

BERÜHREN DENKEN

LiteraturForschung Bd. 40
Herausgegeben vom Leibniz-Zentrum für
Literatur- und Kulturforschung

Andrea Erwig/Johannes Ungelenk (Hg.)

Berühren Denken

Mit Beiträgen von

Emmanuel Alloa, Siarhei Biareishyk, Andrea Erwig,
Sandra Fluhrer, Karin Harrasser, Anatol Heller, Vera Kaulbarsch,
Alma Magdalene Knispel, Hanna Sohns, Sula Textor,
Johannes Ungelenk, Alexander Waszynski und Nicola Zambon

Kulturverlag Kadmos Berlin

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) –
Projektnummer 387749687.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2021, Kulturverlag Kadmos Berlin. Wolfram Burckhardt

Alle Rechte vorbehalten

Internet: www.kulturverlag-kadmos.de

Umschlaggestaltung: readymade, Berlin.

Gestaltung und Satz: readymade, Berlin

Druck: booksfactory

Printed in EU

ISBN 978-3-86599-497-4

Pflanzlich werden. Berührung und Metamorphose bei Johann Wolfgang von Goethe, Emanuele Coccia und Helmuth Plessner

SANDRA FLUHRER

Berührungen sind Auseinandersetzungen mit Grenzen. Jede Berührung involviert die Haut als Tastorgan und Körpergrenze. Forschungen zur Berührung aus verschiedenen Richtungen sind sich einig, dass es sich beim Berühren nicht um einen linearen und teleologischen Vorgang handelt, bei dem Auslöser und Empfänger, Ausgangs- und Endpunkt der Berührung, Grenze und Grenzüberschreitung, klar geschieden werden können. Vielmehr schließt jedes Berühren ein Berührtwerden ein, von dem es sich nicht differenzieren lässt; durch die Haut befinden wir uns sogar konstant in Berührungsverhältnissen, die sich nur graduell unterscheiden. Berühren umfasst sowohl Momente haptisch-taktilen Kontakts (etwa die Hand, die eine andere berührt) als auch Momente des Sich-Berührt-Fühlens oder Sich-Berührenlassens (etwa durch ein Musikstück). Der Tastsinn zeichnet sich nicht zuletzt dadurch aus, dass er von den anderen Sinnen nicht strikt zu trennen ist.¹

Diese Grundannahmen werden verschieden gedeutet und konzeptualisiert; drei Tendenzen scheinen mir dabei dominant: 1.) Berühren wird als *unmittelbare* Erfahrung erkannt.² 2.) Gegen ›Phantasmen der Un-

¹ Die Beobachtung geht auf Aristoteles zurück: *Über die Seele*, übers. von Willy Theiler, Darmstadt 1983, S. 44–46, 49 (II,11 und III, 1; 423a–424a und 424b); vgl. unter den jüngeren systematischen Arbeiten zum Tastsinn Niklaus Largier: »Objekte der Berührung. Der Tastsinn und die Erfindung der ästhetischen Erfahrung«, in: Hartmut Böhme/Johannes Endres (Hg.): *Der Code der Leidenschaften. Fetischismus in den Künsten*, München 2010, S. 107–123 (exemplarisch für eine Reihe von Texten Largiers); Bernhard Waldenfels: »Berührung aus der Ferne«, in: ders.: *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, Frankfurt a.M. 2002, S. 64–97; Jean-Luc Nancy: *Corpus*, Paris 1992; ders.: *Noli me tangere. Essai sur la levée du corps*, Paris 2003; ders.: »Rühren, Berühren, Aufruhr«, in: *SubStance* 40.3 (2011), S. 10–17; Jacques Derrida: *Le toucher: Jean-Luc Nancy*, Paris 2000; Mladen Dolar: »Touching Ground«, in: 31 – *Das Magazin des Instituts für Theorie* 12/13: *Taktilität – Sinneserfahrung als Grenzerfahrung* (2008), S. 59–70; Sarah Ahmed/Jackie Stacey (Hg.): *Thinking Through the Skin*, London/New York 2001; sowie für eine Übersicht: Andrea Erwig/Sandra Fluhrer: »Einleitung«, in: *Komparatistik-online, Themenheft Berühren. Relationen des Taktilen in Literatur, Philosophie und Theater* (2019), S. 1–7.

² Vgl. etwa Dieter Mersch: »Dialoge. Taktilität und Entgrenzung«, in: Christine Hanke/Regina Nössler (Hg.): *Haut*, Tübingen 2003, S. 233–239, hier S. 233f.

mittelbarkeit« wird die Medialität des Berührens ins Feld geführt.³ 3.) Berührung wird als »exzentrische« Empfindung betrachtet, die sich nicht als Unmittelbarkeit beschreiben lässt, aber auf ein entgrenztes Medien- und Materialdenken angewiesen ist.⁴

Mein Interesse gilt im Folgenden dem dritten Feld. Ich möchte dazu Ansätze zählen, die sich der menschlichen Fähigkeit, zu berühren und berührt zu werden, von den Pflanzen her nähern, oder umgekehrt: die Beobachtungen über Phänomene in der Pflanzenwelt in einen Zusammenhang mit den taktilen Sinnesvermögen des Menschen stellen – allen voran Johann Wolfgang von Goethes Morphologie. Deren Grundzüge skizziere ich zunächst vor dem Horizont des Berührens als »exzentrische« Denkfigur. Anschließend betrachte ich anhand von Emanuele Coccias *Philosophie der Pflanzen* die Wiederkehr einer Verbindung von Botanik und Entgrenzungserfahrung in der Gegenwart. Über einen Rückblick auf die philosophische Anthropologie Helmuth Plessners, die ebenfalls bei den Pflanzen ihren Ausgangspunkt nimmt, das menschliche Berühren aber dezidiert vom pflanzlichen absetzt, nehme ich im dritten Teil Potentiale und Probleme eines Konzepts des menschlichen Lebens als prekäre Grenzerfahrung in den Blick.

I. Metamorphose als »inniger Zusammenhang« bei Goethe

Goethes Morphologie ist eine Lehre von der Erfahrung der Formen alles Lebendigen als *werdende* Formen.⁵ Studien vor allem zu den Pflanzen,

3 Vgl. u. a. Florian Sprenger: *Medien des Immediaten. Elektrizität – Telegraphie – McLuhan*, Berlin 2012; ders.: »Lob des Berührens. Zur phantasmatischen Dimension der Elektrizität und ihrer Medientheorien«, in: Veronika Wieser/Christian Zolles/Catherine Feik/Martin Zolles/Leopold Schlöndorff (Hg.): *Abendländische Apokalypse. Kompendium zur Genealogie der Endzeit*, Berlin 2013, S. 177–196.

4 Vgl. die in Anm. 1 genannten Texte von Nancy und Derrida; außerdem Karen Barad: »Berühren – Das Nicht-Menschliche, das ich also bin (V.1.1)«, in: Kerstin Stakemeier/Susanne Witzgall (Hg.): *Macht des Materials – Politik der Materialität*, Berlin 2014, S. 163–176; Detlef Thiel: »Die Haut ist nicht die Grenze des Leibes. Exzentrische Tastempfindung bei Ernst Marcus und Jacques Derrida«, in: Karin Harrasser (Hg.): *Auf Tuchfühlung. Eine Wissensgeschichte des Tastsinns*, Frankfurt a.M. 2017, S. 173–187.

5 Ausführliche Darstellungen zu Goethes Morphologie, die über sein Gesamtwerk verstreut ist, finden sich im detaillierten Handbuch-Beitrag von Manfred Wenzel/Mihaela Zaharia: »Schriften zur Morphologie«, in: Manfred Wenzel (Hg.): *Goethe-Handbuch, Supplemente 2: Naturwissenschaften*, Stuttgart/Weimar 2012, S. 6–80; in den Auslegungen von Dorothea Kuhn: *Typus und Metamorphose. Goethe-Studien*, hg. von Renate Grumach, Marbach a. N. 1988; Olaf Breidbach: *Goethes Metamorphosenlehre*, München 2006; ders.: *Goethes Naturverständnis*, München 2011; Klaudia Hilgers: *Entelechie, Monade und Metamorphose. Formen der Vervollkommnung im Werk Goethes*, München 2002; Janina Wellmann: *Die Form des Werdens. Eine Kulturgeschichte der Embryologie 1760–1830*, Göttingen 2010,

aber auch zur Osteologie und zur Geologie, bringen Goethe zu der Annahme, dass die gesamte natürliche Formenwelt über das Prinzip der Metamorphose darstellbar ist. »Gestaltenlehre ist Verwandlungslehre. Die Lehre der Metamorphose ist der Schlüssel zu allen Zeichen der Natur«,⁶ lautet ein vielzitiertes Diktum Goethes zu seiner Morphologie. Er definiert sie umfassend als »Lehre von der Gestalt der Bildung und Umbildung der organischen Körper«,⁷ *aller organischen Körper*.

Durch die Art, wie Goethe Metamorphose denkt, ist seine Morphologie nicht nur eine Verwandlungslehre, sondern zugleich eine Theorie der Berührung. Subjekt und Objekt der morphologischen Forschung,⁸ Idee und Erfahrung,⁹ Materie und Form,¹⁰ Innen und Außen einer Form¹¹ stehen für Goethe in beweglichem Kontakt. Der Prozess des Werdens ist für ihn ein Auseinanderhervorgehen in Berührung.

