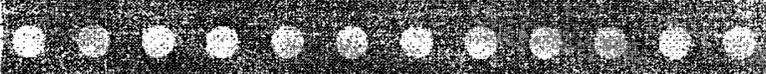
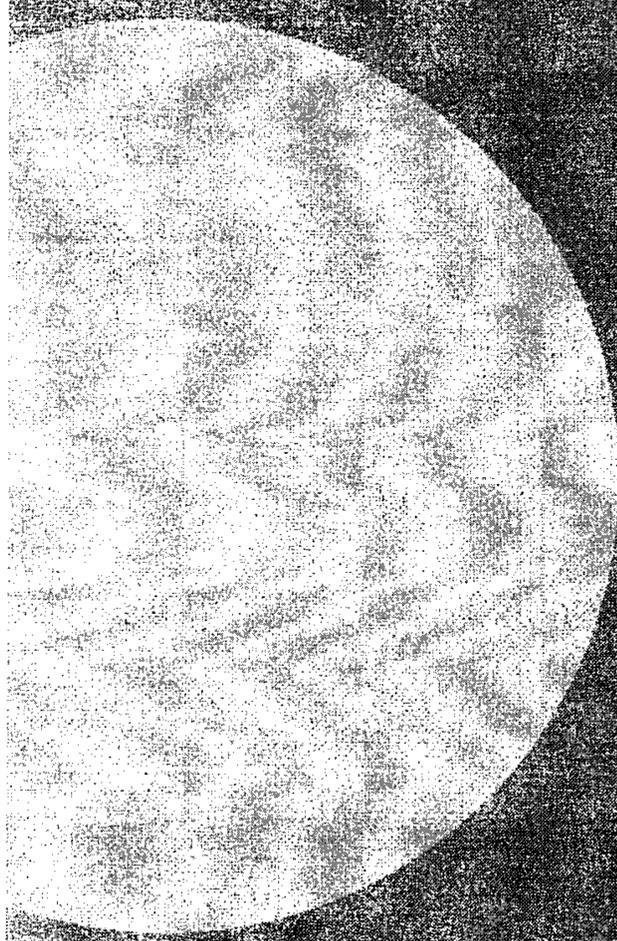


Jahrbuch für Internationale Germanistik

Wege der Germanistik in
transkultureller Perspektive

Akten des XIV. Kongresses
der Internationalen Vereinigung
für Germanistik (IVG) (Bd. 2)

Laura Auteri, Natascia Barrale,
Arianna Di Bella, Sabine Hoffmann (Hrsg.)



BEIHEFTE

Peter Lang

Inhaltsverzeichnis

Katastrophenliteratur

Katastrophenliteratur. Zur Einführung	13
Elena Agazzi (Bergamo), Gaby Pailer (Vancouver), Thorsten Unger (Magdeburg)	

Teil I

Literarische Katastrophensemantik und fiktive Katastrophenszenarien

Schiffbruch mit literarischem Zuschauer (Brockes, Fleming, Grimmelshausen, Harsdörffer, Reuter)	25
Alexander Košenina (Hannover)	
Von Herder bis Novalis: Die kosmische Katastrophe als Ausgangspunkt für ein Projekt zur Erneuerung der Menschheit	39
Elena Agazzi (Bergamo)	
Die „Geschichte aus Hoffnung und Erinnerung“ zusammensetzen. Der Katastrophendiskurs bei den Frühromantikern und Novalis	51
Raul Calzoni (Bergamo)	
Emblematische Katastrophen? Natur-Bilder der Zerstörung in Schillers <i>Braut von Messina</i>	63
Guglielmo Gabbiadini (Bologna)	
Adalbert Stifters Katastrophen	77
Jörg Schuster (Frankfurt am Main)	
Dürre in Theodor Storms <i>Regentrude</i> . Ressourcenkonflikte aus gattungspoetologischer Perspektive	87
Urte Stobbe (Siegen)	
Sintflutgedichte des Expressionismus. Vier exemplarische Analysen	99
Arturo Larcati (Verona/ Salzburg)	
Eiszeit in Europa. Katastrophen und ihre Überwindung in Hans Dominiks Roman <i>Atlantis</i>	113
Hans-Walter Schmidt-Hannisa (Galway)	
Apokalypse als gedächtnisloser Stillstand und die Welt in Miniaturform. W. G. Sebalds Begriff einer Naturgeschichte der Zerstörung	125
Michele Vangi (Kiew)	

Teil II

Literarische Bezugnahmen auf reale Katastrophen

Terror als Katastrophe. Deutsche Zeugen am Ende der französischen Revolution	141
David Matteini (Siena)	

„...hinabgeschleudert in die Flut“. Ökonomie und Naturkatastrophe in Friedrich Spielhagens <i>Sturmflut</i>	153
László V. Szabó (Veszprém)	
Die Botschaften der Titanic. Drei zeitgenössische Deutungen bei Gustav Landauer, Max Dauthendey und Thomas Mann	167
Christoph Deupmann (Beijing)	
Schwarze Milch – Realität gewordene Dystopie in Christa Wolfs <i>Störfall</i> (1987) mit Blick auf Paul Celans <i>Todesfuge</i> (1948)	177
Gaby Pailer (Vancouver)	
Katastrophe und Alltag: Alexander Kluges Tschernobyl-Erzählungen	191
Katharina Gerstenberger (Salt Lake City)	
Verstrahlte Pilze. Zu Günter Grass' Erinnerungen an die Reaktorkatastrophe von Tschernobyl	201
Thorsten Unger (Magdeburg)	
Verlust, Trauer, Epitaph – Artensterben in der anthropozänen Lyrik und ihre Funktion als Gegendiskurs und kulturelles Archiv	213
Gabriele Dürbeck (Vechta)	

