

# Wissen um Atmosphären – Bildung für das Anthropozän?

## 1. Eine scheinbar unproblematische Antwort und ihr Problem

Die Anzeichen dafür mehren sich, dass wir im Anthropozän leben – einem Erdzeitalter, das seine charakteristischen Merkmale der massiven Einwirkung des Menschen auf seine Umwelt verdankt.<sup>1</sup> Spuren dieser Einwirkung finden sich in allen uns umgebenden Bereichen – beispielsweise als Uranablagerungen im Eis der Antarktis, als steigender Säuregehalt der Ozeane und nicht zuletzt als wachsende Konzentration von Kohlendioxid in der Atmosphäre. Mit dem letztgenannten Phänomen verbindet sich derjenige Aspekt des Anthropozäns, der – zumindest bis zum Ausbruch der Corona-Epidemie – am stärksten im Mittelpunkt der öffentlichen Diskussion gestanden ist, nämlich die zunehmende Erderwärmung im Zuge eines Klimawandels, da deren Zusammenhang mit dem von uns in großen Mengen produzierten ›Treibhausgas‹ CO<sub>2</sub> als wissenschaftlich erwiesen gilt.

Vor diesem Hintergrund scheint es eine unproblematische Antwort auf die im Titel angedeutete Frage zu geben, ob das Wissen um Atmosphären zur Bildung für das Anthropozän gehört. Diese Antwort lautet: Ja, selbstverständlich gehört es zu dieser Bildung, um physikalische, chemische und ökologische Sachverhalte zu wissen, die mit der von uns beeinflussten Atmosphäre zu tun haben, insbesondere mit ihren Veränderungen im Anth-

---

1 Vgl. Paul J. Crutzen: *Das Anthropozän. Schlüsseltexte des Nobelpreisträgers für das neue Erdzeitalter*, hg. von Michael Müller, München: oekom 2019; Reinhold Leinfelder: *Das Anthropozän. Von der geowissenschaftlichen Analyse zur Zukunftsverantwortung*. In: Thomas Heichele (Hg.): *Mensch – Natur – Technik. Philosophie für das Anthropozän*, Münster: Aschendorff 2020, S. 25–46.

ropozän und den wiederum damit verbundenen Auswirkungen. Denn nur derartige Kenntnisse erlauben es uns, angemessen zu erkennen, was im Anthropozän geschieht, und dann dieser Erkenntnis gemäß zu handeln. Demnach sind die sogenannten MINT-Fächer zu stärken, da uns mathematische, ingenieurwissenschaftliche, naturwissenschaftliche und technische Kenntnisse dazu in die Lage versetzen werden, die von uns angestoßenen Prozesse im Anthropozän zu erfassen und – eventuell sogar global im Rahmen von *geoengineering* – zu gestalten.

Jene Antwort ist nicht falsch; sie erweist sich bei näherem Hinsehen allerdings als unvollständig und in dem Sinn problematisch, dass gerade ihre Unvollständigkeit keinen Beitrag dazu leistet, erschwerende Bedingungen jener Erkenntnis, geschweige denn des ihr entsprechenden Handelns in den Blick zu bekommen. Dieser Beitrag widmet sich den geltend gemachten erschwerenden Erkenntnisbedingungen; mit dem ebenfalls problematischen Übergang vom Erkennen zum Handeln befasst sich der Beitrag von Joachim Rathmann in vorliegendem Band.<sup>2</sup>

Warum aber soll jene Antwort auf problematische Weise unvollständig sein? Die hier geltend gemachte Unvollständigkeit beginnt damit, dass jene Antwort den Denkraum, in dem auf die Eingangsfrage entgegnet werden kann, auf eine gewisse Weise verengt. Nun ist nämlich nicht mehr von Atmosphären und von Bildung im allgemeinen die Rede, sondern zum einen von der stofflichen Atmosphäre als einem Gegenstand der Naturwissenschaften und zum anderen von Bildung als schulischer Ausbildung in eben diesen Naturwissenschaften und den sich an sie unmittelbar anschließenden Fächern. Dies ist zwar durchaus legitim, da das Anthropozän auch eine im naturwissenschaftlichen Sinn empirische und mit technischem Zugang beeinflussbare Seite hat. Auf diese Seite beziehen sich einschlägige Umweltbewegungen mit ihrer Forderung, die Fakten im Fall des Anthropozäns endlich zur Kenntnis zu nehmen und aus ihnen so schnell wie möglich praktische, nicht zuletzt technische Konsequenzen zu ziehen, etwa mit der Abkehr von Verbrennungsmotoren. Diese Forderung wird bekanntlich mit großer Vehemenz vertreten. Um den Klimawandel und seine potenziellen Folgen zu wissen,

2 Vgl. dazu auch Verf.: *Was tun im Anthropozän? Vom Umgang mit einer geistigen Umweltkrise*. In: Heichele (Hg.): *Mensch – Natur – Technik*, S. 103–114.

und darum zu wissen, dass wir dafür verantwortlich sind, bleibt demnach zumindest bei einigen heute lebenden Menschen kein neutrales Faktenwissen, sondern wird zu einem angstbesetzten, dringlichen Anliegen. Gerade derartige Forderungen stoßen aber auf eine Atmosphäre, die sich auf den ersten Blick wesentlich von derjenigen zu unterscheiden scheint, um deren Zusammensetzung und Veränderung es in den einschlägigen Debatten geht: nämlich auf eine Atmosphäre der Angst und des Zorns,<sup>3</sup> was eine rationale Diskussion erheblich erschwert. Begünstigt wird diese Atmosphäre, gerade was den Klimawandel als ein exemplarisches Phänomen des Anthropozäns angeht, durch Personen und Institutionen, die sich dem Misstrauen gegenüber wissenschaftlichen Mehrheitsmeinungen verschrieben haben und dem „alternative Fakten“, ja sogar einen alternativen Betrieb mit äußeren Anzeichen eigener Wissenschaftlichkeit entgegensetzen<sup>4</sup> und sich damit an einer „großen Verblendung“ beteiligen.<sup>5</sup> Stehen auf der einen Seite Furcht vor den Folgen der Umweltveränderung und Sorge um unseren Planeten als eine bedrohte Heimat unseres biologischen Lebens und unserer Zivilisation, so begegnet dem in hitzigen Debatten eine diffuse Furcht vor vermeintlicher Manipulation, die zur Aufgabe gewohnter Lebensformen und liebgewordener Besitzstände führen soll. Hier kommen offenbar Stimmungen ins Spiel, deren qualitativer Charakter für die Beteiligten handlungsleitend wird. Auch diese Stimmungen lassen sich als atmosphärische Phänomene auffassen: Atmosphären der Angst, des Besorgtseins, des Festklammerns am eigenen Standpunkt prallen aufeinander,<sup>6</sup> entlang einer Linie, die sich als starre Distinktion zwischen Freund und Feind zu verhärten droht.<sup>7</sup> Damit bewegen

