derartigen Neuerung äußerst erfolgreich waren“, was wiederum zu ihrer „ökologischen Dominanz“ beigetragen habe. Aus diesem Grund sieht er in dem hier Beschriebenen den „Kern“ jedes Selektionsereignisses: „Es begünstigt Individuen, denen es gelungen ist, eine fortschrittliche Antwort auf die derzeitigen Probleme zu finden.“ Die Summe aller derartigen Schritte, so Mayr wörtlich, bezeichnen wir als „Evolutionfortschritt.“⁶⁶

Es bleibt also spannend – denn, wenn wir die Spezialisten evolutionärer Prozesse annähernd richtig verstehen, dann liegt es in den Hirnen Händen der Spezies „Homo sapiens“, ob diese, dank eines immens sich entwickelt habenden neuronalen Substrats, dem sich permanent dynamisierenden, komplexen Sapiens-Gehirn, dessen evolvierender Plastizität wir die Bewusstseinsrevolution verdanken, dazu in der Lage sein wird, die in dem gegenwärtigen Zeitalter dräuenden globalen Probleme und die damit einhergehenden Kollateralschäden, wenn schon nicht wiedergutzumachen, so doch mindestens, mildestens zu minimieren und dadurch zukünftige Schäden einzugrenzen vermögen.

⁶¹ Ders. Ebd. Vgl.: S. 104.

⁶² Ders. Ebd. Vgl.: S. 260.

⁶³ Ders. Ebd. Vgl.: S. 260.

⁶⁴ E. Mayr, Das ist Evolution – Vgl.: S. 261.

⁶⁵ Ders. Ebd. Vgl.: S. 261.

⁶⁶ Ders. Ebd. Vgl.: S. 264.

2. Teil: Wie geht es der Erde? – Bestandsaufnahmen und Perspektiven

2.1 Hans Jonas „Neuer Imperativ“ in seinem Werk: „Das Prinzip Verantwortung“

Vielleicht sind die Mayr'schen evolutionsbiologischen Einlassungen und Hinsichtnahmen auf das menschliche Dasein als von progredierenden und regredierenden evolutionären Perioden gleichermaßen gekennzeichnet, teilweise anwendbar auf das weiter oben evozierte Bild des Menschen, wie es uns in Nietzsches „Fröhlicher Wissenschaft“ begegnet, denn der dort auftauchende Mensch wird von Nietzsche höchst selbst auf den Namen „der tolle Mensch“ getauft, vielleicht die Erinnerung an stammesgeschichtlich weit zurückliegende Zeiten, vielleicht gleichermaßen die Antizipation des Menschen, der alles verloren zu haben scheint, der Aufschrei eines Verzweifelten, der das Emblem unserer Zeit realisiert, ein Erdzeitalter, das auf den Namen „Anthropozän“ getauft wurde, insofern dem „ánthropos“ diejenigen Kräfte und Energien zur Verfügung stehen, die die Geschicke, das Schicksal aller Lebewesen auf dem „Blue Planet“ mittels der ihm zur Verfügung stehenden technologisch-wissenschaftlichen Kräfte wesentlich zu beeinflussen in der Lage sich sieht.

Diese Entfesselung prometheischer Kräfte und Energien und die damit einhergehenden Gefahren und möglichen Kollateralschäden betreffend, hatte bereits gegen Ende des vergangenen Jahrtausends/Jahrhunderts der Philosoph und Technikskeptiker Hans Jonas (1903–1993) in seinem epochalen Werk: „Prinzip Verantwortung“ (1979) vorhergesehen und entsprechende Warnungen hinsichtlich der Bewahrung menschlichen Lebens und der Bio-Diversität unseres Heimatplaneten in sein zutiefst ethisch und verantwortungsökologisch grundiertes Meisterwerk einfließen lassen.⁶⁷

Dort verweist Jonas auf vielfältige dräuende Gefahren, die die Menschheit heimsuchen könnten, indem er im III. Kapitel seines Meisterwerkes von „neuen Dimensionen der Verantwortung“ spricht:

„All dies hat sich entscheidend geändert. Die moderne Technik hat Handlungen von so neuer Größenordnung, mit so neuartigen Objekten und so neuartigen Folgen eingeführt, dass der Rahmen früherer Ethik sie nicht mehr fassen kann. Der Antigone-Chor über das >>Ungeheure<<, über die wundersame Macht des Menschen müsste heute im Zeichen des ganz anders Ungeheuren anders lauten; und die Mahnung an den Einzelnen, die Gesetze zu ehren, wäre nicht mehr genug.“⁶⁸

Bereits bei Erfassung der Problematik einer sich rapide verändernden Welt und der damit möglicherweise einhergehenden Bedrohungen und Kollateralschäden, konstatiert Jonas, dass die „alten Vorschriften“ der „Nächsten Ethik“ („Barmherzigkeit, Ehrlichkeit“) zwar immer

⁶⁷ Hans Jonas, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Mit einem Nachwort von Robert Habeck. Erste Auflage, Berlin 2020.

