

Leander Scholz

Ludwig Klages und die Ethik der Erde im frühen 20. Jahrhundert

Am zweiten Oktober-Wochenende des Jahres 1913 versammelten sich weit über zweitausend junge Männer und Frauen auf dem Hohen Meißner in Hessen. Das Treffen fand auf Einladung einer losen Vereinigung von Jugendbünden statt und sollte den patriotischen Übersteigerungen des Deutschen Reiches etwas entgegensetzen. Denn dieser Oktober war zugleich Schauplatz offizieller Festakte zum hundertjährigen Jubiläum der Völkerschlacht bei Leipzig, in der die napoleonischen Truppen ihre entscheidende Niederlage erlitten hatten. Russland, Preußen, Österreich und Schweden hatten Frankreich besiegt und dem bislang erfolgreichen Eroberungszug seiner revolutionären Armee unter Napoleon Bonaparte damit ein Ende gesetzt. Anlässlich des feierlichen Rückblicks auf dieses historische Ereignis sollte durch den Deutschen Kaiser und die Bundesfürsten ein monumentales Denkmal eingeweiht werden, zur ewigen Erinnerung an die große Befreiungsschlacht des europäischen Nordens gegen den europäischen Süden, zumal eine Auseinandersetzung feindlicher Lager jederzeit erneut bevorstehen konnte. Denn die Zeremonie der Einweihung stand bereits im Zeichen eines Krieges, der als erster von zwei Weltkriegen in die Geschichte eingehen sollte.

Zu den jugendlichen Gegnern der Reichspolitik gehörten die Vereinigungen der Wandervögel und Lebensreformer, die sich für einen fundamentalen politischen Wandel einsetzten. Ihr Ziel war es, die Geschlossenheit einer Jugendbewegung zu demonstrieren, die sich von den alten Feindschaften aus der Gründerzeit losgesagt und diese überwunden hatte. Die Alternativveranstaltung zur kaiserlichen Jubiläumsfeier war daher als ein „Fest der Jugend“ gedacht, mit Verweis auf den politischen Aufbruch der frühen Wartburgfeste im neunzehnten Jahrhundert, die ebenfalls Protestkundgebungen einer emanzipierten, gegen reaktionäre Politik und Kleinstaaterei aufbegehrenden Jugend gewesen waren. Zwar fand auch das „Fest der Jugend“ anlässlich des Gedenkens an den militärischen Erfolg von 1813 statt, aber der Sieg wurde von den Jugendbünden nicht nur als Befreiung von den französischen Besatzern begriffen, sondern auch als Befreiung von der deutschen Kleinstaaterei und den alten Autoritäten. Es bezeichnet den demokratischen Auftakt einer jungen Nation, die sich erst noch zu finden hatte. Mit den beiden konkurrierenden Veranstaltungen im Oktober 1913 stand die deutsche Nation sich in ihren entscheidenden Grundzügen selbst gegenüber.

Die geschändete Erde

Das programmatische Grußwort zu diesem „Ersten Freideutschen Jugendtag“ hat der Lebensphilosoph Ludwig Klages verfasst, abgedruckt ist es in der nachträglichen Festschrift unter dem Titel *Mensch und Erde*. Im Zentrum seines Textes steht der weit in die griechische Antike zurückweisende Antagonismus von Geist und Seele, der sich, so Klages, in der Gegenwart derart zugespitzt habe, dass nichts Geringeres als die „Selbstzersetzung des Menschentums“¹ drohe. Die moderne Zivilisation sei seit geraumer Zeit im Begriff, ihre eigene Lebensgrundlage und damit sich selbst zu vernichten. Die Bilanz eines seit drei Jahrhunderten währenden Fortschritts beschreibt Klages eindringlich anhand der Naturzerstörung, die dieser mit sich gebracht habe. Die „Totenliste“, mit der der Text beginnt, umfasst nicht nur Tiere, sondern auch Pflanzen, die bereits durch den Menschen ausgerottet wurden: „Eine Verwüstungsorgie ohnegleichen hat die Menschheit ergriffen, die ‚Zivilisation‘ trägt die Züge entfesselter Mordlust, und die Fülle der Erde verdorrt vor ihrem giftigen Anhauch.“² Der brachiale Zugriff des Menschen auf die natürlichen Ressourcen wird noch um ein Vielfaches gesteigert durch ein die Erde umspannendes technisches Netz aus Schienensträngen, Telegrafendrähten und Starkstromleitungen. Der „moderne Vernichtungskrieg“ des Menschen gegen die gewordene Natur habe dabei nicht nur die Fülle der Lebewesen stark dezimiert, sondern auch die Ordnung der Populationen nachhaltig durcheinandergebracht. Anstelle der ausgestorbenen Arten vermehren sich oft andere Arten derart maßlos, dass es zu fortgesetzten Schüben der Annihilation in der Welt der Tiere und Pflanzen kommt.

Klages endet mit einer Mahnung zur Umkehr, die als frühes Manifest der Umweltbewegung des zwanzigsten Jahrhunderts gelten kann:³ Die auf dem Hohen Meißner versammelten jungen Menschen ruft er auf, sich auf die Seite der Seele und nicht auf die des Geistes zu stellen. Mit dem Bild vom „giftigen Anhauch“ spielt Klages auf den philosophischen Mentalismus der europäischen Neuzeit an, der von Descartes bis Hegel das menschliche Selbstbewusstsein aus der *res cogitans* im Gegensatz zur *res extensa* bezieht. Seitdem ist der Bezugspunkt der menschlichen Ordnung nicht mehr die Ewigkeit eines Kosmos, sondern die Selbstidentität und die Selbstbehauptung eines Subjekts, das über die Welt wie über ein

1 Ludwig Klages: *Mensch und Erde* (1913). In: Ludwig Klages: *Mensch und Erde*. Sieben Abhandlungen. Jena 1938, S. 11–41, hier S. 26.

2 Klages: *Mensch und Erde*, S. 20.

3 Vgl. Jost Hermand: „Erst die Bäume, dann wir!“ Proteste gegen das Abholzen der deutschen Wälder 1780–1950. In: *Mit den Bäumen sterben die Menschen. Zur Kulturgeschichte der Ökologie*. Hg. von dems. Köln/Weimar 1993, S. 1–23.