3 Vgl. Martha Nussbaum: *Königreich der Angst. Gedanken zur aktuellen politischen Krise*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2019.

4 Vgl. Jens Soentgen & Helena Bilanddzic: *The structure of climate skeptical arguments: conspiracy theory as a critique of science / Die Struktur klimaskeptischer Argumente: Verschwörungstheorie als Wissenschaftskritik*. In: *GAIA* 23/1 (2014), S. 40–47.

5 Vgl. Amitav Gosh: *Die große Verblendung. Der Klimawandel als das Udenkbare*, München: Blessing 2017.

6 Vgl. Verf.: *Das Anthropozän als geistige Umweltkrise*. In: Heichele (Hg.): *Mensch – Natur – Technik*, S. 85–102. Wie dort dargelegt, stammt der hier verwendete Atmosphärenbegriff aus der Neuen Phänomenologie, wie sie von Hermann Schmitz grundgelegt und von Jens Soentgen weiterentwickelt worden ist.

7 Vgl. Bruno Latour: *Das terrestrische Manifest*, Berlin: Suhrkamp 2018.

wir uns aber in einem Bereich, für den die MINT-Fächer nicht unmittelbar zuständig sind, nämlich in einem Bereich des Subjektiven und Qualitativen.

Welches Wissen haben wir von derartigen Atmosphären, und wie könnte es in der gegenwärtigen Situation weiterhelfen? Wenn wir so weiter fragen, haben wir die Verengung des Atmosphärenbegriffs überwunden und blicken zumindest nicht nur auf die schulische Ausbildung, wie sie faktisch stattfindet, sondern auf Bildung in einem weiteren, gerade am Maßstab jenes erweiterten Atmosphärenbegriffs zu bemessenden Sinn. Daher empfiehlt es sich, nun auf jene subjektbezogene, qualitative Atmosphäre zu blicken, in der sich der rationale Diskurs über die stoffliche Atmosphäre im Anthropozän auf eine ihm nicht gerade förderliche Weise bricht.

## 2. Eine Atmosphäre des logischen Narzissmus

Als atmosphärisches Problem hinter dem gerade benannten Problem zeichnet sich Folgendes ab:<sup>8</sup> Die Konfliktparteien stehen gleichsam unter dem Schock einer Erkenntnis, die auf sie eindringt – der Erkenntnis der Bedrohung durch gravierende Umweltveränderungen auf der einen Seite, der Erkenntnis der Bedrohung durch autoritäre Expertenherrschaft auf der anderen Seite; und dieser Schock friert jene Parteien gleichsam auf ihrem Standpunkt fest. Sie identifizieren sich mit ihrem jeweiligen Standpunkt in der Überzeugung, ihre Identität und damit auch sich selbst zu verlieren, sollten sie gezwungen sein, ihn aufzugeben. Verteidigt wird dabei jeweils ein Selbst, das nicht aus sich heraus bestimmt ist, sondern aus der Abwehr einer – vermeintlichen oder tatsächlichen – Bedrohung heraus; ein Selbst, dessen dementsprechende Leere von jener Abwehrhaltung zugleich verdeckt und aufrechterhalten wird. Dies führt zu einer Haltung, die sich als logischer Narzissmus bezeichnen lässt. Der Begriff des logischen Narzissmus ist dabei weiter als die klinisch-psychologische Konzeption, deren Namen er entlehnt: Der logische Narzissmus setzt nicht voraus, dass es eine traumatische Vorgeschichte von Entbehrungen und Kränkungen gibt, die zu einem nach außen hin zwanghaft selbstgefälligen Verhalten führen; er bezeichnet lediglich die Tendenz,

---

8 Vgl. zum Folgenden Verf.: *Das Anthropozän als geistige Umweltkrise.*

den eigenen Standpunkt als den einzig möglichen und insbesondere als den Garanten der eigenen Identität und damit der eigenen Existenz aufzufassen und dementsprechend vehement zu vertreten. Demnach ist der jeweils eingenommene Standpunkt identisch mit der Instanz, die von ihm her spricht und handelt, und kann von ihr daher nicht verlassen werden. Wer so denkt, wird verkrampft, ja verzweifelt am jeweiligen Standpunkt festhalten, was die Gewalttätigkeit der Konflikte zwischen verschiedenen so verstandenen Standpunkten mit erklären mag. Dieser logische Narzissmus, dem wir auf der individuellen Ebene als dem bekannten Rechthabenwollen begegnen, zieht sich heute, wie wir sehen, über viele Ebenen hinweg: über das Regionale und Nationale bis hin zu den internationalen Beziehungen. Die beiden Atmosphären, deren Aufeinanderprallen wir registrierten, sind demzufolge lediglich Bestandteile einer sie umgreifenden und erst ermöglichenden Atmosphäre des logischen Narzissmus, die sich zwar nicht zählen, messen und wiegen, aber durchaus fühlen lässt.