Goethe kommt nach einigen Jahren botanischen Studiums zu dem Schluss, dass weder eine physisch auffindbare ›Urpflanze‹ noch die Idee einer solchen den Schlüssel zur Formenwelt der Pflanzen liefert.¹² Vielmehr verlaufe die Morphologie aller Pflanzen über das Prinzip der Metamor-

S. 137–168. Eine Kurzdarstellung auf der Grundlage auch der jüngeren Forschung liefert Helmut Hühn: »Morphologie: Johann Wolfgang von Goethe«, in: Jan Urbich/Jörg Zimmer (Hg.): *Handbuch Ontologie*, Stuttgart 2020, S. 143–147. Mit spezifischen Lektüren und Konzeptualisierungen prägen Eva Geulen und David Wellbery die aktuelle Diskussion. Eva Geulen: *Aus dem Leben der Form. Goethes Morphologie und die Nager*, Berlin 2016; dies.: »Morphologie und gegenständliches Denken«, in: *Goethe Yearbook XXVI* (2019), S. 3–15; David Wellbery: »Form und Idee. Skizze eines Begriffsfeldes um 1800«, in: Jonas Maatsch (Hg.): *Morphologie und Moderne. Goethes anschauliches Denken in den Geistes- und Kulturwissenschaften seit 1800*, Berlin 2014, S. 17–42.

6 Johann Wolfgang von Goethe: »Morphologie«, in: ders.: *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche (Frankfurter Ausgabe)*, Bd. 24: *Schriften zur Morphologie*, hg. von Dorothea Kuhn, Frankfurt a.M. 1987, S. 349.

7 Johann Wolfgang von Goethe: (Betrachtung über Morphologie), in: ebd., S. 361–369, hier S. 365.

8 Vgl. Wellbery: »Form und Idee« (Anm. 5), S. 27; Breidbach: *Goethes Naturverständnis* (Anm. 5), S. 40, 167.

9 Eckart Förster: »Goethe und die Idee einer Naturphilosophie«, in: Jonas Maatsch (Hg.): *Morphologie und Moderne. Goethes anschauliches Denken in den Geistes- und Kulturwissenschaften seit 1800*, Berlin 2014, S. 43–56, hier S. 53 f.

10 Wellbery: »Form und Idee« (Anm. 5), S. 18 f.

11 Dass Goethe »Innen und Außen nicht als statische Differenzen, sondern als Differenzierungsprozess« denkt, erinnert Johannes Grave an Jacques Derridas Konzept des Rahmens. Johannes Grave: »Beweglich und bildsam‹ Morphologie als implizite Bildtheorie?«, in: Jonas Maatsch (Hg.): *Morphologie und Moderne. Goethes anschauliches Denken in den Geistes- und Kulturwissenschaften seit 1800*, Berlin 2014, S. 57–74, hier S. 62, Anm. 15.

12 Vgl. zur Urpflanze als heuristischer Chiffre »zwischen Anschauung und Idee« in Goethes morphologischem Denken: Eva Geulen: »Urpflanze (und Goethes Hefte zur Morphologie)«, in: Tobias Döring/Michael Ott (Hg.): *Urworte. Zur Geschichte und Funktion erstbegründender Begriffe*, München 2012, S. 155–171, hier S. 155; sowie Manfred Geier: »Von der Urpflanze zum Simulacrum. Die geheime Geschichte einer wunderlichen Idee (von 1787 bis 1967)«, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte* 2.3 (2008), S. 71–87.

phose. Nicht die von ihm als starr empfundene und mit der Klassifikation von Merkmalen verbundene ›Gestalt‹ steht im Zentrum von Goethes morphologischem Denken (auch wenn er den Begriff hin und wieder verwendet), sondern die bewegliche ›Bildung‹.¹³ Goethes Gleichsetzung von Morphologie und Metamorphose impliziert eine ganzheitliche Form des Werdens, einen Bildungsprozess, innerhalb dessen das Einzelne über die gerichtete Bewegung auf das Ganze bezogen ist.¹⁴ Zunächst im Samen, dann vor allem im Blatt, das Goethe als grundlegendes Organ der Pflanze gilt (auch Samen und Wurzeln denkt Goethe als Blätter), sieht er den Entwicklungsverlauf und die späteren Formen der Pflanze angelegt.¹⁵ Die Verhältnisse der Organe zueinander bleiben bei der Bildung konstant. Vergrößert sich ein Organ, verkleinert sich oder verschwindet ein anderes; die Pflanze bleibt ausgewogen.¹⁶

Goethes Begriff der Metamorphose lässt sich als zielgerichtete Berührung in rhythmischer Bewegung umschreiben.¹⁷ In seinem »Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären« von 1790 heißt es:

Die Natur bildet einen *gemeinschaftlichen Kelch*, aus *vielen* Blättern, welche sie auf einander drängt und um Eine Achse versammelt; mit eben diesem starken Triebe des Wachstums entwickelt sie *einen* gleichsam *unendlichen Stengel*, mit *allen seinen Augen in Blütengestalt*, auf einmal, in der möglichsten an einander gedrängten *Nähe*, und jedes Blümchen befruchtet das unter ihm schon vorbereitete Samengefäß. Bei dieser ungeheuren Zusammenziehung verlieren sich die Knotenblätter nicht immer; bei den Disteln begleitet das Blättchen getreulich das Blümchen, das sich aus den Augen neben ihnen entwickelt.¹⁸

Berührung und metamorphotisches Wachstum wirken hier ununterscheidbar; Bilden, Drängen, Versammeln *ist* Werden. Die »stark[e]«, »ungeheur[e]« Energie schießt dabei nie wirklich über; Goethe sieht sie gehegt durch die ordnende Kraft der Natur.

13 Vgl. Johann Wolfgang von Goethe: »Die Absicht eingeleitet«, in: ders.: *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche (Frankfurter Ausgabe)*, Bd. 24: *Schriften zur Morphologie*, hg. von Dorothea Kuhn, Frankfurt a.M. 1987, S. 391–395, hier S. 392.

14 Vgl. Breidbach: *Goethes Metamorphosenlehre* (Anm. 5), S. 33.

15 Vgl. ebd., S. 156f. Breidbach fasst zusammen: »Für Goethe ist die Gestalt Metamorphose. Die Pflanze ist ihm zufolge in ihrer Gestalt als eine Variation des Organtypus Blatt zu beschreiben. Sie variiert in ihren Gestalten dieses ›Blatt Sein‹ in verschiedenster Weise. Die Serie dieser Variationen, die in den einzelnen Gestalten zu fassende Graduation in der Ausprägung des Pflanzlichen zeigt, was Pflanze eigentlich ist.« Ebd., S. 207.

16 Vgl. Kuhn: *Typus und Metamorphose* (Anm. 5), S. 135f., 139; Wellmann: *Die Form des Werdens* (Anm. 5), S. 144–147.

17 Vgl. zu dieser Figur bei Goethe und darüber hinaus: Wellmann: *Die Form des Werdens* (Anm. 5).

18 Johann Wolfgang von Goethe: »Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären«, in: ders.: *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche (Frankfurter Ausgabe)*, Bd. 24: *Schriften zur Morphologie*, hg. von Dorothea Kuhn, Frankfurt a.M. 1987, S. 109–151, hier S. 141f. (§ 99).

Goethes Lehrelegie »Die Metamorphose der Pflanzen« (1798), die die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse poetisch-didaktisch bündelt, macht das noch deutlicher und verstärkt dabei auch die erotische Aufladung des Berührungsvokabulars: Der Samen »Quillet strebend empor, sich milder Feuchte vertrauend / Und erhebt sich sogleich aus der umgebenden Nacht.«¹⁹ Die Verse bewegen sich zu auf ein mythisches Bild heterosexueller Vereinigung:

Rings im Kreise stellet sich nun, gezählet und ohne
Zahl, das kleinere Blatt neben dem ähnlichen hin.
Um die Achse bildet sich so der bergende Kelch aus,
Der zur höchsten Gestalt farbige Kronen entläßt.
[...]
Ja, das farbige Blatt fühlet die göttliche Hand,
Und zusammen zieht es sich schnell, die zärtlichsten Formen
Wickeln sich zwiefach hervor, sich zu vereinen bestimmt.
Traulich stehen sie nun, die holden Paare, beisammen,
Zahlreich reihen sie sich um den geweihten Altar,
Hymen schwebet herbei, und herrliche Düfte, gewaltig,
Strömen süßen Geruch alles belebend umher.
Nun vereinzelt schwellen sogleich unzählige Keime,
Hold in den Mutterschoß schwellender Früchte gehüllt.²⁰

In den Distichen stellen sich die Blätter aneinander, ziehen sich zusammen und wickeln sich aus, um sich zu vereinigen. Die Form des Gedichts spiegelt dieses Werden in Berührung: Stufenförmig schieben Hexa- und Pentameter sich ineinander; die vielgestaltigen Versfüße finden in den klaren Konventionen der Versmaße ihre Ausgewogenheit; der Takt berührt und bindet ein. So wollen Goethes Verse den Gedanken vorführen, dass Naturphänomen, Naturbetrachtung und Dichtung ineinandergreifen.²¹

Da Goethe auch alle Prozesse *menschlicher* Entwicklung in seine Theorie einschließt, gelten ihm Wissenschaft und Dichtung als morphologisch-metamorphotische »Trieb[e]«. In der 1807 verfassten Einleitung der Hefte *Zur Morphologie* (1817–1824) heißt es:

Es hat sich [...] in dem wissenschaftlichen Menschen zu allen Zeiten ein Trieb hervorgetan die lebendigen Bindungen als solche zu erkennen, ihre äußern sichtbaren, greiflichen Teile im Zusammenhange zu erfassen, sie als Andeutungen des Innern aufzunehmen und so das Ganze in der Anschauung gewissermaßen zu beherrschen. Wie nah dieses wissenschaftliche Verlangen mit dem Kunst- und

¹⁹ Johann Wolfgang von Goethe: »Die Metamorphose der Pflanzen«, in: ders.: *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche (Frankfurter Ausgabe)*, Bd. 1: *Gedichte 1756–1799*, hg. von Karl Eibl, Frankfurt a.M. 1987, S. 639–641, hier S. 639 (V. 19f.).