⁶⁸ Ders. Ebd. Vgl.: S. 28.

noch Geltung für sich beanspruchten im Hinblick auf die „nächste, tägliche Sphäre menschlicher Wechselwirkung“, merkt jedoch kritisch an, dass diese Sphäre überschattet sei „von einem wachsenden Bereich kollektiven Tuns, in dem Täter, Tat und Wirkung nicht mehr dieselben sind wie in der Nahsphäre, und der durch die Enormität seiner Kräfte der Ethik eine neue, nie zuvor erträumte Dimension der Verantwortung aufzwingt.“⁶⁹

Zur Erläuterung des von ihm Gemeinten, rekurriert Jonas auf die „kritische Verletzlichkeit der Natur durch die technische Innovation des Menschen – eine Verletzlichkeit, die nicht vermutet war, bevor sie sich in schon angerichtetem Schaden zu erkennen gab.“⁷⁰

Jonas fährt in seiner Bestandsaufnahme der Verletzlichkeit und der bereits vorhandenen Verletzungen, die wir dem Heimatplaneten zugefügt haben, fort, dass diese Entdeckung zu einem „Schock“ und zu dem „Begriff und der beginnenden Wissenschaft der Umweltforschung (Ökologie)“ geführt habe, ferner, dass diese Entdeckung „die ganze Vorstellung unserer selbst als eines kausalen Faktors im weiteren System der Dinge“ verändert habe.⁷¹ Er stellt fest, dass die Natur menschlichen Handelns sich de facto verändert habe und formuliert den entscheidenden Tatbestand, der uns Anlass geben sollte, unser Denken und Handeln im Hinblick auf zukünftig mögliches Leben auf dem Blue Planet zu transformieren.

Der aus seiner Sicht „Gegenstand von gänzlich neuer Ordnung“ impliziert nicht weniger als die „gesamte Biosphäre des Planeten“, für die wir uns verantwortlich zeigen müssten, weil, wie Jonas sagt, wir diejenigen sind, „die Macht darüber haben.“⁷² Und er resümiert, dass es sich bei dem neuen Gegenstand unseres Interesses und der damit einhergehenden menschlichen Verantwortlichkeit um einen Gegenstand von solch „überwältigender Größe“ handle, „wogegen alle früheren Gegenstände menschlichen Handelns zwerghaft erscheinen.“⁷³ Er betont, dass die Natur „als eine menschliche Verantwortlichkeit“ ein Novum darstelle, über das die „ethische Theorie“ nachdenken müsse, vor allem im Hinblick darauf, welche „Art von Verpflichtung“ in ihr wirksam werde respektive mit ihr einhergehe.⁷⁴

Jonas konzidiert, dass das Interesse „an der Erhaltung der Natur“ deswegen zu einem „letzten Bezugspol“ unseres moralischen Interesses avanciere, insofern „das Schicksal des Menschen“ unabdingbar korreliere mit dessen „Abhängigkeit vom Zustand der Natur“, folglich sei auch hier noch die „anthropozentrische Ausrichtung“ der klassischen Ethik nachweisbar wirksam.⁷⁵

Die „moralische Gleichung“, so fährt Jonas fort, dürfe den kumulativen Charakter der technischen Möglichkeiten und deren Unumkehrbarkeit nicht außer Acht lassen, insofern sich ihre Wirkungen addieren und zwar in der Weise, dass „die Lage für späteres Handeln und Sein nicht mehr dieselbe ist wie für den anfänglich Handelnden, sondern zunehmend davon

⁶⁹ Ders. Ebd. Vgl.: S. 28.

⁷⁰ Ders. Ebd. Vgl.: S. 28.

⁷¹ Ders. Ebd. Vgl.: S. 28 – 29.

⁷² H. Jonas, das Prinzip Verantwortung – Vgl.: S. 29.

⁷³ Ders. Ebd. Vgl.: S. 29.

⁷⁴ Ders. Ebd. Vgl.: S. 29.

⁷⁵ Ders. Ebd. Vgl.: S. 29.

verschieden und immer mehr ein Ergebnis dessen, was schon getan ward. Alle herkömmliche Ethik rechnete nur mit nicht-kumulativem Verhalten.“⁷⁶

Seine Zusammenfassung der Problematik ist bereits eine, zur damaligen Zeit der Formulierung der Gedanken bezüglich zukünftiger technologischer Eingriffe in natürliche Prozesse, eine Antizipation dessen, was wir, im Zeitalter der post-kopernikanischen Ära, dem so getauften „Anthropozän“, mit schmerzhaftem Erschrecken und zeitweiliger Resignation, nach und nach, umso deutlicher als Wahrheit respektive Faktizität der globalen Lage, zur Kenntnis nehmen:

„Aber die kumulative Selbstfortpflanzung technologischer Veränderung der Welt überholt fortwährend die Bedingungen jedes ihrer beitragenden Akte und verläuft durch lauter präzedenzlose Situationen, für die die Lehren der Erfahrung ohnmächtig sind. Ja, die Kumulation als solche, nicht genug damit, ihren Anfang bis zur Unkenntlichkeit zu verändern, mag die Grundbedingung der ganzen Reihe, die Voraussetzung ihrer selbst, verzehren.“⁷⁷

Wenn Jonas resümiert, dass keine „frühere Ethik“ die „globale Bedingung menschlichen Lebens und die ferne Zukunft, ja Existenz der Gattung zu berücksichtigen“ hatte, dann impliziert die Formulierung einer neuen Ethik die „immer nötiger werdende Selbstbeaufsichtigung unserer übermäßigen Macht“, das heißt implizit, dass es einer „neuen Auffassung von Rechten und Pflichten“ bedürfe, „für die keine frühere Ethik und Metaphysik auch nur die Prinzipien, geschweige denn die fertige Doktrin bietet.“⁷⁸