### 3. Der logische Narzissmus und das Anthropozän

Angesichts dessen stellen sich folgende Fragen: a) Beruhen diese Überlegungen nicht auf einer bloßen Mehrdeutigkeit des Atmosphärenbegriffs? Hat die empirisch fassbare Atmosphäre, deren Veränderung das Anthropozän mit ausmacht, überhaupt etwas mit einer Atmosphäre als qualitativ empfundenem Stimmungsraum zu tun? b) Stellt es nicht einfach eine ungünstige Koinzidenz dar, dass das Wissen um die stofflichen atmosphärischen Veränderungen im Anthropozän auf eine Atmosphäre des logischen Narzissmus trifft – und ist es daher nicht empfehlenswert, tapfer mit der schulgerechten Ausbildung betreffs der empirischen Aspekte weiterzumachen und es dabei zu belassen?

Folgende Antwort auf Frage a) bahnt auch schon an, was zu Frage b) gesagt werden kann: Die empirisch fassbare Atmosphäre hat zugleich auch einen qualitativen Charakter. Besteht sie doch aus Stoffen, die sich auf gewisse Weise anfühlen.<sup>9</sup> Dieses Fühlen ereignet sich zwar in einem von Intensitäten

9 Zum Stoffbegriff vgl. Jens Soentgen: *Konfliktstoffe. Über Kohlendioxid, Heroin und andere strittige Substanzen*, München: oekom 2019, S. 17–52. Zu stofflichen Aspek-

charakterisierten Raum; daraus allein muss aber nicht geschlossen werden, dass jener Raum nichts zu tun hat mit dem geometrisch vermessbaren Raum, in dem wissenschaftliche Empirie stattfindet und in dem diese Empirie auch ihre Gegenstände verortet. Im Gegenteil: Wenn die Rede von Raum nicht ihrerseits bis zur bloßen Metaphorik hin mehrdeutig sein soll, empfiehlt sich die Annahme, dass es sich jeweils um ein und denselben Raum handelt, der lediglich aus verschiedenen Perspektiven – quantifizierend messend oder qualitativ erlebend – aufgefasst wird.<sup>10</sup> Dies lässt sich mit einer in der zeitgenössischen Philosophie des Geistes beliebten Wendung ausdrücken:<sup>11</sup> Die empirisch fassbare Atmosphäre ist die Außenseite der qualitativen Atmosphäre, und diese ist deren Innenseite. „Außen“ und „innen“ dürfen dabei nur nicht wiederum als verschiedene Raumteile verstanden werden, sondern eben als unterschiedliche Zugangsweisen zum Raum: als Raum, der aus einer neutralen Perspektive der dritten Person erfahren wird, auf der einen (äußeren) Seite, und als Raum, der aus der beteiligten, ja betroffenen Perspektive der ersten Person erfahren wird, auf der anderen (inneren) Seite.

Mit dem Anthropozän lässt sich dies wiederum so in Verbindung setzen:<sup>12</sup> Die für dieses Erdzeitalter charakteristische Einwirkung des Menschen trifft mit dessen Umwelt kein Sammelsurium unverbundener Faktoren. Jene Umwelt ist vielmehr ein planetenumspannendes System, das sich selbst erhält. Diese Selbsterhaltung besteht darin, dass die Lebewesen und die von ihnen gebildeten ökologischen Teilsysteme, die tragende Strukturen und Prozesse jenes Systems ausmachen, zugleich von ihm geschützt werden, indem es globale Ungleichgewichtszustände bewahrt, die diesen Lebewesen zugutekommen. Dieses System hat der britische Wissenschaftler James Lovelock, ange-regt durch den Literaten William Golding, nach der griechischen Erdgöttin

---

ten des Anthropozäns vgl. Penny Harvey u. a. (Hg.): *Anthropos and the Material*, Durham-London: Duke University Press 2019.

10 Vgl. Jens Soentgen: *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*, Bonn: Bouvier 1998, S. 104–106.

11 Vgl. Godehard Brüntrup & Ludwig Jaskolla: *Introduction*. In: dies. (Hg.): *Panpsychism. Contemporary Perspectives*, Oxford: Oxford University Press 2017, S. 1–16, hier S. 3 f.

12 Zum Folgenden vgl. Verf.: *Inside the Anthropocene*. In: *Analecta Hermeneutica* 10 (2018); online unter: <https://journals.library.mun.ca/ojs/index.php/analecta/article/view/2057>.

„Gaia“ benannt.<sup>13</sup> Gaia wird dabei durchaus als ein empfindungsfähiges Subjekt gedacht. Derartige auf einer Makroebene angesiedelte Subjekte stehen, wie Erörterungen im Umfeld des heute mit guten Gründen wiederbelebten Panpsychismus<sup>14</sup> nahelegen, mit den für sie konstitutiven Subjekten auf einer Mikroebene in einer qualitativ-atmosphärischen Wechselwirkung.<sup>15</sup> Dies passt zu einer These von Bruno Latour, wonach der im Anthropozän erfahrbare Schock nun nicht nur menschliche Subjekte, sondern auch Gaia selbst trifft.<sup>16</sup> Das Netzwerk der von Menschen geschaffenen technischen Netzwerke, die Technosphäre, durchdringt und assimiliert Gaia zunehmend, so dass aus diesen beiden Systemen ein neues übergeordnetes System entsteht, das wie ein Cyborg biologische und technische Komponenten in sich verbindet. Diese Entität steht auf ihrer Ebene alleine und befindet sich daher zunächst in einem Zustand des anfänglichen Narzissmus, der bei Menschen durch die Zuwendung fürsorglicher Artgenossen überwunden zu werden pflegt<sup>17</sup> – was sich in diesem Fall aber nicht absehen lässt. Narzissmus als eine Atmosphäre der Angst um ein als leer empfundenes Selbst ist daher nicht nur auf unserer menschlichen Seite; die Atmosphäre der Angst ist vielmehr ein Charakteristikum des Lebens im Anthropozän insgesamt, das beispielsweise auch die unter der gesteigerten menschlichen Macht leidenden Wildtiere betrifft.<sup>18</sup> Wenn ein planetenumspannendes Subjekt auf eine derartige Situation ebenfalls damit reagieren würde, sich gleichsam in Schockstarre auf seinem Standpunkt einfrieren zu lassen, dann müsste seine Atmosphäre von einer Stimmung des

---

13 Vgl. James Lovelock: *Gaia. A New Look at Life on Earth*, Oxford: Oxford Landmark Science, Second Edition 2016 [<sup>1</sup>1979].