**„Auf Leben und Tod“ -zeitgenössische literarische Texte als
Kommemorationsmedien des Todes im Hinblick auf transkulturelle
Perspektiven einer interdisziplinären und komparatistisch orientierten
thanatologischen Kulturwissenschaft**

Einleitung	227
Anna Chita (Athen), Stephan Wolting (Poznań)	
Thanatos oder der „gute Tod“ – Eine Einführung in Kategorien kulturwissenschaftlich orientierter thanatologischer Forschung in Hinblick auf Texte deutschsprachiger Gegenwartsliteratur	231
Stephan Wolting (Poznań)	
Das Leben nehmen oder den Tod geben – Selbstbestimmtes Sterben auf der Schwelle von Utopie zur Realität?	251
Anda-Lisa Harmening (Paderborn)	
Vom Heldentod zum Ackermann – Fallanalysen zum Motiv des Todes in der mittelalterlichen Literatur	267
Amelie Bendheim (Luxembourg)	
Literarisches <i>medical writing</i> : Narrative von Krankheit und Tod bei Thomas Mann	283
Anastasia Parianou (Korfu)	
Der Tod des Schriftstellers in der Prosa Norbert Gstreins	299
Jelena Knežević (Podgorica)	

Von Herder bis Novalis: Die kosmische Katastrophe als Ausgangspunkt für ein Projekt zur Erneuerung der Menschheit

Elena Agazzi (Bergamo)

Abstract: Im Zentrum dieses Beitrags steht das Werk von Frans Hemsterhuis, *Alexis ou de l'âge d'or* (entst. 1781, veröffentlicht 1787, dt. übers. 1787), dessen Hauptthema die von einem Kometen verursachte Katastrophe ist, mit der das Goldene Zeitalter, über das Hesiod in *Werke und Tage* sprach, endete. Herder und Novalis wie andere Autoren der klassisch-romantischen Periode erinnern an dieses Szenario, das den Prometheus-Mythos einbezieht, ein Paradigma der Hochphase des Sturm und Drang im 18. Jh. Diesem Mythos, den Francis Bacon in *De sapientia veterum* (1609) als Chiffre der „Vorsehung“ interpretiert, stellt Herder den Pygmalion entgegen, als den Ausdruck der menschlichen Kreativität, die es vermag, zur Bestimmung des Menschen und der aktiven Gestaltung seines Schicksals beizutragen, indem er die Rolle der ästhetisch-künstlerischen Vorstellung als ein menschliches Vorrecht verteidigt. Die Ausführungen enden mit einer kurzen Betrachtung der von Novalis 1797 verfassten Anmerkungen zur Deutung der Werke Hemsterhuis’.

Keywords: Hemsterhuis, Herder, Novalis, Goldenes Zeitalter, Prometheus-Mythos, Naturkatastrophe, Kometeneinschlag

In der Geschichte der abendländischen Philosophie hat ein holländischer Denker zwischen Ende des 18. und Beginn des 19. Jahrhunderts die Aufmerksamkeit von Gelehrten wie Diderot und Novalis sowie Herder, Jacobi und Goethe auf sich gezogen, durch seine Ansammlung von Reflexionen, die dazu beigetragen haben, die Debatte über die Spinoza-Renaissance im 18. Jahrhunderts zu erweitern (Melica 2000: 12–26). Es handelt sich um Frans Hemsterhuis (1721–1790). Man würde seine wissenschaftliche Bedeutung nicht verstehen, wenn man nicht in Betracht zöge, dass seine Arbeit ihren Ursprung in der des Mathematikers und Physikers Willem-Jacob 's Gravesande (1688–1742) hat, seines ideellen Lehrmeisters, der den „mathematischen Imperialismus“ von d’Alembert und den orthodoxen Newtonianern bekämpft hat: „Für 's Gravesande [war] die galileische newtonianische These einer substanziellen Kontinuität zwischen Mathematik und natürlicher Welt absolut *nicht* teilbar [. . .]. Nach der Ablehnung der mathematischen Evidenz als gültigem Bezug, um die Wahrheit der realen Welt zu bestimmen, erarbeitete 's Gravesande die epistemologischen Grundlagen der neuen experimentellen Wissenschaft, indem er den Begriff der *moralischen Evidenz* formulierte“ (Ferrone 1982: 571).

Zu Beginn unserer Ausführungen ist es nötig, einen anderen, besonders wichtigen Punkt hervorzuheben, nämlich dass für 's Gravesande „die Gewissheit der menschlichen Welt, die nicht weniger erhaben ist als die wissenschaftliche Gewissheit, auf der Empfindung, der Bezeugung und der Analogie basierte“ (ebd.: 572), da für ihn die newtonschen *Regulae* auf verschiedene Wissensgebiete wie Ökonomie, Politik usw. angewandt werden konnten. Wenn Gott selbst die Naturgesetze berücksichtigen musste, bedeutete dies, ihn dem Himmel der Metaphysik zu entreißen, ohne damit jedoch seine Existenz zu negieren, wie es der erklärte Atheist Diderot gewollt hätte, der später *La lettre sur l'homme et ses rapports* (1772) von Hemsterhuis mit akribischen Anmerkungen versah und mit ihm die Auffassung teilte, dass der Mensch notwendig die Einbildungskraft pflegen müsse. In der Tat ist seiner Meinung nach „die Vernunft nicht dazu in der Lage, das Wesen der Materie und die metaphysischen Eigenschaften des Seins erkennen zu lassen“ (Diderot 2019: 897). Diderot stellt sich die Schöpfung als einen werdenden Prozess vor, bei dem der Künstler der Interpret eines idealen Modells wird, das sich zwischen Bewusstsein und Unbewusstheit entwickelt: „L'idée n'appartient plus à quelque ciel des abstractions, elle se transforme selon les lieux et les époques“ (Delon 2011: 291). Diese Betrachtung ist von äußerster Wichtigkeit in Bezug auf die Rezeption von Herder und seine Behandlung des Prometheus-Mythos im Vergleich zu dem von Pygmalion, auf welchen er sich in der *Plastik* von 1778 bezieht, wie der Untertitel *Aus Pygmalions bildendem Traume* zu erkennen gibt.