Werk verfügt.⁴ Die Seele hingegen bezeichnet für Klages die innere Organisation der Körper im Sinne der aristotelischen Philosophie. Die Seele verbindet die Materie und macht sie lebendig. Im Unterschied zum Bewusstsein eines Subjekts ist sie nicht an den mentalen Status einer einzelnen Person gebunden. In der Welt der Lebewesen steht sie für die zahlreichen Symbiosen, die „durch das ganze Tierreich und über die ganze Erde verbreitet sind“.⁵ Gegen die Konkurrenz der Individuen und den Darwinschen „Kampf ums Dasein“ betont die Seele die Verbundenheit aller Lebewesen, zu denen auch der Mensch gehört, mit der Erde.

Auch wenn Klages' naturphilosophischer Ansatz deutlich esoterische wie spätromantische Züge trägt, steht er doch im Zeichen eines neuen wissenschaftlichen Paradigmas, das die mechanistische Auffassung der Natur endgültig beiseiteschiebt und die wissenschaftliche Bühne für die moderne Biologie freigibt, die das zwanzigste Jahrhundert tiefgreifend prägen wird. Lebensphilosophie und *life science* beenden die Sonderstellung des Subjekts und reihen den Menschen unter die Vielzahl der Lebewesen ein.⁶ Was das Leben will, ist nicht identisch mit dem, was die neuzeitlichen Philosophien unter einem autonomen Willen verstehen. An die Stelle sozialphilosophischer und geschichtsphilosophischer Perspektiven tritt ein ökologischer-terrestrisches Programm, das von nun an den maßgeblichen Horizont der neuen posthumanen Politik abgeben wird. Anders jedoch als der historische Kontext der Jugendbewegung vermuten lässt, steht die ökologische Verhaltenslehre, die Klages in unterschiedlichen Fassungen entwickeln wird, nicht im Zeichen eines politischen Aktivismus. Im Gegenteil, was an neuen Verhaltensmustern eingeübt werden soll, steht allen modernen Entwürfen einer Metaphysik des Willens entgegen und zielt auf eine Wahrnehmung von bereits lange bestehenden Verbindungen zwischen den Lebewesen auf der gesamten Erde, die in den klassischen Auffassungen von Politik kaum eine Rolle spielen.

Den Ursprung des Gegensatzes von Geist und Seele lokalisiert Klages wie sein lebensphilosophischer Lehrer Nietzsche im Christentum, das die gesamte Welt einem willentlichen Schöpfungsakt aus dem Nichts anheimstellt, in das sie auch wieder verschwinden wird. Ewig ist weder der Kosmos noch seine Bewohner, sondern allein der göttliche Wille, der sich nach zahllosen historischen Umbesetzungen von der Renaissance bis zum Zeitalter des Fortschritts in den modernen Entfesselungen einer industrialisierten Welt wiederfindet. Am Ende dieser langen Entwicklung steht der „letzte Mensch“, wie Nietzsche ihn als wirkmächtigste Figur des Nihilismus beschrieben hat, der die Welt buchstäblich konsumiert:

4 Vgl. Hans Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe. Frankfurt a. M. 1999, S. 234–259.

5 Blumenberg: Legitimität, S. 13.

6 Vgl. Hans Blumenberg: Lebenszeit und Weltzeit. Frankfurt a. M. 2001, S. 267 – 290.

Die Erde ist dann klein geworden, und auf ihr hüpfte der letzte Mensch, der Alles klein macht. Sein Geschlecht ist unaustilgbar, wie der Erdenfloh; der letzte Mensch lebt am längsten. ‚Wir haben das Glück erfunden‘ – sagen die letzten Menschen und blinzeln.⁷

Der „letzte Mensch“ kennt nichts anderes mehr als sich selbst. Um diesem modernen Schicksal entkommen zu können, bedarf es für Klages einer neuen Kosmologie, die in der Lage ist, die anthropologische Epoche von der Neuzeit bis zur Gegenwart und ihre „Verwüstungsorgie“ hinter sich zu lassen.

Die *politische Ökologie*, die sich seit dem Fin de Siècle formiert, lässt sich daher keineswegs auf eine Geschichte des Umweltschutzes reduzieren, der im Verlauf des zwanzigsten Jahrhunderts neben vielen anderen Aufgaben zu einem neuen Staatsziel geworden ist.⁸ Es handelt sich dabei vielmehr um eine neue politische Ordnung mit neuen Akteuren und neuen Aufgaben und vor allem mit einem neuen Sinnangebot. Mit der Umweltbeziehung taucht ein Gegenstand politischer Maßnahmen auf, der die traditionellen Formen der Willensbildung überfordert. Nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich weit Entferntes kann plötzlich ins Zentrum der politischen Aufmerksamkeit geraten. Was wichtig ist oder noch werden kann, lässt sich nicht mehr anhand der klassischen Hierarchie politischer Prioritäten beantworten. Die Unterscheidung zwischen einer Menschengeschichte, die sich in bedeutenden Ereignissen und Handlungen vollzieht, und einer Naturgeschichte, die es mit einer Vielzahl von Faktoren und Akteuren zu tun hat, wird zunehmend schwieriger. Das verändert die Auffassung von Politik fundamental. Die Überschreitung der anthropozentrischen Sichtweise ist für die historische Entstehung der *politischen Ökologie* essenziell. Vor allem im neunzehnten Jahrhundert wird sie vorrangig nicht aus anthropologischer, sondern aus zoologischer Perspektive betrieben. Politik kann nicht mehr als eine alleinige Angelegenheit der Menschen begriffen werden.

Wie viele konservative Zivilisationskritiker erhoffte sich auch Klages von den Nationalsozialisten eine Umsetzung seines politischen Programms. Sein kosmologischer Antichristianismus und neuheidnischer Antijudaismus passten dabei hervorragend zu dem Versuch einer Allianz mit den neuen Machthabern.⁹ Auch große Teile der emanzipatorischen Jugend umarmten den faschistischen Vitalismus. Dass die völkische Bewegung dem „modernen Vernichtungskrieg“ keinen Einhalt gebot, sondern ihn vielmehr auf allen Ebenen zu einer totalen Mobilmachung steigerte,

7 Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra I-IV. Kritische Studienausgabe. Bd. 4, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München 1988, S. 19.