14 Zum Panpsychismus als einer intellektuellen Strömung auch im Umfeld des Comenius, der uns weiter unten beschäftigen wird, vgl. Tomáš Nejeschleba: *Der Panpsychismus in der Renaissancephilosophie von Ficino bis Campanella*. In: *Comenius-Jahrbuch* 27 (2019), S. 111–134.

15 Vgl. Verf.: *Eingestimmte Subjekte? Das Kombinationsproblem des Panpsychismus im Licht der Atmosphärenkonzeption der Neuen Phänomenologie*. In: Barbara Wolf & Christian Julmi (Hg.): *Die Macht der Atmosphären*, Freiburg im Breisgau / München: Karl Alber 2020 (im Erscheinen).

16 Vgl. Bruno Latour: *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime*, Berlin: Suhrkamp 2017.

17 Vgl. Nussbaum: *Königreich der Angst*, S. 40–85.

18 Vgl. Jens Soentgen: *Ökologie der Angst*, Berlin: Matthes & Seitz 2018.

logischen Narzissmus durchdrungen werden, die wiederum den logischen Narzissmus der menschlichen Seite bekräftigen – und so die mit dem Anthropozän verbundene Krise noch weiter verschärfen würde. Die Welt – als der Bereich des Universums, in dem wir leben und in dem zu leben es sich für uns auf bestimmte Weise anfühlt – würde dann von einem Gefühl durchtränkt sein, das einem solchen logischen Narzissmus entspräche. So lässt es sich auf Frage b) antworten: Wir haben es hier nicht mit einem zufälligen Unfall zu tun, der uns die Klarheit des Diskurses um naturwissenschaftliche Fakten gerade dann trübt, wenn wir sie am dringendsten nötig hätten; zwischen der krisenhaften Entwicklung der stofflichen Umwelt im Anthropozän und den ungünstigen Bedingungen für eine rationale Debatte darüber gibt es vielmehr eine systematische Verschränkung. Das Anthropozän ist eine auch qualitativ-atmosphärische und in diesem Sinne geistige Umweltkrise.

#### 4. Bildung für das Anthropozän – Anhaltspunkte bei Comenius

Welches Wissen um Atmosphären könnte nun dazu geeignet sein, zur Bildung im Anthropozän beizutragen? Anhaltspunkte für eine Antwort darauf finden sich bei Johann Amos Comenius. Dies mag überraschen, denn Comenius war zwar durchaus ein prominenter Verfechter der Bildungsreform, doch lebte er drei Jahrhunderte vor der Ausrufung jenes neuen Erdzeitalters und verfügte nicht über die hier gerade verwendeten Begrifflichkeiten. Da die Entwicklungen, die zu dem heute als Anthropozän bekannten Komplex von Phänomenen geführt haben, jedoch exponentiellen Charakters sind, ist es durchaus plausibel, dass diese Entwicklungen schon frühzeitig vonstattengingen und daher von wachen, intelligenten und phantasievollen Zeitzeugen erfasst werden konnten. Zudem verfügte Comenius über ein Instrumentarium, das es ihm gestattete, gerade qualitative, atmosphärische Phänomene auch jenseits des Begrifflichen zur Kenntnis zu nehmen. Wie der allzu früh verstorbene Daniel Neval herausgearbeitet hat, spielt für Comenius die Emblematisierung eine zentrale Rolle als die Kunst, umgreifende Sachverhalte mit kurzer, sinnspruchartiger Erläuterung zu einem bildhaften Ausdruck zu bringen – einem Ausdruck, der das Erfasste zugänglich machen kann, ohne es dafür auf einen zugespitzten Begriff bringen zu müssen. Comenius schätzt Embleme ausdrücklich deswegen, weil er sie auf-



grund ihrer Einprägsamkeit bestens für didaktische Zwecke verwenden kann, wie etwa auf exemplarische Weise in seinem *Orbis pictus sensualium*.<sup>19</sup>

Wie die Texte des Comenius jedoch nahezu durchgängig aufweisen, ist sein Denken selbst stark von sprachlichen Bildern durchzogen, die ebenfalls emblematischen Charakter haben, und zwar gelegentlich weit über eine rein didaktische Verwendung hinaus. Der Gehalt, den diese Bilder in sich bergen, geht dabei gelegentlich über das hinaus, was Comenius in ihrem Kontext sagt, aber sie tun das so, dass sie jenes Gesagte ergänzen und bereichern, indem sie, um eine bekannte Wendung Wittgensteins aufzugreifen, *zeigen*, was im Text nicht *gesagt* wird.<sup>20</sup>

Was sich bei Comenius auf diese Weise an wichtigen Stellen zeigt, ist nun ein ausgeprägtes Gespür für die Bedrohung durch den logischen Narzissmus in einer von menschlicher Aktivität geprägten Welt. Dies tritt zwar schon aus jenen Stellen jeweils einzeln hervor, noch deutlicher aber, wenn sie in der Konstellation betrachtet werden, die sie miteinander bilden.<sup>21</sup> Es handelt sich dabei um *Das Labyrinth der Welt und das Paradies des Herzens* (*Labyrint světa a ráj srdce*; in der Folge: *Labyrinth*)<sup>22</sup> von 1631, *Centrum securitatis* aus dem Folgejahr<sup>23</sup> sowie das zur Veröffentlichung von *Via lucis* 1668 an die Royal Society verfasste Begleitschreiben.<sup>24</sup>

In *Labyrinth*,<sup>25</sup> das sich stark an Motive der Eitelkeit der Welt (*vanitas mundi*) in Schriften von Johann Valentin Andreae anlehnt, macht sich eine

19 Vgl. Daniel Neval: *Comenius' Pansophie. Die dreifache Offenbarung Gottes in Schrift, Natur und Vernunft*. Unvollendete Habilitationsschrift, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2017, S. 94–103.