Interessant und bemerkenswert scheint mir in diesem von Jonas analysierten unaufhaltsamen Progress der Technologien und deren Einwirkungen auf natürliche Umgebungen nicht nur die Irreversibilität solcher technologisch-wissenschaftlichen Interventionen, sondern, darüber hinausgehend, sein Postulat und den damit einhergehenden Appell hinsichtlich der Realisierung eines „sittlichen Eigenrechts der Natur“, insofern er davon ausgeht, dass die „neue Art menschlichen Handelns“ implizieren könnte, dass „mehr als nur das Interesse >>des Menschen<< allein zu berücksichtigen“ sei, dass vielmehr „unsere Pflicht sich weiter erstreckt und die anthropozentrische Beschränkung aller früheren Ethik nicht mehr gilt.“⁷⁹

Wenn wir uns die/der Frage stellen, „ob der Zustand der außermenschlichen Natur, die Biosphäre als Ganzes und in ihren Teilen, die jetzt unserer Macht unterworfen ist, eben damit ein menschliches Treugut geworden ist und so etwas wie einen moralischen Anspruch an uns hat – nicht nur um unsretwillen, sondern auch um ihrer selbst willen und aus eigenem Recht“, so würde die Beantwortung dieser Frage eindeutig positiv ausfallen und damit einher ginge ein „Umdenken in den Grundlagen der Ethik“, welches implizierte, dass „nicht nur das menschliche Gut, sondern auch das Gut außermenschlicher Dinge zu suchen“ sei, das würde

⁷⁶ Ders. Ebd. Vgl.: S. 29.

⁷⁷ Ders. Ebd. Vgl.: S. 30.

⁷⁸ Ders. Ebd. Vgl.: S. 30 – 31.

⁷⁹ H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung – Vgl.: S. 31.

heißen „ die Anerkennung von >>Zwecken an sich selbst<< über die Sphäre des Menschen hinaus auszudehnen und die Sorge dafür in den Begriff des menschlichen Guts einzubeziehen.“⁸⁰

Für Jonas scheint „ein stummer Appell um Schonung ihrer Integrität“ von der „bedrohten Fülle der Lebenswelt“ auszugehen, wohingegen er hinsichtlich der „herrschenden wissenschaftlichen Ansicht der Natur“, kritisch anmerkt, dass letztere uns „mit Entschiedenheit jedes theoretische Recht, über die Natur noch als etwas zu Achtendes zu denken“, versage, insofern die wissenschaftliche Ansicht der Natur diese „zu der Indifferenz von Notwendigkeit und Zufall“ reduziert und „aller Würde von Zwecken entkleidet“ habe.⁸¹

In diesem Zusammenhang des Hinweises auf die „bedrohte Fülle der Lebenswelt“ erscheint es notwendig, dass Jonas einen Imperativ formuliert, der „auf den neuen Typ menschlichen Handelns passt und an den neuen Typ von Handlungssubjekt“ zu richten wäre. Er formuliert den ersten seiner Imperative zunächst negativ, dann findet er eine positive Diktion, indem er postuliert:

„Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden!“⁸²

Dazu führt Jonas aus, dass ich das „gegenwärtige Gut unter Aufopferung des zukünftigen Guts“ wollen könne, indem ich „so, wie mein eigenes Ende, auch das Ende der Menschheit“ wollen könne. Ohne in Selbstwiderspruch zu geraten, könne ich ebenso „für mich so auch für die Menschheit ein kurzes Feuerwerk äußerster Selbsterfüllung der Langeweile endloser Fortsetzung in Mittelmaß vorziehen“ wollen.⁸³

Der von Jonas neu formulierte Imperativ, mag zwar beinhalten, dass wir unser eigenes Leben, „aber nicht das der Menschheit“ wagen dürfen, da wir nicht das Recht hätten, „das Nichtsein künftiger Generationen wegen des Seins der jetzigen zu wählen oder auch nur zu wagen.“⁸⁴

Der neue Imperativ richte sich darüber hinaus viel mehr an öffentliche Politik als privates Verhalten, zumal „privates Verhalten“ nicht die „kausale Determination“ sei, auf die der Imperativ anwendbar sei. Kants kategorischer Imperativ war „an das Individuum gerichtet“, sein Kriterium war „augenblicklich“, insofern er „jeden von uns aufforderte, zu erwägen, was geschehen würde, wenn die Maxime meiner jetzigen Handlung zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gemacht würde oder es in diesem Augenblick schon wäre.“⁸⁵

⁸⁰ Ders. Ebd. Vgl.: S. 31.

⁸¹ Ders. Ebd. Vgl.: S. 31.

⁸² Ders. Ebd. Vgl.: S. 38.

⁸³ Ders. Ebd. Vgl.: S. 38.

⁸⁴ H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung – Vgl.: S. 38.

⁸⁵ Ders. Ebd. Vgl.: S. 39.