8 Vgl. Benjamin Bühler: Ökologische Gouvernamentalität. Zur Geschichte einer Regierungsform. Bielefeld 2018, S. 7–48.

9 Vgl. Tobias Schneider: Ideologische Grabenkämpfe. Der Philosoph Ludwig Klages und der Nationalsozialismus 1933–1938. In: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 49 (2001), H. 2, S. 275–294.

gehörte zu den großen Enttäuschungen des Antimilitaristen Klages, der bereits angesichts der Kriegsbegeisterung im Vorfeld des Ersten Weltkriegs in die Schweiz ausgewandert war. Vor diesem Hintergrund erschien Nietzsche, den die Nationalsozialisten zu ihrem Philosophen gemacht hatten, nicht als Antipode der anthropologischen Epoche, sondern als ihr Vollender. Bereits in seinem Nietzsche-Buch von 1926 hatte sich Klages von dem Denker distanziert, der „wie kein anderer die *Verbrechen* des Willens zur Macht am Leben enthüllt“, aber „das Leben selber als *eben diesen Willen zur Macht* zu verstehen unternimmt“.¹⁰ Diesen vermeintlichen Widerspruch, den Klages bei seinem Lehrer ausgemacht zu haben meinte, ist tatsächlich die abgründige Heimsuchung der Lebensphilosophie selbst.

Bei seinem groß angelegten Angriff auf die Werte des europäischen Kontinents hatte Nietzsche die religiösen und philosophischen Wahrheiten auf die mit ihnen verbundenen Herrschaftsansprüche hin befragt. In jeder Wahrheit halte sich ein Wille zur Macht verborgen, dessen geheime Absicht es zu demaskieren gelte und der danach zu bewerten sei, ob er der Lebenskraft und ihrer Steigerung diene oder nicht. Eine unverstellte Macht, die nichts anderes sein will als sie selbst, wäre somit die Reinform des Lebens. Aus diesem Grund hat Heidegger in Nietzsche, dem Verkünder der „ewigen Wiederkunft“, die geschichtliche „*Vollendung* der abendländischen Metaphysik“¹¹ gesehen. Eine pure Macht, die kein Mittel mehr zu einem Zweck ist und nur sich selbst zum Ziel hat, kann den Titel der Ewigkeit beanspruchen. Zu diesem endgeschichtlichen Zustand vorzudringen, ist die große Passion sehr unterschiedlicher politischer Lager am Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Die totale Mobilmachung im Zeichen der Lebensphilosophie, der rückhaltlose Kampf um die planetarische Herrschaft und die Anrufung der Erde als eine neue Quelle politischer Ordnung gehören demselben historischen Moment an.

Die dynamische Zeit zwischen den beiden Weltkriegen lässt sich als historisches Moment einer „tiefwirkenden Desorganisation“ fassen, die zu einer starken Verbreitung der „Einsicht der pessimistischen Anthropologie“ beigetragen hat, dass „der Mensch ‚von Natur aus‘ zur Destruktion neigt und die Zivilisation einen barbarischen Kern hat“.¹² Im Kontext dieser Einsicht sind vor allem solche Verhaltenslehren prominent geworden, die dazu anleiten, den Kontingenzen der Modernisierung mit Techniken der Distanzierung zu begegnen. Die „Verhaltenslehren der Kälte“ sind darauf ausgerichtet, unter den Bedingungen verschärfter Unsicherheit eine Überlebensstrategie zur Verfügung zu stellen, die es ermöglicht, das soziale Verhält-

¹⁰ Ludwig Klages: Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches. Leipzig 1926, S. 180.

¹¹ Martin Heidegger: Nietzsche. Bd. 2. Pfullingen 1961, S. 7.

¹² Helmut Lethen: Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen. Frankfurt a. M. 1994, S. 7.

nis von Nähe und Entfernung je nach Lage der Dinge neu justieren zu können. Zu den wichtigsten Merkmalen der „kalten Persona“ gehört die Bereitschaft, „sich jederzeit aus Bindungen zu lösen“, ¹³ um die massive Existenzangst bewältigen und so ein Minimum an Selbstbestimmung gewährleisten zu können. In diesen Zusammenhang gehören auch die Projekte einer neuen Kosmologie, die den Menschen aus dem Zentrum der Welt entfernen und im Gegenzug zur sozialen Distanzierung die Ordnung der Lebewesen neu vermessen. Der Höhepunkt und der Zusammenbruch der anthropologischen Epoche nach zwei Weltkriegen und einer humanitären Katastrophe größten Ausmaßes ist zugleich die Geburtsstunde einer *politischen Ökologie*, die nicht nur ein Ende der andauernden Naturzerstörung verspricht, sondern im ökologischen Gleichgewicht auch die mentale Ressource für eine neue ethisch-politische Orientierung sieht.

Der verlorene Kosmos

Die konservative Zivilisationskritik, die Ludwig Klages verkörpert, ¹⁴ bezieht ihre Gegenposition zu der ökonomischen und sozialen Dynamik zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts aus der in der Altertumswissenschaft dieser Zeit bereits seit vielen Jahrzehnten geführten Mythen-Diskussion. ¹⁵ Ausgelöst wurde diese Diskussion durch das religionshistorische Postulat, dass der griechische Polytheismus durch den Gegensatz zwischen olympischer und chthonischer Religion bestimmt wird. Demnach befinden sich die himmlischen Götter in einem permanenten Kampf mit den Mächten der Erde und der Unterwelt. Erstmals ausformuliert wurde dieser Gegensatz von Georg Friedrich Creuzer in seinem 1810 publizierten Buch *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, das von der romantischen Antikenrezeption bei Friedrich Schlegel beeinflusst war. ¹⁶ Die Folgen dieses Gegensatzes reichen bis weit in die anthropologischen und psychoanalytischen Formationen des zwanzigsten Jahrhunderts hinein und sind auch noch in den ökologischen Diskursen der Gegenwart wahrzunehmen, wenn die

¹³ Lethen: Verhaltenslehren, S. 58.