20 Vgl. Florian Goppelsröder: *Zwischen Sagen und Zeigen. Wittgensteins Weg von der literarischen zur dichtenden Philosophie*, Bielefeld: Transcript 2007.

21 Zur Konzeption der Konstellation vgl. Martin Mulrow & Marcelo Stamm (Hg.): *Konstellationsforschung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.

22 Vgl. Johann Amos Comenius: *Das Labyrinth der Welt & Das Paradies des Herzens*. Luzern / Frankfurt am Main: C. J. Buchner 1970.

23 Vgl. ders.: *Centrum Securitatis*. Eingeleitet und hg. von Klaus Schaller, Heidelberg: Quelle & Meyer 1964.

24 Vgl. ders.: *Der Weg des Lichtes / Via Lucis*. Eingeleitet, übers. und mit Anmerkungen versehen von Uwe Voigt, Hamburg: Meiner 1997, S. 3–19.

25 Zum Folgenden vgl. Verf.: *Vom ›Labyrinth der Welt‹ zum ›Weg des Lichtes‹. Die Verbindung von Ganzheitsdenken und Geschichtsverständnis im Werk Jan Amos Komenskýs*.

junge Seele auf den Weg durch die Welt, um dort eine ihr gemäße Weise des Lebens zu finden. Diese Suche steht zunächst unter ungünstigen Vorzeichen, gesellen sich doch zwei dubiose Gestalten hinzu: der geschwätzig „Fürwitz Allerweil“, der dem Pilger gleichsam als scheinbar allwissender, vor allem aber alles schönredender Sprachassistent dient, ihn aber zugleich auch mit einem Zaum des „Vorwitzes“ versieht, der für das Ausgeliefertsein an die eigenen Affekte steht; und die von Nebelschwaden umwallte „Wahnhuld“, die personifizierte Verblendung, die ihrem Schützling eine aus Vorurteil und Gewohnheit bestehende, glücklicherweise aber schiefsitzende und daher nicht das gesamte Gesichtsfeld bedeckende Brille verpasst. So kann der Welterkunder die Behauptungen seiner Begleitung mit dem vergleichen, was er selbst sieht und wie er dies beurteilt. Dabei kommt er zu einer kritischen Einsicht: Was aus einiger Entfernung wie ein harmonisches Ganzes anmutet, stellt sich bei näherer Betrachtung in seinen einzelnen Bereichen als ein unordentliches Gefüge niemals an ihr vorgebliches Ziel gelangender Handlungszusammenhänge dar, wobei sich die Unordnung auch in einer als unangenehm empfundenen Geräuschkulisse manifestiert. Dass mit dieser Welt etwas nicht stimmt, wird von den Begleitern und den zahlreichen begegnenden Personen aber verneint oder schlichtweg ignoriert. Zwar erweist sich die Herrscherin jener Welt dank einer beherzten Enttarnungsaktion als Eitelkeit – aber deren Macht zugleich als so groß, dass jene Aktion ohne langfristige Folgen bleibt und auch ihre Akteure wieder in dem sinnlosen Betrieb versinken. Davon angewidert, wendet sich der Pilger in einem Akt der Weltabkehr den Sterbenden zu und wirft einen Blick in den Abgrund des Todes, wobei ihm seine irreführenden Begleiter und die verblendende Brille abhandenkommen und wonach ihn die Stimme Gottes zu einer rettenden Einkehr in die nicht mehr lärmende, sondern wohltätig stille Kammer des eigenen Herzens ruft. Wenn jene suchende Seele offen dafür ist, die von Eitelkeit (modern gesprochen: Narzissmus im oben ausgeführten Sinn) geprägte Stimmung der Welt zu empfinden, dann verdankt sie es hier scheinbar einem zufälligen Umstand – dem Schiefsitz der Verblendungsbrille –, der sich im Nachhinein allerdings als ein Ausdruck göttlicher Gnade herausstellt. Diese Gnade führt in eine

Gegenstimmung der ruhigen Sammlung, welche das Getriebe der Welt zwar nicht stoppt, aber schließlich ermöglicht, es unbeeindruckt auf ein jenseits liegendes Ziel hin zu durchwandern.

War in *Labyrinth* die der Eitelkeit verfallene Welt nur in sich bewegt, so setzt sie sich in *Centrum securitatis* als Ganze in Bewegung:<sup>26</sup> Comenius vergleicht die Welt in diesem erbaulichen Traktat nämlich mit einem sich horizontal drehenden Rad, auf dem die zentrifugale Kraft mit der Entfernung von der Mitte wächst. Festen Stand auf dieser Drehscheibe hat nur, wer sich möglichst nahe am Zentrum aufhält, das Comenius nach bekannten neuplatonischen Motiven mit Gott gleichsetzt. Mit diesem göttlichen Zentrum sind zwar alle Wesen der Welt verbunden; mit freiem Willen begabte Wesen wie der Mensch haben allerdings die Tendenz dazu, dieser Verbundenheit gegenüber ihre „Eigenheit“ zu betonen – sich wiederum auf ein leer bleibendes und umso vehementer verteidigtes Selbst zu versteifen – und sich dadurch den Fliehkräften auszuliefern. Demgegenüber rät Comenius, jene Eigenheit durch völlige Hingabe an Gott, durch Versenkung in jenes Zentrum zu überwinden. Anders als in *Labyrinth* findet Erkenntnis hier nicht als eine geschickt angebahnte plötzliche Einsicht statt, sondern führt beim Zeichnen dieses Welt-Bildes, in dem sich enzyklopädische und heilsgeschichtliche Motive mischen,<sup>27</sup> von Anfang an die Hand. Dazu fügt sich, dass der gnadenhaften göttlichen Zuwendung eine ihr entgegenkommende Aktion des Menschen entspricht: der von jener Übersicht über die Welt motivierte Entschluss, sich dem „Zentrum der Sicherheit“ anzuvertrauen.