Hemsterhuis definierte zuweilen Gott als „die Divinität“ oder als „den Gott“ „mit klaren deistischen oder heidnischen Anklängen (in manchen Fällen wird er auch ‚Jupiter‘ genannt)“ (Diderot 2019: 897). Das Interesse Herders an Hemsterhuis geht auf das Jahr 1770 zurück, als er sich nach der Lektüre von *Lettre sur les désirs*, zusammen mit *Lettre sur la sculpture* während eines Aufenthalts in Leiden und Amsterdam entschließt, dem Holländer zwei Rezensionen zu widmen, die dann anonym in den *Frankfurter Gelehrten Anzeigen* (Herder 1994a: 466–470) erschienen. Es war indessen Jacobi, der 1787 unter dem Titel *Alexis oder Von dem goldenen Weltalter* dessen Schrift *Alexis ou de l'Âge d'or* übersetzte. Dieses Werk, das Hemsterhuis 1781 verfasste und das 1787 auf Deutsch in Riga veröffentlicht wurde, behandelt die Katastrophe durch einen Kometen, der auf der Erde einschlägt und damit das Ende des glücklichen Zeitalters bewirkt, in dem – wie Hesiod in *Werke und Tage* erzählt – die Menschen wie Götter lebten, „mit stets unsorgsamer Seele, von Arbeiten entfernt und Bekümmernis“ (Hesiod 1806: 14, V. 112 f.).

Man darf nicht vergessen, dass für Hesiod das Problem der Darstellung der schrittweisen Entfernung des Menschen von dem Zustand der Gerechtigkeit mit der Bestrafung zusammenfällt, die er erleidet, weil er das Vertrauen der Götter gebrochen hatte: Der in der Periode des deutschen Sturm und Drang

hoch geschätzte Prometheus-Mythos ist ein Paradigma dafür. Die *Werke und Tage* inspirierende Geschichte ist auch eine allegorische Darstellung von Hesiods Streit mit seinem Bruder Perses um die Aufteilung des Besitzes, den die beiden Söhne geerbt hatten, und mit dem Perses sich unrechtmäßig bereichern wollte.

In einem Brief vom 23. November 1780, der am direktesten auf Hesiod eingeht, schreibt Hemsterhuis:

[...] in der Natur des Menschen [...] liegt ein Prinzip der Perfektibilität, das grenzenlos scheint und über das absolut kein anderes Lebewesen auf der Erde verfügt [...]. Ich stelle hier drei bescheidene Betrachtungen an: 1) Eine Rückkehr des Menschen zu diesem Goldenen Zeitalter von Hesiod ist unmöglich; 2) Wenn der Mensch zu Zeiten des Goldenen Zeitalters über das, was wir soeben gesagt haben, hätte reflektieren können, hätte er dem unsicheren Verlauf seiner Perfektibilität eine konstante Richtung geben können; und 3) wenn die in ihrer Natur unbegrenzte Perfektibilität schließlich ihr Ende in der Unvollkommenheit und der kleinen Anzahl seiner Organe findet, wird er als Erdenbewohner zurückschreiten, seine absurden Fehler auf seinem wirren Weg korrigieren und auf demselben Planeten ein Goldenes Zeitalter erleben, das unendlich größer als jenes der Poeten sein wird (Hemsterhuis 2001: 368-369).

Im Dialog des *Alexis* erzählt Diokles dem Alexis, wie Hypsikles, der alte Priester von Adonis, Pythagoras klar macht, dass „die Erdkugel in Jahresfrist in einem großen Zirkel sich um die Sonne bewegt; daß die Erde sich in einem Tage und einer Nacht von Abend nach Morgen um ihre Achse dreht: und das sey, wie er sagte, die Ursache von der scheinbaren Bewegung aller Gestirne von Morgen nach Abend“ (Hemsterhuis 1787: 59). Pythagoras beklagt sich aber kurz darauf bei dem Priester darüber, dass die Arkadier sich als ein Volk gepriesen hatten, das älter als der Mond sei, und sich selbst als die wahren Begründer einer glücklichen Epoche der Menschheit rühmten, in der die Welt noch nicht mit den Sorgen einer drohenden Katastrophe belastet war. Wir befinden uns hier also im Kontext einer „katastrophischen“ Tradition der Naturgeschichte, wie sie in Deutschland in der *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755) von Immanuel Kant gipfelt, die er nach dem Lesen einer Rezension zu *An Original Theory or New Hypothesis of the Universe* (1750) von Thomas Wright konzipierte. Wie Cometa feststellt (2004: 82), las Hemsterhuis *A New Theory of Earth* von William Whiston (1696), die Schrift *Lettre sur la Comète* von Pierre Louis Moreau de Maupertuis (1742) und später die *Réflexions sur les comètes qui peuvent approcher la terre* von Joseph-Jérôme Lefrançais de Lalande (1773). Kants Werk fand zur Zeit seines Erscheinens aus verlegerischen Gründen kaum Beachtung. In der Zwischenzeit veröffentlichte der Philosoph und Naturwissenschaftler Johann Heinrich Lambert (1728–1777), den auch Herder aufmerksam las, im Jahr 1761 die

Schrift *Cosmologische Briefe über die Einrichtung des Weltbaues*. Sie enthielt eine ähnliche Interpretation wie die von Kant ausgearbeitete, auch wenn – wie angenommen wird – Lambert keine Kenntnis der Schriften seines illustren Vorgängers hatte. 1796 präsentierte der berühmte Astronom und Mathematiker Pierre Simon Laplace (1749–1827) in seiner *Exposition du système du monde* das gleiche Konstrukt, das erst später von Helmholtz als die „Hypothese von Kant und Laplace“ bezeichnet wurde.