²⁰ Ebd., S. 640 (V. 41–44, 50–58).

²¹ Mit Blick auf die Metrik zeigt Wellmann das besonders differenziert, vgl. Wellmann: *Die Form des Werdens* (Anm. 5), S. 163–167.

Nachahmungstriebe zusammenhänge, braucht wohl nicht umständlich ausgeführt zu werden.²²

Morphologie ist eine naturhistorische Darstellungsform für den grundlegenden Prozess des Organischen²³ und zugleich eine erlernbare Epistemologie und Ästhetik.²⁴ Die Haltung des Morphologen muss sich am Gegenstand orientieren: »Das Gebildete wird sogleich wieder umgebildet, und wir haben uns, wenn wir einigermaßen zum lebendigen Anschauen der Natur gelangen wollen, selbst so beweglich und bildsam zu erhalten, nach dem Beispiele mit dem sie uns vorgeht.«²⁵ Diese Anverwandlung nennt Goethe an anderer Stelle »zarte Empirie«. In einer der zweiten Fassungen der *Wanderjahre* beigefügten Sammlung von »Betrachtungen« heißt es: »Es gibt eine zarte Empirie, die sich mit dem Gegenstand innigst identisch macht, und dadurch zur eigentlichen Theorie wird. Diese Steigerung des geistigen Vermögens aber gehört einer hochgebildeten Zeit an.«²⁶ Ob diese Zeit bereits eingetreten ist, in der Vergangenheit liegt oder noch bevorsteht, lässt Goethe offen.

Was die Metamorphose betrifft, erkennt Goethe später auch die Gefahr des Formverlusts in der Anverwandlung: »Die Idee der Metamorphose ist eine höchst ehrwürdige, aber zugleich höchst gefährliche Gabe von oben«, heißt es in dem kurzen Text »Probleme«, der 1823 im zweiten Teil der Hefte *Zur Morphologie* veröffentlicht wurde:

Sie führt ins Formlose; zerstört das Wissen, löst es auf. Sie ist gleich der vis centrifuga und würde sich ins Unendliche verlieren, wäre ihr nicht ein Gegengewicht zugegeben: ich meine den Spezifikationstrieb, das zähe Beharrlichkeitsvermögen dessen was einmal zur Wirklichkeit gekommen.²⁷

Auch wenn Goethe hier von Kräften und Trieben schreibt, gibt doch die Erwähnung des Wissens einen Hinweis darauf, dass es der denkende Mensch ist, der die Gewalt über die Beschreibung der Phänomene

22 Goethe: »Die Absicht eingeleitet« (Anm. 13), S. 391.

23 Goethe schreibt explizit, dass die Morphologie »nur darstellen und nicht erklären will«. Goethe: (Betrachtung über Morphologie) (Anm. 7), S. 364.

24 Breidbach fasst zusammen: »Die Metamorphosenlehre ist Naturlehre. Als Naturlehre ist sie zugleich Erfahrungslehre. Als Erfahrungslehre ist sie Ästhetik. Und in alledem ist sie auch eine Methodik der Naturforschung.« Breidbach: *Goethes Metamorphosenlehre* (Anm. 5), S. 36.

25 Goethe: »Die Absicht eingeleitet« (Anm. 13), S. 392.

26 Johann Wolfgang von Goethe: *Wilhelm Meisters Wanderjahre oder Die Entsagenden* <Zweite Fassung 1829>, in: ders.: *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche (Frankfurter Ausgabe)*, Bd. 10, hg. von Hans-Georg Dewitz, Frankfurt a.M. 1987, S. 261–774, hier S. 557.

27 Johann Wolfgang von Goethe: »Probleme«, in: ders.: *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche (Frankfurter Ausgabe)*, Bd. 24: *Schriften zur Morphologie*, hg. von Dorothea Kuhn, Frankfurt a.M. 1987, S. 582–584, hier S. 582f.

behält – sowohl was ihre Verwandlung als auch was ihre Ausprägung beständiger Merkmale betrifft. In der Pflanzelegie zeigt sich dies deutlich im Beschreibungsvokabular, das zu weiten Teilen dem sozialen Leben des Menschen entstammt. Ist der Mensch Morphologe, besitzt er Goethe zufolge die Fähigkeit, die Naturphänomene zu verändern: »Bildsam ändre der Mensch selbst die bestimmte Gestalt«,²⁸ lautet ein Schlüsselvers der Elegie, der den Menschen als König der Metamorphose ausweist.

Die Selbstsicherheit des Ich als Erfahrendem entsteht durch ein Gefühl der »Sym-Pathie« mit der Natur, eine Form des Mit-Fühlens, die für Goethe zur idealen Liebespraxis eines Paares gehört.²⁹ Das ist die zentrale Lehre der Pflanzelegie, die Goethe an die Geliebte Christiane Vulpius adressierte. Die Schlussverse lauten:

O! gedenke denn auch wie, aus dem Keim der Bekanntschaft,
 Nach und nach in uns holde Gewohnheit entsproß,
 Freundschaft sich mit Macht aus unserm innern enthüllte,
 Und wie Amor zuletzt Blüten und Früchte gezeugt.
 Denke wie mannigfaltig bald diese bald jene Gestalten,
 Still entfaltend, Natur unsern Gefühlen geliehn,
 Freue dich auch des heutigen Tags! die heilige Liebe
 Strebt zu der höchsten Frucht gleicher Gesinnungen auf,
 Gleicher Ansicht der Dinge, damit in harmonischem Anschau
 Sich verbinde das Paar finde die höhere Welt.³⁰

Auch wegen dieses Fluchtpunkts von Goethes Morphologie scheint mir Olaf Breidbachs These schlüssig, dass die zentralen Züge von Goethes Metamorphosedenken weniger aus der Naturforschung gewonnen sind als aus der Dichtung Ovids.³¹ Dessen mythologische Erzählung von der Entstehung und Ausformung der Welt in den *Metamorphosen* ist eine – allerdings zutiefst ironische – poetische Geschichte menschlicher Weltaneignung. Zugleich liefert sie, gemeinsam mit Ovids Liebeselegien, Variationen menschlich-männlicher Liebe als Aneignung. Diese arbeitet Goethe unter anderem in den zur Zeit der Metamorphose-Arbeiten verfassten *Römischen Elegien* (1788–90) für seine Zwecke um. Sinnlichkeit als erotische Erfahrung und Grundlage poetischen Schaffens offenbart sich dabei als visuell geprägte Männerphantasie, die eine doppelte

²⁸ Goethe: »Die Metamorphose der Pflanzen« (Anm. 19), S. 641 (V. 70).

²⁹ Breidbach: *Goethes Naturverständnis* (Anm. 5), S. 167 (für das Zitat), S. 188; sowie ders.: *Goethes Metamorphosenlehre* (Anm. 5), S. 228 f.

³⁰ Goethe: »Die Metamorphose der Pflanzen« (Anm. 19), S. 641 (V. 71–80).

³¹ Breidbach: *Goethes Metamorphosenlehre* (Anm. 5), S. 270. Vgl. zum mythischen und symbolischen Gehalt von Goethes Morphologie den noch immer einschlägigen Text von Clemens Heselhaus: »Metamorphose-Dichtungen und Metamorphose-Anschauungen«, in: *Euphorion* 47.2 (1953), S. 121–146, hier S. 142–146.

Herrschaftsgeste zu verkleiden sucht: die Aneignung der Stadt und der Frau.³² Auch in der Pflanzenelegie wird die »[g]leiche[] Ansicht der Dinge«, die das Paar *entwickeln* soll, vom lyrischen Ich angeleitet. Dem Gedicht ist ein Zeigegestus eingeschrieben; das Du des Gedichts soll das Spüren der Natur über angeleitetes Schauen erlernen.³³

Der unter anderem von Friedrich Schiller formulierte Vorwurf an Goethes Naturforschung, zu viel zu ›betasten‹ und zu wenig an Ideen interessiert zu sein, trifft somit nur bedingt zu. An Gottfried Körner hatte Schiller am 1. November 1790 über Goethe geschrieben: »Seine Philosophie mag ich auch nicht ganz: Sie holt zu viel aus der Sinnenwelt, wo ich aus der Seele hole. Überhaupt ist seine Vorstellungsart zu sinnlich und betastet mir zu viel.«³⁴ Vor dieser Betastung liegen bei Goethe die traditionelle Verbindung von Auge und Hand aus der Ideengeschichte und Ästhetik³⁵ sowie Konzepte von Erfahrung, Mitgefühl und Liebe, die am männlichen Subjekt ihren Ausgangspunkt nehmen. Der Mensch kann sich deshalb den Pflanzen anverwandeln, weil er die eigene Gestaltungskraft kennt. In den Prinzipien des Ausgleichs und der Selbstregulierung in der

32 Vgl. dazu Jakob Gehlen: »Zwischen Ergreifen und Berühren. Die Rom-Ankunft des Ich in Goethes *Römischen Elegien*«, in: *Komparatistik Online – Berühren. Relationen des Taktile in Literatur, Philosophie und Theater* (2019), S. 124–146; vgl. auch Gehlens Monographie *Welt in Weimar. Goethes Römische Elegien und die augusteische Dichtung*, Paderborn 2020; Margrit Vogt: »Farben und Formen der Liebe. Wahrnehmungstheoretische Aspekte in Goethes *Römischen Elegien* vor dem Hintergrund der *Farbenlehre*«, in: Carsten Rohde/Thorsten Valk (Hg.): *Goethes Liebeslyrik. Semantiken der Leidenschaft um 1800*, Berlin/Boston 2013, S. 165–180, hier S. 170–174.