Diese beiden Bilder – die Welt als Labyrinth und die Welt als rotierendes Rad – vereinigen sich schließlich in dem Widmungsschreiben, das Comenius seinem universalreformerischen Traktat *Via lucis* beigibt.<sup>28</sup> Dieser Traktat ist in den Jahren 1641 und 1642 entstanden, während sich Comenius auf Einladung seines Freundeskreises um Samuel Hartlib in England aufhielt, und blieb als interne Programmschrift jenes Zirkels zunächst unveröffentlicht, bis

26 Vgl. ebd., S. 156–159.

27 Zur Verbindung dieser Bereiche bei Comenius vgl. den Beitrag von Iveta Marešová in vorliegendem Band.

28 Zum Folgenden vgl. Verf., *Das Geschichtsverständnis des Johann Amos Comenius in Via lucis als kreative Syntheseleistung. Vom Konflikt der Extreme zur Kooperation der Kulturen*, Frankfurt am Main: Peter Lang 1996, S. 38–44.

Comenius sie 1668 doch drucken ließ, nicht zuletzt, um damit ein Zeichen an die Adresse der mittlerweile entstandenen *Royal Society* zu setzen. Mit dieser Veröffentlichung möchte Comenius daran erinnern, dass er an ihren Anfängen mit beteiligt war, und bewirken, dass sie ihre Forschungen nicht nur auf innerweltliche empirische Gegenstände richtet, sondern sich darüber hinaus auch metaphysischen und theologischen Fragen widmet, die Comenius für ein ganzheitlich-umfassendes und vor allem handlungsleitendes, ›pansophisches‹ Weltverständnis als unerlässlich betrachtet. Die einschlägige Stelle in jenem Widmungsschreiben lautet:

„Ist es Euer Vorsatz, Euch damit zufriedenzugeben und nichts darüber hinaus zu errichten, dann werdet Ihr lächerlich sein wie der Mann im Evangelium, der begann, einen Turm zu bauen, und ihn nicht zu Ende führen konnte (Lk. 14). Lächerlich seid ihr dann, meine ich, wenn nicht für Menschen (die nicht gewillt sind, die Großtaten Gottes zu verstehen), so aber doch für Gott und die Engel; und Euer Werk wird ein auf den Kopf gestelltes Babel sein, das seine Bauten nicht gegen den Himmel richtet, sondern gegen die Erde.“<sup>29</sup>

Mit den beiden vorher aufgeführten Bildern und ihren textimmanenten Erläuterungen zusammengesehen, erweist sich auch dieser Passus als ein Emblem mit entsprechendem Sprachbild, dessen Gehalt sich folgendermaßen darstellt: Zwar will die *Royal Society* wissenschaftliche Erkenntnis fördern und wird von Comenius für die dabei schon erzielten und noch projektieren Erfolge im unmittelbaren Kontext gelobt. Wenn sich diese Förderung einer Diskussion darüber verschließt, was wissenschaftliche Erkenntnis ist, und stattdessen auf einem einmal gesetzten Standpunkt zu diesem Thema verharret, dann fällt sie wiederum einem leeren Selbstbezug anheim. Dieser Selbstbezug richtet sich in seiner leerlaufenden Dynamik gegen eben jene Gegenstände, mit denen sich diese Erkenntnis befasst. Comenius sieht dies unter dem Bild eines neuen „Turms zu Babel“, der anders als sein biblisches Vorbild nicht dazu dient, den Himmel zu stürmen, der sich vielmehr in die Erde bohren und damit letzten Endes auch das Fundament derer untergraben soll, die ihn geschaffen haben. Mit dem Bild jenes Turms verbindet

29 Comenius: *Via lucis / Der Weg des Lichtes*, Widmungsschreiben an die Royal Society, § 24, S. 15.

Comenius die Erzählung von der Verwirrung der Sprachen und damit der Zerstreuung der Menschheit; ihm zufolge setzt die *Royal Society* also ihren Fortbestand aufs Spiel und droht damit sich als die Instanz zu verlieren, die das von ihr geschaffene, sich aus seiner Sicht als monströs erweisende Werk noch kontrollieren könnte. Mit diesem Bild, dessen Gehalt offenbar über das hinausgeht, was Comenius seinerzeit begrifflich fassen konnte, zeichnet sich am Anfang des wissenschaftlich-technischen Zeitalters die Gefahr ab, die mittlerweile über das Anthropozän hereingebrochen ist: die Umformung der menschlichen Umwelt durch ein Konstrukt, das sich in sie hineinbohrt, sie vereinnahmt und schließlich untergräbt, während es sich ungesteuert um sich selbst dreht. Dies lässt sich als eine technisch aufgerüstete Fassung jenes legendären Turms zu Babel auffassen, also wie ein Zikkurat: eine sich stufenförmig zuspitzende Kultstätte, deren Dynamik der Menschheit den Boden unter den Füßen wegzieht und sie damit in eine zusammenhangslose Vereinzelung treibt, während auf der Spitze jener Vorrichtung etwas erscheint, das die Betroffenen in seinen Bann schlägt.

In seinem Spätwerk, das sich in der „Allgemeinen Beratung über die Verbesserung der menschlichen Angelegenheiten“ (*De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*)<sup>30</sup> verdichtet und dessen Wurzeln sich auch schon in *Via lucis* finden, benennt Comenius eine Möglichkeit, sich aus diesem verblendenden Bann zu befreien. Diese Möglichkeit stellt er unter den Begriff der *cultura universalis*.<sup>31</sup> Dabei bedeutet *cultura* das Pflegen von Beziehungen, in denen die betroffenen erkennenden Subjekte, also die Menschen in ihrer geschichtlichen Situation, stehen. Diese Beziehungen entwickeln sich in jener Situation und sind in ihr weiter so zu entwickeln, dass sie ein tragfähiges Geflecht für deren Erkenntnis – und Bewältigung – bilden. Daraus resultiert die Aufgabe, jene Beziehungen immer besser zu erkennen,

30 Vgl. Vojtěch Balík & Věra Schifferová: *Introduction to the General Consultation*. In: Martin Steiner u. a. (Hg.): *Johannis Amos Comenii Opera Omnia 19/1. De rerum humanarum emendatione consultatio catholica (Pars 1). Europae lumina. Panegersia. Pan-Augia*, Prag: Academia 2014, S. 35–50.