¹⁴ Vgl. Karl Löwith: Nietzsche im Licht der Philosophie von Ludwig Klages. In: Karl Löwith: Sämtliche Schriften. Bd. 6. Stuttgart 1987, S. 7–52.

¹⁵ Vgl. Renate Schlesier: Kulte, Mythen und Gelehrte. Anthropologie der Antike seit 1800. Frankfurt a. M. 1994, S. 307–328.

¹⁶ Schlesier: Kulte, S. 21–32.

Erde als eine quasi-religiöse Gegenmacht zu den himmlisch-hierarchischen Gewalten angerufen wird.¹⁷

An Wirksamkeit gewann die Mythen-Diskussion mit dem Buch *Das Mutterrecht* von 1880, das die Lebensphilosophie des Fin de Siècle nachhaltig geprägt hat. Darin fügte der Rechtshistoriker und Anthropologe Johann Jakob Bachofen der Antithese eine kulturhistorische Dimension hinzu, indem er die mit einer früheren Phase des Matriarchats identifizierten irdischen Gottheiten dem Patriarchat himmlischer Gottheiten gegenüberstellt, das diese entmachtet. Die Annahme eines ursprünglicheren Heidentums, das durch die olympischen Götter verdrängt wurde, hat nicht nur die Antikenrezeption bei Nietzsche stark beeinflusst, sondern auch die sozialistischen Vorstellungen von einem natürlichen Urkommunismus und die Kritik an der patriarchalischen Arbeitsteilung bei Friedrich Engels befördert.¹⁸

Im zwanzigsten Jahrhundert wurde Bachofens Buch durch den „Kreis der Kosmiker“ wiederentdeckt, dem neben Klages vor allem der Mystagoge Alfred Schuler und der Schriftsteller Karl Wolfskehl angehörten.¹⁹ Auch der Dichter Stefan George und die Schriftstellerin Fanny zu Reventlow zählten zu den regelmäßigen Gästen. Dieser neopagane, antichristliche und antipatriarchale Kreis verstand sich in erster Linie als Gegenbewegung zum Geist der Gründerzeit, der seit der Reichsgründung ökonomische und technische Motive zu einem allgemeinen Glauben an den Fortschritt vereinigte. Den neuen Herrschaftsansprüchen der industriellen Welt wollten die „Kosmiker“ mit dem Rückgriff auf die irdischen Götter aus der heidnischen Zeit die Erfahrung einer Einheit von Leib und Seele entgegensetzen, die noch nicht durch den „Geist“ zerteilt ist. Wie bei vielen esoterischen Zirkeln dieser Zeit wurde dazu mit zahlreichen Symbolen und Versatzstücken aus früheren und fremden Kulturen experimentiert.²⁰ Das Ziel bestand darin, den Bewusstseinszustand einer ursprünglichen Verbundenheit des Lebens auf der Erde zu erreichen, wie er in den alten chthonischen Religionen vielfach bezeugt wurde. Auch wenn der Kreis nur

17 Vgl. Petra Löffler: *Gaias Fortune. Kosmopolitik und Ökologie der Praktiken bei Latour und Stengers*. In: *Ökologien der Erde. Zur Wissensgeschichte und Aktualität der Gaia-Hypothese*. Hg. von Alexander Friedrich et al. Lüneburg 2018, S. 95–121.

18 Vgl. Friedrich Engels: Vorwort zur vierten Auflage (1891) des „Ursprungs der Familie, des Privateigentums und des Staats“. In: Karl Marx und Friedrich Engels: *Werke*. Bd. 22. Berlin 1972, S. 211–222.

19 Vgl. Gerhard Plumpe: *Die Kosmiker*. In: *Handbuch literarisch-kultureller Vereine, Gruppen und Bünde 1825–1933*. Hg. von Wulf Wülfing, Karin Bruns und Rolf Parr. Stuttgart 1998, S. 247–250.

20 Vgl. Georg Dörr: *Muttermythos und Herrschaftsmythos. Zur Dialektik der Aufklärung um die Jahrhundertwende bei den Kosmikern, Stefan George und in der Frankfurter Schule*. Würzburg 2007, S. 185–278.

wenige Jahre nach seiner Entstehung bereits 1904 an internen Konflikten wieder zerbrach, bildete sein kulturpolitisches Programm die entscheidende Ausgangslage für das kosmologische Vorhaben von Klages, das zugleich einen Beitrag zur entstehenden politischen Ökologie darstellt.

In seinem Aufsatz *Bewusstsein und Leben* von 1915 geht Klages zunächst von dem Befund aus, dass die moderne Philosophie des Bewusstseins keinen „Begriff des *Lebens*“ hat. Weil sie nur solche Erfahrungen dem *cogito* zurechnen kann, die als Erfahrungen gewusst sind, kann sie nicht zwischen dem Erleben und dem Erkennen unterscheiden:

Der Philosoph spricht vom Bewußtsein, als dächte er an den Inbegriff alles Erlebens, aber er *meint* das darauf gerichtete Erfassen. Das Urteilsvermögen an die Stelle des Erlebens setzend, opfert er unsre ganze Innerlichkeit dem Erkennen!²¹

Unter „Geist“ wird die Gesamtheit der intentionalen Akte des Bewusstseins verstanden, während mit der „Seele“ das Erleben der Verbundenheit gemeint ist. Damit reiht sich Klages in die große Zahl der Kritiker des neuzeitlichen Rationalismus ein, die in der Zentralstellung des *cogito* einen Reduktionismus sehen. Entscheidend für Klages ist, dass damit ein fataler Verlust einhergeht, der die Tiere zu „seelenlosen Maschinen“ macht und eine hemmungslose Naturzerstörung zur Folge hat. Aus diesem Grund ist eine neue Philosophie des Erlebens nötig, die nicht vom Geist, sondern von der Seele ausgeht.