33 Vgl. etwa die Verse »Werdend betrachte sie nun, wie, nach und nach sich die Pflanze, / Stufenweise geführt, bilde zu Blüten und Frucht.« oder »Nun Geliebte wende den Blick zum bunten Gewimmel, / Das verwirrend nicht mehr sich vor dem Geiste bewegt.« Goethe: »Die Metamorphose der Pflanzen« (Anm. 19), S. 639f. (V. 9f. und 63f.).

34 Friedrich Schiller: *Schillers Briefe*, in: ders.: Kritische Gesamtausgabe, hg. von Fritz Jonas, Bd. 3, Stuttgart 1892, S. 113 (Nr. 547). An Goethe selbst schreibt Schiller vier Jahre später mit großer Anerkennung über dessen sinnliches Denken (ebd., S. 472f., Nr. 730, 23. August 1794). Auf die Stellen verweist zuerst Kuhn: *Typus und Metamorphose* (Anm. 5), S. 171.

35 Es ist sicher richtig, dass Goethe die traditionelle Hierarchie der Sinne durch die enge Verbindung von Auge und Hand in den naturwissenschaftlichen Schriften und in seiner Liebesdichtung ausweitet (vgl. Vogt: »Farben und Formen der Liebe« (Anm. 32), S. 171). An keiner Stelle aber entsteht eine genuine Logik der Hand. Sicher anknüpfend an Johann Gottfried Herders Schrift zur *Plastik* (1778) haben die *asthetischen* Annahmen über das Tasten bereits ideengeschichtliche Voraussetzungen. Aufschlussreich ist hier auch eine Formulierung aus Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–1791), in denen Herder der zentralen Frage, wozu der Mensch »organisiert« ist, zunächst anhand von Blicken auf die Pflanzen- und die Tierwelt nachgeht. Zu den zentralen Sinnesorganen des Menschen heißt es schließlich: »Durch die Bildung zum aufrechten Gange bekam der Mensch freie und künstliche Hände, Werkzeuge der feinsten Handierungen und eines immerwährenden Tastens nach neuen klaren Ideen.« Johann Gottfried Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 2 Bde., hg. von Heinz Stolpe, Berlin/Weimar 1965, Bd. 1, S. 135.

morphologischen Theorie sind zudem Spuren ökonomischen Denkens der Goethezeit erkannt worden.³⁶ Bei genauem Blick erweist sich Goethes Verwandlungslehre als zutiefst anthropomorph. Im Zentrum von Goethes Morphologie steht eine spezifische Idee des Menschen; sie bringt die Vorstellung einer anthropomorphen Gestalt der Natur hervor.³⁷

II. ›Der Mensch, als Pflanze betrachtet‹ Emanuele Coccias ›Metaphysik der Mischung‹

Die Rezeption von Goethes Morphologie hatte ihren Höhepunkt erst nach ihrer Zeit. Vor etwa einhundert Jahren bot sie einen wichtigen Bezugspunkt für eine Vielzahl teils sehr unterschiedlicher Denkansätze; unter anderem Jacob Burckhardt, Ernst Cassirer, Wilhelm Dilthey, Friedrich Gundolf, Georg Simmel und Ludwig Wittgenstein, aber auch Rudolf Steiner oder Oswald Spengler orientierten sich an Goethe.³⁸ Dessen umfassender und prozessualer Begriff des ›Lebens‹ ließ sich an zentrale Tendenzen zeitgenössischer Diskurse anschließen und versprach die Möglichkeit eines ganzheitlichen Denkens, das Dualismen aufzulösen schien³⁹ und über die Orientierung an der ›Natur‹ auch »als Kampfansage gegen die zunehmende Vorherrschaft der Wissenschaft und Technik«⁴⁰ dienstbar gemacht werden konnte.

Einige dieser Tendenzen scheinen innerhalb der gegenwärtigen Konjunktur ökologischen Denkens ›im Anthropozän‹ wiederzukehren, besonders in der populärwissenschaftlichen Publizistik. In den Auslagen der Buchhandlungen hat sich seit einigen Jahren ein Schwellenbereich

³⁶ Vgl. Victoria Niehle: *Die Poetik der Fülle. Bewältigungsstrategien ästhetischer Überschüsse 1750–1810*, Göttingen 2018, S. 209–237, insb. 228f.

³⁷ Diese These formuliert auch Kuhn: *Typus und Metamorphose* (Anm. 5), S. 104.

³⁸ Die Goethe-Rezeption um 1900 hat zuletzt mehrfach Aufmerksamkeit bekommen, auch mit Blick auf die Morphologie. Ich halte meine Darstellung hier daher knapp und verweise auf Claude Haas/Johannes Steizinger/Daniel Weidner (Hg.): *Goethe um 1900*, Berlin 2017; Jonas Maatsch (Hg.): *Morphologie und Moderne. Goethes ›anschauliches Denken‹ in den Geistes- und Kulturwissenschaften seit 1800*, Berlin 2014; Eva Geulen: »Metamorphosen der Metamorphose. Goethe, Cassirer, Blumenberg«, in: Alexandra Kleihues/Barbara Neumann/Edgar Pankow (Hg.): *Intermedien. Zur kulturellen und artistischen Übertragung*, Zürich 2010, S. 203–217; Birgit Recki/Barbara Naumann (Hg.): *Cassirer und Goethe. Neue Aspekte einer philosophisch-literarischen Wahlverwandtschaft*, Berlin 2002; John Michael Krois: »Urworte. Cassirer als Goethe-Interpret«, in: Bernd-Olaf Küppers/Enno Rudolph (Hg.): *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, Hamburg 1995, S. 297–324.

³⁹ Vgl. Claude Haas: »Einleitung«, in: Claude Haas/Johannes Steizinger/Daniel Weidner (Hg.): *Goethe um 1900*, Berlin 2017, S. 7–23, hier S. 8f.

⁴⁰ Dorothee Gelhard: »Cassirer und Goethe. Zur Methodik der Cassirer'schen Betrachtung der Kultur«, in: Claude Haas/Johannes Steizinger/Daniel Weidner (Hg.): *Goethe um 1900*, Berlin 2017, S. 50–68, hier S. 51.

zur Ökologie des Walds, der Landwirtschaft und des Gartens zwischen Ratgeber- und Wissenschaftsliteratur etabliert, dessen naturphilosophische Voraussetzungen (und Setzungen) einmal im Detail zu untersuchen wären. Peter Wohlleben, der prominenteste Vertreter dieser Gattung, in der vielleicht ein populäres Pendant zu Goethes Lehrdichtung zu vermuten ist, hat – wenigstens auf den Bestsellerlisten – eine regelrechte Waldeuphorie begründet. Sein jüngstes Buch *Das geheime Band zwischen Mensch und Natur* (2019) konzentriert sich auf das Spektrum menschlicher Sinneswahrnehmungen.⁴¹ Es kann sich, nach Wohlleben, nur in der Naturerfahrung wirklich entfalten; sein Potential erklärt er anhand physiologischer Prozesse anderer Lebewesen. Den Tastsinn hebt Wohlleben als »wichtigste[n]« Sinn hervor, da er entscheidend Anteil an der Erzeugung innerer Bilder habe; im »Dreiklang« von »Sehen, Tasten, Lernen« sei er für intensive Naturerfahrungen besonders zu beleben – neben Formen des Körpergefühls, die Wohlleben als »sechsten« und »siebten Sinn« fasst.⁴²

Im Detail möchte ich mich hier einem anderen Text zuwenden, der zwar die Brücke zum Populären schlägt, aber dessen Entstehungszusammenhang und grundlegende Methodik wissenschaftlich sind: der Studie *Die Wurzeln der Welt: Eine Philosophie der Pflanzen* des Philosophen Emanuele Coccia. Das 2016 zuerst auf Französisch unter dem Titel *La vie des plantes: Une métaphysique du mélange* erschienene Buch entwirft – der französische Titel ist exakter – weniger eine »Philosophie der Pflanzen«, als eine »Metaphysik der Mischung«, der Entgrenzung, der Unmittelbarkeit, des »Eintauchens«.⁴³ Coccias Befund, »dass bei den Pflanzen ausgehend von ihrer Morphologie womöglich eine andere Form der Wahrnehmung existiert, eine andere Art, den Bezug zwischen Wahrnehmung und Körper zu denken« (WW 158), erfährt dabei eine Übertragung auf die mensch-

⁴¹ Peter Wohlleben: *Das geheime Band zwischen Mensch und Natur. Erstaunliche Erkenntnisse über die 7 Sinne des Menschen, den Herzschlag der Bäume und die Frage, ob Pflanzen ein Bewusstsein haben*, München 2019.