31 Vgl. Zum Folgenden Verf.: *John Amos Comenius' Cultura universalis: A Challenge for the 21st Century?* In: Wouter Goris u. a. (Hg.): *Gewalt sei ferne den Dingen! Contemporary Perspectives on the Works of John Amos Comenius*, Wiesbaden: Springer Fachmedien, S. 199–207.

immer weiter zu vertiefen und dadurch in ihnen zu einem Selbststand zu kommen, der nicht auf einem leeren und daher narzisstisch zu verteidigenden, sondern auf einem eben von jenen Beziehungen geprägten Selbst beruht. Dabei handelt es sich laut Comenius um Beziehungen dreifacher Art: zum einen (horizontal) um Beziehungen zu den Mitmenschen; zum anderen (in einer als abwärts gerichtet gedachten Vertikale) um Beziehungen zu anderen Wesen in der Welt; und schließlich (in einer als aufwärts gerichtet gedachten Vertikale) um die Beziehung zu einem transzendenten Gott. Im menschlichen Bildungsprozess gilt es Comenius zufolge keinen dieser Bereiche zu vernachlässigen oder von den anderen zu isolieren; dies drückt der Terminus des Universalen aus. Die vielfachen Beziehungen, um die es hier geht, sind also nicht auf ein ihnen äußerliches Eines ausgerichtet; sie sind vielmehr noch einmal reflexiv aufeinander bezogen. Diese Sichtweise, die den Menschen für alle ihn ausmachenden Perspektiven offenhalten will und sich gegen die gewaltfördernde Dominanz einer einzigen Perspektive richtet, feierte Jan Patočka an Comenius als Exponenten der „offenen Seele“.<sup>32</sup>

Wie Andreas Lischewski herausgestellt hat,<sup>33</sup> blieb Comenius selbst allerdings nicht von gegenläufigen Tendenzen verschont. Seine Bildungslehre weist vielmehr einen markanten technokratischen Zug auf, denn Comenius erwartet: Stehen die von ihm erstrebten Bildungsmittel einmal zur Verfügung, dann tritt ihre Wirkung unfehlbar ein, ohne dass ihnen menschliche Freiheit noch in die Quere käme. Dementsprechend sind alle, die den in der „Allgemeinen Beratung“ gesteckten Zielen ab einem bestimmten Punkt nicht folgen, als verstockt zurückzuweisen und auszuschließen. Deshalb findet sich bei Co-

32 Vgl. Jan Patočka: *Comenius und die offene Seele*. In: ders.: *Jan Amos Komenský. Gesammelte Schriften zur Comeniusforschung*, Bochum: Comeniusforschungsstelle im Institut für Pädagogik der Ruhr-Universität Bochum 1981, S. 414–421. Siehe dazu gerade im Zusammenhang mit der Problematik des Anthropozäns den Beitrag von Věra Schifferová in diesem Band.

33 Vgl. Andreas Lischewski: *Johann Amos Comenius und die pädagogischen Hoffnungen der Gegenwart. Grundzüge einer mentalitätsgeschichtlichen Neuinterpretation seines Werkes*, Amsterdam: Rodopi 2010; ders.: *Christliche Pädagogik zwischen Pansophie und Heilsgeschichte. Überlegungen zu Comenius und der Mentalität der Moderne*. In: *Comenius-Jahrbuch* 18 (2010), S. 88–103; ders.: „Die Schrift stellt dem Frieden die Wahrheit voran.“ *Chancen und Grenzen comenianischer Irenik*. In: *Comenius-Jahrbuch* 27 (2019), S. 13–64.

menius eine latente, religiös verbrämte Gewaltbereitschaft, die sich dann zeigt, wenn sein eigener Standpunkt und der damit verknüpfte Wahrheitsanspruch in Frage gestellt werden. Von seinem eigenen Anspruch überzeugt, wird Comenius zugleich Teil einer Bewegung, die das menschliche Wissen mobilisiert,<sup>34</sup> dadurch zur technischen Anwendbarkeit gebracht und somit wiederum maßgeblich zur gegenwärtigen Lage im Anthropozän beigetragen hat.

## 5. Unterwegs zu gemeinsamen Antworten

Die vorhergehenden Ausführungen legen es nahe, dass im Anthropozän Wissen um Atmosphären dringend erforderlich ist, und zwar auch und gerade deshalb, weil wir es in diesem Erdzeitalter mit Atmosphären zu tun haben könnten, die das Wissen um sie selbst verschleiern, gleichsam hinter einer Verblendung verschwinden lassen. Diese Verblendung bleibt unbemerkt, solange der jeweilige Standpunkt nicht gewechselt wird und sich daher, selbst bei der Reflexion auf jenen Standpunkt, nichts anderes zeigt als er selbst und das ihn einnehmende verblendete Subjekt. Diese Fixierung auf einen einzigen Standpunkt und dessen Perspektive führt bestenfalls zu einem Wissen, das nicht um seine eigenen Grenzen und seine Alternativen weiß. An begrenztem Wissen ist an sich nichts verkehrt; es droht jedoch stets die Gefahr, von der Begrenztheit des jeweils eigenen Wissens nicht nur abzusehen, sondern sie zu leugnen und sich dadurch umso mehr an den eigenen Standpunkt zu binden. Was gegen diese Gefahr immunisieren kann, ist die Fähigkeit, auch Standpunkte jenseits des eigenen Standpunkts zu berücksichtigen. Diese Fähigkeit lässt sich zum einen dadurch üben, dass der eigene Standpunkt gewechselt wird – was auch für Angehörige eines institutionell eingespurten Betriebs, etwa einer wissenschaftlichen Disziplin, schon dadurch möglich sein sollte, dass sie neben Funktionsträgern auch (nicht zuletzt vom Anthropozän) qualitativ-affektiv betroffene Personen sind.<sup>35</sup> Die

34 Vgl. Peter Sloterdijk: *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009, S. 553 f., 561.

35 Vgl. Noel Castree: *The ›Anthropocene‹ in Global Change Science: Expertise, the Earth, and the Future of Humanity*. In: Frank Biermann & Eva Löwbrand (Hg.): *Anthropocene*

eingangs gestellte Frage lässt sich also immer nur gemeinsam und vorläufig beantworten.