„Reale Folgen“ seien bei dieser Vernunftüberlegung „überhaupt nicht ins Auge gefasst“ und das „Prinzip ist nicht dasjenige objektiver Verantwortung, sondern das der subjektiven Beschaffenheit meiner Selbstbestimmung.“⁸⁶

Der „neue Imperativ“ appelliere an eine andere Einstimmigkeit, insofern es nicht mehr prioritär um die Einstimmigkeit des „Aktes mit sich selbst“ gehe, sondern um die „seiner schließlichen Wirkungen mit dem Fortbestand menschlicher Aktivitäten in der Zukunft.“ Ferner sei die vom neuen Imperativ intendierte „Universalisierung“ keineswegs hypothetisch, im Gegenteil hätten „die dem Imperativ unterworfenen Handlungen, nämlich Handlungen des kollektiven Ganzen“, den „universalen Bezug in dem tatsächlichen Ausmaß ihrer Wirksamkeit.“⁸⁷

Dadurch totalisierten sich die „Handlungen des kollektiven Ganzen“ im „Fortschritt ihres Impulses“, wodurch dem „moralischen Kalkül“ der „Zeithorizont“ hinzugefügt werden würde, der in der „logischen Augenblicksoperation des kantischen Imperativs“ gänzlich fehle.⁸⁸

Der kantische (kategorische) Imperativ extrapoliere „in eine immer-gegenwärtige Ordnung abstrakter Kompatibilität“, wohingegen der neue, Jonas'sche Imperativ, „in eine berechenbare wirkliche Zukunft als die unabgeschlossene Dimension unserer Verantwortlichkeit“, extrapoliere.⁸⁹

2.2 Stefan Schmitt's Antworten auf die Frage: „Und wie geht es der Erde?“

Auf eben diesen Jonas'schen Imperativ, wie er im *Prinzip Verantwortung* seine Ausformulierung fand, vor allem im Hinblick auf die Extrapolation respektive Antizipation der Zukunft des Planeten Erde und die diesen bewohnenden Lebewesen sowie die Dimensionen der Verantwortlichkeit der „homines sapientes“ betreffend, nehmen Petra Pinzler und Andreas Sentker mit ihrer titelgebenden Fragestellung Bezug: „Wie geht es der Erde?“, die eine bewundernswerte und richtungweisende „globale ökologische Bestandsaufnahme“ darstellt, insofern sie nach dem Zustand der Erde, der Arten, des Klimas, des Wassers, des Bodens, der Luft“ fragt – und darüber hinaus wissen möchte, wie es weiter gehen kann, was wir tun können hinsichtlich der evaluierten Bestandsaufnahmen des Zustandes/der Zustände der Erde.⁹⁰

⁸⁶ Ders. Ebd. Vgl.: S. 39.

⁸⁷ Ders. Ebd. Vgl.: S. 39.

⁸⁸ Ders. Ebd. Vgl.: S. 39.

⁸⁹ Ders. Ebd. Vgl.: S. 39.

⁹⁰ Die Zeit. Herausgegeben von Petra Pinzler und Andreas Sentker. Wie geht es der Erde? Eine Bestandsaufnahme. Originalausgabe, 1. Auflage, 2019, München Grünwald. Zeitverlag Gerd Bucerius GmbH & Co. KG. – Vgl.: S. 11 – 17.

Stefan Schmitt, einer der Co-Autoren dieses Bandes, fragt daher in seinem Beitrag: „Und wie geht es der Erde?“, wie die zentralen Diagnosen lauteten, wenn „unser Planet ein Patient“ wäre und spezifiziert diese Fragestellung wie folgt:

„Ob das noch normal ist? Wenn ein Jahr mit Rekordhitze aufs nächste folgt? Wenn im Sand entlegenster Strände Plastikkörnchen zu finden sind? Wenn ein Hurrikan selbst hartgesottene Meteorologen staunen lässt? Wenn der Mensch mehr Boden umverteilt als alle Flüsse und der Wind? Wenn so viele Arten aussterben wie seit dem Ende der Dinosaurier nicht mehr? Wenn die Hausrinder mehr Lebendgewicht haben als alle wilden Wirbeltiere zusammen? Natürlich ist das nicht normal.“⁹¹

Schmitt konzidiert, dass sich die „Liste der Unnatürlichkeiten“ mittels vieler Beispiele fortsetzen ließe, wie der „globalen oder der örtlichen Ozeanversauerung“, wie dem Nitrat im Grundwasser. Von entscheidender Bedeutung sei in diesem Zusammenhang die Frage, ob wir, als Verursacher dieser „Unnatürlichkeiten“ auch realisierten, „welches Gesamtbild die kleinen und großen Umweltprobleme ergeben?“, oder ob wir dazu eventuell nicht in der Lage seien, da wir das nicht zu überblicken vermöchten, sofern wir „mittendrin“ steckten?⁹²

Um zu begreifen, „wie es der Erde als Ökosphäre“ gehe, helfe es nur, „einen großen Schritt zurückzutreten“, so, „als würde ein Betrachter ein Betrachter aus dem Weltall auf das irdische Blau und Grün blicken.“⁹³