Während die dominanten Lebensphilosophien ihre ethischen Maximen anhand des Wissens über die tierischen Instinkte entfalten, findet Klages seinen Zugang zum „Begriff des *Lebens*“ in der Welt der Pflanzen:

Keine Zeit und kein Volk hat je daran Zweifel gehegt, daß sie lebendig seien; ja, das unverbildete Denken teilt mit dem urvölkerlichen die Neigung, gerade im üppig quellenden Pflanzenwuchs etwa des Urwaldes mehr noch die Fülle des Lebens zu erschauen als in der unruhigen Bewegtheit des Tieres, und der vorgeschichtlich fast allgemein verbreitete Baumkult hat eben darin seine Wurzel.²²

Weil den Pflanzen im Unterschied zu den Tieren kein Bewusstsein zugeschrieben wird und sie das Leben in seiner höchsten Fülle darstellen, eignen sie sich ganz besonders als Ausgangspunkt für eine Lebensphilosophie, der es nicht um eine Steigerung der menschlichen Willenskraft geht, sondern um die Einbettung der Menschenwelt in die Ökologie der Erde. Die Lebenswelt der Pflanzen ist noch weiter entfernt vom modernen Mentalismus als die tierischen Instinkte und ver-

²¹ Ludwig Klages: *Bewusstsein und Leben* (1915). In: Ludwig Klages: *Mensch und Erde*. Sieben Abhandlungen. Jena 1938, S. 43–62, hier S. 48.

²² Klages: *Bewusstsein und Leben*, S. 49.

spricht gerade aus diesem Grund eine größere Annäherung an die ursprüngliche Ethik der Erde.

Diese Priorisierung unterscheidet Klages von vielen anderen Lebensphilosophien seiner Zeit, deren Orientierung an den tierischen Instinkten oft mit dem Interesse an militaristischen Tugenden einhergeht. So hat Oswald Spengler in seiner Schrift *Der Mensch und die Technik* von 1931 den Versuch unternommen, die Erscheinungen der modernen Technik vom Lebenskampf der „höheren Raubtiere“ her zu verstehen: „Die Technik ist die Taktik des *ganzen Lebens*. Sie ist die innere Form des *Verfahrens* im Kampf, der mit dem Leben selbst gleichbedeutend ist.“²³ Auch wenn der Ursprung der Technik in der organischen Natur lokalisiert wird, grenzt Spengler nicht nur die belebte von der unbelebten Natur ab, sondern auch die gemeinsame Lebenswelt der Tiere und Menschen von der Pflanzenwelt:

Zum Lebenstypus des Tieres im Unterschied zu dem der Pflanze gehört die freie Beweglichkeit im Raum, die relative Willkür und Unabhängigkeit von der gesamten übrigen Natur und damit die Notwendigkeit, sich gegen diese zu behaupten, dem eigenen Dasein eine Art von Sinn, Inhalt und Überlegenheit zu geben.²⁴

Zwar lebt jedes Lebewesen in einer Umgebung, von der es sich abhebt, aber erst durch die freie Bewegung im Raum wird die Organisation des Lebens, sein eigenes „In-Form-Halten“, zu einem bestimmenden Moment in der Beziehung zu seiner Umgebung. Mit Verweis auf Jakob von Uexküll spricht Spengler nur bei Tieren und Menschen von einer expliziten Beziehung zur Umgebung im Sinne einer „*Umwelt für jedes einzelne Wesen*“,²⁵ bei der das Lebewesen nicht nur durch seine Umgebung bestimmt wird, sondern sich vor allem gegen diese durchsetzen muss.

Wie die „höheren Raubtiere“ und ihre Macht über die „Beutetiere“ bei Spengler zum Vorbild einer politischen Verhaltenslehre für die Selbstbehauptung der europäischen Völker dienen soll,²⁶ stellt auch für Klages die Pflanzenwelt die Quelle einer neuen politischen Ordnung dar. Dazu ist eine Lebenswissenschaft nötig, die das „Lebendige“ und den „Strom des elementaren Lebensgefühls“ nicht

²³ Oswald Spengler: *Der Mensch und die Technik*. Beitrag zu einer Lebensphilosophie. München 1931, S. 7. Vgl. Alexander Demandt und John Farrenkopf (Hg.): *Der Fall Spengler*. Eine kritische Bilanz. Köln/Weimar 1994.

²⁴ Spengler: *Der Mensch*, S. 7.

²⁵ Spengler: *Der Mensch*, S. 18. Unter Verweis auf Jakob von Uexküll: Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung. Gesammelte Aufsätze. München 1913.

²⁶ Vgl. Leander Scholz: Oswald Spengler in Amerika. Der Kampf der Kulturen und seine Techniken. In: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 11 (2017), H. 2, S. 389–401.

bloß als einen weiteren Gegenstand der Analyse betrachtet, sondern als einen Raum der Erfahrung zugänglich macht:

Nicht in der Gegenständlichkeit des äußerlich und innerlich Wahrnehmbaren mit ihren Stammbegriffen von Ding, Kraft, Ursache, Wirkung, Bewegung, sondern ganz allein in der Rückbesinnung auf Erlebtes hat Lebenswissenschaft ihren Ankergrund.²⁷

Die ökologische Wissensgenerierung unterscheidet sich elementar vom neuzeitlichen Ideal der Naturwissenschaft und ihren experimentellen Anordnungen: „Nur aus Lebenstiefen des Völkergeistes treibt sie ihre asymptotischen Formeln hervor, und sie verkümmert gleich dem Pflanzenwachstum entwaldeter Kontinente in Zeiten der Verflachung.“²⁸ Mit den Mitteln des Geistes lässt sich die Seele nicht erreichen.