⁴² Ebd., S. 32 f. (für die Zitate) und 35–39. Für einige weitere aktuelle »Pflanzenbücher«, die den vielen Sinnen der Pflanzen und der Möglichkeit des Menschen, von diesem »Geheimwissen« zu lernen, besondere Aufmerksamkeit schenken, vgl. Stefano Mancuso: *Pflanzenrevolution. Wie die Pflanzen unsere Zukunft erfinden*, übers. von Christine Ammann, München 2018 (it. 2017); Stefano Mancuso/Alessandra Viola: *Die Intelligenz der Pflanzen*, übers. von Christine Ammann, München 2015 (it. 2015); Daniel Chamovitz: *Was Pflanzen wissen. Wie sie hören, schmecken und sich erinnern*, übers. von Christa Broermann München 2017 (engl. 2012/2017); Joseph Scheppach: *Das geheime Bewusstsein der Pflanzen. Botschaften aus einer unbekanntem Welt*, München 2009. Neuaufgelegt wurde das Buch *The Secret Life of Plants*: Peter Tompkins/Christopher Bird: *Das geheime Leben der Pflanzen: Der Klassiker*, übers. von Eva und Matthias Guldenstein, Frankfurt a.M. 2018 (engl. 1973).

⁴³ Emanuele Coccia: *Die Wurzeln der Welt. Eine Philosophie der Pflanzen*, übers. von Elsbeth Ranke, München 2018 (frz. 2016). Nachweise hieraus im Folgenden mit Sigle WW und Angabe der Seitenzahl direkt im Text.

lichen Wahrnehmungsformen. Zwischen den Zeilen entfaltet Coccias Buch eine Anthropologie des Sozialen, die auf sinnesphilosophischen und -physiologischen Grundlagen beruht und implizit auf gegenwärtige gesellschaftliche Diskurse reagiert.

Auf Goethe nimmt Coccia im Haupttext seines Buchs keinen Bezug.⁴⁴ Dennoch wird seine Studie als Aktualisierung der goetheschen Metamorphosenlehre lesbar – nach der Dekonstruktion, auf der Suche nach einer neuen, nicht-teleologischen Form des Ganzen. Coccia scheint diese Form im Berühren zu vermuten. Auf den ersten Seiten seines Buchs formuliert er über die Pflanzen: »In allem, was ihnen begegnet, haben sie Anteil an der Welt in ihrer Gesamtheit. [...] Um mit der Welt so eng wie möglich zu verwachsen, entwickeln sie einen Körper, dem die Oberfläche wichtiger ist als das Volumen.« (WW 17) Die Pflanze lasse sich »von der Welt, die sie beherbergt, nicht trennen. Sie ist die intensivste, die radikalste und paradigmatischste Form des In-der-Welt-Seins« (WW 18). Pflanzen zeichnet nach Coccia ein Zusammenfall von Existenz und Poiesis aus: »Die Pflanzen, ihre Geschichte, ihre Evolution beweisen, dass die Lebewesen das Milieu, in dem sie leben, selbst hervorbringen und nicht gezwungen sind, sich ihm anzupassen.« (WW 22) Die Pflanzen sind zugleich Medien und »*Macher*« (WW 36). Gerade ihre Handlosigkeit macht die Pflanzen zu Berührenden: »Das Fehlen der Hände ist kein Zeichen eines Mangels, sondern vielmehr Folge eines restlosen Eintauchens in eben die Materie, die sie unentwegt gestalten. Die Pflanzen werden eins mit den Formen, die sie erfinden« (WW 25). Coccias Annahmen schließen dabei an »exzentrische« Theorien zum Berühren an: »Fühlen ist immer ein Berühren unserer selbst und des Universums, das uns umgibt.« (WW 50)

Das Prinzip der Metamorphose denkt Coccia goethenisch, auch wenn dessen Name an der Stelle nicht fällt: »Der Abstraktion des Schöpfens und der Technik [...] stellt die Pflanze die Unmittelbarkeit der Metamorphose gegenüber: Etwas zu erzeugen, bedeutet immer, sich selbst umzuformen.« (WW 25 f.) Die Pflanze ist »absolute Intimität, die Einheit von Subjekt, Materie und Vorstellung« und befindet sich immer im Prozess der Hervorbringung: »Die Zeugung von Formen erlangt bei den Pflanzen eine Intensität, die für alle anderen Lebewesen unerreichbar ist. [...] Ihr

⁴⁴ Die expliziten Goethe-Bezüge beschränken sich auf eine lange Fußnote im Kapitel »Blätter«, die Goethes These würdigen, dass das grundlegende Organ der Pflanze das Blatt ist (vgl. ebd., S. 162). Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* erwähnt Coccia an einer Stelle im Zusammenhang mit der Einbezogenheit des Menschen in die Atmosphäre (ebd., S. 84). Herders Schrift habe ich den Titel dieses Kapitels entlehnt. In einem Abschnitt mit dem Titel »Das Pflanzenreich unserer Erde in Beziehung auf die Menschengeschichte« spricht er vom »Menschen, als Pflanze betrachtet«. Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Anm. 35), Bd. 1, S. 56.

Körper ist eine morphogenetische Fabrik, die keinen Produktionsstopp kennt.« (WW 26)

Auch für Coccia ist die Pflanzenmetamorphose dabei exemplarisch; anders als Goethe erkennt er sie sogar als Voraussetzung, als ›Gefäß‹ aller anderen Metamorphosen:

Das Pflanzenleben ist nur die kosmische Retorte der universellen Metamorphose, die Macht, die es jeder Form erlaubt, zu entstehen (also sich aus Individuen herauszubilden, die eine andere Form haben), sich zu entwickeln (im Verlauf der Zeit die eigene Form zu modifizieren), sich durch Differenzierung fortzupflanzen (das Existierende mittels Modifikation zu vermehren) und zu sterben (das Andere über das Identische siegen zu lassen). Die Pflanze wandelt das biologische Faktum des Lebendigseins in ein ästhetisches Problem um und macht diese Probleme damit zu einer Frage von Leben und Tod.

Auch deswegen galten die Pflanzen, bevor die kartesianische Moderne den Geist auf seinen anthropomorphen Schatten reduziert hat, jahrhundertlang als paradigmatische Form für die Existenz der Vernunft, eines Geistes, *der sich in der Gestaltung seiner selbst übt*. (WW 26f.)

Dieser Geist wäre demzufolge pflanzen-, nicht menschenförmig, weil er das Sein ästhetisch werden lässt, statt es im Scheinbeweis des *cogito* zu verdunkeln. Eine sympathische Idee, die aber die Frage aufruft, von welchem Ort aus das von den Pflanzen aufgerufene und vom Geist imitierte »ästhetische Problem« zu beobachten wäre. Denn die Pflanze erzeugt, Coccia zufolge, sich und ihre Umwelt, von der sie nicht zu trennen ist, selbst. Pflanzen sind »restlos[] [eingetaucht] in eben die Materie, die sie unentwegt gestalten«; sie »werden eins mit den Formen, die sie erfinden« (WW 25).

Nicht nur über die Ästhetik, sondern auch über die Biologie nähert Coccia den Menschen der Pflanze an. Ein wichtiges Verbindungsglied bildet dabei der Fisch, der bestimmte Eigenschaften mit der Pflanze teilt und dem Menschen (über einige Umwege) evolutionär verbunden sein könnte. Coccia zitiert Ergebnisse einer Studie von 2004 zur Entdeckung von Überresten einer Knochenfischart:

Dieses Tier mit dem wissenschaftlichen Namen *Tiktaalik roseae* vereint tatsächlich die anatomischen Merkmale eines Fisches mit denen der Landwirbeltiere und kann somit als einer der Beweise für den maritimen Ursprung des tierischen Lebens auf dem Land gelten. Die meisten, ja alle höheren Lebewesen sind das Ergebnis eines Anpassungsprozesses aus einem flüssigen Milieu heraus. (WW 45)

Dieser Prozess ist, so Coccia, weniger als »radikale Transformation [...] oder als Revolution« zu betrachten, denn als »graduelle Veränderung von Dichte und Aggregatzustand desselben flüssigen Milieus (der Materie), das unterschiedliche Formen annehmen kann« (WW 46). Der Fisch wird für

Coccia daher »*paradigmatisch für alle Lebewesen*« (WW 47). Auch der Mensch bleibe im Meer:

Wenn aber das In-der-Welt-Sein ein *Eintauchen* ist, dann sind Denken und Handeln, Wirken und Atmen, Bewegen, Schöpfen, Spüren untrennbar, weil ein eingetauchtes Wesen nicht den gleichen Bezug zur Welt hat wie ein Subjekt zu einem Gegenstand, sondern wie eine Qualle zum Meer, das sie erst sein lässt, was sie ist. Zwischen uns und dem Rest der Welt besteht kein materieller Unterschied. (WW 48 f.)

»Wir haben tatsächlich nie aufgehört, Fische zu sein« (WW 51), heißt es einige Seiten später. Und: »Das Leben hat den fließenden Raum nie hinter sich gelassen.« (WW 53) Entsprechend ist Wahrnehmen für Coccia ein ganzkörperliches Fühlen des Eingetauchtseins, wie es Fischen und Pflanzen eigne:

Eine Welt, in der Handlung und Betrachtung nicht mehr unterschieden sind, ist auch eine Welt, in der Materie und Wahrnehmung – oder, wenn man so will, Auge und Licht – ein vollkommenes Amalgam bilden. Körper und Sinnesorgane lassen sich nicht mehr trennen. Wir würden nicht mehr mit einem einzigen Körperteil wahrnehmen, sondern mit unserem gesamten Wesen. Wir wären nur noch ein riesiges Sinnesorgan, das mit dem wahrgenommenen Gegenstand verschmilzt. (WW 50)

Ästhetik wie Aisthetik wären damit als totalitär zu denken.