Der Verfasser des Beitrages: „Und wie geht es der Erde“ (14. September 2017, Die Zeit N° 38) weist auf einen wichtigen Aspekt hinsichtlich unseres Denkens und Umgehens mit dem, was wir „Natur“ nennen, hin, insofern er feststellt, dass, von der >>Natur<< zu sprechen, das – aus seiner Sicht – falsche Wort sei, allein aufgrund dessen, dass das menschliche Gehirn unwillkürlich das Adjektiv >>unberührt<< ergänze, was mitnichten der Faktizität entspreche, denn, wenn „ein Astronaut auf die Landoberfläche des Planeten“ hinabblicke, könne er feststellen, dass besagte Landoberfläche „zu zwei Fünfteln landwirtschaftlich genutzt“ werde („Eisflächen ausgenommen, Holzproduktion noch nicht mitgezählt“), dass die „globale Waldfläche“ schrumpfe und dass aktuelle Daten zeigen, dass „der Planet innerhalb eines Jahres eine Fläche Wald verlor, die fast der Großbritanniens entsprach.“⁹⁴

In diesem Zusammenhang zählt Schmitt die Schäden durch Sedimentierung auf, die durch Umpflügen der Äcker und die Bewässerung von Riesefeldern entstehen, er weist zudem auf die Tatsache hin, dass 300 Millionen Tonnen an Kunststoffen jährlich hergestellt würden, dass sich die synthetischen Teile des Plastikmülls und der Mikroplastik „in Flüsse, Böden, Meere, Strände“ mische.⁹⁵ „Gewiss“ scheint für den Autor der zitierten Kurzstudie, veröffentlicht in Form eines Zeitungsartikels, dass der Mensch die Erde formt und, wie er

⁹¹ Stefan Schmitt. Und wie geht es der Erde? – Ebd. Vgl.: S. 11.

⁹² Ders. Ebd. Vgl.: S. 12.

⁹³ Ders. Ebd. Vgl.: S. 12.

⁹⁴ Ders. Ebd. Vgl.: S. 12.

⁹⁵ Ders. Ebd. Vgl.: S. 12.

resümiert, „Spuren für Äonen“ hinterlässt. Der Autor führt hinsichtlich des von ihm Gemeinten weiterhin aus, dass „in den Gletscherbohrkernen und Gesteinsschichten der Zukunft“ die „Jetztzeit“ deutlich erkennbar sein werde – und zwar „als schwarze Linie vom Ruß der Fabriken, von Waldbränden und Auspuffen.“⁹⁶

„Versteinerungen“, so ergänzt er, dürften „künftigen Ausgräbern von den Dünger-Exzessen der Gegenwart“ Auskunft erteilen. Wir finden sie dort, wo „heute Nährstoffe aus Überdüngung in die Meere gelangen und großflächige Algenblüten auslösen, in deren Folgen mangels Sauerstoff bundeslandgroße Todeszonen entstehen.“⁹⁷ Schmitt weist darauf hin, dass jene erstickten Tiere, „die dort massenweise in den Sand des Meeresgrundes sinken“, als Fossilien davon künden könnten, „wie der Mensch mit Stickstoff- und Phosphat-Düngern den Nährstoffkreislauf aus der Balance gebracht“ habe.⁹⁸

Ich möchte am Ende meines Beitrages noch einmal auf das rekurrieren, was Schmitt hinsichtlich des Erdzeitalters, das Wissenschaftler als „Anthropozän“, als „Menschenzeit“, getauft haben, denkt und schreibt, insofern der Zeit-Redakteur über den in der Vokabel „Anthropozän“ steckenden Gedanken meditiert:

„Wenn der Mensch das Angesicht der Erde so fundamental umformt, markiert das eine neue geologische Epoche? Sie wäre erst einen Wimpernschlag alt und könnte die Ökosphäre doch ähnlich umkrepeln wie jener Meteoriteneinschlag, der am Ende der Kreidezeit das Aus für die Dinosaurier markierte.“⁹⁹

Im Erdzeitalter zu leben, das wir als „Anthropozän“ bezeichnen, geht also mit der Erkenntnis einher, das wir uns als Menschen „ähnlich prägend“ begreifen wie „die Äonen währenden Kräfte der Geologie“ – und damit könnte einhergehen, so Schmitt’s Resümee, ein „fundamentales Eingeständnis: Die Natur ist nicht übermächtig, jeder ihrer Lebensräume ist endlich, und Menschen können sie an diese Grenzen bringen. Das also ist die Postnormalität der Erde. Von einer einzigen ihrer unzähligen Tierarten wird sie dominiert – und demoliert.“¹⁰⁰

2.3 Hommage für Cormac McCarthy: Apokalyptiker und Weltenwanderer

Vielleicht bedarf es einer abrundenden Meditation, um den ersten und zweiten Teil des Beitrages nicht unverbunden nebeneinander stehen zu lassen.

⁹⁶ S. Schmitt, Und wie geht es der Erde? – Ebd. Vgl.: S. 13.

⁹⁷ Ders. Ebd. Vgl.: S. 13.

⁹⁸ Ders. Ebd. Vgl.: S. 13.

⁹⁹ Ders. Ebd. Vgl.: S. 14.

¹⁰⁰ Ders. Ebd. Vgl.: S. 14.

Welches Werk böte sich mehr an als das Meisterwerk eines der erlesensten Meister der schreibenden Zunft, nämlich Cormac McCarthy's „The Road/Die Straße“, um den Kreis zwischen der Entstehung, dem Werden und Vergehen allen Lebens auf Erden, auf unserer Erde, so zu schließen, wie es nur McCarthy gelingen konnte, insofern er seinen Protagonisten, den „Vater“, mit der Aura eines sterbenden Gottes, eines durch menschliches Handeln destruierten Weltenschöpfers und dessen Sohn, den „Jungen“, als den kommenden Messias, der eine neue Welt - aus dem Geiste der schöpferischen Liebe - ermöglichen, entstehen lassen könnte, imaginiert?