Zur Änderung ihrer Verhaltensweisen im Umgang mit der Natur müssen die Menschen den Zugang zu den Schichten ihrer Seele wiederfinden, von denen sie durch den Geist getrennt wurden. Aber die kosmologische Verbundenheit liegt für Klages in einer schwer zugänglichen Tiefe verborgen, die zugleich prähistorisch und psychologisch konnotiert ist. Wie bei den psychoanalytischen Formationen des Unbewussten ist die Archäologie dieser Tiefe daher zugleich ein Rückgang zu einer mythologischen Vorzeit, in der noch alles Leben aufeinander bezogen war. Im Rahmen dieses Vorhabens rezipiert Klages die Theorie der Psyche von Aristoteles, der die Seele in seiner Schrift *Peri psychēs* als „Prinzip der belebten Wesen“²⁹ auffasst und mit einer *téchnē* im Inneren der lebendigen Körper verglichen hat.³⁰ Die Einteilung der Seelenteile folgt der Klassifizierung der Lebewesen in Pflanzen, Tiere und Menschen. Der vegetative Seelenteil ist mit den körperlichen Funktionen der Fortpflanzung, des Wachstums, der Ernährung und des Stoffwechsels verbunden. Auf diesen Seelenteil hat der Mensch kaum Einfluss. Der sensitive Seelenteil hängt mit den Sinnesvermögen und der Wahrnehmung zusammen. Dort ist das gesamte Gefühlsleben lokalisiert. Als ein gemischter Seelenteil ist er teilweise beherrschbar. Der intellektuelle Seelenteil ist der Ort der Vernunft, der Erkenntnis und der Regierung des Selbst. Nur der Mensch verfügt über alle drei Seelenteile. Für Klages ist vor allem die Pflanzenseele von Bedeutung, die in der Rezeption der Seelenlehre meist nur eine untergeordnete Rolle spielt.

²⁷ Klages: *Bewusstsein und Leben*, S. 59.

²⁸ Klages: *Bewusstsein und Leben*, S. 59.

²⁹ Aristoteles: *Vom Himmel. Von der Seele. Von der Dichtkunst*. Hg. und übers. von Olof Gigon. München 1987, S. 257 (*De anima*, I 1, 402a).

³⁰ Vgl. Hubertus Busche: *Die Seele als System. Aristoteles' Wissenschaft von der Psyche*. Hamburg 2001, S. 5.

Das vegetative Verhalten

Da die ursprünglichen Schichten der Seele dem modernen Denken unzugänglich sind, geht Klages den umgekehrten Weg einer cartesianischen Meditation, der eine Wahrnehmung ohne ihre Zurechnung zu einem wahrnehmenden Ich ermöglichen soll. In seinem Aufsatz *Über den Begriff der Persönlichkeit* von 1916 schlägt er ein geistiges Experiment vor, das der berühmten Szene des *cogito* genau entgegengesetzt ist:

Suchen wir einmal von unserem Schreibtisch zu vergessen, daß auch er die Natur des Dinges habe, und nehmen wir ihn, wie es bisweilen der Künstler tut, als bloße ‚Erscheinung‘, als körperlosen Sehaspekt! Dann können wir nicht verkennen, daß er von Stunde zu Stunde, ja selbst minutenweise ein *andres* wird.³¹

Hier entsteht kein Ich wie bei Descartes, das sich von der Wahrnehmung der Dinge absondert und dadurch zu sich selbst findet, sondern umgekehrt verliert sich das Ich zusehends an die Einzelheit der Dinge. Mit dem Ich zerfällt allerdings auch deren Einheit, so dass an die Stelle der Dinge „lauter *verschiedene* Photogramme“ treten, die ohne ein Subjekt zustande gekommen sind:

[...] man denke sich nach Kräften hinein in den Seelenzustand eines schlechtweg *schauenden* Wesens, und man wird es nicht länger in Abrede stellen, daß ihm statt beharrender Einheit des Dinges Millionen und Abermillionen *verschiedener* Bilder begegnen würden.³²

Aus den beiden Zuständen des ursprünglichen Erlebens und seiner mentalen Reduktion resultiert der Konflikt zwischen Seele und Geist.

Während im modernen Mentalismus die Wahrnehmung und ihre möglichen Täuschungen zum Ausgangspunkt einer tiefgehenden Skepsis werden, die nur durch die Selbstidentität des wahrnehmenden Subjekts zu überwinden ist, besteht Klages' therapeutischer Vorschlag darin, eben diese Abschirmung mit den experimentellen Mitteln des Traumes und des Rausches zu durchbrechen, die in den psychoanalytischen und surrealistischen Gruppen der Zeit häufig eingesetzt wurden. Auf diese Weise sollen neuartige Bilder einer Naturphänomenologie jenseits des naturwissenschaftlichen Zugriffs und der Naturzerstörung entstehen.³³ Mit der Einübung einer Wahrnehmung, die sich den unablässigen Sensationen der Umgebung ausliefert, soll das verloren gegangene „Gleichgewicht“ zwischen Seele und Geist wiederhergestellt werden:

³¹ Ludwig Klages: *Über den Begriff der Persönlichkeit* (1916). In: Ludwig Klages: *Mensch und Erde. Sieben Abhandlungen*. Jena 1938, S. 65–90, hier S. 80.

³² Klages: *Persönlichkeit*, S. 81.

³³ Vgl. Michael Hauskeller: *Natur als Bild. Naturphänomenologie bei Ludwig Klages*. In: Gernot Böhme und Gregor Schiemann (Hg.): *Phänomenologie der Natur*. Frankfurt a. M. 1997, S. 120–132.

Wer im eigenen Inneren die Wage im Gleichgewicht zu halten die Bestimmung und den Willen hat zwischen leidenschaftlichem Anheimfall und selbstischem Willen zur Macht, der wird sich weder an seine Mitgeschöpfe verlieren noch sie zu unterjochen wünschen.³⁴

Das gilt nicht allein für das moderne Subjekt, sondern ebenso für die politische Ordnung: „Auf menschliche Gemeinschaften übertragen wird der Ausgleichgedanke zur ‚edlen Gesittung‘ eines Gesellschaftskörpers, der das gleichermaßen schwebende Mittel wäre zwischen ursprünglicher Symbiose und gesetzgeberischem Zwang.“³⁵

Das politische Modell der Führung findet Klages seiner Priorisierung der Lebewesen entsprechend nicht mehr in der Tierwelt, wie das bei vielen politischen Diskursen der Fall ist, sondern in der Pflanzenwelt. Der „Seelenführer“ ist kein Hirte einer Herde mehr, sondern sorgt für das gute Gedeihen der Pflanzen, wie Klages in seinem *Brief über Ethik* von 1918 erläutert:

Kein lebenbejahender Seelenführer kann sich einbilden, er vermöge etwas zu ändern oder zu bessern. Aus einem Tannenzapfen wächst die Tanne, aus der Buchecker die Buche, aus der Eichel die Eiche, und nicht ist der Pfleger des Keims zugleich der Erzeuger des Wachstums und der Bildner der Form. Aber eine Pflanze braucht Licht und Feuchtigkeit, und sie wird prächtiger oder weniger prächtig, je nachdem ich für beides Sorge trage.³⁶

Der „Seelenführer“ ist weder ein autokratischer noch ein demokratischer Herrscher. Er regiert nicht per Anordnungen über die Pflanzenwelt, sondern indem er deren Existenzbedingungen wie „Licht“ und „Feuchtigkeit“ reguliert. Wie im politischen Diskurs vom Hirten und der Herde handelt es sich bei der „vitalen Seelenführung“ um ein pastorales Modell der Führung, das in erster Linie auf kuratorische und nicht auf juridische Praktiken setzt,³⁷ wie Klages ausführt:

Vitale Seelenführung besteht nicht im Errichten von Geboten und in der Erzeugung des sterilisierenden Glaubens an ein drohendes ‚Du sollst‘, sondern sie besteht in der Zuführung seelischer Nahrung. Hätte das Wort ‚Seelsorge‘ nicht den pfarrermäßigen Beigeschmack, so gäbe es kein besseres, um das Tun des esoterischen Seelenführers zu kennzeichnen.³⁸

Mit dieser „Seelsorge“ sind die wesentlichen Grundzüge einer zukünftigen ökologischen Regierungskunst vorgezeichnet.

³⁴ Klages: Persönlichkeit, S. 89.

³⁵ Klages: Persönlichkeit, S. 89.

³⁶ Ludwig Klages: Brief über Ethik (1918). In: Ludwig Klages: Mensch und Erde. Sieben Abhandlungen. Jena 1938, S. 113–130, hier S. 129.

³⁷ Vgl. Michel Foucault: Geschichte der Gouvernamentalität. Bd. I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Frankfurt a. M. 2004, S. 173–277.

³⁸ Ludwig Klages: Brief über Ethik, S. 129.

Für den modernen Mentalismus hat Klages in seinem Hauptwerk *Der Geist als Widersacher der Seele*, das zwischen 1929 und 1932 in drei Bänden erschienen ist, den Begriff des ‚Logozentrismus‘ geprägt, der später vor allem im französischen Poststrukturalismus eine zentrale Rolle spielen sollte.³⁹ Mit Logozentrismus ist dabei im Gegensatz zu einem kommenden Biozentrismus die mentale Reduktion der körperlichen und geistigen Erfahrung auf das „denkende Ich“ gemeint:

Mit jeder Tatsache, die es findet, hat sich das findende Ich in die geurteilte Welt hinausverlegt. Die Objekte sind entfremdete Subjekte, und das Sein überhaupt ist entfremdeter Geist. Darnach wäre ‚Erkenntnis‘ das Ergebnis einer logozentrischen Umdeutung des Wirklichen und, falls nur die Menschheit dem Logos zur Stätte dient, auch einer anthropozentrischen.⁴⁰

Mit dieser Kritik an der modernen Philosophie, die sich für Klages insbesondere in den Werken von Descartes, Kant und Hegel manifestiert, nimmt seine Lebensphilosophie zentrale Motive der späteren Debatte zum Posthumanismus vorweg, die mit der Etablierung des ökologischen Paradigmas einhergeht. In der politischen Ökologie der Gegenwart gelten Logozentrismus und Anthropozentrismus als die entscheidenden philosophischen Problembezirke, deren historische Traditionen zugunsten einer Symmetrie der Lebewesen überwunden werden sollen.⁴¹

Der „logozentrischen Geistigkeit“, die Klages im Anschluss an Nietzsche insbesondere mit dem Christentum und der modernen Naturwissenschaft identifiziert, steht die „biozentrische“ entgegen, die bislang nur in Ansätzen wie in der Morphologie bei Goethe oder dem organischen Denken bei den Romantikern entfaltet wurde:

Im ganzen gerechnet gehen wir jedenfalls nicht fehl, wenn wir die logozentrische in einsetzen mit der Grundgesinnung der Wissenschaft, die biozentrische mit der Grundgesinnung der Metaphysik, ungeachtet noch kein Metaphysiker *rein* biozentrischen Gepräges zu finden war.⁴²

Unter einer „biozentrischen Geistigkeit“ versteht Klages kein philosophisches Prinzip, das den bestehenden Wahrheiten eine weitere hinzufügt, sondern einen anderen Zugang zur „tiefen“ Welt des *bíos*, die sich von den „flachen“ Erscheinungen, die der *lógos* wahrnehmen kann, fundamental unterscheidet. Offenbaren kann sich diese „tiefe“ Welt daher nur in Bildern, die den Zuständen des Traumes oder des Rausches entspringen und die sich in den Kulturen der verschiedenen Völker manifestieren.

³⁹ Vgl. Jacques Derrida: *Grammatologie*. Frankfurt a. M. 1983, S. 11–15.

⁴⁰ Ludwig Klages: *Der Geist als Widersacher der Seele*. Bonn 1981, S. 121.

⁴¹ Vgl. Bruno Latour: *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt a. M. 2008, S. 7–21.

⁴² Klages: *Der Geist*, S. 130.

tiert haben. Aus diesem Grund gehört neben einer Psychologie der „Urbilder“ auch die Ethnologie zu den Wissenschaften, die einen Zugang zur Seele ermöglichen.