Diokles schildert die perfekte Harmonie, in der sich die Menschheit vor dem Erscheinen des Mondes befand, – wobei bemerkenswert ist, dass er im *Alexis* unterstreicht, in welcher totalen Syntonie die Intellektuellen und die Seelen sich im Goldenen Zeitalter befunden und wie sie ihre Gedanken und Leidenschaften in einer einfachen und direkten Sprache einander mitgeteilt hätten (Hemsterhuis 1787: 64). Gleich darauf aber stellt er heraus, die Ankunft eines kleinen Gestirns mit einem „langen Lichtschweif“ produziere

in den Gewässern eine unordentliche Bewegung; schwellend traten sie aus den Ufern; ihre Oberfläche war gefurcht, mit Schaum. Es ließ sich innerlich in den Körpern aller Thiere eine ganz wunderbare Veränderung spüren, die von einer unbekanntenen Unordnung in ihren Säften herrührte. Ungewöhnliche Flecken verunstalteten den reinen blauen Himmel, den bis dahin nichts getrübt hatte; die ersten Wolken bildeten sich. Da die einfache und gleichförmige Bewegung der Erde, welche bisher die verschiedenen Materien in ihrem Schoße verhindert hatte, sich zu vermischen, in Streit zu gerathen und zusammen zu gähren, aufgehoben und verändert war: so fand sich nun alles, Salpeter, Schwefel, Feuer, untereinander gemischt. Es stiegen schwarze Dünste empor. Lodernde Blitze durchkreuzten zum erstenmal das dunkle und weite Gewölbe des Himmels. Das fürchterliche Getöse des Donners ließ sich hören. Nicht lange; so zerplatzte an hundert Stellen die dicke Rinde der Erde, um der Unordnung, die sie inwendig von allen Seiten ängstigte, Luft zu machen [. . .] Millionen Menschen und Thiere kamen in dieser fürchterlichen Katastrophe um [. . .] Das Geschrei der Menschen und Thiere war eine neue Sprache, die man wegen der wechselseitigen starken Empfindungen, zu verstehen das Unglück hatte (Hemsterhuis 1787: 67–70).

Hemsterhuis' Denken richtet sich nun auf die Notwendigkeit des Menschen, eine Kompensierung zu diesem unglücklichen Zustand zu finden, der ihn der Fähigkeit beraubt hatte, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. Es gibt hier einen eindeutigen Bezug auf das „Ende der Theodizee“, welches das 18. Jahrhundert nach dem Erdbeben von Lissabon im Jahr 1755 geprägt und auch Kant sowie Voltaire und Rousseau dazu veranlasst hatte, die Katastrophe zu thematisieren, auch wenn Kant in jedem Fall versuchte, sie zu rationalisieren (Giacomoni 2004: 135).

Hemsterhuis glaubt zwar nicht an die „Offenbarung“ des Göttlichen, schenkt aber der Frage von der Perfektionierung der Seele große

Aufmerksamkeit und antizipiert damit eine Position, der auch Herder zugeeignet ist, indem er zugesteht, dass der Mensch sich durch Selbstverbesserung aus der Sünde erheben könne. Er deutet also auf die Notwendigkeit des Menschen hin, die Beziehung mit dem „Schönen“ wiederzufinden, das ihm vor der Katastrophe so vertraut war. Diese Beziehung als die Frucht eines „Guten“, das versucht, die soeben hinter sich gelassene Phase des „Bösen“ zu überwinden, kann dem Bedürfnis des Menschen sich zu perfektionieren zugeschrieben werden. Über dieses Thema wurde in Deutschland viel diskutiert, auch in Anschluss an den 1748 erschienenen geistigen Monolog von Johann Joachim Spalding *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen* (vgl. Macor 2013).

Nach dem Abschluss der Erzählung von Diokles versucht Alexis durch dessen Worte zu verstehen, was für die Menschheit die Idee des Schönen und des Erhabenen bedeutet, nachdem sie am Ende des Goldenen Zeitalters nicht mehr in ihren direkten Genuss kommt, und die Individuen mittels der Ideen eine Vertrautheit mit den neuen Beziehungen zwischen den Dingen erlangen müssen; diese Ideen werden zukünftig durch einen Enthusiasmus getragen, der es, so Diokles, erlauben wird, das Wahre, das Schöne und das Erhabene zu sehen. An diesem Punkt glaubt Alexis zu verstehen, was die Poesie ist:

Jetzt glaube ich Deine Idee zu fassen. Urtheile Du selbst, ob ich mich betrüge. Ich begreife nun erst was Poesie eigentlich ist. Es leuchtet mir ein, daß die tief-sinnigsten Schlüsse, der bedächtlichste und überlegteste Gang des Verstandes uns wenig neue Wahrheiten liefern könnte, wenn nicht durch diesen *Enthusiasmus*, der die Ideen einander nähert, die Seelen unterstützt, geleitet und getrieben würde. Ich erkenne, daß gerade diese Annäherung dem Verstande die Gelegenheit verschafft, jene schnelle Fassungsaufgabe anzuwenden, die man *Gefühl* in einem höheren Sinne nennt (Hemsterhuis 1787: 99f.; dazu De Souza 2014: 151; Hervorhebung E.A.).