Coccia scheint es darum zu gehen, einen durch Identitäts- und Grenzdenken verschütteten Zugang zum Denken des Lebens ›im Kontakt‹ zu eröffnen. So soll etwa das Schwimmen als Entgrenzungserfahrung dabei helfen, die Welt überhaupt ohne Grenzen zu denken (vgl. WW 56, 63). Der Fluchtpunkt von Coccias Überlegungen liegt darin, sich von der Berührung der Welt verwandeln zu lassen:

Die Welt in ihrer Tiefe *wahrzunehmen* heißt, von ihr berührt, durchdrungen zu werden, bis man selbst dadurch verändert, modifiziert wird. Für ein sesshaftes Wesen fällt das Erkennen der Welt immer zusammen mit einer Abwandlung der eigenen Form – eine von außen verursachte Metamorphose. Genau das heißt Sexualität: die erhabenste Form der Sensibilität, die einen den anderen begreifen lässt in dem Moment, in dem der andere unsere Daseinsform verändert und uns zwingt weiterzugehen, uns zu verändern, *anders zu werden*. (WW 126)

Aus zwei Gründen scheint mir Coccia hier wieder bei Goethe und einer anthropomorphen Morphologie zu landen. Zum einen ist Metamorphose hier nicht mehr autopoietisch gedacht, sondern als Grenzphänomen. Der Kontakt mit anderen verwandelt mich; die Verwandlung zeigt sich dabei als Unterscheidungskunst. »Unterscheiden heißt, dieses andauernde Fließen der Essenz der Dinge zu filtern, zu destillieren, es in ein Bild zu fassen« (WW 126), schreibt Coccia unmittelbar vor der eben zitierten Stelle. Das

entspricht gerade nicht dem pflanzlichen Werden, sondern dessen (mehr oder weniger) kontrollierter Beobachtung; mit Goethe ließe sich vom ›Spezifikationstrieb‹ sprechen. Zum anderen setzt auch Coccia darauf, seine Theorie über eine spezifische Form der »Sym-Pathie« greif- und begreifbar zu machen: die Sexualität. Wie die Liebe bei Goethe erscheint bei Coccia die Sexualität als höchste morphologische Praktik des Menschen. Dass der menschliche Orgasmus aber einem ›pflanzlichen‹ Spüren des Zusammenhangs nahekommen oder dieses sogar überbieten soll, ist eine anthropomorphe Übertragung. Hier wird die ›Metaphysik der Mischung‹ romantisch; die Anthropologie droht ins Mythische zu kippen. Wieder wird eine intensive Form der Sinnlichkeit dafür in den Dienst genommen, eine hierarchische (dezidiert menschliche) Beobachtungshaltung zu verdecken. Wie bei Goethe schleichen sich über die metaphorische Beschreibungssprache zudem Ideale gegenwärtigen ökonomischen Denkens ein, wenn davon die Rede ist, dass der Pflanzenkörper »eine morphogenetische Fabrik [ist], die keinen Produktionsstopp kennt« (WW 26).

An keiner Stelle des Buchs ist von gewaltsamen Formen des Kontakts die Rede. Auch eine Vergewaltigung wäre ja als Form begreifbar, die uns »zwingt weiterzugehen, uns zu verändern, *anders zu werden*« – davon handeln etwa eine ganze Reihe von Episoden in Ovids *Metamorphosen*, wobei der Gestaltwandel oft den letzten Ausweg vor dem Zugriff bietet. Zwar erinnert Gewalt, wie Erin Manning schreibt, konstant an das metamorphotische Potential des Körpers und damit an die Veränderbarkeit von Verhältnissen.⁴⁵ Die Form der Gewalt kann dabei aber nicht gleichgültig sein. Weitere Fragen an Coccias uneingeschränktes Lob des Berührens haben sich inzwischen durch die Erfahrungen der Covid-19-Pandemie ergeben.

Coccias Buch liefert zwischen den Zeilen einen Gegenentwurf zur Wiederkehr eines Identitäts- und Grenzdenkens, das sich im Sinne einer Logik von Ein- und Ausschluss naturphilosophischem Vokabular bedient – wie etwa den ›Wurzeln‹ und dem ›Gewachsensein‹ von Gemeinschaften, dem durch das vermeintlich Fremde Gefahr drohen soll. Explizit wendet sich das Buch auch gegen strikte akademische Grenzziehungen; der Epilog plädiert mit Verve für mehr Forschung in Zwischenräumen der Disziplinen und für eine undisziplinierte, eine erotische Philosophie (vgl. WW 152). Sein Buch suggeriert, dass die Schutzfunktion von Grenzen obsolet werden könnte, wenn alle ihr Eingetauchtsein erkennen.

Coccia argumentiert zu weiten Teilen metaphysisch und ethisch; die Zusammenhänge zwischen Mensch, Tier und Pflanze werden zuallererst

⁴⁵ Erin Manning: *The Politics of Touch. Sense, Movement, Sovereignty*, Minneapolis/London 2007, S. 66.

metaphorisch gestiftet; seine Botanisierung des Menschen ist philosophisch, nicht biologisch fundiert. Die Metaphorik wird aber durch naturwissenschaftliche Erkenntnisse gestützt, etwa im Fall der Studien zur Knochenfischart. Damit wird stellenweise auch hier die Tür zur Naturalisierung geöffnet. Naturwissenschaftliche Studien zu Unterschieden zwischen der Organisationsform der Lebewesen bleiben unberücksichtigt; Differenzierungen zwischen unterschiedlichen Formen des ›Eingetauchtseins‹ (etwa von Fisch und Pflanze) verschwimmen buchstäblich. Die Studie kalkuliert über ihren emphatischen Stil mit Ansteckungen zwischen naturwissenschaftlicher und philosophischer Beweisführung. Dadurch entsteht aber neben einer möglichen ›erotischen‹ Faszination eine Nivellierung dieser Diskurse und eine Verdrängung historischer und sozialer Aspekte.

III. Über Pflanze und Tier zur ›natürlichen Künstlichkeit des Menschen‹: Helmuth Plessners ›exzentrische Positionalität‹

Helmuth Plessners Anteil an der Wiederaufnahme goethescher Gedanken im frühen 20. Jahrhundert ist bisher kaum erforscht. *Die Stufen des Organischen und der Mensch* von 1928, die Grundlegung der Philosophischen Anthropologie Plessners, enthalten schon zu Beginn ein deutliches Bekenntnis zur »Naturanschauung« »Goethes und seiner Zeitgenossen«, in der

vieles geahnt und manches erkannt war, welches unsere Epoche nach einer Zeit unbestrittener Herrschaft exakt-rechnerischer Methoden in der Naturerkenntnis sich von Grund auf neu erarbeiten muß; das nicht verloren gehen darf, weil in ihm diejenigen Elemente stecken, mit denen eine Anthropologie als die für die Theorie der menschlichen Lebenserfahrung fundamentale Disziplin überhaupt erst begonnen werden kann.⁴⁶

Die »Stufen des Organischen« unterscheidet Plessner über die Form, ein Begriff, der bei ihm, anders als bei Goethe, vor allem der grundlegenden Unterscheidung von Organismen gilt. Im Bereich der »Mehrzelligkeit«, so heißt es in den *Stufen*, trete stets ein »Konflikt zwischen Organisation und Körperlichkeit« auf, den das lebendige Ding »in der Form ausgleichen« muss: »Findet der Ausgleich in offener Form statt, so liegt eine Pflanze vor, findet er in geschlossener Form statt, so zeigt das lebendige Ding die Merkmale des Tieres.« (SO 219) Plessner setzt den Menschen als Lebewesen mit geschlossener Grenze nochmals vom Tier ab, indem er ihn die

⁴⁶ Helmuth Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin/New York ³1975 (1928), S. 24. Nachweise hieraus im Folgenden mit Sigle SO und Angabe der Seitenzahl direkt im Text.

eigene Grenze leben und erleben, ihn die eigene Grenze realisieren und über sie hinausleben lässt: Der Mensch »lebt und erlebt nicht nur, sondern er erlebt sein Erleben« (SO 292). Die doppelte Form der »Gestelltheit« des Menschen nennt Plessner »exzentrische Positionalität«. (SO 288)

Von Goethe her gelesen ergänzen Plessners *Stufen* die Metamorphosenlehre um eine explizite Grenzlehre. »Seiende Grenze heißt Werden« (SO 154), schreibt Plessner und spricht von einer »springende[n] Form des Zusammenhanges«, die einen »Hiatus zwischen dem werdenden und seinem Rhythmus beständig fühlbar« macht (SO 125). »Grenze ist stehendes Übergehen, das Weiter als Halt, das Halt als Weiter. Infolgedessen ist das ›Produkt‹ aus beiden Momenten nicht das einfache grenzauflösende Werden eines Beharrens, Beharren eines Werdens: die ›Momente‹ des Stehens und des Übergehens vereinigen sich.« (SO 133) »*Entwicklung*« bedeutet für Plessner, dass »das, was schon ist [wird], ohne daß das Werden sich in ein bloßes zum Sein Kommen verwandelt. Und zugleich bleibt es das, was es ist, indem es anders wird.« (SO 140)

Auch im Werden erhält sich für Plessner eine Form der Identität, die ihm Voraussetzung zur Lebensführung ist. Damit etwas zur Darstellung kommen und damit Teil der Lebenswelt werden kann, müsse es »mindestens in noch einer anderen Gegebenheitsweise erscheinen können, ohne [seine] Identität aufzugeben« (SO 119 f.). Grundlage jeder Erscheinung sei ein »identifizierbare[r] Kern« (SO 120); Prozesse des Werdens erfolgten über eine Formidee, die einiges mit Goethes Metamorphosebegriff teilt:

Was aber kann allein am wirklichen Ding ihm selber vorweg sein? Nur dasjenige, welches mit dem, wozu es wird, dem Anderen also, identisch ist. In ihm stimmen Ausgangsetwas und Endetwas überein. Dasjenige, worin sie übereinstimmen, ist die Formidee. Am Ding, das in Entwicklung begriffen ist, ist also die Formidee ihm selber vorweg. Sie ist notwendigerweise das Ziel der Entwicklung. (SO 141)

Leben beruht für Plessner »auf dem eigenartigen Verhältnis des Körpers zu seiner Grenze« (SO 123). Weniger *hat* ein lebendiger Körper eine Grenze, als dass er sie realisiert und erlebt.