Das Buch beschreibt eine Situation, mit der die Menschheit konfrontiert werden könnte, es handelt sich um eine entweder durch den Menschen unbeeinflussbare kosmische Katastrophe – oder um ein Endzeitszenario, das die Menschheit selbst initiiert hat und das zu einem atomaren Holocaust geführt hat. Der namenlose Vater und sein Sohn gehen durch zerstörte Landschaften, sie haben kaum etwas bei sich, nur ihre Kleider am Leib, einen Einkaufswagen mit der nötigsten Habe und einen Revolver mit zwei Schuss Munition. Ihr Ziel ist die Küste, obwohl sie nicht wissen, was sie dort erwartet. In unüberbietbarer Diktion beschreibt McCarthy die Gedanken des Vaters/Gottes, dem nichts bleibt, als durch die Kraft seiner Gedanken die zukünftige Welt zu imaginieren, die aus den Resten der zerstörten Welt neu geboren werden könnte:

„Keine Listen von Dingen, die zu erledigen waren. Der Tag nicht über sich selbst hinausweisend. Die Stunde. Es gibt kein Später. Das ist das Später. Alles Anmutige und Schöne, das einem am Herzen liegt, hat einen gemeinsamen Ursprung im Schmerz. Wird aus Trauer und Asche geboren. So, flüsterte er dem schlafenden Jungen zu. Ich habe dich.“¹⁰¹

Aus dieser Textstelle erhellt Wesentliches, denn McCarthy schreibt, dass der Schmerz der Urgrund der Dinge sei, dass alles mit dem Schmerz beginne. Der Schmerz ist allem, das geboren werden will, innewohnend. Das neugeborene Kind liegt am Herzen der Mutter, die es entbunden hat, damit das Neugeborene das Licht einer Welt erblicken, damit es mit seinem Dasein die Welt erhalten und erhellen kann.

Die Komponenten der "Trauer und Asche", die McCarthy benennt, erinnern daran, dass der Holocaust, die Apokalypse, seit jeher stattgefunden haben wird. Wie viele Pogrome, wie viele All-Brände und Genozide, haben Menschen, seit sie aufrecht gehen, denken und sprechen konnten, bereits initiiert und realisiert? Tausende und Abertausende!

Und dieses Zerstörungswerk, hervorgerufen durch die „homines sapientes“, wird niemals enden, denn erst wenn die Menschen allem Leben auf dem Planeten - und sich selbst, als Gattung, ein Ende bereitet haben werden, ist das Denken des Gottes Shiva aktualisiert.

Dinge, die sich durch Anmut und Schönheit auszeichnen, sind durch das nobilitiert, was wir als die Anwesenheit des Göttlichen, in eben diesen Dingen Wohnstatt genommen habend, bezeichnen.

¹⁰¹ Cormac McCarthy, Die Straße. Roman. 11. Auflage Februar 2017, Reinbek bei Hamburg, Juni 2008. – Vgl.: S. 51. – Die Originalausgabe erschien 2006 unter dem Titel <<The Road>> bei Alfred A. Knopf, New York.

Nach Vernichtungsorgien und Gemetzeln kosmischen Ausmaßes, ist die Trauer anderer kosmischer Kräfte hinsichtlich des aktualisierten Zerstörungswerkes so groß, dass aus den Tränen des Schöpfers aufgrund eines destruierten, annihilierten Universums, die Möglichkeitsbedingung, ja, die Notwendigkeit hinsichtlich der Kreierung eines aus Schmerz, Trauer und Asche neu zu gebärenden Universums, ihren Anfang nimmt. Diese Neugeburt eines Universums ist also dem Schmerz wegen des untergegangenen, zerstörten Universums, geschuldet. Die Reste der zerstörten Welt werden zu sehen sein, noch lange nach der Zerstörung allen sich in diesem Universum befindlichen Lebens - und dennoch entsteht aus den Aschen der annihilierten Welt und den Tränen des schöpferischen Gottes eine neue Welt.

In wenigen Sätzen erzählt McCarthy in seinem Meisterwerk, wahrscheinlich einem der bedeutendsten Werke aller Zeiten, von einem, durch welche Faktoren auch immer zerstörten Universum, das allen Schmerz und alle Verzweiflung enthält, so, als könnte nie mehr Neues entstehen. Und dennoch, so McCarthy's feste Überzeugung, entsteht aus dem atomisierten und pulverisierten Leben, das sich in Aschespuren manifestiert, neues Leben. Dieses Wunder der Entstehung von etwas Neuem, das Mysterium der Hervorbringung neuer Materie aus den Resten der ausgelöschten Materien, wird in "The Road" dargestellt, erzählt, dramatisiert.