Der Bezug auf das *Gefühl*, das von Herder spezifisch als *Tastsinn* aufgefasst wird, ist hier von besonderer Bedeutung, weil es zusammen mit der Vorstellung schneller Intuition eine Kreativität suggeriert, die direkt in den Begriff vom „Formen“ des Denkens in der Materie einfließt, in einer Art der Schöpfung, die den Menschen als vom Göttlichen geschaffen anerkennt, ihn aber aus der Rolle des „geschaffenen“ Geschöpfes emanzipiert und ihm seine Verantwortung als Subjekt bewusst macht. Er wird natürlich dazu fähig sein, biologisch zu „zeugen“, aber eben auch Kunstwerke zu erzeugen. Dazu schreibt Elio Matassi:

Nach der traumatischen Erfahrung der Naturkatastrophe schwankte der Mensch jahrhundertlang zwischen Irrtum und Wahrheit; allmählich gab aber die Weisheit des Menschen der Unzulänglichkeit der Welt eine Ordnung, indem sie es vermochte, auch in der Unstimmigkeit die Schönheit zu finden. Der prälunare Zustand und die Katastrophe, die ihn beendete, wurden der Gegenstand einer dunklen und

weit entfernten Vergangenheit, Gegenstand der *Kontemplation* des Menschen, Bezugspunkt eines irreversiblen Fortschreitens, das zwar einerseits ein größeres Unglücklichsein hervorgebracht, aber andererseits zur Eroberung der reflexiven Fähigkeit des Menschen geführt hatte [. . .]. (Matassi 1983: 148–149)

Man kann davon ausgehen, dass sich bei Hemsterhuis die moralische und die ästhetische Erfahrung eng miteinander verbinden, dank der Tatsache, dass er in *Lettre sur les désirs* deutlich die Idee zum Ausdruck brachte, dass in der Unmittelbarkeit, die die Zeitlichkeit aufhebt, der Mensch die metaphysische Dimension und in ihr das Gefühl von der Einheit der Vielfalt als Form des Schönen erfassen könne. Damit sind wir unserem Ziel einen Schritt nähergekommen, den Zweifel bezüglich der mythischen Darstellung des promethischen Verrats an den Göttern, den man allegorisch mit der Erbsünde verbinden könnte, zu beleuchten, der sich bei Herder mit dem Traum des Pygmalion auflöst.

Bekanntlich entwickelt Herder in der *Plastik* (Fassung letzter Hand 1778), aber zuvor noch in den Abhandlungen *Zum Sinn des Gefühls* (1769) und *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* (1778; frühere Fassungen 1774, 1775) eine Ästhetik, deren Grundlage hauptsächlich der Tastsinn ist. Herder war in einer frühen Lebensperiode von der Lektüre der Werke Rousseaus durchdrungen, der die kulturellen menschlichen Errungenschaften deutlich als Verlust ursprünglicher Natürlichkeit betrachtete. Für Herder besteht nun die Hauptüberlegung darin, durch den Mythos die Erlösung des Menschen von jenem astrologisch-biblischen Katastrophismus darzustellen, der mit einer Form von krankhaftem Millenarismus in Verbindung steht. Diesen kann man durch die Suche nach der Bestimmung des menschlichen Daseins in der Welt und dank einer palingenetischen Vorstellung bekämpfen. So übernimmt Herder also den Prometheus-Mythos aus der literarischen Tradition, die ihn zuvor gepriesen hatte, und greift dabei erkennbar auf Francis Bacon zurück, den er mehrmals in seinen Schriften zitiert. In *Fragmente über die neuere deutsche Literatur* (Herder 1985: 440) bezeichnet Herder Bacon als denjenigen, der „die Mythologie als eine politische Bildergalerie betrachtet“ (Herder 1985: 454). Im III. Teil, der den „Nachbildungen der Römer“ gewidmet ist, stellt Herder weiter heraus, dass Platon, Bacon und Locke es in ihren philosophischen Ausführungen verstanden hätten, bei der Interpretation der Seele ihre Gedanken mit der Psychologie zu verbinden, nicht nur in Bezug auf die Individuen, sondern auch auf ganze Völker (ebd.: 479).

Auch in *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* wird Bacons Größe gelobt. In der letzten Fassung dieser Abhandlung von 1778 wird Bacon dann als derjenige beschrieben „dem scholastische[r] Scharfsinn feind [war], der jede lebendige Kreatur Gottes in Moder auflöset“, als der, der die scholastischen Klassifizierungen und Spekulationen aufgab, und sich auf die

ersten Begriffe zu den Dingen, zu der Natur konzentrierte. Ihm wird zudem eine „Gemeinschaft mit den Sternen“ zugeschrieben („Bako's Lichtseele hatte mit dem Gestirn viel Ähnlichkeit“) (Herder 1994b: 388), der zufolge er bei jeder Mondfinsternis die Besinnung verlieren würde und ein Mensch sei, der „nicht brennt“, sondern „glänzet sanft und leuchtet“ (ebd.: 388).

Man kann sicher davon ausgehen, dass Herder den Sinn der „Erklärung“ von Bacon in dem Prometheus gewidmeten XXVI. Kapitel der Schrift *Weisheit der Alten* (erschienen 1609 in London) vollständig erfasst und ihn als Voraussetzung für seinen Vorschlag zur Würdigung des Menschen und der Menschengattung betrachtet. Sein Ziel ist es, die idealisierende Beziehung zur Welt des Klassizismus, die man Winckelmann, dem Theoretiker der Vorherrschaft des Sehens über die anderen Sinne, zuschreibt, ebenso zu überwinden wie den Wert der wissenschaftlichen Erfindung mit dem geistigen Wert der Dimension der Schöpfung zu verbinden, deren Mittelpunkt die Seele in Bezug auf Gott ist:

Prometheus bedeutet klar und ausdrücklich die Vorsehung; denn unter allen Dingen in der Natur wurde die Schöpfung und Begabung der Menschen bei den Alten als besonderes Werk der Vorsehung hervorgehoben und betrachtet [. . .] denn Alles ist dem Menschen dienstbar gemacht worden, und aus Allem erwächst ihm Vortheil und Genuss. So dienen ihm die Umdrehungen, Stellungen und Bahnen der Himmelskörper zur Unterscheidung der Zeiten und Zeitlängen, wie zur Eintheilung des Weltkreises in verschiedene Himmelsgegenden; die Lufterscheinungen bieten ihm die Vorzeichen der Witterung dar; die Winde steuern unsere Schiffe, treiben unsere Mühlen, bewegen unsere Maschinen [. . .]. Und nicht ohne Grund wird hinzugefügt, dass die Stoffmasse, aus welcher der Geist gebildet wurde, mit Theilen verschiedener Thiere gemischt und versetzt worden sei; denn es ist sicher, dass von allen Dingen der Welt der menschliche Körper das vielseitigste und zusammengesetzteste ist [. . .]. (Bacon 1884: 236 f.)

Bacon hebt bei der Weiterführung seiner Erzählung an einem gewissen Punkt hervor, dass die Götter einen größeren Gefallen an dem erfinderischen Geist des Prometheus gefunden hätten als an jenem passiven, bar jeglicher Vorstellung von denjenigen, die weiterhin blind die peripatetische Philosophie praktizierten, ohne etwas zu wagen (vgl. ebd.: 240).

Herders Antwort auf diesen Ursprungsmythos konkretisiert sich also im Zeichen des Pygmalion als Mythos der Moderne, der seinen entscheidenden Wendepunkt im Verwerfen einer passiven Abhängigkeit des Menschen von der himmlischen und unsichtbaren Welt der Götter findet. Dies gilt auch für die Abkehr vom Titanismus, der mit Prometheus sein Sinnbild im Sturm und Drang hatte, und dem besonders Goethe in dieser Zeit anhängt, mit seiner gleichnamigen Hymne aus dem Jahr 1773.

Herders Vorhaben bezieht sich auch auf die Wende, die die Haltung des Menschen gegenüber den Erschütterungen der Dinge (Erdbeben, Überflutungen etc.) in der Moderne erfährt, indem diese nicht mehr dem Zufall oder der Vorsehung zugeschrieben werden. Der Mensch nimmt nun vielmehr sein Schicksal in die Hand, als Artifex (der Bildhauer Pygmalion), aber auch als „Dichter“, der die Menschheit besingt. Diese Begriffe werden klar in dem frühen *Versuch einer Geschichte der lyrischen Dichtkunst* (1764) erläutert, wo Herder darlegt, dass der Mythos, wesensgleich der *Fabel*, auf diese Weise aufhört, ein *Aberglaube* zu sein, und den ersten Schritt von der Artikulation der Sprache definiert, die nur in ihrem Anfangsstadium von der „Angst“ und der „Furcht“ abhängt (vgl. Cometa 1990: 16). Dank dem Gesang der Völker, der bei Herders historischen Studien ein wesentliches Forschungsinteresse darstellt, kann der Mensch seine individuelle und kollektive Geschichte erzählen, dabei die *Kosmogonien* der Ursprünge in der Entwicklung der historischen Zeit neu interpretieren und durch die Neugierde seine Erkenntnis erweitern (vgl. Herder I, 1984: 9). Der Traum des Pygmalion drückt die Idee von einer Entwicklung der Wissenschaft aus, zusammen mit einer dem Schönen verbundenen kreativen Kunst, die sich, während sie sich auf die Kenntnis der Vergangenheit stützt, in Richtung Zukunft perfektioniert.

Dagegen finden wir bei Novalis eine Reihe von Notizen zu verschiedenen Werken von Hemsterhuis, die auf das Jahr 1797 zurückgehen. Novalis hatte zwar schon 1792 (vgl. Novalis IV, 1975: 237) begonnen, sich mit dessen Schriften zu beschäftigen, aber erst 1797 macht er Aufzeichnungen zu einer Reihe von Passagen und versieht sie mit kurzen Anmerkungen. Dabei wendet Novalis eine „symbolische Reduzierung“ der Werke Hemsterhuis' an und überspringt jegliche „diskursive Mediation“. Natürlich ist hierbei zu bedenken, dass Novalis auch tief von dem philosophischen Denken Fichtes durchdrungen war (vgl. Mähl 1965: 266–286).

Die Idee der Katastrophe wird in dem intellektuellen Kreis von Novalis durch die des Chaos ersetzt, was vor allem auf Betrachtungen zu Hemsterhuis' Werk *Aristée ou de la Divinité* zurückgeht, so wie auch zu *Alexis ou de l'Âge d'or*. Wie schon erwähnt, wird die Überlegung zur Bedeutung der Poesie gegen Ende des *Alexis* eingeflochten, wenn Diokles dem Alexis erklärt, wie sich der Prozess der Annäherung an die Ideen in einem jeglichen Individuum entwickelt, das die Anstrengung unternimmt, das Wahre, Schöne und Erhabene zu begreifen.

Nachdem sie in den gleichen Zustand der Befriedigung gelangt waren, gab sich das Tier mit dem erreichten Glück zufrieden, der Mensch hingegen – aufgefasst in prometheischem Sinn dank seines „amphibischen“ Wesens zwischen menschlicher und göttlicher Welt – begann viel mehr zu verlangen, geleitet eher von Stolz als Neugierde, und stürzte beim Erforschen aller ihm gebotenen Möglichkeiten in den Abgrund des Chaos und des Absurden.

Genau aus diesem Grund aber lernte er auch, was seine wahre Rolle in der Welt und seine erhabene Natur seien und fand das verlorene Gleichgewicht, als ihm ein weiser Gelehrter erklärte, wie er die Gegenwart mit der Zukunft verbinden könne.