Die Grenze bringt das Berühren ins Spiel, allerdings gerade kein Berühren des Werdens, sondern ein Berühren auf Distanz, vermittelt vor allem über das Auge. »Alles Lebendige zeigt Plastizität« (SO 124), heißt es in den *Stufen*. Je schärfer eine Grenze hervortrete – und zwar gerade in den Prozessen des Werdens –, desto lebendiger erscheine das Lebewesen (vgl. SO 124). Wie Herder geht Plessner davon aus, dass die Wahrnehmung von Plastizität dem Menschen eigen ist.⁴⁷ Plessner bindet diese Fähigkeit

⁴⁷ Vgl. Johann Gottfried Herder: *Plastik. Einige Wahrnehmungen über Form und Gestalt aus Pygmalions bildendem Träume*, in: ders.: *Werke in zehn Bänden. Bd. 4: Schriften zu*

aber nicht an den Werkzeugcharakter der Hände und an den Tastsinn, sondern an die Fähigkeit zur Ergänzung des nicht unmittelbar Sichtbaren; Tiere rechnen nicht mit Rückseiten, wie Plessner unter anderem im Rekurs auf Wolfgang Köhlers Versuche mit Menschenaffen konstatiert (vgl. SO 270).⁴⁸ Dadurch fehle den Tieren zwar nicht die Fähigkeit zu denken, aber die Fähigkeit, Begriffe zu bilden oder Erinnerung auf komplexe Weise einzusetzen.⁴⁹

Der Mensch könne Plastizität wahrnehmen und auch sich selbst als Körper erkennen. So entstehen vor dem Hintergrund der Exzentrizität zwei verschiedene Berührungsverhältnisse: »Mit seinen Organen ist der Körper als Körper (nicht als lebendiges Ganzes) in Kontakt mit den Dingen des Mediums. Das lebendige Ganze steht dagegen mittels seiner Organe in Berührung mit ihnen, also in mittelbarem, nicht unmittelbarem Kontakt.« (229) Gegen Ende der *Stufen* wird deutlich, dass die exzentrische Positionalität des Menschen für Plessner überhaupt die Bedingung für Berührung darstellt: »Nur die Indirektheit schafft die Direktheit, nur die Trennung bringt die Berührung.« (SO 332)⁵⁰

Trotz der Bedeutung des Körpers für die Beschreibung dieser Konstellationen handelt es sich bei den anthropologischen Merkmalen, die Plessner identifiziert, um Kategorien des Psychischen:

Wenn der Charakter des Außersichseins das Tier zum Menschen macht, so ist es, da mit Exzentrizität keine neue Organisationsform ermöglicht wird, klar, daß er körperlich Tier bleiben muß. Physische Merkmale der menschlichen Natur haben daher nur einen empirischen Wert. Menschsein ist an keine bestimmte Gestalt gebunden und könnte daher auch [...] unter mancherlei Gestalt stattfinden, die mit der uns bekannten nicht übereinstimmt. (SO 293)

Die »Formidee« betrifft damit nicht die körperliche Gestalt. Drei Jahre nach den *Stufen* liefert Plessner in *Macht und menschliche Natur* eine »umfassende Auslegung des Wortes Anthropologie«, die Psychisches und Kognitives enthält, aber keinen konkreten Körper: »Sie umfaßt das Psychische ebenso wie das Geistige, das Individuelle ebenso wie das Kollektive, das in einem beliebigen Zeitquerschnitt Koexistierende ebenso

Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774–1787, hg. von Jürgen Brummack/Ulrich Gaier, Frankfurt a.M. 1994, S. 243–326, hier S. 248.

⁴⁸ Vgl. dazu auch Plessner: »Mensch und Tier« (1946), in: ders.: *Gesammelte Schriften VIII: Conditio humana*, Frankfurt a.M. 1983, S. 52–65.

⁴⁹ Vgl. ebd. sowie Stascha Rohmer: *Die Idee des Lebens. Zum Begriff der Grenze bei Hegel und Plessner*, Freiburg/München 2016, S. 298.

⁵⁰ Vgl. für eine sozialgeschichtliche Diskussion von Plessners Berührungsdenken: Andrea Erwig: »Fernnähe«. Rilkes Poetik und Sozialität des Berührens – mit Exkursen zu Simmel und Plessner«, in: Sandra Fluhrer/Alexander Waszynski (Hg.): *Tangieren – Szenen des Berührens*, Baden-Baden 2020, S. 45–67, hier S. 51–55.

wie das Geschichtliche.«⁵¹ Gerade Verwandlungen bezeugen für Plessner, dass das Menschliche sich nicht über die physische Gestalt des Menschen bestimmen lässt:

Es gibt die Vorstellungen des Totemismus und die Praxis der Zauberei, in denen die Möglichkeit der wahren Verwandlung an Leib und ›Wesen‹ vollkommen ernst genommen ist. Soll man aus diesen Dingen der Wirklichkeit und Überlieferung nichts lernen? Sie sind es doch gerade, welche eine an den körperlichen Merkmalen der species homo orientierte Anthropologie problematisch machen, und nicht die angeblich fundierungsbedürftige Dinglichkeit des menschlichen Körpers.⁵²

Die Abkehr von einem konkreten Formenstudium des Körpers bewahrt Plessner vor dem Fehler einer leiblich fundierten (allerdings nicht vor dem einer kognitionsbezogenen) Mensch-Tier-Differenz, deren Weg die Rede von den »Stufen« einzuschlagen geneigt ist. Die Hierarchie, die sich darin ausdrückt, bleibt dennoch unbehaglich. Plessner geht es um eine – (natur-) philosophische, nicht empirische – Unterscheidung von Komplexitätsgraden der Organisation. Sein Verfahren nennt er später selbst einen dialektischen Materialismus.⁵³ Bevor er zur Philosophie kam, studierte Plessner Medizin und Zoologie; das Projekt der *Stufen* wie ihr Vokabular zeugen davon. Die Beschreibung der unterschiedlichen Organisationsformen des Lebendigen soll dabei – gerade weil eine anthropologische Differenz behauptet wird – auch dazu beitragen, einen anthropomorphen Zugriff zu vermeiden. Aktuellen Studien zur Mensch-Tier-Differenz halten Plessners Thesen zu den kategorialen Unterschieden zwischen einem menschlichen und einem tierischen Bewusstsein dennoch nicht Stand.⁵⁴ Plessners Thesen zum Menschen wären mindestens in einigen Punkten auch auf bestimmte Tiere, vielleicht sogar auf manche Pflanzen auszuweiten.⁵⁵

Die Vernachlässigung des Konkret-Physischen in Plessners Anthropologie geht auf Kosten einer Erfahrungsgeschichte der (menschlichen wie tierischen und pflanzlichen) Körper. Plessners einige Jahre vor und nach den *Stufen* entstandene sozialpolitische Schriften *Grenzen der Gemeinschaft* (1924) und *Macht und menschliche Natur* (1931) entwerfen Grenzbegriffe, die mit dem der *Stufen* nicht leicht in Einklang zu bringen sind. Aus den

51 Helmuth Plessner: *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht* (1931), in: ders.: *Gesammelte Schriften Bd. 5*, hg. von Günther Dux/Odo Marquard/Elisabeth Ströker, Frankfurt a.M. 1981, S. 137–234, hier S. 147. Ebd., S. 162.

52 Ebd., S. 162.

53 Vgl. Helmuth Plessner: »Ein Newton des Grashalms?« (1964), in: ders.: *Gesammelte Schriften VIII: Conditio humana*, Frankfurt a.M. 1983, S. 247–266, hier S. 260.

54 Vgl. Donald R. Griffin/Gayle B. Speck: »New evidence of animal consciousness«, in: *Animal cognition* 7.1 (2004), S. 5–18; Jonathan Birch/Alexandra K. Schnell/Nicola S. Clayton: »Dimensions of animal consciousness«, in: *Trends in Cognitive Sciences* 24.10 (2020), S. 789–801.