"The Road" ist ein post-apokalyptisches Narrativ, eine post-kopernikanische Erzählung der stattgehabten Apokalypse, Mythos des Endes der Welt sowie der Zeit nach dem Ende der Welt - und ist zugleich Mythos der Neugeburt, die durch etwas möglich wird, was wir selbst nicht glauben wollen oder glauben können: die Heraufbeschwörung der dauernden Schöpfung, die sich in den wurmlinigen Mustern auf den Rücken der Forellen, die in unterirdischen Kavernen fortexistieren, manifestiert, ist eine Heraufbeschwörung einer neuen Welt, insofern die Überlebenden, alles Lebendige in allen Manifestationen, den Bauplan, die Konstruktionsmöglichkeiten, das Genom neuen Lebens auf der Grundlage des bereits vorhandenen, in sich tragen respektive in ihnen enthalten ist:

„In den Bergbächen gab es einmal Forellen. Man konnte sie in der bernsteingelben Strömung stehen sehen, wo die weißen Ränder ihrer Flossen sanft im Wasser fächelten. Hielt man sie in der Hand, rochen sie nach Moss. Glatt, muskulös, sich windend. Ihr Rücken zeigte wurmlinige Muster, die Karten von der Welt in ihrer Entstehung waren. Karten und Labyrinth. Von Etwas, das sich nicht rückgängig machen ließ. Nicht wieder ins Lot gebracht werden konnte. In den tiefen Bergschluchten, wo sie lebten, war alles älter als der Mensch und voller Geheimnis.“¹⁰²

Der Bauplan / das Genom des Lebendigen, ist, wie die Ideen Platons seit jeher, vor allem Anfang von Etwas, vorhanden, weil der Bauplan/das Uranfängliche Genom, "vor dem Anfang" von Raum und Zeit prä-existiert. Die „Archi-Texturen“ von allem sind, vor allem Anfang, im Herzen des Architekten vorhanden, die gedachten Urs Spuren, die in dem Geist des Konstrukteurs, des Ingenieurs von Welten, Sonnensystemen, Galaxien und Universen, vor

¹⁰² C. McCarthy, Die Straße. – Vgl.: S. 253.

deren Aktualisierung, bereits als Konstrukt, als "Idee" (als "eidos") vorhanden sind, warten nur darauf, geboren zu werden, sich mittels der aristotelischen Ursachenkette: "Causa prima efficiens" über die "Causa materialis", die "Causa formalis", bis hin zur "Causa finalis", zu aktualisieren.

Innerhalb dieses geburtlichen Gesamtprozesses, werden diese wirkursächlichen Energien, so lesen wir in den kanonischen Schriften des Judentums, der THORA, dem TANACH, durch die heiligen Worte des "Archi-Téktonas" / des Konstrukteurs / des Erfinders des Proto-Bauplanes, will sagen: durch Jahwe Elohim, – im Akt des Aussprechens, des Aufsagens, des mystischen Schöpfungsgesanges – realisiert:

„Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde; die Erde aber war wüst und wirr, Finsternis lag über der Urflut und Gottes Geist schwebte über dem Wasser.

Gott sprach: Es werde Licht. Und es wurde Licht. Gott sah, dass das Licht gut war. Gott schied das Licht von der Finsternis und Gott nannte das Licht tag und die Finsternis nannte er nacht. Es wurde Abend und es wurde Morgen: erster Tag.“¹⁰³

Wenn der göttliche Kreator kalkuliert, entstehen aus alten neue Welten. Demnach verstehen wir, dass der Autor, jedweder Autor, wie der Schamane des Paläolithikums, durch seine auf die Höhlenfelswände applizierten Piktogramme, seine verschriftlichte Ikonologie, seine ikonologische Graphologie, höchstselbst, „sua sponte“, zum Schöpfer von Welten avanciert, der, in der Tradition des Konstrukteurs des Multiversum, aus untergegangenen Welten neue Welten entstehen lassen kann.

Das ist Magie, schöpferisches Denken und permanentes Werden, unaufhaltsame Schöpfung aus dem Gedanken der Liebe zum Geschaffenen, verstanden in einem argumentativ plausiblen und nachvollziehbaren Sinn: Es mag wohl keinen Schöpferischen Geist geben, der nicht, aus vollem Herzen, aus ganzer Seele, „JA und AMEN“ zu seiner Schöpfung gesagt hätte, denn gelungene Schöpfung vollzieht sich als Schöpfung aus Liebe zu dem Geschaffenen respektive den Geschöpfen:

„So wurden Himmel und Erde vollendet und ihr ganzes Gefüge. Am siebten Tag vollendete Gott das Werk, das er geschaffen hatte, und er ruhte am siebten Tag, nachdem er sein ganzes Werk vollbracht hatte. Und Gott segnete den siebten Tag und erklärte ihn für heilig; denn an ihm ruhte Gott, nachdem er das ganze Werk der Schöpfung vollendet hatte.

Das ist die Entstehungsgeschichte von Himmel und Erde, als sie erschaffen wurden.“¹⁰⁴

¹⁰³ Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe Psalmen und Neues Testament Ökumenischer Text. Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH. 10. Auflage 2012. In gültiger Rechtschreibung. Lizenzausgabe der Katholischen Bibelanstalt GmbH, Stuttgart. – Das Buch Genesis. Die Anfänge: 1, 1 – 11, 9. Hier: Die Erschaffung der Welt: 1, 1 – 2, 4 a, S. 17 – 18.

¹⁰⁴ Die Bibel. Genesis 2, 1 – 4a. – Vgl.: S 18.