Novalis fügt zwischen seine Notizen von 1797 eine sehr interessante Anmerkung, als er die Funktion der Geschichte, der Philosophie und der Poesie rekonstruiert, und bemerkt zu letzterer: „Die Poësie bildet die *schöne* Gesellschaft oder *das innere Ganze* – die Weltfamilie, die schöne Haushaltung des Universi. . . [sic]. Durch die Poësie wird die höchste Sympathie und Koaktivität – die innigste, herrlichste Gemeinschaft *wirklich*“ (Novalis II, 1965: 372).

Die Poesie, die bei Hemsterhuis noch in Konkurrenz zu einer Philosophie stand, die die vollendete Poesie nur durch die äußerliche Totalität, durch *Gesetzlichkeit* ermöglichte, wendet sich nun der „schönen“ Dimension der innerlichen Totalität zu, die als „Weltfamilie“ definiert wird. Ihr Potenzial der Synthese ist weit entfernt von einer jeglichen analytisch-spekulativen Annäherung an das Reale, mit der hingegen der Philosoph sich wappnet, um zu lehren. Dieser kann zwar ein Wegweiser sein, ist aber nicht dazu in der Lage, die Vollkommenheit des schöpferischen Aktes auszuführen. Diese bedeutet auch Begreifen und wird der jungen Generation übergeben, d.h. allen Alexes der Welt.

Uerlings hat Novalis' Verhältnis zu Hemsterhuis in dieser Weise synthetisiert:

Bei Hemsterhuis ist es neben der Liebe vor allem die dichterische Einbildungskraft, die die Wiederkehr des goldenen Zeitalters befördern soll durch ihre besondere Sensibilität für die Harmonie des Universums. Auch diesen Zug hat Hardenberg in charakteristischer Weise aufgegriffen und umgedeutet. Zum einen bleibt [. . .] die Harmonie eine aufgegebene. Deshalb „bildet“ die Dichtung für Novalis die „*schöne* Gesellschaft, oder *das innere Ganze*“ [. . .], während sie bei Hemsterhuis als von Göttern verliehene Sprache des erhabenen Enthusiasmus gedacht wird [. . .]. (Uerlings 1991: 122)

Novalis beschreibt mithilfe eines sehr eindrucksvollen Bildes im Fragment 686 des *Allgemeinen Brouillons* die Schaffung einer historischen Vision, einer philosophischen Theorie oder eines Kunstwerks, die noch nicht von der kollektiven gesellschaftlichen Dimension geteilt würden, so als ob sie die Bewohner einer „Schlafkammer der zukünftigen Welt“ seien und darauf warteten, von der Menschengemeinschaft erkannt zu werden. Eine entsprechende Überlegung von Novalis scheint in einer Vision verwurzelt zu sein, die von der Dimension des Vergangenen ausgehend in die Zukunft blickt und vielleicht dem Disput zwischen antiker und moderner Welt definitiv ein Ende setzen will:

Eine Geliebte und einen Freund – Ein Vaterland, und einen Gott findet er hier gewiß – Sie schlummern, aber weissagenden, vielbedeutenden Schlummer. Einst kommt die Zeit, wo jeder Eingeweihte der bessern Welt, wie Pygmalion, seine um sich geschaffne und versammelte Welt, mit der Glorie einer höhern Morgenröthe, erwachen und seine lange Treue und Liebe erwidern sieht (zit. nach Aurnhammer / Martin 2003: 142).

Ein aktueller Interpretationsvorschlag von Novalis' Werk unter ökologischem Gesichtspunkt erklärt, dass für ihn das Verhältnis des Menschen zur Natur im Rahmen einer Geschichtlichkeit angesiedelt ist, in der das Individuum, nachdem es seine spekulative Aufgabe erschöpft hat, – befreit von seinem Verlangen, sie zu besitzen und zu kontrollieren, – in die Natur zurückkehren kann, da sie ihm Leben und Nahrung versichert (vgl. Vietta 2021: 137–140). Vietta weist auf die drei Hauptphasen der Annäherung an die Natur hin, die ursprünglich das Verhältnis zwischen Mensch und Natur charakterisieren und die im zweiten Teil der *Lehrlinge zu Sais* erörtert werden: 1. Entstehung des „*anthropomorphen Zeitalters*“, in dem die Natur vermenschlicht wird, ohne sie aber zu erobern; dann 2. die „*episch-mythische Annäherung*“ an die Natur von menschlicher Seite; 3. die „*ästhetische*“ Erfahrung und Gestaltung der Natur durch den Menschen: Es geht hier um „die Geschichte der Zivilisierung der wilden Natur und deren ‚Entwilderung‘“ (ebd.: 147). Heute befinden wir uns nun in einer Phase dieses Verhältnisses, nämlich in einer Zeit des „*Anthropozäns*“, in der es uns sicher noch weniger als damals opportun erscheint, einen „*wohldurchdachten Zerstörungskrieg mit dieser Natur*“ (Novalis I, 1977: 89) zu führen, wie einige der *Lehrlinge zu Sais* ihn sich mit der Verwendung von „*schleichenden Giften*“ vorstellten (Vietta 2021: 145; Novalis I, 1977: 89): Diese gehörten aber noch zu einer Welt, in die so genannten „*Scheidekünstler*“ (ebd.) erste chemischen Experimente durchführten, deren Nebenwirkungen noch nicht ihren katastrophalen Impakt auf die Welt gezeigt hatten. Es ist weniger die Entwicklung der Techniken als vielmehr das Ende einer wahrnehmenden und empfindenden Beziehung zur Natur seitens der Menschen, die sonst in der dichterischen Dimension die Prämisse eines Sich-Fühlens in der Natur bildet, welche für Novalis die Bedeutung eines schmerzlichen Vergessens unseres kollektiven und universalen Ursprungs hat.