In Klages' umfangreichen Buch, das Walter Benjamin unmittelbar nach seinem Erscheinen als „großes philosophisches Werk“⁴³ bezeichnet hat und das ihn zu seinem Begriff der Aura inspirierte,⁴⁴ findet sich auch ein ausführliches Kapitel über die *Pflanzenseele*. Im Unterschied zur intellektuellen und sensitiven Seele zeichnet sich die vegetative Seele durch vollkommen andere Verhaltensweisen aus, die nicht mit den zielgerichteten Aktionen eines Bewusstseins verwechselt werden dürfen. Weil sie weder die Fähigkeit zur Erkenntnis noch zur Wahrnehmung im Sinne des modernen Mentalismus hat, ist die Pflanzenseele durch ein „wesentlich schlafendes Schauen und Wirken“ mit der Welt auf eine Weise verbunden, die eine „Anwesenheit der Ferne von Zeit und Raum im standörtlich festen Hier des lebenden Leibes“⁴⁵ bedeutet. Während die zielgerichteten Aktionen der Wahrnehmung und der Erkenntnis an die Beziehung zwischen einem Subjekt und einem Objekt gebunden sind, ist der Pflanzenseele mittels der elementaren Medien des Wassers, der Erde und der Luft ein „unmittelbarer Verkehr mit dem Kosmos“ möglich. Ihr Verhalten ist für Klages nicht durch die Abgrenzung und Identifikation von Objekten durch ein aktives Subjekt geprägt, sondern durch die Kontinuität und den ununterbrochenen Fluss des Erlebens. In ontologischer Hinsicht gibt es in ihrer Welt gar keine feststellbaren Objekte und Bilder mehr, sondern ausschließlich Informationen und deren „kosmische“ Ströme:

Der Baum sieht nicht den Tag und den Sternenhimmel, hört nicht das Rauschen seines Wipfels im Winde und steht gleichwohl mit der Nähe und Ferne in so gewaltig lebentauschendem Einvernehmen, daß im Vergleich damit ein Nichts-als-Wahrnehmen der Welt zum magersten Rest des Erlebens zusammenschrumpft.⁴⁶

Die vernetzte Erde

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, warum Klages auch als Vorläufer einer *deep ecology* rezipiert werden kann, die sowohl spirituelle als auch systemische Motive zu einem holistischen Naturverständnis vereint, das sich politisch in die

⁴³ Walter Benjamin: Briefe. Bd. 2. Hg. von Gershom Scholem und Theodor W. Adorno. Frankfurt a. M. 1978, S. 517.

⁴⁴ Vgl. Nitzan Lebovic: The beauty and terror of Lebensphilosophie. Ludwig Klages, Walter Benjamin and Alfred Baeumler. In: South Central Review 23 (2006), H. 1, S. 23–39.

⁴⁵ Klages: Der Geist, S. 1081.

⁴⁶ Klages: Der Geist, S. 1111.

konservative Zivilisationskritik zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts einreihet.⁴⁷ In diesem Kontext spielt auch die umstrittene „Gaia-Hypothese“ eine zentrale Rolle, die der Biophysiker James Lovelock in der Mitte der 1970er Jahre entwickelt hat. Benannt nach der personifizierten Erde in der griechischen Mythologie, ist damit das irdische Lebenssystem gemeint, das wie ein einziger Organismus betrachtet werden soll, der sich selbst erhält und selbst reguliert. Alle Lebewesen sorgen demnach mit ihrer intelligenten Interdependenz zusammen für ein chemisch und physikalisch stabiles Milieu als Grundlage ihrer Existenz. Sie halten den Salzgehalt in den Meeren konstant und begrenzen die Schwankungen des Klimas. Im Unterschied zu den Evolutionstheorien des neunzehnten Jahrhunderts, bei denen die Anpassungsleistungen des Lebens an seine Umgebung im Vordergrund standen, ist das Leben hier schöpferisch und schafft sich seine Umgebung selbst. Die Physiologie der Erde erscheint als Produkt des Lebens.

Während bei den frühen Evolutionstheorien die zeitgenössischen ökonomischen Ideen zur gesellschaftlichen Konkurrenz prägend waren, sind es bei Lovelock die kybernetischen Ideen zur gesellschaftlichen Steuerung aus der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts.⁴⁸ Die Natur wird hierbei als ein gewaltiger Datenaustausch aufgefasst, den die unterschiedlichsten Lebewesen bewerkstelligen, ohne dabei zu einem übergeordneten Akteur zu werden. In dieser kybernetischen Lebenswelt gibt es kein Subjekt und kein Objekt mehr, sondern nur noch Prozesse der Information. Auch hier kann die ökologische Kosmologie, die Klages anhand der „Ferneempfindlichkeiten der Pflanze“⁴⁹ entwickelt hat, als ein Vorläufer gelten. Die verschiedenen Varianten der Vorstellung eines irdischen Lebewesens könnten sich im Zuge einer zunehmenden Überlagerung von natürlichen und technischen Netzen jedoch anders bewahrheiten, als das ihre Urheber angenommen haben. Gerade weil es weder eine Garantie für eine „kosmische Seele“ noch für eine „Kybernetik der Natur“ gibt, muss ein zukünftiges *environmental management* den Informationsfluss zwischen den zahllosen Lebewesen allererst herstellen. An die Stelle der Hoffnung, dass sich das ökologische Gleichgewicht von selbst einstellt, tritt dann ein technisches Regime der Ökologie mit dem Ziel, eben dieses herzustellen. Das Verhalten der Lebewesen, unabhängig davon ob es sich um Menschen, Tiere oder Pflanzen handelt, wird dann maßgeblich vom In-

47 Vgl. Joseph Pryce: On the biocentric metaphysics of Ludwig Klages. In: Ludwig Klages. The Biocentric Worldview. Selected Essays and Aphorisms. Translated and introduced by Joseph Pryce. London 2013, S. 7–23.

48 Vgl. Niklas Schraper: Spiel mit Gaia. In: Ökologien der Erde. Zur Wissensgeschichte und Aktualität der Gaia-Hypothese. Hg. von Alexander Friedrich et al. Lüneburg 2018, S. 124–151.

49 Klages: Der Geist, S. 1102.

formationsfluss großer Datenmengen abhängen, die tatsächlich zu „kosmischen“ Strömen werden. Dem kommt die vegetative Seele mit ihrem besonderen Verhaltensrepertoire eines ununterbrochenen Erlebens weit mehr entgegen als die beiden anderen, da sie im Unterschied sowohl zur intellektuellen als auch zur sensitiven Seele nicht allein dort wirksam ist, wo sie ihren Sitz im Körper hat.