Wegen solcher Kunst, den Himmel zu benennen und die göttlichen Kräfte zum Sprechen zu bringen, lieben wir den/die Schriftsteller*in, alle schöpferischen Schriftsteller*innen dieser Welt, weil sie uns darauf hinweisen, dass alle Schöpfung ihren Anfang durch das gesprochene Wort der Schöpferin/des Schöpfers nimmt, die durch die Worte das Sein ins Leben rufen, das heißt: Die Geburt einer neuen Welt, von nie zuvor gedachter und aktualisierter Sublimität.¹⁰⁵

¹⁰⁵ Peter Blomen, Eschatologisch-Soteriologische Aspekte in Cormac McCarthy's Roman: „The Road / Die Straße“, in: Topologik, Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociali, Numero 11 / I semestre 2012. A cura di / Edited by Michele Borrelli, Francesca Caputo – Vgl.: S. 19 – 45.

Literaturverzeichnis / References

- William Blake, Zwischen Feuer und Feuer. Poetische Werke, Zweisprachige Ausgabe. München 1996.
- Peter Blomen, Eschatologisch-Soteriologische Aspekte in Cormac McCarthy's Roman: „The Road/Die Straße“, in: Topologik, Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociali, Numero 11 / I semestre 2012. A cura di / Edited by Michele Borrelli, Francesca Caputo.
- Giorgio Colli, Die Geburt der Philosophie, Frankfurt am Main, 1981, Europäische Bibliothek; 9.
- Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe Psalmen und Neues Testament Ökumenischer Text. Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH. 10. Auflage 2012. In gültiger Rechtschreibung. Lizenzausgabe der Katholischen Bibelanstalt GmbH, Stuttgart.
- Petra Pinzler und Andreas Sentker (Herausgeber), Die Zeit. Eine Bestandsaufnahme. Originalausgabe, 1. Auflage, 2019, München Grünwald. Zeitverlag Gerd Bucerius GmbH & Co. KG.
- Franz von Assisi, Legenden und Laude. – 6., unveränderte Auflage, Zürich, 1975 by Manesse Verlag.
- John Hands. Cosmo sapiens. Die Naturgeschichte des Menschen von der Entstehung des Universums bis heute. – 1. Auflage der deutschsprachigen Ausgabe, München 2017.
- Martin Heidegger, Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944, Band 24: Die Grundprobleme der Phänomenologie. Frankfurt am Main, 2. Auflage 1989.
- Ders. Holzwege. – 6. Durchgesehene Auflage 1980, Frankfurt am Main 1950.
- Heraklit Fragmente. Griechisch und Deutsch. Herausgegeben von Bruno Snell, 8. Unveränderte Auflage 1983, München und Zürich.
- Hesiod. Theogonie. Werke und Tage, griechisch und deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Albert von Schirnding. München, Artemis & Winkler, 1991.
- Friedrich Hölderlin, Sämtliche Werke und Briefe. Band I. 1992, München, Wien.
- Hans Jonas, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Mit einem Nachwort von Robert Habeck. Erste Auflage, Berlin 2020.
- Gottfried Wilhelm Leibniz, Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade. Monadologie – 2. Verbesserte Auflage, Hamburg: Meiner, 1982. Philosophische Bibliothek, Band 253.
- Ernst Mayr, Das ist Evolution. Mit einem Vorwort von Jared Diamond. 1. Auflage. 2003 der deutschsprachigen Ausgabe, München.
- Cormac McCarthy, Die Straße. Roman. 11. Auflage Februar 2017, Reinbek bei Hamburg, Juni 2008. – Vgl.: S. 51. – Die Originalausgabe erschien 2006 unter dem Titel „The Road“ bei Alfred A. Knopf, New York.
- Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra I – IV, KSA 4 (Kritische Studienausgabe in 15 Bänden), herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. – München, Berlin, New York 1988 (2. Durchgesehene Auflage).

Ders. Die fröhliche Wissenschaft. KSA 3. Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. – Deutscher Taschenbuchverlag, München, 1988.

Pier Paolo Pasolini, Unter freiem Himmel. Ausgewählte Gedichte. Aus dem Italienischen von Toni und Sabine Kienlechner. Quartheft 112. Berlin 1982.

P. P. P. Wer Ich BIN. Mit einer Erinnerung von Alberto Moravia. 1995 Berlin.

Ders. Afrika, Letzte Hoffnung. Herausgegeben von Peter Kammerer, Corso, 1. Auflage Hamburg 2011.

Plotin. Ausgewählte Einzelschriften. Griechisch-Deutsch. Herausgegeben von Richard Harder. Studienausgabe. Band Ia. – Hamburg. Unveränderter Nachdruck 1986. Heft 1.

Luigi Reitani, Hölderlin übersetzen. Gedanken über einen Dichter auf der Flucht. – Wien. Bozen 2020.

Jean-Paul Sartre, Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Herausgegeben von Traugott König. Philosophische Schriften Band 3. Erste Auflage der Neuübersetzung September 1991.

Stefan Schmitt, Und wie geht es der Erde? – Erschienen als >>Unser blauer Patient<<: 14. September 2017. Die Zeit N° 38.

Peter Sloterdijk, Thomas H. Macho, Weltrevolutionen der Seele. Ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis von der Spätantike bis in die Gegenwart. – Zürich, 1993.

Rudolf Straub, Hölderlin Der Wanderer. Fotografiert und inszeniert von R. Straub. Mit 81 Farbtafeln. Mit einem Nachwort von Peter Härtling. Aufbau Verlag. Berlin und Weimar, 1991.