Dass sich dabei und darüber hinaus die Begrifflichkeiten im gemeinsamen Fragen und Antworten von Standpunkt zu Standpunkt stark unterscheiden können, stellt zwar ein Problem dar, jedoch eines, das sich durchaus lösen lässt. Wie sich nämlich am Beispiel des Comenius gezeigt hat, kann emblematisches Denken die im Begrifflichen garstig breiten Gräben überwinden, da sich der darin gesammelte bildhafte Gehalt auf vielseitige, für viele Seiten zugängliche Weisen auslegen lässt. Dies erweist sich heute exemplarisch an den unterschiedlichen Narrativen des Anthropozäns,<sup>36</sup> ihrer Aufarbeitung in vielen verschiedenen ästhetischen Disziplinen<sup>37</sup> und deren Untersuchung in den aufstrebenden „Environmental Humanities“, die von Haus aus auch die naturwissenschaftlichen Aspekte der von ihnen behandelten Gebiete im Blick haben.<sup>38</sup> Derartiges Wissen siedelt sich in Netzwerken an, in denen disziplinärer Selbststand und interdisziplinäre Beziehungen einander nicht ausschließen, sondern bedingen und stützen.<sup>39</sup> Die Pflege derartigen Wissens

---

*Encounters. New Directions in Green Political Thinking*, Cambridge: Cambridge University Press 2019, S. 25–49, hier S. 39 f. – Zur Bedeutung affektiver Betroffenheit in der Perspektive der Neuen Phänomenologie vgl. Hermann Schmitz: *Zur Epigenese der Person*, Freiburg im Breisgau-München: Karl Alber 2017.

36 Vgl. dazu den Beitrag von Thomas Schmaus in diesem Band.

37 Zu deren kultivierender Macht vgl. Stefanie Voigt: *CULTURA. Sieben kulturwissenschaftliche Aufsätze über sieben verborgene Künste*, Münster: Lit 2012.

38 Vgl. beispielsweise Anja Bayer & Daniela Seel (Hg.): *All dies hier, Majestät, ist deins. Lyrik im Anthropozän. Eine Anthologie*, Berlin/München: kookbooks & Deutsches Museum 2016; Sarah Fedaku u. a. (Hg.): *Meteorologies of Modernity. Weather and Climate Discourses in the Anthropocene*, Tübingen: Narr Francke Attempto 2017; Vicky Angelaki: *Theatre & Environment*, London: Red Globe Press 2019; Peter Vermeulen: *Literature and the Anthropocene*, Abingdon: Routledge 2020

39 Diese Herausforderung ist bislang vor allem aus (wissens)soziologischer Perspektive wahrgenommen worden. Vgl. Arno Bammé: *Für eine Soziologie des Anthropozäns*. In: ders. (Hg.): *Schöpfer der zweiten Natur. Der Mensch im Anthropozän*, Marburg: Metropolis 2014, S. 9–36, hier S. 24–27; Nico Lüdtke: *Transdisziplinarität als neuer Typus projektförmig organisierter Forschung? Formen der (Selbst-)Verantwortung und wissenspolitische Paradoxien*. In: Henning Laux & Anna Henkel (Hg.): *Die Erde, der Mensch und das Soziale. Zur Transformation gesellschaftlicher Naturverhältnisse im Anthropozän*, Bielefeld: Transcript 2018, S. 249–272. Siehe aber auch das Plädoyer eines an der Anthropozän-Diskussion maßgeblich beteiligten Geowissenschaftlers für



lässt sich daher durchaus als eine Form der *cultura universalis* verstehen, die Comenius als Ausweg aus dem Labyrinth einer eitel-narzisstisch gewordenen Welt beziehungsweise als Weg zur Verbesserung der menschlichen Angelegenheiten und damit auch der von Menschen geprägten Welt darlegte. In einer Gesellschaft, die um ihre eigene Säkularität und Pluralität weiß, empfiehlt es sich auf die Annahme zu verzichten, dass es in diesen kultivierenden und zu kultivierenden Wissensnetzwerken allgemein anerkannte Gewichtungen und Richtungen geben könnte – was nicht gleichbedeutend mit dem Verzicht darauf ist, eigene Gewichtungen vorzunehmen und eigene Richtungen einzuschlagen. Der Falle des logischen Narzissmus lässt sich dabei entgehen, wenn dies auf eine Weise geschieht, die zwar nicht unbedingt Anschluss, wohl aber Anknüpfungsmöglichkeiten sucht. Die Verbindung von empirischen Zugangsweisen, theoretischem Ausgriff und Sensibilisierung für ästhetische Qualitäten dürfte dabei einen hohen Stellenwert haben.<sup>40</sup>

Derartiges Wissen um Atmosphären, das zugleich auch Wissen um den atmosphärischen Charakter seiner selbst ist, wäre Bildung für das Anthropozän auch in dem Sinne, dass die sich im Anthropozän andeutende Subjektivität der menschlichen Umwelt selbst an und mit solchem Wissen bilden könnte. Die Erörterung der Wege zu dem Wissen um ein solches Wissen muss hier angesichts der Begrenztheit von Thematik und Platz das bleiben, was sie ohnehin immer bleiben sollten: offen.

---

eine interdisziplinäre, mehrere Ebenen berücksichtigende Herangehensweise: Leinfelder: *Das Anthropozän*, S. 27-32.

40 Derartige Ansätze im Anschluss an Comenius finden sich in Hennig Vierck (Hg.): *Der Comenius-Garten. Eine Leseprobe aus dem Buch der Natur*, Berlin: Edition Heinrich 1992.