55 Vgl. Rohmer: *Die Idee des Lebens* (Anm. 49), 283 f.

Texten spricht ihre von Unsicherheit geprägte Entstehungszeit; sie zeugen von einem agonalen Moment in Plessners Grenzdenken.⁵⁶ *Grenzen der Gemeinschaft* wendet sich gegen soziale Radikalismen von Rechts und Links; gegen Entgrenzungsbewegungen werden Formen des Takts ins Feld geführt.⁵⁷ In *Macht und menschliche Natur* tendiert der Grenz begriff zum Statischen; der Text deutet auf eine politische Anthropologie im Zeichen einer Carl Schmitt entlehnten Freund-Feind-Differenz.⁵⁸ Mit den Annahmen zur Grenze als Zugleich von Werden und Stocken aus den *Stufen* ist das nicht vereinbar. Dafür, dass Plessner sein sozialphilosophisches Denken über einen naturwissenschaftlichen Weg zu naturalisieren versucht,⁵⁹ lässt sich indes für mich in keinem der Texte ein Indiz finden; spätere Texte Plessners sind dem tentativen Grenzdenken der *Stufen* wieder näher.⁶⁰ Dennoch bleibt in Plessners Philosophie die leib-seelische Erfahrungsgeschichte der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts als Leerstelle.⁶¹

Die von Plessner beschriebene menschliche ›Natur‹ besitzt durch die Annahme der Exzentrizität immer bereits den Riss der Künstlichkeit. Eine Zentrierung auf das menschliche Subjekt ist damit ebenso zurückgewiesen wie ein statischer oder essentialistischer Identitätsbegriff. Die Wahrnehmung der Exzentrizität löst für Plessner eine kritische Haltung des Menschen aus: »Die Exzentrizität seiner Lebensform, sein Stehen im Nirgendwo, sein utopischer Standort zwingt ihn, den Zweifel gegen die göttliche Existenz, gegen den Grund für diese Welt und damit gegen die Einheit der Welt zu richten.« (SO 346) Ästhetik, Theater und Schauspiel

56 Vgl. Helmut Lethen: *Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen*, Frankfurt a.M. 1994, S. 75–95.

57 Vgl. Helmut Plessner: *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* (1924), Frankfurt a.M. 2002, S. 107–110.

58 Vgl. Plessner: *Macht und menschliche Natur* (Anm. 51), S. 191 f.; vgl. dazu Lethen: *Verhaltenslehren der Kälte* (Anm. 56), S. 120–127.

59 Lethen scheint dies anzunehmen, verzichtet aber auf eine genauere Lektüre der *Stufen* und stellt sie nur cursorisch in den Zusammenhang mit den beiden sozialphilosophischen Schriften Plessners. Vgl. Lethen: *Verhaltenslehren der Kälte* (Anm. 56), S. 80.

60 Vgl. etwa Plessners Bemerkung zur konstitutiven »Wurzellosigkeit« des Menschen in seinem Nachkriegstext zur Frage einer Mensch-Tier-Differenz: »Die Stärke seiner biologischen Schwächung und Unspezialisiertheit stimmt mit der merkwürdigen Wurzellosigkeit zusammen, von der er in der Tat in allen seinen Handlungen, in seinem ganzen Verhalten Zeugnis ablegt. Gerade diese Wurzellosigkeit, dieses sich überall von neuem Verwandeln und seine Wurzeln, wenn er sie einmal geschlagen hat, stets wieder ausreißen können, ist das, was den Menschen zum Menschen macht. Man hat uns lange genug vorspiegeln wollen, das Höchste, was der Mensch erstreben und bewahren müsse, sei das Festgegründetsein in einer bestimmten heimatischen Landschaft, in Blut und Boden.« Plessner: »Mensch und Tier« (Anm. 48), S. 63.

61 Lethens *Verhaltenslehren* und Karin Harrassers Studien zur »lädierten Moderne« haben sie teilweise gefüllt, auch mit Blick auf Plessner selbst, vgl.: Lethen: *Verhaltenslehren* (Anm. 56); Karin Harrasser: *Prothesen. Figuren einer lädierten Moderne*, Berlin 2016.

gehören für Plessner daher grundlegend zur Anthropologie.⁶² Sie sind die einzigen – stets vorläufigen, versuchsweisen und ephemeren – Ausdrucksformen menschlicher ›Natur‹ als *Künstlichkeit*, die somit nur jenseits von Naturalisierungen verhandelt werden kann. Will sie sich auch als praktische Disziplin verstehen, muss die Anthropologie an dieser Stelle den philosophischen Boden verlassen.

* * *

Schließen möchte ich deshalb mit einer Erzählung aus Herta Müllers Erinnerungen an ihre Kindheit im Banat:

Ich habe die Landschaft nie gemocht. Trotzdem hatte ich eine sehr enge Beziehung zu Pflanzen. Ich war oft allein in der Landschaft, das Beobachten hat geholfen. Ich musste dort im Tal sein, den ganzen Tag, und der Tag war endlos lang. Was sollte ich denn tun? Dann habe ich mich eben mit den Pflanzen beschäftigt. Das hat sich so ergeben. Es war mir nicht bewusst, aber ich suchte einen Halt.

Ich habe alle Pflanzen gekostet, jeden Tag von allen gegessen. Alles schmeckte herb, sauer, scharf oder bitter. Offenbar bin ich nie auf etwas Giftiges gestoßen. Vielleicht gab mir die tägliche langsame Einsamkeit so einen Instinkt wie bei einem Tier. [...]

Ich habe immer gedacht, die Pflanzen sind im Tal zu Hause, sie sind mit sich und der Welt zufrieden, und ich muss dort rumtapsen und weiß nicht, was ich mit mir machen soll. Und ich glaubte auch, wenn ich genug von den Pflanzen gegessen hab, dann gehör ich vielleicht dazu, weil der Körper, mit dem ich herumlaufe, sich den Pflanzen anpasst. Ich hoffte, dass die gegessenen Pflanzen meine Haut, mein Fleisch so verändern, dass ich besser zum Tal passe. Es war schon der Versuch, mich pflanzennah zu machen, zu verwandeln. Verwandeln, das Wort wäre mir nicht eingefallen, ich hätte es auch gar nicht gehabt. Es war nur der Wunsch, einen Platz für mich zu finden, mich zu schonen, mir die Zeit so zu machen, dass ich sie aushalte. Du siehst deine ganze Endlichkeit, für die du auch kein Wort hast, aber es beschäftigt einen ja nicht nur das, wofür man Wörter hat. Um etwas auszuhalten, brauchte ich keine Wörter, jedenfalls keine so abstrakten Begriffe. Und wenn ich sie gebraucht hätte, war es gut, dass ich das nicht wusste. Es gibt Gefühle, gerade bei Kindern, die sind so konkret wie der Körper selbst – nicht mehr und nicht weniger. [...] Bei mir war es das Fremdsein, ich bin ständig mit diesen Pflanzen allein und gehöre noch immer nicht dazu. Ich bleibe fremd und bin für sie schwer zu ertragen, sie werden meiner überdrüssig, und eines Tages, wahrscheinlich bald, frisst mich die Erde.⁶³

⁶² Vgl. Helmuth Plessner: »Zur Anthropologie des Schauspielers« (1948), in ders.: *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Stuttgart 1982, S. 146–163.

⁶³ Herta Müller: *Mein Vaterland ist ein Apfelkern. Ein Gespräch*, München 2014, S. 10.

Die Episode erscheint wie eine Ergänzung zu Ovids *Metamorphosen* aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Noch immer geht es um die Gestalt von Erfahrung und ihre Übersetzung in Literatur. Noch immer steht das Verwandeln im Zentrum. Auch bei Ovid ist die Verwandlung oft ein Ausweg, wenn eine Lage nicht mehr auszuhalten ist.

Ovids Erzählkunst transportiert Erfahrung über Plastizität, eine ästhetische Form, die den Eindruck von konkreter, raum-zeitlich einbezogener Körperlichkeit erzeugt.⁶⁴ Der mythologisch-historische und der politische Horizont der *Metamorphosen* rufen dabei – nicht zuletzt über Ovids Ironie – grundlegende Fragen des Zusammenlebens auf, die sich auch bei Müller in der Rede vom ›Fremd-‹ und vom ›Zu-Hause-Sein‹ andeuten.

Der Religionsphilosoph Klaus Heinrich liest Ovids Epos als »eine Theorie der Zivilisation«, die versucht, »aus dem Stoff der Mythen [...] so etwas wie eine ästhetische Geschichtsschreibung zu liefern«, und damit Geschichte zu untersuchen, »nach den in ihr wirkenden, sie bewegenden Kräften hin, ohne das Katastrophische, ohne die widerstrebende Natur, ohne die großen Spannungen, die immer wieder selbstzerstörerisch werden und Zivilisation überhaupt auszurotten drohen, zu unterschlagen.«⁶⁵ Im Horizont von Ovids Entwurf stehen nicht Verwandlungen in von Gefahren freiere Existenzen als Pflanze oder Stein, sondern das Aushalten des Nicht-Fixierten, das Leben und Erleben von Stockung, Irrweg, Zufall.⁶⁶

Dieses Erleben von Grenzerfahrung und Verwandlung, an das keine Begriffssprache heranreicht, findet in plastischer Kunst ihren Ausdruck. Der brüchige Zusammenhang von Berührung und Metamorphose ist nur *erfahrbar*. Kollektivieren lässt er sich allein auf ästhetischem Weg und damit über Verfahren, denen Abstände eignen.

⁶⁴ Vgl. Erich Auerbach: *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur* (1946), Bern 2015, S. 8.

⁶⁵ Klaus Heinrich: *Zivilisation und Mythologie III – Ovid, Metamorphosen, Mitschriften der Vorlesung über Orpheus* (Sommersemester 1981, FU Berlin), hg. von Ursula Panhans-Bühler und Cary Brandt, Berlin 1983, S. 3. Mit Dank an Jörg Döring, der mir eine Kopie der Mitschrift zur Verfügung gestellt hat.

⁶⁶ Vgl. ebd., S. 22.