Literatur

- Aurnhammer, Achim / Martin, Dieter (Hg.): *Mythos Pygmalion. Texte von Ovid bis John Updike*. Leipzig: Reclam, 2003.
- Bacon, Francis: *Kleinere Schriften des Lord Bacon*, übersetzt und erläutert von J. Fürstenhagen. Leipzig: Winter Verlagshandlung, 1884.

- Cometa, Michele: Il romanzo dell'Infinito. Mitologie, metafore e simboli dell'età di Goethe. Palermo: Aesthetica, 1990.
- Cometa, Michele: Visioni della fine. Apocalissi catastrofi estinzioni. Palermo: Due punti edizioni, 2004.
- Delon, Michel: Carte blanche à l'imagination. Diderot et l'affirmation de l'imagination créatrice. In: *Revue d'Histoire littéraire de la France*. April 2011, 111.2 (2011), S. 283–292.
- De Souza, Nigel: The Soul-Body Relationship and the Foundations of Morality. Herder contra Mendelssohn (2014), S. 145–161. <https://ruor.uottawa.ca/handle/10393/32967> (Zugriff am 21.10.2021)
- Diderot, Denis: Opere filosofiche, romanzi e racconti, a c. di Paolo Quintili e Valentina Sperotto. Milano: Bompiani, 2019.
- Ferrone, Vincenzo: Scienza natura religione. Mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento. Napoli: Jovene Editore, 1982.
- Giacomoni, Paola: Appendice. Kant e i terremoti delle teorie. In: *Voltaire, Rousseau e Kant. Sulla catastrofe. L'illuminismo e la filosofia del disastro*, introd. e cura di Andrea Tagliapietra. Trad. di Silvia Manzoni ed Elisa Tetamo, con un saggio di Paola Giacomoni. Milano: Paravia Bruno Mondadori, 2004, S. 125–143.
- Hemsterhuis, Frans: Alexis, oder vom goldenen Weltalter, übersetzt von Friedrich Heinrich Jacobi. Riga: bey Johann Friedrich Hartknoch, 1787.
- Hemsterhuis, Frans: Opere, a c. di Claudia Melica. Napoli: Vivarium, 2001.
- Herder, Johann Gottfried: Werke. Hg. von Wolfgang Pross. Bd. 1: Herder und der Sturm und Drang 1764–1774, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, S. 7–61.
- Herder, Johann Gottfried: Über die neuere deutsche Literatur. Fragmente, als Beilage zu den Briefen, die neueste Literatur betreffend. Dritte Sammlung 1767, betitelt „Vom neuern Gebrauch der Mythologie“. In: *Ders., Frühe Schriften 1764–1772*, (FHA 1). Hg. von Ulrich Gaier. Frankfurt/Main: DKV, 1985, S. 432–455.
- Herder, Johann Gottfried: Sämtliche Werke (SWS). Hg. von Bernhard Suphan, Bd. 5/3. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe Berlin 1891, Hildesheim / Zürich / New York: Olms-Weidmann, 1994a.
- Herder, Johann Gottfried: Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele. In: *Ders.: Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774–1787* (FHA 4). Hg. von Jürgen Brummack und Martin Bollacher. Frankfurt/Main: DTV, 1994b, S. 329–393.
- Hesiod: Hesiods Werke und Orfeus der Argonaut, von Johann Heinrich Voss. Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1806.
- Macor, Laura Anna: Die Bestimmung des Menschen (1748–1800). Eine Begriffsgeschichte. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2013.
- Mähl, Hans-Joachim: Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis. Studien zur Wesensbestimmung der frühromantischen Utopie und zu ihren ideengeschichtlichen Voraussetzungen. Zweiter Teil, „Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis“, Abschnitt. 2 [Hemsterhuis und Fichte]. Heidelberg: Carl Winter, 1965, S. 266–286.
- Matassi, Elio: Hemsterhuis. Stanza critica e filosofia della storia. Napoli: Guida, 1983.

- Melica, Claudia: Hemsterhuis nelle „Schriften zum Spinoza-Streit“ di Jacobi. In: *Bollettino della Società Filosofica Italiana*, N.S. 170 (2000), S. 12–26.
- Melica, Claudia: *Introduzione alle Opere di Hemsterhuis*. Napoli: Vivarium, 2001, S. XI–LXXV.
- Novalis: *Schriften*, Bd. I: *Das dichterische Werk*. Hg. von Paul Kluckhohn und Richard Samuel u. Mitarb. von Heinz Ritter und Gerhard Schulz. Stuttgart: Kohlhammer, 3., erw. u. verb. Aufl. 1977.
- Novalis: *Schriften*. Bd. II: *Das philosophische Werk I*. Hg. von Richard Samuel in Zus. mit Hans Joachim Mähl und Gerhard Schulz. Stuttgart: Kohlhammer, 2., erw. u. reib. Aufl. 1965.
- Novalis: *Schriften*. Bd. IV: *Tagbücher, Briefwechsel, Zeitgenössische Zeugnisse*. Hg. von Richard Samuel in Zus. mit Hans Joachim Mähl und Gerhard Schulz. Stuttgart: Kohlhammer, 2., erw. u. „verb.“ Aufl. 1965.
- Quintili, Paolo: *Nota Introduttiva a „Osservazioni su Hemsterhuis“ (1774)*. In: *Diderot, Denis: Opere filosofiche, romanzi e racconti*, a c. di Paolo Quintili e Valentina Sperotto. Milano: Bompiani, 2019, S. 895–901.
- Uerlings, Herbert: *Friedrich von Hardenberg genannt Novalis. Werk und Forschung*. Stuttgart: Metzler, 1991.
- Vietta, Silvio: *Novalis. Dichter einer neuen Zeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2021.